

Pour une éthique animale descriptive

Nicolas Delon

(Université de Picardie Jules Verne, CURAPP-ESS, UMR 7319)

Introduction

Pourquoi vaccinons-nous normalement nos moutons, et non les mouflons ? Nous le faisons, semble-t-il, en vertu d'une relation et au détriment de l'impartialité. Mais est-ce justifié ? Et l'intuition que nous devons le faire est-elle véritablement robuste ? Cet article porte sur ce qu'on pourrait appeler la partie *descriptive*, et non *normative*, de l'éthique animale, la partie de l'éthique pratique ayant pour objet le traitement des animaux non humains¹, ou leur statut moral. L'éthique animale descriptive s'intéresse à deux questions principales. Premièrement, comment les gens pensent-ils que nous devons moralement traiter les animaux de différentes espèces, dans différents contextes, et différents individus d'une même espèce ? Deuxièmement, comment les gens attribuent-ils la « considérabilité » morale (le ticket d'entrée dans la communauté morale, ou la propriété d'être digne de considération morale) et un statut moral déterminé, aux entités de diverses catégories, c'est-à-dire sur la base de quelles propriétés ? Les deux questions sont liées dans la mesure où le statut moral s'exprime sous forme des devoirs ou obligations des agents à l'égard de l'entité en question ou, corrélativement, des droits de celle-ci à l'égard de ceux-là².

La première question renvoie aux jugements des personnes au sujet de (ou en réaction à) des cas particuliers impliquant des animaux. La seconde renvoie aux processus cognitifs impliqués dans le fait de percevoir certaines entités comme dignes de considération ou d'un traitement donné. Les deux questions sont liées et susceptibles d'être mises à l'épreuve dans le vaste champ de la psychologie morale et de la philosophie expérimentale. Des travaux existent bien entendu qui offrent déjà des réponses intéressantes à certains aspects de la seconde question, notamment récemment sous l'angle de la connexion entre l'attribution de propriétés morales et la

¹ Par la suite, j'utilise « humains » et « animaux » comme des raccourcis mais il devrait aller de soi qu'il s'agit respectivement d'animaux humains et d'animaux non humains.

² Selon la formulation classique de la notion de statut moral. Cf. notamment M. A. Warren, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford University Press, 1997.

cognition morale en général. La première question, cependant, a été principalement traitée par les sciences sociales³, mais celles-ci envisagent le plus souvent les attitudes de catégories de personnes données à l'égard d'animaux existants, plutôt que l'aspect cognitif des jugements moraux de sujets confrontés à des cas particuliers. Les processus de perception, de jugement, et de décision moraux, et leur rôle dans l'explication du comportement, ne font guère l'objet de ce genre d'études. Pas plus que les jugements eux-mêmes tels qu'ils intéressent les philosophes dans les expériences de pensée qu'ils conçoivent. Je me propose ici de répondre aux deux questions, en traçant quelques perspectives de recherche et en montrant comment elles s'inscrivent dans le cadre de développements récents en matière de cognition morale. Je soutiendrai également que des éléments empiriques invitent à remettre en question une position par défaut de l'éthique animale que j'appellerai *intrinsicisme*, à savoir l'idée que le statut moral d'un animal ne dépend que de ses propriétés intrinsèques (typiquement, ses capacités psychologiques individuelles)⁴. Au contraire, je montrerai qu'ils indiquent une double détermination contextuelle du statut moral : influence du contexte de l'évaluateur sur sa perception morale et influence du contexte de l'entité sur son statut. Ce sera enfin l'occasion d'indiquer en quel sens l'éthique descriptive peut être pertinente pour l'éthique normative.

Je commencerai par définir la notion d'intuition et défendre l'intérêt de son étude du point de vue d'une éthique descriptive. Dans la deuxième section, je présente une première expérience réalisée pour tester une certaine intuition centrale en éthique animale et envisage des études à venir. Dans la

³ Voir notamment en psychologie H. A. Herzog, « Gender differences in human-animal interactions: A review », in *Anthrozoös*, 20/1, 2007, pp. 7-21 ; H. A. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard To Think Straight About Animals*, Harper, 2010 ; S. Mathews & H. A. Herzog, « Personality and attitudes toward the treatment of animals », in *Society and Animals*, 5/2, 1997, pp. 169-175 ; J. A. Serpell, « Anthropomorphism and anthropomorphic selection - Beyond the "cute response" », in *Society & Animals*, 11/1, 2003, pp. 83-100 ; J. A. Serpell, « Factors influencing human attitudes to animals and their welfare », in *Animal Welfare*, 13, Suppl. 1, 2004, pp. 145-151 ; J. A. Serpell, « Having Our Dogs and Eating Them Too: Why Animals Are a Social Issue », in *Journal of Social Issues*, 65/3, 2009, pp. 633-644. La revue *Animals & Society* publie de nombreux travaux issus des divers champs des sciences sociales.

