

**La raison à l'épreuve de la souffrance :  
l'éthique rationnelle de Peter Singer**

*Editorial*

Sébastien Réhault

(Université de Lorraine / LHSP Archives Poincaré CNRS UMR 7117)

*Quand les gens me demandent pourquoi je continue à défendre des thèses si  
choquantes et si détestables, je leur réponds que c'est simplement du fait de  
l'absence de raisons suffisantes en faveur d'une autre position.*

Peter Singer<sup>1</sup>

Peter Singer est souvent présenté comme le philosophe le plus influent et le plus important de sa génération<sup>2</sup>. Le titre est impressionnant, mais il est évidemment discutable, tant les critères d'attribution de ce genre de brevet sont vagues et incertains. Néanmoins, il est difficile de nier que les ouvrages de Singer comptent déjà parmi les classiques de la philosophie morale moderne et qu'il bénéficie d'une aura intellectuelle qui s'étend bien au-delà du monde académique. Si son travail commence timidement à être reconnu en France, il n'existe pas encore d'introduction générale et systématique à l'ensemble de sa pensée morale. Cette nouvelle livraison de *Klésis* entend poser les premiers jalons d'une connaissance plus approfondie de cette œuvre majeure. Avant de présenter les différents articles qui composent le volume, je tenterai de montrer, dans ce qui suit, pourquoi l'importance accordée à la philosophie de Singer est justifiée.

Le nom de Singer est bien sûr associé en premier lieu à ses prises de positions dans le domaine de l'éthique animale. Bien qu'il ne soit pas le penseur le plus radical en la matière, son œuvre y est considérée comme fondatrice. Derrière la formule un peu trompeuse de « libération animale »<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> P. Singer, « An Intellectual Autobiography », in J. A. Schaefer (éd.), *Peter Singer Under Fire : The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Chicago and La Salle, Open Court, 2009, p. 74.

<sup>2</sup> Il figure par exemple dans la liste des cent personnes les plus influentes selon le classement 2005 du *Time Magazine*.

<sup>3</sup> Il ne s'agit évidemment pas de laisser les animaux d'élevage et d'expérimentation *actuels* s'ébrouer librement hors de leurs cages, ce qui serait catastrophique tant ils sont nombreux,

popularisée par l'ouvrage du même nom publié par Singer en 1975<sup>4</sup>, se trouve sans doute la dernière grande révolution morale de notre époque, à savoir la lutte contre l'oppression dont sont victimes les animaux que nous exploitons pour servir nos intérêts. Il s'agit, en d'autres termes, d'élargir le cercle de la considération morale à tous les êtres dotés de sensibilité, capables de ressentir du plaisir, de la douleur et des émotions.

Même si, en la matière, de nombreux progrès sont encore à réaliser, la prise de conscience de l'injustice du sort réservé aux animaux dans nos sociétés semble désormais bien réelle et nous la devons en grande partie au travail pionnier de Singer. Dans le monde de la recherche, il existe désormais un large consensus pour dire que la façon dont nous traitons ordinairement les animaux (dans les fermes d'élevage, dans les abattoirs, dans les laboratoires, dans les zoos ou les cirques) n'a aucune légitimité morale. Au sein de la société civile, un nombre croissant de personnes est progressivement acquis à l'idée que les animaux sont des créatures capables de souffrir, dotées d'une vie affective, et qu'ils doivent pour cette raison être traités avec humanité, quand bien même ils ne seraient ni des êtres humains, ni des êtres de raison. Le spécisme, c'est-à-dire la thèse selon laquelle le simple fait d'appartenir à une espèce donnée est pertinent pour déterminer le statut moral d'un individu a perdu pour beaucoup son caractère d'évidence, au profit d'un critère beaucoup plus inclusif, celui de la souffrance. Comme le dit Singer : « Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que cette souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable – dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles – de n'importe quel autre être »<sup>5</sup>. Le rejet du spécisme n'impose pas seulement une révision de notre système de croyances au sujet de la différence morale entre les hommes et les animaux, il implique un changement drastique dans nos habitudes de vie et en particulier, bien sûr, dans notre comportement alimentaire :

Au niveau strictement logique, peut-être n'y a-t-il pas de contradiction dans le fait de s'intéresser aux animaux à la fois comme objets de compassion et de gastronomie. Celui qui s'oppose au fait de faire souffrir

---

mais de cesser tout simplement d'élever des êtres sensibles dans des conditions atroces dans le seul but de nous procurer du plaisir.

<sup>4</sup> *La libération animale* (1975), tr. fr. L. Rousselle et D. Olivier, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2012. Pour d'excellentes introductions en français à l'éthique animale, voir J.-B. Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008 et *L'éthique animale*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011.

<sup>5</sup> P. Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 76.

les animaux, mais non au fait de les tuer sans douleur, pourrait sans se contredire manger des animaux qui auraient vécu sans souffrance avant d'être abattus de façon instantanée et indolore. Néanmoins, sur le plan tant pratique que psychologique, il est impossible d'être cohérent dans sa préoccupation pour les animaux non humains tout en continuant à les mettre dans son assiette. Si nous sommes prêts à prendre la vie d'un autre être dans le seul but de satisfaire le goût que nous avons pour un certain type de nourriture, alors cet être n'est rien de plus qu'un moyen pour notre fin<sup>6</sup>.

La critique morale de l'exploitation animale n'est pas nouvelle. Il y a près de deux mille ans, elle était déjà portée par des auteurs comme Plutarque ou Porphyre<sup>7</sup>. Cependant, Singer a donné à cette critique une acuité sans précédent, qui a profondément marqué aussi bien le mouvement social de défense des animaux, que la philosophie académique.

Cette double influence constitue un aspect essentiel du projet intellectuel de Singer : renouant avec un idéal souvent tourné en dérision (et parfois à juste titre), il considère que la philosophie ne doit pas se contenter d'être une entreprise purement théorique, elle doit aussi pouvoir nous donner les moyens de devenir de meilleurs agents moraux et rendre le monde plus vivable<sup>8</sup>. Boycoter les produits issus de l'élevage industriel et des laboratoires imposant des tests cruels sur les animaux, ce n'est pas simplement la conclusion pratique d'un raisonnement logiquement valide, c'est également une façon de participer concrètement à la diminution de la souffrance.

L'importance philosophique accordée à Singer provient aussi de la manière particulièrement frappante dont il a posé le problème moral de l'extrême pauvreté à partir des années 1970<sup>9</sup>. Son argument de base est très simple. Soit la situation suivante : alors que vous passez près d'un étang, vous voyez un enfant qui est manifestement en train de se noyer. L'eau étant peu profonde, vous ne risquez rien à le sauver, si ce n'est de vous mettre en retard ou d'abîmer vos chaussures toutes neuves. Avez-vous le devoir de le

---

<sup>6</sup> P. Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 300.

<sup>7</sup> Pour un aperçu des nombreux auteurs qui, de l'Antiquité à nos jours, ont pris la défense des animaux, cf. Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer (éd.), *Anthologie d'éthique animale*, Paris, PUF, 2011.

<sup>8</sup> P. Singer, « An Intellectual Autobiography », op. cit., p. 24-29.

<sup>9</sup> Singer a écrit sur ce sujet un des textes les plus cités de la philosophie morale contemporaine : « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1972, p. 229-243. En français, on peut consulter *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, tr. fr. P. Loubet, Paris, Éditions Michel Lafon, 2009. S'il était besoin, la préoccupation constante de Singer pour la question de la pauvreté constitue une réfutation de la thèse consistant à croire qu'en militant pour l'égalité animale, on néglige forcément les injustices dont sont victimes les êtres humains.

sauver ? C'est évidemment notre intuition. Quelqu'un qui ne la partagerait pas nous semblerait atteint d'insensibilité morale ou d'une forme d'égoïsme particulièrement monstrueuse. Cependant, si nous voulons être cohérents, nous devons reconnaître dans ce cas qu'il est également immoral de laisser mourir les enfants vivant dans les pays les plus pauvres et qui pourraient être sauvés si nous leur donnions une infime partie de nos revenus (par exemple, l'équivalent du prix d'une paire de chaussures). Il faut le rappeler, selon l'UNICEF, près de 10 millions d'enfants meurent chaque année des conséquences de l'extrême pauvreté. À l'échelle mondiale, environ 1 milliard de personnes vivent avec moins de 1 dollar par jour, c'est-à-dire avec des revenus insuffisants pour subvenir aux besoins humains élémentaires, en matière d'alimentation, d'accès à l'eau potable, d'éducation ou de soins médicaux décents. Comme le démontre Singer, les deux situations, l'enfant se noyant sous nos yeux et les millions d'enfants mourant dans des pays éloignés, ne présentent pas de différence moralement pertinente : dans les deux cas, une vie est en jeu et nous sommes en capacité d'agir pour un coût minime. Dès lors, participer à l'éradication de l'extrême pauvreté ne relève pas seulement de la catégorie des actions louables, mais non obligatoires (ce qu'on appelle les actes surrogatoires), cela relève bien d'une obligation morale pour les membres des pays les plus riches de la planète. Cet argument n'a pas uniquement initié un intense débat théorique parmi les spécialistes de philosophie morale<sup>10</sup>. Il a effectivement convaincu de nombreuses personnes de donner une partie de leur argent à des organisations humanitaires. Pour ne prendre qu'un exemple, l'article « The Singer Solution to World Poverty », publié dans le *New York Times Magazine* en 1999, aurait permis de rapporter au moins 600 000 dollars, selon les estimations fournies par Oxfam et par l'UNICEF, les deux organisations à avoir bénéficié de ces dons. En tenant compte de l'effet du texte sur les donateurs qui se sont engagés sur plusieurs années, le montant total même peut être évalué à plusieurs millions de dollars<sup>11</sup>. Influencé par les arguments de Singer, un nouveau mouvement social a émergé, emmené par une jeune génération de philosophes et de militants : l'altruisme efficace (*effective altruism*), qui rassemble des personnes réfléchissant aux meilleurs moyens d'optimiser les dons en faveur des personnes les plus pauvres, et surtout adaptant leur mode de vie, leur choix de carrière et leur

---

<sup>10</sup> Voir par exemple P. Unger, *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996 ; G. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, Oxford, Oxford University Press, 2004 ; J. Lichtenberg, *Distant Strangers : Ethics, Psychology, and Global Poverty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

<sup>11</sup> P. Singer, « An Intellectual Autobiography », *op. cit.*, p. 65.

comportement de consommateur à cette exigence de mettre un terme à la pauvreté<sup>12</sup>.

L'autre domaine sensible dans lequel Singer s'est particulièrement illustré est celui de la bioéthique, notamment sur les questions de début et de fin de vie. Si l'on devait résumer ses positions dans ce domaine, on pourrait dire que Singer fait passer le critère des intérêts individuels, en particulier l'intérêt à ne pas souffrir, avant le caractère sacré de la vie humaine. Par exemple, le souci de minimiser la souffrance des individus conduit Singer à accepter, dans certaines conditions précises et contrôlées, l'avortement, l'infanticide et l'euthanasie. En lisant cela, le lecteur risque d'être horrifié : comment peut-on légitimer l'infanticide ? Que, dans certains cas, on puisse autoriser l'avortement ou le droit d'un adulte en fin de vie à mourir s'il en a exprimé le souhait, éventuellement, mais l'infanticide ! Ce genre de position n'a pas seulement valu à Singer d'être critiqué, mais également d'être insulté et même menacé physiquement<sup>13</sup>. Pour éviter tout malentendu, il faut préciser ce que Singer a en tête ici. Le problème peut être posé de la façon suivante : lorsqu'un nourrisson est atteint d'une pathologie grave, qui ne lui laisse d'autre perspective qu'une vie d'extrême souffrance, sans aucune autonomie, est-il juste, voire, dans certains cas, moralement requis, de mettre fin à son existence ? Selon Singer, seul le respect mal placé que nous avons pour la doctrine du caractère sacré de la vie humaine nous empêche de voir que l'infanticide constitue dans ce genre de cas le traitement le plus humain et le plus respectueux des intérêts de l'individu<sup>14</sup>. On peut ne pas être d'accord avec les conclusions radicales de Singer. Force est de constater qu'elles découlent de prémisses plausibles (par exemple, l'idée qu'une vie de souffrance et de dépendance est un mal et que, dans certains cas, la seule façon de mettre fin à un mal est de mettre fin à une vie) et qu'elles sont le résultat d'une déduction raisonnable. Comme nous allons le voir, la dimension déductive et rationnelle de la philosophie de Singer doit être prise très au sérieux.

On pourrait résumer la méthode éthique de Singer comme la tentative de déduire les implications théoriques et pratiques qui découlent des quatre prémisses suivantes<sup>15</sup> :

---

<sup>12</sup> Voir notamment William MacAskill, *Doing Good Better*, Gotham Books, 2015 et le site dédié : <http://www.effectivealtruism.org>.

<sup>13</sup> Voir notamment P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard Éditions, 1997, « Appendice ».

<sup>14</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 176-202.

<sup>15</sup> Cf. P. Singer, *Writings on An Ethical Life*, New York, Harper and Collins, 2000, p. xv.

1. La souffrance est un mal (intuition morale).
2. Il faut traiter les cas similaires de façon similaire (principe d'impartialité).
3. Nous sommes autant responsables de nos actions que de nos omissions (principe de la responsabilité morale étendue).
4. Les êtres humains ne sont pas les seules créatures sensibles (prémisse empirique).

Le fait que la théorie morale de Singer puisse être décrite comme la déduction rationnelle d'une série d'axiomes ou de principes fondamentaux indique qu'il s'agit d'une forme de *fondationnalisme moral*. De façon générale, le fondationnalisme est un des principaux modèles dont nous disposons pour expliquer la justification de nos croyances. Selon ce modèle, la structure de la justification est pyramidale : la base de la pyramide est constituée de croyances évidentes par elles-mêmes ou disposant d'une garantie immédiate, le reste de l'édifice est constitué des croyances dont la justification est obtenue par dérivation à partir des croyances de base. Ce sont donc ces dernières qui effectuent la plus grande part du travail de justification. Ainsi, je suis justifié à croire que j'ai un ordinateur devant les yeux, soit parce que cette croyance est immédiatement justifiée, soit parce que sa valeur épistémique peut être dérivée de l'acceptation de principes immédiatement justifiés, relatifs par exemple à la fiabilité de la perception. Pour prendre un exemple lié à notre sujet, l'approche utilitariste, à laquelle souscrit Singer, recommande de faire ce qui maximise la somme globale de bien-être et diminue la somme globale de souffrance<sup>16</sup>. Cette thèse semble justifiée dans la mesure où elle peut être déduite logiquement de la croyance de base selon laquelle la souffrance est un mal et du principe d'après lequel nous sommes responsables du mal que nous sommes en capacité de prévenir ou d'éliminer. Bien sûr, la justification n'opère que si cette croyance et ce principe ont été préalablement acceptés.

---

<sup>16</sup> L'utilitarisme de Singer se démarque de l'utilitarisme classique de Mill ou de Bentham dans la mesure où il tient compte non seulement de la sensibilité au plaisir et à la souffrance (utilitarisme hédonique), mais également des préférences et des désirs non réalisés des individus (utilitarisme des préférences). Ainsi, si un individu forme des projets pour l'avenir (ce qui est le cas de tous les individus dotés d'une conscience de soi et d'un sens du futur), alors il est mal de le tuer, quand bien même le meurtre serait secret et indolore.

En philosophie de la connaissance, où sont discutées les différentes théories de la justification de nos croyances, le modèle fondationnaliste a été soumis à plusieurs critiques et il a été progressivement raffiné et rendu plus complexe. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cette discussion<sup>17</sup>. Disons que, si un consensus se dégageait, ce serait probablement autour de l'idée qu'une *certaine forme* de fondationnalisme doit être correcte. Que ce soit du point de vue de la connaissance en général ou du point de vue de l'épistémologie morale, la question la plus importante qui se pose pour une théorie fondationnaliste est donc probablement celle-ci : comment savons-nous que les principes qui servent de fondements à notre théorie et qui supportent le poids de la justification sont vrais ? Or cette question est au centre des préoccupations de Singer depuis plusieurs décennies : que ce soit dans *The Expanding Circle*, publié pour la première fois en 1981, ou dans *The Point of View of the Universe*, publié en 2014, la question du statut épistémique de nos principes moraux, en particulier si l'on tient compte de notre passé évolutif (notre sens moral n'est-il qu'un moyen de détecter les pratiques utiles à la survie de l'espèce ?), est un des problèmes les plus persistants de son œuvre<sup>18</sup>.

Le principe le moins problématique sur lequel s'appuie la théorie éthique de Singer est sans doute la prémisse empirique, c'est-à-dire la proposition selon laquelle les êtres humains ne sont pas les seules créatures capables de ressentir du plaisir et de la douleur. Cette proposition peut en effet se réclamer aussi bien de l'observation ordinaire que de l'étude scientifique du comportement des animaux. La théorie d'un animal-machine dénué de sensations, produit de l'héritage cartésien, paraît aujourd'hui impossible à défendre. Qu'en est-il des autres prémisses ? Se contenter de dire qu'elles sont évidentes par elles-mêmes risque de ne pas convaincre ceux qui ne sont pas déjà convaincus. Pourtant, si l'on considère le premier axiome, n'est-il pas simplement évident que la souffrance est un mal, au sens où nous cherchons généralement à l'éviter et où un monde contenant moins de souffrance semble intuitivement préférable à un monde qui en

---

<sup>17</sup> Le principal modèle auquel on oppose le fondationnaliste est le cohérentisme : ce dernier soutient qu'une croyance est justifiée dans la mesure où elle est cohérente avec le système complet de nos croyances. La connaissance est alors identifiée à un système de croyances maximalelement cohérent. Il existe en réalité plusieurs formes de fondationnalisme et de cohérentisme, et autant de positions intermédiaires. Pour un aperçu du débat : R. Fumerton, « Foundationalist Theories of Epistemic Justification », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010) : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/justep-foundational/>.

<sup>18</sup> P. Singer, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 1981 ; K. de Lazari-Radek et P. Singer, *The Point of View of the Universe : Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, notamment chap. 4.

contient davantage ? Cela n'implique pas que la souffrance ne peut pas être justifiée dans certains cas : par exemple, la douleur d'un vaccin est acceptable dans la mesure où elle assure la survie du patient. Mais cela signifie que la souffrance n'est moralement justifiée que si elle permet d'accéder à un plus grand bien-être. On pourrait être tenté d'admettre que la prémisse qui identifie la souffrance à un mal se comprend immédiatement grâce à l'intérêt *subjectif* que nous avons à ne pas souffrir. Mais cela risque d'être insuffisant pour accéder au niveau proprement moral, qui suppose de prendre en compte de façon impartiale l'intérêt de *tous* les individus à ne pas souffrir<sup>19</sup>. Comment justifier davantage l'exigence d'impartialité ?

Quant au principe de la responsabilité étendue ou négative (prémisse 3), même s'il peut poser problème dans certains cas, il semble assez facile à admettre : je suis responsable de la mort de l'enfant si c'est moi qui l'ai poussé intentionnellement dans l'étang, mais également si je suis passé sans rien faire, alors que je pouvais facilement l'aider et que j'étais le seul à pouvoir faire quelque chose. D'un point de vue utilitariste, à partir du moment où notre action peut faire la différence, notre responsabilité est engagée. Comment nier la force rationnelle d'un tel principe ?

Finalement, la prémisse la plus importante d'un point de vue moral, le principe d'impartialité, est aussi la plus incertaine d'un point de vue épistémique. C'est bien ce principe qui permet de passer d'une approche individualiste en éthique, à un point de vue universel, qui est précisément le point de vue moral<sup>20</sup>. Cependant, c'est ce même principe qui, dans certaines conditions, risque d'être le plus réfractaire à nos intuitions. Par exemple, en vertu du fait qu'un nourrisson gravement handicapé et condamné à une vie de souffrance possède une conscience de soi et un intérêt à continuer à vivre apparemment moins grands qu'un grand singe adulte en bonne santé, si nous devons choisir entre les deux, il nous faudrait sacrifier le nourrisson – et ce, sans tenir compte de l'appartenance de ce dernier à l'espèce humaine, car, comme le recommande le principe d'impartialité, nous devons traiter tous les intérêts de façon égale, indépendamment de qui ils sont les intérêts. Comment justifier un tel principe ? Peut-on continuer à le défendre quand ses conséquences sont aussi réfractaires à nos intuitions ? Si l'on tient compte des développements les plus récents de Singer sur cette question, il semble admettre que le principe d'impartialité est une « intuition rationnelle », que sa vérité est comparable à celle d'un axiome mathématique et que nous devons nous efforcer autant que possible de

---

<sup>19</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 20-25.

<sup>20</sup> Cf. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7<sup>e</sup> éd. (1907), Cambridge, Hackett, 1981, Livre II.



l'appliquer dans nos délibérations, quelles que soient les réticences psychologiques compréhensibles que soulève son application<sup>21</sup>. L'existence de vérités morales de ce type serait l'indice que nous sommes capables de distinguer les intuitions morales les moins fiables (qui ont pu constituer des réponses émotionnelles adaptatives au cours de notre histoire évolutionnaire, mais qui n'ont pas pour fonction de traquer la vérité, comme par exemple la préférence que nous accordons à nos proches), de raisons d'agir véritablement objectives, acceptables par toute créature rationnelle, quel que soit son ancrage culturel ou son héritage évolutionnaire, autrement dit acceptables « du point de vue de l'univers », pour reprendre l'expression de Sidgwick, un auteur qui a eu une profonde influence sur Singer<sup>22</sup>.

Si tout ce qui vient d'être dit au sujet de l'importance de la pensée de Singer est exact, alors on peut regretter et peut-être s'étonner du fait qu'il soit si peu présent dans l'enseignement de la philosophie en France et, de manière plus générale, dans les débats éthiques qui animent notre vie intellectuelle<sup>23</sup>. Certes, les arguments de Singer en faveur de la reconnaissance du statut moral des animaux ne sont plus totalement ignorés sous nos latitudes cartésiennes. La question animale y est même devenue un sujet *hype*. Mais au regard de l'œuvre morale prolifique de Singer (dont les paragraphes précédents ne donnent qu'un bref aperçu), le bilan reste mince. Son travail n'a clairement pas reçu la reconnaissance académique qu'il mérite. Serait-ce parce qu'en plus d'être influent, Singer soutient des thèses très controversées, par exemple à propos des animaux ou des malades en fin de vie ? On peut en douter : tout au long de l'histoire, les philosophes se sont spécialisés dans la défense de théories très contre-intuitives (et pas toujours avec la même rigueur argumentative que Singer), cela ne les empêche pourtant pas d'être célébrés et étudiés avec le plus grand sérieux. On enseigne bien aux lycéens français qu'un malin génie pourrait leur faire croire à tort que le monde existe, alors qu'il ne s'agit que d'une illusion ! Le fait que Singer soutienne, aux yeux de certains du moins, des positions philosophiques choquantes, ne semble donc pas être une explication suffisante du peu de reconnaissance intellectuelle qui est lui accordée en France.

Doit-on alors invoquer des raisons plus spécifiques, de nature sociologique, comme le rôle que joue la gastronomie dans l'identité

---

<sup>21</sup> P. Singer, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, 2<sup>e</sup> éd., Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 201.

<sup>22</sup> Voir P. Singer, « Reply to Michael Huemer », in J. A. Schaler, *Peter Singer and His Critics*, op. cit., p. 393 et K. de Lazari-Radek et P. Singer, *The Point of View of the Universe*, op. cit., p. 185-196.

<sup>23</sup> À titre d'exception, il faut mentionner l'excellent travail d'édition et de traduction accompli par les *Cahiers Antispécistes* depuis une vingtaine d'années.

française ou la complaisance culturelle dont nous faisons preuve à l'égard de pratiques telles que la corrida ou la chasse de loisirs ? Comme le raconte Singer lui-même, la première fois qu'il a commandé un plat sans viande ni poisson dans un restaurant français, sa demande a été accueillie avec la même hostilité que s'il avait craché sur le drapeau tricolore ou refusé de chanter *La Marseillaise*<sup>24</sup>. Si cette résistance culturelle joue probablement un rôle dans les malentendus qui entourent l'éthique animale en France et le peu d'intérêt accordé à un philosophe comme Singer, elle n'explique quand même pas tout. Les philosophes en particulier ne sont-ils pas censés adopter une attitude critique à l'égard des déterminismes de ce genre ?

Comme le soutient de façon convaincante Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, le retard dans la réception de Singer en France est sans doute en grande partie dû à l'humanisme radical qui imprègne l'esprit français et qui conduit, à tort, à voir dans l'égalité animale un danger pour la dignité de la vie humaine<sup>25</sup>. Si on accorde une valeur morale significative aux animaux, ne risque-t-on pas d'offenser le genre humain ? Ce dernier s'en remettrait-il ? Cela pourrait également expliquer le peu de succès rencontré par l'approche utilitariste défendue par Singer en bioéthique : s'il rejette la valeur sacrée de la vie humaine, c'est forcément qu'il s'agit d'un ennemi de l'humanisme ! Et quand on rejette l'humanisme, la barbarie n'est pas loin. Une telle affirmation reviendrait à ignorer que la volonté de réduire la souffrance peut aboutir à un traitement des patients bien plus humain que la défense absolutiste d'un principe abstrait. Martin Gibert a récemment proposé une distinction utile entre un humanisme « exclusif » et un humanisme « inclusif » : alors que le premier insiste sur le caractère exceptionnel et sacré de la vie humaine (ce qui laisse de côté les animaux, mais empêche également un débat raisonnable sur des questions comme l'euthanasie), le second désigne « un ensemble de valeurs, de normes et de vertus morales qui sont à la base d'une extension constante du cercle de la moralité », et « défend l'égalité, la liberté et la solidarité et se préoccupe des plus vulnérables » sans restreindre *a priori* l'application de ces valeurs<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> P. Singer, « Préface » à J.-B. Jeangène Vilmer, *Ethique animale*, op. cit., p. 1.

<sup>25</sup> J.-B. Jeangène Vilmer, « L'éthique animale de Peter Singer », présentation de P. Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 38. Afin d'éviter une telle erreur, il faut rappeler que l'égalité animale n'implique pas l'égalité de *traitement* : il ne s'agit ni de traiter les hommes comme nous traitons actuellement les animaux, ni d'accorder à tous les animaux les mêmes droits que nous accordons aux hommes. Il s'agit uniquement d'accorder une égale considération aux besoins et aux intérêts de chacun, sachant que les besoins et les intérêts diffèrent d'un individu à l'autre et d'une espèce à l'autre, ce qui implique une différence dans le traitement.

<sup>26</sup> M. Gibert, *Voir son steak comme un animal mort : véganisme et psychologie morale*, Montréal, Lux, 2015, p. 171-174.

Au sens inclusif du terme, Singer n'est donc certainement pas un anti-humaniste.

Cependant, ce qui vient d'être dit n'explique pas totalement pourquoi la partie la plus « exclusive » de l'humanisme de Singer, celle qui concerne notamment la question de la pauvreté, est si peu discutée – tout au plus est-on conduit à y voir un effet collatéral du rejet de l'éthique animale du même auteur. On peut être tenté de penser qu'aux diverses raisons évoquées, d'autres viennent s'ajouter. Or il se trouve que parmi les autres raisons possibles, il y en a une qui est typiquement française. C'est le désamour pour la philosophie analytique, une philosophie jugée tantôt trop « américaine », trop « rationaliste » ou trop « logicienne ». Durant son passage à Oxford, après des études à Melbourne, Singer a été l'étudiant de R. M. Hare, de Derek Parfit, de Jonathan Glover et de James Griffin – il a donc été formé dans la plus pure tradition analytique en philosophie morale (ce qui ne l'a pas empêché d'écrire aussi sur Hegel et Marx). Son propre style argumentatif, clair, direct et minutieux, par ailleurs sans technicité, l'apparente de façon évidente à cette tradition. Or, ce n'est pas un scoop que l'approche analytique est suspecte en France dans la plus grande partie de la philosophie académique française, ainsi que dans les médias (quand ils ne l'ignorent pas complètement). L'utilitarisme de Singer et son recours fréquent à des résultats empiriques ne font rien pour arranger les choses. Le fait que les études singeriennes n'émergent en France que lentement et plusieurs décennies après la publication des premiers textes de Singer, ne serait donc qu'un nième exemple de l'accueil habituellement réservé à la tradition intellectuelle analytique dans notre pays, toujours amateur de profondeur philosophique, mais assez peu de raison et d'exactitude.

Le but de ce numéro est double : constituer à la fois une introduction générale à la pensée de Singer et permettre au lecteur de se confronter directement à certains des grands problèmes de philosophie morale qui sont examinés dans son œuvre. Le lecteur qui ne connaîtrait pas ou qui connaîtrait mal Singer pourra utilement commencer sa lecture par les deux premiers articles du numéro. Le texte de Lori Gruen, « Utiliser la philosophie pour changer le monde », permet de parcourir en quelques pages l'essentiel de l'œuvre de Singer, à la fois en éthique *normative* (la défense de l'utilitarisme des préférences) et en éthique *appliquée* (le statut moral des animaux, les questions liées au début et à la fin de vie, le problème moral de la pauvreté, les difficultés de mener une existence morale)<sup>27</sup>. L'essai de Charles Camosy, « Engager le dialogue avec Peter

---

<sup>27</sup> Le texte de Gruen contient une bibliographie des principaux textes de Singer et les références aux traductions françaises quand elles sont disponibles.

Singer », remplit la même fonction d'introduction que le texte de Lori Gruen, à ceci près que Camosy aborde la pensée de Singer en philosophe chrétien. *A priori*, tout semble opposer la théorie éthique de Singer et la morale chrétienne : Singer rend le christianisme responsable d'avoir propagé quelques unes des principales idées qu'il combat, au premier rang desquelles le spécisme et le caractère sacré de la vie humaine. Camosy tente de montrer que les points de convergence entre la philosophie de Singer et la conception chrétienne du monde sont en réalité plus intéressants et plus nombreux qu'on pourrait le croire en première approche.

Les articles suivants abordent tous un problème moral spécifique en lien avec la théorie éthique de Singer. Dans « L'impartialité et le point de vue moral », Bernard Baertschi examine le conflit entre le principe d'impartialité défendu par Singer et les relations affectives qui nous lient à nos proches. Une question très simple permet d'illustrer ce conflit : si je devais choisir entre sauver cinq personnes que je ne connais pas et sauver mon propre enfant, laquelle de ces actions serait la meilleure d'un point de vue moral ? En vertu du principe d'impartialité, d'après lequel je ne dois pas privilégier mes propres intérêts par rapport à ceux d'autrui, sous prétexte que ce serait *mes* intérêts, un philosophe utilitariste comme Singer devrait répondre que nous devons choisir la première action : toutes choses étant égales par ailleurs, il est préférable de sauver cinq vies plutôt qu'une seule, même si cela implique de sacrifier *mon* enfant. Mais peut-on vraiment admettre une conclusion aussi contraire à nos intuitions ? N'avons-nous par des devoirs particuliers à l'égard de ceux que nous aimons et qui dépendent de nous ? C'est le problème que tente de résoudre Bernard Baertschi.

Le thème du conflit entre l'utilitarisme et nos intuitions est également au cœur de l'essai suivant : il s'agit de « Éthique et intuitions », un des textes les plus importants rédigés par Singer dans le domaine de la méta-éthique et un bon indicateur de sa position actuelle en la matière. Son traducteur, Maxime Gaborit, a rédigé une présentation qui permet d'en saisir clairement les enjeux : quelle place accorder à nos intuitions ordinaires dans le raisonnement moral ? Dans quelle mesure les neurosciences et la psychologie de l'évolution nous permettent de comprendre ce que sont les intuitions morales ? Une approche naturaliste, qui décrit ces intuitions en termes de processus causaux, condamne-t-elle la prétention normative des principes moraux qui se fondent sur ces intuitions ? L'essai montre que ces questions n'ont pas encore trouvé de réponse définitive pour Singer. Comme cela a été évoqué plus haut, Singer évoque la possibilité de départager les intuitions morales issues de processus psychologiques non

fiabiles des intuitions morales rationnelles, mais il est évident qu'il s'agit là davantage d'un espoir que d'une certitude acquise.

Dans « Peter Singer et les intuitions morales », Pierre Sigler se propose d'étudier la position de Singer à l'égard des intuitions morales et il apporte par conséquent un éclairage utile à la lecture de « Éthique et intuitions ». Il démontre que le caractère instable de la position de Singer tient autant à des raisons méta-éthiques (comment départager les bonnes et les mauvaises intuitions en morale ?) qu'à des raisons pratiques (une théorie éthique débarrassée des intuitions communes peut-elle encore être efficace ?). L'étude de Pierre Sigler s'appuie à la fois sur des considérations éthiques générales et sur des exemples précis, comme le problème du meurtre et le problème de l'activisme.

Dans « Un Singer peut-il en remplacer un autre ? », Nicolas Delon s'interroge sur l'argument du remplacement et sur les intuitions que mobilise cet argument. Dans sa version simple, l'argument du remplacement énonce que

[...] les mangeurs de viande, bien qu'ils soient responsables de la mort des animaux, sont aussi responsables de l'élevage intensif d'animaux, destinés à la production de cette viande. De ce fait, la perte causée par les mangeurs de viande à un animal est compensée d'un point de vue total par le bénéfice qu'il apporte à d'autres<sup>28</sup>.

Après avoir critiqué cet argument dans un premier temps (au moment de la première édition de *Libération animale*), Singer a revu partiellement son jugement : bien qu'il considère que, d'un point de vue pratique, l'argument garde une portée très limitée et devrait sans doute être ignoré, il estime que d'un point de vue théorique, l'argument est défendable, à condition de l'appliquer uniquement aux individus dotés de sensibilité, mais dénués de conscience de soi : si les personnes ne sont pas remplaçables, les créatures sensibles le sont. Le texte de Nicolas Delon analyse minutieusement cet argument, les vagues hésitations de Singer, pour finir par montrer son inadéquation, dans la mesure où « nous avons généralement de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de tuer des animaux pour pouvoir en créer d'autres ».

---

<sup>28</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 123. On peut remarquer que les défenseurs de la corrida font souvent appel à cet argument : la pratique de la corrida a certes pour conséquence la mise à mort régulière de taureaux, mais sans elle, nous n'élèverions pas la race du *toro bravo*, qui disparaîtrait.

L'article qui clôt le numéro, « Peter Singer et la question de l'omission (d'un point de vue méta-éthique) », s'intéresse à la prémisse (3) de la théorie éthique de Singer, à savoir celle qui définit le principe de responsabilité étendue et qui joue un rôle central dans la réflexion de Singer sur la pauvreté. À la lumière des analyses de la causalité proposées par David Lewis, Isabelle Pariente-Butterlin tente de dégager les présupposés métaphysiques de la conception négative de la responsabilité défendue par Singer et démontre dans quelle mesure un principe éthique peut dépendre de choix ontologiques plus ou moins coûteux. Autrement dit, la théorie éthique de Singer dépend bien, ultimement, d'une certaine conception métaphysique du monde.

\*\*\*\*

Ce numéro doit son existence à plusieurs personnes. Je remercie en premier lieu Peter Singer : s'il n'a pas eu le temps, étant donné ses nombreux engagements, d'écrire un nouveau texte pour l'occasion, son soutien et ses encouragements ont été très précieux. Je remercie également Patrick Ducray, pour sa confiance, mais surtout pour l'extrême patience et la compréhension dont il a fait preuve au cours de la longue gestation de ce numéro. Je renouvelle mes remerciements à tous les auteurs pour leurs excellentes contributions : Bernard Baertschi, Charlie Camosy (que je remercie aussi pour le succulent burger végétalien que nous avons partagé au restaurant Blossom à New York), Nicolas Delon, Lori Gruen, Isabelle Pariente-Butterlin et Pierre Sigler. Grâce aux traductions de Julia Beaucquel et Maxime Gaborit, les textes de Charles Camosy et Peter Singer peuvent être lus en français : chaque article a bénéficié d'une double relecture anonyme : je remercie tous les relecteurs de l'ombre, qui se reconnaîtront, pour leur contribution à la qualité de ce numéro. Plusieurs auteurs sollicités n'ont finalement pas pu participer au numéro, mais leurs encouragements ont beaucoup compté : je remercie en particulier Ruwen Ogien, Estiva Reus et Enrique Utria.

## **Utiliser la philosophie pour changer le monde<sup>29</sup>**

Lori Gruen  
(Wesleyan University)

*Traduit par Sébastien Réhault*

### **I. Introduction**

Il se pourrait que Peter Singer soit le plus influent de tous les philosophes vivants et peut-être même de toute l'histoire récente de la philosophie. C'est en tout cas certainement le plus controversé. Où qu'il aille, il suscite le débat. Mais c'est exactement ce que l'auteur et son œuvre cherchent à susciter – une réévaluation rationnelle de certaines des croyances que nous chérissons le plus. La tâche de la philosophie a toujours été d'encourager l'examen de nos attitudes morales communes, souvent au prix d'un certain agacement. Même si l'agitation autour de Singer n'est pas aussi violente que celle qui a finalement conduit Socrate à l'emprisonnement et à la mort, il n'a pas fait que subir de simples échanges musclés. Les protestations ont parfois mis fin à toute possibilité de débat, certaines de ses conférences ont été purement et simplement annulées en Autriche et en Allemagne et il a, au moins une fois, été victime d'agression physique. Quand sa nomination au poste de professeur Ira W. DeCamp en bioéthique à l'Université de Princeton a été annoncée, le choc a été presque impossible à contenir. Les principaux journaux américains ont fait courir toutes sortes d'histoires à son sujet, le présentant comme « l'homme le plus dangereux du monde », le qualifiant de « professeur mort » ou le comparant même à un nazi<sup>30</sup>. Steve Forbes, ancien candidat à la présidentielle et membre du conseil d'administration de Princeton, exigea du président de l'Université qu'il annule cette nomination. Malgré le scandale, Singer a quitté l'Australie et pris ses nouvelles fonctions dans le New Jersey. On fut

---

<sup>29</sup> Ce texte est une version modifiée pour l'occasion de ma contribution au livre de C. D. Belshaw et G. Kemp (éd.), *12 Modern Philosophers*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009 : « Thought in Action : The Philosophy of Peter Singer » (p. 232-251).

<sup>30</sup> L'épithète est particulièrement répugnante dans la mesure où Singer a perdu trois de ses grands-parents dans les camps de concentration nazis. Voir P. Singer, *Pushing Time Away : My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, New York, Ecco Press, 2003.

obligé de vérifier que son courrier ne contenait pas d'explosifs ou d'autres substances dangereuses, et des gardes du corps l'accompagnaient lors de ses déplacements sur ce campus de l'Ivy League constamment occupé par des manifestants. Certes, la situation s'est un peu calmée depuis son installation aux États-Unis en 1999, mais ce n'est pas certainement pas parce que les gens en sont venus à accepter les positions de Singer.

Singer est né en 1946 à Melbourne, en Australie, où il continue à résider la moitié de l'année. Il a été formé à l'Université de Melbourne, où il a étudié le droit, l'histoire et la philosophie. Après avoir obtenu un master en 1969, il a passé son doctorat à Oxford sous la direction de R. M. Hare. Sa thèse a été publiée sous le titre *Democracy and Disobedience* en 1973<sup>31</sup>. C'est pendant cette période à Oxford que Singer a commencé à réfléchir de façon critique à l'étendue de nos obligations morales et à mettre en question nos conceptions de ce à quoi nous accordons de l'importance d'un point de vue éthique.

Une grande partie de la fureur que suscite la philosophie de Singer provient de sa critique des théories qui défendent le caractère sacré de la vie. Singer n'affirme pas seulement que ces théories sont moralement problématiques, mais que ceux qui professent le caractère sacré de la vie humaine ne le font généralement pas de façon consistante. Pour Singer, ceux qui épousent cette thèse sont le plus souvent des « hypocrites » : ils font appel à cette idée quand ils en ont besoin et l'ignorent quand cela les arrange<sup>32</sup>. Sa conception de l'égalité a également suscité bon nombre de réactions dubitatives. Il soutient en effet que des intérêts égaux doivent être traités avec égalité, que le porteur de ces intérêts soit un homme noir ou une femme blanche, qu'il habite tout près ou très loin de nous, qu'il soit un homme jeune ou un oryctérope âgé. Si un individu souffre, peu importe l'endroit où il se trouve ou l'espèce à laquelle il appartient, sa souffrance doit être prise en compte. Les arguments de Singer en faveur de l'idée selon laquelle les plus riches auraient le devoir moral de donner aux plus démunis a conduit certains à se demander s'il était possible à la fois de mener une existence douée de sens et de vivre de façon éthique. Pour Singer, respecter nos obligations morales en prêtant attention à la souffrance des autres est justement ce qui donne du sens à notre existence. Ceux qui travaillent à rendre le monde meilleur découvriront qu'ils ont accompli quelque chose

---

<sup>31</sup> P. Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

<sup>32</sup> P. Singer, *The President of Good and Evil : The Ethics of George W. Bush*, Dutton, New York, 2004.



qui les dépasse, et c'est précisément en agissant au-delà de soi-même que l'on peut trouver une véritable satisfaction dans l'existence<sup>33</sup>.

Son livre *La libération animale* (1975) est à l'origine du mouvement pour les droits des animaux<sup>34</sup>. Son affirmation selon laquelle les animaux méritent notre considération morale a convaincu de très nombreuses personnes, mais elle a également fait dire à certains qu'il était allé trop loin. Assez ironiquement, les thèses de Singer provoquent le débat au sein même du mouvement qu'il a contribué à faire émerger. Par exemple, dans une récente émission pour la BBC, Singer débattait avec un chercheur d'Oxford qui avait reproduit chez des singes les symptômes de la maladie de Parkinson afin d'étudier leurs mouvements désordonnés, et Singer a suggéré qu'une partie de ce travail de recherche était peut-être justifié. De nombreux défenseurs des droits des animaux furent choqués, d'autres furent littéralement dégoûtés. Un site de tendance radicale expliqua : « Ce que raconte ce type est stupide et plus tôt on arrêtera de croire qu'il a un rôle à jouer dans le mouvement moderne de défense des droits des animaux, mieux ce sera. » Certains furent surpris par cette indignation, arguant avec raison du fait que Singer n'avait jamais été un défenseur de l'idée de droits pour les animaux, étant lui-même un utilitariste. Or pour certaines personnes qui militent en faveur des droits pour les animaux, qualifier quelqu'un d'« utilitariste », cela revient ni plus ni moins à l'insulter.

Avant d'examiner plus en détails les conceptions tant controversées de Singer concernant la vie, la mort et la souffrance, il est important de bien comprendre la théorie utilitariste qui sous-tend ses conclusions sur l'étendue de nos obligations morales et sur la manière de prendre nos décisions dès que la vie et la mort sont en jeu.

## **2. Utilitarisme**

À la question de savoir ce que nous devons faire, l'utilitarisme, tel qu'il a été initialement formulé par le philosophe et réformateur social Jeremy Bentham (1748-1832), répond que nous devons choisir l'action qui maximisera la quantité de bonheur et minimisera la quantité de souffrance pour tous les individus affectés. Même formulé de façon aussi simple, le principe utilitariste classique a des implications qui méritent d'être examinées. Premièrement, l'utilitarisme est un *conséquentialisme* : la valeur morale d'une action est uniquement déterminée par les conséquences qu'elle

---

<sup>33</sup> P. Singer, *How Are We to Live ? Ethics in a an Age of Self-Interest*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>34</sup> P. Singer, *La libération animale*, tr. fr. L. Rouselle et D. Olivier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012.

produit. La bonne action (ou règle ou conduite) est celle qui produit les meilleures conséquences. Le fait que les conséquences doivent être les meilleures implique que l'utilitarisme est une théorie *maximisatrice*. Par ses actions, un utilitariste s'engage à essayer de produire les meilleures conséquences possibles étant donné les options qui s'offrent à lui. Il ne suffit pas de produire de bons résultats si, en en faisant davantage, on obtiendrait de meilleurs résultats. Il s'agit également d'une théorie *agrégative* : pour déterminer si une action est une bonne action, on doit faire la somme de toutes les conséquences positives qu'elle est susceptible de générer et soustraire toutes les conséquences négatives susceptibles de découler de cette somme. Il s'agit d'une théorie *impartiale* – comme l'a fait remarquer un autre utilitariste, William Godwin (1756-1836), les termes « moi » et « mon » n'ont, de ce point de vue, rien de spécial. Les utilitaristes classiques pensent que tout individu affecté par une action doit être pris en compte dans le calcul utilitariste de la valeur de cette action. Comme le dit Bentham : « Que chacun compte pour un et qu'aucun ne compte pour plus d'un ».

Pour illustrer la manière dont un utilitariste raisonne à propos de la valeur d'une action, considérez le cas suivant : vous êtes pompier et vous vous trouvez face à un bâtiment dévoré par les flammes. Vous découvrez que deux personnes sont toujours à l'intérieur, elles sont situées à deux endroits différents du troisième étage et, étant donné l'ampleur de l'incendie, il est clair qu'une seule d'entre elles peut être sauvée. Sur la droite se trouve la fille du commandant de la caserne : elle n'a pas pu s'échapper de son appartement lorsque le feu s'est propagé. Sur la gauche se trouve un diplomate descendu en ville afin de rapporter le succès de négociations délicates auprès du leader d'un pays auparavant isolé du reste du monde et dont les dirigeants sont connus pour leur violation fréquente des droits de l'homme et pour leur xénophobie fanatique et dangereuse. Si vous sauvez la fille de votre commandant, vous serez certainement célébré comme un héros à la caserne et peut-être même obtiendrez-vous une promotion. Les rares fois où vous avez pu la rencontrer, vous avez eu affaire à une jeune femme bienveillante et charmante ; le fait de la laisser périr dans les flammes aurait sans aucun doute un effet négatif sur votre santé mentale, au moins à court terme. Si vous sauvez le diplomate, vous lui donnez l'occasion de continuer à améliorer les relations entretenues avec ce pays sous tension : ce travail diplomatique permettra d'éviter des actes de torture et des assassinats supplémentaires, et il empêchera le début d'une guerre potentiellement très dangereuse. Qui devez-vous choisir de sauver ?

Si on adopte la perspective utilitariste classique, il est clair que vous devez sauver le diplomate. En le sauvant, vous produirez de meilleures conséquences et donc davantage de bien qu'en sauvant la fille de votre commandant. Et même si cela risque d'être difficile pour vous, cela ne devrait pas compter d'un point de vue éthique. Sauver le diplomate et empêcher des violations supplémentaires des droits de l'homme et même une guerre, a des chances de produire davantage de bonheur et moins de douleur pour davantage d'individus – ces conséquences sont meilleures que celles qui seraient générées par l'action alternative.

Évidemment, les vrais problèmes éthiques que rencontrent les gens dans la vie réelle sont rarement aussi simples que dans cet exemple mettant en scène des personnages hypothétiques dans un monde fictif. Généralement, la délibération est plus complexe et il y a davantage d'éléments à prendre en compte. Les utilitaristes n'ignorent pas les difficultés que l'on rencontre dès lors qu'il s'agit de passer de la théorie à la pratique. On peut sans doute accorder que Bentham avait une conception simpliste de la façon dont les agents éthiques mettraient en œuvre le calcul utilitariste (il pensait qu'on finirait un jour par inventer un mètre utilitariste, une sorte de thermomètre qui aurait pour fonction de mesure la quantité de bonheur), mais la vertu de son principe est de contribuer à l'amélioration du bien-être social. Contrairement à d'autres théories éthiques, l'utilitarisme est clair et directement applicable – faites ce qui augmente l'utilité globale – et dans les faits, les législateurs sont souvent conduits à le mobiliser, explicitement ou implicitement, dans la mesure où, la politique étant un instrument assez peu précis, il est parfois nécessaire d'ignorer les différentes nuances d'une situation.

Au fil du temps, la théorie utilitariste a été révisée de plusieurs manières et ce, en grande partie pour répondre à l'impression qu'elle simplifiait des problèmes éthiques complexes. La théorie de la valeur qui sous-tend l'utilitarisme a également été modifiée pour répondre à l'interrogation de philosophes et d'économistes sur ce que constitue au juste cette « utilité » que nous devrions promouvoir. Même parmi les premiers utilitaristes, la question de savoir en quoi consiste la valeur qu'une bonne action doit promouvoir a fait l'objet de discussions. Bentham était un simple hédoniste. Il s'intéressait à la quantité et à l'intensité des plaisirs, mais pas à leur qualité. Si une personne est plus heureuse en regardant un match de football qu'une autre personne ne l'est en écoutant Beethoven, alors si nous nous trouvions dans la position où nous ne pourrions permettre qu'à un seul de ces individus de continuer à éprouver du plaisir, nous devrions favoriser le bonheur du spectateur du match de football. Parmi les autres utilitaristes

de cette époque, John Stuart Mill (1806-1873) et Henry Sidgwick (1838-1900) ont proposé des conceptions plus élaborées de l'utilité. Mill établit une distinction entre plaisirs nobles et plaisirs moins nobles. Il soutient que lorsque les gens les plus informés, c'est-à-dire des gens qui ont vraiment fait l'expérience de différents types de plaisir, doivent choisir entre, disons, le plaisir de créer quelque chose de beau qui suscitera l'admiration sociale et le respect, et le plaisir de rester assis seul face à la télévision en mangeant du chocolat, la plupart choisiront le premier au détriment du second. Par conséquent, selon Mill, ce qu'un utilitariste doit maximiser, ce sont les plaisirs nobles. Sidgwick, qui défendait également une forme d'hédonisme, a proposé une autre distinction : ce ne sont pas seulement les plaisirs ou un bonheur nobles que les utilitaristes doivent maximiser, mais également ce qu'il nomme une « conscience désirable », c'est-à-dire un état mental complexe qui correspond à l'expérience que nous faisons lorsque l'un de nos désirs est satisfait.

Singer a subi l'influence de chacun de ces utilitaristes classiques. Comme Bentham, il considère que nous devons inclure dans les conséquences de notre action tous les individus susceptibles de ressentir de la peine ou du plaisir à cause de cette action. Cette prise en compte implique que des intérêts similaires doivent être traités de façon similaire, peu importe de qui ils sont les intérêts. Les êtres sensibles ont des intérêts, particulièrement un intérêt à ressentir du plaisir et un intérêt à éviter la douleur. Puisque la plupart des êtres humains et des animaux non humains sont des êtres sensibles capables de ressentir du plaisir et de la douleur, le bien-être et la souffrance de la plupart des êtres humains et des animaux non humains doivent être pris en considération. Les pierres, les plantes et les écosystèmes ne sont pas des êtres sensibles. Par conséquent, dans leur cas, il n'y a pas d'intérêt que nous pourrions ou devrions prendre en compte. Singer cite souvent ce passage remarquable d'un texte de Bentham afin d'illustrer sa propre conception de l'étendue du cercle de considération morale :

Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés, sinon par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison d'abandonner sans recours un être humain au caprice d'un tourmenteur. On reconnaît peut-être un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou la terminaison de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. Qu'y a-t-il d'autre qui oblige à tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un

cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que le cas ait été différent, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « Peuvent-ils *raisonner* ? », mais « Peuvent-ils *souffrir* ? »<sup>35</sup>.

Tandis que les intérêts de tous les êtres sensibles doivent être pris en considération d'un point de vue éthique, Singer, tout comme Mill et Sidgwick, défend l'idée selon laquelle, pour déterminer quelle action est moralement justifiée, il convient de tenir compte des différents types d'intérêts en jeu et des différentes attitudes à l'égard de ces intérêts. En particulier, Singer ne s'intéresse pas seulement aux intérêts consistant à vouloir éviter la douleur et ressentir du plaisir, mais également aux intérêts et aux désirs qui sont projetés vers le futur. Quand vous et moi voyons nos désirs futurs frustrés, la déception et la souffrance mentale qui peuvent en résulter sont différentes de celles que ressentirait un être qui ne possède pas le concept de futur. Sans un concept du temps, ou de l'existence dans le futur, on n'a pas la capacité de ressentir une souffrance bien particulière, celle de voir ses intérêts futurs menacés.

Ce point est particulièrement important quand on considère le problème posé par le fait de tuer, un sujet qui a été à l'origine de la plupart des controverses entourant Singer. Beaucoup ont soutenu qu'une des difficultés les plus importantes de l'utilitarisme classique est qu'il est incapable de justifier l'idée selon laquelle tuer est un mal. Si une personne est assassinée secrètement et sans douleur, alors ce meurtre ne génère aucune utilité négative, car il n'y a aucune douleur à prendre en compte, et il n'y a donc apparemment rien de mal dans le fait de tuer. Certes, cette disparition pourrait rendre tristes les amis et les proches de la victime. Par ailleurs, si le secret n'est pas bien gardé et que les gens découvrent qu'ils peuvent eux-mêmes être tués sans douleur, cela génèrera de la peur et de l'anxiété. Mais il s'agit là uniquement des « effets collatéraux » du meurtre ; du point de vue du calcul utilitariste, il se pourrait que ces effets négatifs soient compensés si le meurtre produit en réalité un bien plus grand. Dès lors, il n'y aurait rien de directement mauvais dans le fait d'assassiner quelqu'un sans souffrance, ce que la plupart d'entre nous trouvent évidemment problématique. Comme l'écrit Singer : « Il faut être un

---

<sup>35</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), tr. fr. E. Utria, in J.-B. Jeangène Vilmer (éd.), *Anthologie d'éthique animale*, Paris, PUF, 2011, p. 109.

utilitariste classique à l'esprit obtus pour ne pas être affecté par cette bizarrerie »<sup>36</sup>.

Bien qu'il soit lui-même un penseur obstiné, Singer apporte une modification à l'utilitarisme classique afin d'éviter d'avoir à défendre cette conclusion bizarre. Selon la version de l'utilitarisme qu'il défend, appelée « l'utilitarisme des préférences », on ne doit pas juger les actions seulement sur leur tendance à maximiser le bonheur et à minimiser la douleur, mais sur leur capacité à promouvoir les intérêts et à satisfaire les préférences (et à éviter la violation des intérêts et la frustration des intérêts). Pour un utilitarisme des préférences, il est mal de tuer quelqu'un qui a une préférence explicite pour le fait de continuer à vivre et il peut même être mal de tuer un être qui a des désirs et des préférences qui s'étendent vers le futur, même s'il n'a pas formulé explicitement le désir de continuer à vivre. Les êtres qui sont capables de formuler leur préférence pour une existence continuée et qui ont conscience d'eux-mêmes comme des individus existant à travers le temps sont considérés comme des « personnes ». Comme beaucoup de philosophes, Singer utilise le terme de « personne » pour désigner les êtres qui ont atteint un certain degré de sophistication cognitive. Les personnes possèdent une conscience de soi, des motivations internes et se considèrent elles-mêmes comme des individus dont l'existence à travers le temps est continue. Certains êtres humains ne sont pas des personnes au sens philosophique du terme (par exemple, les fœtus, les nouveaux-nés, les gens souffrant de déficits cognitifs sévères) et certains animaux non humains peuvent être considérés comme des personnes (par exemple, les grands singes et les dauphins). En passant d'une théorie hédoniste de la valeur à une théorie de la satisfaction des préférences, Singer peut expliquer pourquoi il est mal de tuer une personne secrètement et de façon indolore. Les êtres qui ne sont pas des personnes ont des intérêts et préfèrent éviter la douleur. Donc, toutes choses étant égales par ailleurs, il est mal de leur causer de la peine et de les faire souffrir. Mais les personnes n'ont pas seulement le désir d'éviter la douleur, elles ont également celui d'éviter la mort. Dès lors, il n'est pas seulement mal, toutes choses égales par ailleurs, de les faire souffrir, il est également moralement problématique de les tuer.

---

<sup>36</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, 2<sup>e</sup> éd. (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 96.

### **3. Ethique pratique**

À présent que nous avons exposé l'arrière-plan théorique que constitue l'utilitarisme des préférences de Singer, nous pouvons nous tourner vers ses implications dans le domaine de l'éthique appliquée, domaine dans lequel Singer a eu l'impact le plus décisif.

#### ***A. Animaux***

L'utilitarisme des préférences que défend Singer consiste à soutenir que nous devons privilégier la satisfaction globale des préférences plutôt que leur frustration. Il s'ensuit que sa théorie concerne tous les individus qui ont des préférences et qu'elle inclut de ce fait les animaux non humains. Certains animaux non humains, comme les grands singes, les dauphins et les éléphants, peuvent être considérés comme des personnes dans la mesure où ils possèdent un système de préférences relativement complexe. Nous avons de plus en plus de preuves que ces animaux possèdent une mémoire à long terme, qu'ils mettent en œuvre des stratégies et des formes de planification, qu'ils entretiennent des relations sociales complexes, qu'ils ont des pratiques culturelles qu'ils sont capables de transmettre à leurs congénères : toutes ces données militent en faveur de l'idée selon laquelle ces animaux possèdent un certain sens d'eux-mêmes en tant qu'individus persistant à travers le temps. Nous ne saurons peut-être jamais réellement s'ils sont capables de formuler le désir de continuer à vivre, mais ils ont bien des préférences qui s'étendent à travers le temps et ces préférences seront inévitablement frustrées s'ils se font tuer. Or les grands singes, les éléphants et les dauphins à l'état sauvage se font tuer à une cadence alarmante. Les scientifiques prédisent que les orangs-outans, ces grands singes qui ne vivent qu'à Bornéo et Sumatra, se seront éteints d'ici à dix ans si nous continuons à détruire les forêts d'Indonésie au rythme actuel pour produire de l'huile de palme. En Afrique, les gorilles et les bonobos sont en danger, tandis que les populations de chimpanzés connaissent désormais un déclin rapide. Les grands singes d'Afrique et les éléphants sont victimes de la destruction de leur habitat et du commerce illégal de certaines parties de leur corps. Les dauphins sont également dans une situation critique, ils se font prendre dans les filets utilisés pour la pêche au thon et sont victimes d'une présence humaine excessive dans le milieu marin. Selon la conception de Singer, le fait de massacrer ces personnes non humaines est moralement aussi problématique que le serait le fait de massacrer des personnes

humaines pour satisfaire un goût pour la nourriture exotique ou pour accroître les bénéfices des entreprises.

D'un point de vue utilitariste, tuer des animaux non humains vivant à l'état sauvage constitue un véritable problème éthique, en particulier si cela concerne des animaux pouvant légitimement être considérés comme des personnes. Mais au moins ces animaux ont-ils leur propre vie : tant qu'ils n'ont pas la malchance de tomber sur des humains, ils sont au moins exemptés de la douleur que ces derniers sont capables d'infliger et leurs intérêts ont moins de chance d'être frustrés. Pour des milliards d'animaux qui vivent captifs des êtres humains, la situation est bien différente, qu'il s'agisse d'animaux doués des capacités susceptibles d'en faire des personnes ou pas. À partir du moment où il s'agit d'êtres sensible, leur souffrance compte. Et la souffrance endurée aujourd'hui par les animaux non humains vivant en captivité est presque inimaginable.

On estime qu'environ dix milliards d'animaux sont tués ou meurent dans des fermes usines aux Etats-Unis chaque année. Au niveau mondial, le nombre d'animaux élevés et abattus par l'agriculture intensive est estimé à 26 milliards chaque année<sup>37</sup>. Ces nombres sont impressionnants et, bien que certaines mises à mort puissent se faire sans douleur, la plupart des animaux envoyés à l'abattoir souffrent lors du transport et dans les files d'attente où ils patientent avant d'être tués. La plupart sont suspendus la tête en bas à une chaîne automatique et ce n'est que de temps en temps qu'on leur tranche la gorge suffisamment proprement pour que leur mort soit instantanée. Quand bien même les animaux tués pour être mangés seraient abattus sans douleur, les méthodes d'élevage intensif utilisées dans la plupart des pays industrialisés (et adoptées de plus en plus fréquemment dans les pays en développement) sont à l'origine d'une souffrance extrême. La majeure partie des animaux sont confinés durant toute leur existence dans des espaces qui les empêchent de se déplacer librement ; on ne tient pas compte des interactions sociales propres à chaque espèce, les plus jeunes sont séparés de leurs parents ; et ils sont victimes de toutes sortes de procédés douloureux – les queues et les oreilles sont coupées, les mâles sont castrés sans anesthésie, certains sont marqués au fer rouge, les oiseaux sont débecqués à l'aide de lames brûlantes, les poussins mâles sont broyés vifs dans les élevages industriels destinés à la ponte et les vaches sont inséminées de force pour la production de lait. Les vies des animaux d'élevage sont pleines de souffrance, mais les abattoirs n'apportent même

---

<sup>37</sup> Ces nombres sont calculés à partir des informations collectées par le Worldwatch and Compassion in World Farming.



pas la consolation d'une délivrance rapide : nombre d'entre eux baignent dans leur sang en se tordant de douleur avant de perdre conscience.

Le fait qu'un nombre colossal de créatures sensibles souffrent à ce point dans le seul but de procurer un repas bon marché aux êtres humains est difficile à justifier sur des bases utilitaristes. Si on ajoute à cela le coût pour la santé, ainsi que l'impact environnemental et climatique, en autres conséquences négatives de l'élevage industriel, alors le calcul est simple. Dans la mesure où il existe des alternatives à la fois goûteuses, nutritives, peu chères et bien moins destructrices, le fait d'acquérir et de manger de la viande, des produits laitiers ou des œufs issus de l'agriculture industrielle est mauvais d'un point de vue éthique.

L'intensité de la souffrance endurée par les animaux est telle qu'on ne peut qu'être frappé par les arguments de Singer au sujet de nos choix culinaires. La plupart des gens peuvent se passer de manger des animaux et contribuer ainsi directement à l'augmentation du bonheur global. Mais il y a d'autres façons de souffrir pour les animaux en captivité. Singer s'intéresse en premier lieu à la souffrance immense que génère l'élevage industriel, mais il est clair qu'à chaque fois qu'un animal souffre, cette souffrance doit être prise en compte d'un point de vue éthique. Par exemple, la recherche aux Etats-Unis utilise entre 20 à 40 millions d'animaux et d'oiseaux chaque année. Si ce nombre est « inférieur à un rendement de deux jours dans les abattoirs américains », il n'en reste pas moins que l'utilisation de ces animaux au bénéfice des humains dans le cas de la recherche médicale n'est pas sans poser des questions éthiques très importantes<sup>38</sup>.

Singer a formulé une procédure censée nous permettre de décider si une expérimentation sur un animal non humain est justifiée ou pas. Cette procédure, je l'appellerai le « test utilitariste non spéciste » ou TUNS. Selon TUNS, une expérimentation est justifiée si et seulement si :

1. Parmi toutes les options disponibles, l'expérimentation en question génère plus de plaisir ou de bénéfice que de douleur ou de coût, en tenant compte de tous les individus affectés. (Il s'agit clairement d'une thèse utilitariste.)
2. La justification de l'expérimentation ne dépend pas d'un préjugé moralement non pertinent relatif à l'espèce, autrement appelé « spécisme ».

---

<sup>38</sup> P. Singer, *The Way We Eat : Why Our Food Choices Matter*, Rodale, New York, 2006, p. v.

Ainsi formulé, TUNS semble en mesure de nous permettre de décider clairement si une expérimentation est justifiée ou pas.

Considérez l'exemple de l'expérimentation évoquée plus haut et qui a conduit certains défenseurs des droits des animaux à être indignés par les propos de Singer. Un chercheur de l'Université d'Oxford soutient que 40 000 personnes souffrant de symptômes de la maladie de Parkinson ont été traitées grâce à des interventions chirurgicales qui ont eu pour effet d'endommager le cerveau de singes auparavant en bonne santé. Des tests ont été effectués sur les singes quelque temps après l'intervention, puis ils ont été tués sans souffrance et leur cerveau a pu être étudié. Les singes vivaient dans de petites cages, ils n'étaient pas autorisés à interagir les uns avec les autres ou à s'engager dans une quelconque activité sociale. En dehors de cela, on leur fournissait de l'eau, de la nourriture, et les interventions chirurgicales douloureuses avaient lieu sous anesthésie.

TUNS condamne-t-il cette recherche ? Pour répondre à cette question, il convient d'abord de calculer les plaisirs et les peines en tenant compte de toutes les espèces affectées. À supposer que les faits rapportés soient exacts, cette expérimentation génère un bénéfice important pour 40 000 êtres humains au détriment d'une centaine de singes<sup>39</sup>. Cependant, ces conséquences positives ne suffisent pas à démontrer que l'expérimentation est justifiée. On doit également déterminer si c'était la seule manière d'atteindre cette plus grande quantité de plaisir et, plus important encore, si l'utilisation de ces singes n'était pas basée sur un raisonnement spéciste. Un raisonnement spéciste consiste à placer les intérêts et les besoins de son espèce au-dessus des intérêts des autres espèces, sur la seule base de l'appartenance à cette espèce. Un spéciste humain favorise les intérêts humains pour la simple raison qu'ils sont humains. Ce type de raisonnement relève autant du préjugé qu'un raisonnement raciste ou sexiste, qui consiste à placer les intérêts des personnes de la même ethnie ou du même genre que soi au-dessus des intérêts des autres. Le fait d'être né avec une certaine couleur de peau, d'avoir telle identité sexuelle ou d'appartenir à une certaine espèce, n'est pas en soi un facteur moralement pertinent pour déterminer comment nous devons agir : ce qui compte est la capacité à souffrir. Alors qu'il examine la cohérence du raisonnement spéciste, Singer pose la

---

<sup>39</sup> Je précise « à supposer que les faits soient exacts », car on peut présumer que davantage d'animaux ont été impliqués dans le développement de ce modèle de la maladie de Parkinson appliqué aux primates. Et bien d'autres encore pour permettre aux chercheurs qui ont conduit ces interventions de s'entraîner. Par ailleurs, certains singes peuvent être décédés des suites de complications dues à la chirurgie ou à une autre cause, sans avoir été inclus dans ces chiffres.

question suivante : « Vous devriez vous demander : est-ce que je pense que cette expérimentation est si importante que je pourrais la pratiquer sur un être humain doté de capacités mentales similaires si l'opportunité m'en était donnée ? »<sup>40</sup>. Si l'expérimentation n'était pas justifiée si on la pratiquait sur un être humain doté des mêmes capacités mentales qu'un singe, alors cela signifie qu'un préjugé spéciste non pertinent est à l'œuvre et que l'expérimentation n'est pas justifiée, quand bien même elle aurait des conséquences positives. Si l'on veut justifier une expérimentation, qu'elle implique des animaux humains ou non humains, les deux parties de TUNS doivent être satisfaites. Selon Singer, la pratique institutionnelle de l'expérimentation animale, comme d'ailleurs toute utilisation institutionnelle d'êtres sensibles, est largement influencée par un biais spéciste. Par conséquent, la plupart des recherches en question ne passent pas la deuxième partie du test :

Les expérimentateurs manifestent un biais en faveur de leur propre espèce quand ils procèdent à des expériences sur des animaux non humains à des fins pour lesquelles ils n'estimeraient pas envisageable d'utiliser des êtres humains qui auraient un niveau de sensation, de conscience et de sensibilité égal ou inférieur. Si on éliminait ce biais, le nombre d'expériences réalisées sur des animaux serait considérablement réduit.<sup>41</sup>

Par ailleurs, la recherche de méthodes alternatives dans le but de faire progresser notre connaissance en termes de santé et de bien-être s'intensifierait, ce qui contribuerait à augmenter la quantité globale de conséquences positives et diminuerait même la souffrance. Par conséquent, alors que certaines formes d'expérimentations sur les animaux qui ne sont pas des personnes peuvent être justifiées du point de vue de TUNS, la plupart des expériences pratiquées actuellement ne sont pas éthiquement admissibles.

Les conceptions de Singer relativement à la façon dont nous traitons les animaux ne conduisent pas à des conclusions absolutistes. Il ne s'oppose pas à toute forme d'expérimentation, certaines expérimentations sur les animaux humains et non humains peuvent être défendues si elles passent TUNS. Sa position n'exige pas non plus que l'on s'abstienne tout le temps de manger des animaux, mais plutôt que l'on s'abstienne de consommer des produits qui contribuent à la souffrance animale quand d'autres options sont disponibles. Bien que Singer se fasse l'avocat du végétarisme – en particulier pour les habitants des pays occidentaux industrialisés – sa

---

<sup>40</sup> P. Singer, *Daily Princetonian*, 8 Décembre 2006.

<sup>41</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, *op. cit.*, p. 74 (tr. légèrement modifiée).

défense ne repose pas sur un raisonnement absolutiste. Sa position éthique est une critique de la façon dont les animaux non humains sont maltraités dans la plupart des sociétés. L'intérêt des animaux non humains à éviter la souffrance doit être pris en compte dans toute délibération morale, exactement comme doit l'être l'intérêt des humains à éviter la souffrance. Et l'intérêt à vivre d'une personne doit être pris en compte à chaque fois que la question de tuer ou de laisser vivre se pose, que la personne en question soit un humain ou un chimpanzé<sup>42</sup>. Quand tous les intérêts pertinents sont pris en compte, en fonction des alternatives présentes et des conséquences supposées de l'action, certains usages des animaux non humains, et peut-être même certains usages des humains, peuvent être moralement légitimes. Cependant, le nombre de cas dans lequel l'utilisation des animaux peut être justifié est relativement faible si on le compare au niveau actuel de souffrance dont nous sommes la cause.

### ***B. Euthanasie***<sup>43</sup>

La distinction entre les individus qui sont personnes et ceux qui n'en sont pas a des implications importantes dans le cadre d'une théorie qui considère que toute vie humaine est sacrée. Les personnes sont constituées de tous les êtres humains et non humains qui possèdent la capacité à projeter leurs désirs vers l'avenir et qui ont un intérêt à continuer à vivre ; ce sont des êtres qui reconnaissent, en un sens, la valeur de leur propre existence. Les individus qui ne sont pas des personnes sont tous les êtres humains et non humains capables de ressentir du plaisir et de la souffrance, mais dont les facultés mentales sont limitées à l'ici et au maintenant, si l'on peut dire. Parmi ces créatures sensibles, certaines font uniquement l'expérience du plaisir et de la peine : en dehors de la conscience que les stimuli douloureux sont désagréables, elles ne possèdent pas de compréhension plus élevée de ce qu'elles ressentent. D'autres n'ont qu'une simple vie sensorielle ; dans certains cas, il peut arriver qu'elles soient incapables de s'éloigner des stimuli douloureux<sup>44</sup>. Ces créatures ne possèdent pas de conscience de soi ; elles sont par conséquent incapables de considérer que leur vie a de la valeur. Néanmoins, faire souffrir ces créatures ou permettre qu'elles souffrent pose un problème moral, en particulier si leur douleur et leur souffrance ne

---

<sup>42</sup> P. Singer, *Writings on an Ethical Life*, Ecco Press, New York, 2000.

<sup>43</sup> Sur ce sujet, voir P. Singer, *Questions d'éthique pratique, op. cit.* ; *Should the Baby Live ? The Problem of Handicapped Infants* (with Helga Kuhse), Oxford, Oxford University Press, 1985 ; *Rethinking Life and Death : The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

<sup>44</sup> Certains êtres humains sont maintenus en vie dans un état décrit comme « végétatif », ce qui signifie qu'ils ne sont même plus sensibles.

donnent pas lieu à un plus grand bien. Dans le cas de nourrissons souffrant d'un handicap sévère, par exemple ceux qui ne deviendront jamais des personnes et dont la courte existence sera malheureusement misérable, Singer soutient que le mieux, d'un point de vue éthique, est de les faire mourir sans douleur, pourvu que les parents aient mûri cette décision en étant conseillés et guidés par un médecin. C'est clairement la chose à faire si l'autre option consiste à les laisser se déshydrater et s'anémier, et donc à « laisser faire la nature ». La mort par négligence bienveillante cause une souffrance non nécessaire, une souffrance qui pourrait facilement être évitée en euthanasiant sans douleur le nourrisson.

De toutes les thèses qu'il a défendues, la thèse en faveur de l'euthanasie des nourrissons lourdement handicapés est celle qui a valu à Singer les objections les plus féroces. Ces critiques, qui proviennent principalement des défenseurs des droits des handicapés, ratent cependant leur cible. Le but de Singer n'est pas de stigmatiser les nourrissons lourdement handicapés en démontrant qu'il serait moralement permis de les tuer sans douleur – comme nous l'avons vu, la mort sans douleur de tout être qui n'est pas une personne peut être justifiée, ou même moralement requise, selon les circonstances. L'impératif éthique selon lequel nous devons tenter de prévenir toute souffrance inutile justifie l'euthanasie dans de nombreux cas – les adultes souffrant de graves lésions cérébrales, les malades en phase terminale souhaitant mourir et les nourrissons gravement handicapés. La critique adressée à Singer par les défenseurs des droits des handicapés, critique selon laquelle Singer les aurait fait euthanasier, est clairement erronée, dans la mesure où un utilitarisme des préférences considère que le fait de tuer des individus capables d'exprimer leur désir de continuer à vivre est un mal *prima facie*. Contrairement à l'utilitarisme hédoniste, l'utilitarisme des préférences de Singer inclut dans le calcul moral non seulement les plaisirs et les peines, mais également la satisfaction des préférences. Si un individu préfère continuer à vivre (avec toutes les préférences que l'on peut satisfaire en continuant à vivre que cela implique) alors il est mal, toutes choses étant égales par ailleurs, de tuer cet individu, même en prenant soin de ne pas le faire souffrir. Si les parents et les médecins de ces adultes handicapés avaient décidé, avant que ces derniers ne manifestent la moindre préférence, que leur vie ne valait pas la peine d'être vécue, alors le fait de les tuer avant qu'ils deviennent des personnes aurait pu se justifier. Mais pour le savoir, il faut tenir compte d'un large éventail de conséquences, ainsi que de l'espérance de vie de l'enfant et de sa famille.

Imaginez que vous avez donné naissance à un enfant souffrant d'une forme sévère de spina bifida. Lors de l'examen prénatal, votre médecin vous a informé que le fœtus était atteint d'une malformation de la moelle épinière, mais personne ne savait à quel point le handicap serait lourd. Cependant, comme des enfants avec des formes moins sévères de spina bifida réussissent à mener une existence décente et relativement heureuse, vous décidez de ne pas avorter. Malheureusement, il s'avère que la partie de la moelle épinière qui ne s'est pas refermée chez votre enfant est située dans la zone cervicale, ce qui signifie qu'il sera paralysé jusqu'à la taille, que son tube digestif et ses muscles abdominaux resteront fragiles, et qu'il ne pourra se servir ni de ses sphincters, ni de sa vessie. En plus de cela, votre enfant est hydrocéphalique, ce qui veut dire qu'une accumulation de liquide céphalo-rachidien a déjà endommagé le cerveau et qu'à moins d'une intervention chirurgicale pour lui implanter un shunt cérébral, votre enfant est condamné. Etant donné l'état de votre enfant, ses chances de mener une existence décente et autonome sont minces. Il devra subir de nombreuses opérations et passera la plus grande partie de son temps dans l'inconfort et la douleur. Vous devez décider si vous voulez que le médecin pratique l'intervention et lui implante un shunt.

Alors que vous tentez de prendre votre décision, vous entendez un bébé pleurer dans la chambre voisine. En passant devant, vous souriez à la jeune maman et à sa famille, mais vous les surprenez à se lamenter que leur nouveau-né souffre d'une déficience cardiaque et mourra dans les jours suivants si on ne lui trouve pas un nouveau cœur. Vous apprenez ensuite que le cœur de votre enfant est compatible avec cet enfant et qu'il pourrait lui procurer une vie épanouie et en bonne santé. Après mûre réflexion, vous décidez de refuser l'implantation d'un shunt : vous acceptez que votre enfant meurt et vous demandez à ce que son cœur soit donné au bébé de la chambre d'à côté.

Singer n'a jamais douté que ce genre de décisions étaient difficiles à prendre pour toutes les personnes concernées, qu'il s'agisse des parents, des familles, des médecins ou de tout autre personnel soignant. Ce que Singer remet en question est l'idée selon laquelle le fait de maintenir en vie un être humain, quel qu'en soit le coût, serait toujours un bien. Il soutient que, d'un point de vue éthique, la qualité de la vie est plus importante que la croyance absolutiste et souvent indéfendable dans le caractère sacré de la vie humaine. L'adhésion à la doctrine du caractère sacré de la vie a causé et continuera à causer des souffrances inutiles. Quand la seule perspective qui s'offre à un individu est celle d'une vie de soins et de souffrance, quand éventuellement cet individu n'a ni conscience de soi, ni conscience de ses proches ou de

ceux qui lui prodiguent des soins, Singer soutient que les parents et l'équipe médicale devraient être capables de mettre un terme à cette existence. La permission de tuer certains êtres humains dans certaines circonstances extrêmement contrôlées est encore plus grande quand cette mort peut contribuer à améliorer la qualité de vie d'une autre personne.

### **C. Pauvreté<sup>45</sup>**

Pour Singer et pour de nombreux utilitaristes, la finalité de l'action éthique, à savoir réduire la souffrance et promouvoir le bien-être, est de la responsabilité de tous ceux qui peuvent agir en ce sens, que ces personnes soient directement et causalement responsables de cette souffrance ou pas. Pour la plupart des utilitaristes, causer une souffrance ou ne rien faire pour l'empêcher, cela revient finalement au même dès lors que les conséquences sont identiques. Aujourd'hui, une grande quantité de souffrance et de nombreuses morts ont lieu sans que rien ne soit fait pour les empêcher. J'ai déjà discuté de la souffrance non nécessaire endurée par les animaux non humains et de la souffrance qui touche les personnes en fin de vie et à laquelle seule l'euthanasie pourrait mettre un terme. La pauvreté constitue une autre source de souffrance humaine contre laquelle nous n'agissons pas beaucoup. Alors que les personnes riches n'ont jamais été aussi riches au cours de toute l'histoire humaine, environ 10 millions d'enfants meurent chaque année de causes liées à la pauvreté – ce qui signifie qu'ils sont 30 000 à mourir chaque jour. Si les personnes qui sont en capacité de faire quelque chose pour sauver ces enfants ne le font généralement pas, c'est parce que la plupart des gens considèrent que le fait d'aider ceux qui sont dans le besoin, et même ceux qui sont dans une situation désespérée, ne relève pas de notre responsabilité individuelle. Singer soutient que c'est une erreur. Ceux d'entre nous qui mènent une existence confortable doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir pour minimiser la souffrance et maximiser le bien-être en aidant à éliminer la pauvreté, la famine et les maladies qui sont les plus faciles à prévenir. Une façon d'éradiquer ou tout du moins de réduire drastiquement cette souffrance, consisterait, pour les personnes qui possèdent suffisamment d'argent pour s'offrir des biens superflus, à donner cet argent aux personnes qui sont dans le besoin.

---

<sup>45</sup> Voir P. Singer, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, 1972 ; *Questions d'éthique pratique*, op. cit., chap. 8 ; *How Are We to Live ? op. cit.* ; *One World : Ethics and Globalization*, New Haven & London, Yale University Press, 2002, chap. 5 ; « What Should a Billionaire Give – and What Should You ? », *New York Times*, 17 décembre 2006 ; *Sauver une vie* (2009), tr. fr. P. Loubet, Paris, Michel Lafon, 2009.

Dans un article extrêmement influent publié en 1972 et réédité depuis dans de nombreuses anthologies, « *Famine, Affluence, and Morality* », Singer présente un argument simple et clair en faveur de la thèse selon laquelle ceux d'entre nous qui possèdent plus de ressources que nécessaire doivent agir davantage afin de contribuer à éliminer la souffrance qui résulte de l'extrême pauvreté. Voici l'argument :

1. La souffrance et la mort qui résultent de l'extrême pauvreté, du manque de nourriture, d'abri et de soins médicaux, sont un mal.
2. S'il est en notre pouvoir d'empêcher un mal d'arriver, sans rien sacrifier de moralement comparable, alors nous avons le devoir de le faire.
3. Étant donné notre niveau de richesse, nous pouvons agir davantage sans que cela implique un trop grand sacrifice de notre part.
4. Nous devons agir davantage que nous le faisons actuellement.

Singer ne propose pas d'argument en faveur de la prémisse (1) : il présuppose que les personnes sensibles à la question de nos obligations morales envers autrui seront naturellement d'accord pour dire que ce type de souffrance est effectivement un mal. Pour justifier la prémisse (2), il nous demande de consulter nos intuitions à propos du cas suivant : vous passez près d'un étang dans lequel un jeune enfant semble se noyer. Il se peut que vous soyez déjà en retard à un rendez-vous et que vous portiez vos plus belles chaussures, mais voir cet enfant se noyer et ne rien faire serait clairement scandaleux. La meilleure chose à faire en pareil cas est de se mouiller et de tirer l'enfant hors de l'eau. Votre retard ennuiera peut-être les personnes avec qui vous aviez rendez-vous et vos meilleures chaussures seront probablement fichues, mais ces conséquences sont d'une faible importance morale comparée à la vie de l'enfant. Et même si vous n'avez rien fait pour que l'enfant se trouve dans cette situation, ne pas agir pour tenter de le sauver reviendrait à engager votre responsabilité à l'égard d'un mal tout à fait sérieux<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Dans « *What Should a Billionaire Give – and What Should You ?* » (*op. cit.*), Singer pousse un peu plus loin sa réflexion au sujet des chaussures pleines de boue : « Si, pour le



Plus récemment, Singer s'est appuyé sur un fait divers horrible et bien réel cette fois, afin de défendre ce qu'il appelle « l'altruisme efficace ». En 2011, dans la ville de Foshan, en Chine, une fillette de deux ans prénommée Yue Yue s'est faite écrasée par une fourgonnette alors qu'elle se trouvait dans un marché très fréquenté. Plus d'une dizaine de passants n'ont pas daigné s'arrêter alors qu'elle gisait, ensanglantée, sur le sol. Elle a ensuite été écrasée par un camion. Une caméra de sécurité a enregistré toute la scène : la vidéo montre qu'il a fallu pas moins de sept minutes pour que quelqu'un finisse par s'arrêter afin de porter secours à la petite fille à l'agonie (elle est morte quelques jours plus tard). Quand Singer montre cet enregistrement à ses auditeurs, il leur fait remarquer que tous ceux qui voient ces images sont évidemment indignés : nous pensons que toute personne présente avait le devoir de faire quelque chose pour essayer d'aider cette enfant. Mais il leur démontre ensuite que nous sommes dans une situation similaire à l'égard d'individus éloignés : nous ne prêtons pas attention aux dizaines de milliers d'enfants qui souffrent chaque jour dans le monde et nous continuons à vaquer à nos occupations alors qu'ils meurent dans l'indifférence. Une fois que nous avons reconnu que le fait de ne rien faire pour minimiser la souffrance causée par la pauvreté est analogue au fait de passer son chemin alors que l'enfant se noie dans l'étang ou que Yue Yue agonise, il est difficile de ne pas accepter la conclusion que nous devons faire plus, et même bien plus, pour empêcher la souffrance et la mort occasionnées par la pauvreté.

Évidemment, la question de savoir ce que nous devons faire précisément exige de s'informer sur l'efficacité des organisations humanitaires, sur les chances que notre don ira bien à ceux qui en ont besoin et sur les actions mises en œuvre par les autres individus, les différents organismes et les États. Ce problème a conduit certains auteurs à défendre l'idée que le cas de l'enfant qui se noie dans l'étang n'est pas réellement analogue à celui des enfants qui meurent de faim dans d'autres endroits du globe<sup>47</sup>. Quand je patauge dans l'étang, je sauve directement l'enfant et je sais que mon action empêchera sa mort. Quand j'envoie un chèque à une organisation humanitaire luttant contre la pauvreté, par exemple Oxfam (une organisation soutenue par Singer), je n'ai pas immédiatement le sentiment que mon action contribuera à améliorer les choses. Heureusement, de nombreuses organisations engagées dans ce combat, telle Oxfam, obtiennent d'excellents résultats qui sont très bien documentés. Cela dit, il est vrai que

---

coût d'une paire de chaussures, nous pouvons contribuer à un programme de santé dans un pays en développement qui a de bonnes chances de sauver la vie d'un enfant, alors nous devons le faire. »

<sup>47</sup> Voir notamment D. Jamieson (éd.), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999.

certaines organisations humanitaires sont moins efficaces et dépensent davantage d'argent en frais généraux qu'en aide directe apportée aux personnes qui en ont besoin. Le fait de se documenter avant d'envoyer un chèque est donc une bonne idée. C'est la raison pour laquelle, dans son œuvre la plus récente, Singer défend un « altruisme efficace » et encourage les gens à lire les résultats publiés par des organismes à but non lucratif, tel Give Well, afin de maximiser l'efficacité de leurs dons<sup>48</sup>.

La question de savoir si le fait d'envoyer un chèque nous fera nous sentir aussi bien que si nous avons sauvé un enfant de la noyade ne diminue pas la force de l'argument de Singer. Bien sûr, le plaisir pris à effectuer une bonne action fait partie du calcul utilitariste. Toutes les conséquences d'une action doivent être prises en compte, pour tous les individus qu'elle affecte, et cela inclut l'auteur de l'action lui-même. Mais la somme différentielle de satisfaction personnelle que l'on retire du fait d'aider quelqu'un n'est pas comparable à la souffrance et à la mort que l'on peut éviter en aidant les personnes les plus démunies qui vivent dans des pays lointains. Comme le soutient Singer, le fait de favoriser une personne proche au détriment d'une personne éloignée, toutes choses étant égales par ailleurs, revient à s'engager dans une forme de discrimination éthiquement injustifiable, similaire à l'ethnocentrisme, mais comportant davantage de conséquences négatives directes. De même que le fait de favoriser sa propre espèce, son propre genre ou sa propre race ne peut pas se justifier d'un point de vue éthique, le fait de favoriser ceux qui sont physiquement proches de nous n'a pas de justification éthique.

Le fait que nous ne soyons pas directement et causalement responsables de la souffrance causée par la pauvreté ne diminue pas notre responsabilité de faire quelque chose pour diminuer cette souffrance<sup>49</sup>. Nous ne pensons pas que le promeneur qui laisserait l'enfant se noyer fournirait une justification éthique adéquate en disant : « Mais ce n'est pas moi qui ai jeté l'enfant dans l'étang ! ». Mais qu'en est-il du promeneur qui soutiendrait qu'il pensait que quelqu'un d'autre s'occuperait de l'enfant ? Selon Liam Murphy, quand bien même nous avons une responsabilité morale individuelle concernant des choses que nous n'avons pas directement commises, cette responsabilité est diminuée par la

---

<sup>48</sup> Pour plus d'informations : [www.givewell.org](http://www.givewell.org). Le livre de Singer *Sauver une vie* (*op. cit.*) contient de nombreux conseils permettant de contribuer efficacement à la lutte contre la pauvreté dans le monde. La théorie de l'altruisme efficace est au cœur du dernier livre de Singer : *The Most Good You Can Do*, New Haven and London, Yale University Press, 2015 (*N.d.T.*).

<sup>49</sup> T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, soutient qu'en réalité nous sommes bien responsables, car notre richesse dépend d'un marché global et d'autres formes de globalisation qui entretiennent la pauvreté.

responsabilité égale des autres personnes en position d'apporter leur aide. Nous avons la responsabilité de faire de notre mieux à condition que, de façon équitable, les autres fassent également leur part de travail<sup>50</sup>. Singer rejette cette théorie du partage équitable de la responsabilité. Il justifie ce rejet en s'appuyant sur une version légèrement modifié du scénario dans lequel un enfant se noie dans un étang :

Imaginons maintenant que ce n'est pas un, mais cinquante enfants qui se noient dans l'étang. Nous faisons partie des cinquante adultes, sans aucun lien avec ces enfants, qui pique-niquent sur la pelouse autour de l'étang. Nous pouvons facilement entrer dans l'eau et sauver ces enfants. [...] Le partisan du « partage équitable » dirait que si nous sauvons chacun un enfant, tous les enfants seront sauvés, et par conséquent, aucun de nous n'a l'obligation de sauver plus d'un enfant. Mais que se passerait-il si la moitié des adultes présents préféreraient rester au sec plutôt que de sauver un seul enfant ? Serait-il acceptable de s'arrêter après avoir sauvé un enfant, sachant que nous avons peut-être accompli notre part, mais que la moitié des enfants se noieront ?<sup>51</sup>

Sous prétexte que d'autres personnes sont présentes, nous ne pouvons pas présupposer qu'elles agiront de façon juste. Si elles ne le font pas et si nous ne le faisons pas, les enfants mourront. Et tandis que leurs défauts moraux sont certainement condamnables, les défauts des autres ne diminuent les obligations qu'ont les individus d'agir pour sauver le plus de monde possible.

Cela étant dit, une question importante se pose : combien devons-nous donner, sachant que certaines personnes ont beaucoup plus d'argent que d'autres ? Récemment, Singer a effectué quelques calculs en se basant sur la richesse des familles américaines et il a fait une découverte surprenante. Si l'on tient compte d'une échelle allant des super-riches (qui gagnent plus d'un million de dollars par an) aux personnes gagnant au moins 92 000 dollars par an, et que l'on fixe une taxe proportionnelle d'un montant « qui ne soit pas insupportable pour quiconque », on obtient un total annuel « de 404 milliards de dollars – avec seulement 10 pour cent des familles américaines »<sup>52</sup>. Ce montant est trois fois supérieur à celui qui a été fixé par les Objectifs du Millénaire pour le Développement afin de réduire de moitié l'extrême pauvreté et le nombre de personnes souffrant de la faim

---

<sup>50</sup> L. Murphy, *Moral Demands of Non-Ideal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>51</sup> P. Singer, « What Should a Billionaire Give – and What Should You ? », *op. cit.*

<sup>52</sup> P. Singer, « What Should a Billionaire Give – and What Should You ? », *op. cit.*

d'ici à 2015<sup>53</sup>. Par ailleurs, ce montant ne tient pas compte des donations déjà effectuées par les États et par d'autres personnes riches à travers le monde. Très simplement, si les personnes jouissant d'un revenu confortable donnait une toute petite fraction de leurs revenus annuels afin d'éradiquer la pauvreté, alors on supprimerait une grande quantité de souffrance humaine et on éviterait un grand nombre de morts.

#### ***D. Une vie douée de sens***

Les conceptions à la fois théoriques et pratiques de Singer ont été critiqués de bien des manières, mais une des plus importantes critiques dont son œuvre (et celle des utilitaristes en général) a fait l'objet, consiste à lui reprocher d'être trop exigeante. Formulé simplement, il semble que si nous voulons vivre une existence éthiquement acceptable, nous devons sacrifier un grand nombre des choses qui donnent habituellement du sens à nos vies. Alors que Singer soutient que nous devrions prendre de la distance à l'égard de nos propres intérêts et les considérer comme des intérêts parmi d'autres également importants, nous pouvons avoir le sentiment que cela appauvrira notre existence, en lui ôtant toute satisfaction personnelle, en supprimant toutes les activités intéressantes et agréables, en menaçant les relations sociales auxquelles nous accordons de la valeur. Par exemple, afin de faire ce qui est juste, nous pouvons être amenés à agir d'une manière qui contredit le respect et le soin que nous prodiguons habituellement aux personnes qui nous sont les plus proches et les plus chères. Lors de l'anniversaire de l'être aimé, d'un enfant ou d'un ami, nous cherchons généralement quel cadeau nous pourrions leur offrir. Mais l'argent dépensé pour ce cadeau produirait en réalité davantage de bien-être s'il était donné aux plus démunis. Même le temps passé avec nos amis et notre famille, à aller au cinéma ou à savourer un bon dîner, pourrait être mieux utilisé s'il était consacré à aider les personnes dans le besoin. Si nous sommes suffisamment chanceux, notre famille et nos amis seront peut-être le genre de personne à préférer que nous donnions cet argent à un organisme humanitaire ou à une société de protection des chimpanzés, plutôt que de recevoir un cadeau. Elles préféreront peut-être que nous consacrons notre temps libre à servir bénévolement la soupe populaire plutôt que d'aller au cinéma avec elles. Cependant, même des personnes soucieuses du bien-être d'autrui trouvent parfois que le fait de recevoir un cadeau de la part d'un

---

<sup>53</sup> Les Objectifs du Millénaire pour le Développement (ou *Millenium Development Goals*) sont des objectifs de nature humanitaire adoptés en 2000 par les Nations Unies et un certain nombre d'organisations internationales, qui se sont données jusqu'en 2015 pour les atteindre (*N.d.T.*).

être aimé ou de passer du temps ensemble a plus de valeur. Quand une théorie éthique implique que nous sommes incapables de justifier de telles actions, voire que le fait d'offrir des cadeaux ou d'aller au cinéma serait immoral, alors une telle théorie apparaît trop exigeante pour les simples mortels que nous sommes.

Singer est parfaitement conscient de ces difficultés, et parce qu'il n'est pas un puriste et ne prétend pas être un modèle de vertu, il concède que nous devons tenter d'agir au mieux dans la mesure de nos possibilités. Cependant, bien souvent, la plupart des gens sont loin de faire tout ce qui est en leur possible. Quand nous réfléchissons de manière rigoureuse et impartiale à la façon dont nous pouvons contribuer à l'avènement d'un monde meilleur, c'est-à-dire un monde contenant moins de douleur et moins de morts inutiles, nous devons bien admettre que la plupart du temps, nous ne faisons pas suffisamment d'efforts pour mettre un terme à la souffrance humaine et non-humaine. Il n'est pas nécessaire d'épouser la cause utilitariste dans ses moindres détails pour se rendre compte que l'éthique, dans un monde comme le nôtre, exige de nous bien davantage que ce que nous acceptons de faire ordinairement.

Les philosophes se sont toujours efforcés d'interroger le bien-fondé des intuitions du sens commun. Ces interrogations ont souvent contribué à rendre nos vies collectivement meilleures. Les interrogations soulevées par Singer peuvent paraître extrêmes, en premier lieu parce qu'elles exigent de se faire violence et appellent des sacrifices personnels. Mais en nous montrant à la hauteur de ces interrogations, nous pourrions apporter notre contribution à un monde véritablement meilleur, un monde contenant moins de douleur, moins de misère, mais davantage de bonheur, et cet effort donnera du sens à nos vies.

### *Appendice*

Dans *The Point of View of the Universe*, le livre qu'il a récemment co-écrit avec Katarzyna de Lazari-Radek, Singer émet des réserves sur sa défense antérieure de l'utilitarisme des préférences. Après avoir examiné un certain nombre d'objections contre l'utilitarisme des préférences et contre l'utilitarisme hédoniste, les deux auteurs suggèrent que l'utilitarisme hédoniste serait finalement préférable à l'utilitarisme des préférences. Dans un article posté sur un blog qui accompagne la sortie du livre, ils se réclament de Henry Sidgwick pour dire que « la meilleure manière d'expliquer les désaccords que nous avons avec les autres au sujet de ce que nous devons faire et la meilleure manière d'expliquer la façon dont nous

argumentons en faveur de nos propres conceptions, est de présupposer que les raisons sont objectives. Ceux qui considèrent que nous ne pouvons pas avoir de raisons objectives d'agir pensent que toutes les raisons d'agir ont leur origine dans les préférences et les désirs. Si on acceptait cette thèse, alors il faudrait admettre qu'en l'absence de préférences concernant le bien-être des étrangers, des animaux ou des générations futures, nous n'avons aucune raison de faire quoi que ce soit pour les aider ou pour éviter de leur nuire (par exemple, nous nuisons aux générations futures en continuant à émettre des gaz à effet de serre). Nous pensons au contraire que les gens ont des raisons d'aider les étrangers, les animaux et les générations futures, qui sont indépendantes de nos préférences concernant leur bien-être. [...] Si la raison peut nous conduire à adopter un point de vue plus universel, alors nous pouvons comprendre qu'il soit rationnel de désirer certains biens, quand bien même nous n'éprouvons actuellement aucun désir à leur égard. Dans ce cas, l'idée que le bien réside dans certains états mentaux, plutôt que dans la satisfaction de préférences ou de désirs, devient nettement plus plausible »<sup>54</sup>.

### ***Bibliographie chronologique et sélective de Peter Singer***

1972, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1.

1973, *Democracy and Disobedience*, Oxford, Oxford University Press.

1975, *Animal Liberation : A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Random House [tr. fr. L. Rouselle et D. Olivier : *La libération animale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012].

1979, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, [tr. fr. M. Marcuzzi : *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997].

1980, *Animal Factories* (avec J. Mason), New York, Crown.

1981, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

1985, *Should the Baby Live ? The Problem of Handicapped Infants* (avec H. Kuhse), Oxford, Oxford University Press.

1991, « On Being Silenced in Germany », *The New York Review of Books*, Vol. 38, N° 14 [tr. fr. M. Marcuzzi, in *Questions d'éthique pratique, op. cit.*, « Appendice »].

---

<sup>54</sup><http://blog.oup.com/2014/06/the-point-of-view-of-the-universe/#sthash.ALZoHcHX.dpuf>.

- 1993, *The Great Ape Project : Equality Beyond Humanity* (avec P. Cavalieri), Londres, Fourth Estate.
- 1995, *Rethinking Life and Death : The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- 1997, *How Are We to Live ? Ethics in an Age of Self-interest*, Oxford, Oxford University Press.
- 1999, *A Darwinian Left : Politics, Evolution, and Cooperation*, Londres, Weidenfeld & Nicolson Ltd [tr. fr. M. Benguigui : *Une gauche darwinienne : évolution, coopération et politique*, Paris, Cassini, 2002].
- 2000, *Writings on an Ethical Life*, New York, Ecco Press.
- 2002, *One World : Ethics and Globalization*, New Haven, Yale University Press.
- 2003, *Pushing Time Away : My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, New York, Ecco Press.
- 2004, *The President of Good and Evil : The Ethics of George W. Bush*, New York, Dutton.
- 2004, *Comment vivre avec les animaux ?*, tr. fr. J. Sergent, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond/Seuil [recueil d'articles initialement parus dans *The New York Review of Books*].
- 2006, *The Way We Eat : Why Our Food Choices Matter* (avec J. Mason), New York, Rodale [tr. fr. E. Reus et E. Higonnet : *L'éthique à table*, Paris, L'Âge d'Homme, 2015].
- 2006, « What Should A Billionaire Give – and What Should You ? », *New York Times Magazine*, 17 décembre 2006.
- 2009, *The Life You Can Save : Acting Now to End World Poverty*, Random House [tr. fr. P. Loubet : *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, Paris, Michel Lafon, 2009].
- 2013, *Les animaux aussi ont des droits* (avec B. Cyrulnik et E. de Fontenay), Paris, Seuil.
- 2014, *The Point of View of the Universe : Sidgwick and Contemporary Ethics* (avec K. de Lazari-Radek), Oxford, Oxford University Press.
- 2015, *The Most Good You Can Do*, New Haven, Yale University Press.

## **Engager le débat avec Peter Singer<sup>55</sup>**

Charles Camosy  
(Fordham University)

*Traduit par Julia Beauquet*

### **I. Introduction**

Une conversation entre Peter Singer et les théologiens chrétiens pourrait sembler incongrue. Le projet fondamental de Singer vise prétendument à miner les fondements d'une conception chrétienne du monde. Ce n'est pas simplement que Singer ne peut pas imaginer un Dieu qui permet toutes les souffrances existant sur terre. Il soutient aussi que notre culture conserve les « vestiges moraux » d'une période dont l'heure de gloire est loin derrière nous, lors de laquelle nous avons, à tort, pris au sérieux la croyance religieuse chrétienne – et il nous faut éliminer ce dernier vestige de religiosité de notre mode de vie éthique incohérent. Par moments, Singer semble incapable ou peu disposé à autre chose qu'à rejeter les sources chrétiennes écrites et traditionnelles, et sa critique des conceptions chrétiennes tient de la caricature.

Mais la réaction de l'écrasante majorité des théologiens à l'œuvre de Singer n'a guère été meilleure. En effet, de nombreux chrétiens conçoivent les partisans de Singer – appelons-les les « singériens » – un peu comme de rustres utilitaristes dont les calculs douteux conduisent à tout ce qui va mal dans une culture de mort. Il n'y a pas si longtemps, j'ai annoncé ma rencontre avec Singer à l'un des éthiciens chrétiens que je préfère. Me lançant un regard inquiet, il répondit « Attention Charlie, tu vas l'apprécier ». Cette réaction incarne plusieurs hypothèses qui sont partagées par un grand nombre de théologiens chrétiens : (1) Il serait surprenant pour un éthicien chrétien d'apprécier Singer, (2) Apprécier Singer pourrait conduire à s'ouvrir à ses idées, et (3) être ouvert aux idées de Singer est une chose quant à laquelle il faudrait « faire attention ». Pour certains d'entre nous, ce peut être un souci d'universitaire, mais pour d'autres il s'agit presque d'une préoccupation morale : il y a vraiment quelque chose de mal

---

<sup>55</sup> Cet article est une version remaniée pour l'occasion d'un chapitre de J. Perry (éd.), *God, the Good, and Utilitarianism : Perspectives on Peter Singer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.



à prendre Singer au sérieux.<sup>56</sup> Peut-être parce que (pense-t-on) ses conceptions sont plus dangereuses que d'autres, il est même risqué de les entretenir. Je connais des collègues, par exemple, qui refusent d'aborder son œuvre en classe, le rejettent comme étant un « vulgarisateur », et utilisent toutes les stratégies possibles pour marginaliser son point de vue. Dans les cas où ils daignent étudier ses véritables arguments, beaucoup le font sans le lire attentivement, et répondent en fait à des caricatures de ses conceptions qui, au sein de l'école de théologie, sont devenues des sortes de croyances populaires. Et malgré le fait que trois de ses grands-parents furent tués pendant l'holocauste, de nombreux chrétiens associent les conceptions de Singer à celles de l'Allemagne nazie.

Mais il existe de bonnes raisons de contester cette relation polarisée. Beaucoup sont conscients de ce que Singer a essentiellement adopté, de son mentor à Oxford, le grand R.M. Hare, l'utilitarisme de préférence à deux niveaux ; mais peu savent que Hare s'identifiait comme chrétien, assistait à la messe chaque semaine, et attribuait même, dans ses propres écrits, un rôle important aux idées et aux images théologiques. D'ailleurs, il n'est pas certain que la théorie éthique de Hare soit cohérente sans invoquer la perspective de « l'archange » ou la « providence ». On pourrait trouver étrange le rapport de Hare au christianisme et à l'utilitarisme, ou le rejeter comme une exception, mais il ne faut pas oublier ce fait historique : l'utilitarisme est né dans un contexte chrétien. Il serait donc étrange qu'il n'existe pas de valeurs, d'attitudes et d'hypothèses communes à examiner. Un exemple important de fondement commun, comme nous le verrons plus en détail ci-après, est que le raisonnement moral de nombreux chrétiens traditionnels présente une structure largement conséquentialiste. Singer veut montrer la conséquence de la satisfaction de la préférence maximale, tandis que de nombreux chrétiens (thomistes, en particulier) conçoivent la vie morale de façon téléologique – visant comme fin prochaine, disent certains, la prospérité de toute la création (avec une insistance particulière sur les personnes vulnérables), et comme objectif ultime l'accomplissement de l'union avec Dieu. Même si, en tant qu'athée, Singer ne saurait que faire de ce dernier objectif, je suggère qu'il existe un important fondement commun en ce qui concerne le premier.

Le manque d'interaction fructueuse entre l'utilitarisme contemporain et l'éthique chrétienne pourrait être interprété comme une preuve solide à l'appui de l'affirmation d'Alasdair MacIntyre selon laquelle

---

<sup>56</sup> G. Hallett avance que le « fort courant d'éthique des vertus parmi les éthiciens chrétiens contemporains » permet d'expliquer l'inattention aux approches qui comme celle de Singer emploient la casuistique, le raisonnement analytique et la notion d'utilité. Voir *Priorities and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 13.

le projet des Lumières a échoué et que nous dépérissons dans ses ruines postmodernes : peut-être personne ne peut-il parler d'éthique avec raison. Mais étant donné le chevauchement des traditions de l'utilitarisme de préférence et de la téléologie chrétienne, je pense que ce serait là une erreur. Peu de théologiens chrétiens ont vu en Singer un interlocuteur sérieux, et Singer n'a pas discuté de manière significative le travail des meilleurs théologiens chrétiens. Ce n'est pas que l'interaction ait échoué ; mais plutôt qu'elle ait encore à être sérieusement amorcée. Et le fait que presque tous les chrétiens et singériens ne voient pas les points communs décrits en détail ci-après, témoigne, je crois, de la forte tendance qu'il y a en général à définir sa conception et son identité propres en opposition à celles d'autrui. Nous devrions plutôt contribuer à l'esprit du colloque dont sont issus ces articles – à savoir, celui de la solidarité intellectuelle. Bien que l'Eglise n'ait pas toujours été le meilleur exemple de solidarité intellectuelle avec les non chrétiens, il existe des contre exemples significatifs, le plus évident étant le fait que Thomas d'Aquin se fonde sur le païen Aristote. Le théologien catholique romain David Hollenbach définit utilement la solidarité intellectuelle comme :

Une orientation d'esprit qui considère les différences entre les traditions comme stimulantes pour engager le dialogue intellectuel par-delà les frontières religieuses et culturelles. C'est une orientation qui mène à envisager les différences de manière positive plutôt que dans une mentalité de méfiance ou de peur. Elle commence par une attitude qui, plutôt que de se prémunir contre elles, accueille les conceptions étrangères ou inhabituelles de la vie bonne dans un esprit d'hospitalité. Dans cette position de réceptivité, on croit pouvoir apprendre quelque chose d'important en écoutant les gens qui ont une compréhension différente de la sienne propre quant à la vie bonne. On espère aussi être en mesure d'enseigner quelque chose de significatif à ceux qui diffèrent de nous, en discutant respectueusement avec eux au sujet de sa propre conception du bien humain. C'est une disposition fondée sur l'espoir de pouvoir réellement parvenir à quelque chose si nous décidons d'écouter ce que les autres estiment être une bonne vie et de leur dire à notre tour pourquoi nous voyons le bien de la façon dont nous le voyons. Les différences de perspective ne sont pas si globales que nous soyons destinés à demeurer d'éternels étrangers les uns pour les autres<sup>57</sup>.

Ainsi, dans cet esprit, cet essai examinera des exemples variés de chevauchements et de désaccords qui pourraient constituer le fondement

---

<sup>57</sup> D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 138.

d'une conversation intéressante et importante entre Peter Singer et l'éthique chrétienne. Sur les problèmes de la pauvreté et des animaux non humains, par exemple, nous découvrirons de nombreux points communs – même en ce qui concerne les prémisses et les conclusions essentielles. Quant aux sujets de l'avortement, de l'euthanasie et de la fin de vie, nous verrons que le désaccord principal est très limité et repose souvent sur des hypothèses théoriques quant à la valeur objective, hypothèses que Singer est en train de reconsidérer.

## **II. Les devoirs envers les pauvres**

Un problème au sujet duquel un grand nombre de chrétiens et de singériens peuvent se trouver des points communs importants concerne nos devoirs envers les pauvres.<sup>58</sup> Singer et l'Eglise reconnaissent l'un et l'autre, par exemple, que nous vivons une époque charnière de l'histoire de la lutte contre la pauvreté.<sup>59</sup> Dans le récent livre de Singer, *Sauver une vie*, celui-ci affirme :

Nous sommes à la croisée des chemins. La proportion d'individus privés du minimum vital est plus faible qu'à aucun autre moment de l'histoire récente, et peut-être de l'histoire de l'humanité. [...] Non seulement nous sommes parfaitement au courant de la situation [des plus pauvres], mais nous avons les moyens matériels de leur procurer des soins médicaux, de leur acheminer des semences et de les initier à de nouvelles technologies agricoles, voire à des méthodes de production d'énergie innovantes. L'économiste Jeffrey Sachs a démontré de manière convaincante que l'extrême pauvreté pourrait être pratiquement éliminée avant 2050<sup>60</sup>.

L'Eglise reconnaît aussi le moment que nous avons actuellement devant nous. En préparation de la grande célébration du Jubilé de l'an 2000, le Conseil Pontifical, *Cor Unum*, a réalisé un document officiel annonçant comme objectif « l'élimination de la faim et de la malnutrition, et la garantie

---

<sup>58</sup> Voir la contribution de E. Gregory à D. Hicks and M. Valarie (éd.), *Global Neighbors : Christian Faith and Moral Obligation in Today's Economy*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

<sup>59</sup> Lorsque je fais référence aux conceptions de « l'Eglise » tout au long de cet article, même si j'espère que ce sera clair grâce au contexte, c'est le plus souvent à l'enseignement actuel du Catholicisme romain. Cela pourrait faire hausser les sourcils de certains lecteurs ; je tiens donc à préciser qu'il ne s'agit là que d'une manière simplifiée de renvoyer à ma conception particulière de l'éthique chrétienne, sans intention de soutenir un argument plus large selon lequel, disons, d'autres églises chrétiennes ne comptent pas comme de véritables églises ou d'autres chrétiens ne comptent pas comme de véritables chrétiens. De plus, plusieurs des idées que je défends sont partagées par mes collègues et amis protestants.

<sup>60</sup> P. Singer, *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, tr. fr P. Loubet, Paris, Éditions Michel Lafon, 2009, p. 10-11.

d'une nutrition convenable ». <sup>61</sup> En outre, le congrès des évêques catholiques des Etats-Unis, s'associant avec sa section internationale, les « Catholic Relief Services », est au cœur d'une intense campagne Zéro-Pauvreté pour mobiliser un million de gens à se joindre à la lutte contre la pauvreté globale. En abordant des facteurs tels que le maintien et le développement internationaux de la paix, le commerce international et les pratiques agricoles, les tendances et les causes migratoires, l'allégement de la dette, et l'aide individuelle, ou par le moyen d'organisations, l'Eglise affiche clairement l'intention d'éliminer la pauvreté absolue. D'ailleurs, la campagne Zéro-Pauvreté est en partie motivée par la croyance de l'Eglise qu'une telle pauvreté « est inacceptable au 21<sup>ème</sup> siècle » <sup>62</sup>.

Mais ce sujet est, pour les deux approches, plus qu'un simple sujet d'actualité. On pourrait affirmer que Singer est entré dans le monde académique grâce à son article désormais célèbre de 1972, « Famine, richesse et moralité » <sup>63</sup>. Cette attention originelle à la pauvreté fut continuellement soulignée dans les travaux suivants, et Gerard Maguiness a même soutenu que cet article avait servi, en quelque sorte, d'un « premier manifeste de thèmes » qui apparaîtraient à mesure que se déroulerait sa carrière <sup>64</sup>. *Sauver une vie* renforce certains aspects des arguments qu'il a élaborés au cours des quatre dernières décennies, mais son argument principal demeure largement inchangé depuis l'article de 1972. Les mouvements catholiques romains d'aujourd'hui remontent aussi aux débuts du christianisme et ont également une importance fondationnelle. En effet, bien que Jésus lui-même parle rarement de l'Enfer, lorsqu'il le fait, c'est presque toujours en relation avec un manquement au devoir envers les pauvres <sup>65</sup>. L'Eglise chrétienne d'autrefois a si bien pris au sérieux ce message de Jésus que, lorsqu'elle a eu les ressources pour le faire, elle a largement servi de système d'aide sociale de l'ancien monde. Singer lui-même s'est précisément appuyé sur ce fait historique lorsqu'il a suggéré,

---

<sup>61</sup> *Cor Unum, World Hunger : A Challenge for All : Development in Solidarity*, 1996, Introduction.

<sup>62</sup> « Caritas Launches Zero Poverty Campaign », ([www.zenit.org/article-28176](http://www.zenit.org/article-28176)).

<sup>63</sup> P. Singer, « Famine, Affluence and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, Spring 1972, p. 229-43.

<sup>64</sup> Gerard H. Maguiness, « Assisted Suicide, Self-Love, and a Life Worth Living » (Thèse de Doctorat de Philosophie, Pontifical Lateran University, 2002).

<sup>65</sup> En racontant l'histoire d'un homme riche refusant d'aider un pauvre mendiant, par exemple, Jésus mentionne que l'homme riche finit dans les tourments de l'Enfer (Luc 16 : 19-31). Comme chacun le sait, il a affirmé que l'amour de l'argent était la racine de tous les maux et qu'une personne riche aura des difficultés pour entrer dans le Royaume de Dieu (Matthieu 19 : 24). Et dans l'une des histoires les plus importantes de la tradition chrétienne, Jésus sépare ceux qui accèdent à la vie éternelle de ceux qui s'en vont au supplice éternel en fonction des devoirs qu'ils ont rempli ou non envers « les plus petits » au sein de leur communauté (Matthieu 25 : 31-46).

dans la seconde édition de son très influent livre intitulé *Questions d'éthique pratique*, que nous donnions dix pourcents de nos ressources à ceux qui sont en état de pauvreté absolue, étant donné que c'était là la dîme requise par le mécanisme d'aide sociale de l'époque : l'Eglise catholique<sup>66</sup>.

En élaborant leurs arguments quant aux devoirs envers les pauvres, les deux approches font appel à une analogie narrative fondamentale. C'est la fameuse expérience de pensée de « l'étang peu profond » de Singer :

En vous rendant à votre travail, vous passez devant un étang où des enfants jouent par beau temps. Or, aujourd'hui, il fait frais, et vous êtes surpris de voir un enfant batifoler dans l'eau de bon matin. En vous rapprochant, vous remarquez que c'est un tout petit enfant. Vous regardez alentour : ni parents, ni nounou. L'enfant se débat, il ne garde la tête hors de l'eau que quelques secondes. Si vous n'allez pas le tirer de là, il risque fort de se noyer. Entrer dans l'eau est facile et sans danger, mais vos chaussures toutes neuves seront fichues et vous allez mouiller votre costume. Le temps de remettre l'enfant à ses parents et de vous changer, vous arriverez en retard à votre travail. Que faire ?<sup>67</sup>

Et de nombreux lecteurs sont sans doute familiers avec la parabole de Jésus du Bon Samaritain :

Jésus reprit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jérico, et il tomba au milieu de brigands qui, après l'avoir dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à demi mort. Un prêtre vint à descendre par ce chemin-là ; il le vit et passa outre. Pareillement un lévite, survenant en ce lieu, le vit et passa outre. Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui, le vit et fut pris de pitié. Il s'approcha, banda ses plaies, y versant de l'huile et du vin, puis le chargea sur sa propre monture, le mena à l'hôtellerie et pris soin de lui. Le lendemain, il tira deux deniers et les donna à l'hôtelier, en disant : « Prends soin de lui, et ce que tu auras dépensé en plus, je te le rembourserai, moi, à mon retour. » Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ? » (Luc 10 : 30-36)

Ces deux histoires sont racontées afin d'extraire une intuition morale particulière : on devrait fournir de l'aide à ceux qui en ont besoin. Mais Singer et l'Eglise vont l'un comme l'autre plus loin et affirment qu'il est mal, moralement, de *ne pas* apporter son aide.

---

<sup>66</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 233.

<sup>67</sup> Peter Singer, *Sauver une vie, op. cit.*, p. 17.

De prime abord, il se pourrait qu'on ne saisisse pas l'importance de l'effet que cette affirmation devrait avoir sur nos vies. Pourtant, Singer signale à juste titre que si nous la prenions au sérieux, nos vies seraient radicalement transformées. Au-delà d'un renoncement aux choses qui sont nécessaires à la vie, tout le reste de nos dépenses est-il aussi, ou presque aussi important que la vie d'un enfant ? La réponse à la question, bien sûr, est censée être évidente. Il semble que nous devions repenser radicalement notre manière d'utiliser nos ressources, non pas simplement pour la fierté d'être « charitables », mais parce qu'il est de notre *devoir* de le faire. En effet, nous sommes moralement *fautifs* de ne pas sacrifier des choses de moindre valeur afin de sauver des vies d'enfants. La vaste majorité des gens dans le monde développé, dont presque tous ceux qui lisent ce livre, ont des revenus qu'ils peuvent dépenser sans renoncer aux nécessités basiques de l'existence, et il faudrait faire don de ces revenus à des agences d'aide s'occupant des plus démunis. Le montant que nous nous estimerions tenus de donner dépendrait de ce que nous considérerions avoir une « importance morale quasi proportionnelle » aux vies que nous pourrions sauver. Mais pour la plupart d'entre nous, ceci impliquerait une reconsidération radicale de la manière dont nous menons nos vies.

Et *dans quelle mesure* sommes-nous fautifs de ne pas satisfaire à cette forte exigence éthique ? Considérons, dans l'expérience de pensée de la noyade de l'enfant, la personne qui passe tout simplement à côté de lui et le laisse mourir parce qu'elle a préféré préserver ses propres chaussures. Dans la mesure où, vraisemblablement, la personne qui laisse l'enfant se noyer n'a pas l'*intention* que celui-ci meure, il ne s'agit pas de l'équivalent d'un meurtre au premier degré, mais Singer est convaincant lorsqu'il soutient que cela compte malgré tout comme une sorte d'homicide involontaire ou d'homicide par négligence – le genre d'accusation qui pourrait être portée contre une personne qui, par exemple, en tue une autre en conduisant une voiture de manière irresponsable.

Nous avons déjà vu précédemment que la parabole utilisée par Jésus au sujet du Bon Samaritain, une histoire fondamentale pour tout chrétien (et même pour de nombreux non-croyants), tente également de montrer que nous devrions aider ceux qui sont dans le besoin. Mais un chrétien pourrait-il accorder à Singer qu'il est *mal* de ne pas apporter son aide ? Je soutiens que la réponse est oui. Les catholiques pratiquants se souviendront de l'Acte de contrition suivant, dans le Rite pénitentiel : « Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères, que j'ai péché en pensée, en parole,

par action et par omission ». Le péché, ainsi, n'est pas seulement dans ce que nous *faisons*, mais également dans ce que nous *négligeons* de faire<sup>68</sup>.

Mais qu'en est-il de la gravité de refuser de donner de l'aide ? Il est intéressant de noter que le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* examine ce sujet du « refus d'assister une personne en danger » dans le cinquième commandement du Décalogue de la Bible hébraïque, « Tu ne tueras point » :

La loi morale défend d'exposer sans raison grave quelqu'un à un risque mortel ainsi que de refuser l'assistance à une personne en danger.

L'acceptation par la société humaine de famines meurtrières sans s'efforcer d'y porter remède est une scandaleuse injustice et une faute grave. Les trafiquants, dont les pratiques usurières et mercantiles provoquent la faim et la mort de leurs frères en humanité, commettent indirectement un homicide. Celui-ci leur est imputable.

L'homicide *involontaire* n'est pas moralement imputable. Mais on n'est pas excusé d'une faute grave si, sans raisons proportionnées, on agit de manière à entraîner la mort, même sans intention de la donner<sup>69</sup>.

Et au cas où il y aurait une confusion quant à ce que signifie cet enseignement, lisons, dans ce qui pour les catholiques romains est une autre source de normes, le Concile Vatican II :

Devant un si grand nombre d'affamés de par le monde, le Concile insiste auprès de tous et auprès des autorités pour qu'ils se souviennent de ce mot des Pères : « Donne à manger à celui qui meurt de faim car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué » ; et pour que, selon les possibilités de chacun, ils partagent et emploient vraiment leurs biens en procurant avant tout aux individus et aux peuples les moyens qui leur permettront de s'aider eux-mêmes et de se développer<sup>70</sup>.

L'Eglise a ainsi une position presque identique à celle de Singer. Non seulement il est mal de ne pas apporter son secours ou son aide mais certaines des personnes les plus saintes de la tradition – ainsi que ceux qui assurent l'enseignement actuel – considèrent qu'il s'agit d'une forme de meurtre ou d'homicide. Lorsqu'il n'y a pas d'intention explicite de tuer, un refus d'apporter son aide n'est pas considéré comme un meurtre, mais est

---

<sup>68</sup> Pour rappeler Mattieu 25 une fois encore, *tous* les péchés qui séparent les chèvres des moutons sont des *omissions d'agir*.

<sup>69</sup> *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (éd. définitive), Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, § 2269.

<sup>70</sup> *Gaudium et Spes*, 1965, § 69.

cependant coupable d'une « faute grave » celui qui n'a pas de raison proportionnelle de ne pas aider une personne en danger. Cela rejoint la remarque de Singer selon laquelle nous ne sommes justifiés d'ignorer les pauvres que dans le cas où les aider nous forcerait à sacrifier une chose ayant une importance morale similaire<sup>71</sup>.

### **III. Les animaux non humains**

Singer est probablement mieux connu pour sa défense du statut moral et du traitement éthique des animaux non humains – et c'est aussi le problème à propos duquel il semble être le plus passionné et insistant. Il se peut qu'il soit le principal responsable de l'apport de telles préoccupations dans le monde occidental. Et il a certainement raison de souligner le fait que plusieurs milliards d'animaux non humains sont victimes de terribles pratiques spécistes dont l'exemple le plus évident est la pratique de l'élevage industriel intensif. Le récit que propose Singer quant à cette situation à laquelle nous sommes parvenus est le suivant :

Les attitudes occidentales envers les animaux sont enracinées dans deux traditions : le judaïsme et l'Antiquité grecque. Celles-ci s'unirent dans le christianisme, et c'est à travers cette religion qu'elles furent amenées à prédominer en Europe. Une façon plus éclairée de voir nos relations avec les animaux n'émergea que progressivement, à mesure que les penseurs se mirent à adopter des positions plus indépendantes de l'Eglise ; et sous certains aspects fondamentaux, nous n'avons toujours pas coupé nos liens avec ces attitudes qui furent admises en Europe sans contestation jusqu'au XVIIIe siècle<sup>72</sup>.

Singer met l'accent sur une tendance certes problématique de la tradition judéo-chrétienne à concevoir les êtres humains comme le sommet de la création, et les animaux non humains comme ayant seulement une valeur *dérivée*, de sorte que nous puissions faire d'eux ce qui nous plaît – y compris les torturer et les tuer pour des raisons triviales telles que le plaisir de déguster leur chair à bon prix.

---

<sup>71</sup> Il s'agit là, clairement, d'un autre cas montrant l'importance du principe du double effet, malgré la critique qu'en fait Singer dans sa contribution à ce volume. Il n'est jamais acceptable de viser intentionnellement la mort d'une personne innocente, mais une raison proportionnelle est requise afin de pouvoir laisser mourir une autre personne sans une telle intention. Nous examinerons ce principe plus en détail ci-après.

<sup>72</sup> P. Singer, *La libération animale*, 2<sup>e</sup> éd. (1990), tr. fr. L. Rousselle et D. Olivier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 339.



Cette contestation peut utilement inciter l'Église à redécouvrir des ressources non spécistes dans sa tradition complexe concernant le « non humain » – dont certaines qui sont rarement mentionnées dans le discours théologique courant. Par exemple, dans les tout premiers passages de la Bible, tous les animaux non humains (et en fait, toutes les créatures) sont déclarées bonnes *indépendamment des êtres humains* – et à peine une ou deux pages plus loin, il apparaît explicitement que les animaux non humains sont créés pour être nos compagnons, parce qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Genèse 2 :18). Puis la théologie chrétienne plus tardive (et particulièrement celle de Thomas d'Aquin) a continué à situer les êtres humains à une place assez insignifiante dans la hiérarchie de la création, nulle part près du sommet, bien sûr, et échouant bien au-dessous des anges, par exemple. Les anges, comme les êtres humains, sont des personnes – c'est-à-dire, des substances de nature rationnelle. La théologie chrétienne admet donc la possibilité que des créatures non humaines sur cette terre (les primates, les dauphins, les éléphants, etc.), dans la mesure où il est possible qu'elles soient elles aussi des substances de nature rationnelle, *partagent* avec les anges et les personnes humaines le titre de « personne ».

En outre, bien qu'il autorise l'utilisation d'animaux pour la nourriture et l'habillement, le *Catéchisme de l'Église Catholique* impose à cette pratique de strictes limitations. Il doit en effet y avoir « une nécessité » à causer la souffrance et la mort des animaux non humains :

La domination accordée par le Créateur à l'homme sur les êtres inanimés et les autres vivants n'est pas absolue ; elle est mesurée par le souci de la qualité de la vie du prochain, y compris des générations à venir ; elle exige un respect religieux de l'intégrité de la création.

Les *animaux* sont des créatures de Dieu. Celui-ci les entoure de sa sollicitude providentielle. Par leur simple existence, ils le bénissent et lui rendent gloire. Aussi les hommes leur doivent-ils bienveillance. On se rappellera avec quelle délicatesse les saints, comme St. François d'Assise ou St. Philippe Neri, traitaient les animaux.

[...] Il est contraire à la dignité humaine de faire souffrir inutilement les animaux et de gaspiller leurs vies<sup>73</sup>.

Les conceptions des deux précédents papes étaient fidèles à cet enseignement. L'amour de Benoît XVI pour les animaux est bien connu ; il fallait apparemment lui rappeler qu'il ne pouvait pas recueillir les chats errants des rues romaines environnantes, et des animaux domestiques lui ont été offerts tout au long de sa vie en guise de cadeaux de Noël. Les défenseurs

---

<sup>73</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique, op. cit, § 2415-2416-2418.*

du Traitement Éthique des animaux ont même récupéré cela et proclamé ses paroles dans leurs annonces médiatiques. L'une de ces annonces, qui a fait l'objet d'une attention publique significative, portait sur sa réponse, peu de temps avant qu'il ne devienne Pape et alors qu'il était le gardien de la doctrine de l'Église toute entière, à la question suivante, posée par le journaliste allemand Peter Seewald : « Sommes-nous autorisés à faire usage des animaux, et même à les manger ? » Voici sa réponse :

C'est là une question très sérieuse. En tout cas, nous pouvons constater qu'ils sont confiés à notre soin, que nous ne pouvons pas nous contenter de faire tout ce que nous voulons à leur égard. Les animaux sont, eux aussi, des créatures de Dieu. Sans aucun doute, le type d'élevage industriel des créatures consistant à nourrir des oies uniquement dans le but qu'elles aient un gros foie ou d'engraisser des poules au point d'en faire des caricatures d'animaux, cette réduction des créatures vivantes à des marchandises me semble en fait contredire la relation de réciprocité qui apparaît clairement dans la Bible<sup>74</sup>.

Dans son encyclique intitulée *Caritas in Veritate*, le Pape Benoît XVI écrit au sujet de notre devoir d'être fidèle à « une alliance » entre les êtres humains et le reste de la Création. En fait, sa conception des animaux non humains semble faire partie d'une attention déterminée et plus générale à l'éthique écologique. Parfois dénommé « Le Pape vert », Benoît XVI était une sorte de héros écologique pour avoir fourni de remarquables efforts afin de rattacher fortement les impératifs moraux envers la Création à l'enseignement social plus général de l'Église. De manière révélatrice, ce sujet faisait partie de sa première homélie en tant que pape :

Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands. C'est pourquoi, les trésors de la terre ne sont plus au service de l'édification du jardin de Dieu, dans lequel nous pouvons tous vivre, mais sont asservis par les puissances de l'exploitation et de la destruction<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Cardinal J. Ratzinger, *Le Sel de la terre : entretiens avec Peter Seewald*, Paris, Flammarion/Cerf, 2005.

<sup>75</sup> Cité dans W. Koenig-Bricker, *Ten Commandments for the Environment : Pope Benedict Speaks Out for Creation and Justice*, Notre Dame, Ave Maria Press, 2009, p. 2. : « Sous la supervision de Benoît XVI, le Vatican est devenu le premier pays à être neutre en carbone en compensant ses émissions de carbone par les énergies renouvelables et les crédits de carbone. Benoît XVI a personnellement dirigé le projet des énergies renouvelables en concevant l'installation de milliers de panneaux solaires sur les différents édifices du Vatican – ce qui réduit les émissions de dioxyde de Carbone d'environ 225 tonnes et économise l'équivalent de quatre-vingt tonnes de gaz chaque année. » John Allen remarque que le projet a obtenu le prix Euro Solar 2008, attribué par l'Association Européenne pour

L'enseignement social du pape Jean-Paul II avait également un objectif écologique important. Il suivit les enseignements de ses prédécesseurs quant aux « dangers du consumérisme » et du « désir d'avoir et de se divertir plutôt que d'être et de mûrir » et les appliqua en s'intéressant non seulement aux êtres humains, mais à toute la Création<sup>76</sup>. Il dit :

Encore une fois, il est évident que le développement, la volonté de planification qui le guide, l'usage des ressources et la manière de les utiliser, ne peuvent pas être séparés du respect des exigences morales. L'une de celles-ci impose sans aucun doute des limites à l'usage de la nature visible. La domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté « d'user et d'abuser », ou de disposer des choses comme on l'entend<sup>77</sup>.

Matthew Scully rappelle les mots de Jean-Paul II dans un discours adressé aux agriculteurs européens, à l'automne 2000, dans lequel il leur demanda de résister aux tentations de la productivité et du profit, lesquels sont au détriment du respect de la nature. Car lorsque l'on oublie ce principe, devenant des tyrans et non des gardiens de la Terre, « tôt ou tard la Terre se rebelle »<sup>78</sup>. Et comme le remarque Scully, Jean-Paul II a spécifiquement appliqué ce raisonnement à la manière dont nous traitons les animaux non humains :

De nombreuses personnes seraient surprises d'entendre l'appel de Jean-Paul II à suivre l'exemple de St François, qui « contemplait la création avec les yeux de celui qui pouvait se reconnaître dans le merveilleux ouvrage de la main de Dieu. Son attention pleine de sollicitude, non seulement à l'égard des hommes, mais aussi envers les animaux, est un écho fidèle à l'amour avec lequel Dieu, au commencement, prononça le « décret » qui les amena à l'existence. Nous sommes, nous aussi, appelés à avoir une attitude similaire. »

« Il est nécessaire et urgent », déclara le pape en célébrant le huit-centième anniversaire de la disparition du saint, « qu'à l'exemple du pauvre petit

---

les Énergies Renouvelables. Ce projet déjà impressionnant fait partie d'un engagement encore plus impressionnant à faire que vingt pour cent de l'énergie du Vatican provienne de ressources renouvelables d'ici à 2020.

<sup>76</sup> Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 1991, 113, 37.

<sup>77</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 1988, 102, 34.