⁴ Par *intrinsèque* j'entends toute propriété qui serait possédée par tout double exact d'une chose dans tout autre monde possible. Ce sont les propriétés qu'elle a de façon isolée. Une propriété est *extrinsèque* quand deux doubles dans deux mondes possibles ne l'ont pas nécessairement en commun. Ce sera typiquement une relation mais toute relation n'est pas extrinsèque (e.g., relations internes de structure, des parties au tout, etc.). Deux individus seront donc ici *intrinsèquement similaires* au sens de : *similaires quant à leurs caractéristiques intrinsèques moralement pertinentes*, i.e. indépendamment de leurs congénères, environnement, communauté ou autres propriétés spatio-temporelles.

troisième section, j'évoque des modèles cognitifs récents reliant moralité et perception mentale, et j'introduis un modèle descriptif des attributions de statut moral. Dans la dernière section, je passe en revue une série de travaux en soutien à l'hypothèse d'une détermination contextuelle du statut moral, qui apportent un début d'explication à l'intuition étudiée en deuxième partie. Je conclus sur l'intérêt empirique et normatif de l'éthique animale descriptive.

I. Définition et rôle des intuitions en éthique

1.1. Qu'est-ce qu'une intuition ?

Walter Sinnott-Armstrong définit une intuition comme « grossièrement, une attraction ressentie envers, ou une inclination à croire, une certaine affirmation dont l'attractivité ne dépend pas de quelque inférence consciente »⁵. On peut, selon David Copp, considérer les intuitions comme dotées de « plausibilité intrinsèque », accessible par le simple fait de les envisager⁶. Dans le sens largement partagé où j'entends « intuition », il s'agit typiquement de jugements (i) spontanés, (ii) non inférentiels et (iii) fondamentaux – le plus souvent (mais pas nécessairement) rapides, implicites et inconscients. On dit parfois que les intuitions sont comme des *apparences* — ce qu'elles indiquent semblent être le cas à celui qui les a. Il ne s'agit en ce sens pas de jugements bien pesés ou « considérés »⁷ issus de la réflexion. C'est un des motifs, compréhensible, de scepticisme à leur égard. Toutefois, les intuitions sont aussi tenues pour des jugements dont *dépendent* d'autres jugements mais ne dépendant eux-mêmes d'aucun jugement⁸. C'est pourquoi on leur prête enfin le rôle de *preuves*, dotées d'un statut épistémique privilégié. Ces trois

⁵ W. Sinnott-Armstrong, « Abstract + Concrete = Paradox », in *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, 2008, p. 209. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont personnelles.

⁶ D. Copp, « Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory », in *Oxford Studies in Metaethics Volume 7*, Oxford University Press, 2012, pp. 1-36.

⁷ C'est le sens auquel fait appel Tom Regan dans sa méthode pour évaluer les théories morales. (T. Regan, *The Case for Animal Rights*, The University of California Press, 1983, trad. fr. E. Utria, *Les droits des animaux*, Hermann, 2013, pp. 294-309.)

⁸ Ce dernier sens peut faire penser à celui des éthiques « intuitionnistes » (e.g. David Ross), qui fondent épistémiquement leurs principes sur des « intuitions », mais il ne recoupe pas nécessairement celui de la psychologie. Je m'intéresse ici à ce dernier sens. Merci à un relecteur anonyme pour cette précision.

caractéristiques ont motivé le projet de la philosophie expérimentale⁹. En éthique, raisonner par le biais de cas hypothétiques, dits parfois « pompes à intuitions », est fréquent. Une théorie de X sera jugée bonne si elle est en mesure de prédire, dans une plus grande mesure et plus simplement que d'autres, nos intuitions sur des cas relatifs à X. Ce serait un critère pour départager des théories normatives concurrentes : lorsqu'il est impossible de choisir autrement, il faudrait choisir celle qui s'accorde le mieux avec nos intuitions. Celles-ci auraient alors un rôle d'autorités, sans pour autant être irréfragables.

1.2. La méfiance à l'égard des intuitions

Mais d'aucuns soutiennent, comme Peter Singer¹⁰, que l'idée même d'une éthique fondée en tout ou partie sur des intuitions est erronée. On ne *devrait* pas se fier aux intuitions, ni les siennes ni celles du « sens commun » parce qu'elles ne sont tout simplement pas fiables. Le rôle de la philosophie serait de produire des jugements raisonnés, soigneusement élaborés, fût-ce en recourant à la méthode des cas ou des expériences de pensée. Cette dernière revient certes à accorder un rôle heuristique à des intuitions fondamentales, mais ces jugements seraient fiables précisément dans la mesure où ils sont réfléchis, rigoureusement déduits de principes eux-mêmes dotés d'un statut épistémique que ne peuvent revendiquer des intuitions. Le philosophe jouerait ainsi le rôle d'expert¹¹ – en analyse conceptuelle, en argumentation, en systématisation. (Des philosophes expérimentaux ont toutefois montré que les philosophes (et les éthiciens pas moins que les autres) ne sont pas moins vulnérables que les non-philosophes à des facteurs non pertinents tels que le « biais acteur-observateur »¹² ou les

⁹ Ou plutôt ses « quatre projets » : 1. Une *psychologie* ordinaire ; 2. la *vérification* que les intuitions des philosophes sont partagées par les non-philosophes ; 3. l'*étude des sources* des intuitions ; 4. l'*étude de leurs variations*. Cf. J. Pust, « Intuition », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition, , URL : <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>

¹⁰ P. Singer, « Ethics and Intuitions », in *Journal of Ethics*, 9/3-4, 2005, pp. 331-352.

¹¹ T. Williamson, « Philosophical Expertise and the Burden of Proof », in *Metaphilosophy*, 42/3, 2011, pp. 215-229.

¹² K. Tobia, W. Buckwalter, *et al.*, « Moral Intuitions: Are Philosophers Experts? », in *Philosophical Psychology*, 2012, pp. 1-12.

effets d'ordre¹³, sapant ainsi la présomption d'expertise philosophique, fondée ou non sur des intuitions¹⁴.)

Le scepticisme à l'égard des intuitions provient en effet de ce que leurs sources ne sont pas épistémiquement pertinentes. Leur prétention épistémique et leur origine étant divergentes, on les tient alors pour contingentes et variables. Et bien que certaines soient peut-être innées et/ou universelles¹⁵, la plupart, qu'elles soient culturelles ou naturelles, s'avèrent susceptibles de variations, entre cultures, entre individus d'une même culture, chez un même individu, ou d'un contexte à l'autre, et dépendantes d'effets d'ordre ou de « cadrage » dans la présentation des cas, de l'environnement social, ou simplement issues d'un avantage évolutif passé. Zamzow et Nichols résument le problème ainsi :

« Le travail de théorisation philosophique est souvent, soit tacitement soit explicitement, guidé par des intuitions sur des cas. Les théories qui s'accordent avec nos intuitions sont généralement considérées comme étant *prima facie* meilleures que celles dont ce n'est pas le cas. Pourtant, des travaux empiriques récents ont indiqué que des intuitions philosophiquement significatives sont variables et instables de toutes sortes de façons¹⁶. »

Quant à Joshua Alexander et Jonathan Weinberg, ils écrivent :

« si les intuitions engendrées en réponse à des expériences de pensée varient systématiquement sur la base de facteurs non pertinents, il est alors possible d'utiliser [ces] intuitions comme des preuves en faveur de thèses philosophiques divergentes, voire contradictoires¹⁷. »

¹³ E. Schwitzgebel & F. Cushman, « Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers », in *Mind and Language*, 27/2, 2012, pp. 135-153

¹⁴ Ces études se font certes sur la base d'échantillons dont on peut contester la représentativité. Ils représentent néanmoins une partie significative de la profession (dans le monde anglo-saxon), et même si certains « experts » sortaient du lot, leur existence ne suffirait pas à justifier à l'échelle d'une profession le recours à des méthodes qui, *la plupart du temps*, sont fragiles.