<sup>78</sup> M. Scully, *Dominion : The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, New York, St Martin's Press, 2002, p. 434 et p. 388.

homme d'Assise, l'on décide d'abandonner des formes inopportunes de domination, l'enfermement de toutes les créatures »<sup>79</sup>.

Bien que la presse anglophone ait apparemment négligé d'y prêter attention, Jean-Paul II fit ses déclarations les plus saisissantes au sujet de la dignité des animaux non humains pendant une audience papale, en 1990. Puisant dans la théologie biblique la signification de l'expression : « avoir le souffle de vie », le pape déclara que « les animaux possèdent une âme » et que « devons aimer et nous sentir solidaires de nos plus petits frères »<sup>80</sup>.

Mais cette discussion ne devrait pas consister seulement à trouver dans le christianisme des ressources cohérentes avec l'approche de Singer – particulièrement dans la mesure où l'Eglise peut également le malmenier sur des sujets variés. Parce qu'il est un utilitariste des préférences, Singer trouve difficile de condamner l'abattage gratuit de certains animaux (pour le plaisir, le sport, etc.) qui ne contrevient pas à leur intérêt – peut-être, disons, l'abattage sans douleur d'une créature non consciente d'elle-même, n'ayant pas d'intérêt à continuer à vivre. Mais la tradition chrétienne – qui peut faire appel à la bonté intrinsèque des animaux non humains indépendamment des êtres humains, au *télos* de tous les membres de l'ordre créé, à la réalité spirituelle des animaux non humains, et à la nature moralement problématique de l'acte, souvent vicieux et violent, de supprimer une vie d'animal non humain – a des ressources pour condamner des pratiques que Singer ne condamne pas.

#### **IV. L'euthanasie et la fin de vie**

La défense par Peter Singer de l'euthanasie, laquelle a fait les gros titres à plus d'une occasion<sup>81</sup>, semble être en désaccord irrémédiable avec la conception de l'Eglise selon laquelle toute tentative de causer la mort d'une personne innocente est intrinsèquement mauvaise. En effet, l'Eglise soutient que l'euthanasie est hostile à la vie même et participe d'une violente culture de mort<sup>82</sup>. Le retour de bâton n'est pas seulement venu des chrétiens :

---

<sup>79</sup> Scully, *Dominion, op. cit.*, p. 24.

<sup>80</sup> People for the Ethical Treatment of Animals, « Pope Benedict XVI Continues Tradition of Papal Concern for Animals » ([www.peta.org/features/pope-benedict-xvi.aspx](http://www.peta.org/features/pope-benedict-xvi.aspx)).

<sup>81</sup> D'après une histoire désormais célèbre, Singer était même disposé à appliquer en principe sa conception de la fin de vie à sa propre mère qui souffrait de la maladie d'Alzheimer à un stade avancé. En fait, il était d'accord pour dire que ses propres dépenses importantes la concernant, quoiqu'elle ne fut pas une personne selon sa définition, révélaient que l'application systématique de sa conception pouvait être « plus difficile qu'il ne le pensait ». Voir M. Specter, « The Dangerous Philosopher », *The New Yorker*, 6 September 1999.

<sup>82</sup> Jean-Paul II, *Veritatis Splendor*, 80.

l'organisation Not Dead Yet (Toujours Vivant), par exemple, a envoyé à l'éditeur du magazine dominical du *New York Times* une lettre prétendant que Singer dévaluait l'existence des personnes ayant des besoins spécifiques<sup>83</sup>. Dans un appendice à la seconde édition de *Questions d'éthique pratique* (intitulé « Réduit au silence en Allemagne »<sup>84</sup>), Singer énumère plusieurs fois où la présentation de ses recherches fut perturbée par la pression de groupes défendant les droits des personnes handicapées. Parfois, ses conférences furent annulées, et lorsqu'elles furent autorisées à se poursuivre, Singer fut souvent sifflé ou hué. Une fois, une grande partie de la foule scandait tout bonnement le slogan « Singer, dehors ! Singer, dehors ! » Le slogan était si fort et soutenu que celui-ci fut contraint d'abandonner sa présentation<sup>85</sup>.

Mais un examen plus minutieux des arguments réels permet de découvrir que l'Eglise et Singer ont en fait bien des points communs sur d'autres types de problèmes relatifs à la fin de vie – notamment un scepticisme croissant au sujet de la mort cérébrale comme critère déterminant la mort de l'organisme humain.) D'ailleurs, le théoricien du droit canonique John Finnis et Singer sont déjà publiquement parvenus à un accord explicite sur ce point il y a quelques années<sup>86</sup>. Nous pouvons aussi constater que les deux approches refusent de distinguer entre les actes et les omissions au sujet de nombreux aspects relatifs aux soins et traitements de la fin de vie – en effet, elles reconnaissent toutes deux que l'on peut être tenu pour moralement responsable de la mort des autres, qu'on les tue activement ou qu'on refuse de les aider. Pour l'Eglise, l'euthanasie est tout acte ou toute omission qui par lui-même/elle-même ou, intentionnellement, cause la mort<sup>87</sup>. Les deux conceptions s'accordent aussi sur le fait que l'on peut être moralement justifié à interrompre un traitement entretenant la vie, ou à administrer des médicaments anti douleur précipitant la mort, et qu'un raisonnement sur les conséquences ou un raisonnement « proportionné » peut être fait pour déterminer si cela est justifié ou non. De fait, dans un exemple notable de chevauchement, Singer et l'Eglise (malgré un désaccord

---

<sup>83</sup> « Peter Singer in *New York Times Magazine* : Disability Community Responds » (lettre consultable ici : [www.notdeadyetnewscommentary.blogspot.com/2009/08/peter-singer-in-ny-times-magazine.html](http://www.notdeadyetnewscommentary.blogspot.com/2009/08/peter-singer-in-ny-times-magazine.html)).

<sup>84</sup> « On Being Silenced in Germany » est le titre original de l'appendice (*N.d.T.*).

<sup>85</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, *op. cit.*, p. 317. Singer, qui, comme nous l'avons vu dans l'introduction, est le petit-fils de trois personnes exterminées dans les camps de concentration nazis, a déclaré avoir eu « le sentiment accablant que c'était ce à quoi avait dû ressembler la tentative de raisonner contre la montée du nazisme lors des derniers jours de la République de Weimar ».

<sup>86</sup> J. Finnis, « Brain Death and the Sanctity of Life Ethic, » article présenté à la Société de Philosophie de l'Université d'Oxford le 14 Mai 1998.

<sup>87</sup> *Evangelium Vitae*, 65.

sur une partie du raisonnement moral lié à cet acte) sont parfois prêts à accepter précisément le même acte en fin de vie : donner au patient une forte dose de traitement anti douleur qui accélérera sa mort de façon radicale.

Bien sûr, l’Eglise nie qu’il soit acceptable d’avoir l’intention de viser la mort d’une personne innocente. Bien que Singer, nous le verrons plus loin, fasse cas, lui aussi, de règles morales – dont une règle qui (toutes choses égales par ailleurs) interdit de tuer des personnes–il fait une exception pour le cas où quelqu’un demande de manière autonome à ce qu’on lui ôte la vie. Dans des situations de ce genre, affirme Singer, la communauté médicale est justifiée à tuer. Mais en réponse à cela, les éthiciens chrétiens ont souvent souligné le fait que l’Occident développé est un monde séculier dominé par les structures sociales du consumérisme et de l’hyper-individualisme. Celles-ci se combinent avec l’autonomie pour produire quelque chose de très différent de la liberté authentique. Comme l’indique Leon Kass :

À dire vrai, l’idéal d’autonomie rationnelle, tant chéri par les bioéthiciens et les théoriciens du droit, a rarement cours dans la pratique médicale effective. La maladie signifie invariablement la dépendance, et la dépendance signifie que l’on compte sur les conseils du médecin et de la famille. C’est particulièrement le cas de ceux qui sont gravement malades ou en phase terminale, qui souffrent aussi fréquemment de dépression ou de facultés mentales diminuées brouillant leur jugement ou affaiblissant leur pouvoir de décision. Concernant des patients ainsi réduits – impuissants en action et ambivalents à l’égard de la vie – quelqu’un qui pourrait tirer profit de leur mort n’a pas besoin d’agir sous la coercition manifeste<sup>88</sup>.

Et souvent, une telle dépendance, même si elle ne s’accompagne pas de dépression anéantissant la volonté ou de toute autre maladie similaire, provoque une forme différente de pression sur le choix autonome. Nous avons créé une culture qui vénère la jeunesse, la vigueur, et la production de capital ; et plutôt que de prendre soin des membres vieillissant de notre famille, il n’est tout bonnement plus surprenant, dans l’opinion majoritaire de nos communautés, de marginaliser les personnes âgées dans des lieux où nous n’avons pas à les rencontrer. Dans une telle culture, les personnes âgées (souvent désespérément seules et déprimées), n’ayant plus conscience de leur propre valeur, en viennent souvent à se considérer comme un « fardeau » pour leur famille et leur communauté. Au vu de cette situation

---

<sup>88</sup> Voir son essai in K. M. Foley and Herbert Hendin (éd.), *The Case Against Assisted Suicide*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, P. 371.

sociale, il est compréhensible que de très nombreux bioéthiciens croient, au moins dans certaines circonstances, à un *devoir* de mourir dérivant du droit de mourir.

Singer répond à ces sujets d'inquiétude en affirmant que nous n'observons pas de dérapage inquiétant dans des endroits comme les Pays-Bas, où l'euthanasie est légale depuis au moins une génération. Mais bien qu'il puisse ne pas y avoir de raison, *en principe*, de ne pas imposer dans les faits une réglementation relative au consentement du patient et à ce qui compte comme une souffrance insupportable, le cas de l'expérience néerlandaise, conjugué à une reconnaissance honnête de la réalité de notre culture et de notre nature humaine, nous donnent plusieurs raisons d'être sceptiques quant à la possibilité d'imposer en pratique, au Pays-Bas ou n'importe où en Occident, une réglementation suffisamment stricte. Après tout, Nigel Biggar fait remarquer :

La difficulté à atteindre un consensus démocratique quant aux limites à fixer et à la conséquence de leur détermination libérale ; la place prédominante de la valeur de l'autonomie individuelle dans le sens commun de notre culture ; et l'influence de l'interprétation large de la vocation médicale comme visant, au-delà de la simple promotion de la santé physique, l'ambition utilitariste, prométhéenne de faire disparaître la malheur humain.

En fait, il faudrait « adoucir et recycler certains des plus puissants préjugés culturels » pour se sentir raisonnablement confiant quant à la possibilité de formuler et de mettre en vigueur une telle réglementation<sup>89</sup>. Considérons les partisans de la prévision de Biggar au sujet du rôle joué par l'individualisme sur la mauvaise pente que nous prenons :

Un groupe d'universitaires et de politiciens néerlandais âgés ont lancé une pétition en faveur du suicide assisté pour les plus de 70 ans. Ils espèrent recueillir 40 000 signatures, suffisamment pour que le problème soit débattu au parlement dans le référendum d'initiative citoyenne. Dans la loi néerlandaise, l'euthanasie ne peut être pratiquée que si le patient souffre d'une « douleur intolérable ». Le médecin doit être convaincu que le patient fait un choix informé et un second médecin doit également donner son opinion. Mais le nouveau groupe de pression affirme que les personnes

---

<sup>89</sup> N. Biggar, *Aiming to Kill : The Ethics of Suicide and Euthanasia*, Londres, Darton, Longman & Todd, 2004, p. 151.

âgées de plus de 70 ans qui sont *lassées de la vie* devraient aussi avoir droit à une aide professionnelle pour y mettre fin<sup>90</sup>.

Après avoir créé une culture dont les personnes âgées ne se sentent pas séparées et dans laquelle elles ne se sentent pas les bienvenues, une société qui créerait une méthode par laquelle les personnes âgées pourraient se tuer elles-mêmes plus facilement ne serait pas loin d'être diabolique. Paradoxalement, c'est une hyper-attention à l'individualisme qui facilite une descente sur le genre de mauvaise pente qu'une telle attention était précisément censée éviter. Il s'avère que dans une culture consumériste vénérant la jeunesse, donner à des personnes âgées le choix de se tuer elles-mêmes les rend tout sauf libres. Non, même si l'on croit que Peter Singer a raison, dans l'abstrait, au sujet de l'euthanasie, nous devrions réfléchir à deux fois avant de la légaliser dans des cultures où le consumérisme, la jeunesse et l'autonomie règnent en maître.

Bien sûr, un autre désaccord entre Singer et l'Église concernant ce sujet porte sur le *statut moral* d'êtres humains variés en fin de vie ou ayant des troubles mentaux. Cependant, ce désaccord découle en fait, je crois, de sa conception de l'avortement et de l'infanticide.

## **V. L'avortement**

Singer pense que ce qui justifie le fait de tuer au commencement de la vie est pratiquement la même chose que ce qui justifie une grande partie des cas d'euthanasie en fin de vie : à savoir, le fait que les membres de l'espèce *Homo sapiens* ne soient pas tous des personnes. Afin d'être considéré comme une personne, l'on doit être une créature rationnelle, consciente de soi. Pour les malades d'Alzheimer en phase terminale ou ceux qui sont dans un état végétatif permanent, comme pour les organismes humains au stade prénatal ou néonatal, l'appartenance à une espèce biologique particulière n'est pas moralement pertinente. Parce qu'ils sont dépourvus de rationalité ou de conscience de soi, ces organismes ne sont pas des personnes et n'ont pas les préférences nécessaires à ce que Singer décrirait comme un droit à la vie<sup>91</sup>. Les fœtus et les nourrissons « n'ont pas de statut moral plus élevé que celui que nous attribuons à un animal non humain caractérisé par un niveau équivalent de rationalité, de conscience de soi, de sensibilité, etc. Parce qu'aucun fœtus n'est une personne, aucun

---

<sup>90</sup> « Tired of Life? Group calls for assisted suicide », *Dutch News*. Le texte peut être consulté ici : [www.dutchnews.nl/news/archives/2010/02/tired\\_of\\_life\\_group\\_calls\\_for.php](http://www.dutchnews.nl/news/archives/2010/02/tired_of_life_group_calls_for.php).

<sup>91</sup> Singer accepte l'utilité du concept de « droits » – et les règles qui en dérivent – dans la mesure où ils/elles maximisent la satisfaction des préférences.



fœtus ne revendique le droit de vivre comme le fait une personne »<sup>92</sup>. Singer argumente non seulement en faveur du droit de tuer des fœtus et des adultes privés de rationalité ou de conscience de soi, mais aussi, notoirement, en faveur du droit de tuer des nouveaux-nés.

La position de l'Église selon laquelle l'avortement et l'infanticide sont des « crimes abominables » ne semble pas pouvoir être plus éloignée de celle de Singer<sup>93</sup>. Pourtant un examen plus minutieux révèle que le désaccord entre les deux approches sur la politique publique concernant l'avortement est en réalité très limité. Tous deux s'accordent sur le fait que la politique publique ne peut se contenter, concernant le statut moral du fœtus ou la question de savoir si on peut ou non tuer un fœtus, d'une neutralité morale invoquant la vie privée. Tous deux sont d'accord quant au fait que, à supposer que le fœtus soit une personne, toute conséquence négative et non intentionnelle de rendre l'avortement illégal ne justifierait pas le maintien de sa légalisation. Tous deux accordent qu'une approche judiciaire de l'avortement, particulièrement telle qu'elle existe actuellement aux États-Unis, est une erreur – et préféreraient une procédure législative aux décisions judiciaires de *Roe v. Wade* and *Planned Parenthood v. Casey*<sup>94</sup>. Tous deux pensent que l'on a le devoir moral de porter un fœtus durant neuf mois – encore une fois, à condition de caractériser le fœtus comme une personne. Tous deux ont des définitions non spécistes du statut de la personne dans la mesure où ils peuvent concevoir et conçoivent que le statut de personne existe en dehors de l'espèce *Homo sapiens*. Tous deux voient aussi une relation directe, logique entre la conception de l'avortement et la conception de l'infanticide. Tous deux, hélas, font aussi peu de cas du statut moral des femmes et de la manière dont il est altéré en fonction des enjeux politiques de l'avortement.

Leur *désaccord* très restreint porte sur le rôle, s'il y en a un, que la potentialité doit jouer dans la détermination du statut moral du fœtus. Les deux conceptions s'accordent sur le fait que la potentialité *passive* (ou simple probabilité) n'ajoute rien au statut moral d'une entité, mais la conception de la « substance » par l'Église est que tout être de nature

---

<sup>92</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique, op. cit.*, p. 166.

<sup>93</sup> *Gaudium et Spes*, 51.

<sup>94</sup> *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 est un arrêt rendu par la Cour suprême des États-Unis en 1973 qui a reconnu l'avortement comme un droit constitutionnel, invalidant les lois le prohibant ou le restreignant. *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992) est un arrêt rendu par la Cour suprême des États-Unis, contestant la constitutionnalité de plusieurs lois de l'état de Pennsylvanie concernant l'avortement. La pluralité d'opinion de la Cour a confirmé le droit constitutionnel de se faire avorter et a modifié les standards d'analyse des restrictions de ce droit, invalidant une réglementation, mais maintenant les quatre autres. Note de la traductrice.

rationnelle – c'est-à-dire, un être possédant la potentialité active d'avoir des traits personnels – compte comme une personne. L'appartenance à l'espèce *Homo sapiens*, bien qu'elle ne soit pas significative en elle-même et par elle-même, indique ce qui importe vraiment sur le plan moral au sujet du fœtus et de l'enfant : le fait qu'ils soient des substances de nature rationnelle. J'ai soutenu ailleurs (mais ce serait aller au-delà de la portée de cet article que d'exposer ici l'argument entier) qu'à moins de considérer la personne humaine comme une substance, un bon nombre d'intuitions communes ne peuvent pas nous sembler sensées : celle selon laquelle les personnes humaines persistent dans le temps, celle selon laquelle on reste la même personne humaine lorsque l'on est inconscient, celle selon laquelle les handicapés mentaux demeurent des personnes, et d'autres encore<sup>95</sup>. Quoiqu'il en soit, bien qu'il finisse par avoir d'importantes implications quand il parvient à des conclusions en politique publique, le désaccord entre Singer et l'Église sur l'avortement se révèle porter sur un problème restreint (quoique très complexe) qui peut être fructueusement étudié.

## **VI. La théorie éthique**

Peut-être pouvons-nous accepter qu'il y ait un large et surprenant chevauchement concernant l'éthique *pratique* mais qu'en est-il de la théorie et de la méthodologie éthiques ? Nous partageons peut-être de manière accidentelle un accord sur des problèmes pratiques – une sorte de consensus rawlsien par recoupement – mais n'y a-t-il pas un désaccord fondamental quant à la manière de raisonner moralement et à ce en quoi consiste la vie morale ? Après tout, l'objectif de Singer en tant qu'utilitariste est de maximiser la satisfaction des préférences, tandis que l'Église parle de « justice » et « d'actes intrinsèquement mauvais » en des termes qui semblent directement contredire sa conception. N'y a-t-il pas également un désaccord basique au sujet de l'anthropologie morale ? L'Église n'accepte évidemment pas la conception selon laquelle la valeur des personnes humaines individuelles peut être réduite de manière radicale à leurs intérêts pertinents dans le cadre d'un calcul plus large, universel, de préférences. Plutôt que des faisceaux de préférences contingentes, les personnes humaines sont considérées comme des substances ayant une dignité irréductible. Mais malgré

---

<sup>95</sup> C. Camosy, *Peter Singer and Christian Ethics : Beyond Polarization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, ch. 1. Une grande partie du contenu de cet essai provient de l'argumentation que j'ai développée dans ce livre.

ces importantes différences,<sup>96</sup> le recouvrement demeure important, même sur le plan théorique. Comme nous l'avons précédemment mentionné, Singer rejette les affirmations de l'Eglise quant à la fin ultime de la personne comme étant l'union avec Dieu, mais il partage en grande partie la vision de l'Eglise quant à notre fin *prochaine*, le bien commun des personnes et la prospérité de toute la création<sup>97</sup>.

Cela nous emmène au-delà de la portée de cet essai<sup>98</sup>, mais je crois que les deux approches pourraient accepter les sept principes théoriques suivants :

1. La vie morale consiste à orienter ses choix vers le bien commun universel et la prospérité d'autrui – et particulièrement des êtres les plus vulnérables. Elle est, en ce sens, conséquentialiste.
2. Le bien et la prospérité d'autrui sont des choses qui peuvent faire l'objet d'une étude, à l'égard desquelles nous pouvons donc connaître des faits objectifs, et qui sont en ce sens téléologiques.
3. Le souci de la prospérité d'autrui est un prérequis de la prospérité propre de chacun, la première étant donc directement liée à la seconde.
4. Obéir aux *lois morales* est important pour la prospérité d'autrui à long terme comme pour la prospérité personnelle.
5. Dans des situations relativement rares, les règles morales peuvent *ne pas être respectées* dans le but de favoriser la prospérité d'autrui, et, ici encore, sa propre prospérité personnelle.
6. Le signe essentiel de la prospérité d'autrui et de soi-même est le bonheur.

---

<sup>96</sup> Comme nous allons le voir, Singer reconsidère fondamentalement certains aspects de sa théorie éthique de certaines façons qui pourraient rendre cette différence moins significative.

<sup>97</sup> En effet, l'Eglise affirme que l'« intention est un mouvement de la volonté vers la fin ; elle regarde le terme de l'agir. Elle est la visée du bien attendu de l'action entreprise. Elle ne se limite pas à la direction de nos actions singulières, mais peut ordonner vers un même but des actions multiples ; elle peut orienter toute la vie vers la fin ultime. Par exemple, un service rendu a pour fin d'aider le prochain, mais peut être inspiré en même temps par l'amour de Dieu comme fin ultime de toutes nos actions » (*Catéchisme de l'Eglise Catholique, op. cit.*, p. 376).

<sup>98</sup> Voir C. Camosy, *Peter Singer and Christian Ethics, op. cit.*, ch. 5.

7. Le bonheur ne consiste pas simplement à « se sentir heureux » mais plutôt en l'accomplissement qui résulte de l'atteinte d'objectifs à long terme au cours d'une existence sensée.

Cette liste est remarquable. Et dans le contexte de l'expansion de la recherche sur le bonheur humain comme discipline académique sérieuse, je suggère que les partisans de Singer et les chrétiens pourraient engager ensemble un débat productif à la fois sur les meilleurs principes et normes pour favoriser des vies heureuses et prospères (ou peut-être, plus facilement, les meilleurs principes pour *éviter* d'avoir des vies *non* prospères) et sur la question de savoir quand et à quelle fréquence il peut être acceptable d'enfreindre ces principes et normes. Bien sûr, on ne peut ainsi statuer sur tout différend – et toute affirmation sur la prospérité humaine n'est pas une vérité objective, claire pour tous (d'où ses limites en tant qu'outil de dialogue dans le débat moral). Mais nous pouvons parvenir à un accord substantiel au sujet de certaines choses relatives à la prospérité (et la non-prospérité) des êtres humains, et utiliser cet accord comme le fondement de discussions fructueuses quant à l'utilité de normes morales variées<sup>99</sup>.

En effet, bien qu'il soit en fin de compte nettement intéressé, sur le plan moral, par la satisfaction de la préférence, Singer, en tant qu'utilitariste de la préférence à *deux niveaux*, affirme la chose suivante :

Il y aurait toutefois à redire contre une application de l'utilitarisme qui ne concernerait que des cas individuels ou du moins les concernerait au premier chef. Il se pourrait qu'à long terme, nous obtenions de meilleurs résultats – un plus grand bonheur global – si nous incitions les gens à ne pas juger chaque action particulière selon le critère de l'utilité, mais plutôt à penser d'après quelques grands principes couvrant toutes ou pratiquement toutes les situations qu'ils sont susceptibles de rencontrer [...]. Il faudrait compter au nombre de ces principes ceux que l'expérience a montré, au cours des siècles, qu'ils produisent généralement les meilleurs résultats<sup>100</sup>.

Dans la mesure où elle a consciemment et systématiquement réfléchi, pendant deux millénaires, aux principes et aux normes les plus adaptés à la réalisation d'une telle prospérité, l'Eglise devrait être acceptée par Singer comme partenaire de dialogue – à la fois au sujet des principes à adopter

---

<sup>99</sup> Pour une tentative importante de faire cela, voir J. Porter, *Nature as Reason : A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

<sup>100</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 97-98 (tr. légèrement modifiée).

pour favoriser la prospérité humaine, et de la question de savoir quand ces principes devraient être ignorés s'ils devaient l'être.

## **VII. L'important changement de Singer**

L'un des signes d'espérance les plus excitants pour la conversation entre Singer et l'éthique chrétienne est la reconsidération, par le premier, de certaines hypothèses fondamentales de sa théorie éthique et méta-éthique. Il fait allusion à ce changement dans la troisième édition d'*Éthique pratique* mais révèle davantage de détails dans des textes plus récents<sup>101</sup>. Une partie de ce changement semble avoir été facilitée par le travail en cours du philosophe Derek Parfit, lequel a apparemment convaincu Singer de s'ouvrir davantage à la question de l'objectivité, dans le cadre de sa théorie morale. Durant la majeure partie de sa carrière, Singer a accepté la conception de David Hume de la raison pratique en éthique : à savoir, l'idée que la raison, parce qu'elle s'attache à des moyens et non à des fins, ne peut pas nous motiver à agir moralement. Ce que nous désirons n'est ni rationnel ni irrationnel – même si nous préférons la destruction du monde au fait de devoir se gratter le visage. Mais Singer considère désormais cette conception comme erronée. Après l'avoir défendue pendant des décennies, Singer ne soutient plus la conception humienne de la raison pratique. L'un des arguments de Parfit envisage le cas de quelqu'un qui préfère ordinairement ne pas éprouver de douleur sévère, mais qui ignore une telle douleur si elle se produit le mardi. Si une telle personne avait le choix entre une douleur légère le lundi et une douleur aiguë le mardi, elle préférerait la seconde à la première. Parfit semble avoir convaincu Singer, contre Hume, qu'il s'agit là d'une préférence objectivement irrationnelle.

On pourrait considérer que ce n'est pas un changement important, mais c'en est un pour Peter Singer, précisément parce que celui-ci doit désormais trouver une manière de *fonder* une telle objectivité. Pour le moment, il semble se rallier à Parfit en soutenant que les jugements objectifs sont justifiés par l'intuition rationnelle. Nous considérons certaines vérités éthiques objectives, dit Singer, « un peu de la manière dont nous considérons que deux plus deux égalent quatre ». En fait, « dans la mesure où nous sommes des êtres rationnels, nous répondons aux raisons que suggère la moralité »<sup>102</sup>. Mais une fois que l'on ouvre la porte de l'objectivité dans la théorie morale, il est très difficile de limiter son rôle. Et

---

<sup>101</sup> Voir notamment sa contribution à J. Perry (éd.), *God, the Good, and Utilitarianism : Perspectives on Peter Singer*, op. cit.

<sup>102</sup> P. Singer, « The Most Significant Work in Ethics Since 1873 », *Times Literary Supplement*, 20 May 2011.

Singer semble désormais sur le point d'accepter au sujet de la valeur morale objective des affirmations théoriques qu'il n'aurait jamais acceptées il y a quelques années à peine.

Il existe en fait plusieurs contextes dans lesquels l'utilitarisme de la préférence, s'il n'a pas de référence à une valeur morale objective, échoue à donner des réponses satisfaisantes. En voici une liste, dont Singer lui-même admet que les trois premiers sont problématiques<sup>103</sup> :

1. Se résoudre ou non à mettre au monde un nouvel être vivant pour en remplacer un autre.
2. Déterminer si le monde s'en sort mieux avec ou sans les personnes.
3. Transmettre nos devoirs moraux aux personnes de l'avenir éloigné.
4. Résoudre un conflit entre la satisfaction de préférences actuelles ou de préférences à long terme.
5. Décider du genre de préférences à long terme à autoriser ou à induire à quelqu'un.
6. Trouver un principe de classement des préférences de sorte qu'une préférence vaille plus qu'une autre.

Singer pourrait-il réellement accepter une théorie morale requérant la forme d'objectivité nécessaire pour résoudre ces problèmes ? De façon intéressante, Singer soutient que les exemples suivants illustrent la « vie bonne » :

- Les relations personnelles intimes, en particulier le fait de vivre en la compagnie aimante d'une personne compréhensive avec qui l'on peut apprécier une relation intellectuelle aussi bien qu'émotionnelle et physique.
- Comprendre, défendre et transmettre à d'autres que soi les idées les plus élevées et les plus humaines de sagesse, de bonté et de beauté

---

<sup>103</sup> Pour un argument concernant chacun d'eux, voir C. Camosy, *Peter Singer and Christian Ethics*, *op. cit.*, ch. 6.

qui peuvent être tirées des milliers d'années de littérature, de philosophie et d'art humains<sup>104</sup>.

Au moins telles qu'elles sont formulées ici, ces affirmations vont bien au-delà de ce que l'utilitarisme de la préférence peut, seul, nous offrir.

Et il se peut que ce ne soit que le début. Singer, je crois, doit invoquer des affirmations métaphysiques spécifiques et normatives au sujet de la prospérité et du bonheur des êtres humains afin de classer des préférences variées, de décider quelles préférences à long terme autoriser ou créer, et d'essayer de découvrir ce qui favorisera le bien-être des personnes dans un avenir éloigné. À son crédit, même à ce moment tardif de sa carrière, il semble sur la voie métaphysique de la confrontation avec ces questions difficiles. Il est probable que cette voie l'oblige à reconsidérer plusieurs choses – parmi lesquelles son anthropologie morale. S'il faut considérer quelque chose qui soit au-delà des préférences lorsque nous essayons de déterminer ce qui est dans le meilleur intérêt d'une personne, alors il faut rejeter une anthropologie morale concevant la personne humaine comme un simple faisceau de préférences contingentes. Et si des biens objectifs sont nécessaires à la prospérité et au bonheur de la personne humaine, et s'il nous est demandé d'envisager ces biens, avec le temps, dans le cadre de sa conception d'une « existence cohérente et sensée »<sup>105</sup>, alors sommes-nous si éloignés que cela d'un discours sur la personne en tant que « sorte de chose » – en tant que *substance ayant une nature* – qui persiste à travers le temps ? Comme nous l'avons vu ci-dessus, si Singer pouvait un jour adhérer à l'affirmation selon laquelle une personne est une substance ayant une nature – plutôt qu'un faisceau de préférences contingentes – alors une grande partie de son désaccord le plus important avec l'éthique chrétienne s'évaporerait.

Bien sûr, une raison pour laquelle les partisans de Singer ne sont pas disposés à s'aventurer dans ces eaux métaphysiques profondes est qu'elles semblent assez près de toucher le fond du théisme, ou de quelque chose qui s'en approche. Mais le monde universitaire postmoderne a jeté les bases de la renaissance de la théologie comme discipline académique sérieuse, étant donnée l'insistance du postmodernisme sur le fait que de premiers principes fondés sur la foi sous-tendent en fin de compte le récit pour chacun de nous, laïques ou religieux, lorsque nous attribuons une signification au rebond des

---

<sup>104</sup> P. Singer, *Pushing Time Away*, Londres, Granta, 2005, p. 242.

<sup>105</sup> Voir P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, *op. cit.*, chap. 12.

molécules dans l'univers<sup>106</sup>. De plus, comme l'a souligné John Hare, un utilitarisme singérien pourrait en fait *avoir besoin* de quelque chose comme les croyances chrétiennes traditionnelles. Décider de renoncer au plan des « règles morales » au profit du « plan critique » du raisonnement moral utilitariste « nécessite des informations parfaites et une totale impartialité. »<sup>107</sup> En effet, R.M. Hare caractérise la personne humaine raisonnant ainsi comme adoptant la perspective de « l'archange » – un être qui « possède l'impartialité infinie et les informations illimitées nécessaires à l'exécution réussie de l'analyse critique »<sup>108</sup>. Singer semble lui aussi exiger cela :

De temps à autre, cependant, nous nous trouvons dans des situations dans lesquelles nous sommes capables de réfléchir clairement, calmement, et d'une manière suffisamment dénuée de parti pris dans laquelle, tout en réfléchissant ainsi, nous pouvons comprendre que suivre les règles morales habituelles n'entraînera pas les meilleures conséquences.

Mais notre nature humaine finie et imparfaite semble nous interdire d'avoir jamais une capacité qui s'approche seulement de cela. Notre finitude nous limite de telle sorte que nous ne pouvons pas imaginer sérieusement l'impact total de nos actions sur la prospérité d'autrui – surtout jusqu'à des douzaines ou des centaines d'années. Et John Hare fait également remarquer que nous ne pouvons pas espérer adopter « le point de vue de l'univers », en partie du fait de la capacité humaine à l'aveuglement :

Par exemple, je peux exagérer l'intensité de mes propres préférences, de sorte qu'elles pèsent plus lourd que les préférences des autres dans le calcul moral ; ou je peux dissimuler un intérêt personnel sous le déguisement de principes normatifs ayant une apparente objectivité.<sup>109</sup>

Bien des conceptions laïques de l'éthique comportent l'exigence morale de Singer de se détourner de la perspective de l'intérêt personnel pour adopter une perspective éthique apparenté au point de vue de l'univers, en quelque sorte. Mais un homme que Singer décrit comme « le plus grand de tous les utilitaristes », Henry Sidgwick, a soutenu qu'un tel tournant nécessitait une

---

<sup>106</sup> Voir en particulier les travaux suivants : A. MacIntyre, *Après la vertu* (1981), tr. fr. L. Bury, Paris, PUF, 1997 et *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), tr. fr. M. Vigneaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993. Ou encore : J. Stout, *The Flight from Authority*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 et *Ethics After Babel*, Boston, Beacon Press, 1988.

<sup>107</sup> J. Hare, *The Moral Gap*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 19.

<sup>108</sup> J. Hare, *The Moral Gap*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>109</sup> J. Hare, *The Moral Gap*, *op. cit.*, p. 25.



croissance religieuse<sup>110</sup>. Et si les conceptions de Sidgwick et de John Hare sont correctes, alors il faut quelque chose comme la providence et la grâce de Dieu pour combler « l'écart moral » qui existe entre ce que, d'après Singer et bien d'autres, nous devons faire et ce que nous pouvons faire en réalité compte tenu de notre nature humaine finie et imparfaite. En effet, si « devoir implique pouvoir », alors les non théistes qui prônent le devoir d'adopter une sorte de point de vue singérien de l'univers devraient expliquer comment les personnes humaines peuvent prendre un tel point de vue. Dans ce qui serait sans doute considéré par beaucoup comme un coup de théâtre ironique, il pourrait s'avérer qu'accepter la possibilité pratique de l'utilitarisme de la préférence suppose d'entretenir des croyances telles que les croyances chrétiennes traditionnelles.<sup>111</sup> Un sujet tentant de plus pour une conversation entre Peter Singer et l'éthique chrétienne.

### **VIII. Conclusion**

Même en étant sceptique quant aux objectifs les plus optimistes exposés dans cet essai, nous pouvons à tout le moins nous projeter au-delà de notre discours polarisé courant. De nombreux chrétiens partagent avec les partisans de Singer un profond dévouement pour la prospérité des personnes et de toute la création, et nous pouvons donc travailler ensemble aux problèmes qui font l'objet d'un consensus : la catastrophe écologique, les devoirs envers les pauvres, et la dignité des animaux non humains. Nous pouvons avoir des discussions et des débats importants au sujet de ce qui fait la prospérité humaine et des meilleurs principes pour y parvenir. Nous pouvons continuer à affûter les arguments quant aux problèmes qui nous divisent, et travailler à la cohérence de notre discours public sur ces sujets.

Si ceux qui soutiennent la conception de Singer s'unissent à l'Eglise dans un esprit de la solidarité intellectuelle, et inversement, je suggère qu'ils feront ensemble un trajet primordial. Il y a en effet une nécessité de révolution copernicienne, mais plutôt que de réagir essentiellement contre une attention démesurée à la personne humaine comme membre de l'espèce *Homo sapiens*, la révolution devrait plutôt réagir contre l'attention

---

<sup>110</sup> Voir P. Singer et J. Hare, « Moral Mammals », in D. Willard (éd.), *A Place for Truth*, Downers Grove, InterVarsity, 2010, p. 186. Singer a également affirmé que l'ouvrage de Sidgwick *The Methods of Ethics* (1874) est « fort possiblement le plus grand traité d'éthique jamais écrit ». Il soutient aussi que la question de savoir si Sidgwick croyait véritablement en un Dieu est une chose dont « les spécialistes débattront ».

<sup>111</sup> Bien qu'elles n'aient pas à être des croyances chrétiennes *per se*. Il est intéressant de noter que, lors de l'ouverture du colloque d'Oxford, dont les actes ont été repris dans J. Perry (éd.), *God, the Good, and Utilitarianism*, op. cit., Singer a admis qu'il « regrettait » de ne pas avoir un dieu pour fonder la réponse à la question : pourquoi être moral ?

démessurée de la culture occidentale à la personne humaine *comme individu consommateur, dont la vie est privée, et qui est supposément autonome*. Singer et l’Eglise peuvent et devraient s’opposer ensemble à cette interprétation des Lumières laïques – surtout en tant qu’elle va à l’encontre de l’ouverture aux autres, ouverture que Singer et l’Eglise pensent essentielle à la conduite de la vie éthique<sup>112</sup>. L’un et l’autre peuvent et devraient joindre leurs efforts afin de créer de *nouveaux modes de vie* qui vont à l’encontre de l’obsession de notre culture pour l’hyper-individualisme et le consumérisme. Ces deux valeurs (bien plus que Dieu, l’amour, ou la maximisation de la satisfaction des préférences) semblent malheureusement constituer dans l’Occident laïque nos principales sources de préoccupation.

---

<sup>112</sup> Singer critique l’éloignement des Lumières par rapport au Catholicisme romain quant à notre attitude culturelle d’indifférence envers la pauvreté globale. Voir P. Singer *How are We to Live ? Ethics in an Age of Self-Interest*, Amherst, Prometheus, 1995, p. 59-74.

## **L'impartialité et le point de vue moral**

Bernard Baertschi

(iEH2 et Département de philosophie, Université de Genève)

### **I. Introduction**

Peter Singer adopte et promeut une approche utilitariste de l'éthique. Comme il le souligne dans le premier chapitre de ses *Questions d'éthique pratique*, la raison principale à cela vient de l'exigence d'universalité qui est au cœur de la morale :

L'aspect universel de l'éthique fournit des raisons persuasives [...] pour adopter une position éthique utilitariste<sup>113</sup>.

Par cette exigence, il estime se placer dans le courant de la tradition – « depuis les temps anciens, philosophes et moralistes ont émis l'idée que la conduite éthique est acceptable d'un point de vue en quelque manière universel »<sup>114</sup> –, et il comprend cet universalisme comme une exigence d'impartialité :

En acceptant que les jugements éthiques doivent être faits d'un point de vue universel, j'accepte que mes propres intérêts ne puissent compter davantage que les intérêts de n'importe qui d'autre, simplement parce qu'ils sont miens<sup>115</sup>.

Cela fait écho à ce qu'affirmait Jeremy Bentham : « Chacun vaut pour un et personne pour plus d'un »<sup>116</sup>, mais pour bien comprendre la thèse qu'il soutient, il faut surtout souligner la dernière partie de l'affirmation : « *simplement* parce qu'ils sont miens ». En effet, je peux à bon droit préférer mes intérêts à ceux d'autrui, si mes intérêts sont moralement plus importants que les siens. L'utilitarisme en général et Singer en particulier ne considèrent pas que le point de vue moral est altruiste, mais qu'il est impartial.

---

<sup>113</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, tr.fr M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 23.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>116</sup> Cf. J. S. Mill, *L'Utilitarisme*, Paris, PUF-Quadrige, 1998, p. 139.

L'utilitarisme est aussi connu pour ses conséquences *prima facie* contre-intuitives : il ordonnerait de sacrifier la vie d'un individu si cela permettait d'en sauver plusieurs, de condamner un innocent pour éviter des émeutes, de sacrifier un donneur d'organes pour transplanter plusieurs malades, etc., conséquences qu'il est possible soit d'assumer, soit de rejeter au nom d'autres considérations utilitaristes<sup>117</sup>. Dans cette étude, j'aimerais examiner une autre conséquence contre-intuitive sur laquelle Singer insiste. Tout comme celles que je viens de mentionner, elle dépend de l'impartialité et de l'interprétation maximisante que l'utilitarisme en fait, mais concerne un point sur lequel nos intuitions sont encore plus réfractaires, celui de la manière dont nous devons traiter nos proches, et avant tout, nos enfants. En effet, quand on demande dans une enquête qui est d'accord de sacrifier un individu pour en sauver cinq autres – par exemple dans le *dilemme du wagon fou*, dont il sera question plus bas – une très grande majorité de personnes y consent ; par contre, si la personne vers laquelle il faut diriger le wagon est un proche, le pourcentage de personnes favorables chute dramatiquement. Toutefois, Singer estime que cela ne justifie aucune entorse au principe d'impartialité, car la préférence pour les proches est basée sur nos émotions et celles-ci ne doivent pas avoir la main en éthique :

L'éthique n'impose pas que l'on élimine les relations personnelles ni le caractère partial de l'affection, mais elle exige que, lorsque nous agissons, nous évaluions les revendications morales de ceux qui sont affectés par nos actions avec une certaine indépendance par rapport aux sentiments que nous éprouvons pour elles<sup>118</sup>.

En effet, puisqu'il est dit juste auparavant :

Certains humains sont plus proches de leur chat que de leur voisin. Est-ce que ceux qui lient la moralité à l'affectivité trouveraient justifié qu'ils sauvent leur chat avant leur voisin dans un incendie ?

Singer met en lumière un conflit dans nos intuitions : nous tendons à penser que nous devrions sauver d'un incendie notre enfant plutôt que les cinq du voisins, mais non notre chat plutôt que le voisin (ou ses enfants). Il laisse entendre que l'attitude que nous adoptons dans le second cas est moralement correcte, mais non celle que nous adoptons dans le premier, car l'impartialité est selon lui au cœur du point de vue moral ; c'est quelque

---

<sup>117</sup> Cf. sur ce point mon article « Ombres et lumières de l'utilitarisme », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1998, vol. 130/4, pp. 357-380.

<sup>118</sup> *Questions d'éthique pratique*, pp. 82-83.

chose comme un axiome, ainsi que le souligne Dale Dorsey<sup>119</sup>. Comment le justifie-t-il et que penser de cette justification ? Voilà les questions dont je vais m'occuper.

Une remarque préliminaire est encore nécessaire. Dans cet article, je discute la position de Peter Singer, et non l'impartialisme en général, qui est une position très répandue, y compris dans le camp qu'on oppose souvent à l'utilitarisme, à savoir le déontologisme ou le kantisme – Richard Double note qu'on la trouve même dans « une prescription déontologique aussi simple que la Règle d'Or »<sup>120</sup>. Il sera donc question de l'impartialisme utilitariste et seulement de lui, que Singer partage par exemple avec William Godwin, et qu'on peut caractériser en ces termes, à l'instar de Marcia Baron :

Les conceptions de Godwin ne sont pas basées d'abord sur une conception de l'impartialité ou sur les notions morales qui la motivent, telles l'équité ou l'égalité. Elles sont basées, plutôt, sur sa croyance que nous avons un devoir de faire tout ce qui est possible pour promouvoir le bien général<sup>121</sup>.

L'impartialité défendue par un Thomas Nagel est motivée par l'égalité libérale ; celle défendue par Godwin et Singer l'est bien différemment, et c'est cette dernière seule qui m'intéresse ici.

## **II. La signification de l'impartialité**

Avant de discuter la position de Singer sur l'impartialité, il faut la bien comprendre. L'impartialité est l'un des ingrédients fondamentaux de l'utilitarisme, mais cette approche ne s'articule pas seulement autour de cette notion, comme on vient d'ailleurs de le voir. L'utilitarisme est encore caractérisé par le conséquentialisme, l'hédonisme, la conception additive et commensurable des valeurs, l'exigence de leur maximisation et le critère de la sensibilité. En une formule raccourcie, l'utilitarisme soutient qu'une action est bonne si et seulement si elle maximise en résultat le bonheur de tous les êtres doués de sensibilité concernés :

---

<sup>119</sup> Cf. D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », in *Philosophical Studies*, 2009, vol. 146/1, p. 151.

<sup>120</sup> R. Double, « Morality, Impartiality, and What We Can Ask of Persons », in *American Philosophical Quarterly*, 1999, vol. 36/2, p. 150.

<sup>121</sup> M. Baron, « Impartiality and Friendship », in *Ethics*, vol. 101, 1991, p. 842.

Pour être éthique, une décision doit donner un poids égal aux intérêts de tous ceux qui sont affectés par elle<sup>122</sup>.

Singer, à l’instar de bien des utilitaristes contemporains, substitue la satisfaction des préférences au bonheur (il est préférentialiste) – il parle plutôt d’intérêts, mais comme il les conçoit de manière subjectiviste, cela revient au même –, se démarquant de l’hédonisme classique, mais pour mon propos, cela n’a pas grande importance.

L’impartialité est liée à la partie de la formule stipulant « tous les êtres doués de sensibilité ». Aucun ne doit être laissé sur la touche, mais si chacun compte, ce n’est pas tant comme individu que comme porteur de préférences ou d’intérêts. D’un point de vue libéral, Amartya Sen l’avait reproché à l’utilitarisme :

L’utilitarisme n’est pas réellement intéressé par les personnes comme telles ; [...] une personne n’est considérée par un utilitariste comme rien d’autre que la *place* dans laquelle cette chose de valeur nommée bonheur se trouve<sup>123</sup>.

et Bernard Williams avait commenté :

Les personnes ne comptent pas plus en tant qu’individus que ne le font des réservoirs dans une analyse de la consommation nationale de pétrole<sup>124</sup>.

Les conséquences contre-intuitives dont j’ai parlé dans mon introduction peuvent s’y ancrer facilement : si c’est la quantité de bonheur ou de satisfaction des préférences qui compte, alors on peut très bien sacrifier des individus à d’autres. Toutefois, comme ce n’est pas cet aspect de l’impartialité utilitariste qui m’intéresse ici, je ferai l’hypothèse que chaque individu est le lieu de la même quantité de bonheur, et donc que seul le nombre d’individus impliqués compte : faut-il sauver  $x$  vies ou  $y$  vies ?<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 100.

<sup>123</sup> A. Sen, « Rights and Capabilities », in T. Honderich (dir.), *Morality and Objectivity*, Londres, RKP, 1985, p. 131.

<sup>124</sup> A. Sen & B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 4. Cet argument se rencontre fréquemment, même si c’est parfois sous des formes un peu différentes ; cf. par exemple M. Stocker, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », in R. Crisp & M. Slote (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, OUP, 1997, p. 67-73.

<sup>125</sup> Singer d’ailleurs n’accepte pas absolument la thèse utilitariste sur ce point, car il distingue les êtres qui sont remplaçables et ceux qui ne le sont pas, la thèse ne valant pas pour les seconds, ceux qui sont conscients d’eux-mêmes (cf. P. Singer, *Questions d’éthique pratique*, op. cit., p. 95 sq.).

Passer de la quantité de bonheur à la quantité d'individus ne supprime pas les conséquences contre-intuitives de l'utilitarisme – on peut toujours sacrifier la vie d'un individu pour sauver celle de plusieurs<sup>126</sup> – ; elle les affaiblit toutefois quelque peu en donnant une importance plus grande à l'impartialité conçue comme l'affirmation de l'égalité de valeur de tout individu, indépendamment de la quantité de bonheur qu'il est capable d'éprouver. Mais il reste qu'il est contre-intuitif de m'enjoindre de sauver les cinq enfants de mon voisin plutôt que le mien.

L'impartialité en morale demande donc une égale considération des personnes impliquées. Dans la suite de ce texte, je vais distinguer l'impartialité ainsi comprise de l'universalité, qui concerne les agents, et de la généralité, qui concerne les raisons d'agir, même si Singer ne le fait pas. En traçant des distinctions inspirées par Jonathan Dancy<sup>127</sup>, je dirai :

[I] L'*impartialisme* : Si X est une raison d'agir *envers telle personne*, alors X en est une envers toutes les personnes<sup>128</sup>.

[U] L'*universalisme* : Si X est une raison d'agir *pour telle personne*, alors X en est une pour toutes les personnes<sup>129</sup>.

[G] Le *généralisme* : Si X est une *raison d'agir* dans un cas/contexte, alors X en est une dans tous les cas/contextes.

L'utilitarisme – de même d'ailleurs que le kantisme – soutient simultanément les trois thèses : les raisons d'agir sont insensibles au contexte [G], elles ont le même poids pour tous les agents [U] et excluent toute acception de personne [I]. L'utilitarisme adopte donc la position suivante :

[IUG] Si X est une raison d'agir dans un cas pour telle personne envers telle autre, alors X en est une dans tous les cas pour toute personne

---

<sup>126</sup> Sur cette question, voir aussi D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 143.

<sup>127</sup> Cf. en particulier J. Dancy, « Moral Particularism », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/> (consulté le 19 décembre 2013) et « The Particularist's Progress », in B. Hooker & M. Little (éd.), *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon, 2000, p. 130-156 ; d'autres auteurs ont utilisé ces vocables dans un sens partiellement différent ; cf. par exemple A. Piper, « Moral Theory and Moral Alienation », in *The Journal of Philosophy*, vol. 84/2, 1987, p. 102.

<sup>128</sup> Friedman parle de *globalisme* ; cf. « The Practice of Partiality », in *Ethics*, vol. 101, 1991, p. 833.

<sup>129</sup> Frankena parle de *généralisme* dans ce cas (cf. W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Ins., 1963, pp. 37-38) ; comme on voit, la terminologie n'est pas fixée. L'important est que la thèse le soit. Je souligne encore que cette exigence n'a rien à voir avec la forme des énoncés moraux qui doivent tous être préfixés par un quantificateur universel ; comme le souligne John Cottingham, « le principe d'action du partialiste est, bien sûr, universalisable dans le sens où il peut tout à fait être prêt à prescrire que tout parent dans une situation semblable doit favoriser son propre enfant. » (J. Cottingham, « Partiality, Favouritism, and Morality », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 36/144, 1986, p. 359).

envers toute autre personne.

Toutefois, il est possible de séparer ces thèses. Le particularisme défendu par Dancy rejette les trois, mais tous les cas intermédiaires sont possibles. Ainsi, on peut nier l'universalité :

[non-U] Si X est une raison d'agir dans un cas pour telle personne *p*, alors X en est une dans tous les cas pour cette personne *p*, mais pas pour toutes les personnes.

ou l'impartialité :

[non-I] Si X est une raison d'agir dans un cas envers telle personne *p*, alors X en est une dans tous les cas envers cette personne *p*, mais pas envers toutes les personnes.

Singer soutient [G] dans le sens où il affirme que la satisfaction des préférences est une raison d'agir qui vaut pour tous les cas et contextes – il admet toutefois que les contextes modifient le calcul des préférences. Cela indique que les trois thèses mises en lumière par Dancy mériteraient un examen minutieux, mais cela me ferait sortir du cadre de mon problème. Pour mon propos, on voit que la thèse de Singer peut être formulée dans le cadre de [IUG] : le fait que la personne à sauver soit mon enfant ou non n'est pas pertinent [I], le fait que je sois le père de la personne à sauver ou non n'est pas pertinent [U] et le fait que la vie d'un plus grand nombre de personnes soit en danger est une raison d'agir valable dans tous les cas [G]. Par rapport à cela, celui qui estime qu'il doit de préférence sauver son enfant n'est pas obligé de nier les trois thèses, mais peut se borner à l'une d'entre elles et affirmer [non-I], [non-U] ou [non-G]. Ainsi, la position de Singer sera renversée s'il existe des devoirs particuliers envers les proches [non-I], si les différents rôles joués par les agents comptent [non-U] ou s'il existe des raisons d'agir qui ne valent que dans certains contextes [non-G]. Ces trois thèses ont bien sûr des relations entre elles et on peut les formuler de manière interdépendante : le fait que je sauve de préférence mon enfant vient de ce que c'est *mon* enfant [non-I], que je suis son *père* [non-U] et qu'il s'agit là de raisons valables seulement dans ce genre de situations [non-G]. Autrement dit, celui qui nie l'impartialité et/ou l'universalité doit affirmer le pluralisme des raisons d'agir. J'y reviendra dans la section V.

À l'origine de la partialité et de la non-universalité, il y a le fait, ainsi que le philosophe australien le reconnaît, que nous éprouvons des émotions particulières vis-à-vis de nos proches. Il conteste cependant qu'elles doivent servir de base à nos jugements moraux et à nos actions. Il existe donc un certain hiatus entre ce qui est naturel et ce qui est moral :



Quels parents pourraient faire don à un étranger de leur dernier bol de riz si leur enfant est en train de mourir de faim ? Une telle action semblerait contre nature, contraire à notre état d'êtres biologiquement évolués, mais serait-elle coupable ? C'est une toute autre question<sup>130</sup>.

Je reviendrai dans la section suivante sur notre statut « d'êtres biologiquement évolués », car il joue un rôle important pour notre question ; pour l'instant j'aimerais souligner, à la suite de Singer, qu'il existe une raison utilitariste de donner une priorité à ses proches, mais une raison indirecte, qui ne remet donc pas en cause [IUG] :

La part de vrai dans le point de vue selon lequel nous devrions d'abord prendre soin de nos proches tient aux avantages réels d'un système de responsabilités reconnu et universellement admis<sup>131</sup>.

Autrement dit, étant donné les êtres que nous sommes et les sociétés dans lesquelles nous vivons, la priorité donnée aux proches est le meilleur moyen de maximiser la satisfaction des préférences de tous, c'est-à-dire de satisfaire à l'impartialité, puisque chacun est le mieux à même de connaître les besoins et intérêts de ceux avec qui il vit. Richard Hare l'affirme aussi en ce qui concerne l'amour maternel : « Si les mères avaient tendance à se soucier également de tous les enfants du monde, il est peu probable que les enfants s'en sortiraient aussi bien qu'actuellement »<sup>132</sup>, et il mentionne *The Expanding Circle* de Singer peu après. Il s'agit ici de la version utilitariste des devoirs indirects : nous avons un devoir moral direct envers le bonheur *tous* nos semblables, mais celui-ci est mieux atteint si l'on s'occupe d'abord de ses proches. Cela indique que l'utilitarisme de Singer n'est pas une théorie de la motivation : les agents doivent concourir à la maximisation de la satisfaction des intérêts, mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient motivés par ce but<sup>133</sup> – il faut reconnaître toutefois qu'il paraît souvent l'oublier ou ne pas en tenir compte<sup>134</sup>, comme on va le voir sous peu, ce qui n'est pas très étonnant vu qu'il accorde une place très importante à la réflexion dans la décision éthique, c'est-à-dire aux raisons conscientes d'agir.

L'argument indirect ne vaut que si, effectivement, les intérêts de tous sont ainsi mieux servis. Or ce n'est pas du tout le cas dans l'exemple de l'incendie : les intérêts de tous seront mieux servis si je sauve les cinq

---

<sup>130</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 221.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*

<sup>132</sup> R. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon, 1981, p. 137.

<sup>133</sup> Hare l'avait formulé en distinguant le niveau intuitif et le niveau critique de la morale ; cf. *Moral Thinking*, p. 25.

<sup>134</sup> C'est ce que lui reproche Baron, « Impartiality and Friendship », p. 842.

enfants de mon voisin, car je suis justement celui qui est le mieux placé pour le faire. Jack Smart avait déjà dirigé la même objection contre l'utilitarisme de la règle, dans son dialogue avec Bernard Williams :

Il est vraisemblable qu'ultimement, l'utilitarisme de la règle défend son principe parce qu'il s'intéresse au bonheur humain : pourquoi alors devrait-il en appeler à se conformer à une règle lorsqu'il sait que, dans le cas présent, cette attitude ne sera pas la plus bénéfique<sup>135</sup>.

Je peux donc, dans mon propos, laisser l'argument des devoirs indirects de côté, du moins pour l'instant. Toutefois, cette thèse prend aussi une autre forme chez Singer, dans le sens d'un certain affaiblissement de [IUG]. À l'objection qu'« une éthique impartiale et impersonnelle du genre de celle que l'on prône ici rendrait impossible les relations personnelles fondées sur l'amour et l'amitié, qui sont partiales par nature »<sup>136</sup>, notre philosophe répond qu'une « légère préférence accordée au cercle des proches »<sup>137</sup> est légitime, qualifiée de « légère entorse à l'équité absolue » faite au nom de l'efficacité indirecte – il aurait aussi pu présenter l'argument du point de vue universaliste : *chacun* peut ou doit privilégier les intérêts de ses proches dans une certaine mesure (reste à savoir quelle est cette mesure).

Cela n'est toutefois pas convaincant : comme le montre l'exemple de l'incendie, même s'il peut être indirectement efficace, [IUG] est destructeur de l'amour paternel – ce qui vaut *mutatis mutandis* pour l'amour romantique et l'amitié –, car ces attitudes n'exigent pas une certaine mesure de partialité, mais une posture fondamentalement partielle, tant dans leurs résultats que dans leurs raisons. Si je dis à mon enfant que je l'ai sauvé par philanthropie, ainsi que s'exprimait Bentham, et non simplement parce qu'il est mon fils – ou même si je me le dis à moi-même –, il s'agit, comme le soulignait Bernard Williams, d'une pensée de trop<sup>138</sup>. Le problème n'est pas ici que ce que je fais est conforme à une exigence morale – agir conformément à une telle exigence est au contraire quelque chose de désirable –, mais que je suis

---

<sup>135</sup> J. Smart et B. Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997, p. 15. Derek Parfit s'est aussi occupé de ce qu'il appelle le *Dilemme des parents* (sur le modèle du *Dilemme du prisonnier*) : D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1984, § 36.

<sup>136</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 232.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>138</sup> Cf. B. Williams, *La fortune morale*, Paris, PUF, 1994, p. 250, où « parce qu'on en a le droit » remplace « par philanthropie » : « On aurait pu espérer ([son enfant], par exemple, l'aurait pu) que sa motivation totalement explicitée eût été la pensée que c'était [son enfant], et non la pensée que c'était [son enfant] et que dans de telles situations on a le droit de sauver [son enfant] ».

*motivé par cette conformité*<sup>139</sup>.

Il faut entendre ma dernière remarque comme une critique interne, qui souligne une incohérence de Singer, plutôt que comme une critique externe contre [IUG]. Pour y répondre, il pourrait soutenir en effet que [IUG] ne laisse pas de place pour l'amour et l'amitié, et donc que ces deux attitudes ne font pas partie de ce qu'on appelle le point de vue moral, qu'elles appartiennent aux raisons d'agir non-morales dont il s'agit d'apprécier le poids lorsqu'elles entrent en conflit avec les raisons morales<sup>140</sup>. On retrouve ici l'opposition entre la rationalité (la moralité) et la nature (l'émotivité), ce qui m'amène à présenter et discuter l'arrière-plan anthropologique de la position de Singer, l'impact moral de notre statut « d'êtres biologiquement évolués ».

### **III. La psychologie morale au secours de l'utilitarisme**

Singer accorde depuis longtemps une attention aiguë aux données évolutionnaires concernant l'être humain et aux bases biologiques de l'éthique. En 1981, il consacre déjà un livre à la sociobiologie (*The Expanding Circle*) et, plus récemment, un important article concernant l'impact des connaissances expérimentales sur l'éthique (« Éthique et intuitions »)<sup>141</sup>. Dans les deux textes, il affirme que l'éthique est un phénomène naturel, c'est-à-dire un phénomène qui est né de nos interactions avec nos semblables et avec la nature. Dans le difficile combat pour la survie de notre espèce, la préférence donnée à ceux qui nous sont proches, aux membres de notre tribu, a joué un rôle essentiel, particulièrement dans la mesure où cette préférence s'accompagnait de réciprocité et d'entraide :

Bien des aspects de la morale humaine ont pu naître de pratiques réciproques simples telles qu'enlever des parasites de parties du corps difficilement accessibles<sup>142</sup>.

On se rappellera cette illustration proposée par Richard Dawkins. Considérant une population d'oiseaux parasités par de dangereuses tiques, ainsi placées qu'un oiseau peut enlever celles qui se trouvent sur lui, sauf si elles sont au sommet de sa tête, il décrit trois types de comportement

---

<sup>139</sup> Cf. A. Piper, « Moral Theory and Moral Alienation », p. 118.

<sup>140</sup> Cette réponse n'est cependant probablement pas disponible pour Singer et l'utilitarisme, vu leur conception moniste, contributive et additive des valeurs, ainsi qu'on verra dans la section VI.

<sup>141</sup> *The Journal of Ethics*, 2005, vol. 9, p. 331-352, repris in M. Ruse (éd.), *Philosophy After Darwin*, Princeton UP, 2009, p. 476-488.

<sup>142</sup> « Éthique et intuitions », p. 336. Voir la traduction française dans ce numéro.

possibles : 1° un oiseau soigne quiconque en a besoin (Dawkins nomme ceux qui l'adoptent *Suckers – jobards*), 2° un oiseau accepte des soins de quiconque, mais ne soigne jamais un autre (*Cheaters – tricheur*), 3° un oiseau soigne ceux qui lui ont donné des soins, mais seulement ceux-là (*Grudgers – rancuniers*), puis il montre que seul le dernier type de comportement assure à cette population une survie à long terme indéfiniment florissante, et qu'un *tricheur* n'est dangereux que pour une population qui comprend des *jobards*. John Mackie commente :

Il existe quelque chose qui ressemble beaucoup à la stratégie [des *rancuniers*], c'est l'altruisme réciproque, tendance bien connue et établie depuis longtemps parmi les humains. [...] Les *jobards* sont des saints, comme les *rancuniers* sont des altruistes réciproques, tandis que les *tricheurs* sont à cent pour cent égoïstes<sup>143</sup>.

Mais l'altruisme réciproque ne représente pas du tout [IUG] et Singer souligne que si l'évolution peut expliquer notre morale commune et les devoirs qui y sont attachés, elle ne saurait les justifier. Dans une phrase rappelant la dénonciation du sophisme naturaliste, il affirme « l'impossibilité de déduire des conclusions éthiques des faits de l'évolution »<sup>144</sup> – dans *The Expanding Circle*, il l'avait illustré ainsi :

La préférence pour « les nôtres » est compréhensible en termes d'évolution [...]. Cela ne signifie pas qu'une société doive encourager ses membres à agir en accord avec cette préférence<sup>145</sup>.

Toutefois, ajoute-t-il, les avancées récentes dans notre compréhension de l'éthique ont un impact normatif – par « avancées récentes », il pense d'abord aux études menées par les neuropsychologues Jonathan Haidt et Joshua Greene sur notre fonctionnement moral. Quel est cet impact ? Il ne peut être direct, vu qu'« une théorie éthique normative n'est pas en train d'essayer d'expliquer nos intuitions morales communes. Elle peut même les rejeter toutes, tout en restant supérieure aux autres théories normatives qui sont plus en accord avec nos jugements moraux. »<sup>146</sup> C'est d'ailleurs pour cette raison que Singer s'est opposé à la méthode d'équilibre réflexif de Rawls, qui fait la part trop belle à nos intuitions : une théorie morale n'est pas « supposée s'adapter aux jugements moraux bien considérés d'un

---

<sup>143</sup> J. Mackie, *Persons and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 199.

<sup>144</sup> « Éthique et intuitions », p. 343 ; même thèse dans *The Expanding Circle*, p. 53.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>146</sup> « Éthique et intuitions », p. 345.

individu ou de quelque groupe plus large comme une société »<sup>147</sup>. Si néanmoins on allie les données évolutionnaires et les études de Greene sur l'impact émotionnel de nos décisions morales, on se rend justement compte que bien des réactions morales spontanées – nos intuitions morales – sont devenues éthiquement inappropriées car elles sont le reflet d'une réalité qui n'existe plus depuis longtemps.

Greene a étudié les réponses faites aux diverses variantes du *dilemme du wagon fou*<sup>148</sup>. Dans une première variante, *l'aiguillage*, un wagon dévale une pente à vive allure car ses freins sont hors-d'usage. Plus bas sur la voie travaillent cinq ouvriers qui vont être écrasés, d'autant qu'il n'y a aucun moyen de les prévenir. Toutefois, un aiguillage permettrait de faire aller le wagon sur une autre voie où un seul ouvrier travaille. Quelqu'un a la possibilité d'actionner cet aiguillage. A-t-il le droit de le faire ? 85% des personnes interrogées affirment qu'il en a le droit. On change maintenant le scénario (*le gros homme* ou *la passerelle*). Le wagon dévale la pente, mais il n'y a aucun aiguillage. Toutefois, un individu se trouve sur une passerelle qui enjambe la voie, à côté d'un homme suffisamment gros pour que, s'il le pousse et qu'il tombe sur la voie, son corps arrête le wagon et l'empêche de poursuivre sa route meurtrière. A-t-il le droit (moral) de le faire ? Cette fois, 88% des mêmes personnes interrogées nient qu'il en ait le droit, alors même qu'ainsi une seule personne mourrait plutôt que cinq, tout comme dans le cas précédent.