¹⁵ Même dans ce cas, me rappelle un relecteur anonyme, cela ne suffit pas à fonder un argument normatif.

¹⁶ J.L. Zamzow & S. Nichols, « Variations in ethical intuitions », in *Philosophical Issues*, 19/1, 2009, p. 368.

¹⁷ J. Alexander & J. M. Weinberg, « Analytic Epistemology and Experimental Philosophy », in *Philosophy Compass*, 2/1, 2007, p. 66, cités par Zamzow & Nichols, art. cit., p. 270.

Or nous attendons des jugements moraux qu'ils soient sensibles à des critères pertinents plutôt qu'à des facteurs arbitraires. Par exemple, la valeur morale d'un animal doit vraisemblablement reposer sur des critères moralement pertinents (la sensibilité) plutôt que sur des critères – supposons-le – moralement arbitraires (la possession du langage ou l'appartenance à l'espèce humaine). Plutôt que de tailler notre cercle moral à la mesure de la ressemblance des autres êtres, humains et non humains, avec nous, l'éthicien recommandera d'élargir le cercle selon des critères pertinents. La métaphore de Singer d'un « cercle en expansion »¹⁸ suggère que l'étude des bases biologiques de nos préférences pour nos cercles proches (soi, famille, amis, patrie, sexe, ethnie, espèce) devrait plutôt mettre en lumière à quel point ce ne sont pas des tendances moralement pertinentes : nos intuitions n'ont pas de lien essentiel avec la vérité mais ont plutôt été sélectionnée pour leur valeur sélective globale. La réflexion nous oriente quant à elle, selon Singer, vers un critère plus pertinent : la sensibilité, et vers une moralité de plus en plus impartiale, étrangère aux propriétés extrinsèques telles que l'espèce, la distance, le groupe, etc. Le principal intérêt moral de la psychologie empirique est ainsi négatif¹⁹.

Le manque de fiabilité épistémique touche donc nombre de nos intuitions d'une façon que même l'expert ne parvient pas à contrôler tout à fait. Pour cette raison, il est difficile de savoir lesquelles n'y sont pas vulnérables et s'y fier *a priori* comme à des preuves indubitables n'est donc pas être une méthode épistémiquement fiable²⁰.

1.3. De l'impertinence des intuitions à la pertinence de leur étude

Le projet critique de la philosophie expérimentale n'est néanmoins pas incompatible avec une certaine défense de l'expertise philosophique, plus sceptique et avertie. Tout d'abord, celui qui nie que les intuitions,

¹⁸ P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress* (1ère édition 1981), Princeton University Press, 2011.

¹⁹ P. Singer, « Ethics and intuitions », art. cit. Voir sa discussion des travaux et Greene et ses collègues. Cf. J.D. Greene, R.B. Sommerville, *et al.*, « An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment », in *Science*, 293, 2001, pp. 2105-2108 ; J. D. Greene, « From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology? », in *Nature Reviews Neuroscience*, 4/10, 2003, pp. 846-850.

²⁰ W. Sinnott-Armstrong, « Framing moral intuitions », in *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2008, pp. 47-76. Notons toutefois que ça ne signifie pas qu'elles ne sont *jamais* fiables, seulement qu'elles le seront plutôt par accident que par nécessité, et que le tri entre les bonnes et les mauvaises intuitions ne pourra lui-même s'opérer de façon intuitive.

même les plus robustes, doivent être préservées doit montrer que rien dans sa théorie ne dépend d'intuitions fondamentales, fussent-elles réfléchies. Or il me semble que même l'expert, dès qu'il réfléchit à des cas, mobilise des jugements de type intuitif. Il construit certains de ses arguments en partant d'intuitions communes, par exemple sur la façon dont on doit traiter des humains dans tel ou tel cas, pour parvenir à des conclusions contre-intuitives sur nos obligations envers les animaux²¹ ou les pays pauvres²², afin de démontrer l'incohérence, ou les implications réelles, de la moralité de sens commun.