Cette histoire est déroutante, car les mêmes personnes répondent différemment alors que la situation paraît moralement analogue et que le résultat est identique : un mort au lieu de cinq. Comment expliquer cette différence ? Greene a placé des sujets dans un scanner (IRMf) pour voir ce qui se passait dans leur cerveau lorsqu'on leur présentait le dilemme. Il a constaté que ce ne sont pas les mêmes zones du cerveau qui sont activées dans les deux cas. Plus précisément, plus la question morale qui se pose à nous est personnelle, c'est-à-dire plus nous sommes impliqués activement dans ce qu'il faut faire, et plus nous pouvons le faire directement et simplement en étendant le bras, plus les zones émotionnelles de notre cerveau sont actives ; or dans le *gros homme*, nous sommes bien plus impliqués personnellement et plus proches de l'action. Bref, nos décisions morales sont influencées par la place que nous avons dans l'action, et plus nous sommes concernés, plus nos émotions sont vives, inhibant l'action lorsqu'elle implique un dommage sérieux fait à autrui.

---

<sup>147</sup> « Sidgwick and Reflective Equilibrium », in *The Monist*, vol. 58/3, 1974, p. 495.

<sup>148</sup> Pour ce point, voir aussi mon article « Neurosciences et éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou », in *Igitur*, 2011, vol. 3/3, p. 1-17, et surtout mon livre, *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, Paris, Les Belles-Lettres, 2013, ch. 1.

Ces résultats sont corroborés par une étude menée par Nadelhoffer et Feltz en 2008, qui ont présenté le dilemme à des sujets et leur ont demandé ce qu'il était permis à l'agent de faire, l'agent étant soit eux-mêmes, soit quelqu'un d'autre. Les résultats obtenus dans les deux cas sont bien différents : en position d'observateur – position qui est celle de l'exposé du dilemme testé par Greene –, 90% des sujets disent qu'il serait permis à l'acteur d'actionner l'aiguillage, alors qu'en position d'acteur, il ne sont plus que 65% à le penser. On voit clairement en quoi ce résultat corrobore l'interprétation de Greene : l'implication du sujet dans l'action, source d'émotions, change sa perception du caractère permis de l'acte<sup>149</sup>.

Singer comprend ces résultats ainsi : si nous éprouvons des émotions qui inhibent l'action dans le cas du *gros homme*, c'est que, pendant la plus longue partie de notre histoire – y compris celle de nos ancêtres hominidés –, nous avons vécu en petits groupes où la seule violence possible était celle que nous pouvions infliger personnellement et à très courte distance ; ainsi, « pour gérer de telles situations, nous avons développé des réponses immédiates, basées sur les émotions pour les questions impliquant des interactions proches et personnelles avec autrui »<sup>150</sup>. D'où notre répugnance à pousser le gros homme, absente lorsqu'il s'agit d'actionner un aiguillage concernant une victime peut-être hors du champ de notre vision et illustrant une situation dans laquelle nos ancêtres ne se sont jamais trouvés et donc pour laquelle ils n'ont pu développer de réaction émotionnelle. Greene souligne d'ailleurs le même point, lorsqu'il commente l'argument de Singer en faveur d'une aide renforcée au Tiers-Monde ; il explique ainsi notre relative indifférence aux malheurs de personnes vivant au loin, alors que nous sommes bien plus sensibles à ceux qui sont proches (nous aidons immédiatement, et même si cela a un coût élevé pour nous, un enfant qui risque de se noyer) : « L'interaction dans le cas de l'enfant qui risque la noyade est "proche et personnelle", c'est le genre de situation qui aurait pu être rencontrée par nos ancêtres primates »<sup>151</sup> au contraire de l'aide au Tiers-Monde. L'enfant qui se noie et le gros homme nous mettent face au même genre de situation, dit encore Greene, qui « presse nos boutons émotionnels », soit pour nous faire agir, soit pour inhiber l'action.

Pour Singer, cela illustre l'inadéquation actuelle de notre réaction spontanée : le fait que quelqu'un soit tué d'une manière connue de nos ancêtres ou d'une manière entièrement nouvelle du point de vue de

---

<sup>149</sup> « The Actor-Observer Bias and Moral Intuitions : Adding Fuel to Sinnott-Armstrong's Fire », in *Neuroethics*, 2008, vol. 1, p. 133-144.

<sup>150</sup> « Ethics and Intuitions », p. 348.

<sup>151</sup> « The Secret Joke of Kant's Soul », in W. Sinnott-Armstrong, dir., *Moral Psychology*, Cambridge Mass., MIT Press, vol. 3, 2008, p. 47.

l'évolution n'a aucune pertinence morale, et les deux cas doivent être traités de la même manière d'un point de vue normatif. Là réside l'impact moral des avancées scientifiques concernant notre histoire et l'anthropologie qui y est liée ; comme il le disait déjà dans *The Expanding Circle* :

Une explication biologique est souvent un moyen de démystifier le statut de ce qui semblait une loi morale sui-évidente<sup>152</sup>.

Soit, les deux situations que présentent les scénarios du *wagon fou* sont moralement équivalentes. Mais laquelle des deux nous donne la bonne réponse à appliquer dans l'autre cas ? Car on peut aller dans les deux directions : actionner l'aiguillage et pousser le gros homme, ou ne pas actionner l'aiguillage et ne pas pousser le gros homme. Concernant cette alternative, les données évolutionnaires sont muettes. Sans doute, mais pas les données neuropsychologiques, estime Singer :

Les recherches de Greene suggèrent que chez certaines personnes, le raisonnement peut l'emporter sur la réponse intuitive initiale<sup>153</sup>.

En effet, ceux qui concluent qu'il faut pousser le gros homme le font après réflexion – leur temps de réponse est plus long – parce qu'il leur faut surmonter leur réponse inhibitrice émotionnelle immédiate. Les données neuroscientifiques vont dans cette direction, mais aussi la simple rationalité : « En outre, la réponse que ces sujets ont donnée est, pour sûr, la réponse rationnelle »<sup>154</sup>, vu que la mort d'une personne est moins grave que la mort de cinq<sup>155</sup>.

Greene arrive à la même conclusion. Il voit aussi dans les réactions spontanées au *gros homme* un archaïsme reposant sur des éléments qui ne sont plus moralement pertinents ; toutefois, il ne pense pas que la rationalité manifestée dans *l'aiguillage* soit dissociée des émotions. En effet, si les interdits absolus – comme celui de pousser le gros homme – ressortissent à une structure cérébrale archaïque, émotionnellement très chargée, par opposition à la pesée rationnelle des intérêts dépendant de structures plus évoluées et donc plus récentes, cette pesée n'est pas dissociée de notre vie émotionnelle : dans les deux cas, des émotions sont à l'œuvre, car toutes nos décisions authentiquement morales sont empreintes d'émotions :

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>153</sup> « Éthique et intuitions », p. 350.

<sup>154</sup> *Loc. cit.*

<sup>155</sup> Elle le serait d'ailleurs aussi si j'étais le gros homme : j'aurais alors le devoir moral de me jeter sur la voie (Singer reste toutefois muet sur ce volet).

Je n'affirme pas que le jugement conséquentialiste est dépourvu d'émotion. Au contraire, j'incline à être d'accord avec Hume que tout jugement moral doit posséder quelque composante affective, et je suspecte que la pesée conséquentialiste des dommages et des bénéfices est un processus émotionnel<sup>156</sup>.

Greene nie cependant que ce processus soit de même nature que dans le scénario du gros homme, car « il s'agit d'un processus de pesée et non d'un processus d'«alarme». » Bref, il y a des émotions moralement appropriées, celles qui sont accompagnées par un processus rationnel de pesée et qui nous motivent à agir dans le sens du résultat de la pesée, et des émotions moralement inappropriées, séparées d'un tel processus et qui jouent le rôle de simples « alarmes ».

Greene et Singer sont des utilitaristes et, selon eux, ce que nous apprenons du fonctionnement moral de l'être humain va dans le sens de leur théorie. Est-ce vraiment le cas ? Comme on va voir, il existe un certain nombre de raisons d'en douter. Toutefois, il faut bien se souvenir que Singer n'affirme jamais que les données neuroscientifiques prouvent la vérité de l'utilitarisme, mais seulement qu'elles nous inclinent vers lui. Dès lors, les doutes que je vais élever ne sont pas non plus susceptibles de réfuter sa position et l'impartialisme [IUG] qu'elle implique.

#### **IV. La double leçon de la neuropsychologie morale**

On a vu que Singer appuie sa thèse que la réaction morale qui s'impose dans le cas du *dilemme du wagon fou* est de sacrifier un individu pour en sauver cinq sur deux arguments, l'un conceptuel – minimiser le nombre de victimes est ce qui est le plus rationnel – et l'autre empirique : le temps de réponse de ceux qui acceptent de pousser le gros homme est plus long, ce qui dénote l'intervention de la réflexion qui prime ainsi sur la réaction émotionnelle immédiate. C'est ce second argument qui m'intéresse dans cette section. Le fait que les personnes qui acceptent de pousser mettent plus de temps avant de répondre est bien documenté, mais l'interprétation de Singer est-elle la plus plausible ? Elle est en tout cas appuyée par d'autres études, menées notamment par Greene, qui a soumis les personnes à qui il présentait le dilemme du *gros homme* à une charge cognitive, c'est-à-dire qu'il leur a demandé d'effectuer une seconde tâche cognitive en même temps – il s'agissait d'observer une suite de chiffres sur un écran et de

---

<sup>156</sup> « The Secret Joke of Kant's Soul », p. 64.



repérer l'un d'entre eux. Une telle charge a pour effet de ralentir les processus rationnels, mais non ceux qui sont émotionnels. Or seules les réponses utilitaristes, celles qui proposaient de pousser le gros homme, ont été ralenties, ce qui, commente Florian Cova, « suggère que les réponses “utilitaristes” sont effectivement les produits du raisonnement et qu’elles doivent lutter contre une force opposée dans ce type de cas. »<sup>157</sup> Pousse-t-on le gros homme parce qu'on a une pensée de trop ? Pour Singer et Greene, ne pas le faire c'est plutôt avoir une pensée de pas assez.

Il existe toutefois d'autres études qui fournissent des raisons d'en douter. Dans l'idée de mieux comprendre nos réactions aux dilemmes moraux, Guy Kahane et ses collègues ont proposé deux groupes de scénarios<sup>158</sup>. Le premier comprenait des dilemmes dont la solution soit intuitive soit contre-intuitive était « émotionnelle » (« déontologiste » disent les auteurs, car objet d'une interdiction absolue et produisant une activation particulièrement grande dans les zones émotionnelles du cerveau)<sup>159</sup>, le second des dilemmes dont la solution soit intuitive soit contre-intuitive était utilitariste. Dans le cas du *gros homme*, la solution utilitariste est contre-intuitive, mais il existe d'autres dilemmes dans lesquels c'est la solution déontologiste/émotionnelle qui est contre-intuitive, par exemple en ce qui concerne l'interdit absolu du mensonge – on se rappellera la controverse entre Kant et Benjamin Constant. Les résultats auxquels sont arrivés ces auteurs vont dans le sens inverse de ceux de Greene, sur lesquels s'appuie Singer : d'abord, les temps de réponse mesurés n'ont pas été différents pour les solutions utilitaristes et émotionnelles, et ensuite les solutions qui ont mobilisé les aires cérébrale dévolues à la rationalité n'ont pas été celles de nature utilitariste, mais toutes celles qui étaient contre-intuitives, déontologistes/émotionnels comme utilitaristes :

Nos analyses montrent, disent les auteurs, que les différences neurales observées entre les jugements utilitaristes et déontologistes dans les dilemmes [...] étaient dues presque entièrement aux différences de caractère intuitif plutôt que de contenu<sup>160</sup>.

La question du temps de réponse reste donc pendante, puisque les deux études donnent des résultats contradictoires. Cela affaiblit l'argument de

---

<sup>157</sup> *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2010, p. 54.

<sup>158</sup> Cf. « The Neural Basis of Intuitive and Counterintuitive Moral Judgment », in *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2012, vol. 7/4, p. 393-402.

<sup>159</sup> Kant aurait bien entendu été horrifié par cet amalgame, dont le premier responsable – et conscient de l'être – est Greene ; cf. son article « The Secret Joke of Kant's Soul ».

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 400.

Singer, mais pas plus ; par contre, la mise en valeur de la pertinence du caractère intuitif ou non du jugement comme déclencheur de la réflexion prive son argument de toute pertinence : en fait, la réflexion est mobilisée chaque fois que notre réponse (émotionnelle) immédiate nous pose un problème et que nous envisageons de la renverser. La rationalité n'est pas liée de manière privilégiée avec l'utilitarisme.

Il reste toutefois vrai qu'un temps de réponse allongé dénote l'intervention de la réflexion, et donc le travail de la raison. N'est-ce pas ce qu'il faut exiger de toute décision morale, surtout dans une situation de dilemme où, justement, la réponse à donner n'est pas immédiatement claire ? C'est une constante de notre tradition philosophique de prôner la nécessité d'une maîtrise de la raison sur les émotions (les passions de l'âge classique), voire même de l'éradication de ces dernières. Les Stoïciens sont bien connus pour avoir adopté ce dernier point de vue, repris par Kant lorsqu'il affirme :

Les inclinations mêmes [...] ont si peu une valeur absolue qui leur donne le droit d'être désirées pour elles-mêmes, que, bien plutôt, en être pleinement affranchi doit être le souhait universel de tout être raisonnable<sup>161</sup>.

Si Singer n'a jamais rêvé d'une telle éradication, il se place cependant résolument dans la tradition de la maîtrise et de la priorité de la raison, qu'il ne limite pas, loin de là, à la pesée des avantages et des inconvénients d'une décision du point de vue de la satisfaction des préférences, bref à la *Zweckrationalität* de Max Weber. En effet, il attribue encore et surtout à la raison les capacités « de nous distancer nous-mêmes de notre propre point de vue et d'adopter à la place une perspective plus large, et même à la fin le point de vue de l'univers »<sup>162</sup>, selon l'expression de Sidgwick, ainsi que de s'élever au-dessus des émotions, la réflexion permettant seule de justifier nos choix, jugements et actions : « Il existe une alternative à la conception de l'éthique comme épanchement de nos émotions. Les jugements éthiques peuvent comporter un élément rationnel »<sup>163</sup>, comme on le dit depuis Socrate. L'éthique comme rationalité s'oppose à la nature comme émotions, on l'a vu, thème cher à Kant encore qui oppose la raison à « ce qui est dérivé de la disposition naturelle propre de l'humanité », c'est-à-dire à « ce qui est dérivé de certains sentiments et de certains penchants »<sup>164</sup>. Toutefois,

---

<sup>161</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 104.

<sup>162</sup> *How Are We to Live*, New York, Amherst, Prometheus Books, 1995, p. 229.

<sup>163</sup> *The Expanding Circle*, p. 85.

<sup>164</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 101.

Singer souligne que la raison aussi est une faculté que la nature nous a octroyée. Ainsi,

la nature humaine n'est pas totalement dirigeable, mais son cours n'est pas fixé pour l'éternité. Si nous ne pouvons renverser son cours, sa direction peut toutefois être changée si nous utilisons ses aspects intrinsèques plutôt que de les combattre<sup>165</sup>.

Cela dit à l'encontre des auteurs qui estiment que notre nature nous rend incapables d'une stricte impartialité, comme si cette dernière n'avait pas aussi un fondement naturel.

Un kantien aura sans doute bien des choses à objecter à Singer, mais ne pourra que l'approuver de mettre la raison au-dessus des émotions. Pourtant, il se pourrait que leur accord soit l'effet d'une erreur commune ; c'est du moins ce que certaines découvertes neuroscientifiques laissent penser.

Lorsqu'on a proposé le *dilemme du wagon fou* à des personnes souffrant d'une lésion du lobe frontal ventromédian (en abrégé : les patients VMPC), un grand nombre d'entre elles ont déclaré qu'elles n'hésiteraient pas plus à pousser le gros homme qu'à actionner l'aiguillage<sup>166</sup>. Or on considère que ces personnes souffrent d'une sorte de déconnexion des zones cérébrales liées à la rationalité d'avec celles liées aux émotions, zones qui coopèrent lorsque l'intégrité du cerveau est préservée, mais ne le peuvent plus suite à la lésion. En fait, leur réponse émotionnelle est diminuée, particulièrement en ce qui concerne les émotions morales comme la compassion ou l'empathie ; elles ne peuvent donc la mobiliser correctement et n'arrivent pas à intégrer l'élément émotionnel dans leur décision. En conséquence, elles adoptent une approche beaucoup plus rationnelle. Faudrait-il alors dire qu'elles prennent des décisions plus morales, la lésion ayant en quelque sorte affaibli, voire déconnecté des zones préjudiciables à un comportement éthique ? Le problème avec cette interprétation, c'est que ces patients ont manifestement des problèmes avec la morale – du moins la morale commune – ; on parle d'ailleurs à leur propos de *sociopathie* acquise, terme qui souligne l'inadéquation de leurs attitudes, puisque ces patients n'ont que peu le souci des autres, qu'ils se laissent aller à des commentaires brutaux sur le comportement d'autrui et n'éprouvent pas vraiment de honte et de culpabilité lorsqu'ils causent des dommages injustifiés<sup>167</sup>. Dans une

---

<sup>165</sup> *The Expanding Circle*, p. 156.

<sup>166</sup> Cf. M. Koenigs & al., « Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgements », in *Nature*, vol. 446, 2007, pp. 908-911.

<sup>167</sup> B. Thomas & al., « Harming Kin to Save Strangers : Further Evidence for Abnormally

autre étude, Liane Young et ses collègues ont montré que ces sociopathes ont en outre un problème dans la perception et dans l'évaluation des intentions morales : lorsqu'on leur demande de comparer deux situations, l'une qui débouche sur un malheur accidentel (une personne est empoisonnée suite à une confusion entre deux produits), et une autre qui, par bonheur, ne débouche sur aucun malheur malgré une intention malveillante (une personne veut empoisonner une autre mais se trompe de produit), les patients VMPC considèrent que l'action de l'agent malveillant pose moins de problème moral que celle de l'agent qui s'est trompé, contrairement aux participants à l'étude qui ne souffrent pas de cette lésion cérébrale<sup>168</sup>. C'est comme si, pour ces patients, seul le résultat comptait – reproche que l'on entend parfois en ce qui concerne justement les utilitaristes.

Il apparaît donc difficile de penser que ces sociopathes sont des individus plus moraux que nous, et si on peut considérer que leur déficit moral est global, alors on aura de bonnes raisons de douter du caractère moralement désirable de pousser le gros homme. Il existerait ainsi des situations où la minimisation du nombre de victimes ne serait pas un but à poursuivre, où par conséquent la rationalité ne serait pas la faculté garantissant une conduite éthiquement appropriée, du moins quand elle est découplée des émotions. Kant et l'utilitarisme seraient en conséquence renvoyés dos à dos<sup>169</sup>. Il faut toutefois relever que la situation est plus complexe qu'il n'y paraît, car d'autres études montrent que les sociopathes mobilisent aussi parfois leurs émotions quand ils portent un jugement d'allure « utilitariste ». Ainsi en va-t-il, comme Bradley Thomas et ses collègues l'ont souligné, quand les dilemmes auxquels ils sont confrontés sont personnels et très conflictuels (c'est-à-dire qu'ils comprennent un conflit de conscience grave sur la conduite à tenir), comme dans le cas du *gros homme* justement<sup>170</sup>.

Une autre étude menée par Michael Koenigs et ses collègues, examinée par Richard Dean<sup>171</sup>, montre que dans le jeu de l'ultimatum, les

---

Utilitarian Moral Judgments after Ventromedial Prefrontal Damage », in *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 23/9, 2011, p. 2186. On pourrait objecter que ce n'est pas parce que les sociopathes agissent moralement mal qu'ils sont incapables d'évaluer correctement la moralité des actions ; toutefois, rien dans ce qu'on connaît d'eux ne paraît étayer cette hypothèse.

<sup>168</sup> L. Young & al., « Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent », in *Neuron*, 2010, vol. 65, p. 845-851.

<sup>169</sup> C'est la thèse que j'ai soutenue dans mon livre *La Neuroéthique*, Paris, La Découverte, 2009, ch. 1.

<sup>170</sup> *Art. cit.*, p. 2187.

<sup>171</sup> « Does Neuroscience Undermine Deontological Theory ? », *Neuroethics*, 2010, vol. 3/1, pp. 43-60.

patients VMPC rejettent plus facilement les offres inéquitables, ce qui paraît être fonction des émotions qu'ils éprouvent. Dans ce jeu, une personne (A) reçoit une somme d'argent, mais ne peut la conserver que si elle la partage avec une autre personne (B) qui doit accepter la somme offerte. Si cette dernière refuse, aucune des deux personnes ne touche quoi que ce soit. Les résultats montrent que les offres très inégales (moins de 30% de la somme) sont régulièrement refusées, mais les patients VMPC refusent même des offres plus « généreuses », causant par là un dommage à celui qui fait l'offre, puisqu'il ne pourra rien garder. Dean commente :

Cela suscite des questions concernant le rôle exact des émotions sociales [...] qui pourraient suggérer que le cortex préfrontal ventromédian est impliqué dans les émotions pro-sociales générales, de telle manière qu'une lésion à ce cortex rendrait le sujet moins réticent à infliger un dommage<sup>172</sup>.

La lésion pourrait donc libérer d'autres émotions.

Ce que ces études indiquent, c'est qu'il est empiriquement loin d'être clair qu'un jugement moral se doive d'être rationnel au sens où Greene et Singer l'entendent et que le rôle des émotions doit encore être investigué. Le fait qu'une réponse tarde indique la perplexité, mais il ne s'agit pas là d'une caractéristique essentielle à toute décision morale.

Si l'on ne peut conclure que c'est notre attitude dans l'*aiguillage* qui est la bonne, faut-il adopter la thèse inverse, que c'est notre attitude dans le cas du *gros homme* qui est la bonne, si bien que nous devrions en conséquence condamner moralement ceux qui trouvent acceptable d'actionner l'aiguillage ? Les données expérimentales ne penchent pas plus de ce côté. Une troisième voie est encore possible, qui est de penser que la majorité a chaque fois raison – il faut actionner l'aiguillage et ne pas pousser le gros homme –, parce qu'il existe en fait et contrairement aux apparences une différence proprement morale entre les deux cas. C'est la position que j'ai défendue ailleurs en proposant une version modifiée de ce qu'on appelle le *Principe des actions à double effet*, basé sur la distinction entre le mal voulu et le mal prévu mais non voulu<sup>173</sup>. Je ne vais pas reprendre cela ici, mais, après avoir conclu cette section en soulignant que l'évidence neuroscientifique ne favorise pas la thèse de Singer, je vais examiner l'argument conceptuel qu'il propose disant, on s'en souvient, que c'est une exigence de la rationalité de pousser le gros homme – et donc de sauver les cinq enfants de mon voisin plutôt que le mien.

---

<sup>172</sup> *Art. cit.*, p. 58.

<sup>173</sup> Cf. mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, ch. 2.

## V. La complexité des valeurs

À cet effet, je vais partir de l'hypothèse neuropsychologique avancée par Thomas et ces collègues dans l'article déjà cité, qui s'appuie sur la distinction entre les dilemmes hautement conflictuels et ceux qui ne le sont que faiblement. Dans le cas de *l'aiguillage*, le degré de conflit est plutôt faible et un jugement utilitariste s'ensuit généralement, contrairement à ce qui a lieu dans le cas du *gros homme*. On modifie maintenant le premier dilemme de la manière suivante :

Imaginez une version du dilemme de *l'aiguillage* dans laquelle la personne qui se trouve sur la voie annexe est votre fille. Il est probable qu'un haut degré de conflit soit introduit lorsqu'on vous demandera de choisir entre la mort de votre fille et celle des cinq ouvriers (tous des inconnus)<sup>174</sup>.

Il n'est pas besoin ici de faire l'expérience : pratiquement personne (du moins parmi ceux qui ont des enfants) n'hésitera un seul instant à laisser le wagon fou écraser les cinq ouvriers – la promptitude de la réponse fait d'ailleurs douter qu'il y ait un véritable conflit ici, mais peu importe pour mon argument, d'autant que les auteurs parlent de conflit lorsqu'il existe « une anticipation de conséquences socio-morales sérieuses de l'action proposée »<sup>175</sup>, ce qui est bien sûr le cas ici. La question que je veux poser est la suivante : le refus d'actionner l'aiguillage est-il seulement le fruit de la psychologie que nous avons héritée de nos ancêtres, ou existe-t-il de véritables raisons morales de ne pas agir liées au fait qu'il s'agisse d'un de nos proches ? Si c'est le cas, alors [IUG] devrait être rejeté.

L'utilitarisme de Singer est une forme de conséquentialisme, approche qui se démarque du déontologisme, kantien ou autre, par l'affirmation de la primauté des fins :

Les conséquentialistes [...] commencent non pas par les règles morales, mais par les fins. Ils évaluent les actions en fonction de la manière dont elles favorisent leur réalisation<sup>176</sup>.

C'est pourquoi on parle aussi de *téléologisme* pour cette approche. Au sens strict, c'est un peu trompeur, car les conséquences ou les effets et les fins de nos actions ne sont pas toujours alignées. Comme le dit le personnage d'un

---

<sup>174</sup> *Art. cit.*, p. 2188.

<sup>175</sup> *Art. cit.*, p. 2194.

<sup>176</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 15.

roman de Henry James :

Je ne vous ai absolument pas dit que [ce voyage] avait un but de ce genre ! Je ne vous ai pas dit qu'il avait un but quelconque. Je vous ai dit, affirma-t-elle, ce qu'il avait pour effet... Ce qui est tout autre chose<sup>177</sup>.

Mais laissons ce point de côté. William Frankena, présente l'utilitarisme de cette manière, comme une forme de téléologisme, précisant qu'une théorie est téléologique si elle soutient que ce qui a une valeur morale est simplement fonction de ce qui a une valeur au sens non moral, c'est-à-dire ce qui est l'objet de désirs comme le plaisir ou le bien-être (de tous)<sup>178</sup>. Chandran Kukathas et Philipp Pettit font le même constat :

Les théories téléologiques maintiennent que ce qui est moralement bon dépend de ce qui est bon<sup>179</sup>.

C'est dans ce cadre téléologique que je vais discuter la position de Singer ; je ne dirai donc rien des arguments déontologistes mettant en question [IUG], à l'instar de ceux proposés par Alan Gewirth<sup>180</sup>.

Dans une conception téléologique de l'action morale, la fin est le but visé, et s'il l'est, c'est qu'il apparaît à l'agent comme un bien, c'est-à-dire comme quelque chose qui est porteur de valeur. Pour l'utilitarisme, ce qui est porteur de valeur est l'état de chose résultant, qui doit maximiser la satisfaction des intérêts de tous les êtres sensibles en présence. L'intérêt d'un parent de préserver la vie de son enfant ainsi que l'intérêt de l'enfant à vivre comptent évidemment, mais ils ne sauraient l'emporter sur l'intérêt des cinq autres enfants et de leurs parents.

Une manière de le contester est d'affirmer [non-G], cette thèse pouvant être formulée autant pour les valeurs que pour les raisons d'agir (les valeurs faisant partie des raisons d'agir). Pour les valeurs, cela donne :

[Gv] Si X a telle *valeur* dans un cas/contexte, alors X a la même dans tous les cas/contextes

Ainsi, il serait possible d'affirmer que la valeur de la vie d'une personne – qu'on la conçoive comme la quantité de satisfaction qu'elle contient ou autrement – peut varier en fonction du fait qu'elle est ma fille ou

---

<sup>177</sup> *La Source sacrée*, Paris, Folio, p. 337.

<sup>178</sup> *Ethics*, p. 14.

<sup>179</sup> Rawls, Oxford, Polity Press, 1990, p. 549.

<sup>180</sup> Cf. « Ethical Universalism and Particularism », in *Journal of Philosophy*, vol. 85/6, 1988, pp. 83-302.

non. La thèse est forte, Dancy la soutient, mais peu le suivent. Une thèse moins forte, inspirée de G. E. Moore, dit que la valeur d'un tout n'est pas nécessairement identique avec la somme des valeurs de ses parties<sup>181</sup>. Cela permet de dire que la valeur de la vie-de-ma-fille l'emporte sur la valeur de la vie-d'un-inconnu, parce que sa partie ma-fille fait pencher la balance, même si en soi la valeur de la vie de tout être humain est identique. Toutefois, les questions d'ontologie des valeurs mises à part, il s'agit-là simplement d'une autre manière de poser le même problème, dont la réponse reste pendante. Ce que cette approche permet néanmoins, c'est d'attirer l'attention sur le fait que les valeurs sont des propriétés complexes, qui peuvent s'additionner ou non, qui sont commensurables ou non<sup>182</sup>. Il y a là un angle d'attaque qui va nous permettre d'avancer. À cet effet, je vais d'abord dire quelques mots sur la complexité axiologique, ce qui, à mon sens, permet d'esquisser un argument qui pourrait ne pas être favorable à [IUG] ; puis, dans la section suivante, je tâcherai de montrer que l'impartialité propre à [IUG] méconnaît le poids moral de certaines valeurs bien particulières, celles qui sont liées à la proximité.

Je commence donc par un peu d'ontologie. Tout être possède deux types de propriétés, des propriétés intrinsèques (ou internes) et des propriétés extrinsèques. On les définira ainsi :

- La propriété que possède un être est *intrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en lui-même, indépendamment de ce qui l'environne
- La propriété que possède un être est *extrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en fonction de ce qui l'environne

Les deux types les plus importants de propriétés extrinsèques sont les propriétés *relationnelles* et les propriétés *instrumentales*. Ainsi, l'utilité qu'un animal a pour l'être humain est une propriété instrumentale de l'animal, alors que l'amour que porte un père à son enfant est une propriété relationnelle de l'enfant (il est aimé). La conscience de soi ou la rationalité sont par contre des propriétés intrinsèques : un être humain continue à les posséder, même s'il est abandonné sur une île déserte et que personne ne l'aime. Comme on le voit, ces propriétés sont parfois porteuses de valeur : l'animal a une valeur utilitaire pour son maître, l'enfant une valeur relationnelle (affective) pour son père, la conscience de soi et la rationalité une valeur intrinsèque pour l'être humain. Ainsi, on dira, en suivant G. E.

---

<sup>181</sup> Cf. J. Dancy, « The Particularist's Progress », p. 139.

<sup>182</sup> Cf. sur cette question M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon, 1990.



Moore encore<sup>183</sup> :

- La valeur intrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés intrinsèques
- La valeur extrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés extrinsèques

Dans les propriétés extrinsèques, on trouve notamment les relations familiales. Il est évident que ces relations sont la source de certaines valeurs, ainsi que l'exemple du père et de son enfant le montrent : c'est pour cela qu'il le sauve plutôt que les cinq enfants de son voisin<sup>184</sup>. Ce type de valeurs s'étend à bien d'autres domaines que ceux des relations familiales ; je les appellerai « valeurs-de-proximité » (valeurs<sub>px</sub>), car elles sont attribuées par une personne ou un groupe de personnes à des êtres – personnes ou vivants – en fonction de relations particulièrement serrées qu'elles entretiennent avec eux, qui les leur rendent, justement, *proches*. Ces relations peuvent être naturelles ou non – elles sont aussi créées par les rôles sociaux que nous endossons –, la seule chose qui importe étant qu'elles délimitent un ensemble dont les membres possèdent ces relations symétriquement les uns vis-à-vis des autres. Ainsi, toute tradition, tout groupement, de l'humanité jusqu'à la famille et au couple suscite des valeurs<sub>px</sub><sup>185</sup>. En fonction de ces valeurs<sub>px</sub>, il s'ensuit notamment que :

1° Un être humain, qu'il soit ou non une personne, un adulte compétent, un handicapé mental léger ou profond, un vieillard sénile, un nouveau-né ou un fœtus, possède une valeur<sub>px</sub> en fonction de son appartenance à l'espèce humaine.

2° Un enfant possède une valeur<sub>px</sub> dans sa famille, valeur que ne possèdent pas d'autres enfants, fussent-ils ceux d'amis.

3° Un vieillard dément n'a pas pour quelqu'un la même valeur s'il est un étranger ou son grand-père.

Et ainsi en va-t-il encore des valorisations qui concernent les compagnons, les collègues ou les compatriotes.

Ces valeurs<sub>px</sub> ont leur source dans les personnes *en tant que membres*

---

<sup>183</sup> Cf. W. Rabinowicz & T. Rønnow-Rasmussen, «A Distinction in Value : Intrinsic and For Its Own Sake», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2000, vol. 100, p. 34-35.

<sup>184</sup> La question de savoir si ces relations confèrent une valeur *morale* (et non seulement, comme on dit parfois, *descriptive*, c'est-à-dire manifestant un attachement existant) sera le sujet de la section suivante, comme je l'ai dit.

<sup>185</sup> Ces traditions et groupes ont généralement encore une valeur intrinsèque, fonction de leurs caractéristiques essentielles : mais ce qui m'intéresse, ce n'est pas la valeur de ces entités, mais celle de leurs membres, car c'est à leur niveau que se joue le sort de l'impartialité.

de groupes. Mais il en existe aussi qui dépendent des personnes en tant qu'individus ; par exemple celles que l'amitié suscite. Ce sont là, en termes de proximité, des valeurs particulièrement éminentes, créatrices de l'intimité. On se rend compte en outre que ces valeurs<sub>px</sub> se structurent aisément selon le degré de proximité, tellement que plus quelque chose nous est proche, plus en principe il a de valeur pour nous<sup>186</sup>. Il y a là comme des sphères concentriques dont le centre est occupé par les valeurs-d'intimité et l'extérieur par les valeurs d'appartenance à l'humanité, voire à la nature, justifiant par là l'adage bien connu « loin des yeux, loin du cœur ».

L'existence de ces valeurs<sub>px</sub> signifie-t-elle que [IUG] méconnaît la complexité du monde axiologique ? Peut-être, mais la complexité que je viens de mettre en lumière, qui fait que la valeur d'un être est fonction de la composition de différentes valeurs d'ordre différent ne met pas Singer vraiment en péril. En effet, il pourra répondre que, ce qui compte, ce sont les valeurs qui ont un poids moral (les valeurs morales) et non les valeurs que nous reconnaissons et qui, parfois, sont d'une moralité plutôt douteuse. Valoriser un être humain parce qu'il appartient à la même espèce que nous, n'est-ce pas justement ce qu'il dénonce comme de l'espécisme ? Par ailleurs, pour paraphraser l'un de ses passages célèbres, le racisme et le nationalisme sont aussi des attitudes qui se fondent sur des valeurs<sub>px</sub> ; mais où est leur moralité ?<sup>187</sup> Dans le cas de l'aide au Tiers-Monde, si important et exigeant pour Singer, ces valeurs ne vont-elles pas permettre de préférer acheter des biens superflus à ceux qui me sont proches plutôt que d'aider ceux qui me sont lointains en leur achetant des biens qui leur sont nécessaires ?<sup>188</sup> Si [IUG] doit être contré, il faut donc montrer que, contrairement aux apparences, les valeurs<sub>px</sub> ou du moins certaines d'entre elles comptent moralement.

## **VI. Les valeurs de proximité et leur rôle pour le point de vue moral**

Peter Singer lie ainsi la psychologie et la morale, en se référant expressément à la proximité :

---

<sup>186</sup> On dit parfois que c'est de nous-même que nous sommes le plus proche. C'est souvent une manière de parler, car, à moins d'entretenir une conception relationnelle du moi lui-même (le moi serait une entité constituée par des relations, comme un Hegel l'a peut-être pensé), on quitte ici le domaine des propriétés relationnelles. Il existe toutefois des propriétés intrinsèques qui sont relationnelles, comme « être identique à soi-même » ou « s'aimer soi-même ». Ce sont des propriétés réflexives, qui posent des questions ontologiques intéressantes, mais que je peux ignorer dans le cadre de mon propos.

<sup>187</sup> Cf. *Questions d'éthique pratique*, p. 66.

<sup>188</sup> Cf. D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 152.

Il est hors de doute que nous préférons instinctivement aider ceux qui nous sont proches. [...] La question n'est cependant pas ce que nous faisons d'ordinaire, mais elle est de savoir ce que nous devrions faire, et il est difficile de trouver une justification valide à ce que la distance, ou l'appartenance à une même communauté, induise une différence majeure dans nos devoirs<sup>189</sup>.

Est-ce vrai ?

Pour tenter de le savoir, je vais me pencher un instant sur la théorie des sentiments moraux d'Adam Smith, car il s'est justement heurté à la même difficulté, celle de placer de manière appropriée les affections personnelles dans le paysage moral. Il a hérité ce problème des Stoïciens, qui déjà avaient tenté de définir quel était le cercle moral adéquat – Singer aussi parle de cercle, on l'a vu, jusque dans le titre de son livre *The Expanding Circle*. Dans le *De Officiis*, Cicéron relevait :

Il y a plusieurs degrés de société entre les hommes : à partir de celle qui s'étend sans limite à tous les hommes, il y a une société qui nous touche de plus près, celle des hommes de même famille, de même nation, de même langue, et c'est ce qui rapproche le plus les hommes ; plus intime encore est la société des gens d'une même cité [...]. Mais le lien le plus étroit est entre les proches : loin de cette société sans borne qui s'étend au genre humain, elle s'enferme dans un cercle étroit<sup>190</sup>.

Nous vivons à l'intérieur de cercles, caractérisés par des relations de proximité plus ou moins serrées et qu'on peut même ranger de manière concentrique, du plus grand au plus petit : l'humanité, la nation, la famille – à l'inverse et d'un point de vue génétique Singer parle du « cercle de l'altruisme qui s'est élargi de la famille et de la tribu à la nation et à la race »<sup>191</sup>. Si les Stoïciens promeuvent, comme Singer, un certain cosmopolitisme – le cercle moral le plus adéquat est celui de l'humanité tout entière –, Cicéron insiste ici sur le fait que l'appartenance à ces cercles plus étroits crée des relations serrées, émotionnellement chaudes et qui s'expriment positivement dans l'entraide, la solidarité ou les idéaux communs.

Adam Smith ne pense pas différemment et il est en outre fort conscient des conflits d'intérêt que ces appartenances multiples peuvent engendrer. Il

---

<sup>189</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 220.

<sup>190</sup> In *Les Stoïciens*, Paris, La Pléiade, 1962, pp. 513-514.

<sup>191</sup> *The Expanding Circle*, p. 120.

rappelle pour commencer la thèse stoïcienne à laquelle il lie ce que j'ai appelé la version utilitariste des devoirs indirects :

Chaque homme, disaient les Stoïciens, est d'abord et principalement recommandé à son propre soin. Et chaque homme est certainement, sous tous les aspects, plus susceptible et plus capable de prendre soin de lui-même que de toute personne<sup>192</sup>.

Le ton n'est pas normatif, mais descriptif, Smith passant toutefois très souvent subrepticement de l'un à l'autre. Pour mon propos, je donnerai à ces thèses un sens normatif, considérant ce qu'il décrit comme l'expression de devoirs moraux, ainsi qu'il le fait d'ailleurs dans les pages qui suivent. Là, Smith élargit le cercle à la famille proche et éloignée, à la tribu, aux nations et aux États dont nous sommes membres, et il affirme :

La règle générale est établie selon laquelle des personnes liées les unes aux autres à un certain degré doivent toujours être affectées les unes par les autres d'une certaine manière, et nous considérons qu'il y a la plus grande inconvenance, et parfois même une sorte d'impiété, à ce qu'elles soient affectées de manière différente<sup>193</sup>.

Ainsi, un père qui n'aimerait pas ses enfants serait un objet de désapprobation et même d'horreur. D'un autre côté, Smith affirme constamment que nous ressentons une bienveillance et une sympathie naturelles envers tous nos semblables, quand du moins nos intérêts ne sont pas sérieusement menacés, ce qui peut et doit mener à « une bienveillance universelle »<sup>194</sup>. D'où l'existence de conflits : « L'amour de notre pays ne semble pas être dérivé de l'amour du genre humain »<sup>195</sup> et ces deux amours nous dirigent parfois dans des directions contraires.

Comment choisir alors ? Smith estime qu'une réponse univoque n'est pas possible et, à propos de l'affection que nous devons aux différents individus, note :

Lorsque ces différentes affections bienfaitantes nous conduisent dans des directions différentes, il est peut-être impossible de déterminer à l'aide de règles précises dans quels cas nous devons obéir à l'une plutôt qu'à l'autre<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999, p. 305.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 314.

Il souligne néanmoins que nous avons par-dessus tout un devoir de bienveillance universelle, justifié par des raisons théologiques, car Dieu veut maintenir dans la nature « à tous moments, la plus grande quantité possible de bonheur »<sup>197</sup>. Le Chef de l'univers peut nous demander de nous sacrifier pour le bien général, tout comme un général d'armée le peut à ses soldats. Smith conclut toutefois que nous ne sommes pas Dieu et, de manière peut-être un peu surprenante, que notre tâche se limite dans les faits à nous soucier de nos proches et de nos compatriotes.

L'argumentation du philosophe écossais est intéressante en ce qu'il essaye de rendre justice à toutes les affections, comme il dit, c'est-à-dire à toutes les valeurs présentes dans les situations où nos allégeances sont en conflit. Et vu la complexité rencontrée, il conclut à l'absence de règle générale. Contrairement à l'utilitarisme – le point de vue divin pour Smith –, la difficulté ne vient pas de l'agrégation elle-même (comment agréger et compter dans le calcul félicitaire la valeur de tous les intérêts en présence), mais du caractère non-agrégatif de ces valeurs et intérêts.

Ainsi, à la question : pourquoi faudrait-il réserver entraide et solidarité aux personnes qui nous sont proches, aux membres de notre famille, à nos amis et à nos compatriotes ? Pourquoi ne pas les répandre sur toute la Terre et compter chaque personne comme une d'un point de vue moral, à l'instar du Dieu tout-bienveillant ? Smith répondrait qu'il ne s'agit pas de limiter ainsi entraide et solidarité, mais de les diriger avec une certaine priorité vers les proches – ce n'est que dans les dilemmes dramatiques, où je ne peux sauver qu'une partie des personnes en danger, que la priorité implique l'exclusion. À défaut de cela, nous mettrions entre parenthèses ou en dehors de la morale toute une série de valeurs et de biens importants, ceux que les communautés de proximité sont seules capables de mettre à notre disposition. Ces biens, je les appellerai des *biens essentiellement particularisés*. Un exemple typique d'un tel bien est l'amitié : tout être humain a besoin d'amis, mais le cercle de nos amis est ainsi nécessairement constitué qu'il est restreint à un petit nombre, à qui nous réservons notre préférence. L'amitié, ainsi que les autres biens qui en dépendent, ne peut être « produite » que par et dans un groupe limité et qui se veut tel<sup>198</sup>. Les biens essentiellement particularisés demandent donc que les communautés

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>198</sup> Les biens peuvent être particularisés ou non, et l'être essentiellement ou non. La paix mondiale est un bien essentiellement non-particularisé, la sécurité sociale un bien non-essentiellement particularisé (elle pourrait être distribuée par un gouvernement mondial). Sur ces biens, cf. mon article « *Muss man sich gleichen, um sich gesellen zu dürfen?* » in S. Zurbuchen, dir., *Bürgerschaft und Migration*, Berlin, Lit Verlag, 2007, p. 233 sq.

qui les dispensent soient préservées si on veut continuer à en profiter, ce qui est la source de devoirs particuliers de la part de leurs membres [non-U] envers eux [non-I]. Cela passe nécessairement par une certaine priorité donnée aux membres du groupe et à leurs intérêts, priorité qui devient alors la condition nécessaire et constitutive de l'existence de ces groupes. Bref, à la valeur intrinsèque des membres des groupes en tant que personnes humaines s'ajoute une certaine valeur<sub>px</sub> conférée par l'appartenance à la communauté. Cela, bien sûr, n'exclut pas qu'il existe des devoirs envers les non-membres ou que l'altruisme étendu ne soit pas une vertu – Singer tend à décrire toute préférence pour les proches et tout départ de [IUG] sur le modèle du racisme, du chauvinisme, voire de la haine d'autrui<sup>199</sup>, mais c'est complètement unilatéral.

Ces remarques valent dans le cas de l'amitié et de la famille ; elles conservent leur valeur dans le cadre de la communauté politique, celle qui intéressait particulièrement Smith. Voici quelques-uns des biens essentiellement particularisés que cette communauté offre à ses membres<sup>200</sup> :

a) Mener une vie bonne ou heureuse implique que les personnes réalisent les projets qui leur tiennent à cœur. Les diverses communautés politiques sont le milieu où cela est possible, car ce sont elles qui fournissent le cadre des projets possibles et nombre de biens qui en permettent la réalisation.

b) Certains projets n'exigent pas seulement un groupe comme moyen de réalisation, mais en dépendent quant à leur existence : il y a des projets qui ne peuvent naître – et non seulement être réalisés – que lorsque des communautés sont constituées. Certains sont des projets collectifs, qui s'organisent et s'institutionnalisent peu à peu, créant un style de vie particulier au groupe, bref, une culture. Pensons à la lutte contre certaines maladies ou à la sécurité sociale.

c) Il y a les projets que les personnes choisissent, mais il y a aussi les fardeaux que la vie leur impose : vivre et survivre dépassent souvent les capacités de l'individu et demandent la constitution de groupes qui, chacun à sa manière, inventent des solutions.

d) La mise à disposition des biens que nous venons de mentionner

---

<sup>199</sup> Cf. par exemple *The Expanding Circle*, p. 111-117. La plupart des racistes ne nient toutefois pas l'existence de devoirs envers les êtres humains appartenant à d'autres races ou groupes ethniques ; ce qui est en fait en question, c'est le fondement et l'ampleur de la préférence.

<sup>200</sup> Voir aussi sur cette question mon texte « Le charme secret du patriotisme », in B. Baertschi & K. Mulligan (dir.), *Les Nationalismes*, Paris, PUF, 2002.

se développe dans le temps, au cours des générations. Elle modèle peu à peu une histoire et une culture, constitutives du milieu dans lequel les personnes sont éduquées. L'ensemble des valeurs partagées par les membres du groupe induit chez eux un sentiment de sécurité et d'intimité qui fait qu'ils se sentent bien « chez eux », dans ce que justement ils appellent leur patrie (*homeland*, dit-on en anglais).

Un partisan de [IUG] comme Singer doit affirmer que ces biens ne comptent qu'en tant qu'ils sont une contribution à la somme de la satisfactions des intérêts de chacun, et donc que la valeur dont ils sont les supports ne constitue pas une raison particulière de conférer un poids moral différent et indépendant du calcul félicitaire aux membres de ces groupes. Il ajoutera encore que les communautés sont aussi la source de bien des maux qui eux aussi sont essentiellement particularisés et dont il faut tenir compte dans le calcul – Adam Smith le note aussi lorsqu'il relève que « l'indigne principe du préjugé national est souvent fondé sur le noble principe de l'amour de notre pays »<sup>201</sup>. Mais si ce que j'ai dit de la complexité axiologique est vrai, il n'en va pas ainsi : ne donner aucune place spéciale aux valeurs<sub>px</sub>, n'introduire aucune complexité dans le réseau des valeurs, est un sûr moyen de rendre la vie de chacun moins bonne.

Autrement dit, ce qui est au cœur de la question de l'impartialité, c'est la conception des valeurs. L'utilitarisme considère que toutes, hormis le bonheur ou la satisfaction des préférences, n'ont qu'une valence extrinsèque, et plus précisément contributive. En un certain sens, il est vrai pour tous les philosophes que la valeur de la partialité est seulement contributive : Marilyn Friedman le souligne pour Bernard Williams, puisque sa défense de la partialité « en appelle à son rôle favorable pour l'intégrité et l'épanouissement. » Ainsi « la partialité n'a pas de valeur intrinsèque, mais sa valeur provient largement du fait qu'elle est nécessaire aux relations » de proximité elles-mêmes nécessaires à notre épanouissement<sup>202</sup>. Ce qui caractérise l'utilitarisme toutefois, c'est le caractère totalement moniste de sa conception des valeurs intrinsèques : il n'en existe qu'une, toutes les autres sont contributives sur le mode additif. C'est pourquoi impartialité, proximité et partialité peuvent se conjuguer et se fondre, au contraire des auteurs qui estiment que la proximité exige une partialité qui soit exclusive de l'impartialité. Ici comme souvent, l'axiologie est fondatrice ; c'est d'ailleurs elle qui, depuis la section précédente, nous fait nous demander quelles sont les valeurs qui comptent en éthique, ce qui est à mon sens plus

---

<sup>201</sup> *Op. cit.*, p. 318. Cf. aussi ce que souligne Marilyn Friedman : « Les relations personnelles peuvent être désastreuses ; elle peuvent manifester l'exploitation, l'abus ou l'oppression » (« The Practice of Partiality », p. 820).

<sup>202</sup> « The Practice of Partiality », p. 829.

fructueux que de demander si ce sont les impartialistes ou les partialistes qui ont raison.

La conception utilitariste des valeurs est à mon sens difficilement tenable. On l'a souvent souligné pour l'amitié ; mais il faut bien voir que l'amitié n'est qu'un cas particulier, et que si on accepte la critique, il faut l'étendre à tous les biens essentiellement particularisés. Or, dans la mesure où ce qui importe moralement, c'est de rendre la vie humaine la meilleure possible – ce qui est aussi le but que l'utilitarisme attribue à l'éthique –, il faut abandonner [IUG]. Ainsi, si Singer a raison d'affirmer que l'égoïsme moral, s'il est certes une position éthique possible, doit toutefois être rejeté car « il est potentiellement désastreux »<sup>203</sup>, alors on doit le dire aussi de [IUG], même si c'est pour des raisons bien différentes.

## **VII. Conclusion**

L'universalisme impartial [IUG] que défend l'utilitarisme en général et Singer en particulier se heurte, ai-je dit dans mon introduction, à des objections concernant le caractère contre-intuitif des jugements qu'il fait porter, particulièrement en ce qu'ils paraissent commander le sacrifice de l'individu au profit de la somme totale de la valeur agrégée visée. Le cas de l'impartialité que j'ai examiné a à voir avec ces jugements contre-intuitifs, non pas toutefois seulement en ce qu'ils violent l'interdit libéral du sacrifice de l'individu à des objectifs collectifs, mais en ce qu'ils commanderaient de ne pas donner un poids particuliers, ou une valeur particulière, aux intérêts de nos proches. Après avoir clarifié la signification de l'exigence d'impartialité, j'ai tenté de montrer que l'argumentation de Singer n'était pas décisive tant sur le plan empirique que sur le plan normatif. Sur le premier plan, les expériences de neuropsychologie qu'il invoque sont en fait non-concluantes ; elles me paraissent même pencher contre sa position en ce que les jugements utilitaristes observés sont dominants chez des personnes dont le comportement moral n'est pas optimal. Cette première conclusion permet de soutenir l'importance des émotions dans le jugement moral ainsi que l'interdit libéral du sacrifice, mais ne va pas très loin dans la question de la valeur particulière des proches (d'autant que le libéralisme est aussi impartialiste, comme je l'ai mentionné). L'argumentation développée sur le second plan, le plan normatif, y a pourvu dans l'esprit du téléologisme. L'existence des valeurs<sub>px</sub> et des biens essentiellement particularisés, ainsi que la structure complexe du monde axiologique montrent à mon sens que, dans la mesure où on donne à l'éthique la tâche de rendre notre vie

---

<sup>203</sup> *The Expanding Circle*, p. 104.



meilleure, en terme de satisfaction des intérêts, on doit accorder un poids particulier aux relations de proximité, et donc valoriser certaines formes de partialité – ce qui bien entendu n’interdit pas que l’on prenne en compte les intérêts de personnes éloignées, ni qu’on soit impartiaux dans bien des domaines de sa vie.

Que penser alors de cette affirmation de Singer que « l’éthique adopte un point de vue universel »<sup>204</sup> ? Tout dépend bien sûr de ce qu’on entend par « universel ». Mais si ce que j’ai dit est vrai, alors il ne faut pas le comprendre à la lumière de l’impartialité ainsi que l’utilitarisme l’entend. Dans ses *Carnets inédits*, Alphonse Daudet notait :

Égoïste ? Non, personnel... Il y a une grande différence. L’égoïste ne pense qu’à lui, n’a de tendresse que pour lui. Le personnel pense à lui et aux siens, à tout ce qui a rapport à lui. C’est un égoïsme plus humain<sup>205</sup>.

Cet égoïsme plus humain pourrait, tout simplement, être partie intégrante d’une éthique appropriée pour les primates que nous sommes restés et resterons encore bien longtemps, si nous survivons en tant qu’« êtres biologiquement évolués ». En définitive, il n’est même pas du tout égoïste, puisque, moyennant l’existence d’une certaine commensurabilité entre les valeurs, il peut même accepter ce principe singerien appelé par Dale Dorsey *Principe fort de bienfaisance*, en interprétant cependant très différemment de lui le dernier mot :

Les personnes riches doivent donner à ceux qui n’ont pas des moyens suffisants pour subsister tant qu’elles ne sont pas contraintes à abandonner quelque chose ayant une importance morale comparable<sup>206</sup>.

En effet, l’évaluation de ce qui a une importance morale (comparable) sera souvent bien différente, même si on reste dans le cadre du téléologisme<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> *Questions d’éthique pratique*, p. 22.

<sup>205</sup> *Carnets inédits*, Lausanne, Éd. Rencontre, 1966, p. 132.

<sup>206</sup> « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 139.

<sup>207</sup> Je remercie François Jaquet qui a accepté de lire une première version de ce texte. Ses commentaires m’ont été très utiles. J’ai aussi tiré bénéfice des remarques que m’ont faites deux lecteurs anonymes.

## **Éthique et intuitions\***

Peter Singer

(Princeton University, Charles Sturt University)

*Traduction et présentation par*

Maxime Gaborit<sup>♦</sup>

### **Présentation**

Précisons-le d'entrée de jeu, la démarche adoptée par Peter Singer dans « Éthique et intuitions » est fondamentalement méthodologique et inachevée. De son propre aveu, l'article n'est qu'une esquisse<sup>208</sup>, un travail qui demande à être complété et précisé. Son intérêt essentiel est de poser la question de l'importance à accorder à nos intuitions ordinaires dans le cadre de théories morales normatives. Ces intuitions morales correspondent aux jugements évaluatifs immédiats et évidents par eux-mêmes que nous formons spontanément lorsque nous sommes confrontés à une situation particulière. Il existe en philosophie morale plusieurs positions quant au traitement de ces intuitions et quant au rôle que celles-ci doivent jouer dans la formation de règles de conduite. L'utilitarisme dont Singer est l'un des représentants se distingue notamment par son caractère profondément contre-intuitif, la proposition de règles et de normes allant à l'encontre du sens commun est alors souvent l'occasion de réactions énergiques<sup>209</sup>. Dans le texte ici présenté, Singer est ouvertement critique à l'égard des intuitions ordinaires. Pour autant, on chercherait en vain dans « Éthique et intuitions » des conclusions normatives et définitives spécifiquement utilitaristes. En effet, dans la mesure où le propos de Singer consiste principalement à

---

\* Article initialement publié in *The Journal of Ethics*, 9 (3-4), Dordrecht, Springer Netherlands, 2005, p. 331-352. Nous tenons à remercier Peter Singer d'avoir aimablement autorisé la publication de cette traduction, ainsi que Patrick Lang pour sa relecture et ses précieux conseils (N.d.T.).

♦ Maxime Gaborit suit actuellement des études de philosophie et de lettres modernes à l'Université de Nantes. Parallèlement à ses recherches en philosophie morale et politique, il s'intéresse à l'anti-humanisme théorique, de ses déclinaisons au sein du champ métaphysique jusqu'à ses manifestations dans l'épistémologie des sciences sociales.

<sup>208</sup> Voir note 41.

<sup>209</sup> Les polémiques à ce sujet ne manquent pas, on peut par exemple penser à Elizabeth Anscombe et son article *La philosophie morale moderne*, trad. de l'anglais par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, *Klesis – Revue Philosophique en Ligne* n°9, 2008, 9-31, dans lequel elle qualifie un homme capable de concevoir qu'il est possible de faire condamner un innocent pour sauver un plus grand nombre de personnes « d'esprit corrompu ».

souligner la nécessité d'une réflexion sur la nature des intuitions et sur leur articulation à une théorie, les distinctions effectuées et les critiques méthodologiques du philosophe australien relèvent de la métaéthique et s'appliquent sans distinction à toute théorie morale.

Cette remise en question des intuitions ordinaires s'inscrit dans le sillage de recherches antérieures, notamment présentées dans *The Expanding circle*<sup>210</sup> (publié en 1981, réédité en 2011), ouvrage dont « Éthique et intuitions » reprend plusieurs passages. Les deux textes ont pour point commun d'aborder la morale tout en l'associant aux neurosciences et aux théories évolutionnistes. Il ne s'agit pourtant en aucun cas de « biologiser » la morale, comme le ferait par exemple un darwinisme social ; comme Singer prend bien soin de le préciser, il est possible d'adopter une approche évolutive du comportement humain et de s'intéresser à l'éthique sans pour autant défendre une « éthique évolutive », qui passerait abusivement de la formulation de faits scientifiques à l'énonciation de règles d'action. Les découvertes scientifiques, comme Singer n'a de cesse de le préciser, doivent se voir refuser toute portée normative *directe* ; l'établissement scientifique de faits et de relations ne peut suffire à produire des directives éthiques<sup>211</sup> ou à justifier une politique. Tout en appelant à intégrer notre connaissance scientifique à la réflexion morale, Singer évite soigneusement les deux positions extrêmes que seraient d'un côté l'affirmation d'une incompatibilité totale entre le domaine moral et le domaine scientifique, et de l'autre la subordination de la morale aux avancées de la biologie, des neurosciences et de la science en général.

Pour Singer, nous sommes aujourd'hui en possession d'un avantage considérable sur les philosophes qui nous ont précédé, cet avantage consistant en « notre compréhension de l'évolution et son application à l'éthique ». Nous l'avons vu auparavant, la morale a une spécificité qui lui est propre ; la science, quant à elle, offre des outils non négligeables pour comprendre l'éthique et nos propres pratiques. La question sera alors de savoir si cette connaissance peut nous aider d'une façon ou d'une autre à trouver des règles d'action. Afin d'éclaircir ce problème, Singer procède à une généalogie de la moralité, en s'intéressant particulièrement à la nature de nos intuitions morales, à leur origine ainsi qu'à leur traitement philosophique traditionnel. Cette remontée à l'origine le conduit à s'intéresser tout particulièrement à la forme de justice manifeste dans les comportements réciproques observables chez plusieurs espèces animales, et

---

<sup>210</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

<sup>211</sup> Les travaux de Hume sur la question ont démontré l'impossibilité de tout passage d'une description de ce qui *est* à l'affirmation d'un *doit être* : voir à ce sujet D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre III, Paris, Flammarion, 1993.

à proposer une explication évolutionniste de nos comportements et de nos jugements moraux. Il définira alors ceux-ci comme faisant partie intégrante de notre nature biologique, comme le produit d'un long processus de sélection naturelle. En ce sens, « les règles les plus détaillées de la justice, typiques des sociétés humaines pourvues du langage, sont des raffinements du sens instinctif de réciprocité, et peuvent donc être considérées comme artificielles. » Cette nature artificielle n'est pas pour autant un pur arbitraire : en s'appuyant sur Hume, Singer montre qu'éclairer la nature historique et conventionnelle des intuitions morales et des théories qui en découlent ne revient pas pour autant à disqualifier ces dernières. Pour les accepter, il nous faudra toutefois analyser ce qui, en elles, relève de l'évident et du nécessaire. Par la mise en évidence de l'héritage évolutif, il ne s'agit donc pas de tomber dans un relativisme ou d'appeler à dresser une idiosyncrasie des théoriciens moraux, mais plutôt de dénoncer la prétention universelle de certaines théories lorsque celles-ci s'évaluent sur le critère de la correspondance aux intuitions ordinaires, alors prises comme des données absolument déterminantes. Par conséquent, « les progrès en ce qui concerne notre compréhension de l'éthique n'impliquent pas eux-mêmes directement de conclusions normatives, mais ils sapent certaines conceptions quant à la manière de faire de l'éthique, qui ont elles-mêmes des conclusions normatives ». La portée des avancées scientifiques est donc *indirecte*.

« Plus évolué ne signifie pas meilleur ». Le simple fait d'avoir une intuition spécifique, héritée de millénaires d'évolution, ne suffit pas à rendre cette intuition suffisante pour fonder une morale rationnelle. En s'intéressant aux travaux du psychologue Jonathan Haidt, Singer s'attache à montrer que « lorsque se présente un raisonnement conscient plus délibéré, celui-ci a tendance à venir après la réaction intuitive et à être une rationalisation de cette réaction plutôt que la base du jugement moral ». Ce constat n'est pas sans rappeler une des *Pensées* de Pascal :

M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque, sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. »

Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque<sup>212</sup>.

Pascal met ainsi en relief un certain besoin, une certaine tentation de

---

<sup>212</sup> B. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 276 / Lafuma 983.

rationalisation de nos intuitions : lorsque nous sommes choqués, il n'est en l'occurrence pas question de *découvrir a posteriori* les raisons du choc éprouvé intuitivement, mais de le *rationaliser*. Singer rejoint cette conclusion : « Dans la vie quotidienne, comme le signale Haidt, notre faculté de raisonner est susceptible de n'être rien de plus qu'une rationalisation de nos réactions intuitives – comme il le formule, le chien émotionnel fait remuer sa queue rationnelle ». Une philosophie morale, par l'union de sa capacité d'abstraction et de son attachement aux intuitions ordinaires, est alors susceptible de devenir un moyen de justification de l'orthodoxie, un outil de légitimation de l'opinion et de réactions non rationnelles.

Sur la base de ces seules considérations, toute tentative de fonder rationnellement une morale à partir de nos intuitions semble alors vouée à l'échec. Mais à l'aide des travaux en neuroscience de Joshua Greene, Singer dégage un élément capable de nous faire sortir de cette aporie : parmi nos intuitions, certaines se distinguent des autres en ce qu'elles présentent un caractère intrinsèquement rationnel. Penser que « la mort d'une personne est une tragédie moindre que la mort de cinq personnes » ou que « le fait qu'une personne soit tuée est une mauvaise chose » peut se réaliser de manière tout à fait intuitive, sans pouvoir pour autant être explicable par notre passé évolutif. Ces intuitions sont le résultat d'une réflexion plus poussée qu'une simple réaction émotive, et permettent alors d'espérer pouvoir fonder rationnellement une théorie morale. Avec « Éthique et intuitions », Singer déplace donc l'enjeu méthodologique en philosophie morale : l'effort n'est plus à concentrer sur l'adéquation de la théorie aux intuitions ordinaires, mais sur la possibilité d'une morale fondée sur la raison pure. Le texte se termine alors sur un constat sans appel, où trois perspectives s'offrent à nous : le scepticisme moral, le nihilisme moral, ou « la tâche ambitieuse de séparer les jugements moraux que nous devons à notre histoire évolutive et culturelle de ceux qui ont une base rationnelle ».

**RÉSUMÉ.** Pendant des millénaires, les philosophes ont spéculé sur les origines de l'éthique. La recherche récente en psychologie évolutionniste et en neurosciences a éclairci cette question. Mais cette recherche a également une portée normative. Une manière classique d'argumenter contre une théorie éthique normative est de montrer que dans certaines circonstances la théorie mène à des jugements contraires à nos intuitions morales ordinaires. Si, cependant, ces intuitions morales sont le résidu biologique de notre histoire évolutive, la raison selon laquelle nous devrions les regarder comme ayant une quelconque force normative n'est pas claire. La recherche en neurosciences devrait par conséquent nous mener à reconsidérer le rôle des intuitions en éthique normative.

**MOTS-CLÉS :** David Hume, dilemme du tramway, Emmanuel Kant, éthique, Henry Sidgwick, imagerie cérébrale, intuitions, James Rachels, John Rawls, Jonathan Haidt, Joshua D. Greene, neuroscience, psychologie évolutionniste, utilitarisme.

## **I. Introduction**

Dans l'un de ses nombreux excellents essais, Jim Rachels critiquait les philosophes « prompts à dégainer ». Comme il le disait :

Le téléphone sonne, et un journaliste débite à toute allure quelques “événements” à propos de quelque chose que quelqu'un est supposé avoir fait. Des problèmes éthiques sont impliqués – quelque chose d'alarmant est dit avoir eu lieu – et on demande alors à l'« éthicien » un commentaire à inclure dans l'article du lendemain, qui peut être le premier compte-rendu que le public aura vu au sujet des événements en question<sup>213</sup>.

Dans ces conditions, remarquait Rachels, le reporter veut une citation concise, disant de préférence que les événements décrits sont graves. Le philosophe effectue un jugement en deux coups de cuillère à pot, et le résultat est quelque chose qui reflète non pas une « analyse prudente » mais une « sagesse acceptée » (*accepted wisdom*). Les philosophes deviennent les défenseurs les plus sophistiqués de l'orthodoxie, supposant que le consensus social existant doit être conforme à la morale, et exprimant clairement sa

---

<sup>213</sup> J. Rachels, « When Philosophers Shoot from the Hip », in *Bioethics: An Anthology*, Oxford (éd. Helga Kuhse et Peter Singer), Blackwell Publishers, 1999, p. 573.

« justification » théorique. Rachels soutenait que les philosophes doivent au contraire « remettre en cause l'orthodoxie dominante, en remettant en question les hypothèses que les gens font sans réfléchir »<sup>214</sup>.

Le propre travail de Rachels en éthique était en accord avec ce précepte. Pour donner un exemple parmi tant d'autres, dans ce qui est probablement son article le plus cité (sur l'euthanasie active et l'euthanasie passive), il s'est exprimé pour critiquer l'intuition ordinaire selon laquelle tuer est pire que laisser mourir. Il a montré que cette distinction est influente en médecine, et est incorporée à une déclaration de l'Association médicale américaine. Il a soutenu ensuite de manière convaincante que ce n'est pas une intuition à laquelle nous devrions nous fier<sup>215</sup>.

Dans les deux articles que j'ai mentionnés, Rachels rejetait l'idée que le rôle des philosophes moraux est de prendre nos intuitions morales ordinaires comme des données, et de chercher à développer la théorie qui correspond le mieux à ces intuitions. Au contraire, maintient-il, nous devrions être prêts à remettre en cause les intuitions qui nous sont d'abord venues à l'esprit lorsqu'on nous a demandé de nous prononcer sur un problème moral. C'est un point de vue que je partage, et sur lequel j'ai écrit en de multiples occasions au fil des années<sup>216</sup>. Dans les pages suivantes, je soutiens que la recherche récente en neurosciences nous donne de nouvelles et puissantes raisons d'adopter une position critique à l'égard des intuitions ordinaires. Mais je commencerai par situer cette recherche dans le contexte de notre longue quête des origines et de la nature de la moralité.

Il y a dans le musée du Louvre une colonne babylonienne noire avec un relief montrant le dieu du soleil Shamash en train de donner le code des lois à Hammurabi. De tels récits mythiques, attribuant une origine divine à la moralité, sont courants. Dans le *Protagoras* de Platon, il y a un récit, de son propre aveu mythique, de la manière dont Zeus prit pitié des humains infortunés, qui, vivant en petit groupes et avec des dents inadaptées, de mauvaises griffes et un manque de rapidité, ne pouvaient égaler les autres bêtes. Pour compenser ces déficiences, Zeus donna aux hommes un sens moral et une aptitude à la loi et à la justice, pour qu'ils puissent vivre dans de plus larges communautés et coopérer les uns avec les autres. La relation biblique de Dieu donnant les Dix Commandements à Moïse sur le Mont Sinaï est, bien sûr, un autre exemple.

Outre ces récits mythiques, pendant au moins 2500 ans et dans

---

<sup>214</sup> *Idem*, p. 575.

<sup>215</sup> J. Rachels, « Active and Passive Euthanasia », in *Bioethics: An Anthology*, Oxford (éd. Helga Kuhse et Peter Singer), Blackwell Publishers, 1999, p. 227–230.

<sup>216</sup> P. Singer, « Sidgwick and Reflective Equilibrium », in *The Monist*, 58, 1974, p. 490-517.

différentes civilisations, les philosophes ont débattu et écrit sur la nature de l'éthique. Platon lui-même n'était à l'évidence pas satisfait de l'explication qu'il propose dans le *Protagoras*, car il examine dans ses dialogues plusieurs autres possibilités. Dans la seule *République*, nous trouvons la déclaration sceptique de Thrasymaque selon lequel les forts, qui agissent dans leur propre intérêt, imposent ce qui est moral aux faibles, nous trouvons le modèle du contrat social de Glaucon, et nous trouvons la défense de Socrate de la justice selon la loi proto-naturelle, justice comprise comme résultat de l'harmonie des différentes parties de la nature humaine.

Parmi les questions auxquelles ont réfléchi les philosophes, on trouve celles de savoir si l'éthique est objectivement vraie, ou relative à la culture, ou entièrement subjective ; si les êtres humains sont naturellement bons ; et si l'éthique vient de la nature ou de la culture. Les philosophes ont considéré de telles questions comme ayant une importance pratique, autant que théorique. Y répondre, croient-ils, nous permettra de vivre d'une meilleure manière. Beaucoup de ces penseurs étaient d'habiles observateurs de leurs semblables, outre qu'ils étaient parmi les personnes les plus sages de leur époque. Considérez, par exemple, le travail de Mencius, d'Aristote, de Nicolas Machiavel, de Thomas Hobbes et de David Hume. Il y a beaucoup de choses concernant la nature humaine qu'ils ont très bien saisi. Mais aucun d'eux n'avait l'avantage d'une approche scientifique moderne de ces problèmes. Nous avons aujourd'hui cet avantage. C'est pourquoi il serait surprenant que nous ne puissions pas perfectionner ce qu'ils ont écrit.

Dans ce qui suit, je résume une partie de la connaissance nouvelle que nous avons maintenant de l'éthique, connaissance qui n'était disponible pour aucun des grands philosophes que j'ai nommés. Puis j'examinerai quelle importance normative a cette nouvelle connaissance. Que pourrait apporter cette connaissance à notre débat sur la question de savoir comment nous devrions agir – si toutefois elle peut y contribuer en quoi que ce soit ?

## **II. La théorie évolutionniste et les origines de la moralité**

L'avantage particulier le plus important que nous ayons sur les grands philosophes moraux du passé est notre compréhension de l'évolution et son application à l'éthique. Bien que les philosophes que j'ai mentionnés fussent capables de se libérer eux-mêmes du mythe de l'origine divine de la moralité et d'expliquer la moralité en termes naturalistes, ils manquaient d'une compréhension exacte de la façon dont nos normes ont pu apparaître par sélection naturelle avec le gène comme unité fondamentale pour la transmission des caractères héréditaires entre générations. Sans ce savoir, ils



pouvaient observer nos sentiments et attitudes mais ne pouvaient pas les expliquer de manière adéquate. Pour voir ce que la théorie évolutionniste peut apporter même aux plus grands des penseurs pré-Darwiniens ayant spéculé à propos des origines de la moralité, considérez le traitement de la moralité par Hume dans son *Traité de la nature humaine*, célébré à juste titre.

Hume ouvre son examen de la justice en posant la question de savoir si la justice est une vertu naturelle ou artificielle. En examinant cette question, il écrit :

Un homme aime naturellement mieux ses enfants que ses neveux, ses neveux mieux que ses cousins, ses cousins mieux que des étrangers, toutes choses égales par ailleurs. De là viennent nos définitions courantes du devoir qu'il y a à préférer les uns aux autres. Notre sens du devoir suit toujours le cours naturel et ordinaire de nos passions<sup>217</sup>.

Hume s'approche de très près d'une compréhension évolutionniste du sens ordinaire du devoir, mais ne pouvait expliquer comme le peut la théorie évolutionniste moderne pourquoi « le cours naturel et ordinaire de nos passions » prend cette forme particulière. Nous comprenons maintenant que les gènes menant aux formes d'amour que Hume décrit sont plus susceptibles de survivre et de se répandre parmi les mammifères sociaux que les gènes qui ne conduisent pas à des préférences pour des parents typiquement proportionnelles à la proximité de la relation de parenté. Car nous partageons plus de gènes avec nos enfants qu'avec nos cousins, et plus avec nos cousins qu'avec des étrangers.

Nous pouvons maintenant aussi fournir une explication plus profonde de la justesse de l'observation en sens inverse, et plus contestable de Hume, selon laquelle « il n'y a pas dans l'esprit de l'homme une passion telle que l'amour de l'humanité, uniquement comme telle, sans rapport avec certaines qualités personnelles, avec les services qu'on nous a rendus ou avec une relation à nous-mêmes<sup>218</sup> ». Si regrettable que cela soit, la plupart des êtres humains manque d'un sentiment général de bienveillance envers les étrangers qu'ils croisent dans la rue. En termes évolutionnistes, lorsque l'on considère l'espèce comme un tout, l'unité de sélection est trop large pour que la sélection naturelle ait beaucoup d'impact. En dépit des albums illustrés que nous avons enfants, la vie humaine à ses débuts n'était pas, de

---

<sup>217</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre III, Partie 2, Section 1, Paris, Flammarion, 1993, p. 82.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 79-80.

manière générale, une lutte pour la survie entre hommes et tigres à dents de sabre. C'était beaucoup plus souvent une lutte pour la survie entre différents êtres humains. Le simple fait que les autres soient membres de notre espèce ne suffit pas à donner à notre souci à leur égard un avantage évolutionniste. À la différence de la sélection d'organismes individuels au sein de l'espèce, qui se poursuit incessamment, la sélection entre espèces différentes arrive trop lentement et trop rarement pour jouer un grand rôle dans l'évolution.

Notez, cependant, les facteurs qu'énumère Hume comme produisant de l'amour à l'égard des autres : les qualités personnelles, les services, et la relation à soi-même. Nous avons déjà traité de la parenté. Les qualités personnelles peuvent produire des sentiments positifs car elles sont susceptibles de nous être bénéfiques, à nous ou à un petit groupe auquel nous appartenons. À la différence de la sélection entre espèces, qui est rare et de peu d'importance dans l'évolution, la sélection au sein de l'espèce, entre de plus petits groupes de reproduction isolés, arrive beaucoup plus fréquemment. Ces plus petits groupes rivalisent entre eux, et, en comparaison avec l'espèce, sont relativement éphémères. Les pressions de sélection faisant contrepoids au niveau de l'individu ou du gène s'appliqueraient toujours, mais moins efficacement. Dans certaines circonstances, il pourrait y avoir des pressions sélectives qui favorisent le sacrifice personnel au profit du groupe. Il y aurait aussi, bien sûr, des pressions en sens inverse favorisant les actions motivées par un intérêt personnel qui ne profitent pas au groupe. Si, toutefois, le groupe développe une culture qui récompense ceux qui risquent leurs propres intérêts afin de profiter au groupe, et qui punit ceux qui ne le font pas, le rapport coût-profit serait incliné de telle manière à faire en sorte que profiter au groupe sera plus susceptible d'être compatible avec le fait de se reproduire à la génération suivante.

La troisième exception que Hume mentionnait était « les services ». Ici encore il aborde un point de théorie évolutionniste récente, qui s'est imbriqué avec la théorie des jeux dans l'exploration de situations telles que le dilemme du prisonnier. Ce travail nous rend capable de donner une réponse plus complète et plus convaincante que Hume ne le pouvait à la question par laquelle il avait commencé son examen de la justice.

Hume se demandait si la justice est une vertu naturelle ou artificielle, et répondit que c'est une vertu artificielle. Par là il voulait dire que « le sens de la justice et de l'injustice ne vient pas de la nature, mais résulte artificiellement, quoique nécessairement, de l'éducation et des conventions humaines ». Il ajoute que bien que les règles de justice soient artificielles, cela ne signifie pas qu'elles soient arbitraires. La justice est, pour Hume,

une invention humaine, bien qu'une invention « évidente et absolument nécessaire »<sup>219</sup>.

Mais la justice n'est pas, du moins à l'origine, une invention humaine. Nous pouvons en trouver des formes dans nos parents non-humains les plus proches. Un singe présentera son dos à un autre singe, qui en enlèvera les parasites ; après quelque temps les rôles seront inversés. Un singe qui ne retourne pas la faveur est susceptible à l'avenir d'être attaqué, ou rejeté. Une telle réciprocité sera payante, en termes évolutionnistes, aussi longtemps que les coûts de l'aide donnée seront inférieurs au bénéfice de l'aide reçue, et aussi longtemps que les animaux n'obtiendront aucun avantage sur le long terme en « trichant » – c'est-à-dire en recevant des faveurs sans les rendre en contrepartie. Il semblerait que la meilleure façon de s'assurer que ceux qui trichent ne prospèrent pas soit pour les animaux d'être capable de reconnaître les tricheurs et de leur refuser pour la prochaine fois l'avantage d'une coopération. Ceci est uniquement possible entre des animaux intelligents vivant en de petits groupes stables sur une longue période. Des preuves confirment cette conclusion : des comportements réciproques ont été observés chez les oiseaux et les mammifères, les cas les plus manifestes survenant parmi les loups, les chiens sauvages, les dauphins, les singes (*monkeys*) et les grands singes (*apes*).

De nombreuses caractéristiques de la moralité humaine pourraient s'être développées à partir de simples pratiques réciproques comme l'extirpation mutuelle de parasites d'endroits difficiles d'accès. Supposez que je veuille qu'on m'enlève les poux qui se trouvent dans mes cheveux et que je sois prêt à ôter en retour les poux des cheveux de quelqu'un d'autre. Je dois cependant choisir mon partenaire avec soin. Si j'aide tout le monde sans distinction, je me retrouverai à épouiller les autres sans que mes propres poux soient enlevés. Pour éviter cela, je dois apprendre à faire la distinction entre ceux qui retournent les faveurs et ceux qui ne le font pas. En effectuant cette distinction, je sépare les réciprocatrices et les non-réciprocatrices<sup>220</sup> et, ce faisant, je développe des notions brutes de justice et de tricherie. Je renforcerai mes liens avec ceux qui me retournent les faveurs, et en résulteront des liens d'amitié et de loyauté, entraînant à leur tour un sens de l'obligation d'aider.

---

<sup>219</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>220</sup> Le terme de *réciprocatrice* (*reciprocator*) désigne à l'origine un outil servant à débroussailler. Dans ce texte, on prendra bien évidemment le néologisme *réciprocatrice* dans un sens comportemental, le réciprocatrice étant compris comme un être particulier manifestant une tendance à la réciprocité. Par dérivation, le non-réciprocatrice renverra à un être ne manifestant pas cette tendance (N.d.T.).

Ce n'est pas tout. Comme nous le voyons avec les singes, il est probable que les réciprocaturs réagissent d'une manière hostile et colérique à ceux qui ne retournent pas les faveurs. Les réciprocaturs les plus sophistiqués, capables de penser et d'utiliser le langage, peuvent considérer la réciprocité comme bonne et « morale » (*right*), et la tricherie comme mauvaise et « immorale » (*wrong*). De là à conclure que les pires des non-réciprocaturs devraient être chassés de la société, ou être punis d'une autre manière afin qu'ils ne profitent plus abusivement des autres, il n'y a qu'un pas. Ainsi un système de punition et une notion d'isolement constituent l'autre face de l'altruisme réciproque.

Hume n'avait ainsi pas tout à fait tort en disant que la justice est une vertu artificielle, mais il n'avait pas non plus tout à fait raison. La règle fondamentale de la réciprocité, qui inclut la capacité de détecter les tricheurs et le sens de l'indignation requis pour les écarter, est naturelle dans le sens où elle a évolué, où elle fait partie de notre nature biologique, et où elle est quelque chose que nous partageons avec nos parents non-humains les plus proches. Mais les règles les plus détaillées de la justice, typiques des sociétés humaines pourvues du langage, sont des raffinements du sens instinctif de réciprocité, et peuvent donc être considérées comme artificielles.

Notre complexion biologique ne prescrit pas les formes spécifiques que prend notre moralité. Il y a des variations culturelles dans la moralité humaine, comme le savait même Hérodote<sup>221</sup>. Néanmoins, il semble probable que toutes ces différentes formes sont le développement d'un comportement qui existe chez les animaux sociaux, développement qui est le résultat du processus évolutif habituel de la sélection naturelle. La moralité est un phénomène naturel. Nul mythe n'est requis pour expliquer son existence.

### **III. Comment les hommes forment des jugements moraux**

Une fois posée cette compréhension des origines de la moralité, je me tourne maintenant vers quelques recherches scientifiques récentes qui nous aident à comprendre des décisions et des comportements moraux plus spécifiques. Pour étudier la manière dont les gens parviennent à des jugements moraux, Jonathan Haidt, un psychologue de l'Université de Virginie, a demandé à des gens de réagir à l'histoire suivante :

---

<sup>221</sup> Voir à ce sujet son récit des efforts de Darius, l'empereur perse, pour convaincre les peuples de différentes cultures de changer leurs coutumes quant à la manière de s'occuper des défunts, in Hérodote, *L'Enquête*, Livre III, Chapitre 38, Paris, Gallimard, 1985.

Marc et Julie sont frère et sœur. Ils voyagent ensemble en France lors de leurs vacances d'été. Une nuit, ils séjournent seuls dans une cabane à côté de la plage. Ils décident qu'il pourrait être intéressant et amusant d'essayer de faire l'amour. Ce serait au moins une nouvelle expérience pour chacun d'eux. Julie prenait déjà la pilule, mais Marc utilise en plus un préservatif, pour plus de sûreté. Ils apprécient tous les deux de faire l'amour, mais décident de ne plus le faire à l'avenir. Ils gardent le souvenir de cette nuit comme un secret particulier, qui les fait se sentir encore plus proches l'un de l'autre. Qu'en pensez vous, était-il bien pour eux de faire l'amour ?.

Haidt rapporte que la plupart des gens sont prompts à répondre que ce qu'ont fait Marc et Julie était mal. Ils essaient ensuite de donner des raisons à leur réponse. Il se peut qu'ils mentionnent les dangers de la consanguinité, mais qu'ils se rappellent ensuite que Marc et Julie ont utilisé deux formes de contraception. Ou il se peut qu'ils suggèrent que le frère ou la sœur pourrait être blessé, même s'il est évident d'après l'histoire que cela n'a pas été le cas. Finalement, beaucoup de personnes répondent quelque chose comme : « Je ne sais pas, je ne peux pas l'expliquer, je sais juste que c'est mal<sup>222</sup> ». Bien évidemment, c'est la réaction intuitive qui est responsable du jugement auquel ces gens arrivent, et non pas les raisons qu'ils offrent. En effet, ils restent fidèles à leur jugement immédiat, intuitif, même après avoir soustrait les raisons qu'ils avaient données initialement à ce jugement, et sont incapables d'en trouver de meilleures.

Un exemple pris isolément ne démontrerait pas grand chose, mais Haidt a réuni un ensemble impressionnant de preuves en faveur de la conception selon laquelle les jugements moraux dans divers domaines sont typiquement le résultat de réactions intuitives rapides, presque automatiques. Lorsque se présente un raisonnement conscient plus délibéré, celui-ci a tendance à venir après la réaction intuitive et à être une rationalisation de cette réaction plutôt que la base du jugement moral<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> J. Haidt, F. Björklund, S. Murphy, « Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason » (Département de Psychologie, Université de Virginie, 2000, manuscrit non publié) ; pour approfondir, se reporter à la discussion qu'en fait J. Haidt dans « The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review*, 108, 2001, pp. 814–834. Je suis redevable à Joshua Greene pour avoir attiré mon attention sur ce sujet et sur d'autres matériaux abordés dans cette partie, qui s'appuient sur J. Greene, *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality, and What to Do About It* (thèse de doctorat, Département de Philosophie, Université de Princeton, 2002), chapitre 3.

<sup>223</sup> J. Haidt, « The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *op. cit.*

Si nous nous tournons vers notre connaissance croissante des parties du cerveau impliquées dans les décisions éthiques, nous trouvons un tableau compatible avec les conclusions que Haidt a tirées d'études du comportement humain. Nous pouvons ici commencer avec l'examen révélateur réalisé par Antonio Damasio, examen d'un cas étant survenu au XIX<sup>e</sup> siècle, le cas de Phineas Gage<sup>224</sup>. Gage travaillait sur le réseau ferroviaire des États-Unis lorsqu'une explosion fit passer une barre de fer de près d'un mètre de longueur à travers son cerveau. Contre toute attente, Gage survécut et sembla se rétablir complètement, sans détérioration de sa faculté de raisonnement ou de ses capacités linguistiques. Pourtant, il devint peu à peu manifeste que son caractère, auparavant constant et travailleur, avait changé. Il était devenu antisocial, et ne parvenait pas à garder un travail stable comme il le faisait auparavant.

La blessure de Gage avait touché la partie ventromédiane des lobes frontaux. Des patients plus proches de nous historiquement et avec cette zone endommagée montrent la même combinaison de faculté de raisonnement intacte et d'infractions aux usages moraux et sociaux standards. Ces patients semblent être émotionnellement défectueux, dans la mesure où ils ne réagissent pas de manière habituelle à des scènes sanglantes, dans lesquelles les vies d'individus ont été perdues ou menacées. Damasio dit de l'un d'entre eux que sa condition était « de savoir, mais de ne pas ressentir<sup>225</sup> ». Des études en imagerie cérébrale ont montré une corrélation entre le comportement antisocial et une insuffisance, soit dans la taille du cortex préfrontal, soit dans la somme d'activité métabolique de celui-ci<sup>226</sup>. Deux patients, dont la région ventromédiane des lobes frontaux avait été endommagée au début de leur vie, montraient des tendances psychopathes bien plus marquées. Ils mentaient, volaient et agissaient de manière violente, et n'éprouvaient aucun remords<sup>227</sup>.

Une compréhension plus complète de la manière dont nous formulons des jugements moraux est venue très récemment d'expériences utilisant l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (ou IRMf), ces expériences ayant été dirigées par Joshua Greene et quelques autres

---

<sup>224</sup> A. R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Grosset & Putnam, 1994, p. 3-9, 34-51.

<sup>225</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>226</sup> A. Raine, T. Lencz, S. Bihrlé, L. LaCasse et P. Colletti, « Reduced Prefrontal Gray Matter Volume and Reduced Autonomic Activity in Antisocial Personality Disorder », *Archives of General Psychiatry*, 57, 2000, pp. 119-127 ; A. Raine, M. S. Buchsbaum, J. Stanley, S. Lottenberg, L. Abel et J. Stoddard, « Selective Reductions in Prefrontal Glucose Metabolism in Murderers », *Biological Psychiatry*, 36, 1994, p. 365-373.

<sup>227</sup> S. W. Anderson, A. Bechara, H. Damasio, D. Tranel et A. R. Damasio, « Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex », *Nature Neuroscience*, 2, 1999, p. 1032-1037.

personnes à l'université de Princeton. Greene a conçu les expériences afin de faire la lumière sur la manière dont les gens réagissent à des situations connues en littérature philosophique sous le nom de « dilemmes du tramway<sup>228</sup> ». Dans le dilemme du tramway classiquement posé, vous vous tenez près d'une voie ferrée lorsque vous remarquez qu'un tramway, sans personne à son bord, dévale la voie en se dirigeant vers un groupe de cinq personnes. Elles seront toutes tuées si le tramway continue sur sa lancée. La seule chose que vous pouvez faire pour empêcher ces cinq morts est de tirer un levier qui dirigera le tramway sur les rails voisins, où il tuera une personne seulement. Lorsque l'on demande aux gens ce qu'il faudrait faire dans une telle situation, la plupart estime que l'on devrait dévier le tramway sur la voie voisine, et ainsi sauver quatre vies.

Dans une autre version du problème, le tramway, comme dans la situation précédente, est sur le point de tuer cinq personnes. Cette fois, cependant, vous ne vous tenez pas à côté de la voie, mais sur une passerelle piétonne au dessus de celle-ci. Vous ne pouvez pas dévier le tramway. Vous envisagez de sauter de la passerelle devant le tramway, vous sacrifiant ainsi pour sauver les personnes en danger, mais vous réalisez que vous êtes bien trop léger pour l'arrêter. Cependant, un inconnu très gros se tient juste à côté de vous. Le seul moyen que vous ayez d'empêcher le tramway de tuer cinq personnes est de pousser ce gros inconnu du haut de la passerelle, devant le tramway. Si vous le poussez, il sera tué, mais vous sauverez la vie des cinq autres. Lorsque l'on demande ce qu'il faudrait faire dans de telles circonstances, la plupart des gens estime que l'on ne devrait pas pousser l'inconnu du haut de la passerelle.

Beaucoup de philosophes, dont Judith Jarvis Thomson, saisissent le problème posé par ces deux cas pratiques. Dans les deux cas vous provoquez la mort d'une personne pour en sauver cinq, mais on juge votre action comme bonne dans le dilemme du tramway classique et comme mauvaise dans le cas de la passerelle. Qu'est-ce qui fait la différence entre ces deux situations ? Ces philosophes prennent donc d'emblée les intuitions morales suscitées par les expériences de pensée comme correctes, et cherchent à les justifier. Mais chaque fois qu'un principe justificatif apparemment plausible a été suggéré, d'autres philosophes ont produit des variantes de la paire originale de situations montrant que le principe suggéré

---

<sup>228</sup> Phillipa Foot semble avoir été la première philosophe à avoir discuté de ces problèmes, in P. Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect », *Oxford Review*, 5, 1967, p. 5-15 ; réimprimé in J. Rachels (éd.), *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays*, New York, Harper& Row, 1971, p. 28-41. L'article classique sur le sujet reste néanmoins celui de Judith Jarvis Thomson, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », *The Monist*, 59, 1976, p. 204-217.

ne parvient pas à justifier nos réactions intuitives. Par exemple, certains philosophes ont suggéré que la différence entre le problème standard du tramway et la variante de la passerelle est que dans le dernier cas l'inconnu est utilisé comme un moyen pour sauver les autres. Pousser l'inconnu du haut de la passerelle viole donc l'injonction kantienne de ne pas utiliser une autre personne simplement comme un moyen, tandis que tirer le levier la respecte. Malheureusement pour les partisans de cette explication habile, nous pouvons imaginer un cas où tirer le levier ne fait pas dévaler le tramway sur une voie complètement différente, mais le fait d'effectuer une boucle avant qu'il n'atteigne les cinq personnes menacées. Sur cette boucle est allongé le gros inconnu. Parce qu'il est énorme, son corps arrêtera le tramway, qui le tuera au passage. Dévier le tramway sur cette boucle revient à utiliser l'inconnu comme un moyen pour sauver la vie des cinq autres, mais la plupart des gens considère qu'il serait moralement juste de le faire. Ils jugent ainsi ce cas comme étant plus proche du fait de tirer le levier que du fait de pousser l'étranger du haut de la passerelle.

À la différence de nombreux philosophes qui ont essayé de justifier nos intuitions dans ces situations, Greene était plus intéressé par le fait de comprendre pourquoi nous les avons. Il pensait que les racines des différents jugements que nous formulons sur ces deux situations peuvent résider dans nos différentes réactions émotionnelles à l'idée de causer la mort d'un inconnu en tirant un levier sur une voie ferrée et à l'idée de précipiter à mains nues quelqu'un vers sa mort. Comme le disait Greene :

Parce que les gens ont une réaction émotive robuste, négative, à la violation personnelle proposée dans le cas de la passerelle, ils disent immédiatement qu'elle est mauvaise... Parallèlement, les gens ne parviennent pas à avoir une réaction émotive forte à la violation relativement impersonnelle proposée dans le cas classique du tramway, et reviennent par conséquent au principe moral le plus évident, celui de « minimiser les dégâts », qui les conduit cette fois-ci à dire que l'action est permise dans le cas initial<sup>229</sup>.

Greene a utilisé l'imagerie IRMf, qui fournit une image en temps réel de l'activité dans différentes parties du cerveau, pour évaluer cette hypothèse. Il a prédit que les personnes auxquelles on demanderait de formuler un jugement moral sur des violations « personnelles » (comme le fait de

---

<sup>229</sup> J. Greene, *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality, and What to Do About It*, p. 178.



pousser l'inconnu de la passerelle) manifesteraient dans des zones du cerveau associées aux émotions une activité intensifiée, par rapport aux personnes auxquelles on aurait demandé de formuler des jugements à propos de violations relativement « impersonnelles » (comme le fait de tirer un levier). Mais Greene a également fait une prévision plus spécifique : celle que la minorité des sujets considérant qu'il serait moral de pousser l'étranger du haut de la passerelle donnerait cette réponse – à moins qu'ils ne soient des psychopathes – en dépit de leurs émotions ; il a prédit que ces mêmes sujets prendraient par conséquent plus de temps pour parvenir à ce jugement que ceux affirmant qu'il serait mauvais de pousser l'inconnu, et que parvenir dans ces conditions à ce jugement prendrait plus de temps que dans une situation qui ne suscite pas une réaction émotionnelle aussi forte.

Les prévisions de Greene ont été confirmées. Lorsque l'on a demandé aux gens de formuler des jugements dans des cas « personnels », les parties de leurs cerveaux associées à l'activité émotionnelle étaient plus actives que lorsque l'on leur a demandé de formuler des jugements dans des cas « impersonnels ». Plus important encore, ceux qui arrivèrent à la conclusion qu'il serait moral d'agir par des moyens qui impliquent une violation personnelle, mais minimisent dans l'ensemble les dommages – par exemple, ceux qui estiment qu'il serait moral de pousser l'inconnu de la passerelle – prirent plus de temps pour formuler leur jugement que ceux estimant qu'il serait mal de le faire<sup>230</sup>.

Lorsque Greene a regardé de plus près l'activité cérébrale de ces sujets qui acceptaient des violations personnelles permettant de minimiser la somme des dommages, il a trouvé qu'ils manifestaient une activité plus importante dans les parties du cerveau associées à l'activité cognitive que ceux qui s'opposaient à de telles actions<sup>231</sup>. Ce sont là des résultats provisoires, reposant sur une quantité limitée de données. Mais supposons qu'ils soient solides, et spéculons sur ce qui pourrait en découler, conformément aux autres informations scientifiques pertinentes quant aux origines de l'éthique exposées précédemment.

---

<sup>230</sup> J. D. Greene, R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley et J. D. Cohen, « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, 293, 2001, p. 2105-2108. Pour être plus précis : dans les dilemmes moraux personnels, le cortex orbitofrontal médian, le cortex cingulaire postérieur et le gyrus angulaire/sillon temporal supérieur sont actifs. Dans le cas de dilemmes moraux impersonnels, on observe une activité intensifiée dans le cortex préfrontal dorso-latéral et dans le lobe pariétal.

<sup>231</sup> J. Greene et J. Haidt, in « How (and Where) Does Moral Judgment Work? », *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 2002, p. 517-523, ce à quoi s'ajoutent des conversations personnelles. Pour être plus précis, ceux qui acceptent la violation personnelle montrent plus d'activité dorso-latérale préfrontale antérieure, alors que ceux qui la rejettent ont plus d'activité dans la zone du précuneus.

#### **IV. Implications normatives**

Peu après la parution de *L'Origine des espèces*, Darwin écrivit à un ami : « On m'a lancé dans un journal de Manchester un pétard mouillé plutôt bon, montrant que j'avais prouvé que " la raison du plus fort est toujours la meilleure ". »<sup>232</sup>. Darwin savait, bien entendu, qu'il n'avait rien prouvé de la sorte. Les darwinistes sociaux ont commis la même erreur lorsqu'ils s'opposèrent à l'intervention de l'État dans l'économie de marché en raison du fait que protéger les pauvres et les faibles serait un obstacle à la sélection naturelle. En supposant que l'on puisse définir le terme « naturel » d'une manière qui rende sensé le fait de dire que protéger les pauvres et les faibles est un obstacle à la sélection naturelle, nous aurions encore besoin d'un argument éthique pour dire qu'il est immoral de le faire. Le sens de l'évolution ne suit pas ni n'a une quelconque connexion nécessaire avec les voies du progrès moral. « Plus évolué » ne signifie pas « meilleur ». Si souvent qu'on ait signalé la fausseté d'une lecture morale du sens de l'évolution, des gens la reproduisent toujours, et il n'est pas difficile de trouver au sein de la théorie de l'évolution des auteurs contemporains – par ailleurs excellents – qui continuent de faire cette erreur. Cela n'en reste pas moins une erreur<sup>233</sup>. Même si j'ai soutenu que la théorie évolutive explique une grande part de la moralité ordinaire, notamment le rôle central des devoirs envers nos proches et des devoirs relatifs à la réciprocité, je ne soutiens pas que cette théorie évolutive justifie ces éléments de la moralité ordinaire. Je suis partisan d'une approche évolutive du comportement humain et je m'intéresse à l'éthique, mais je ne suis pas défenseur d'une « éthique évolutive ».

L'impossibilité de dégager des conclusions éthiques de faits d'évolution ne signifie pas que les récents progrès dans notre compréhension scientifique de l'éthique n'ont pas du tout de portée normative. Ces progrès sont hautement significatifs pour l'éthique normative, mais d'une manière indirecte. Pour s'en rendre compte, nous devons regarder le débat actuel à propos de la méthodologie en éthique normative.

Un thème dominant en éthique normative pendant le siècle dernier au moins a été le débat entre ceux qui soutiennent une théorie éthique normative systématique – l'utilitarisme et d'autres formes de conséquentialisme ont été de ce côté les principaux concurrents – et ceux

---

<sup>232</sup> Darwin à Charles Lyell, in F. Darwin (éd.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, Volume II, Londres, Murray, 1887, p. 262.

<sup>233</sup> Voir, par exemple, E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 5.

qui fondent leur éthique normative sur nos jugements moraux ou nos intuitions morales. Dans ce débat, les armes principales des adversaires de l'utilitarisme ont été des exemples visant à montrer que les injonctions de l'utilitarisme se heurtent aux intuitions morales que nous partageons tous. L'exemple littéraire le plus connu se trouve peut-être dans *Les Frères Karamazov*, où Dostoïevski montre Ivan mettant Aliocha au défi de dire s'il consentirait à bâtir un monde dans lequel les gens seraient heureux et en paix, si ce monde idéal ne pouvait être accompli qu'en torturant « ce petit enfant frappant sa poitrine de ses petits poings ». Aliocha répond qu'il ne consentirait pas à fonder un tel monde sur ces conditions<sup>234</sup>. Hasting Rashdall pensait qu'il pouvait réfuter l'utilitarisme hédoniste en soutenant qu'il ne pouvait expliquer la valeur de la pureté sexuelle<sup>235</sup>. H. J. McCloskey, écrivant à une époque où les lynchages dans le sud des États-Unis étaient encore possibles, pensait que le fait que la théorie pouvait imposer à un shérif d'incriminer un homme innocent pour empêcher une foule de blancs de lyncher une demi-douzaine d'innocents en représailles d'un viol était une objection décisive à l'utilitarisme<sup>236</sup>. Bernard Williams a proposé l'exemple similaire d'un botaniste arrivant dans un village dans la jungle où vingt innocents sont sur le point d'être fusillés. On lui dit que dix-neuf d'entre eux seront épargnés, à condition qu'il abatte lui-même le vingtième. Bien que Williams lui-même n'ait pas dit qu'il serait nécessairement immoral d'abattre le vingtième, il pensait que l'utilitarisme ne pouvait pas rendre compte de la difficulté de la décision<sup>237</sup>.

Initialement, l'usage de tels exemples pour faire appel à nos intuitions morales ordinaires contre les théories conséquentialistes était un expédient *ad hoc* sans fondements métaéthiques. C'était simplement une manière de dire : « si la théorie U est vraie, alors dans la situation X il faudrait faire Y. Mais nous savons qu'il serait mal de faire Y dans la situation X, par conséquent U ne peut pas être vraie. » C'est un argument efficace contre U, aussi longtemps que le jugement selon lequel il serait mal de faire Y en situation X n'est pas remis en question. Mais l'argument ne fait rien pour établir qu'il serait mal de faire Y dans la situation X, ni pour

---

<sup>234</sup> F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Henri Mongault (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1994, Partie 2, Livre 5, Chapitre 4, p. 339.

<sup>235</sup> H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Volume 1, Oxford, Clarendon Press, 1907, p. 197.

<sup>236</sup> H. J. McCloskey, « An Examination of Restricted Utilitarianism », in M. D. Bayles (éd.), *Contemporary Utilitarianism*, Gloucester, Peter Smith, 1978, l'exemple se trouve p. 121.

<sup>237</sup> B. Williams, « A Critique of Utilitarianism », in J. J. C. Smart et B. Williams, *Utilitarianism; For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 96-100, 110-117.

indiquer de quelle nature serait une théorie plus solide que U. Dans sa *Théorie de la justice*, John Rawls a fait un pas décisif vers la fusion de cet argument avec une méthodologie éthique lorsqu'il a soutenu que l'épreuve de vérité d'une théorie morale solide est qu'elle puisse atteindre un « équilibre réfléchi »<sup>238</sup> (*reflective equilibrium*) avec nos jugements moraux. Par « équilibre réfléchi », Rawls voulait dire que là où il n'y pas de théorie intrinsèquement convaincante qui corresponde parfaitement à nos jugements moraux initiaux, nous devrions modifier soit la théorie, soit les jugements, jusqu'à ce que nous obtenions un équilibre entre les deux. Le modèle en l'occurrence est celui de l'évaluation d'une théorie scientifique. En science, nous acceptons généralement la théorie qui correspond le mieux aux données, mais quelquefois, si la théorie est convaincante en soi, nous pouvons être prêts à l'accepter même si elle ne les intègre pas toutes. Nous pouvons supposer que les données écartées sont erronées, ou qu'il existe des facteurs encore inconnus à l'œuvre dans cette situation particulière. Dans le cas d'une théorie éthique normative, suppose Rawls, les données brutes sont nos jugements moraux préalables. Nous essayons de les assortir à une théorie convaincante, mais si nous n'y arrivons pas, nous rejetons certains de ces jugements et modifions la théorie pour qu'elle corresponde aux autres. Finalement, la correspondance entre une théorie et les jugements restants atteint un équilibre et nous avons alors la meilleure théorie possible. Sous cet angle l'acceptation d'une théorie morale n'est pas déterminée par la cohérence interne et la plausibilité de la théorie en elle-même, mais, dans une large mesure, par son accord avec les jugements moraux préalables que nous refusons de réviser ou d'abandonner. Dans la *Théorie de la justice*, Rawls utilise ce modèle pour justifier le rafistolage de son idée originale d'un choix résultant d'un contrat hypothétique, jusqu'à ce qu'il soit capable de produire des résultats moins éloignés de nos idées ordinaires de justice<sup>239</sup>.

Le modèle de l'équilibre réfléchi m'a toujours semblé douteux. L'analogie entre le rôle d'une théorie morale normative et d'une théorie scientifique est fondamentalement inadaptée<sup>240</sup>. Une théorie scientifique cherche à expliquer l'existence de données qui renvoient à un monde « là-

---

<sup>238</sup> Le terme a également été régulièrement traduit par *équilibre réflexif*. Nous reprendrons cependant ici une traduction de Catherine Audard (voir note 27), dans la mesure où parler d'équilibre *réfléchi* souligne la dimension de délibération (individuelle ou collective) inhérente à la méthode de Rawls et à laquelle s'intéresse Singer (N.d.T.).

<sup>239</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 47-48. L'idée d'un équilibre réfléchi était déjà présente in J. Rawls « Outline of a Decision Procedure for Ethics », *The Philosophical Review*, 60, 1951, p. 177-197. L'analogie avec une théorie scientifique est explicite dans l'article précédent.

<sup>240</sup> Voir P. Singer, « Sidgwick and Reflective Equilibrium ».

dehors » que nous cherchons à expliquer. Admettons que les données puissent avoir été affectées par des erreurs de mesure ou d'interprétation ; à moins de pouvoir rendre compte de ce qu'ont pu être ces erreurs, ce n'est pas à nous de choisir ou de rejeter les observations. Une théorie éthique normative, cependant, n'essaie pas d'expliquer nos intuitions morales ordinaires. Elle pourrait en rejeter l'intégralité, et pourtant rester supérieure aux autres théories normatives qui correspondaient mieux à nos jugements moraux. Car une morale normative n'est pas une tentative de répondre à la question « Pourquoi pensons-nous comme nous le faisons en matière de morale ? ». Même sans une compréhension évolutive de l'éthique, il est évident que la question « Pourquoi pensons-nous comme nous le faisons en matière de morale ? » peut exiger une enquête historique, plutôt que philosophique. À propos de l'avortement, du suicide et de l'euthanasie volontaire par exemple, nous pouvons penser comme nous le faisons parce que nous avons grandi dans une société qui a été, pendant près de 2000 ans, dominée par la religion chrétienne. Nous pouvons désormais ne plus croire au christianisme comme autorité morale, mais nous pouvons trouver difficile de nous débarrasser de nos intuitions morales, formées par nos parents et nos professeurs, qui étaient eux-mêmes croyants, ou étaient influencés par d'autres qui l'étaient.

Une théorie morale normative est une tentative de répondre à la question « Que devrions nous faire ? ». Il est parfaitement possible de répondre à cette question en disant : « Il nous faut ignorer tous nos jugements moraux ordinaires, et faire ce qui produira les meilleures conséquences. » Bien sûr, on pourrait avoir besoin de donner une sorte d'argument pour cette réponse. Mon propos à présent n'est pas de fournir cet argument, ni aucun autre argument en faveur d'alternatives possibles à une théorie quelconque qui expliquerait le mieux nos jugements intuitifs. Ce qui m'importe est que le modèle de l'équilibre réfléchi – du moins tel qu'il est présenté dans la *Théorie de la justice* – semble exclure une telle réponse, parce qu'il suppose que nos intuitions morales sont des sortes de données à partir desquelles nous pouvons apprendre ce que nous devrions faire.

Rawls a de nouveau décrit les implications métaéthiques de sa méthode dans son ouvrage *Libéralisme politique*<sup>241</sup>. Il y a distingué sa méthode d'un intuitionnisme éthique démodé, en le décrivant à la place comme « constructivisme kantien ». Alors que l'intuitionnisme cherche à défendre nos intuitions en tant qu'elles offrent une compréhension rationnelle de vrais principes éthiques, le constructivisme remplace cette défense par une recherche de « motifs raisonnables permettant d'atteindre

---

<sup>241</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

un accord, enracinés dans notre conception de nous-mêmes et dans notre relation à la société ». Nous ne pouvons pas, sous cet angle, découvrir de vérité morale. Nous pouvons seulement construire nos conceptions morales à partir de concepts et d'idées que nous possédons déjà.

Une objection évidente au constructivisme kantien de Rawls est qu'il rend l'éthique culturellement relative. Des personnes différentes, avec des conceptions d'elles-mêmes et de leur relation à la société différentes, pourraient construire des théories différentes qui les mèneraient à des principes de justice différents. Le cas échéant, on ne pourrait alors pas dire qu'un ensemble de principes est vrai et l'autre faux. Le maximum que l'on puisse accorder aux principes particuliers de justice que défend Rawls, c'est qu'ils fournissent des motifs raisonnables permettant un accord à ceux qui partagent « notre » conception de nous-mêmes et de notre relation à la société. Mais certains ne verront pas ceci comme une objection. Le relativisme culturel a toujours eu de nombreux partisans en éthique, dont beaucoup croient à tort qu'il offre une défense contre l'impérialisme culturel. (C'est le contraire de la vérité. Si l'éthique est culturellement relative, et que ma culture donne une grande importance à l'imposition de nos propres valeurs aux autres cultures, le relativisme éthique ne donne aucun appui pour affirmer que nous sommes dans l'erreur en croyant qu'il est bon d'imposer nos valeurs aux autres.) Je ne veux pas, cependant, m'éterniser sur les éléments relativistes du constructivisme kantien, car je compte faire une objection plus générale à toute manière de faire de l'éthique qui juge une théorie normative soit dans son entier, soit en partie, par la mesure à laquelle celle-ci correspond à nos intuitions morales.

J'admets volontiers qu'il est possible d'interpréter le modèle de l'équilibre réfléchi de telle manière qu'il prenne en compte n'importe quel motif afin de s'opposer à nos intuitions, y compris ceux que j'ai pu avancer. Norman Daniels a défendu de façon persuasive cette interprétation « large » de l'équilibre réfléchi<sup>242</sup>. Si l'interprétation est effectivement suffisamment large pour approuver le rejet de toutes nos croyances morales ordinaires, alors je n'y oppose pas d'objection. Cependant, le prix à payer pour éviter le conservatisme inhérent à l'interprétation étroite est que l'équilibre réfléchi cesse d'être une méthode distinctive en éthique normative. Alors qu'il y avait auparavant un contraste entre la méthode de l'équilibre réfléchi et les tentatives « fondationnalistes » de construire un système éthique à partir de quelque point de départ indubitable, le fondationnalisme devient maintenant simplement le cas limite d'un équilibre réfléchi large.

---

<sup>242</sup> Voir N. Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Revenons un instant aux situations du dilemme du tramway. Comme mentionné auparavant, les examens philosophiques de ces situations à partir de la contribution de Thomson ont été motivés par la recherche de différences entre les situations qui puissent justifier nos réactions intuitives initiales. Cependant, si Greene a raison de suggérer que nos réactions intuitives sont dues à des différences de charge émotionnelle entre des situations qui impliquent de provoquer la mort de quelqu'un d'une manière rapprochée, personnelle, et des situations qui entraînent la mort de cette même personne d'une manière distanciée et moins personnelle, pourquoi devrions nous croire qu'il existe quelque chose qui justifie ces réactions ? Si les résultats initiaux de Greene sont confirmés par des recherches ultérieures, nous pourrions au bout du compte conclure qu'il a non seulement expliqué, mais qu'il a supprimé le casse-tête philosophique (Je dis que nous pourrions parvenir à cette conclusion au bout du compte, car les données seules de Greene ne peuvent bien entendu pas prouver la vérité ou la fausseté de conceptions normatives. Un argument normatif est requis, dont j'esquisserai plus bas la nature, pour relier ces données à une conception normative particulière.).

La question devient plus claire dès lors que nous prenons en considération à quel point les conclusions de Greene s'intègrent à la conception évolutive plus large des origines de la moralité énoncées précédemment<sup>243</sup>. Pour la plus grande part de notre histoire évolutive, les êtres humains ont vécu en de petits groupes, et il est presque certain qu'il en est allé de même pour nos ancêtres, primates pré-humains et mammifères sociaux. Dans ces groupes, la violence ne pouvait être infligée que de manière rapprochée et personnelle – en frappant, poussant, étranglant, ou en utilisant un bâton ou une pierre comme massue. Pour composer avec de telles situations, nous avons développé des réactions immédiates et reposant sur des émotions, permettant de répondre à des questions impliquant des interactions rapprochées et personnelles avec les autres. La pensée de pousser un inconnu du haut d'une passerelle suscite ces réactions émotives. Tirer un levier qui déviera un train qui lui-même heurtera quelqu'un n'entretient de ressemblance avec aucune action susceptible d'avoir eu lieu dans les circonstances dans lesquelles nous et nos ancêtres avons vécu. Par conséquent, la pensée de tirer le levier ne suscite pas la même réaction émotionnelle que la pensée de pousser quelqu'un du haut d'une passerelle. Ainsi, le trait marquant expliquant la différence de jugements intuitifs dans les deux cas est que le cas de la passerelle renvoie à un type de situation susceptible de s'être présenté au cours de l'éternité durant laquelle nous

---

<sup>243</sup> Comme Greene lui-même l'a souligné. Voir note 14, ci-dessus.

étions en train d'évoluer ; alors que le problème standard du tramway décrit une manière de provoquer la mort de quelqu'un qui n'a été possible qu'au cours de ce siècle ou des deux derniers, un intervalle de temps bien trop court pour avoir un impact sur nos modèles héréditaires de réaction émotionnelle. Mais quelle est l'importance morale du fait que j'ai tué quelqu'un d'une manière qui était déjà possible il y a un million d'années, plutôt que d'une manière rendue possible il y a seulement deux-cents ans ? Je répondrais : aucune.

Les récents progrès scientifiques évoqués ont ainsi une certaine portée normative, et à différents niveaux. Au niveau particulier de l'analyse de problèmes moraux comme ceux posés par les incidents de tramway, une meilleure compréhension de la nature de nos réactions intuitives suggère qu'il ne sert à rien d'essayer de trouver des principes moraux qui justifient les intuitions différentes que provoquent les diverses expériences de pensée. Il n'existe très probablement pas de distinction moralement pertinente entre les situations. Au niveau plus général de la méthode en éthique, cette même compréhension de la manière selon laquelle nous formulons des jugements moraux jette un sérieux doute sur la méthode de l'équilibre réfléchi. Il y a peu d'intérêt à construire une théorie morale conçue pour correspondre à des jugements moraux, si ces jugements proviennent eux-mêmes de nos réactions évoluées à des situations dans lesquelles nous et nos ancêtre avons vécu au cours des périodes de notre évolution comme mammifères sociaux, comme primates, et enfin comme êtres humains. Nous devrions, avec nos facultés actuelles de raisonnement et l'évolution rapide de la situation dans laquelle nous vivons, être capables de faire mieux que cela.

Un défenseur de l'idée de l'équilibre réfléchi pourrait dire que ces arguments contre le fait de donner du poids à certaines intuitions peuvent eux-mêmes, sur le modèle de « l'équilibre réfléchi élargi », faire partie du processus réalisant un équilibre entre une théorie et nos jugements moraux. Les arguments nous conduiraient alors à rejeter les jugements que nous pourrions autrement conserver, et nous feraient ainsi aboutir à une théorie normative différente. Comme nous l'avons déjà constaté, rendre le modèle de « l'équilibre réfléchi » aussi universel peut le rendre récupérable, mais le prix à payer est alors de le rendre presque inepte. Car avec ce changement, les « données » auxquelles une théorie morale solide est supposée correspondre sont devenues si changeantes qu'elles ne peuvent jouer, au mieux, qu'un rôle mineur dans la détermination de la forme finale de la théorie morale normative. Finalement, pour les mêmes raisons qui font que l'équilibre réfléchi ne peut plus se présenter comme une manière d'évaluer une théorie morale, le constructivisme kantien cesse d'être une métaéthique



attrayante, qu'il finisse ou non par être culturellement relatif. Dans la mesure où « notre conception de nous-mêmes » est liée à nos idées intuitives de bon et de mauvais, nous pouvons nous demander pourquoi nous devrions nous soucier de construire une conception morale portant sur la bonne manière d'agir dans des situations particulières à partir de nos intuitions évoluées. De plus, un constructiviste kantien qui réussirait à éviter le relativisme culturel en trouvant des idées intuitives du bien et du mal universellement partagées peut n'avoir rien dégagé d'autre que ce que notre héritage évolutif commun nous a, sans surprise, légué comme ensemble commun d'idées intuitives du bien et du mal.

En bref, je dis ceci. Les progrès en ce qui concerne notre compréhension de l'éthique n'impliquent pas eux-mêmes directement de conclusions normatives, mais ils sapent certaines conceptions quant à la manière de faire de l'éthique, qui ont elles-mêmes des conclusions normatives. Ces conceptions de l'éthique ont tendance à être trop respectueuses de nos intuitions. Notre meilleure compréhension de l'éthique nous donne des raisons d'être moins respectueux à leur égard.

## **V. Conclusion : une voie à suivre ?**

Chaque fois qu'il est suggéré que l'éthique normative ne doit pas tenir compte de nos intuitions morales ordinaires se pose l'objection selon laquelle sans ces intuitions, nous ne pouvons aller nulle part. Il y a eu au cours des siècles de nombreuses tentatives pour trouver des principes premiers en éthique, mais la plupart des philosophes considère qu'elles ont toutes échoué. Même une théorie éthique radicale telle que l'utilitarisme doit se reposer sur une intuition fondamentale de ce qui est bon. Ainsi, il semble que nous soyons laissés à nos intuitions, sans rien de plus. Si nous les rejetons toutes, nous devons devenir des sceptiques ou des nihilistes éthiques.

On pourrait essayer de répondre à cette objection de bien des manières, et je n'ai pas le temps de les passer ici en revue. Laissez-moi ainsi juste suggérer une possibilité. La recherche comportementale de Haidt et les études d'imagerie cérébrale de Greene suggèrent la possibilité de distinguer nos réactions émotives immédiates de nos conclusions plus raisonnées. Dans la vie quotidienne, comme le signale Haidt, notre faculté de raisonner est susceptible de n'être rien de plus qu'une rationalisation de nos réactions intuitives – comme il le formule, le chien émotionnel fait remuer sa queue

rationnelle. Mais les recherches de Greene suggèrent que chez certaines personnes, le raisonnement peut surmonter une réaction intuitive initiale. Ceci, au moins, semble la manière la plus convaincante de rendre compte du temps de réaction plus élevé chez les sujets qui, dans l'exemple de la passerelle, ont conclu qu'il serait justifié de pousser l'inconnu sous le tramway. Ces personnes semblent avoir eu les mêmes réactions émotionnelles opposées à l'idée de pousser l'inconnu, mais une réflexion plus poussée les a conduites à rejeter cette réaction émotive et à donner une réponse différente. Les données provisoires montrant une activité plus importante dans les parties de leur cerveau associées aux processus cognitifs suggèrent la même conclusion. De plus, la réponse donnée par ces sujets est certainement la réponse rationnelle. La mort d'une personne est une tragédie moindre que la mort de cinq personnes. Ce raisonnement nous conduit à tirer le levier dans le cas standard du tramway, et il devrait également nous conduire à pousser l'inconnu de la passerelle, dans la mesure où il n'existe pas de différences morales pertinentes entre les deux situations (même si nous pouvons décider de refuser de faire l'éloge de gens capables de pousser quelqu'un d'une passerelle dans ces circonstances. Comme le pointe Henry Sidgwick dans *Les Méthodes de l'éthique*, il est important de faire une distinction entre l'utilité d'une action, et l'utilité de louer ou de blâmer cette action. Nous pouvons ne pas souhaiter louer les personnes capables de pousser des inconnus dans le vide, de peur qu'elles ne le fassent en d'autres occasions lorsque cela ne sauvera pas plus de vie que cela n'en coûte<sup>244</sup>).

On pourrait dire que la réponse que j'ai appelée « plus raisonnée » reste cependant fondée sur une intuition, par exemple l'intuition que causer cinq morts est pire qu'en causer une seule, ou plus fondamentalement, l'intuition que le fait qu'une personne soit tuée est une mauvaise chose. Mais si c'est une intuition, elle est différente de l'intuition à laquelle Haidt et Greene se réfèrent. Elle ne semble pas faire partie des intuitions résultant de notre passé évolutif. Nous avons déjà énoncé l'observation de Hume selon laquelle « il n'y a pas dans l'esprit de l'homme une passion telle que l'amour de l'humanité, uniquement comme telle » et comme nous l'avons vu, il y a une bonne raison évolutive de la raison pour laquelle il devrait en être ainsi. Par conséquent, l'« intuition » qui nous dit que la mort d'une personne est une tragédie moindre que la mort de cinq personnes n'est pas semblable aux intuitions qui nous disent qu'on peut tirer le levier, mais pas pousser l'inconnu de la passerelle. Il peut être plus proche de la vérité de

---

<sup>244</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Seventh Edition, London, Macmillan, 1907, p. 428-429.

dire que c'est une intuition rationnelle, quelque chose de semblable aux trois « axiomes éthiques » ou aux « intuitions éthiques vraiment claires et certaines »<sup>245</sup> auxquels Henry Sidgwick fait référence dans sa défense de l'utilitarisme dans *Les Méthodes de l'éthique*. Le troisième de ces axiomes est que « le bien d'un individu n'a pas plus d'importance, du point de vue de l'univers (si je puis dire), que le bien d'un autre individu »<sup>246</sup>.

Peut-être qu'ici, après nous être trouvés largement d'accord avec Hume pour la plus grande partie de cet article, nous éprouvons le besoin d'en appeler à quelque chose qui se trouve chez un penseur aux antipodes de Hume, à savoir Emmanuel Kant. Kant pensait qu'à moins que la moralité puisse être fondée sur la raison pure, elle n'était qu'une chimère<sup>247</sup>. Peut-être avait-il raison. À la lumière des meilleures compréhensions scientifiques de l'éthique, nous faisons face à un choix. Nous pouvons adopter la conception selon laquelle nos intuitions et nos jugements moraux sont et seront toujours des réactions émotives, et selon laquelle la raison ne peut rien faire d'autre que construire le meilleur argument possible pour une décision déjà prise sur un terrain non rationnel. Cette approche conduit à une forme de scepticisme moral, un scepticisme certes toujours compatible avec la défense de nos valeurs morales émotionnellement fondées et avec une incitation à avoir les idées claires à leur sujet<sup>248</sup>. Sinon, nous pourrions nous consacrer à la tâche ambitieuse de séparer les jugements moraux que nous devons à notre histoire évolutive et culturelle de ceux qui ont une base rationnelle. C'est là une tâche vaste et difficile. Préciser dans quel sens un jugement moral peut avoir une base rationnelle n'est pas simple. Cela me semble néanmoins en valoir la peine, dans la mesure où c'est la seule façon d'éviter le scepticisme moral.

---

<sup>245</sup> *Idem*, partie III, chapitre XIII, §5 (N.d.T.).

<sup>246</sup> *Idem*, p. 382.

<sup>247</sup> E. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Alain Renaut (tr. fr.), Paris, Flammarion, 1994, Section II.

<sup>248</sup> Greene adopte cette position dans *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality*, et dans *What to Do About It*. Il définit sa conception comme un scepticisme moral, mais la distingue du nihilisme moral, dans lequel il n'y a pas de place du tout pour des valeurs morales. Je lui suis reconnaissant, non seulement pour ses recherches éclairantes, mais également pour ses commentaires précieux sur cet article. D'autres commentaires utiles sont venus de la part de personnes trop nombreuses pour être nommées individuellement, je remercie donc collectivement tous ceux qui intervinrent lorsque j'ai présenté ce texte à la James Rachels Memorial Conference à l'Université de l'Alabama ; au Princeton University Center for Human Values Fellows' Seminar ; et aux départements de des universités suivantes : Université de Melbourne, Université du Vermont, Université Rutgers, et Université de Lodz. En dépit de tous ces conseils, je suis conscient qu'un travail bien plus grand est requis ; cet article n'est rien de plus que l'esquisse d'un argument que j'espère développer de manière plus satisfaisante à l'avenir.

## Peter Singer et les intuitions morales

Pierre Sigler

### I. Introduction

Dans *La libération animale*, Peter Singer écrit :

La philosophie devrait mettre en discussion les présupposés fondamentaux de son époque. Examiner de part en part, avec soin et esprit critique, ce que la plupart d'entre nous prenons pour acquis constitue, je le crois, sa principale tâche, celle qui donne sa valeur à cette activité<sup>249</sup>.

C'est effectivement avec une grande constance qu'il s'est démarqué des présupposés de son époque, parmi lesquels les intuitions communes. Au point qu'il est parfois décrit comme le philosophe vivant le plus controversé.

Une intuition est une réponse rapide de notre esprit à un problème que nous nous posons et dont nous ignorons le processus de formation : nous n'avons pas d'introspection sur les processus cognitifs produisant nos intuitions. Une intuition morale est une intuition à propos d'une question morale.

La défiance de Singer vis-à-vis des intuitions vient, fondamentalement, du fait qu'il est utilitariste. Car d'un côté, l'utilitarisme est l'une des théories morales faisant le moins appel à l'intuition. De l'autre, le principal reproche qu'on fait à l'utilitarisme est ses conclusions contre-intuitives. Par exemple que nous avons l'obligation morale de sacrifier une personne si c'est le seul moyen d'en sauver cinq. Ou encore que, si l'on doit augmenter le bonheur sur Terre, alors nous avons l'obligation morale d'augmenter la population des êtres sensibles (à condition de pouvoir offrir au nouveau-né une vie décente et que sa naissance ne réduise pas *in fine* la quantité totale de bonheur – pour cause de surpopulation, notamment)<sup>250</sup>. Autrement dit, pour un utilitariste pur sucre, les intuitions sont rarement un outil de travail et très souvent une nuisance.

---

<sup>249</sup> P. Singer, *La libération animale*, tr. fr. L. Rouselle et D. Olivier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 411-412.

<sup>250</sup> Cf. <http://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion>.

Une deuxième raison de sa méfiance provient de l'étude scientifique de l'éthique : son origine, son développement, son fonctionnement chez les humains. Singer a contribué à ce programme de recherche, principalement à travers son livre *The Expanding Circle*, publié pour la première fois en 1981<sup>251</sup>.

Une troisième raison est que ses réflexions (notamment celles sur le statut moral des animaux), ainsi que les travaux d'autres chercheurs, lui ont fait prendre conscience que beaucoup de nos intuitions communes sont tout simplement des préjugés sans fondement.

Nous verrons ensuite qu'en pratique, la position de Singer est plus pragmatique qu'un rejet catégorique de toutes les intuitions morales. D'ailleurs, il n'hésite pas y recourir au besoin.

## **II. Les origines des intuitions morales**

Dans *The Expanding Circle*, Singer reprend les travaux de la sociobiologie sur l'altruisme afin de comprendre les origines de l'éthique.

L'altruisme pose un problème aux biologistes. Une conduite altruiste est une conduite qui bénéficie aux autres mais qui a un coût pour l'individu altruiste (et réduit donc ses chances de reproduction). Comment, dès lors, expliquer que des gènes favorisant l'altruisme perdurent, s'ils ne favorisent pas la survie de l'individu altruiste ?

Premièrement, via *l'altruisme de parentèle*. La sélection naturelle opère au niveau des gènes. Or, les proches d'un individu partagent avec cet individu des gènes. Les aider favorise indirectement la propagation des gènes de l'individu altruiste.

Deuxièmement, via *l'altruisme réciproque*. Un individu A fait preuve d'altruisme envers un individu B (en l'épouillant, par exemple) à condition que B, en retour, fasse preuve d'altruisme envers A. Un « passager clandestin » profitant de la générosité des autres sans contrepartie sera rapidement repéré et personne ne voudra coopérer avec lui.

Si la coopération est profitable aux deux parties, en quoi est-ce de l'altruisme ? Dans le chapitre 2 de *The Expanding Circle*, Singer montre que les individus coopérant par calcul égoïste s'en tirent moins bien dans certaines situations (notamment des situations du type « dilemme du prisonnier ») que des individus coopérant par altruisme authentique, pour peu que ces situations se répètent. Précisons aussi qu'il faut distinguer l'origine évolutive d'un comportement et ses motivations chez l'individu.

---

<sup>251</sup> P. Singer, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, 2e éd., Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2011.

Le fait que l'altruisme favorise *in fine* la survie de l'individu et/ou de ses gènes n'enlève rien à la sincérité du sentiment de sollicitude de l'individu.

Singer conjecture aussi l'existence d'un *altruisme de groupe*, associé à une méfiance spontanée vis-à-vis des étrangers. Il part de l'idée que les premiers groupes d'humains étaient relativement isolés d'un point de vue reproductif et entraient en compétition pour l'accès aux ressources (l'éthologie nous a depuis appris que la xénophobie n'est pas l'apanage des humains). Cet altruisme protège le groupe contre l'intrusion d'éventuels tricheurs ; comme on ne connaît pas la réputation des étrangers, des passagers clandestins peuvent bénéficier pour un temps de la générosité des autres sans contrepartie. Pour étayer la thèse selon laquelle l'altruisme de groupe a une composante biologique, Singer souligne qu'on l'observe dans toutes les sociétés.

(D'autres chercheurs ont depuis renforcé cette hypothèse. En se fondant sur des modèles mathématiques et des simulations informatiques, l'économiste Samuel Bowles estime que l'altruisme n'a pas pu émerger sans un certain degré d'hostilité entre les groupes. Il va même jusqu'à écrire que l'altruisme à l'intérieur du groupe et l'hostilité envers les autres groupes sont les deux faces d'une même médaille<sup>252</sup>.)

Voici donc expliquées certaines intuitions que l'on observe chez les animaux sociaux en général<sup>253</sup> et les humains en particulier : la préférence pour les proches, le principe de réciprocité, et la préférence pour le groupe.

Avec la raison et le langage survient la nécessité de justifier sa conduite auprès de ses pairs. L'individu est alors obligé, s'il veut convaincre autrui, d'adopter un point de vue impartial. S'il dit « J'ai mangé toutes les noisettes car j'ai le droit de manger toutes les noisettes », il ne convaincra personne. Il est donc obligé de dire quelque chose comme « J'ai mangé beaucoup de noisettes, car j'ai beaucoup travaillé aujourd'hui, et ceux qui travaillent ont le droit à une plus grande ration ».

Avec l'adoption du point de vue impartial, on passe du stade proto-moral à la morale proprement dite. S'ensuit alors, grâce à la raison, une réflexion éthique qui suit sa logique propre indépendamment de la sélection naturelle. Notamment, adopter le point de vue impartial débouche sur le principe d'égalité de considération – des intérêts dans le cas de l'utilitarisme : deux cas semblables doivent être traités semblablement<sup>254</sup>.

---

252 S. Bowles, « Group competition, reproductive leveling, and the evolution of human altruism », *Science*, 314, 2006 et S. Bowles, « Did warfare among ancestral hunter-gatherers affect the evolution of human social behaviors ? », *Science*, 324, 2009.

253 Cf. Mark Bekoff & Jessica Pierce, *Wild Justice : The Moral Lives of Animals*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

<sup>254</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., chap. 4.

La culture aussi est grande pourvoyeuse d'intuitions morales. Pondérant le rôle de la délibération morale dans les sociétés primitives, Singer écrit :

Le débat autour des noisettes est, bien sûr, un exemple artificiel. Il transpose l'empressement moderne à mettre les choses en question dans un contexte tribal. Les premiers systèmes éthiques, comme les systèmes éthiques de beaucoup de cultures contemporaines, étaient probablement moins marqués par le débat argumenté que par l'acceptation des habitudes. L'intermédiaire entre l'altruisme des animaux et l'éthique moderne était un système de coutumes sociales<sup>255</sup>.

Il s'ensuit que beaucoup de nos intuitions morales sont des habitudes intériorisées. Dans ce contexte, le progrès moral se fait grâce à la raison et contre la tradition. Singer donne l'exemple de Socrate comme initiateur de la lutte contre la tradition par l'usage de la raison.