Ensuite, connaître les intuitions et leur genèse est important dans la mesure où l'éthique devrait se préoccuper de la façon dont les gens pensent réellement, dont ils sont disposés, socialement, culturellement ou biologiquement, à répondre aux caractéristiques de telle ou telle entité ou de leur environnement. Toutes les intuitions ne sont pas innées ni immuables, toutes ne sont pas « cognitivement impénétrables », pour faire une analogie avec les perceptions. Beaucoup sont malléables car perméables à l'éducation, et donc à l'amélioration autant qu'à la corruption (par exemple des préjugés raciaux ou sexistes), d'autres, une fois connues, peuvent être manipulées à bon escient. C'est précisément leur perméabilité à des facteurs arbitraires, ou entre elles, qui les rend contrôlables. Ces faits sont donc pertinents du point de vue de la motivation, de l'éducation, et de l'amélioration (*enhancement*) morales

Enfin, pour qui accepte la règle métanormative « *devoir* implique *pouvoir* », nos obligations doivent être sensibles à ce que nous sommes. C'est d'ailleurs un des ressorts des arguments objectant à des théories comme l'utilitarisme de trop exiger des agents moraux²³. Le « pouvoir » en question ne dénote pas nos réactions brutes, nos penchants, nos habitudes, qui sont plus ou moins l'effet de notre environnement socio-culturel, mais plutôt notre constitution, nos réactions « robustes », voire indéracinables —

²¹ J. Rachels, *Created from Animals: the Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, 1990 ; P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*, Random House, 1975 ; P. Singer, *Practical Ethics* [1979], 2^e édition, Cambridge University Press, 1993 (3^e édition 2011).

²² P. Singer, « *Famine, Affluence and Morality* », in *Philosophy and Public Affairs*, 1/3, 1972, pp. 229-243 ; P. Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford University Press, 1996.

²³ Bien qu'exiger l'impossible revienne à « trop exiger », toute exigence excessive ne renvoie pas nécessairement à une impossibilité ou une incapacité. Certains jugeront par exemple excessif de requérir d'une personne aisée de donner une portion significative (disons 5, 10, 20% ou plus) de ses revenus à une organisation caritative, alors que ça n'est évidemment pas impossible à réaliser.

ce que nous ne pouvons pas ne pas être. Elles doivent être sensibles, écrit Adam Arico, à « ce que notre système cognitif est capable de faire »²⁴, notre comportement d'agent moral dépendant – aussi bien quant à son explication qu'à son évaluation – de ce système. Il serait par exemple excessif de nous demander d'être omniscients pour bien agir. « Naturaliser la morale » en ce sens, pour Vanessa Nurock, c'est « examiner les fondations architecturales de notre capacité morale », non en « construire les fondements », mais étudier ce « soubassement » qui « limite notamment les possibilités de développement de cette capacité, sans considérer ces fondations comme une justification ultime²⁵. » Par exemple, certaines formes de partialité pourraient même être tellement consubstantielles de ce qui constitue une vie humaine épanouie qu'il serait déraisonnable de les condamner²⁶. Cette interprétation de la règle « *devoir* implique *pouvoir* » n'est pas nécessairement une objection *théorique* à l'énoncé de telle ou telle obligation impartiale, satisfaite par un agent idéal, mais elle permet néanmoins d'en faire apercevoir les limites *pragmatiques*, et d'informer une procédure de décision adaptée aux agents réels.

Je montrerai en sections 3 et 4 pourquoi il me paraît raisonnable d'espérer articuler éthiques animales descriptive et normative²⁷. J'applique cette idée à un exemple d'intuition dans la section qui suit.

II. Expérience

II.1. L'intuition relationnelle

²⁴ A. Arico, « Breaking out of moral typecasting », in *Review of Philosophy and Psychology*, 3/3, 2013, p. 437.

²⁵ V. Nurock, « Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une "morale animale" », in *Revue du MAUSS*, 1/31, 2008, pp. 397-410.

²⁶ Voir par exemple S. Scheffler, « Morality and reasonable partiality », in *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford University Press, 2010, pp. 98-130.