Au sein de la culture, la religion joue un rôle important dans la formation des règles morales d'une société. Par exemple, en Occident, le christianisme a apporté l'idée de sacralité de la vie humaine, qui a été reprise par la suite par les penseurs non religieux<sup>256</sup>. Notons que souvent les intuitions culturelles s'appuient elles-mêmes sur des intuitions biologiques : on peut raisonnablement supposer que l'intuition des Blancs (ou des citoyens romains, des Ottomans, etc.) que l'esclavage des Noirs (ou des Barbares, ou des Infidèles, etc.) est moralement acceptable repose en partie sur la préférence pour le groupe, qui a une composante biologique selon Singer<sup>257</sup>.

### **III. Saper les intuitions morales**

Si notre sens moral n'était fait que d'intuitions, il n'y aurait aucun moyen de se mettre d'accord. L'éthique ne serait alors que l'expression de préférences personnelles. Si les propositions éthiques peuvent prétendre à l'universalité, c'est parce qu'il existe un élément rationnel dans l'éthique<sup>258</sup>. Cet élément rationnel peut se retourner contre certaines intuitions et les contester.

---

<sup>255</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 94.

<sup>256</sup> Cf. P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, chap. 4 et 6.

<sup>257</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage collectif *Cotton is King and the Pro-Slavery Arguments* (éd. E. N. Elliott, 1860) publié par les États du sud des États-Unis à la veille de la guerre civile, qui détaille tous les arguments en faveur de l'esclavage. Certains font appel au « sens commun » de l'époque.

<sup>258</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 84-86.

### **A. L'équilibre réfléchi**

Singer distingue deux sortes de théories morales : les théories systématiques et celles qui cherchent à justifier nos intuitions communes.

Parmi les théories systématiques se trouvent les théories conséquentialistes, notamment l'utilitarisme. Elles procèdent de manière axiomatico-déductive : à partir de quelques principes et règles de base, on en déduit des prescriptions pratiques.

La seconde approche consiste plutôt à partir des jugements intuitifs pour en inférer les règles de la théorie morale. Florian Cova décrit cette approche de la façon suivante :

Dans ce cadre, fonder une théorie morale va ainsi consister à rendre compte du plus grand nombre d'intuitions possibles, c'est-à-dire à former des règles desquelles nous pouvons déduire le plus grand nombre possible de nos intuitions. Bien sûr, il est possible qu'il soit impossible de capturer et de rendre cohérentes toutes nos intuitions. Dans ce cas, il conviendra de rejeter les intuitions qui vont à l'encontre de la théorie qui permet d'intégrer le plus d'intuitions, de la même façon que l'on rejettera les données des sens isolées qui ne s'accordent pas avec les autres données des sens (par exemple : une hallucination). Cette méthode a été théorisée par John Rawls sous le nom *d'équilibre réfléchi* et ressemble dans une certaine mesure à celle décrite par Popper pour les sciences descriptives : partant d'un certain nombre de faits (d'intuitions), il s'agit de formuler des théories rendant compte de ces intuitions et puis de mettre ces théories à l'épreuve de cas particuliers susceptibles de les falsifier<sup>259</sup>.

Il va sans dire que Singer est fort critique vis-à-vis de cette méthode, en premier lieu pour des raisons épistémologiques :

Le modèle de l'équilibre réfléchi m'a toujours paru fort douteux. L'analogie entre le rôle d'une théorie éthique normative et d'une théorie scientifique est fondamentalement erronée. Une théorie scientifique cherche à expliquer l'existence de données se rapportant à un monde qui existe sous nos yeux et que nous essayons d'expliquer. Certes, les données peuvent avoir été affectées par des erreurs de mesure ou d'interprétation, mais à moins d'avoir des raisons de penser

---

<sup>259</sup> F. Cova, « La psychologie de l'utilitarisme et le problème du sens commun », in M. Bozzo-Rey et E. Dardenne (éd.), *Deux Siècles d'Utilitarisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp.101-116.



que des erreurs ont été commises, ce n'est pas à nous de choisir ou rejeter les données. En revanche, une théorie éthique normative ne cherche pas à expliquer nos intuitions morales ordinaires. Elle peut les rejeter toutes, tout en étant supérieure à d'autres théories normatives qui correspondent plus à nos jugements moraux. Car une théorie morale normative n'est pas une tentative de répondre à la question « Pourquoi pensons-nous ainsi sur les questions morales ? ». Même sans un éclairage évolutionniste de l'éthique, il est évident que la question « Pourquoi pensons-nous ainsi sur les questions morales ? » nécessite une enquête historique plutôt que philosophique. [...] Une théorie morale normative est une tentative de répondre à la question « Que devons-nous faire ? ». Il est parfaitement possible d'apporter la réponse suivante à cette question : « Ignorer tous nos jugements moraux ordinaires et faire ce qui produit les meilleures conséquences »<sup>260</sup>.

Autre problème, l'équilibre réfléchi part du principe que le sens commun est, sinon tout à fait juste, du moins plutôt juste, et que la tâche du philosophe consiste à produire des justifications au consensus social. Outre que cette attitude va à l'encontre de la tâche critique qui incombe, selon Singer, au philosophe, elle mène tout droit au relativisme. Car enfin, le consensus social, les évidences intuitives, varient selon les lieux et les époques, et même selon les individus.

Aussi les intuitionnistes cherchent-ils à séparer le bon grain de l'ivraie, à isoler parmi toutes les intuitions morales celles qui ne sont pas des biais culturels ou des préjugés. Voici comment :

Mais quelles sont les conditions qui font d'une intuition une intuition valable ? Il faut, bien sûr, qu'elle soit formée dans des conditions épistémiques satisfaisantes, mais aussi qu'elle soit largement partagée. Une intuition qui ne serait pas largement partagée et qui serait minoritaire ne constitue pas une base solide pour une théorie morale qui se voudrait universelle. C'est ainsi que la fondation de la morale sur les intuitions rend d'une certaine façon la théorie morale tributaire du sens commun<sup>261</sup>.

Or, il se trouve que beaucoup d'intuitions satisfont à ces critères tout en demeurant fragiles.

---

<sup>260</sup> P. Singer, « Ethics and intuitions », *Journal of Ethics* 9 (3-4), 2005, p. 345-346. Voir la traduction française par M. Gaborit, dans ce volume : « Éthique et intuitions », p. xx.

<sup>261</sup> F. Cova, « La psychologie de l'utilitarisme et le problème du sens commun », op. cit.

### **B. Fragilité et incohérence des intuitions morales**

Depuis son essai « *Famine, Affluence and Morality* » (1972), jusqu'à son livre *Sauver une vie* (2009), Peter Singer défend que nous avons l'obligation morale d'aider les populations du Tiers-Monde<sup>262</sup>. Il nous propose l'expérience de pensée suivante :

Situation 1 : *Imaginez que vous passez à proximité d'un étang. Vous voyez un enfant, apparemment seul, en train de se débattre dans l'eau. Si vous n'allez pas le tirer de là, il va se noyer. Vous êtes un excellent nageur, mais vos chaussures neuves à 100 € seront fichues et vous allez salir votre costume. Le temps de ramener l'enfant à ses parents et de vous changer, vous arriverez en retard au travail. Que faire ?*

Situation 2 : *Un chèque de 100 € permettrait à une bonne ONG de sauver au moins un enfant dans le Tiers-monde. Que faire ?*

Dans les deux cas, nous avons le choix entre perdre 100 € et un peu de temps et sauver un enfant, ou bien garder 100 € et laisser mourir un enfant. Or nous pensons qu'intervenir est obligatoire dans le premier cas mais seulement surrogatoire dans le second. C'est incohérent. Nous devrions intervenir dans les deux cas<sup>263</sup>.

Dans *Living High and Letting Die*<sup>264</sup>, Peter Unger met à l'épreuve nos intuitions morales à l'aide d'expériences de pensée soumises à des étudiants et des proches (il est en cela précurseur de la philosophie expérimentale) et relève un certain nombre de contradictions entre nos intuitions ordinaires. Il propose une expérience de pensée inspirée de Singer :

---

<sup>262</sup> P. Singer, « *Famine, Affluence, and Morality* », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1 ; P. Singer, *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, tr. fr. P. Loubet, Paris, Michel Lafon, 2009.

<sup>263</sup> « L'argument de base » en faveur de l'intervention est le suivant : (1) Les souffrances et les morts causées par la faim, l'absence de logement et de soins médicaux sont déplorables. (2) Si nous sommes en mesure d'empêcher que se produise une tragédie, sans rien sacrifier de presque aussi important pour soi, il est déplorable de ne pas agir. (3) En donnant aux organisations caritatives, on peut empêcher les souffrances et les morts causées par la faim, l'absence de logement et de soins médicaux sans rien sacrifier de presque aussi important. Conclusion : En conséquence, le fait de ne pas donner aux organisations caritatives est tout à fait condamnable (*Sauver une vie*, op. cit., p. 29-30).

<sup>264</sup> P. Unger, *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Situation 1. *Vous roulez sur une route de campagne. Vous apercevez un homme blessé dans le fossé. Il n'est pas en danger de mort (il s'est fait un bandage), mais sans soins rapides, il risque de perdre la jambe. Vous pouvez le conduire à l'hôpital. Cela vous fera perdre du temps et, pour nettoyer les taches de sang sur vos sièges tout neufs, il vous faudra payer 5000 \$.*

Situation 2 : *Une ONG sérieuse et efficace vous écrit dans le cadre d'un appel de fonds : un chèque de 100 \$ permettrait de sauver une trentaine d'enfants dans le Tiers-monde.*

Les sujets répondent que nous avons l'obligation morale de secourir l'homme blessé mais que nous n'avons aucune obligation morale d'envoyer le chèque (bien que ce serait une bonne chose). L'incohérence est encore plus criante que dans les scénarios de Singer : dans un cas, on ne pourrait pas laisser *une* personne perdre *une jambe* pour économiser 5000 \$ ; dans l'autre on pourrait laisser *trente* enfants perdre *la vie* pour économiser 100 \$. Unger en déduit que nos intuitions sont sensibles à la position géographique (plus les personnes sont éloignées, moins nous nous soucions d'elles) et au « sentiment de futilité » (le désir d'aider est, paradoxalement, inversement proportionnel au nombre de nécessiteux), deux biais sans pertinence morale apparente.

Unger a aussi testé le « problème du tramway », qui fournit une autre série d'incohérences apparentes. Il s'agit là encore de comparer des scénarios :

Cas « dévier ». *Un tramway vide en perdition se dirige vers cinq personnes coincées sur la voie. Vous êtes au poste d'aiguillage. Vous pouvez dévier le tram sur une voie secondaire sur laquelle se trouve coincée une seule personne. Si vous ne faites rien, les cinq personnes seront tuées, si vous déviez le tram, une seule personne sera tuée.*

Cas « pousser ». *Un tramway vide en perdition se dirige vers cinq personnes coincées sur la voie. Vous êtes sur un pont qui passe au-dessus de la voie. À côté de vous se trouve un gros homme. Si vous le poussez sur la voie, il sera assez lourd pour stopper le tram avant qu'il n'atteigne les cinq personnes, mais il sera tué.*

Environ neuf personnes sur dix pensent qu'il faut agir dans le cas « dévier », environ neuf sur dix pensent qu'il ne faut pas agir dans le cas « pousser ». Pourquoi une telle différence, alors que dans les deux cas il s'agit de sacrifier une personne pour en sauver cinq ?

Comme le constate Singer, les philosophes ont eu beaucoup de peine à justifier nos réponses intuitives à ce problème. Pour chaque principe éthique avancé (doctrine du double effet<sup>265</sup>, impératif catégorique kantien, etc.), il s'est trouvé une variante du problème dans lequel nos intuitions vont à l'encontre du principe en question. Des facteurs psychologiques (comme la proximité avec la victime) sont déterminants dans la formation de nos intuitions sur ce problème. Des facteurs épistémiques aussi. Unger a montré que le simple fait de connaître la variante de base du problème (le cas « dévier ») du tramway influençait les réponses aux autres variantes.

Autre exemple, tiré d'un compte rendu de Singer du livre d'Unger :

Dans la plupart des versions du problème du tramway, l'agent n'a que deux options. Dans l'une, l'agent est actif, modifiant le cours des événements, alors que dans l'autre, l'agent ne fait rien. Unger introduit des options intermédiaires et montre que cela affecte la façon dont les gens jugent les options extrêmes. En d'autres termes, quand on leur présente un choix entre A et E (où A, par exemple, consiste à ne rien faire, et E consiste à jeter le gros homme sur la voie), les gens répondent que l'option E est la pire. Quand on leur propose de choisir entre A, B, C, D et E (où B, C, D, puis E permettent de sauver de plus en plus de vies par des interventions de plus en plus actives), les gens diront que l'option E est la meilleure. La raison de ce résultat surprenant est que les gens se rendent compte que B est meilleur que A, C meilleur que B, D meilleur que C, et E meilleur que D<sup>266</sup>.

Pourquoi le fait d'ajouter ou de supprimer des options intermédiaires devraient affecter nos jugements des options préexistantes ? Un défenseur de nos intuitions pourrait arguer que les options intermédiaires d'Unger ont pour effet de biaiser nos intuitions morales, mais alors il nous faudrait savoir pourquoi ce serait le cas<sup>267</sup>.

---

265 La doctrine du double effet, que l'on doit à Thomas d'Aquin, énonce que l'on peut causer un mal pour faire un bien si et seulement si ce mal est un effet secondaire de l'acte visant à obtenir le bien et non pas le moyen d'obtenir ce bien.

266 Cependant le surcroît d'intervention ne saute pas aux yeux. Par exemple entre dévier le tram pour sauver 6 personnes en en sacrifiant 3 et lancer un 2<sup>e</sup> tram contenant 2 personnes pour percuter le 1<sup>er</sup> tram (les deux passagers meurent dans le processus, le tram est stoppé), le moindre mal est évident (2 morts au lieu de 3), la différence de degré d'intervention l'est moins.

<sup>267</sup> P. Singer, « Living High and Letting Die », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59-1, 1999.

Ainsi donc, la simple façon dont on pose la question inverse le jugement.

Singer conclut des travaux de Peter Unger, on s'en sera douté, qu'il est vain de tester nos théories morales en faisant appel à nos intuitions sur des cas pratiques.

### ***C. Formation et biais des intuitions morales***

Dans « Éthique et intuitions », Singer rend compte de travaux récents en psychologie<sup>268</sup>.

Ceux de Jonathan Haidt, qui montrent qu'aux questions morales, la plupart des sujets produisent « des réponses intuitives, rapides, presque automatiques ». Ils ne les justifient pas toutes par des arguments, et quand ils le font, il s'agit de rationalisation *a posteriori*.

Et surtout ceux de Joshua Greene. Greene et ses collaborateurs ont soumis à des sujets le problème du tramway, tout en observant leur cerveau par IRM<sup>269</sup>. Ils ont constaté qu'au scénario « pousser », les sujets voient s'activer les régions de leur cerveau responsables des émotions. Les sujets qui donnent une réponse utilitariste mettent plus de temps à répondre, suggérant qu'ils ont une réflexion consciente (plus lente qu'une réponse intuitive). Leur IRM montre qu'ils ont une réaction émotionnelle initiale mais la surmontent pour fournir une réponse rationnelle. Quand, en plus de répondre au problème, les sujets doivent effectuer une seconde tâche, les réponses utilitaristes prennent plus de temps, mais pas les réponses non-utilitaristes, indiquant que les réponses utilitaristes mobilisent des ressources cognitives et les réponses non-utilitaristes des ressources émotionnelles<sup>270</sup>. Quant aux sujets souffrant d'un déficit d'émotions, ils donnent massivement des réponses utilitaristes<sup>271</sup>.

Singer, à la suite de Greene, en tire une conclusion (provisoire, dans l'attente de futures études) favorable à l'approche rationnelle de l'éthique. Car les réponses intuitives se fondent sur des émotions qui ne sont pas forcément pertinentes moralement. D'une part, parce que nos émotions sont

---

<sup>268</sup> P. Singer, « Éthique et intuitions », op. cit.

<sup>269</sup> J. Greene et al., « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, 293, 2001.

<sup>270</sup> J. Greene et al., « Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment », *Cognition* 107(3), 2008.

<sup>271</sup> J. Greene et al., « Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains », *Trend in Cognitive Sciences*, 11(8), 2007 ; M. Koenigs et al. « Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements », *Nature*, 446 , 908-911, 2007.

le fruit de la sélection naturelle ; or celle-ci sélectionne des traits de manière amoral. D'autre part, parce que ces émotions ne sont pas toujours adaptées au monde moderne.

Durant l'essentiel de leur histoire évolutive, les humains ont vécu en petits groupes, ainsi certainement que leurs ancêtres primates et mammifères. Dans ces groupes, la violence ne pouvait s'exercer que de manière personnelle et proche : en frappant, poussant, étranglant, ou avec un bâton ou une pierre en guise d'arme. Pour faire face à de telles situations, nous avons développé des réactions émotionnelles immédiates à tout ce qui concerne les interactions personnelles et proches avec les autres. L'idée de pousser le gros homme sur la voie déclenche ces réactions émotionnelles. Appuyer sur un bouton qui dévie un train ne ressemble à rien qui ait pu se produire dans les circonstances dans lesquelles nos ancêtres ont vécu. Donc l'idée de le faire ne produit pas la même réponse émotionnelle que pousser quelqu'un d'un pont. [...] Mais quelles sont les différences moralement saillantes entre le fait de tuer quelqu'un d'une façon qui était possible il y a un million d'années plutôt que d'une façon qui n'est devenue possible qu'il y a 200 ans ? Je répondrais : aucune<sup>272</sup>.

On pourrait lui rétorquer malicieusement que, si l'évolution a sélectionné des individus répugnant à tuer quelqu'un avec les méthodes disponibles dans leur environnement (y compris pour en sauver cinq autres), alors si nous avons évolué dans un environnement riche en boutons électriques et en trains en perdition, peut-être aurions-nous développé des intuitions déontologistes également dans la variante « dévier ». On peut conjecturer plusieurs hypothèses expliquant ces intuitions déontologiques<sup>273</sup>. Du fait de l'incertitude des conséquences et de l'impossibilité, durant l'essentiel de notre histoire évolutive, de justifier nos actions par le langage, il était peut-être nécessaire de ne pas intervenir pour préserver notre réputation de bonne personne. Ou alors cette répugnance est un effet secondaire de sentiments moraux positifs qui nous protègent de la violence et du cynisme.

Notre histoire évolutive en petits groupes se méfiant des autres groupes explique probablement le biais géographique relevé par Unger. On peut expliquer de la même manière le sentiment de futilité : les petits groupes n'avaient pas les ressources suffisantes pour s'occuper d'un grand nombre de nécessiteux ; alors mieux valait peut-être les abandonner que de

---

<sup>272</sup> « Éthique et intuitions », op. cit.

<sup>273</sup> Jusqu'à la fin du paragraphe, les hypothèses sont de moi.

s'épuiser en vain à leur venir en aide. Mais désormais nous vivons dans des sociétés dont les ressources sont, comparativement, immenses, et dont la population dépasse très largement notre environnement immédiat : ces biais sont désormais obsolètes.

#### ***D. Quid des intuitions très générales ?***

Un intuitionniste pourrait répondre que les expériences de pensée ne portent que sur des cas particuliers, et font ressortir des biais particuliers. Ne pourrait-on pas se fier à des idées intuitives plus générales, des principes plus généraux ?

Dans *La libération animale*, Singer fait un bref résumé (plus long dans les premières éditions) « de ce qu'avaient dit quelques-uns des philosophes les plus en vue des années 1960 et du début des années 1970 à propos du statut moral des animaux non-humains ». Le constat est assez accablant :

Ils n'avaient remis en question aucune des idées préconçues concernant nos relations avec les autres espèces. La plupart des philosophes qui avaient traité de problèmes touchant à cette question montraient pas leur écrits qu'ils faisaient les mêmes présuppositions incontestées que la plupart des autres êtres humains ; et ce qu'ils disaient tendait à confirmer leurs lecteurs dans leurs confortables habitudes spécistes<sup>274</sup>.

Ces intuitions spécistes étaient largement partagées dans de nombreuses sociétés, depuis des millénaires, et elles étaient probablement plus consensuelles encore que l'intuition qu'il est mal de tuer une personne de ses propres mains pour en sauver cinq. Comme elles étaient soutenues et comprises par les philosophes spécialistes d'éthique, on peut raisonnablement supposer qu'elles étaient formées dans des conditions épistémiques satisfaisantes. Il s'agit de surcroît d'une intuition générale qui ne porte pas spécialement sur un cas en particulier. Et pourtant, depuis quarante ans, nous dit Singer :

L'échec persistant des philosophes à produire une théorie plausible de l'importance morale de l'appartenance à l'espèce montre, avec une probabilité croissante, qu'une telle théorie est impossible<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> P. Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 412.

<sup>275</sup> P. Singer, *Comment vivre avec les animaux ?*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004, p. 110.

Il existe bien des critères corrélés à l'espèce (la raison, le langage, la conscience de soi) mais aucun n'est coextensif à l'espèce humaine : soit le critère exclut des humains, soit il inclut des animaux non-humains (il peut bien sûr faire les deux à la fois).

Cette quasi-unanimité autour des intuitions spécistes pourrait être due au fait qu'elles ont une base biologique : ce serait un avatar de l'altruisme de groupe. Cette possibilité n'émeut évidemment pas Singer :

J'ai rencontré un seul argument qui ressemble à une défense du spécisme lui-même : c'est l'idée que tout comme les parents doivent accorder une attention préférentielle à leurs propres enfants face aux enfants d'étrangers, de même nous avons une obligation particulière et préférentielle envers les membres de notre propre espèce, face à ceux des autres espèces.

Ceux qui défendent cette position passent généralement sous silence un gros problème : la différence entre famille et espèce. Lewis Petrinovich, professeur émérite à l'université de Californie, qui fait autorité dans les domaines de l'ornithologie et de la théorie de l'évolution, prétend que notre système biologique transforme certaines frontières en impératifs moraux – et de décliner « enfants, parents, voisins, et espèce »<sup>276</sup>. Si l'argument fonctionne à la fois pour le cercle rapproché – famille et amis –, et le cercle plus large – espèce –, il devrait aussi fonctionner pour la case intermédiaire : race<sup>277</sup>.

Or, continue-t-il en substance, personne n'a pu démontrer la pertinence morale ni de la race, ni de l'espèce<sup>278</sup>.

### ***E. Que reste-t-il des intuitions ?***

Rejeter les intuitions d'origine culturelle, les préjugés et autres biais idéologiques, n'a rien d'original. Mettre en doute aussi les intuitions d'origine biologique l'est plus. Même des chercheurs issus du programme de recherche visant à « naturaliser la morale » ont tendance à commettre l'erreur dénoncée par Hume : déduire directement des prescriptions à partir de faits ; en l'occurrence de faits concernant nos intuitions morales innées.

---

<sup>276</sup> L. Petrinovich, *Darwinian Dominion*, p. 29.

<sup>277</sup> P. Singer, *Comment vivre avec les animaux ?*, op. cit. p. 108-109.

<sup>278</sup> Ni d'aucun groupe d'appartenance de manière générale. Voir Rachels, 1998.



Dans *The Expanding Circle*, Singer critique ce sophisme et l'usage qu'en fait Edward Wilson dans *Sociobiology : The New Synthesis* (1975)<sup>279</sup>. La science aura beau nous éclairer sur les conséquences de nos actions ou sur les mécanismes cognitifs présidant à nos choix, nous aurons toujours à choisir que faire<sup>280</sup>.

Il en conclut que :

Ni la théorie de l'évolution, ni la biologie, ni la science dans son ensemble ne peuvent nous fournir les prémisses ultimes de l'éthique<sup>281</sup>. L'explication biologique de l'éthique ne peut que tenir le rôle négatif de nous faire reconsidérer les intuitions morales que nous tenons pour des vérités morales allant de soi mais qui peuvent s'expliquer en termes évolutifs<sup>282</sup>.

Il explique, dans le chapitre suivant du même ouvrage, comment la raison nous permet de faire des choix qui ne soient pas arbitraires. Mais la raison elle-même ne doit-elle pas partir de prémisses ? Et surtout, les humains sont-ils capables de laisser de côté leurs intuitions pour adopter le point de vue de Sirius ? Singer, sur ce point, adopte une position très pragmatique.

#### **IV. Une position pragmatique**

Singer part du constat que l'on ne peut évacuer totalement les intuitions morales de l'éthique normative, et ce pour des raisons à la fois théoriques et pratiques.

##### **A. En éthique normative théorique**

Même au niveau théorique, il semble improbable de pouvoir se passer totalement des intuitions :

---

<sup>279</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 72-83.

<sup>280</sup> Même si, dans une situation donnée, nous pourrions prédire avec certitude que nous ferons un choix *x*, nous pourrions encore faire le choix *y* de ne pas faire *x* par bravade. Même si nous pouvions prédire *y*, nous pourrions encore faire le choix *z* de ne pas faire *y*, et ainsi de suite à l'infini.

<sup>281</sup> Dans la postface de 2011, il pondère cette assertion. Il explique dans la préface à la troisième édition de *Questions d'éthique pratique* qu'il considère désormais comme plausible l'idée de vérités morales objectives indépendantes des désirs des êtres sentients, et ce grâce à la lecture de *On What Matters* de Derek Parfit.

<sup>282</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 84.

À chaque fois que l'on suggère que l'éthique normative ne devrait pas tenir compte de nos intuitions morales ordinaires, on objecte que sans les intuitions, nous ne pouvons aller nulle part. Il y a eu beaucoup de tentatives, pendant des siècles, de trouver les preuves de principes premiers en éthique, mais la plupart des philosophes considèrent qu'elles ont toutes échouées. Même une théorie éthique radicale comme l'utilitarisme doit s'appuyer sur une intuition fondamentale sur ce qu'est le bien. Il semble donc qu'il ne nous reste que nos intuitions et rien d'autre. Si nous les rejetons toutes, nous devons devenir sceptiques ou nihilistes en éthique<sup>283</sup>.

Il propose donc de faire le tri entre les intuitions que nous avons héritées de notre histoire culturelle et évolutive d'une part, et les intuitions rationnelles d'autre part. Ces dernières sont des intuitions très générales ne pouvant pas avoir de base évolutive<sup>284</sup>, telle que les axiomes proposés par Sidgwick dans *The Methods of Ethics* (1911) :

- L'axiome d'équité : « Si un type de conduite qui est bien (ou mal) pour moi n'est pas bien (ou mal) pour quelqu'un d'autre, ce doit être sur la base d'une différence entre les deux cas, plutôt que sur le fait que lui et moi sommes deux personnes différentes ».
- L'axiome de prudence : « Nous devons nous préoccuper impartialement de tous les instants de notre vie consciente. [...] Ce qui se produira plus tard n'est, *en tant que tel*, ni plus ni moins important que ce qui se passe maintenant ».
- L'axiome du bien universel : « Chacun a l'obligation morale d'avoir la même considération morale pour son bien propre et le bien de n'importe quel autre individu, sauf dans la mesure où, impartialement considéré, le bien d'autrui est moindre ou moins certainement connaissable ou atteignable que le nôtre »<sup>285</sup>.

Sidgwick considérait que ces axiomes avaient la même force que les axiomes mathématiques. Or, nous dit Singer dans la postface de l'édition 2011 de *The Expanding Circle*, nous avons hérité du positivisme logique l'idée que les vérités sont soit tautologiques (comme les vérités mathématiques), soit empiriques. Il convoque Derek Parfit pour défendre l'idée de vérités normatives<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 196.

<sup>284</sup> Car elles n'augmentent pas la *fitness* de l'individu.

<sup>285</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 200-201.

<sup>286</sup> Cf. D. Parfit, *On What Matters*, Vol. 1 et 2, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Dans *On What Matters* – une contribution majeure à la philosophie morale qui, par son étendue, la minutie de son argumentation et la portée de ses conclusions, est un digne successeur de *The Methods of Ethics* – [Parfit] explique qu'à moins de sombrer dans le scepticisme à la fois en ce qui concerne la connaissance et l'éthique, nous devons accepter qu'il existe des vérités normatives sur ce que nous avons des raisons de croire, également sur ce que nous avons des raisons de vouloir, et sur ce que nous avons des raisons de faire. Prenons, par exemple, cette affirmation : « Quand nous savons qu'un argument est valide, qu'il a des prémisses vraies, nous avons de solides raisons d'en accepter les conclusions » (*On What Matters*, Vol. 2, p. 492). Cette affirmation, explique Parfit, n'est ni une tautologie ni une vérité empirique. C'est une affirmation normative vraie sur ce que nous avons des raisons de croire<sup>287</sup>.

Reste à savoir concrètement comment discerner les intuitions rationnelles. Singer convient que la tâche est ambitieuse et loin d'être évidente. Mais il pense qu'elle vaut la peine d'être entreprise. Pourquoi ? Sur la base... d'une intuition : « C'est le seul moyen d'éviter le scepticisme moral », nous dit-il dans « Éthique et intuitions », scepticisme moral qu'il « était réticent à adopter [...] en 1981, et cette réticence ne s'est pas atténuée au fil des ans »<sup>288</sup>.

### ***B. En éthique normative concrète***

Une théorie normative, nous l'avons vu, a pour but de déterminer ce que nous devons faire. Étant posé ce qu'il faudrait faire idéalement, que pouvons-nous faire concrètement, nous autres agents moraux imparfaits ?

Alors que l'utilitarisme a des qualités théoriques certaines (sa logique et sa parcimonie), il souffre de sérieux handicaps pratiques.

En principe, il nécessite de calculer les conséquences prévisibles de chacune de nos actions, ou du moins leur probabilité, ce qui n'est pas possible du fait de nos connaissances et capacités cognitives limitées.

Du fait du principe de maximisation, l'utilitarisme est la plus altruiste des théories morales : il ne s'agit pas seulement de bien agir, mais de faire en permanence la meilleure action possible. Ainsi, étant donné la misère qui règne dans le monde, un agent moral utilitariste devrait se contenter du minimum vital et consacrer le reste de ses ressources (en temps et en argent) à venir en aide aux plus nécessiteux. Peu d'entre nous sont capables d'une

---

<sup>287</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 201-202.

<sup>288</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 200.

telle abnégation.

Enfin, notre sens moral souffre d'un certain nombre de biais biologiques et culturels qu'il n'est pas toujours facile de contrecarrer.

C'est pourquoi on ne peut baser une éthique pratique sur la seule raison abstraite :

Un code rationnel doit faire usage des tendances existantes dans la nature humaine. Nous pouvons nous efforcer de cultiver les tendances qui sont désirables d'un point de vue impartial et limiter les effets de celles qui ne le sont pas ; mais nous ne pouvons prétendre que la nature humaine est si malléable que les moralistes peuvent lui donner à leur guise n'importe quelle forme<sup>289</sup>.

### ***C. Le besoin de règles***

Donc, « bien que dans l'abstrait, une seule injonction semble préférable », une éthique pratique à l'usage des humains

doit les prendre comme ils sont ou tels qu'il est possible qu'ils deviennent. [...] L'objectif de maximiser le bien-être de tous peut être mieux atteint par un code moral qui tienne compte de nos inclinations et les exploite de sorte que, dans l'ensemble, le système fonctionne à l'avantage de tous<sup>290</sup>.

Il donne plusieurs raisons pour lesquelles il faut, en pratique, amender le point de vue impartial et ne pas se contenter de l'égale considération des intérêts comme seul principe :

- La morale gagne en efficacité quand elle se préoccupe d'individus en particulier. Il donne l'exemple des émotions qui rendent plus efficace et plus chaleureux le soin (aux enfants, aux malades), ou encore de la réciprocité qui incite à bien agir envers les autres.
- Notre altruisme est limité, donc suivre un ensemble de règles limite nos obligations, rendant le code moral plus facile à suivre. Les prohibitions sont plus faciles à suivre qu'une injonction positive large (donc exigeante).
- Le principe d'égale considération des intérêts est trop général pour guider les gens ordinaires dans des situations particulières. Inversement des règles simples sont plus faciles à apprendre et à maîtriser.

---

<sup>289</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 155.

<sup>290</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 157-158.

- Nous n'avons ni le temps, ni l'information, ni les capacités de calculer toutes les conséquences prévisibles de nos actions.
- Notre état émotionnel peut biaiser le calcul des conséquences.
- Les règles peuvent rassurer. Elles peuvent donc, bien que leur application stricte donne des résultats sous-optimaux dans des cas particuliers, créer de la confiance. Singer donne l'exemple de la règle qui défend de mentir : si vous savez qu'en bon utilitariste, je vais vous mentir si je peux vous éviter une peine inutile, vous douterez systématiquement de ma parole.

–

On remarque qu'il donne non seulement des raisons négatives – on ne peut hélas pas faire autrement –, mais aussi des raisons positives : tout bien considéré, certaines règles ou émotions préférentielles (envers ses enfants, par exemple) produisent de bonnes conséquences.

#### ***D. L'utilitarisme à deux niveaux***

En fin de compte, Peter Singer fait sien l'utilitarisme à deux niveaux de Richard Hare.

Pour la vie de tous les jours, nous devons suivre l'utilitarisme de la règle. Il s'agit d'un ensemble de règles morales conçues pour produire, dans le cas général, le plus grand bien possible. C'est le niveau dit « intuitif ».

Dans certains cas, quand suivre les règles produira manifestement de mauvaises conséquences, nous devons les transgresser et nous fonder sur l'utilitarisme de l'acte. C'est le niveau dit de « l'archange » (cette métaphore signifie que seul un être surhumain pourrait demeurer à ce niveau en permanence). Ce niveau critique est aussi celui de la réflexion morale.

En cas de transgression, il faut que l'avantage de la transgression soit net. Mais comment éviter la mauvaise foi et les abus de la part d'agents moraux qui ne sont pas des archanges ? En rendant le transgresseur vulnérable au blâme, y compris au blâme hypocrite :

Dans quelques cas particuliers ne devrions enfreindre les règles morales ; mais nous le ferons à nos risques et périls. Les règles morales fondamentales doivent être défendues publiquement, et condamner ceux qui les enfreignent est un moyen important de les soutenir. Un médecin qui ment à son patient pour lui épargner une détresse inutile a peut-être raison de mentir ; et pourtant ses collègues auront peut-être raison de le condamner publiquement, afin de

préserver les standards de probité<sup>291</sup>.

Singer fait ici, à la suite de Sidgwick, la distinction entre l'utilité d'une action et l'utilité de louer ou blâmer une action. L'exemple du mensonge altruiste montre que la transgression ne peut être bonne que lorsqu'elle reste exceptionnelle : trop de mensonges détruit la confiance ; et plus généralement trop de transgressions sapent les règles.

### ***E. Améliorer la morale humaine***

Proposer le « niveau intuitif » de raisonnement moral pour la vie de tous les jours ne signifie pas avaliser les intuitions communes. Au contraire, le but de Singer est de réformer, progressivement, le sens commun. Il a montré que le progrès moral est possible, en dépit des origines biologiques de l'éthique, grâce à la raison. Ce progrès peut se faire non seulement sans l'appui des intuitions mais contre elles. Il reprend un exemple donné par Paul Bloom<sup>292</sup> :

Bloom note que dès trois mois, les bébés préfèrent le visage de la race qui leur est la plus familière. C'est un préjugé, au sens littéral du terme puisqu'il existe avant que l'enfant soit capable de former un jugement. Il perdure fortement chez les enfants plus âgés. Or, partout aujourd'hui les gens admettent que la discrimination raciale, telle qu'elle existait en Afrique du Sud pendant l'apartheid, ou au sud des États-Unis avant le mouvement pour les droits civiques, est mal. Cela ne signifie pas que ce préjugé racial ait disparu, mais cela signifie que les gens choisissent consciemment de ne pas le suivre, et de soutenir les lois qui le prohibent<sup>293</sup>.

Singer tente de réformer le sens commun principalement par la raison, mais il n'hésite pas s'appuyer sur des intuitions à l'occasion.

## **V. L'usage par Singer des intuitions morales**

### ***A. Sur le papier : l'exemple de la question du meurtre***

Le chapitre 4 de *Questions d'éthique pratique* aborde la question « Est-il mal de tuer? ». Or, il est difficile, dans une optique utilitariste,

---

<sup>291</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 167.

<sup>292</sup> P. Bloom, « How do morals change », *Nature*, N° 464, 2010.

<sup>293</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 190-191.

d'expliquer en quoi tuer quelqu'un est mal *en soi*. Car la conséquence du meurtre est la mort de la victime, et il n'est pas facile d'expliquer en quoi mourir cause du tort au défunt. Comme l'a notablement affirmé Épicure dans la *Lettre à Ménécée* :

La mort, ne nous est rien, disais-je : quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas. Elle ne concerne donc ni les vivants ni les trépassés, étant donné que pour les uns, elle n'est point, et que les autres ne sont plus.

Singer ne manque pas de le remarquer :

On pourra dire que, si l'on tue une personne, son désir ne sera pas contrarié de la même manière que lorsque je voyage dans un pays désertique et que, voulant étancher ma soif, je découvre qu'il y a un trou dans ma gourde. Dans ce dernier cas, j'ai un désir que je ne peux satisfaire, je ressens de la frustration à cause de cette envie de boire qui perdure, insatisfaite. En revanche, lorsqu'on me tue, mes désirs pour le futur ne continuent pas après ma mort et je ne souffre pas du fait qu'ils ne soient pas réalisés. Mais cela veut-il dire qu'il est sans importance d'empêcher que les désirs se réalisent ?<sup>294</sup>

Selon l'utilitarisme classique (hédoniste), tuer quelqu'un est mal indirectement : l'acte de tuer peut provoquer douleur et angoisse chez la victime agonisante ; si le défunt menait une vie heureuse, cela diminue la quantité de bonheur dans le monde ; si le défunt était un bon agent moral cela nuit aux bénéficiaires de ses actions ; ses proches éprouvent de la peine ; le fait qu'on puisse tuer des gens est susceptible d'angoisser les survivants ; etc. Cette conclusion ne satisfait pas Singer :

Il peut bien sûr sembler bizarre de s'opposer au meurtre non pas en raison du tort commis envers la victime, mais à cause de l'effet que le meurtre aura sur d'autres personnes. Il faut être un utilitariste classique à l'esprit obtus pour ne pas être troublé par cette bizarrerie<sup>295</sup>.

Face au caractère contre-intuitif des conclusions de l'utilitarisme classique, et face à la possibilité de meurtres sans dommages collatéraux (assassiner en secret un ermite dépressif, par exemple) il fait appel, toujours dans le cadre de l'utilitarisme hédoniste, à l'utilitarisme à deux niveaux.

---

<sup>294</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Michel Lafon, 1997, p. 95.

<sup>295</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 96.

Comme, dans la quasi-totalité des cas, tuer quelqu'un aura des conséquences indirectes négatives, mieux vaut interdire le meurtre.

Il passe ensuite à sa propre version de l'utilitarisme :

Selon l'utilitarisme des préférences, une action contraire à la préférence d'un être est mauvaise, sauf si cette préférence est compensée par une préférence opposée. Ainsi, tuer une personne qui préfère continuer à vivre est mal, toutes choses égales par ailleurs. Que les victimes ne soient plus là après l'acte pour se plaindre de ce que leurs préférences n'aient pas été prises en compte est sans importance. Le mal est fait lorsque la préférence est contrariée<sup>296</sup>.

Dans la première édition des *Questions d'éthique pratique* (1993), Singer propose d'appliquer l'utilitarisme hédoniste aux êtres sentients, mais non conscients de leur existence (donc n'ayant pas de préférences pour l'avenir), et l'utilitarisme des préférences pour les êtres sentients et conscients de leur existence, qu'il appelle des personnes. Ainsi, dans un cas théorique où il n'y aurait aucun effet indirect au meurtre (mettons que l'individu en question vit seul sur une île déserte et est tué dans son sommeil), il n'est pas mal de tuer une non-personne à condition de la remplacer par un individu également heureux, par contre il est mal de tuer une personne même si on la remplace (car ses préférences pour l'avenir ont été contrariées).

Hélas, dans un compte rendu du livre, H.L.A. Hart a objecté que l'argument du remplacement pouvait s'appliquer aussi aux personnes. Une personne ayant des préférences pour l'avenir peut être remplacée par une autre personne ayant des préférences pour l'avenir. Après tout, en acceptant de sacrifier une personne voulant continuer de vivre pour en sauver vingt qui veulent continuer de vivre, l'utilitariste admet que les préférences des uns peuvent compenser celles des autres.

Singer a d'abord répondu par la métaphore de la dette : créer une préférence est comme contracter une dette, la satisfaire est comme la rembourser, donc le solde d'une création-satisfaction est nul et ne compense donc pas la perte de préférences existantes. Le corollaire de cette doctrine est malheureusement très contre-intuitif : il serait mal de mettre au monde un enfant dont on sait qu'au moins une de ses préférences ne sera pas satisfaite.

---

<sup>296</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 99.



Il a donc proposé la théorie de la vie comme « voyage plein d'aléas ». Pour résumer au maximum, il constate que nous avons des préférences à long terme et que nous fournissons des efforts pour atteindre ces objectifs à long terme. Si on tue une personne, certains des efforts qu'elle a entrepris n'ont pas encore été compensés par la satisfaction des préférences qui ont justifiées ces efforts. Quand bien même on la remplacerait par un enfant ayant les mêmes préférences, au final les efforts auront été accomplis deux fois (par le mort et par la personne de remplacement), et le fruit des efforts récoltés une seule fois (par la personne de remplacement).

Dans la troisième édition des *Questions d'éthique pratique* (2011), Singer formalise cette idée sous la forme de « la conception des préférences comme un débit » (*debit view preferences*). En tuant des personnes, on accumule plus de préférences non satisfaites (et corrélativement moins de préférences satisfaites) que si elles meurent à un âge avancé.

Puis, dans cette même 3<sup>e</sup> édition, il prend en compte l'objection antinataliste de certains philosophes, dont Schopenhauer et David Benatar, qu'il est préférable de ne pas naître, et qu'en conséquence il est mal de créer de nouveaux êtres sensibles. Benatar se fonde sur une sorte de conception des préférences comme un débit. Avoir des désirs inaccomplis nous met dans un état d'insatisfaction chronique, ce qui est une mauvaise chose. Or nous passons notre vie avec des désirs inaccomplis, et les satisfactions occasionnelles ne peuvent compenser cet état négatif prolongé. Singer analyse aussi, dans le chapitre consacré au réchauffement climatique, l'option « *party & go* » : ne rien faire contre la pollution, mais stériliser toute la population pour qu'aucune génération future n'en souffre (en supposant que les humains soient d'accord et qu'on puisse stériliser les animaux sauvages). Pour savoir s'il est préférable qu'il existe des êtres conscients, il nous propose de comparer deux univers :

Dans l'univers non sentient, il n'existe aucune vie sentiente d'aucune sorte. Dans l'univers peuplé de gens, il y a plusieurs milliards d'être conscients et conscients de leur existence. Ils mènent des vies riches et remplies, font l'expérience des joies de l'amour et de l'amitié, d'un travail épanouissant et significatif, et d'élever des enfants. Ils recherchent la connaissance, et développent leur connaissance d'eux-mêmes et de l'univers qu'ils habitent. Ils sont sensibles à la beauté de la nature, chérissent les forêts et les animaux qui sont apparus avant eux, et composent des œuvres littéraires et musicales qui égalent celles de Shakespeare et de Mozart. Ils arrivent à empêcher ou à soulager de nombreuses formes de souffrance. L'univers peuplé est-il

préférable à l'univers non sentient ?<sup>297</sup>

L'utilitarisme des préférences ne peut pas répondre de manière satisfaisante à cette question. En effet, il nous donne une raison de donner de l'eau à quelqu'un qui a soif, mais il ne nous donne aucune raison de créer la soif chez les gens dès lors que nous avons de l'eau pour les désaltérer. Par conséquent, il ne nous donne pas une raison de créer des enfants sous prétexte qu'ils auront une vie satisfaisante.

Face à ce problème, Singer enrichit son axiologie. Il propose d'ajouter à la valeur résidant dans la satisfaction des préférences, qui dépend de l'existence d'êtres ayant des préférences et est assujettie aux préférences de ces êtres là, une nouvelle valeur indépendante des préférences. Il faut préférer l'univers peuplé au nom de cette valeur indépendante des préférences. Celle-ci comporte toutes sortes d'états de conscience auxquels nous accordons de la valeur :

Nous pouvons défendre une conception pluraliste de la valeur et considérer que l'amour, l'amitié, la connaissance, l'appréciation de la beauté, aussi bien que le plaisir et le bonheur sont tous des valeurs. Mon problème ici n'est pas de déterminer la nature des valeurs indépendantes des préférences mais de montrer que ce concept fournit des bases pour répondre<sup>298</sup>.

Ce faisant, Singer se rapproche de l'utilitarisme dit « idéal » de Moore, qui se fonde, en plus du plaisir de l'utilitarisme classique, sur une pluralité de valeurs. Demeure une différence importante : alors que Moore incluait des valeurs objectives (comme la beauté), Singer n'inclut que des valeurs subjectives (comme l'appréciation de la beauté). Mais en plus de tenir compte de la valence des expériences subjectives (les *qualia*), cette version de l'utilitarisme attribue une valeur à leur existence même.

L'utilitarisme hédoniste fournit une réponse plus simple : l'univers peuplé de gens est préférable à l'univers vide, car il contient plus de bonheur. Pour la même raison, un univers peuplé de moutons heureux est préférable à un univers vide.

Singer conclut :

Il me semble évident qu'à la fois les univers peuplés de gens et de moutons heureux sont meilleurs que l'univers non sentient, mais à ce stade nous avons affaire à des valeurs tellement basiques qu'il est

---

<sup>297</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 115-116.

<sup>298</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 117.

difficile de trouver un argument pour persuader quelqu'un qui nierait cela<sup>299</sup>.

Il admet bien volontiers que notre monde est loin d'être aussi idyllique que ces mondes idéaux. Simplement, qu'un monde idyllique soit préférable à un monde vide implique qu'il faut réformer notre monde pour le rapprocher du monde idyllique et non stériliser toutes les créatures sensibles. Sauf à penser que notre monde est irréformable, ce qui n'est pas son cas.

Résumons-nous. Singer ne fait (quasiment) pas appel aux intuitions morales dans son argumentation, mais parfois une intuition aiguille son investigation, comme le montre ce trop bref panorama. Sur la question du meurtre, il semble qu'il ait toujours tenu pour vraie l'intuition que tuer quelqu'un est mal en soi. Nous avons vu qu'il a proposé une succession de justifications à cette intuition, à mesure qu'il apercevait les problèmes soulevés par la justification précédente. Faut-il y voir une concession à l'une des plus prégnantes des intuitions morales ? Il me semble plutôt que Singer fait usage d'intuitions en éthique normative uniquement *en situation d'incertitude*, quand il n'existe pas présentement de réponse rationnelle complètement satisfaisante. Les questions suivantes :

- Faire naître un nouvel être sentient peut-il compenser la mort d'un être similaire qui a été tué ?
- Quelle est la taille optimale de la population ?
- Est-ce que faire naître de nouveaux êtres sentients ayant une vie agréable est une bonne chose ?

l'ont « laissé dans la plus grande incertitude philosophique », écrit-il dans la préface de la troisième édition des *Questions d'éthique pratique*. Il avoue qu'il est incapable d'affirmer avec certitude « que la position [qu'il a] défendue dans les précédentes éditions, basée seulement sur l'utilitarisme des préférences, offre une réponse satisfaisante ».

### ***B. Sur le terrain***

Singer n'est pas seulement un philosophe universitaire ; il cherche à agir sur le monde, que ce soit par des conseils personnels (donner aux ONG qui sauvent des vies, acheter « bio » et « équitable » si on en a les moyens sans privations excessives, devenir végétalien, etc.) ou par des propositions politiques (accroître les aides étatiques au développement, renforcer la législation écologique et sociale, changer les lois concernant les animaux ou la bioéthique). Du reste, il a résumé ses principes politiques dans *Une*

---

<sup>299</sup> *Ibidem.*

*gauche darwinienne* (la « gauche darwinienne » est une gauche qui tient compte de nos connaissances sur les bases biologiques du sens moral afin d’agir plus efficacement)<sup>300</sup>.

Il reconnaît qu’une croyance morale abstraite n’est pas suffisante pour nous motiver à agir<sup>301</sup>. À ce propos, dans son livre *L’hypothèse du bonheur*, Haidt raconte qu’après la lecture des *Questions d’éthique pratique*, il fut convaincu par les arguments concernant les animaux. Mais cela n’a pas suffi à changer ses pratiques : « J’aime le goût de la viande, et la seule chose qui a changé après avoir lu Singer est que je songe à mon hypocrisie à chaque fois que je commande un hamburger »<sup>302</sup>.

C’est pourquoi nombreux sont les cas où Singer s’appuie sur nos intuitions communes pour nous motiver à agir. Il s’est livré à une enquête minutieuse sur les pratiques des laboratoires et des élevages industriels, dont il nous livre un compte rendu glaçant dans *La libération animale*. Nous avons vu qu’il s’appuie sur notre intuition qu’il est mal de laisser se noyer un enfant près de nous pour argumenter en faveur du don aux ONG. Il s’appuie sur notre empathie à l’égard des grands singes (car ce sont les animaux qui nous ressemblent le plus) dans *Le projet grands singes*, écrit avec Paola Cavalieri (une philosophe qui se fonde plutôt sur la théorie des droits).

Singer fait entièrement sienne la méthode de son ami militant Henry Spira<sup>303</sup>. Celui-ci partait, la plupart du temps, de ce que pensaient déjà les gens, des intuitions communes, pour faire avancer les choses pas à pas. C’est pourquoi, pour initier le mouvement de libération animale, il s’est attaqué prioritairement au pire de l’expérimentation animale, même si celle-ci, comparativement à d’autres formes d’exploitation, ne cause pas le plus grand nombre de victimes.

## **VI. Conclusion**

Peter Singer offre une vision de l’éthique qui réconcilie son origine biologique avec le progrès moral et politique. Notre sens moral a pour origine notre nature d’animaux sociaux. Il s’est développé grâce au langage et à la raison. La raison nous a permis d’étendre le cercle de la considération morale au-delà de notre famille et de notre groupe d’appartenance. Elle doit

---

<sup>300</sup> P. Singer, *Une gauche darwinienne* (1999), tr. fr. M. Benguigui, Paris, Cassini, 2002.

<sup>301</sup> Cf. le dernier chapitre de *Questions d’éthique pratique*, op. cit.

<sup>302</sup> J. Haidt, *L’hypothèse du bonheur*, Mardaga.

<sup>303</sup> Voir la biographie qu’il lui a consacrée : *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Rowman & Littlefield, 1999 ; le 6<sup>e</sup> chapitre résumant sa méthode a été traduit en français : Peter Singer, « Henry Spira : faire avancer le schmilblick », in *Les Cahiers antisépécistes*, 24, 2005.

nous permettre d'avoir un regard critique sur nos intuitions, y compris celles d'origine biologique, car rien ne nous assure qu'une intuition issue de la sélection naturelle soit moralement bonne. Et surtout rien ne nous garantit qu'une intuition qui a été sélectionnée il y a des centaines de milliers d'années soit encore valable dans le monde moderne.

Comme il n'est pas possible de se passer totalement des intuitions en éthique normative, Singer appelle de ses vœux un programme de recherche distinguant nos intuitions rationnelles de nos intuitions culturelles et biologiques.

Conscient que les humains ne peuvent mettre en pratique une éthique trop abstraite comme l'utilitarisme, il nous enjoint plutôt à partir de la morale ordinaire et à la réformer pas à pas, en s'appuyant sur les intuitions bénéfiques et en combattant celles qui sont néfastes par l'argumentation, la législation, les réformes politiques et sociales, afin de la rapprocher autant que faire se peut de l'éthique idéale.

## **Un Singer peut-il en remplacer un autre ?**

Nicolas Delon  
(New York University)

### **Introduction**

Nous assistons aujourd’hui à la promotion de modes d’élevage dits « humains » (en anglais, *humane*), « bien-être », « biologiques », « durables », « raisonnés », en bref, plus « éthiques » que l’élevage industriel des bovins, cochons, ovins, caprins, volailles, poissons et autres animaux qui constituent la majeure partie de l’offre actuelle en protéines animales, qui peut s’expliquer conjointement par deux ensembles de faits : d’une part, les conditions industrielles d’élevage, de transport et d’abattage des animaux de rente et les divers problèmes environnementaux, sanitaires et économiques que pose la consommation de viande, d’autre part, le caractère jugé par certains utopique ou indésirable de l’abandon de la consommation de produits animaux.

On pourrait penser que le fait d’élever des animaux dans des conditions respectueuses de leur bien-être, besoins naturels et mode de vie spécifique nous autorise à les tuer, le moins violemment possible, pour nous nourrir. Cette intuition peut être justifiée par l’argument dit de la « remplaçabilité » ou du remplacement<sup>304</sup>, ou ce que Henry Salt, auteur pionnier de *Animals’ Rights* (1894), appelait ironiquement la « logique du garde-manger [*larder*] » (1914). L’argument affirme que, ce qui compte, c’est que des animaux heureux existent, quitte à ce qu’ils soient créés en remplacement de ceux qu’on aura abattus auparavant, les uns recevant une vie bonne avant de céder la place à d’autres qui, grâce à leur mort, pourront à leur tour recevoir une vie bonne, et ainsi de suite — l’élevage (porcin ou bovin par exemple) étant alors conçu comme un cycle du don (ou contre-don) de la vie bonne par l’éleveur et du don (ou contre-don) parallèle de sa vie par l’animal (Mouret 2012 ; Porcher 2011).

Une autre variante de l’argument insiste également souvent sur le fait que la plupart des espèces ou des races domestiques et les milliards d’individus qui les composent n’existeraient tout simplement pas sans le marché économique de l’élevage. Dire adieu à la viande, c’est, telle la

---

<sup>304</sup> Ou encore l’argument « Manger les animaux leur est bénéfique » (*Eating-animals-benefits-them*) (Zamir 2007 : 50 et sq).

laitière de La Fontaine, dire « adieu veau, vache, cochon, couvée », dire adieu à diverses races, y compris rustiques, de vaches ou de poules, et aux espèces qui n'ont aucune contrepartie sauvage<sup>305</sup>. Une précision est de mise : le végétarisme n'a pas pour conséquence nécessaire l'abolition de l'abattage ; il repose en partie sur lui dans la mesure du moins où il intègre œufs, laitages et parfois même poisson et fruits de mer pour les pescovégétariens. Il est en effet vraisemblable que la production de ces derniers pose, sauf à très petite échelle peut-être, des problèmes comparables à celle de viande puisque la rentabilité d'une vache laitière ou d'une poule pondeuse est limitée par celle de leur progéniture et la leur propre une fois qu'elles ne sont plus productives. D'où l'entrée du veau dans la filière alimentaire et la destruction des poussins mâles et la « réforme » (abattage pour la consommation) des vaches laitières et poules pondeuses. Le végétalisme est donc la cible ultime de l'argument du remplacement, sauf à envisager que l'abattage des animaux improductifs soit interdit et que le coût de leur élevage soit répercuté dans le prix des produits consommés. Certains auteurs estiment ainsi que l'existence heureuse d'animaux producteurs de dérivés tels que le lait et les œufs étant une bonne chose, il serait permis, voire souhaitable de continuer à consommer ces produits, dans des conditions évidemment très exigeantes, qui n'impliqueraient pas de mise à mort (Zamir 2007 : 95-112 ; Donaldson & Kymlicka 2011 : 134-139, 152).

Le choix de telle ou telle agriculture peut ainsi affecter le nombre, les espèces et la qualité de vie des animaux existants. L'abolition de l'élevage pourrait non pas diminuer mais augmenter le nombre total d'animaux (alors sauvages). Comme il est probable que la libération de pâturages fasse advenir des organismes de petite taille, très fertiles et dont le taux de survie de la progéniture est très faible<sup>306</sup> (Tomasik 2007 ; 2008 ; 2009 ; 2013), la souffrance totale dans le monde engendrée pourrait être inférieure ou nulle ou au contraire très supérieure s'ils sont sensibles (étant donné leur nombre et leur mode de sélection). Dans tous les cas, il faudrait mesurer les dommages potentiels du résultat envisagé (écologiques, économiques, souffrance des animaux sauvages).

Mais mon argument ne dépendra pas de telles complications puisque je m'intéresse à la justification *ceteris paribus* de l'élevage *par le seul fait* qu'il offre aux animaux une existence désirable en échange de leur mort.

---

<sup>305</sup> L'argument ne vaut donc que pour les animaux qui n'existeraient pas sans l'élevage ; il ne vaut donc pas, par exemple, pour la pêche en pleine mer.

<sup>306</sup> Organismes dont la stratégie reproductive — sélection-*r*, par opposition à la sélection-*K* — consiste à maximiser sa descendance plutôt que l'exploitation de la capacité de charge de son milieu.

C'est ce ressort que j'entends critiquer. Cet article porte sur l'argument du remplacement et son traitement par Peter Singer, qui le rejette (empiriquement) comme justification de l'élevage mais qui en accepte (théoriquement) une certaine version. Comme nous le verrons, l'argument pose des difficultés qui nous inviteront à réviser notre jugement initial sur la légitimité de l'élevage « éthique ». Mon objectif n'est pas tant de montrer qu'aucune forme de mise à mort des animaux n'est acceptable – le « végétarisme contextuel » admet par exemple que certaines formes d'élevage ou de chasse puissent l'être en contexte de subsistance (Curtin 1991 ; Gruen 2007) – mais, d'une part, que cela ne saurait être défendu par l'argument du remplacement et l'idée que l'existence est un bienfait pour les êtres créés ; d'autre part, que les raisons pour lesquelles Singer admet la légitimité théorique du remplacement sont en tension avec les raisons pour lesquelles il refuse à la fois la « logique du garde-manger » et la remplaçabilité des personnes.

Je poserai dans une première section le problème du remplacement, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles nous avons des raisons d'accepter le remplacement, et ce qu'a pour charge de prouver son défenseur. La mise au jour des limites intrinsèques de l'argument me permettra d'introduire la défense plus prudente d'une certaine forme de remplaçabilité par Peter Singer. Dans une seconde section, je présenterai en détail ses positions successives sur le sujet, les motifs de son rejet de l'argument du remplacement comme justification de l'élevage et les motifs de son adhésion théorique à la remplaçabilité et je conclurai sur son instabilité.

## **I. Position du problème**

### ***A. La logique du garde-manger***

L'idée que la mort des animaux n'est pas une tragédie comparable à celle d'une personne rationnelle était déjà exprimée par Bentham, dans le même passage célèbre de *l'Introduction aux principes de morale et de législation* qu'il consacrait à la considération égale qu'ils méritaient parce qu'ils peuvent souffrir :

« Pourquoi [leurs intérêts] ne *devraient-ils* pas [être considérés] ? On n'en peut donner aucune raison. Si le fait d'être mangé était tout, il y a une très bonne raison pour laquelle il devrait nous être permis de les manger autant qu'il nous plaît : nous nous en trouvons mieux ; et ils ne s'en trouvent jamais pire. Ils n'ont aucune de ces très longues anticipations de misère future que nous avons. La mort qu'ils subissent de nos mains est



ordinairement, et sera peut-être toujours, une mort plus rapide, et de ce fait moins douloureuse, que celle qui les attendrait dans le cours inévitable de la nature. » (Bentham 2011 [1789] : ch. 17, sect. 1 : 324-325 ; Vilmer 2011 : 108-109<sup>307</sup>)

De même, dans *The Principles of the Penal Code* :

« Il convient (...) de défendre toute espèce de cruauté exercée envers les animaux, soit par manière d’amusement, soit pour flatter la gourmandise. (...) Il doit être permis de tuer les animaux, et défendu de les tourmenter. La mort artificielle peut être moins douloureuse que la mort naturelle, par des procédés simples qui valent bien la peine d’être étudiés, et de devenir un objet de police. » (Bentham 1843 : vol. I, partie III, ch. 16 ; Dumont 1820 : 136<sup>308</sup>)

Enfin, dans un manuscrit intitulé « Cruelty to Animals » :

« Tuer un homme est le pire des crimes qui puisse être commun contre l’homme — pourquoi ? non pas au titre de la souffrance de l’homme tué lui-même : car c’est habituellement une souffrance moindre que celle que lui aurait causé une mort naturelle, mais en raison de la terreur qu’un tel acte susciterait chez d’autres hommes. De cette horreur les autres animaux ne sont pas susceptibles. (...) Les autres animaux ont le privilège de ne pas savoir qu’ils vont mourir. Tuer d’autres animaux n’est donc rien : le seul tort consiste à les tourmenter tandis qu’ils sont en vie. » (Bentham ms)

Suit de cette conception entre le rapport de l’animal à sa propre mort et des plaisirs offerts à l’animal et aux humains par son existence la « logique du garde-manger », résumée par la boutade célèbre de Leslie Stephen :

« De tous les arguments en faveur du végétarisme, aucun n’est aussi faible que l’argument d’humanité<sup>309</sup>. Le cochon a un intérêt plus fort que quiconque à la demande de bacon. Si toute la planète était juive, il n’y aurait plus de cochons du tout » (Stephen 1896, cité par Salt 1914 : 221).

La boutade avait suscité l’agacement de Salt, qui taxa l’argument de « logique du garde-manger ». Pour Salt, l’argument, reposant sur la comparaison de la non-existence et l’existence, est fallacieux :

---

<sup>307</sup> Je cite ici la traduction d’Enrique Utria (in Vilmer 2011).

<sup>308</sup> Traduction de Dumont (1820), pagination du manuscrit édité par le Centre Bentham disponible en ligne (<http://www.centrebentham.fr/Dumont.html>, consulté le 23 mars 2014).

<sup>309</sup> Il faut bien sûr entendre ici la vertu d’ « humanité » (compassion, bienveillance).

« On dit souvent, pour excuser le massacre des animaux, que pour eux il vaut mieux vivre et être charcutés que ne pas vivre du tout. Or, bien évidemment, si un pareil raisonnement justifie la pratique de manducation de chair, il doit également justifier tout élevage d'animaux à des fins lucratives ou récréatives, quand leur vie est plutôt heureuse. (...) Quand nous parlons donc de "porter un être", comme nous le disons vaguement, "au monde", nous ne pouvons pas prétendre à la gratitude de cet être pour notre acte, ou conclure un marché avec lui – et un marché très mesquin – sur cette base (...) Il n'est pas non plus nécessaire d'entrer dans la question de l'existence anténatale, car, s'il y avait une telle existence, nous n'aurions aucune raison de supposer qu'elle est moins heureuse que la présente existence ; et ainsi l'argument s'effondre de même manière. Il est absurde de comparer une préexistence supposée, ou une non-existence, à la vie réelle d'un individu telle que nous la connaissons ici. Tout raisonnement fondé sur une pareille comparaison doit nécessairement être faux, et mener à des conclusions grotesques » (Salt 1914 : 221-222).

Malgré tout, l'argument a connu une certaine fortune (Crisp : 1997 ; Hare 1999<sup>310</sup> ; Leahy 1991 : 210 ; Pollan 2006 : ch. 17 ; Scruton : 2004). R. M. Hare estimait la comparaison tout à fait possible : « des personnes existantes heureuses sont certainement ravies d'exister, et, peut-on présumer, comparent donc leur existence avec une non-existence possible » (1999 : 239 ; cf. aussi 1993 : ch. 5-6). Il se disait assez certain, s'imaginant truite, issue d'un petit élevage dans la campagne anglaise, « que, si on [lui] donnait le choix, [il] préférerait la vie, tout bien considéré, d'un tel poisson à celle de quasiment n'importe quel poisson sauvage ou à la non-existence. » (*ibid.* : 241) Ce n'est pas la mort comme telle qui est un bienfait, ce qui serait absurde pour des animaux heureux, ayant un intérêt à continuer à vivre, mais leur existence dans leur ensemble, compte tenu de leur mort sous la main de l'homme. L'argument peut en outre être accompagné de l'idée que la vie des animaux domestiques est préférable *pour eux* à la vie sauvage (protection contre les prédateurs, nourriture, abri, soin, etc.) (Budiansky 1999 ; Larrère & Larrère 1997), une comparaison en soi problématique, notamment en raison de « problèmes de non-identité » sur lesquels je reviendrai.

---

<sup>310</sup> Crisp et Hare, utilitaristes, ne soutiennent pas seulement que nous avons des raisons nous autorisant à ne pas être végétariens, mais que nous avons même une *obligation* de ne pas l'être.

Il existe des raisons empiriques de rejeter la « logique du garde-manger » (Matheny & Chan 2005<sup>311</sup>) et des raisons métaphysiques. Je n'examinerai que ces dernières. Selon les partisans de l'élevage « humain » – que critique Singer – la pratique de l'« omnivore consciencieux », « sélectif » ou « compatissant » serait moralement acceptable pour autant que les produits consommés proviennent d'animaux élevés et abattus dans des conditions éthiquement acceptables ; elle serait même souhaitable puisque nous permettrions ainsi à des animaux non seulement de naître mais de vivre « heureux ». Les fermes de cet élevage idéal ne font pas souffrir leurs bêtes au-delà d'un seuil raisonnable et leur offrent une vie dans l'ensemble plaisante, mais on les y tue relativement jeunes. Ces omnivores, opposés à l'élevage industriel, semblent croire que tandis que nous avons de fortes raisons de ne pas causer de douleur aux animaux, nous n'avons que de faibles raisons, de ne pas les tuer, même précocement.

Jonathan Safran Foer (2011), dans *Faut-il manger les animaux ?*, prend l'exemple d'élevages extensifs sur la côte de la Californie du nord, exploités par Niman Ranch, une entreprise fondée par Bill Niman (qui l'a depuis quittée) qui regroupe des éleveurs « humains » et distribue la viande qu'ils permettent de produire. On y élève et fait paître, sur les falaises escarpées du magnifique parc de Point Reyes, des troupeaux de vaches clairsemés, dans des conditions apparemment idéales. On peut certes concéder que ces vaches ont des vies, jusqu'à leur mort, largement dignes d'être vécues et qu'il est bon, pour elles, de vivre ainsi. Je me suis même demandé si je ne troquerais pas ma propre vie pour celle d'une vache de Niman Ranch. Seulement, je mourrais très jeune dans le seul but d'être mangé et, même indépendamment de mes projets, ce n'est pas quelque chose que je souhaite. La vache ne se pose certes pas la question, mais je vais montrer dans cet article que ce n'est pas nécessaire. La question est donc de savoir si mettre au monde des animaux revient à leur conférer un bienfait et est susceptible de compenser le fait de les tuer ultérieurement. Je précise que je discuterai ici la justification de l'élevage par les bienfaits qu'il confère aux *individus* créés, et non à des populations ou des espèces. Michael Pollan écrit par exemple que « les poulets dépendent pour leur bien-être de l'existence de prédateurs humains. Pas le poulet individuel peut-être, mais le Poulet — l'espèce. La façon la plus sûre d'accomplir

---

<sup>311</sup> Les auteurs rejettent les prémisses empiriques de l'argument relatives à la qualité de vie des animaux créés et du nombre d'animaux ayant des vies dignes d'être vécues que permet de créer l'élevage par rapport au végétarisme. Ils affrontent notamment les données suggérant que les hectares convertis pour une alimentation végétarienne (*a fortiori* végétalienne) causeront une augmentation du nombre d'animaux sauvages, moins heureux et plus nombreux que les animaux d'élevage « humain ».

l'extinction de l'espèce serait d'accorder un droit à la vie aux poulets. » (2006 : 322) Mais je considère, comme la plupart des théoriciens de l'éthique animale et contrairement à Pollan, que les espèces n'ont pas d'intérêts et qu'elles ne peuvent être le sujet de torts ou bienfaits<sup>312</sup>.

La « logique » du remplacement repose donc sur une distinction élémentaire entre le fait de tuer et le fait de causer de la souffrance (Singer 1975 ; 2011 ; Hare 1999). Comme l'explique Hare (1999 : 238-239),

« [p]our des utilitaristes comme Singer et moi-même, agir mal à l'égard des [*doing wrong to*] animaux implique nécessairement de leur causer un tort [*harming them*]. (...) Il doit en outre s'agir d'un tort dans l'ensemble ; si une ligne de conduite implique certains torts mais des bienfaits supérieurs, et qu'il n'y a aucune autre possibilité offrant un meilleur rapport de bien et de tort, elle ne sera pas mauvaise [*wrong*]. Nous devons donc nous demander si le processus l'élevage et de mise à mort des animaux à des fins de consommation tout entier leur cause plus de torts dans l'ensemble que de bienfaits. Ma réponse est que (...) ce n'est pas le cas. Car il vaut mieux pour un animal avoir une vie heureuse, même courte, que pas de vie du tout. »

L'argument du remplacement découle naturellement de certaines formes d'utilitarisme étant donné l'exigence de maximisation impartiale du bien. En effet, si l'on prend en compte les êtres possibles, l'impartialité requiert d'accorder un même poids à leurs intérêts qu'à ceux des êtres existants, du moins pas un poids tellement inférieur qu'ils ne pourraient jamais être mis en balance avec ceux-ci. Je présumerai, pour les besoins de l'argument, qu'il est au moins concevable, voire empiriquement possible, d'offrir une vie bonne aux animaux que nous mangeons, que des méthodes d'élevage, de transport et d'abattage sans douleur, peur, stress, etc. existent, qui succèdent à un élevage parfaitement respectueux de l'animal. Cela impliquerait évidemment que nous en consommions moins, une très vraisemblable hausse du prix de la viande, et une limitation de ces élevages à des contextes où ils sont « durables » économiquement, écologiquement et socialement. Je ne parle pas ici des cas où manger de la viande serait le seul moyen de subsistance viable d'une population donnée, mais de ceux où, bien qu'elle ne soit pas nécessaire, elle serait désirable<sup>313</sup>.

---

<sup>312</sup> Par la suite, tort et bienfait traduisent respectivement *harm* et *benefit*.

<sup>313</sup> L'enquête de Foer (2011) pourrait laisser penser que, si ce n'est pas le cas de la plupart des élevages, ça l'est de Niman Ranch. On peut toutefois douter de la réalité actuelle d'élevages sans souffrance, sinon de leur possibilité même. Cf. Desaulniers (2011 : 59-62, 196).

J'entends montrer que nous n'avons que de très faibles raisons d'accepter le remplacement. La démonstration peut être établie selon deux voies. Seule la conjonction des deux voies la rendra décisive, mais à chaque jour suffit sa peine. Je montrerai ici que les arguments les plus solides, ceux que Singer retient après sa réfutation de l'argument traditionnel, ne suffisent pas selon moi à établir des raisons décisives de souhaiter un monde où le remplacement est autorisé<sup>314</sup>.

L'argument que je défendrai est le suivant :

1. Nous avons des raisons impersonnelles d'accepter le remplacement.
2. Les raisons impersonnelles sont généralement moins fortes que les raisons personnelles non négligeables<sup>315</sup>.
3. Les raisons personnelles de laisser vivre les animaux, liées au tort que leur cause leur mort, ne sont pas négligeables.
4. Donc nous avons généralement de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de tuer des animaux pour pouvoir en créer d'autres.

On distingue les raisons *impersonnelles* et *personnelles*. Les premières ne nous sont pas données par les conséquences d'un acte pour un être en particulier (existant, à l'identité déterminée et pour qui les choses peuvent être bonnes ou mauvaises) mais pour des êtres possibles dont l'identité et l'existence ne sont pas déterminées, ou pour le monde en général. Je concède que nous avons ce type de raisons d'élever et tuer des animaux pour les manger dans la mesure où, d'un point de vue impersonnel, le monde se trouve plus amélioré par l'existence d'êtres « heureux » supplémentaires qu'il n'est dégradé, du même point de vue, par leur mise à mort précoce. Mais les raisons que tel animal a de ne pas mourir (les plaisirs, les joies, les diverses occasions d'épanouissement que lui offrirait la continuation de sa vie), qui nous donnent des raisons de ne pas le tuer, sont personnelles et c'est le type de raisons qui devrait nous occuper prioritairement. Il importe plus de ne pas causer de tort aux animaux existants que de procurer à ceux qui n'existent pas le bienfait putatif de l'existence, *a fortiori* que de procurer au monde le bénéfice de cette existence. Notons enfin que le couple conceptuel « personnel/impersonnel » est employé en un sens technique, mais il possède aussi un sens dérivé dans le texte même de Peter Singer : les êtres « impersonnels » sont ceux qui ne sont pas des personnes, dépourvus d'identité personnelle véritable et de

---

<sup>314</sup> Le second volet de la démonstration fait l'objet du chapitre 7 de ma thèse de doctorat (Delon 2014).

<sup>315</sup> Ce présupposé n'est pas partagé par tous mais il est essentiel à l'idée même de statut moral.

conscience de leur propre existence à travers le temps. Ils ne sont, par conséquent, pas non plus sources de raisons personnelles au sens technique.

Tel qu'indiqué, je présuppose pour le moment que (3) est vrai. Je montrerai ici que l'existence d'une obligation de créer des animaux heureux est en soi bien faible. Le problème est évidemment que des conséquentialistes peuvent nier (2) et considérer que des torts personnels peuvent être compensés par l'agrégation de bienfaits impersonnels. Par exemple, le sacrifice d'une personne pourrait être compensé par la survie d'un grand nombre d'autres personnes. Mais le problème qui se pose ici est la comparaison entre le tort subi par un individu et le bienfait impersonnel de sa venue à l'existence. A nombres constants, le problème de l'agrégation ne se pose pas. Or l'argument du remplacement fonctionne à nombres (à peu près) constants, et dans ce cadre, un tort personnel l'emporte sur un tort impersonnel comparable. Cela me permettra ainsi de conclure (4). Je commence par présenter la structure de l'argument, puis je réfute l'idée que la mise au monde d'êtres possibles constituerait un bienfait de poids comparable à celui des torts causés à des êtres réels. Enfin, j'articule la comparaison du tort de la mort et du bienfait de l'existence mis en balance par l'argument du remplacement.

### ***B. L'argument du remplacement***

Je fais référence dans ce qui suit, par les termes « animaux » et « élevage », à l'élevage « humain ». Par commodité, les options réalisables sont supposées être à nombre constant, hormis l'addition ou la soustraction du nombre d'animaux élevés<sup>316</sup>. Voici donc l'argument du remplacement :

- (i) Nous devons maximiser la quantité totale de bonheur<sup>317</sup>.
- (ii) Nous devons inclure le bonheur des animaux dans cette somme.
- (iii) Les animaux mènent des vies supposées dans l'ensemble plaisantes jusqu'à leur mise à mort,
- (iv) Quand un animal menant une vie heureuse est abattu « humainement », seule est perdue la somme de son bonheur futur possible.
- (v) D'après (iii), on peut créer un animal ayant une vie heureuse équivalente à la somme possible perdue.

---

<sup>316</sup> Ce sont des questions empiriques, sur lesquelles je renvoie à Matheny & Chan (2005).

<sup>317</sup> Ou ce qu'un utilitariste met sous ce terme (plaisirs, satisfactions de préférence, bien-être objectif).

- (vi) D'après (iv) et (v), la somme globale de bonheur n'est pas diminuée si un animal abattu est remplacé par un autre animal semblable.
- (vii) Le bonheur humain est, suppose-t-on, augmenté de diverses manières (emploi, croissance économique, gastronomie) par la pratique de l'élevage, par rapport à un monde végétarien comparable.
- (viii) Les animaux ne seraient pas mis au monde s'ils ne pouvaient être tués pour être mangés, puis remplacés par d'autres animaux.
- (ix) La pratique de l'élevage est donc justifiée pour autant que les animaux mènent des vies heureuses et sont abattus « humainement ».

La justification utilitariste d'une telle pratique tient donc à la distinction entre causer de la *souffrance* physique ou psychique et causer la *mort*, qui n'ont pas tous les deux la même importance morale. La distinction est importante eu égard à la critique du spécisme par Singer (1975) dans *La libération animale*, où l'appel à l'utilitarisme en tant que tel n'est pas central, mais où il défend le principe d'égale considération des intérêts (notamment à ne pas souffrir) de tous les êtres sensibles, quelle que soit leur espèce. Singer est en revanche explicitement utilitariste dans *Practical Ethics* (2011b)<sup>318</sup>, d'une forme d'utilitarisme qui s'attache moins au couple plaisir/peine qu'aux préférences. Ce détail n'affecte pas le problème pour le moment mais nous verrons que le détour par les préférences rend beaucoup plus difficilement justifiable l'argument du remplacement ; il interdit en particulier le remplacement d'êtres humains conscients d'eux-mêmes (rajoutant ainsi une prémisse ci-dessus au sujet de ce que les animaux qui sont des personnes<sup>319</sup> perdent effectivement en mourant).

### ***C. Le bienfait de l'existence***

Le problème du remplacement est rendu aigu par notre incertitude quant à la comparaison des valeurs respectives d'états de choses réels ou simplement possibles. L'idée que la fin de l'élevage priverait des générations successives d'animaux du bienfait de l'existence repose sur la

---

<sup>318</sup> Sauf mention contraire, toutes les traductions, y compris de *Practical Ethics* (ci-après *PE*), sont personnelles. Quand aucune année n'est précisée, il s'agit de la troisième édition, de 2011. Les citations de la seconde édition (1990) de la *Libération animale* renvoient quant à elles à la réédition française de 2012.

<sup>319</sup> La distinction entre personnes et non-personnes sera éclairée section 2.3. mais notons d'emblée que certains humains ne sont pas des personnes et certaines personnes pas des humains.

thèse selon laquelle l'existence peut être un bienfait ou un tort (selon sa qualité) pour les êtres « contingents » qui pourraient être mis au monde (Bradley 2013 ; Holtug 2001 ; Johansson 2010 ; Roberts 2003). Thèse qui implique que nous aurions des raisons de mettre (ou de ne pas mettre) au monde de nouveaux individus heureux (ou malheureux), et pas seulement de rendre heureux ou faire en sorte que naissent heureux ceux que nous avons déjà décidé de mettre au monde.

Mais il existe une *asymétrie* morale entre les torts et les bienfaits liés à la procréation. La version *absolue* de l'asymétrie énonce que, tandis que nous avons une raison de ne pas mettre au monde un individu fournie par le fait que cet individu risque très fortement d'être malheureux, nous n'avons pas de raison de mettre au monde un individu fournie par le fait que cet individu sera très vraisemblablement heureux<sup>320</sup>. La version *relative* de l'asymétrie énonce que la raison que nous avons de pas mettre au monde un individu malheureux est plus forte que la raison que nous avons de mettre au monde un individu heureux. L'asymétrie renvoie probablement à une asymétrie plus générale entre les torts et les bienfaits, les raisons que nous avons d'éviter les premiers étant généralement considérées plus fortes que celles que nous avons de conférer les seconds (Shiffrin 1999 ; Harman 2004). L'asymétrie peut être raffinée, pour s'appliquer aux personnes non encore existantes mais pas aux personnes existantes. Ou, sous une forme encore plus fine, elle peut signifier, écrit Ben Bradley (2013 : 39), que « les raisons de ne pas causer de tort, ou d'empêcher un tort, sont les plus fortes ; les raisons de conférer des bienfaits aux personnes déjà existantes moins fortes ; et les raisons de conférer des bienfaits à celles qui pourraient ne pas exister encore plus faibles ». Mais Bradley rejette l'asymétrie entre tort et bienfait et veut montrer que les raisons de créer un être, en vertu de son potentiel bien-être positif, sont comparables aux raisons de ne pas créer un être, en vertu de son potentiel bien-être négatif. Pour prendre en compte les torts et bienfaits liés à la procréation, il faut pouvoir se rapporter aux être non existants. Bradley part alors de l'idée qu'un individu peut avoir un bien-être égal à zéro « en tout temps dans les mondes où cet individu n'existe pas », de sorte que « tout individu qui a un bien-être supérieur à zéro s'est vu conférer un bienfait en étant créé. » (2013 : 48)

---

<sup>320</sup> L'expression d'« Asymétrie » a été forgée et l'énoncé du problème formulé par Parfit (1984 : 381 ; 391). Voir aussi McMahan (2002 : 300).



Or nous avons des raisons de douter que le niveau de bien-être d'un être n'ayant jamais existé soit égal à zéro. Cet être n'a *aucun* bien-être plutôt qu'un bien-être nul, soit parce que les êtres non existants<sup>321</sup> manquent des propriétés nécessaires à l'attribution d'un niveau de bien-être donné (Broome 2004 : 381 n38, cité par Bykvist 2007 : 343 ; Herstein 2013), soit parce que n'existe tout simplement pas l'être pour qui son bien-être serait de valeur nulle (Bykvist 2007). Les bienfaits et torts éventuels que subissent les êtres créés sont donc réels mais absolus, non comparatifs : un certain bien ou mal en soi, expliquant qu'il peut être mauvais ou bon pour un être donné de mourir<sup>322</sup>, mais pas un état meilleur ou pire que la non-existence contrefactuelle (Bykvist 2007 ; Harman 2004). La non-comparativité de la valeur de l'existence garantit l'asymétrie d'une seconde façon. Comme c'est l'existence qui est la mesure du bienfait ou du tort<sup>323</sup>, la non-existence ne peut jamais être un bienfait ou un tort, même absolu, pour l'individu non existant (simplement possible) ; elle ne saurait l'être que pour l'individu *une fois qu'il existe*<sup>324</sup>, puisque l'être simplement possible ne peut subir de tel tort. Comme la mort préserve l'identité d'une façon beaucoup plus forte que la venue à l'existence, la non-existence qui pourrait être un tort pour lui, c'est la mort, pas le fait de n'avoir jamais existé. Il semble donc plus prudent de se rallier à l'une ou l'autre des versions de l'asymétrie. Cela ne suffit pas à nier que l'existence soit un bienfait (absolu) mais cela suggère que certains torts à des existants sont tels qu'ils ne sont pas compensés par ce bienfait.

#### ***D. Les deux composantes de la remplaçabilité***

La remplaçabilité a en effet deux composantes : l'affirmation du bienfait de l'existence (ou tort de la non-existence) et, sinon la négation, du moins l'atténuation du tort de la mort (étant donné les capacités des animaux concernés et la qualité de la vie vécue). La première est impersonnelle, la seconde personnelle<sup>325</sup>. Elle est le résultat d'un rapport entre ces deux composantes : à quel point chacune détermine le choix dépend de son poids relatif par rapport à l'autre. La combinaison de ces

---

<sup>321</sup> Je considère ici les êtres n'ayant jamais existé pour les distinguer de ceux qui ont existé et laisser ouverte la possibilité que leur bien-être soit en un sens affecté *post mortem*.

<sup>322</sup> La mort peut en revanche être pire que la continuation de l'existence parce qu'elle affecte un être existant : quelqu'un en particulier aurait été heureux s'il avait continué à vivre ; personne en particulier n'aurait été malheureux s'il n'était pas venu au monde.

<sup>323</sup> Un bien-être positif (ou négatif) donne une valeur positive (ou négative) à l'existence.

<sup>324</sup> Cette conclusion diffère donc de la thèse de Holtug (2001).

<sup>325</sup> On peut être source de raisons personnelles en ce sens sans être une « personne ».

deux éléments peut être envisagée de deux manières. Le défenseur de la remplaçabilité pourrait commencer par affirmer la conjonction suivante :

(A) La mort n'est pour l'animal pas un tort ;

(B) La création d'animaux est un bienfait (pour eux et en général)<sup>326</sup>.

L'argument du remplacement consiste alors à soutenir que la perte consécutive à une mort équivaut à la perte nette de bien-être potentiel futur et que cette perte peut et doit être compensée par la création de nouveaux animaux.

Sa réfutation consiste à nier (A) ou (B). Comme indiqué, nier (A) est l'objet d'un autre travail. Mais supposons un instant que nous niions (A) et acceptions (B). Le défenseur de la remplaçabilité doit alors affirmer la conjonction suivante :

(C) La mort est un tort pour l'animal mais relativement négligeable<sup>327</sup>, du moins pas supérieur au bienfait de la venue au monde pour un nouvel animal ;

(D) La création d'animaux est un bienfait+ (pour eux et en général).

Le « bienfait+ » dans (D) est au moins égal au bienfait dans (B) si jamais il n'était pas suffisant pour compenser l'augmentation marginale de la perte liée à la mort. Le partisan du remplacement considère que le tort de la mort n'est pas suffisamment important pour ne pas être compensé par la création de nouveaux animaux. Le bienfait+ *implique* même la mise à mort puisque les bienfaits tirés d'elle sont par hypothèse une condition de la création, dont ils excèdent le coût. Le bienfait+ est le résultat net des bienfaits tirés de la mort.

Remarquons que le même argument pourrait être établi même si l'on augmentait progressivement la gravité du tort de la mort, tant que le bienfait de la création (ou le tort de la non-crétion) resterait supérieur à la perte liée à la mort. Nous verrons tout ce que présuppose un tel argument, mais nous voyons que la seule affirmation que la mort est un tort n'est pas nécessairement suffisante pour réfuter la remplaçabilité. Il faut donc d'une part majorer le tort de la mort, d'autre part minorer le bienfait de la création. Cette dernière est justifiée en termes impersonnels, d'un point de vue utilitariste *total* (par opposition à l'utilitarisme *moyen*, qui maximise la moyenne du bien-être), c'est-à-dire évaluant les conséquences d'une action selon la quantité globale de bien-être qu'elle cause, indépendamment des

---

<sup>326</sup> C'est-à-dire en prenant en compte ses conséquences pour *tous* les individus affectés (animaux, consommateurs, producteurs, défenseurs des animaux, etc.)

<sup>327</sup> (C) est notamment soutenu, pour les animaux aux capacités mentales modestes, par McMahan (2002) et réfuté par Harman (2011). Néanmoins, McMahan (2008) réfute un argument du remplacement pour un « carnivorisme bénin », en montrant que le rapport de (C) à (D) ne penche pas en faveur de la pratique.

variations de bien-être d'individus particuliers, du nombre d'individus et de la moyenne de bien-être par individu. Ainsi, sans tenir compte de l'éventuel gain de bien-être humain apporté par la consommation de viande par rapport à son abandon, le bienfait dans (B) et (D) échoit soit à des animaux non existants, soit à l'univers. Pour contrer l'argument du remplacement, il faut donc montrer que la perte subie par les animaux tués n'est pas compensable, en particulier par le supposé bienfait de l'existence. Pour le défendre, il suffit de montrer que la perte ainsi subie est négligeable au regard de ce bienfait.

J'ai dressé le cahier des charges du partisan du remplacement. Je vais maintenant montrer, de l'intérieur, comment Singer tente, sans y parvenir, de le remplir (version A-B).

## **II. Peter Singer sur la remplaçabilité**

### ***A. Le rejet de l'argument du remplacement***

Bien qu'il soit végétarien<sup>328</sup> et condamne fermement l'élevage actuel<sup>329</sup>, Peter Singer ne peut pas exclure *en principe* l'existence de formes d'élevage moralement acceptables, c'est-à-dire qui produisent une quantité nette agrégée de bien-être supérieure à la somme des dommages qu'elles impliquent. De telles formes sont aujourd'hui quasiment impraticables à une échelle autre que strictement locale et dans des proportions considérablement réduites, mais un utilitariste cohérent ne peut en principe s'y opposer, l'utilitarisme étant contextuel par excellence.

On reproche communément à l'utilitarisme d'adopter une conception des individus comme simples « réceptacles » à valeur. C'est notamment l'un des principaux motifs de son rejet pour le théoricien des droits des animaux qu'est Tom Regan (1983 : 408-425)<sup>330</sup>. J'éluciderai plus tard le sens précis de cette notion de réceptacle mais l'idée est que les intérêts des animaux comptent d'une façon telle que l'on peut remplacer les expériences des uns par celles, comparables, des autres, pour autant que la somme totale de bien-être soit constante ou supérieure. Les animaux n'ont pas *en eux-mêmes* de valeur, ils ne sont que les contenants de ces expériences. Ce sont elles qui ont une valeur intrinsèque. On comprend comment une telle conception peut être exploitée par le partisan de la remplaçabilité.

---

<sup>328</sup> Singer se définit régulièrement comme un « végétalien flexible ».

<sup>329</sup> Pour une confirmation de sa défense du végétarisme, voir notamment Singer (1980a ; *PE*, 400-402) ; et Singer et Mason (2006).

<sup>330</sup> Pagination de la traduction française. Voir aussi Francione 2008.

La première formulation de l'argument dérive d'une conception totale et hédoniste de l'utilitarisme. Une objection majeure à cette forme de l'argument est qu'il semble autoriser le remplacement même d'humains en pleine possession de leurs capacités pour autant que les dommages collatéraux de la perte causée par la mort (souffrance des proches, stress et agitation induits dans la société, perte nette d'expériences futures, exemple néfaste, etc.) soient compensés par d'autres expériences positives. Singer va néanmoins prendre très au sérieux l'argument et se demander sous quelles conditions il peut être accepté. Je traiterai ses différentes réponses au problème de façon chronologique puisque la position de Singer a varié au cours des publications successives de la première édition de *La libération animale* (1975) à sa seconde édition (1990), ainsi que, parallèlement, entre les trois éditions de *Practical Ethics* (1979, 1993, 2011).

La solution que Singer proposera au problème dès la première édition de *Practical Ethics* consiste à distinguer les êtres seulement sensibles ou conscients et les personnes, qui sont conscientes d'elles-mêmes, et à considérer seulement les premiers comme remplaçables, en vertu de la nature de leurs préférences. Cette position est compatible avec le principe utilitariste fondamental d'égale *considération* des intérêts, puisque celui-ci n'implique pas d'égalité de *traitement* des intérêts inégaux : la maximisation accordera bien un poids égal aux intérêts égaux, mais en l'occurrence les intérêts (ou préférences) des uns et des autres ne sont pas égaux. D'après l'utilitarisme des préférences, « une action contraire à la préférence de n'importe quel être est mauvaise, à moins que cette préférence ne soit contrebalancée par des préférences contraires. Tuer une personne qui préfère continuer à vivre est donc mal, toutes choses égales par ailleurs. » (*PE*, p. 80) Le tort est donc significatif et direct, fonction des seules préférences de la victime elle-même. Nous touchons ici au nœud du problème : ce qui rend la mort moralement problématique est le fait qu'elle contrarie un intérêt à vivre. La question est donc : les non-personnes n'ont-elles aucun intérêt à vivre ?

Singer me semble vouloir le beurre et l'argent du beurre. Il veut échapper à la conclusion utilitariste hédoniste totale selon laquelle la mort n'est un tort direct ni pour les personnes ni pour les non-personnes et peut selon les contextes augmenter ou diminuer l'utilité totale, tout en voulant préserver la conclusion tirée de l'utilitarisme dit « de l'existence préalable » selon laquelle la mort est un tort spécial pour les personnes mais pas pour les non-personnes. Nous verrons que sa position est instable et qu'il ne peut la défendre qu'au prix de la remplaçabilité des personnes ou d'une concession faite au non-utilitarisme.

### ***B. Utilitarisme hédoniste vs. utilitarisme des préférences***

Le rejet de la première version de l'argument et l'acceptation d'une seconde version tiennent donc à la distinction de deux formes d'utilitarisme, l'utilitarisme classique, hédoniste, de Bentham, Mill et Sidgwick, et l'utilitarisme des préférences, de Hare et Singer. Le premier soutient que l'action bonne est celle dont le résultat maximise le plaisir, la jouissance, ou le bonheur, et minimise la douleur, la souffrance, ou le malheur. Ce sont ces expériences qui ont de la valeur (positive ou négative), et comme l'utilitarisme est une forme de conséquentialisme maximisateur, les bonnes expériences sont celles dont il faut maximiser la somme nette parmi toutes les actions possibles. L'utilitarisme des préférences — que selon Hare et Singer nous atteignons par l'universalisation impartiale de nos préférences (*PE*, pp. 11-14) — affirme que l'action bonne, parmi toutes les actions possibles, maximise la satisfaction des préférences de toutes les parties affectées par l'action. La source de la valeur est l'existence de préférences chez des êtres conscients, et ce qui a de la valeur intrinsèquement est la satisfaction objective de ces préférences plutôt qu'un état mental subjectif particulier (le plaisir). Ce que Singer appelle « préférences » recouvre les besoins et les désirs de n'importe quel être sensible, conscient, et celles qui doivent être prises en compte dans le calcul sont « celles que nous aurions si nous étions pleinement informés, dans un état d'esprit calme et pensions clairement. » (p. 14)

Comme évoqué ci-dessus, on distingue habituellement utilitarismes *total* (Bentham, Sidgwick, Hare) et *moyen* (Mill, Harsanyi). La première version découle de principes impersonnels acceptables du point de vue impartial, notamment d'un principe de bienfaisance (*beneficence*) veillant au bien-être des individus sensibles dans l'univers, le « Principe Total Impersonnel », qui repose sur la négation de l'Asymétrie. Mais elle débouche sur ce que Parfit (1984 : ch. 17) a appelé « l'Odieuse Conclusion » (*Repugnant Conclusion*)<sup>331</sup>. Le rejet du Principe Total Impersonnel, par exemple par l'utilitarisme moyen (qui peut aussi être impersonnel), est une façon d'échapper à cette conclusion, en fixant une barre de qualité de vie suffisante, ou en accordant une priorité à la qualité

---

<sup>331</sup> « Pour toute population possible d'au moins dix milliards de personnes, ayant toutes une très haute qualité de vie, il existe nécessairement une population largement supérieure imaginable dont l'existence, toutes choses étant égales par ailleurs, serait bien meilleure même si ses membres vivent des vies qui valent à peine la peine d'être vécues. » (Parfit 1984 : 387) Une conclusion semble-t-il acceptée par Sidgwick (1907 : 418).

sur la quantité. L'utilitarisme moyen ayant ses propres problèmes<sup>332</sup>, une autre solution est d'accepter l'Asymétrie (DeGrazia 2009a), ce que refuse Hare et que Singer avait d'abord accepté avant de revenir sur sa position<sup>333</sup>.

Selon Hare (1993 ; 1999), défenseur du remplacement, la version la plus crédible de l'utilitarisme est « totale » et prescrit de :

« maximiser la somme totale de satisfactions de préférences éprouvées dans le monde par des êtres capables de former des préférences, et la distribuer impartialement entre ces êtres, donnant à chacun, dans la limites des ressources disponibles, d'après la force de leurs préférences, et en ne favorisant aucune préférence au simple prétexte qu'elle serait la nôtre ou celle d'un groupe spécifié par rapport à nous (famille, sexe, race, espèce). (...) Du point de vue d'une telle théorie il semblerait que la question posée par le fait de *tuer* des animaux, distinct du fait de les faire souffrir, se résout, non à savoir s'il est acceptable de tuer des animaux, mais à savoir combien d'animaux vivants, de différentes espèces, y compris humaine, nous devons faire exister. » (1999 : 239)

Plus précisément, nous devons « maximiser la quantité de (...) QALYs des êtres sensibles » (*ibid.* : 240). La notion de QALYs (*quality-adjusted life years*) est un indicateur fréquemment utilisé en économie du bien-être pour mesurer la valeur d'une vie, en fonction de sa qualité et de sa quantité et évaluer l'utilité de différents traitements médicaux. Il signifie ici « le nombre d'années vécues par [un] animal multipliées par un facteur correspondant à la qualité de vie moyenne dont il a joui pendant ces années. » (*ibid.*) Or, soutient Hare, nous ne maximiserions pas les QALYs en cessant de manger des animaux car nous diminuerions le nombre d'animaux sensibles, notamment de ceux, « apparemment heureux, tous destinés à être un jour mangés », qui n'existeraient pas sans le marché de la viande.

L'utilitarisme des préférences devrait permettre, si l'on suit Hare et Singer, à la fois d'expliquer la remplaçabilité des animaux et la non-remplaçabilité des personnes. Un problème relevé à juste titre par Singer au sujet de l'utilitarisme classique est le suivant. Pour un utilitariste hédoniste, « le fait que des désirs pour le futur ne soient pas satisfaits quand des personnes meurent n'a pas d'importance directe. Si vous mourez

---

<sup>332</sup> Dans sa version la plus crue, il peut être théoriquement satisfait par l'élimination des plus mal lotis d'une population ou à l'inverse mener indirectement à l'Odieuse Conclusion par le « Paradoxe de la Simple Addition » (Parfit 1984 : ch. 19)

<sup>333</sup> Accepter l'Asymétrie génère évidemment d'autres paradoxes théoriques relevés par McMahan (2002 : 300 et *sq.*) et Parfit (1984 : 391 et *sq.*), dont ceux qui motivent ici son rejet par l'utilitarisme.

instantanément, que vous ayez ou non quelque désir que ce soit pour le futur ne change rien à la somme de plaisir ou de douleur dont vous faites l'expérience. » (*PE*, p. 77) Le mal de la mise à mort (*the wrongness of killing*) ne dépend donc pas *directement* du statut de personne, puisque la capacité de se projeter dans le futur n'affecte pas la somme d'expériences à prendre en compte. La perte d'opportunités futures causée par la mort peut non seulement être compensée mais elle est similaire pour les personnes et les non-personnes. Les conséquences liées au statut de personne à prendre en compte existent néanmoins, quoiqu'elles soient indirectes : le stress que pourrait me causer l'idée que je peux être tué à n'importe quel moment, les effets d'un homicide sur le reste de la société, et pas seulement les proches de la victime, etc.<sup>334</sup> Cela ne signifie pas qu'il n'y a rien de mal à tuer, mais que le mal est fonction seulement de l'augmentation ou la diminution nette, causée par la mort, de la somme d'expériences positives pour tous les êtres affectés. En somme, il est possible d'après l'utilitarisme hédoniste d'envisager des cas individuels de victimes dont le meurtre, secret et imprévu, ne serait pas moralement répréhensible<sup>335</sup>. Or, pour Singer, il est problématique de ne pas pouvoir expliquer *directement* ce qu'il y a de mal à tuer, ni pourquoi tuer une personne est plus grave que tuer une non-personne. C'est du moins présumer qu'il n'y a là rien de mal dans le fait même de tuer, or c'est précisément ce qui est en jeu.

### **C. Personnes vs. non-personnes**

La solution de Singer va donc tenir à une distinction psychologique. Les personnes sont des êtres « rationnels et conscients d'eux-mêmes [*self-aware*]<sup>336</sup> » (*PE*, p. 75). Reprenant Lucrèce, Singer écrit qu'ils « aspirent à une vie plus longue » (p. 111). Un tel être

« a conscience de lui-même [*aware of itself*] en tant qu'entité distincte, dotée d'un passé et d'un avenir. (...) Un être conscient de lui-même en ce

---

<sup>334</sup> Voir la troisième citation de Bentham (ms.), *supra*.

<sup>335</sup> Un hédoniste peut ainsi considérer, comme l'envisage Singer (*PE*, pp. 79-80), que la remplaçabilité des personnes n'est justifiée que ponctuellement, au niveau « critique » d'une théorie (utilitarisme de l'acte), mais pas au niveau « intuitif » (utilitarisme de la règle), c'est-à-dire au niveau des règles que la plupart des agents d'une société devraient intérioriser pour produire les meilleures conséquences possibles (voir Hare 1981 et Varner 2012). Cela dit, pour tout utilitariste, la non-remplaçabilité des personnes n'est jamais absolue, même si la mort d'une personne est considérablement plus grave que la mort d'un être simplement sensible.

<sup>336</sup> Singer ne fait pas de réelle différence entre *self-consciousness* et *self-awareness*. La seconde existe pourtant sous différentes formes (attention, représentations de premier ordre non linguistiques, contenus non conceptuels, concepts-images, sensations de soi). Voir par exemple DeGrazia (2009) et le chapitre 7 de ma thèse (Delon 2014).

sens sera capable d'avoir des désirs quant à son propre avenir. (...) Ces désirs dirigés vers l'avenir occupent une place absolument centrale dans la vie de la plupart des humains adultes ; tuer un humain normal contre ses vœux revient donc à contrecarrer les désirs les plus significatifs » (76-77).  
« [ce] sont des individus, menant une vie qui leur est propre [et ont] des désirs tournés vers l'avenir [*forward-looking*] qui s'étendent par-delà les périodes de sommeil ou d'inconscience provisoire, par exemple un désir de finir [s]es études, d'avoir des enfants, ou tout simplement de continuer à vivre, en sus des désirs de satisfaction immédiate ou de plaisir, ou des désirs de [s]e sortir de situations douloureuses ou pénibles. » (111-112)

Cette spécificité psychologique des personnes fait qu'elles « ne peuvent en aucun sens être considérées comme de simples réceptacles bons seulement à contenir une certaine quantité de bonheur » (p. 112), contrairement aux êtres simplement conscients. La mort de ces derniers est comme briser un réceptacle, ce qui n'importe guère « tant qu'il y en a un autre où le contenu du précédent peut être transvasé sans perte » (p. 106).

« leurs préférences sont d'une sorte plus immédiate. (...) Ils n'[ont] pas de désirs projetant la représentation de leur propre existence dans le futur. Leurs états conscients ne sont pas liés de façon interne au cours du temps. S'ils perdent conscience, par exemple en s'endormant, ils n'ont pas d'attentes ou de désirs, préalables à leur perte de conscience [*consciousness*], relatifs à quoi que ce soit qui puisse se passer par la suite ; et s'ils reprennent conscience, ils n'ont pas conscience [*awareness*] d'avoir existé auparavant. » (112)

« (...) [t]uer [un tel être] ne contrecarre pas plus de désirs que le fait de l'endormir. Il sera en mesure de continuer à satisfaire ses préférences après son réveil, mais de son point de vue subjectif c'est comme si un nouvel être, avec de nouvelles préférences, venait à exister. » (86)

« s'ils étaient tués pendant qu'ils sont inconscients et remplacés par un nombre comparable d'autres membres de leur espèce qui ne seront créés que si le premier groupe est tué, il n'y aurait, du point de vue de leur conscience [*awareness*], aucune différence entre ce fait et le fait que les mêmes animaux perdent et reprennent conscience. » (112)

Ainsi, « la meilleure raison directe contre le fait de les tuer renvoie à la perte d'une vie agréable ou profitable » (p. 120) : la mort des misérables est donc souhaitable, celle des bienheureux peut être compensée par le bienfait de l'existence heureuse conféré à un être non encore existant.

Bien qu'elle soit un peu hésitante, la définition de Singer s'applique de façon assez claire à certains êtres. Typiquement, des êtres humains « normaux » (adultes, non gravement handicapés mentaux), des grands



singes, des cétacés, des éléphants, voire des corvidés, satisfont le critère de personnalité (mémoire épisodique, reconnaissance de soi, planification à long terme, utilisation d'outils) et ne sont donc pas remplaçables. Singer inclut par précaution dans les êtres non remplaçables plus d'êtres que ceux qui satisfont effectivement les critères, ne seraient-ce que parce que nos connaissances sont faillibles et évoluent rapidement<sup>337</sup>. La plupart des animaux que nous mangeons possèdent d'après lui des capacités qui, si elles n'en font pas des personnes (conscientes d'elles-mêmes et capables de former des projets à long terme), manifestent néanmoins une certaine capacité d'anticipation du futur, de planification et de représentation de désirs ou préférences futurs. Peu d'animaux pourraient donc en fin de compte être remplacés : « une grande partie de la mise à mort d'animaux non humains est répréhensible. Elle peut être justifiable bien sûr, par des raisons prépondérantes [*overriding*], mais une telle justification est nécessaire. » (p. 103)

Reste qu' « il est raisonnable de supposer qu'il y (...) a certains [animaux] dans cette catégorie » (p. 112), dont on peut être sûr « qu'ils ne sont pas des personnes, ni même des presque-personnes [*near-person*]<sup>338</sup>. » (p. 104) Ces animaux aux capacités mentales modestes sont donc remplaçables pour Singer : « le caractère juste ou injuste du fait de tuer ces animaux semble alors reposer sur des considérations utilitaristes, car ils ne sont pas autonomes (...) ne remplissent pas les conditions d'un droit à la vie » (*ibid.*). Supposons, pour les besoins de l'argument, que les vaches de Niman Ranch ou les truites de Hare appartiennent à cette catégorie. Armé de ces distinctions, Singer peut conclure que, si des animaux « mènent des vies agréables, [sont] tués sans douleur, leur mort ne cause pas de souffrance aux autres animaux et (...) la mise à mort d'un animal rend possible son

---

<sup>337</sup> Singer mentionne les comportements remarquables de plusieurs animaux. Les travaux de Nicola Clayton et ses collègues ont par exemple révélé que les geais buissonniers sont capables de « prendre en compte leurs désirs futurs » (*PE*, p. 101), capables d'anticiper l'avenir et disposent d'une mémoire épisodique. Ces oiseaux ont des « attentes » relatives au futur, « des désirs fondés sur leur conscience [*awareness*] que leurs désirs futurs seront différents de leurs désirs présents » (p. 100) (Correia, *et al.* 2007 ; Raby, *et al.* 2007). Les pies (des corvidés comme les geais) et les perroquets, comme certains grands singes, éléphants, et dauphins seraient capables de se reconnaître dans un miroir. On pourrait interpréter le comportement de poulpes se préparant des abris « comme indiquant qu'[ils] sont conscient[s] [*aware*] de leur propre besoin d'abri dans l'avenir et planifient à l'avance » (p. 103) (Finn, *et al.* 2009). Les poulpes (Abeyesinghe 2005) et les poissons (Brown 2005) pourraient également anticiper au moins un futur proche (pp. 102-103). Références citées par Singer (*PE*, p. 305). Voir aussi Varner (2012 : 215-216 et ch. 8 *passim*).

<sup>338</sup> Ceux qui, selon Gary Varner (2012), n'ont pas de sens « biographique » de leur propre vie parce qu'ils sont dépourvus de langage élaboré, bien qu'ils soient dans une certaine mesure conscients d'eux-mêmes (une « conscience auto-noétique du présent et du futur »).

remplacement par un autre animal qui autrement n'aurait pas vécu » (p. 120), alors leur élevage est permis, au moins au niveau critique.

La distinction entre personnes et non-personnes ne semble plus si importante que son introduction pouvait le laisser penser. Singer opte en fait pour une solution intermédiaire. *Qui est une personne* n'est plus tant une question binaire qu'une « question de degré, dépendant entre autres de la question de savoir si l'être tué était pleinement une personne ou plutôt une presque-personne, ou, s'il n'avait aucune conscience de lui-même, dans quelle mesure, selon nos meilleures estimations, il possédait des désirs dirigés vers le futur, et à quel point ces désirs occupaient une place centrale dans sa vie. » (p. 104)

Notons en outre les trois réserves que Singer émet lui-même à l'égard de l'argument traditionnel du remplacement. Premièrement, même si l'argument était valide pour les animaux menant des vies plaisantes, il ne justifierait évidemment pas l'élevage industriel, « où les animaux sont si entassés les uns sur les autres et où leurs mouvements sont si restreints que leur vie paraît plus un fardeau qu'un bienfait pour eux » (p. 106), un fardeau que le plaisir que retirerait le consommateur ne suffit pas à compenser. L'omnivore consciencieux est bien entendu d'accord. Deuxièmement, du fait qu'il soit bien de créer des vies heureuses, il suit qu'il est vraisemblablement bien d'en créer le plus possible, et donc d'en abattre autant, si cela augmente le bien-être global (pour l'utilitariste total) ou pour autant que ça ne fasse pas diminuer la moyenne de bien-être (pour l'utilitariste moyen). Mais les défenseurs de l'argument doivent alors trouver un moyen d'éviter de conclure que « nous devrions éliminer la plupart des êtres humains pour céder la place à un bien plus grand nombre de plus petits animaux heureux susceptibles de les remplacer durablement. » (*ibid.*) Et, remarque Singer, si toutefois

« les défenseurs d'un régime carné parviennent à trouver une raison pour préférer la création de personnes heureuses à, par exemple, celle de souris heureuses, alors leur argument ne soutiendra pas du tout un tel régime. Car, si l'on excepte quelques zones propres seulement aux pâturages<sup>339</sup>, la surface du globe peut accueillir plus de personnes si nous cultivons des végétaux que si nous élevons des animaux. » (*ibid.*)

---

<sup>339</sup> Voir, par exemple, Hare (1999 : 237). Ce sont notamment les cas de pentes trop fortes où les cultures risquent de causer l'érosion des sols, ou d'autres zones trop arides et exposées au vent.

Troisièmement, l'argument doit s'appliquer aux humains dotés de capacités similaires à celles des animaux concernés (antispécisme). Et il justifierait alors une forme de banque d'organes à grande échelle où l'on élèverait des clones humains génétiquement modifiés pour que leurs capacités intellectuelles ne dépassent jamais celles de nourrissons : « Intellectuellement incapables de comprendre leur sort, ils mèneraient des vies semblables à celles de nourrissons heureux, bien soignés jusqu'à ce que vienne l'heure de les tuer — humainement, bien sûr. » (p. 107) Evidemment, une telle implication n'est pas simplement effrayante. Singer aurait aussi pu souligné que, pour des raisons utilitaristes indirectes assez manifestes, ce genre d'élevage aurait peu de chances de maximiser l'utilité, étant donné ce que nous savons des sensibilités humaines.

Singer semble présumer que nous trouvons comme lui répugnant ce genre d'implications, mais il est difficile de voir comment sa position peut l'éviter étant donnée la remplaçabilité des non-personnes. Comme on a tôt fait de le remarquer, des enfants en bas âge et misérables pourraient être éliminés au profit d'enfants plus chanceux (Jamieson 1983), ou encore on pourrait créer, comme l'envisage Michael Lockwood (1979 : 168), une société « *Disposapup* » qui élèverait des chiots dont les propriétaires se débarrasseraient ensuite à leur guise pour les remplacer par de nouveaux chiots une fois que les premiers auraient perdu tout intérêt à leurs yeux ou tout simplement pour partir en vacances. Si la seule raison d'admettre la remplaçabilité est, en dépit de ces implications, qu'elle serait restreinte parce que sa généralisation, en suscitant l'horreur, la crainte ou l'endurcissement du plus grand nombre, pourrait avoir de nombreux effets secondaires indésirables, il ne s'agit que d'une justification indirecte. Or Singer veut établir que tuer une personne nécessite d'importantes justifications directes. On pourrait adresser le même reproche au rejet de la remplaçabilité au seul motif que sa généralisation serait répugnante. Toutefois, il est important de voir que la position de Singer juge théoriquement les non-personnes comme telles remplaçables.

#### ***D. Utilitarisme total vs. utilitarisme de l'existence préalable***

Pour savoir si la maximisation du bien-être permet voire exige de créer plus d'êtres menant des vies agréables, une distinction supplémentaire doit maintenant être établie. Selon l'utilitarisme total hédoniste, nous devons maximiser le bien, que ce soit en augmentant le plaisir (et/ou diminuant la souffrance) d'êtres existants, ou en augmentant (et/ou diminuant) le nombre d'êtres qui existent et éprouvent du plaisir (et/ou

souffrent). Selon l'utilitarisme de l'existence préalable, face à une décision quelconque, nous n'avons l'obligation de maximiser le bien que pour les êtres qui existent déjà, ou dont l'existence et l'identité futures sont déterminées, c'est-à-dire ne dépendent pas de la décision que nous prendrons (des êtres qu'on peut appeler « nécessaires »). De ce point de vue, la disparition d'un être susceptible d'avoir de bonnes expériences ne peut être compensée par la création d'un être comparable puisque ce dernier n'existe pas. Singer montrera que chaque conception a ses propres implications problématiques.

La thèse *totale* implique que des parents pourraient avoir l'obligation d'avoir des enfants du seul fait que ceux-ci mèneront très probablement des vies heureuses et que personne d'autre n'est affecté négativement. Or, s'il est permis d'avoir des enfants dans de telles conditions, il paraît excessif d'affirmer que des parents en capacité de procréer en ont l'obligation.

La thèse de *l'existence préalable* implique qu'une action ayant pour conséquence d'augmenter le plaisir en créant des êtres additionnels serait dénuée de valeur (positive ou négative), ce que l'on concèdera volontiers pour échapper à l'implication précédente, mais cela implique alors qu'une action ayant pour conséquence la création délibérée d'un être malheureux ne serait pas moralement problématique.

Précisons deux points. D'une part, la thèse de l'existence préalable n'affirme pas que la mort est un tort pour l'animal mais que la disparition du sujet des préférences ne peut être compensée puisque les êtres possibles ne rentrent pas dans l'évaluation des conséquences. D'autre part, la thèse n'interdit pas le sacrifice d'un animal pour en sauver plusieurs car cet utilitarisme est agrégatif. Seulement, il n'agrège qu'entre individus existants ou qui existeront quoi que nous fassions. La thèse ne constitue donc pas un garde-fou contre la mise à mort des animaux. Néanmoins, elle bloque la possibilité de sa justification par l'argument du remplacement.

En 1975, lors de la première édition d'*Animal Liberation*, Singer avait rejeté comme Salt l'argument du remplacement (1975, 1<sup>ère</sup> éd. : 241). Dans la seconde édition cependant, il revenait sur la critique de ladite logique : « Cela était absurde, disais-je. Mais je n'en suis plus si sûr maintenant. » (1975 : 399) Pourquoi ? Entre temps, Singer avait été séduit par certains attraits de la thèse totale. Dans la première édition de *Practical Ethics* (1979), Singer avait proposé d'appliquer la thèse de l'existence préalable aux personnes, qui ne seraient alors pas remplaçables, et la thèse totale aux non-personnes qui, elles, le seraient. Mais dans la deuxième édition (1993), il renonçait à cette solution, sous l'influence de la lecture de Derek Parfit (1984 : ch. 16). Ce dernier avait en effet présenté plusieurs cas

imaginaires pour révéler le « Problème de la Non-Identité » et démontrer que les torts « impersonnels » (injustes pour personne en particulier) n'en étaient pas moins des torts.

Le cas d'école introduit par Parfit (1984) que discute Singer (*PE*, pp. 108-109) nous fait imaginer deux femmes prévoyant d'avoir un enfant. La première est déjà enceinte de trois mois lorsque le médecin l'informe que le fœtus qu'elle porte est atteint d'un handicap grave qui diminuera considérablement la qualité de vie de l'enfant, même si celle-ci sera néanmoins digne d'être vécue. Mais le handicap peut être facilement prévenu, grâce à une simple pilule que la mère peut prendre sans effets secondaires. Il serait pour le moins étrange, indique Parfit, de nier qu'elle commettrait un tort envers l'enfant si elle refusait de prendre la pilule. Le cas de la seconde mère est différent. Celle-ci consulte son médecin avant de concevoir. Il l'informe qu'elle est atteinte d'un syndrome qui aura pour effet que, si elle conçoit dans les trois prochains mois, son enfant aura un handicap grave et une qualité de vie similaires à ceux de l'enfant précédent. Ce défaut est incurable mais le syndrome de la mère n'est que passager, et si elle patiente trois mois avant de concevoir, son enfant ne sera pas atteint du handicap. La mère devrait vraisemblablement attendre pour concevoir.

Dans les deux cas le tort ne semble pourtant pas de même nature. Tandis que la première mère a directement causé le handicap de son enfant, alors qu'elle aurait facilement pu l'éviter, la seconde a causé l'existence d'un enfant handicapé qui n'aurait pas existé si elle avait attendu pour concevoir. En effet, un autre embryon aurait été conçu si elle avait attendu, l'enfant handicapé ne peut donc objecter à sa mère que sa vie aurait été meilleure si elle avait patienté. L'enfant n'est pas *plus mal* loti (*worse-off*), l'acte de la mère n'est pas pire *pour* lui dans la situation réelle que dans la situation contrefactuelle où elle aurait attendu.

Néanmoins, nous avons, présume Parfit, l'intuition que les deux mères ont mal agi. La seconde a donc commis un acte qui est mauvais sans l'être pour quiconque en particulier. Pour expliquer l'apparente mais moralement illusoire asymétrie entre les deux cas, Parfit décide de renoncer à la « restriction *person-affecting* »<sup>340</sup>, ce qui lui permet de rendre compte de

---

<sup>340</sup> On distingue depuis Parfit (1984) les principes *person-affecting* étroits et larges, ces derniers exigeant que les bénéfiques et torts portent sur des êtres particuliers *quels qu'ils soient*, i.e. indépendamment de leur identité. Parfit envisage une théorie *person-affecting* large et moyenne (i.e. non totale), même s'il montre qu'elle a d'autres implications problématiques. Tatjana Visak (2013) défend un utilitarisme de l'existence préalable appuyé sur un principe *person-affecting* large qui permet de condamner la mise au monde d'un être malheureux tout en évitant la remplaçabilité des animaux. Une distinction parallèle aux deux types de principes peut être formulée en termes de bénéfiques *de dicto* ou *de re*. Les premiers sont relatifs à des êtres possibles désignés par des descriptions

tels cas de torts impersonnels. Un principe « *person-affecting* » est un principe selon lequel un acte n'est juste ou injuste qu'en tant qu'il affecte une personne en particulier (présente ou future). Or il était nécessaire de pouvoir expliquer les torts impersonnels (i.e. impliquant des êtres contingents qui n'auraient pas existé sans l'action en question). L'avantage du rejet de la restriction était, pour Parfit, de pouvoir rendre compte de la moralité de certaines de nos actions envers les générations futures qui affectent l'identité des individus qui existeront. Ces actions causent du tort à des êtres particuliers mais, premièrement, personne qui soit directement identifiable, deuxièmement, des êtres dont l'identité dépend de nos choix. L'absence d'une différence pertinente entre les cas des deux mères conduit à ce que Parfit appelle la « Position Zéro-Différence » (*No-Difference View*) (1984 : 367). Cette position a une formulation classique directe, le *Principe Total Impersonnel* : « Toutes choses étant égales par ailleurs, le meilleur résultat est celui dans lequel est réalisée la plus grande somme de ce qui, quel qu'il soit [plaisir, bonheur, satisfaction de préférences, bien-être objectif, QALYs, etc.], rend la vie digne d'être vécue » (*ibid.* : 387). Mais ce principe mène, nous l'avons vu, à l'Odieuse Conclusion. Mais le principe total a aussi des avantages, qui poussent Singer à lui faire une place dans sa théorie.

Le problème ne se pose pas pour le sujet qui nous occupe si mon argument selon lequel le tort d'une mort précoce l'emporte toujours sur le bénéfice de l'existence pour chaque individu que nous pourrions créer est correct. Bien sûr, dans sa forme la plus rudimentaire, mon argument peut avoir l'implication problématique qu'aucun gain impersonnel réparti sur une très large population possible ne peut compenser la moindre perte subie par une faible population existante. Encore une fois, je doute que le problème se pose pour le cas spécifique qui nous occupe. Premièrement, j'ai soutenu ailleurs (Delon 2014 : ch. 7) que la mort précoce et non désirée n'est, loin s'en faut, pas une perte mineure. Deuxièmement, pour chaque être bénéficiant de l'existence il faut compter une perte correspondante : sa mort (sauf quand celle-ci, surtout après une vie heureuse, le libère d'une maladie ou de souffrances incurables). En effet, même si une très large population d'animaux mourant très jeunes et bénéficiant de vies à peine plaisantes contenait une somme immense de bonheur, cela impliquerait, dans le cadre du remplacement, également une somme immense de torts liés à leur mise à mort précoce. Le résultat est que plus la mort de ces individus est précoce, moins la vie plaisante qu'ils ont menée est susceptible de compenser le tort

---

définies ; les seconds sont relatifs à une référence unique, des êtres réels désignés par des noms propres, en termes kripkéens des « désignateurs rigides » (Hare 2007).

qu'ils subissent en mourant, et ce, aussi large la population soit-elle. Le fait que l'argument du remplacement fasse normalement appel à l'idée d'animaux vivant des vies très plaisantes repousse de toutes façons naturellement l'application de l'Odieuse Conclusion, l'argument combinant en réalité un principe total avec une intuition tirée de l'utilitarisme moyen d'après laquelle la qualité de vie importe grandement. Ainsi, plus la vie offerte aux animaux peut être plaisante, plus leur mort précoce leur causera un tort en les privant de la continuation de cette vie.

Quels sont cependant les avantages du principe total qui intéressent Singer ? On peut distinguer deux types d'êtres, les *contingents* et les *nécessaires*, selon que, respectivement, leur existence dépend ou non de notre action ; et deux façons de compter le bien-être, *personnelle* ou *impersonnelle*. L'utilitarisme de l'existence préalable est ainsi le produit de deux principes : (1) le principe de restriction personnelle<sup>341</sup> (ne compter que les torts et bienfaits aux individus) et (2) le principe d'existence préalable (il n'est de torts et de bienfaits que pour les individus nécessaires). L'utilitarisme total est aussi le produit de deux principes : impersonnalisme (ne compter que le bien-être global) et thèse totale (agréger les intérêts des êtres nécessaires et contingents).

Singer avait initialement souscrit à l'utilitarisme de l'existence préalable. D'après cette thèse, seule la mère refusant de prendre le remède pendant sa grossesse agissait mal, alors que c'est la thèse totale qui semblait rendre compte de notre jugement, à savoir que les deux mères agissaient mal si elles ne faisaient pas en sorte d'éviter le handicap de leur enfant futur (actuel ou potentiel). Il était donc nécessaire pour Singer d'appliquer la thèse totale *aux personnes comme aux non-personnes* pour faire rentrer en ligne de compte les êtres non encore existants. La thèse de l'existence préalable permettait certes d'échapper à l'obligation de procréer, mais elle contraignait ou bien à affirmer « qu'il n'y a rien de mal à mettre au monde un être malheureux », ou bien « à expliquer l'asymétrie entre les cas d'enfants possibles susceptibles de mener des vies plaisantes et les enfants possibles susceptibles de mener des vies misérables. » (*PE*, p. 89) L'adoption de l'utilitarisme total semblait donc séduisante puisque si « nous faisons quelque chose de mal en mettant délibérément au monde un être malheureux (...) il est difficile d'expliquer pourquoi nous ne faisons pas quelque chose de bien lorsque nous mettons délibérément au monde un être heureux. » (p. 108)

---

<sup>341</sup> Singer privilégie l'expression « existence préalable » pour ne pas limiter sa thèse aux seules personnes. Il faudrait renommer la restriction « *sentient-beings-affecting* » (Sapontzis 1987 ; Visak 2013). Tous sont cependant sources de raisons *personnelles* au sens préalablement défini.

Comment Singer pouvait-il alors continuer de justifier que les personnes ont une importance que n'ont pas les non-personnes ? Avant cela, il lui a fallu répondre à l'objection selon laquelle la maximisation des préférences autorisait le remplacement même des personnes. Il devait recourir à une nouvelle conception des préférences, la conception « débit ». Herbert Hart avait en effet objecté, dans sa recension de *Practical Ethics*, que

« bien que le souhait de vivre d'une personne soit une raison de ne pas la tuer, ce n'est pas une raison définitive. (...) [S]i la mort d'une personne souhaitant vivre était nécessaire pour sauver la vie de dix personnes souhaitant vivre, l'Utilitarisme des Préférences soutiendrait sa mise à mort. Le fait qu'en un certain sens les projets de vie de chacun soient différents de ceux des autres n'affecterait pas le calcul de ce qui dans de tels cas maximiserait la satisfaction générale des préférences, car, peut-on présumer, dans de tels calculs les préférences en conflit ne seraient pondérées que par leur nombre et leur intensité, non par leur contenu. Si les préférences, même le désir de vivre, peuvent être contrebalancées par celles des autres, pourquoi ne peuvent-elles pas être remplacées par de nouvelles préférences créées à cette fin ? Le fait qu'elles puissent être contrebalancées montre que pour l'Utilitarisme des Préférences les personnes sont bien en un sens de simples réceptacles. » (Hart 1980 : 29-30)

C'est pour répondre à cette objection que Singer déploie sa conception débitrice des préférences (1980b). Pour expliquer l'asymétrie entre le mal de causer une existence malheureuse et le bien de causer une existence heureuse, Singer suggère de concevoir les préférences comme des dettes et l'existence comme un registre comptable où sont inscrites les préférences satisfaites ou à satisfaire. La création d'une préférence non satisfaite revient à inscrire un débit dans le registre, et la satisfaction d'une préférence annule simplement le débit. De ce point de vue, la mort empêchera la poursuite de nombreux désirs, non seulement celui de continuer à vivre mais de tous ceux qui sont orientés vers le futur. Or, on ne peut pas compenser des préférences de ce genre par la création de préférences comparables puisqu'elles ne seront pas satisfaites par cette même personne et qu'une autre personne ne pourra pas satisfaire des préférences qui ne sont pas les siennes. Une nouvelle personne n'effacera jamais que les débits créés par ses propres préférences. Pour la même raison, c'est un tort que de créer des dettes dont on sait qu'elles ne seront jamais payées, alors qu'il est moralement neutre (ni interdit ni obligatoire) de créer des dettes qui



s'annuleront. Nous n'avons pas d'obligations de créer des préférences à satisfaire (on n'a pas de fortes raisons de se donner volontairement soit dans le seul but de pouvoir apprécier le fait de se désaltérer). La conception d'un enfant heureux (et donc peut-être l'élevage d'animaux globalement heureux) est un exemple d'acte moralement « neutre », un acte bon mais non obligatoire<sup>342</sup>.

Dans le cas de la conception d'un enfant malheureux, les raisons que les parents ont de ne pas concevoir sont impersonnelles : un enfant malheureux ne peut reprocher à ses parents de lui avoir causé un tort personnel en le faisant naître puisque s'ils avaient agi différemment un autre enfant serait né<sup>343</sup>. Mais la conception débitrice explique pourquoi ce que font les deux mères est également mal : « bien qu'aucune ne contrarie de préférences existantes, toutes deux mettent au monde, sans véritable nécessité, un enfant susceptible d'avoir un solde négatif plus grand dans le registre moral qu'un enfant qu'elles auraient pu mettre au monde. » (*PE*, p. 114) Cette conception explique donc à la fois ce genre de tort, le fait qu'il soit bon de mettre au monde des animaux heureux<sup>344</sup>, et qu'il soit permis de les tuer sans douleur puisqu'ils n'ont pas de préférences orientées vers le futur (donc de dettes *post mortem*)<sup>345</sup>.

Singer a déployé cette conception pour répondre à Hart, avant de la réviser au profit de la métaphore shakespearienne du « voyage incertain de la vie » (1987), encore présente dans la seconde édition de *Practical Ethics* (1993 : 129-130). Singer y notait un inconvénient de la conception débitrice, à savoir que pour un utilitariste négatif (attaché à minimiser les utilités négatives plutôt qu'à maximiser les utilités positives), elle impliquait qu'il serait mal de faire naître des enfants satisfaisant presque mais pas toutes leurs préférences. En effet, pour un utilitariste « positif », un monde maximisant le bien peut être débiteur : cela peut être le meilleur monde possible étant données les options disponibles, alors que pour un utilitariste

---

<sup>342</sup> On se demandera néanmoins si l'utilitarisme de l'acte peut véritablement l'expliquer. Car soit un acte contribue à maximiser le bien, et alors il est obligatoire ; soit il ne le fait pas, et alors il n'est pas bon mais sous-optimal. Singer considère ici que les parents ont des raisons de procréer mais que les raisons liées à leur autonomie sont plus fortes et il ne leur applique pas la thèse totale.

<sup>343</sup> La solution *de dicto/de re* de Caspar Hare (2007) permet cependant de résoudre en partie le problème en faisant du tort impersonnel un tort personnel du point de vue *de dicto*.

<sup>344</sup> Et ici il n'y a pas de raisons liées à l'autonomie qui s'y opposent.

<sup>345</sup> Varner (2012 : 234-236) note à juste titre que l'application d'une thèse distincte à chaque catégorie est incohérente puisqu'elle permet éventuellement de compenser la mort d'une personne par la création d'un grand nombre de non-personnes heureuses (auxquelles s'applique la thèse totale), mais non par la création d'un grand nombre de personnes heureuses (auxquelles elle ne s'applique pas), ce qui est à double titre une conclusion que voulait éviter Singer. Pour une défense « haréenne » de la remplaçabilité des non-humains dans le cadre d'une agriculture « durable », voir Varner (2012 : 240-249).

négatif il existe au moins un monde préférable, c'est celui qui minimise l'utilité négative, quitte à minimiser pour cela les sources d'utilité positive en éradiquant toute vie sensible. Or l'utilitarisme négatif semble découler naturellement de l'adoption de la thèse totale et du refus de l'obligation de procréer. Comme nous avons tous des préférences insatisfaites, la conception débitrice impliquait qu'il eût été préférable pour chacun de ne pas naître (Schopenhauer 2004 : IV, §56-59 ; Benatar 2006).

Selon la métaphore du voyage, « les vies des êtres conscients d'eux-mêmes [sont] des voyages ardues et incertains, à différents stades, et dans lesquels divers degrés d'espoir et de désir, aussi bien que de temps et d'efforts, ont été investis afin d'atteindre des objectifs ou des destinations spécifiques (*PE* 1993 : 129-130). » La métaphore d'un alpiniste préparant un voyage au Népal rend compte de l'accroissement de la gravité de la mort ou de la non-existence au cours de la vie :

« on peut considérer une décision de ne pas mettre au monde un nourrisson comme semblable au fait d'empêcher la préparation d'un voyage, mais ce n'est pas en soi gravement mal, car le voyageur n'a fait aucun plan et défini aucun objectif. Au fur et à mesure que les objectifs sont définis, même approximativement, et que de plus en plus d'efforts sont déployés pour faire en sorte de renforcer la probabilité d'atteindre les objectifs, le mal consistant à mettre un terme prématuré au voyage augmente. » (130)

La métaphore permet aussi d'expliquer le tort égal commis par les deux mères, car « elles envoient toutes deux sans nécessité des voyageurs sur la route avec moins de perspectives d'accomplir un voyage réussi que les autres voyageurs qu'elles auraient pu mettre sur le chemin du départ. » (pp. 130-131) La métaphore permet enfin d'expliquer la non-remplaçabilité des personnes, pour lesquelles la préparation du voyage constitue une part importante de la satisfaction liée au voyage et dont les efforts déployés dans la préparation dudit voyage ne peuvent être compensés, si le voyageur meurt prématurément, par la création d'une nouvelle personne.

Cependant, la métaphore a disparu de la troisième édition, au profit d'une nouvelle fois de la conception débitrice (*PE*, pp. 114-115) ! Nous en avons vu les implications. Le problème demeure donc : comment éviter l'implication pessimiste selon laquelle il vaudrait mieux ne jamais être né. Singer va déployer dans cette nouvelle édition une série d'expériences de pensée qu'il ajoute aux scénarios de Parfit sur le changement climatique.

*E. Le détour par les mondes possibles*

Singer (*PE*, pp. 109-111) adapte d'abord un cas de Parfit appelé *Épuisement (Depletion)* (1984 : 337) pour comparer deux politiques. D'une part, la politique *Business As Usual* : les sociétés industrialisées continuent de vivre au rythme actuel d'exploitation des ressources naturelles et de consommation des énergies les moins chères pour garantir le maintien de leur niveau de vie et de celui de leurs enfants et petits-enfants. Le réchauffement climatique, présume-t-on, ne fera alors qu'empirer, même si pour les besoins de l'argument on peut supposer que la qualité de vie des générations futures, quoique fortement dégradée, sera néanmoins suffisante pour que leur vie vaille la peine d'être vécues. D'autre part, la politique *Durabilité* : arrêt rapide de l'utilisation d'énergies fossiles, modification radicale des modes de vie, nouvelles industries, moins de voyages, moins de viande, etc. Nous-mêmes, nos enfants et nos petits-enfants nous trouverions peut-être plus mal lotis que dans *Business As Usual*, mais les générations futures plus lointaines bien mieux loties. De façon générale, en tenant compte de chaque génération, *Durabilité* a de bien meilleures conséquences. Les individus futurs dans l'un et l'autre scénarios ne sont pas les mêmes puisque chaque option détermine l'existence d'individus différents. Dans *Business As Usual*, les individus des générations futures ne pourront pas se plaindre à titre personnel de leur situation puisque ils n'auraient pas existé si nous avons choisi la politique *Durabilité*. Nous créons néanmoins dans chaque cas une situation plus ou moins bonne en termes impersonnels. Ne se « concentrer que sur ceux qui existent ou existeront quoi que nous fassions revient à laisser de côté quelque chose d'essentiel à l'éthique de cette décision. Nous pouvons, et devrions, comparer les vies de ceux qui existeront avec celles de ceux qui auraient pu exister si nous avons agi différemment. » (pp. 110-111)

Singer ajoute ensuite un troisième scénario possible, *Party & Go*. Cette dernière politique consiste à consommer encore plus d'énergies que dans *Business As Usual* afin de nous garantir le meilleur niveau de vie présent possible mais

« afin de nous assurer que nos actions ne laisseront aucune sorte de solde négatif plus important dans le registre moral global de notre planète, [ses partisans] recommandent que nous soyons tous stérilisés. (...) Ceux qui existent déjà mèneront de meilleures vies s'il n'y a pas de générations futures. » (115)

Singer veut éviter que sa conception débitrice ne l'engage à une telle conclusion car cela y constituerait une objection majeure, ainsi qu'à la réponse à l'objection de Hart sur la remplaçabilité des personnes. C'est ici qu'intervient la principale nouveauté de la troisième édition de *Practical Ethics*, le recours à un type de valeur différent de la seule valeur subjective sur laquelle est fondé l'utilitarisme des préférences.

Singer propose de considérer deux univers : l'*Univers Non Sensible*, dans lequel il n'y a aucune vie sensible, et l'*Univers Peuplé*, un univers peu ou prou semblable au nôtre, seulement plus pauvre en souffrances et plus riche, pour tous, en bonheur. Des milliards d'êtres conscients d'eux-mêmes y mènent des vies épanouies, pleines d'expériences diverses (amour, amitié, épanouissement par le travail, éducation des enfants, quête de savoir, beauté de la nature et des arts). Et, quoique ces êtres parviennent à empêcher certaines souffrances, ils ne sont pas en mesure de satisfaire tous leurs désirs. « Est-il mieux que l'Univers Peuplé existe plutôt que l'Univers Non Sensible ? » (p. 116) La réponse ne peut pas venir de l'universalisation de nos préférences, remarque Singer, parce qu'elle ne s'appliquerait dans le dernier cas à personne, et que du seul fait que des préférences pourraient être satisfaites il ne découle pas d'obligation de les créer.

Singer opère un tournant objectiviste, inspiré du réalisme moral non naturaliste de Parfit<sup>346</sup> et distingue deux sortes de valeur : la valeur *dépendante* des préférences (subjective et personnelle) et la valeur *indépendante* des préférences ou intrinsèque (objective et impersonnelle) (*PE*, p. 117). C'est à ce dernier type qu'appartient la valeur du meilleur univers. Singer laisse volontairement ouverte la question de savoir quels types précis de choses, d'activités ou d'états mentaux auront cette valeur mais adopte une position pluraliste. Attribuer comme Sidgwick au seul plaisir conscient une valeur intrinsèque le contraindrait à accepter l'hédonisme et l'idée que les personnes sont remplaçables et à perdre ainsi l'avantage de la conception débitrice<sup>347</sup>. En outre, pour l'hédoniste ce n'est pas seulement l'Univers Peuplé qui est préférable à l'Univers Non Sensible ; un Univers Moutons Heureux sera préférable à l'Univers Peuplé, si la somme nette de plaisirs y est supérieure — en tenant éventuellement compte du poids supérieur que pourraient avoir les plaisirs des personnes (Mill 1998 : 31-37 ; *PE*, pp. 90-91). Comme, du point de vue de l'utilitarisme des préférences, il est possible « de dire que l'Univers Non Sensible est aussi bon que l'Univers Peuplé » (p. 118), le choix reste ouvert.

---

<sup>346</sup> Voir Parfit (2011a; 2011b) ; Singer, *PE*, introduction et notice bibliographique ; 2011a : postface ; et de Lazari-Radek et Singer (2012).

<sup>347</sup> C'est pourtant sa dernière position en date (Lazari-Radek et Singer 2014).

L'essentiel est pour Singer qu'il y ait des paires d'univers dont la comparaison est possible et un choix évident. Par exemple, si l'on compare l'Univers Non Sensible à un « Univers Infernal, peuplé exclusivement de petits enfants vivant dans d'atroces souffrances pendant quelques années avant de mourir, sans qu'aucun aspect de leurs vies ne rachète ces souffrances » (*ibid.*), on concèdera que ce dernier est pire. Nous pouvons même « imaginer toute une série d'univers, avec progressivement moins de sensibilité en eux, s'étendant de l'Univers Peuplé jusqu'à l'Univers Non Sensible. » Le choix entre deux univers adjacents dans la série peut être indéterminé, mais il suffit qu'il puisse être déterminé entre deux univers quelconques suffisamment éloignés pour que l'idée d'un choix ait un sens.

Deux options s'ouvrent à Singer : soit maintenir la conception débitrice pour continuer d'appliquer la thèse totale à certaines situations, mais au prix d'un appel aux intuitions et à des valeurs objectives problématique étant donné le caractère instable des premières et le caractère controversé des secondes dans la littérature métaéthique ; soit renoncer à la thèse totale au profit de l'existence préalable (Sapontzsis 1987 ; Visak 2013), le prix à payer étant de ne plus pouvoir rendre compte des torts impersonnels, option rejetée par Singer. Nous allons voir que la première n'est guère mieux assurée. Une autre option est d'adhérer à un utilitarisme hédoniste total négatif, visant la minimisation de la souffrance, mais c'est précisément ce que Singer veut éviter car cela le conduirait à préférer un Univers de Moutons Heureux, sinon un Univers Non Sensible, à un Univers Peuplé.

Singer mobilise nos intuitions mais admet que notre répugnance à conclure qu'un Univers Non Sensible pourrait être aussi bon qu'un Univers Peuplé est peut-être « le résultat de notre instinct, développé au cours de l'évolution, de reproduction et de préoccupation pour notre progéniture. » (*PE*, p. 118 ; cf. aussi Singer 2005 ; 2011a) Or s'il est possible d'expliquer ainsi l'une ou l'autre de ces intuitions, leur fiabilité épistémique peut être mise en doute. Comme Singer ne veut pas renvoyer l'évaluation des univers à des préférences données, sa seule garantie serait de la rabattre sur un jugement « évident par soi-même », analogue aux « intuitions rationnelles » ou « axiomes » de Sidgwick (1907 ; voir Lazari-Radek et Singer 2012).

Ensuite, Singer a raison de suggérer que, pour expliquer l'immoralité de l'extinction progressive et indolore de tous les êtres sensibles, il faut faire appel à l'idée que la valeur d'un état de choses possible ne dépend pas que du point de vue des êtres qui en feront partie. Il pense en outre que le fait que l'idée de valeur intrinsèque aide à résoudre les problèmes posés par les générations futures compte en faveur d'une telle idée (*PE*, pp. 118). Singer

recourt à l'idée de valeurs indépendantes de l'esprit, en particulier des préférences des êtres susceptibles d'être créés. Mais l'existence de ceux-ci dépend de notre choix, ordonné à cette valeur ; le détour par les mondes possibles indique donc qu'elle n'est en fait pas indépendante de l'esprit mais découle d'une évaluation du monde le plus désirable. Soit la valeur en question n'est pas indépendante des préférences, soit elle l'est, mais la solution est théoriquement coûteuse puisqu'elle dépend de considérations dépassant largement les prémisses utilitaristes initiales.

Singer se méprend en fait sur l'alternative. Il semble penser que le rejet de *Party & Go* implique d'admettre l'existence de valeurs indépendantes de l'esprit. Or il y a une option tierce : faire dépendre la valeur de l'état considéré du point de vue des êtres actuels et non des êtres possibles – ce que fait en réalité Singer en mobilisant nos intuitions. On peut, en d'autres termes, demeurer subjectiviste concernant la source des valeurs tout en maintenant qu'un évaluateur impartial aurait des raisons de rejeter *Party & Go*.

Si un agent utilitariste idéal peut s'efforcer, tel l'Archange de Hare (1981), d'adopter le point de vue de tous les êtres réels et possibles affectés par son action dans le processus d'universalisation inhérent à la décision morale, il se place toujours du point de vue des êtres affectés, et non de l'univers. S'il pouvait se trouver dans la situation du créateur et avoir comme choix des actions dont les conséquences respectives correspondraient aux Univers de Singer, il devrait se demander si les moutons préféreraient exister — et non simplement si l'Univers Moutons Heureux est préférable en soi. Hare lui-même (1993 ; 1999) croit que du point de vue des moutons la comparaison pourrait être établie entre l'existence et la non-existence. Mais d'une part, ce n'est pas la situation que décrit Singer, et d'autre part, ça n'est pas une description sur laquelle il peut se rabattre si, comme je l'ai soutenu, la comparaison que présuppose Hare n'est pas tenable. Si j'ai raison, un mouton peut être heureux d'exister mais aucun malheureux de ne pas exister, et l'Archange ne peut se placer du point de vue des moutons non existants. Il ne peut donc opérer, au niveau subjectif, la comparaison que Singer entend faire au niveau objectif. Par conséquent, on ne peut extrapoler du bienfait de l'existence à la valeur objective de mondes possibles, dernier retranchement de l'argument singerien pour le remplacement.

Singer juge l'Univers Infernal pire que l'Univers Non Sensible parce que la vie de ses habitants n'y est pas digne d'être vécue — il eût mieux valu pour eux ne pas naître<sup>348</sup>. Supposons comme Singer ou Sidgwick que la

---

<sup>348</sup> Au sens d'un tort non pas comparatif absolu (cf. la première section).

comparaison puisse se faire du point de vue impersonnel de l'univers. La désirabilité d'un univers est néanmoins fonction des capacités de délibération de sujets conscients (dépendance de la valeur à l'esprit), quoiqu'il soit bon ou mauvais pour ses habitants (critère intrinsèque contribuant à sa désirabilité). L'Univers Infernal est pire que tout *pour quiconque y vit*<sup>349</sup>, c'est pourquoi il est pire pour le « créateur », alors que des Univers Peuplé et Non Sensible aucun n'est meilleur pour quiconque. Ils ne contiennent personne pour qui il eût été mieux que ce ne soit pas son univers. Alors que pour les enfants de l'enfer tout autre monde serait meilleur, pour les habitants de l'Univers Peuplé menant des vies dignes d'être vécues il n'aurait par hypothèse pas été mieux de ne pas exister. L'Univers Non Sensible, lui, n'a tout simplement pas d'habitants.

Le choix inter-univers n'est donc pas ordonné au type de valeur indépendante des préférences affirmé par Singer, il dépend à *deux niveaux* de l'existence d'entités conscientes : de la composante intrinsèque de sa désirabilité et de la délibération nécessaire à l'affirmation de sa désirabilité.

Une façon de sauver la comparaison inter-univers sans recourir au point de vue d'entités conscientes consisterait pour Singer à répondre que ce qui nous intéresse, ce n'est pas le rapport de ces entités à l'univers en question mais la valeur intrinsèque de l'état de choses dans lequel il y a des entités conscientes faisant des expériences plaisantes<sup>350</sup>. Le monde serait certes bon parce qu'il contient des entités conscientes mais celles-ci n'auraient de valeur qu'instrumentale. C'est l'existence de la conscience (un état de choses) qui est bonne, pas le sujet de cette conscience (un individu). Le meilleur monde est celui qui maximise sa valeur intrinsèque (en l'occurrence la satisfaction nette des préférences). Attribuer une valeur intrinsèque à l'état de choses dans lequel il y a des entités conscientes heureuses revient alors à n'attribuer qu'une valeur dérivée aux entités conscientes, fonction de leur relation à la valeur de l'état de choses, même si ce dernier n'est bon que parce qu'il les contient<sup>351</sup>. Une telle conception de la valeur intrinsèque, héritée de G. E. Moore (1903 ; 1922) et dont l'utilitarisme s'accommode fort bien (puisqu'elle autorise l'agrégation d'expériences entre sujets), met ainsi à mal le statut spécial des personnes, et pas seulement des animaux. Or ce que veut éviter Singer, c'est de

---

<sup>349</sup> Il est pire ou meilleur *de dicto* pour ses habitants (i.e. pour les êtres qui satisferont ce prédicat).

<sup>350</sup> L'hédonisme défendu dans Lazari-Radek et Singer (2014) semble pencher dans cette direction.

<sup>351</sup> Cette position, si elle est naturellement associée à l'utilitarisme total, est néanmoins compatible avec l'utilitarisme de l'existence préalable. Même sous la restriction *person-affecting* les porteurs de valeur sont les états de choses dans lesquels des individus particuliers sont affectés.

considérer les personnes comme des réceptacles. Mais sa stratégie le conduit finalement à accorder une valeur intrinsèque à des états de choses plutôt qu'à des individus, qui ne comptent pas en et pour eux-mêmes mais seulement en fonction de leur contribution à cette valeur intrinsèque.

Même son pluralisme de la valeur, accordant une valeur intrinsèque à d'autres biens que la satisfaction des préférences (la beauté, l'amitié ou la connaissance) (*PE*, p. 117), ne permet pas de résoudre le problème. Comme il n'est par hypothèse pas réductible aux préférences, deux options se présentent. Premièrement, si on l'interprète comme établissant une liste objective des éléments du bien-être, non réductible aux préférences des individus, alors n'implique-t-il pas que les personnes sont interchangeables ? De prime abord non, si l'on se souvient que tuer une personne laisse nécessairement certaines préférences insatisfaites. Mais en un sens oui, dans la mesure où il permet de distribuer des unités de bien-être aux personnes en vue du bien général et indépendamment des préférences. C'est d'autant plus le cas si on l'interprète en termes impersonnels, comme y encourage Singer, et si les biens impersonnels ont un poids supérieur. Si en revanche le pluralisme est interprété en termes non welfaristes, alors Singer est en train de renoncer peu ou prou à l'utilitarisme (Visak 2013 : 63-66).

Une dernière objection porte sur la cohérence de la solution proposée par Singer. Ses efforts pour préserver la distinction de la valeur de la mort pour les personnes et les non-personnes ne le conduisent-ils pas tout simplement à refuser d'appliquer l'utilitarisme aux personnes (Varner 2012 : 232-240) ?

J'avais commencé cet article en énonçant l'argument suivant :

1. Nous avons des raisons impersonnelles d'accepter le remplacement.
2. Les raisons impersonnelles sont généralement moins fortes que les raisons personnelles non négligeables.
3. Les raisons personnelles de laisser vivre les animaux ne sont pas négligeables.
4. Donc nous avons généralement de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de tuer des animaux pour pouvoir en créer d'autres.

Singer a pour charge de montrer que la voie objectiviste – selon laquelle malgré le solde négatif des préférences dans l'Univers Peuplé, celui-ci reste préférable à un Univers Non Sensible – est moins coûteuse que l'abandon



de la conception débitrice auquel le pousse l'objection de l'utilitarisme négatif. Nous venons de voir que Singer avait deux options pour soutenir (1), ou bien accepter que tous les êtres sensibles, y compris les personnes, sont remplaçables, même si ces dernières y perdent plus, ou bien faire appel à la conception débitrice mais à un double prix : premièrement, réinterpréter la notion d'agrégation entre personnes, affaiblissant le caractère utilitariste de sa théorie<sup>352</sup> ; deuxièmement, ou bien trouver une stratégie pour éviter *Party & Go* et l'Univers Non Sensible, ou bien renoncer à ses intuitions et accepter ces deux scénarios.

Admettons que le premier prix ne soit pas exorbitant : que la conception débitrice oblige simplement à prendre très au sérieux les préférences de long terme des personnes. L'agrégation serait alors compatible avec le respect de la séparation des personnes. On pourra maintenir que la considération finale et non simplement instrumentale accordée à chaque personne ne compromet pas le caractère utilitariste de la théorie (Chappell 2013). Mais, d'une part, une telle théorie n'est pas nécessairement restreinte aux personnes ; d'autre part, ce n'est pas la théorie que défend Singer. Sa conception débitrice semble simplement garantir aux personnes une relative inviolabilité en vertu d'un registre comptable, mais nous avons vu quelles étaient les implications d'un tel registre. En outre, la solution évoquée permet la maximisation du bien entre personnes alors que la théorie de Singer ne le permet pas. Le second prix est quant à lui plus lourd à payer et nous avons vu comment la stratégie de Singer le mettait dans une position inconfortable, du point de vue méthodologique et méta-éthique.

Dans leur récent ouvrage, Katarzyna de Lazari-Radek et Singer (2014) défendent une version sidgwickienne de l'hédonisme — menant classiquement, on l'a vu, à la remplaçabilité généralisée. Cependant, ils estiment que notre incertitude est trop grande quant aux capacités réelles des animaux que nous mangeons et à la gravité du tort que constitue pour eux la mort. Dans une telle situation, nous devrions nous abstenir de prendre le risque de causer une grande quantité de torts inutiles (346-348). Ils estiment en même temps que les arguments, en particulier hédonistes, en faveur de la procréation d'êtres heureux remplaçables sont relativement forts. L'incertitude ne permet donc pas de trancher (373-374).

---

<sup>352</sup> Singer reconnaît lui-même que sa « combinaison de l'utilitarisme des préférences et de l'idée d'une valeur intrinsèque indépendante des préférences sacrifie l'un des grands avantages de toute forme d'utilitarisme fondée sur une unique valeur, à savoir qu'il n'est guère besoin d'expliquer comment différentes valeurs peuvent être balancées l'une contre l'autre. » (*PE*, pp. 119). Son récent retour à l'hédonisme lui fait récupérer cet avantage momentanément perdu.

## **Conclusion**

J'ai d'abord montré la fragilité de l'appel au bienfait de l'existence pour justifier le remplacement ; puis que Singer ne pouvait établir la remplaçabilité des non-personnes sans admettre en même temps celle des personnes que par une stratégie problématique. Il apparaît donc qu'il vaut mieux accepter la non-remplaçabilité à la fois des personnes et des non-personnes, ce qui n'engage pas à une conception débitrice et permet d'échapper à l'aporie de Singer. Mon argument ne présuppose pas que certaines raisons impersonnelles très fortes (la préservation de l'humanité) ne puissent jamais l'emporter sur des raisons personnelles significativement plus faibles (des désirs futiles), mais, ayant supposé que le tort de la mort n'était pas négligeable, j'ai conclu que le rapport entre la mort et la valeur impersonnelle d'un monde n'était pas de cet ordre. Premièrement parce que vaches et truites ne subissent pas de tort personnel en n'étant pas mises au monde, bien que leurs vies puissent être bonnes ; deuxièmement parce que les raisons impersonnelles dépendent de l'existence des raisons personnelles, c'est-à-dire d'êtres pour lesquels des choses sont bonnes. Or un monde plus peuplé d'animaux heureux ne serait meilleur, *du seul fait qu'il en contiendrait plus*, pour aucun d'eux. Nous avons donc de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de les tuer pour pouvoir en créer d'autres.

## **Remerciements**

Ce travail a commencé en 2013 lorsque j'étais encore doctorant à l'Université de Picardie Jules Verne et avec le soutien du CURAPP (UMR 7319) et s'est achevé dans le cadre de ma thèse soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (PhiCo, EA 3562). Il a bénéficié des commentaires et corrections d'Olivier Bertrand, Marc-Antoine Dilhac, Speranta Dumitru, Martin Gibert, Valéry Giroux, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Christine Tappolet, ainsi que de deux relecteurs anonymes et de Sébastien Réhault.

## **Bibliographie**

- Abeyesinghe, S. M., Nicol, C. J., Hartnell, S. J. et Wathes, C. M. (2005), « Can domestic fowl, *Gallus gallus domesticus*, show self-control? », *Animal Behaviour*, vol. 70, pp. 1-11.
- Benatar, David (2006), *Better Never To Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press.

- Bentham, Jeremy (1843), *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, 11 vols (1838-1843), Edinburgh, William Tait.
- (2011), *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, éd. J. H. Burns et H. L. A. Hart, London, Athlone Press, 1977 [1789], trad. Centre Bentham, J.-P. Cléro et E. De Champs, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin
- (ms), Cruelty to animals. *Bentham Papers*. University College, L. LXXII, 214.
- Bradley, Ben (2013), « Asymmetries in benefiting, harming and creating », *The Journal of Ethics*, vol. 17, n° 1-2, pp. 37-49.
- Broome, John (2004), *Weighing Lives*, Oxford, Oxford University Press.
- Brown, Culum (2004), « Not just a pretty face », *New Scientist*, vol. 182, 12 juin 2004, pp. 42.
- Budiansky, Stephen (1999), *The Covenant of the Wild: Why Animals Chose Domestication*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Bykvist, Krister (2007), « The benefits of coming into existence », *Philosophical Studies*, vol. 135, n° 3, pp. 335-362.
- Chappell, Richard Yetter (2013), « Value Receptacles », *Noûs*, DOI 10.1111/nous.12023 (online early view).
- Correia, Sérgio P. C., Dickinson, Anthony et Clayton, Nicola S. (2007), « Western scrub-jays anticipate future needs independently of their current motivational state », *Current Biology*, vol. 17, pp. 856-861.
- Crisp, Roger (1997), « Utilitarianism and vegetarianism », in Soifer, E. (dir.), *Ethical Issues: Perspectives for Canadians* (2e édition), Petersborough, Broadview, pp. 190-200.
- Curtin, Deane (1991), « Toward an Ecological Ethic of Care », *Hypatia*, vol. 6, pp. 60-74.
- DeGrazia, David (2009a), « Moral Vegetarianism from a Very Broad Basis », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 6, n° 2, pp. 143-165.
- (2009b), « Self-awareness in animals », in Lurz, R. W. (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 201-217.
- Delon, Nicolas (2014), *Une théorie contextuelle du statut moral des animaux*, Thèse, Philosophie, ss. dir. Sandra Laugier, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Desaulniers, Elise (2011), *Je mange avec ma tête : les conséquences de nos choix alimentaires*, Montréal, QC, Stanké.
- Donaldson, Sue et Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Finn, Julian K., Tregenza, Tom et Norman, Mark (2009), « Defensive tool use in a coconut-carrying octopus », *Current Biology*, vol. 19, pp. R1069-1070.
- Foer, Jonathan Safran (2011), *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Editions de l'Olivier, trad. Berton, G. et Clarinard, R.

- Francione, Gary L. (2008), *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press.
- Gruen, Lori (2007), « Empathy and vegetarian commitments », in Donovan, J. et Adams, C. J. (dir.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, pp. 333-343.
- Hare, Caspar (2007), « Voices from another world: Must we respect the interests of people who do not, and will never, exist? », *Ethics*, vol. 117, n° 3, pp. 498-523.
- Hare, Richard M. (1993), « Possible People », in *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 67-83.
- (1999), « Why I am only a demi-vegetarian », in Jamieson, D. (dir.), *Singer and his Critics* (tiré de R.M. Hare, *Essays on Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993), Oxford, Blackwell, pp. 233-246.
- Harman, Elizabeth (2004), « Can we harm and benefit in creating? », *Philosophical Perspectives*, vol. 18, n° 1, pp. 89-113.
- (2011), « The moral significance of animal pain and animal death », in Beauchamp, T. L. et Frey, R. G. (dir.), *Handbook on Ethics and Animals*, Oxford, Oxford University Press, pp. 726-737.
- Hart, H. L. A. (1980), « Death and utility », *The New York Review of Books*, 15 mai 1980, pp. 29-30.
- Herstein, Ori J. (2013), « Why “nonexistent people” do not have zero wellbeing but no wellbeing at all », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 30, n° 2, pp. 136-145.
- Holtug, Nils (2001), « On the value of coming into existence », *The Journal of Ethics*, vol. 5, n° 4, pp. 361-384.
- Jamieson, Dale (1983), « Killing persons and other beings », in Miller, H. B. et Williams, W. H. (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana, pp. 135-146.
- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (dir.) (2011), *Anthologie d'éthique animale : Apologie des bêtes*, Paris, PUF.
- Johansson, Jens (2010), « Being and betterness », *Utilitas*, vol. 22, n° 3, pp. 285-302.
- Larrère, Catherine et Larrère, Raphaël (1997), « Le contrat domestique », *Le courrier de l'environnement*, n° 30, pp. 5-18.
- Lazari-Radek, Katarzyna (de) et Singer, Peter (2014), *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- (2012), « The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason », *Ethics*, vol. 123, n° 1, pp. 9-31.
- Lockwood, Michael (1979), « Singer on killing and the preference for life », *Inquiry*, vol. 22, n° 1-4, pp. 157-170.
- Matheny, Gaverick et Chan, Kai M. A. (2005), « Human Diets and Animal Welfare: the Illogic of the Larder », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 18, n° 6, pp. 579-594.

- McMahan, Jeff (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- (2008), « Eating animals the nice way », *Dædalus*, vol. 137, n° 1, pp. 66-76.
- Mill, John Stuart (1998), *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, trad. C. Audard et P. Thierry, Paris, PUF.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, T. Baldwin (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, trad. M. Gouverneur, Paris, PUF, 1997.
- (1922), « The conception of intrinsic value », in *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Mouret, Sébastien (2012), *Elever et tuer des animaux*, Paris, PUF.
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, édition corrigée, 1987, Oxford, Clarendon Press.
- (2011a), *On What Matters*, Vol. 2, Oxford; New York, Oxford University Press.
- (2011b), *On What Matters*, Vol. 1, Oxford; New York, Oxford University Press.
- Porcher, Jocelyne (2011), *Vivre avec les animaux: Une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte.
- Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A. et Clayton, Nicola S. (2007), « Planning for the Future by Western Scrub-jays », *Nature*, vol. 45, n° 7130, pp. 919-921.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, The University of California Press.
- Roberts, Melinda A. (2003), « Can it ever be better never to have existed at all? Person-based consequentialism and a new repugnant conclusion », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 20, n° 2, pp. 159-185.
- Salt, Henry (1894), *Animals' Rights, Considered in Relation to Social Progress*, trad. L. Hotelin, *Les droits de l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social*, Paris, H. Welter, 1900.
- (1914), « The Logic of the Larder », in *The Humanities of Diet, Manchester, The Vegetarian Society*, trad. E. Utria, in *Bibliothèque virtuelle des droits des animaux*, en ligne à <http://bibliodroitsanimaux.voila.net/saltlogiquedugardemanger.html>, en partie repris in J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Anthologie d'éthique animale : Apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011, pp. 221-222.
- Schopenhauer, Arthur (2004), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF.
- Scruton, Roger (2004), « The conscientious carnivore », in Sapontzis, S. (dir.), *Food For Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, NY, Prometheus, pp. 81-91.
- Shiffrin, Seana (1999), « Wrongful life, procreative responsibility, and the significance of harm », *Legal Theory*, vol. 5, n° 2, pp. 117-148.
- Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, 7th Edition, London, Macmillan.

- Singer, Peter (1975), *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*, 2e édition 1990, New York, Random House, trad. L. Rousselle, r. p. D. O., *La libération animale*, Paris, Payot, 2012.
- (1980a), « Letter to the Editor », *The New York Review of Books*, 14 Août 1980.
- (1980b), « Utilitarianism and vegetarianism », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, n° 4, pp. 325-337.
- (1987), « Life's Uncertain Voyage », in Pettit, P., Sylvan, R. et Norman, J. (dir.), *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 154-172.
- (2005), « Ethics and Intuitions », *Journal of Ethics*, vol. 9, n° 3-4, pp. 331-352.
- (2011a), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, nouv. éd. [1981], Princeton, Princeton University Press.
- (2011b), *Practical Ethics*, 3e édition [1979, 1993], New York, Cambridge University Press.
- Singer, Peter et Mason, Jim (2006), *The Ethics of What We Eat: Why our Food Choices Matter*, Rodale Books.
- Stephen, Leslie (1896), *Social Rights and Duties: Addresses to Ethical Societies*, London, Swan Sonnenschein & Co., Ltd.
- Varner, Gary (2012), *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press.
- Visak, Tatjana (2013), *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- Zamir, Tzachi (2007), *Ethics and the Beast*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

## **Singer et la question de l'omission (d'un point de vue méta-éthique)**

Isabelle Pariente-Butterlin  
(Aix-Marseille Université)

La bienfaisance envers ceux qui en ont besoin constitue un exemple classique des actions méritoires. Or il est intéressant de constater que ce motif des actions méritoires est réinterprété et modifié par Peter Singer d'une manière qui mérite de retenir l'attention, et qui soulève de nombreuses questions. Je reprendrai ici, pour en éprouver la résistance, l'argument par lequel il constitue en faute morale l'omission de certaines actions, comme l'assistance que nous devons à ceux qui sont en danger ou qui ont besoin de nous, sous une forme ou une autre, fussent-ils à l'autre bout de la planète. Je reconnais que cette position, qui place les agents moraux que tentons d'être ou que nous prétendons être, face à une forme de responsabilité généreuse, faisant fi de différences insignifiantes comme de savoir si celui qui meurt est à côté de nous ou à l'autre bout de la planète, est éthiquement attirante.

Peter Singer peut avancer et avance ce qu'il présente comme un principe général : « if it is in our power to prevent something bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it »<sup>353</sup>. Ce principe selon Peter Singer, demande non pas de promouvoir ce qui est le bien mais seulement d'empêcher ce qui est mauvais ; il ne présente pas ce principe comme un principe positif visant à obtenir que nous agissions pour promouvoir le bien, mais seulement comme un principe négatif nous demandant de nous opposer, sous les limites que je viens de rappeler, à ce qui peut nuire à autrui<sup>354</sup>. Peter Singer entend faire la différence entre ces deux principes, et choisir une position minimaliste car c'est là un dernier verrou pour garder

---

<sup>353</sup> Peter Singer, « Famine, Affluence and Morality », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 231. « S'il est en notre pouvoir de prévenir un mal sans pour autant sacrifier quoi que ce soit qui ait la même importance morale, nous avons le devoir moral de le faire » (Je traduis).

<sup>354</sup> Peter Singer, « Famine, Affluence and Morality », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 231.

notre « responsabilité morale limitée »<sup>355</sup>, alors même qu'il lui donne une extension assez radicale.

Pour justifier l'extension de notre responsabilité dans le cadre ainsi fixé, Peter Singer se livre à un exercice d'effacement des traits qui ne doivent pas être pris en compte dans une situation éthique, et ce geste est un travail qui est bien connu dans le raisonnement juridique. Dans la doctrine du précédent, en effet, il s'agit de déterminer quelles sont les situations qui peuvent être rapprochées et celles qui ne le peuvent pas, en identifiant les différences différenciantes et les différences indifférentes entre les situations humaines qui sont toujours particulières : ainsi, par exemple, ce principe ne tient pas compte de la distance géographique entre les êtres, qui ne peut être considérée comme un critère éthique pertinent. Autant il est indéniable que, d'un point de vue technique, l'éloignement géographique est une question que nous pouvons être amenés à prendre en compte, autant le fait qu'un être soit placé loin dans le monde ne modifie ni les devoirs ni la force des devoirs que j'ai à son égard : « For the principle takes, firstly, no account of proximity or distance »<sup>356</sup>. En effet, « if we accept any principle of impartiality, universalizability, equality, or whatever, we cannot discriminate against someone merely because he is far away from us (or we are far away from him) »<sup>357</sup>.

De la même manière, il n'est pas pertinent de savoir si nous sommes la seule personne à pouvoir venir en aide ou si nous sommes des millions à pouvoir le faire<sup>358</sup> : le nombre d'agents capables d'intervenir ne divise pas la responsabilité de chacun d'entre eux. Sans doute, comme le souligne Peter Singer, cette différence est-elle essentiellement une différence de type psychologique et non de type moral : la responsabilité ne se dilue pas, quand bien même nous serions plusieurs millions à pouvoir intervenir : « one feels less guilty about doing nothing if one can point to others, similarly placed, who have also done nothing »<sup>359</sup>. La manière dont Peter Singer présente

---

<sup>355</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 232.

<sup>356</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 231. "Parce que le principe, d'abord, ne tient aucun compte de la proximité ni de la distance". (Je traduis).

<sup>357</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 232. « Si nous acceptons quelque chose comme un principe d'impartialité, d'universalité ou d'équité, ou quoi que ce soit de la sorte, nous ne pouvons pas faire une exception parce que quelqu'un est loin de nous (ou parce que nous sommes loin de lui) » (Je traduis).

<sup>358</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 232.

<sup>359</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 232-3. « On se sent moins coupable de n'avoir rien fait si on peut désigner d'autres agents, qui, dans une situation semblable à la nôtre, n'ont rien fait non plus » (Je traduis).



l'absurdité de cet argument est la suivante : la conception absurde selon laquelle le nombre (de possibles responsables) diminue la responsabilité est une excuse idéale pour l'inactivité mais "cette excuse demeure absurde" et elle ne pourrait être qu'une excuse pour l'inactivité<sup>360</sup>.

J'ai, pour ces thèses radicales, une sympathie assez intuitive. Il s'agira donc ici de procéder à un déplacement de la question pour mettre à l'épreuve cette intuition. C'est la raison pour laquelle il me faut préciser le point de vue que je prendrai sur cette position qui éthiquement, affirme une position qu'on voudrait pouvoir défendre. Il ne s'agira donc pas pour moi de discuter des actions sur lesquelles Peter Singer choisit de faire peser cette détermination, et il ne s'agira pas non plus d'évaluer la pertinence de l'exemple choisi. Bien que les exemples qu'il choisit ne ressortissent pas en général des actions que nous identifions comme obligatoires, et qu'ils soient surprenants d'un point de vue éthique, je ne discuterai pas de la question de la bienfaisance, ou de la charité, dans cette analyse, sous une perspective éthique, mais je les conserverai comme tel, en tenant compte du rôle qu'ils jouent dans l'argumentation de Peter Singer. Je demeure persuadée, en effet, qu'aussi surprenant que soit cet argument, nous ne serons en mesure de le réfuter ou de l'adopter que quand nous serons en mesure de comprendre quelle vision de l'éthique, en particulier, et du monde en général, il implique si nous le conservons comme tel.

Je déplacerai donc quelque peu la discussion et j'interrogerai les conséquences métathéoriques de cette saisie de l'omission comme engageant notre responsabilité éthique. Car une telle affirmation implique de concevoir, si en effet nous sommes responsables de ce dans la causalité de quoi nous ne sommes pour rien, la causalité d'une manière qu'il faut expliciter pour être en mesure de comprendre sa portée. C'est ici qu'il apparaît clairement qu'une affirmation de type engage une vision du monde. J'entends précisément ici par métathéorie, les conditions de possibilité sous lesquelles une affirmation éthique peut être tenue et posée. Dans la mesure où il s'agit ici de savoir quand un individu peut se voir imputer la responsabilité d'une situation, la question posée implique de déterminer sur quelle conception de la responsabilité nous nous appuyerons, et de la mettre au regard de la causalité puisque ces concepts entretiennent des analogies dont il faut mesurer la portée : si « être responsable de » revient à se voir imputer un effet, faut-il être la cause de cet effet pour qu'il y ait du sens à se le voir imputé ? Qu'il y ait une proximité entre le concept de responsabilité

---

<sup>360</sup> Peter Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 233.

et le concept de causalité n'implique en rien qu'ils se superposent l'un à l'autre.

Nous avons besoin, en effet, d'une représentation du monde dans laquelle une théorie éthique peut venir fonctionner, et c'est à dessiner celle dont Peter Singer a besoin ici que je m'attacherai. Je place donc la discussion au point de contact de l'éthique et de la métaéthique, en tant que la métaéthique nous permet d'explicitier les concepts métaphysiques dont nous avons besoin pour dessiner le monde à propos duquel nous parlons avec telle ou telle conception éthique.

En effet, expliciter le choix du lieu de la discussion en termes de distinction entre des niveaux de discours, éthique ou métaéthique<sup>361</sup>, permet de clarifier le lieu où se formulera cette question et les limites que je lui définis dans cette étude. Je n'interrogerai pas la conception éthique défendue par Peter Singer, dont cette question est un point précis et à mon sens paradigmatique, et je ne tenterai pas de discuter de la pertinence de cet exemple, car on pourrait lui en substituer un autre sans que cela ne change rien à la structure du raisonnement et aux répercussions qui sont les siennes d'un point de vue métathéorique sur la conception du monde qui sous-tend cette éthique.

Il faut à mon sens se focaliser sur les conséquences métaéthiques de cette affirmation et les déployer, précisément parce qu'elles sont importantes et qu'elles ne sont pas déployées sous cette forme par l'auteur. Mon hypothèse est en effet que, pour comprendre le sens d'une théorie éthique, il faut comprendre les conditions métaéthiques sur lesquelles elle repose. Elles me paraissent devoir être prises en compte car elles sont de nature à modifier profondément nos représentations du monde en général, en particulier, dans le cas qui nous occupe, en terme de détermination de ce qui nous est imputable dans l'état du monde.

Car, dans la détermination de ce qui nous est imputable, il faut savoir comment nous articulons la causalité telle qu'elle peut être pensée dans les sciences de la nature et l'imputation de la responsabilité telle que nous entendons la manipuler dans les propositions normatives. Une telle question engage donc le lien que nous concevons entre notre ontologie et notre éthique : y a-t-il continuité ou au contraire, solution de continuité entre l'ontologique et le normatif ? Le choix métathéorique qu'il faut articuler ici est évidemment important, puisqu'il dessine la vision du monde sur laquelle s'appuie la conception éthique qui se trouve défendue.

---

<sup>361</sup> Voir par exemple, M. Canto-Sperber et Ruwen Ogien, *La Philosophie morale*, Paris, P.U.F., 2004, p. 9-12 et p. 67 à 82.

En clair, il y a deux voies exclusives l'une de l'autre pour articuler la responsabilité et la causalité, et par rapport auxquelles je vais d'abord essayer d'indiquer la place que choisit d'occuper Peter Singer :

- Hypothèse 1 : nous essayons de conserver, entre la causalité et la responsabilité, une proximité conceptuelle.

Ce choix s'explique dans la mesure où imputer la responsabilité à un agent consiste à l'identifier comme celui qui doit rendre raison des modifications de l'état du monde, et donc, pour être responsable d'une situation il faut au moins pour partie en être la cause ou entretenir avec elle une relation de causalité, telle que cette modification peut être pensée comme un effet de notre activité dans le monde. Un des avantages de ce choix est de ne pas introduire de solution de continuité entre le niveau éthique et le niveau ontologique de la causalité.

- Hypothèse 2 : nous acceptons de disjoindre la responsabilité de la causalité car l'imputation de responsabilité et il n'est pas nécessaire d'être la cause d'un événement pour en être responsable.

Une telle disjonction de la causalité et de la responsabilité permet de demander réparation des dommages mais n'identifie pas nécessairement celui a causé l'état du monde en question. Elle instaure donc une rupture entre le niveau ontologique et le niveau éthique de l'analyse — ce qui posera, en retour, à n'en pas douter, d'autres difficultés.

Nous sommes là typiquement, quelle que soit la réponse choisie à ces questions, dans l'analyse d'une question qui demande de préciser la représentation du monde que nous avons comme arrière-plan sur lequel nos actions viennent prendre place et sont évaluées par notre conception éthique.

Or Peter Singer fait porter la discussion de la responsabilité qui est la nôtre non pas sur les situations dans lesquelles nous provoquons causalement un mal, mais sur celles dans lesquelles nous omettons de nous opposer à une causalité menant à un mal pour certains de nos semblables, et dont on suppose, sinon que nous aurions pu bloquer, au moins que nous aurions pu faire quelque chose pour la bloquer, ou la contrer. C'est assurément là, dans la difficile discussion de notre responsabilité morale, une difficulté supplémentaire car il faut déterminer si nous avons une responsabilité dans ce que nous n'avons pas essayé de bloquer et qui s'est

déployé indépendamment de nous. La question de l'omission est une question complexe en philosophie éthique, tout comme ce concept est un concept complexe à utiliser<sup>362</sup> et à propos duquel on peut avoir de multiples réticences dans le droit. Commençons par mettre en place l'utilisation que propose d'en faire Peter Singer dans la morale, en précisant bien que nous délaissions ici la question juridique, qui appelle sans doute des précautions qu'il n'est pas nécessaire de prendre en morale, pour ensuite discuter du concept métaphysique de causalité sur lequel il repose.

En effet, dans « *Famine, Affluence, and Morality* », Peter Singer pose la question de l'omission d'une action, à partir du moment où il n'outrepasse pas nos possibilités d'intervenir ; bien évidemment, la question ne peut être posée que sous la condition, qu'on ne réinterrogera pas, qu'il soit en notre pouvoir d'intervenir (autrement, elle n'a pas de sens) : « nevertheless, it is not beyond the capacity of the richer nations to give enough assistance to reduce any further suffering to very small proportions »<sup>363</sup>. Cette clause n'est en rien problématique, au sens où il serait absurde de discuter du devoir que nous avons, ou que les nations riches et nous, en tant que citoyens d'elles, avons, de faire ce qu'il nous est impossible de faire. On peut donc la conserver telle quelle, sans craindre de modifier par là les équilibres d'une théorie éthique quelle qu'elle soit. Nous ne pouvons pas plus omettre ce qu'il nous est vital de faire — on ne peut pas nous interdire de respirer — qu'on ne peut nous obliger à faire ce qu'il nous est impossible de faire. La question de l'omission et de l'action, dans les rapports qu'elles entretiennent, et dans la volonté affichée par Peter Singer de les rapprocher, ne peut se poser qu'à l'intérieur de ce qu'il nous est possible de faire. C'est donc dans la sphère du possible que s'installe cette discussion.

On remarquera d'ailleurs que c'est bien dans ce cadre que Kant place, par exemple, la discussion du devoir de bienfaisance :

« Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intérieure à répandre

---

<sup>362</sup> On remarquera d'ailleurs que le droit est très réticent à le mettre en œuvre, et qu'il le manipule avec la plus grande prudence. Bien évidemment, cette remarque ne constitue en rien une objection à la position défendue par Peter Singer, car on pourrait tout à fait admettre l'idée que le droit et la morale, sur ce point, se séparent et que l'omission peut connaître, en morale, un traitement différent de celui qu'elle connaît en droit.

<sup>363</sup> Peter Singer, "Famine, Affluence and Morality", in *Philosophy & Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 229. « Néanmoins il n'est pas hors de portée des nations les plus riches de porter assistance jusqu'au point de réduire la souffrance qui resterait à des proportions très faibles » (Je traduis).

la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui en tant qu'il est leur œuvre »<sup>364</sup>,

affirme-t-il sous une condition qui a fait couler beaucoup d'encre car il ne va pas de soi de comprendre pourquoi, chez Kant, le pouvoir est ici condition du vouloir alors que la morale kantienne affirme globalement que ce que je dois, je le peux.

Jacques d'Hondt qualifie d'ailleurs cette affirmation de « stupéfiante »<sup>365</sup> dans une lecture problématique de ce passage, qui recoupe en effet les problèmes que nous rencontrons ici dans la lecture de la position de Peter Singer : si la bienfaisance est un devoir, alors elle est justice. Elle ne peut être bienveillance que si elle excède ce que notre devoir nous demande. Il est très problématique d'avoir à l'idée cette remarque lorsque nous discutons de la position de Peter Singer à propos de la bienveillance, ou bienfaisance.

Il s'agit en revanche bien, comme je le soulignais plus haut, de poser et de discuter la question suivante : suffit-il de n'être pour rien causalement, sous une conception que je dirais classiquement contrefactuelle de la causalité, dans une souffrance pour ne pas en être responsable si on ne fait rien pour la lever ? On voit que Peter Singer a pris soin d'écarter une conception contrefactuelle de la responsabilité, et qu'il sépare donc la responsabilité de la causalité telle qu'elle a été formulée par David Lewis puisqu'il ne suffit pas de dire que cet homme serait mort quand bien même nous ne serions pas né, pour nous dégager de la responsabilité de ce qui lui arrive dans le monde. Bien évidemment, la question de l'omission ne peut se poser que lorsqu'il est vrai de dire, dans une structure contrefactuelle, que nous aurions pu agir, mais que nous ne l'avons pas fait, ou que nous pourrions agir mais que nous ne le faisons pas.

Or Peter Singer nous place ici dans la situation suivante (qui lui permet seule de rendre compte du pouvoir causal de l'omission) : nous pouvons être responsables de la mort d'un homme quand bien même il est vrai de dire qu'il serait mort même si nous n'étions pas né. Cette expérience de pensée contrefactuelle — puisque nous sommes nés et que nous nous posons cette question — consiste à annuler tout ce que nous avons pu changer dans l'état du monde par notre intervention causale. Si nous annulons par la pensée notre influence causale, c'est-à-dire tout simplement

---

<sup>364</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK IV, 398, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1985, p. 63.

<sup>365</sup> Jacques d'Hondt, « Hegel et la conscience morale kantienne » in Jean Quilien et Gilbert Kirscher, *Cahiers Eric Weill*, 3, *Interprétations de Kant*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 32.

ce par quoi nous avons été des causes dans le monde, et que nous continuons à penser que cet homme serait mort, nous n'avons aucun lien causal avec sa mort (et dans ce raisonnement nous faisons travailler la conception contrefactuelle de la causalité). L'hypothèse consiste donc à annuler tout lien causal entre sa mort et l'agent que nous sommes pour poser, dans cette disjonction, la question de la responsabilité et la faire apparaître en dehors de toute confusion avec la causalité.

Car sous cette hypothèse, l'homme dans la mort duquel nous tentons d'évaluer notre responsabilité serait mort même si notre pouvoir causal ne s'était pas du tout exercé. Nous assistons donc bien à une disjonction radicale de la question de la causalité et de celle de la responsabilité, à une dissolution de la confusion qu'il est facile et récurrent de faire entre elles deux, dans le cadre de laquelle Peter Singer continue à affirmer notre responsabilité au sens où affirmer qu'il serait mort même si nous n'avions pas existé ne suffit pas à établir que nous ne sommes pas responsables de sa mort, même si c'est en général un argument qui nous paraît suffisant pour dégager notre responsabilité.

L'argument mérite que nous nous y arrêtions quelque peu car il est plus complexe qu'il n'y paraît, et, en particulier, il est difficile de démêler nos intuitions à son propos.

Néanmoins, il est difficile de ne pas remarquer là au moins une aspérité, et c'est là la première tension que je perçois dans la discussion que propose Peter Singer de l'omission : dans le même mouvement, tout à la fois il écarte une conception contrefactuelle de la causalité, et en même temps il prend appui sur une structure contrefactuelle dans laquelle il demeure vrai de dire que nous aurions pu agir quand bien même nous ne l'avons pas fait. Pour préciser le lieu de la tension, nous pourrions préciser de la manière suivante le rapport que Peter Singer entretient ici aux contrefactuels : pour dire que nous sommes responsables de la mort de cet enfant, il faut pouvoir dire que nous aurions pu faire quelque chose pour bloquer la causalité qui mené à sa mort, mais il n'est pas nécessaire de dire qu'il ne serait pas mort si nous n'avions rien fait. En effet, « nous n'avons rien fait et il est mort » est un argument qui ne nous place pas dans une structure contrefactuelle ; en revanche, « nous n'avons rien fait et nous aurions pu agir » est un argument qui nous replace dans une structure contrefactuelle pour asseoir notre responsabilité.

Du point de vue de la causalité, cela nous demande de nous placer, par une expérience de pensée qui est un procédé essentiel en éthique, dans une situation où, au lieu de ne rien faire, nous aurions soit pris une décision qui aurait empêché toute cette souffrance, soit décidé d'une intervention

pour mettre un terme ou au moins alléger cette souffrance.

Nous n’obtenons bien évidemment pas les mêmes clarifications avec ces deux concepts. La première hypothèse tient compte de l’état du monde obtenu et tente de construire une responsabilité de type causale : elle rend donc compte de ce qui est le cas, tandis que la seconde hypothèse tient compte de la réparation et de la régulation sociale que la responsabilité permet de mettre en œuvre. Cette seconde conception est mise en œuvre par le droit dans ce qu’on identifie par exemple comme la responsabilité ministérielle<sup>366</sup>. Or, bien qu’elle soit moins courante en éthique, c’est cette seconde conception de la responsabilité que Peter Singer me semble suivre et je vais tenter de montrer les implications de ce choix conceptuel ainsi que le coût conceptuel qu’il peut avoir. Il faut tenir compte ici que la rupture entre ontologie et sphère juridique est sans doute moins coûteuse que la rupture entre ontologie et éthique, dans la mesure où le droit est un système de régulation sociale et qu’il doit être efficace, avant tout, quand bien même son fonctionnement reposerait sur l’emploi de fictions<sup>367</sup>, qui sont procédés qui permettent, alors que nous soutenons une affirmation fautive, de rejoindre plus efficacement le réel social.

J’identifie ce choix de la seconde hypothèse sur la responsabilité à l’argument suivant. Peter Singer discute des conditions sous lesquelles nous ne pouvons pas omettre d’accomplir certaines actions, c’est-à-dire dans lesquelles l’omission que nous faisons, en cela qu’elle ne bloque pas une causalité qui s’exerce déjà dans le monde, indépendamment de nous, nous rend responsables de cet état du monde. Une telle responsabilité est le cas, par exemple, lorsque nous savons qu’un autre se trouve en danger de mort et que nous ne faisons rien pour prévenir sa mort (qu’il s’agisse d’un danger mortel dérivant soit d’une causalité intentionnelle, ou d’une famine, et donc d’une causalité naturelle, cela ne change rien à la structure de l’exemple que nous discutons selon lui). Dans ce cas, une causalité s’exerce indépendamment de nous — et en ce sens, nous n’avons pas de lien de causalité avec la mort qui se produira si nous n’agissons pas — mais nous en sommes responsables. Cet argument nous range donc bien sous la seconde hypothèse que j’ai identifiée concernant la responsabilité. Il reste à en prendre la mesure et à comprendre la portée, pour ensuite déterminer les conséquences que nous devons assumer si nous choisissons de soutenir cette thèse propre à Peter Singer.

---

<sup>366</sup> Bernard Manin, *En guise de conclusion : les secondes chambres et le gouvernement complexe* - in RIDC, 6 /1, 1999, pp. 189-199.

<sup>367</sup> Voir Neil McCormick, *Raisonnement juridique et théorie du droit*, Paris, P.U.F., 1996.

On croit en général pouvoir distinguer radicalement ces deux types de situation à l'aide d'un argument que Peter Singer écarte sans nuance après l'avoir reformulé lui-même. En effet, dans la version qu'il donne de cet argument : « on pourrait considérer que la terrible situation de famine qui règne dans le monde n'est pas mon ouvrage, et que je saurais en être tenu pour responsable. Les hommes qui souffrent de la faim en auraient souffert même si je n'avais pas existé. Si je tue en revanche, je suis directement responsable de la mort de mes victimes, qui ne seraient pas mortes sans moi »<sup>368</sup>. Or si Peter Singer récuse qu'on puisse les distinguer, c'est parce que causer la mort d'un individu et ne pas s'opposer, alors qu'on le peut, est du point de vue une seule et même chose. De ce point de vue, le rapprochement que j'ai cru pouvoir opérer entre la rupture entre causalité et responsabilité que pratique le droit, et celle que souhaite instaurer Peter Singer pourrait être la source d'un malentendu qu'il faut écarter : car nous remarquons ici qu'il va dans un sens que le droit n'adopterait pas, puisqu'il demande de confondre des situations dans lesquelles nous ne nous opposons pas à une causalité et des situations dans lesquelles nous mettons nous-mêmes en place cette causalité. Rien n'empêche, toutefois, qu'une situation ne soit pas saisie de la même manière d'un point de vue juridique et d'un point de vue éthique. On admettrait plus volontiers que le droit ait besoin d'une saisie des situations d'un grain plus épais, puisqu'il faut trouver des solutions effectives, et accorder des réparations alors qu'on attendrait de l'éthique une saisie plus fine. Que notre attente soit ici déçue ne constitue en rien une objection.

Très précisément, en effet, le cas qui intéresse Peter Singer se centre sur ce type de situations dans lesquelles une causalité négative joue dans le monde, qu'il nous revient, selon lui, de bloquer. Dès lors que nous le pouvons et que nous ne le faisons pas, notre responsabilité sera entière dans ce dont nous ne sommes pas du tout cause. On considère en général que ce devoir, entendu comme un devoir de charité, relève des actions méritoires, ou surrogatoires, et non de l'obligatoire : je reviendrai sur cette terminologie kantienne qui nous permettra, dans un temps second, de présenter l'originalité de la position de Peter Singer mais, pour le moment, de telles distinctions ne sont pas pertinentes.

On définit traditionnellement l'action surrogatoire comme une action « dont la valeur morale est élevée, mais que son auteur aurait pu se dispenser d'accomplir »<sup>369</sup>. Ruwen Ogien rappelle, dans le cadre de

---

<sup>368</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard Presses, 1997, chapitre 8.

<sup>369</sup> Ruwen Ogien, *Le Rasoir de Kant : et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003, p. 117.



l'analyse du surrogatoire, l'analyse qu'en fait Jonathan Dancy<sup>370</sup> : il souligne que la notion de surrogatoire met en évidence qu'il y a des actes dont la valeur morale augmente quand notre devoir de les accomplir diminue. Urmson avait souligné l'importance de faire entrer dans la typologie des actions et de leur valeur morale, aux côtés, de l'interdit, de l'obligatoire et du permis, la catégorie du surrogatoire<sup>371</sup>. Ce qui se joue est alors les conséquences en chaîne qu'entraîne le fait de faire passer la bienfaisance du surrogatoire – ce qu'il est bon de faire mais qu'il n'est pas mauvais de ne pas faire.

Ce n'est pas dans le cadre de cette analyse que Peter Singer inscrit l'acte de bienfaisance, ou d'assistance, comme on voudra l'appeler, et il en propose une relecture radicale qui mérite d'être déployée en dehors de ce cadre. En effet, selon lui, dans certaines situations, ne pas accomplir des actes surrogatoires, ne pas venir en aide à ceux qui en ont besoin, donc omettre de telles actions, serait une faute morale et nous mettrait en situation d'assumer la situation de fait contre laquelle nous ne sommes pas intervenus. Peter Singer reprend donc la question de l'omission de ces actes, et la constitue comme faute, ce qui indique bien qu'il rompt avec la lecture classique qui en est faite en termes surrogatoires. La question de l'omission, ainsi constituée comme faute morale, est une position particulièrement forte et elle mérite de retenir notre attention tant elle rompt avec un paradigme classique dans l'histoire de la philosophie. En effet, dans ce cas, ce qui se produit en dehors de notre intervention (la faim dans le monde, la souffrance des populations soumises à des catastrophes naturelles, etc.) devient une conséquence de notre conduite, c'est-à-dire du fait que nous ne soyons pas intervenus pour nous y opposer.

Il faut en effet prendre en considération la vigueur et la portée de cette thèse à propos de l'omission, que je prendrai donc le temps de déployer. Car si nos omissions d'action peuvent engager notre responsabilité, alors nous nous trouvons moralement dans une situation dans laquelle, bien que nous n'ayons en rien participé à l'état du monde tel qu'il est, nous devons en rendre compte. L'omission est en effet un concept particulièrement fort du point de vue de la conception de la causalité qu'il engage et qui est si problématique qu'une pensée qui a l'audace de le mettre en avant mérite qu'on interroge tout particulièrement ce point.

---

<sup>370</sup> Jonathan Dancy, « Supererogation and Moral Realism », in *Human Agency*, J. Dancy and others (eds.), Stanford, Stanford University Press, 1988.

<sup>371</sup> J. Urmson, « Saints and Heroes », in *Essays in Moral Philosophy*, A. Melden (ed.), Seattle, University of Washington Press, 1958.

Car l'omission, à proprement parler, nous place dans une position incompatible avec la causalité<sup>372</sup> car à propos de cette dernière, Lewis a montré comment elle prenait appui sur une dimension contrefactuelle : pour Lewis, en effet, une bonne manière d'exprimer la causalité de A vers B consiste à établir que, si A n'avait pas eu lieu, alors B n'aurait pas eu lieu. De ce point de vue, l'omission ne peut être rendue compatible avec la dimension contrefactuelle de la causalité et ne peut donc entrer dans le concept tel qu'il est pensé par Lewis pour la raison suivante, qu'il est important de déployer et d'explicitier : si nous sommes tenus pour responsables de ce qui s'est produit dans le monde, alors que nous ne sommes pas intervenus dans le monde, dans un monde, donc, où nous n'avons rien fait, alors on ne peut pas prendre appui sur des situations contrefactuelles du type. Le fait que nous n'ayons rien fait empêche de construire un contrefactuel : dans une situation d'omission, nous ne faisons rien, nous laissons donc seulement la causalité du monde (par exemple une guerre ou une mauvaise récolte) se déployer. De ce point de vue, c'est indépendamment de notre action que B (par exemple la mort de cet enfant) se produit, puisque la cause que nous en identifions dans le monde est la guerre qui a provoqué une famine. Nous n'avons donc rien fait qui cause la mort de cet enfant, du moins sous une conception contrefactuelle de la causalité.

Par conséquent, si nous considérons, en suivant l'analyse que propose Peter Singer, que nous sommes pour quelque chose dans la causalité qui y a mené, il faut soit traiter de l'omission comme d'une action (hypothèse 1'), soit traiter de la causalité en dehors d'une conception contrefactuelle (2'). En tout état de cause, nous avons donc affaire ici à une position qui demande de profonds remaniements conceptuels.

Peter Singer réfute expressément une telle conception de la responsabilité comme causalité contrefactuelle, et c'est à ce prix qu'il est en mesure de réintroduire la question de l'omission, pour ne pas la traiter différemment de l'action qui, en effet, a été faite :

« D'un autre côté, un conséquentialiste soulignerait que nous sommes responsables de toutes les conséquences de nos actions et que si une des conséquences éloignées de mon achat d'un objet de luxe est la mort de quelqu'un, je suis responsable de cette mort. Il est vrai que cette personne serait morte même si je n'avais jamais existé ; mais cette remarque n'a en l'occurrence aucune pertinence. Le fait est que j'existe, et le

---

<sup>372</sup> David Lewis, « Causation », *The Journal of Philosophy*, 70/17, 1973, p. 556-567. Voir également, David Lewis, « Causation as Influence », *Journal of Philosophy*, 97, 2000, p. 182-197 et David Lewis, *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973.

conséquentialiste dira que nos responsabilités découlent du monde tel qu'il est, et non tel qu'il aurait pu être. Une façon de rendre compte de la conception non-conséquentialiste de la responsabilité est fondée sur une théorie du droit semblable à celle qu'ont proposée John Locke ou, plus récemment, Robert Nozick. Si chacun a le droit de vivre, et si ce droit est celui que j'ai de m'opposer à ceux qui pourraient menacer ma vie, mais non un droit à l'assistance des autres quand ma vie est en danger, alors on peut comprendre l'idée que nous sommes responsables de l'acte de tuer et non de l'omission de sauver, le premier étant une violation des droits d'autrui, le second non »<sup>373</sup>.

Je me concentrerai sur la question de l'omission : partons de l'hypothèse selon laquelle il est vrai de dire que si je n'étais pas né, et donc si aucune de mes actions n'avaient eu cours dans le monde, cet homme serait quand même mort. La supposition de ma non-naissance est une hypothèse contrefactuelle globale faite sur toutes mes actions et sur toutes les causalités que j'ai impulsées dans le monde. Du point de vue de la causalité lewisienne, c'est-à-dire contrefactuelle, si on peut dire que cet homme serait mort quand bien même je ne serais pas né (hypothèse contrefactuelle puisque je suis né), je ne suis donc pour rien dans sa mort.

Or comme ce contrefactuel est insuffisant pour nous dégager de toute responsabilité, selon Peter Singer, nous avons ici un argument très fort pour disjoindre la responsabilité telle qu'il la conçoit de la causalité telle que David Lewis la conçoit : nous sommes dans un cas où, sous l'hypothèse contrefactuelle de ma non-naissance, c'est-à-dire si je n'avais accompli aucun des actes que j'ai accomplis depuis ma naissance, cet homme mourrait quand même ; et pourtant Peter Singer considère que ma responsabilité est engagée alors même que je n'ai aucun lien causal avec sa mort. Mais cet écart entre la conception lewisienne de la causalité, en ce qu'elle est contrefactuelle, et la conception que Peter Singer veut asseoir de la responsabilité n'est pas aussi évident qu'on aurait pu le croire et, curieusement, ne me semble pas se réitérer à propos de l'omission de l'action. Il y a là une tension qu'il est intéressant de faire apparaître.

Car la raison qu'il avance pour affirmer néanmoins ma responsabilité dans la mort de cet homme est que, si je n'ai pas fait ce que j'aurais pu faire pour bloquer la causalité qui mène à la mort de cet homme, alors je suis responsable de sa mort. Or il me semble que nous revenons là un argument de type contrefactuel : car si je suis alors responsable de sa mort, c'est que j'ai omis de faire ce que j'aurais pu faire (donc que j'aurais dû

---

<sup>373</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, trad. M. Marcuzzi, Paris, 1997, chap. 8, p. 247.

faire) pour empêcher qu'il ne meure. Mais alors, dans cette analyse, nous retrouvons une conception contrefactuelle puisque la raison pour laquelle Peter Singer me considère comme responsable c'est que, dans la mesure où je n'ai rien fait pour bloquer la causalité qui a mené à la mort de cet homme, quel qu'il soit, alors on peut dire que si j'avais fait tout ce qui était en mon pouvoir pour empêcher sa mort, il ne serait pas mort, mais alors on en revient ici à une conception contrefactuelle de la causalité dans son lien avec la responsabilité, en sorte qu'il faudrait pouvoir rendre compte de cette variation de la conception de la responsabilité qui, pour l'action, se sépare de la conception lewisienne de la causalité et, pour l'omission de l'action, se confond avec la conception lewisienne de la causalité.

En d'autres termes, et nous arrivons là à un retournement intéressant, nous retrouvons, à propos de l'omission, de la part de Peter Singer, une conception contrefactuelle de la causalité alors même qu'il l'avait récusée à propos de la causalité des actions : si j'ai omis de faire une action qui aurait pu bloquer la causalité qui mène à la mort de cet homme, alors je suis responsable de sa mort parce que j'ai laissé jouer les causalités qui ont mené à sa mort, alors même que, en elles, je ne suis pour rien mais que j'aurais pu les bloquer, ce que je n'ai pas fait.

L'argument que j'ai développé est un argument de type méta-éthique et n'a pas, au regard de la neutralité de la méta-éthique (du moins si on entend la respecter) directement de conséquences éthiques. Il nous demande simplement de choisir entre diverses options qui s'offrent à nous, à savoir l'affinité que nous pouvons avoir la thèse éthique défendue par Peter Singer, et la nécessité dans laquelle elle nous place de ne pas unifier entièrement notre conception de la responsabilité. Elle nous demande d'assumer une tension avec la conception de causalité, qui, de mon point de vue, est quelque peu coûteuse conceptuellement. Cette analyse a pour effet de clarifier ce que nous disons lorsque nous affirmons, comme Peter Singer, que nous sommes responsables de la mort de ceux auxquels nous ne sommes pas venus en aide alors que nous l'aurions pu. Je crois que l'effort de la philosophie, en ce qu'il est explicitation de ce que nous affirmons lorsque nous tenons une position éthique, est à sa place dans ce niveau méta-éthique de l'analyse.