²⁷ Pour une défense d'un usage normatif des intuitions, modéré et informé par les résultats de la philosophie expérimentale, voir par exemple S. M. Liao, « A defense of intuitions », in *Philosophical Studies*, 140/2, 2008, pp. 247-262 ; D. Copp, « Experiment... », art. cit. ; J. McMahan, « Moral Intuition », in *Blackwell Guide to Ethical Theory* (2^e édition), Wiley-Blackwell, 2013. En éthique animale, l'idée que l'éthique doit viser une cohérence réflexive avec certaines intuitions de sens commun est notamment défendue par D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996 ; S. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, 1987 ; ou, sous une forme constructiviste, D. Copp, « Animals, fundamental moral standing, and speciesism », in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, 2011, pp. 276-303.

Que l'on ait donc des objectifs révisionnistes ou conservateurs, l'éthique animale descriptive a un rôle à jouer. Je me concentrerai sur un exemple particulier d'intuition, défendu par Clare Palmer²⁸, et qui est censé soutenir la thèse selon laquelle les obligations varient selon le contexte, en particulier selon les relations causales ou contrefactuelles entre la situation actuelle ou future d'un animal et l'action humaine, individuelle ou collective, passée ou présente. Cette intuition nous servira de fil conducteur au fil de l'article. Nous aurions selon l'auteur une « *intuition du laissez-faire*²⁹ » (ILF) telle que nous n'avons pas l'obligation d'intervenir dans la nature dite sauvage pour secourir des animaux qui ne dépendent pas de nous, alors que nous en avons à l'égard de ceux qui dépendent de nous, en particulier nos animaux domestiques. A tout le moins l'obligation est dans un cas beaucoup plus faible et que dans l'autre. Plus précisément, nous aurions des obligations positives découlant de la création (intentionnelle ou non) de dépendances et de vulnérabilités du fait de nos activités. Le présupposé, me semble-t-il, est que, à la réflexion, l'ILF pourrait être justifiée par un principe plus général selon lequel nous avons des devoirs plus forts à l'égard de ceux à qui nous sommes liés de façon significative – un principe dit de partialité raisonnable (pp. 91-95, 121-123). Nous avons des devoirs positifs d'assistance à leur égard plutôt qu'aux autres, même si par ailleurs nous avons un devoir plus fondamental, négatif, de ne pas causer de tort (par exemple, blesser, tuer) même à ceux qui ne nous sont pas liés. Notons cependant que dans la mesure où la dépendance est la variable distinguant moralement les cas, il s'ensuit que nous avons des devoirs positifs à l'égard des animaux, mêmes sauvages, que nous aurions rendus vulnérables, par la construction d'une autoroute ou d'un barrage, la destruction d'habitat, le marronnage, le réchauffement climatique, etc.³⁰

²⁸ C. Palmer, *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, 2010.

²⁹ L'ILF renvoie en fait à la thèse normative s'appuyant sur l'intuition. Mais sauf indication contraire, je n'utilise pas le raccourci pour la thèse mais fait bien référence à l'intuition elle-même.

³⁰ La distinction sauvage/domestique est imparfaite, c'est un raccourci commode qui recouvre en réalité un spectre assez large de cas intermédiaires plutôt qu'une description exacte de deux catégories réelles. Palmer elle-même souligne les limites de la distinction (pp. 64-70). Voir aussi C. Palmer, « The moral relevance of the distinction between wild and domesticated animals », in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, 2011, pp. 701-725. C'est d'ailleurs pourquoi elle spécifie l'interprétation adéquate de l'ILF comme celle d'une distinction entre les situations impliquant un contact et celles sans contact où le « laissez-faire » est de mise (*op. cit.*, pp. 68-69). Voir enfin la récente théorie politique des droits des animaux développée par Sue Donaldson et Will Kymlicka (*Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, 2011), notamment sur les animaux dits « liminaux » (rats, pigeons, rats-laveurs, etc.).

L'appel à l'intuition de Palmer vise à éviter les conséquences censément impraticables ou trop exigeantes des approches « *capacities-oriented* » (pp. 25-43)³¹, c'est-à-dire centrées sur les seules capacités individuelles des animaux³². Ces théories, essentiellement impartialistes, considèrent que nos obligations ne dépendent pas de facteurs extrinsèques tels que les relations affectives, sociales ou géographiques, ou l'espèce. L'impartialité exigeant que des intérêts similaires soient traités de façon similaire, les animaux dotés de capacités similaires méritent une égale considération de leurs intérêts, indépendamment de leurs affiliations diverses. Si on a des devoirs spéciaux envers les animaux proches, alors on a, *ceteris paribus*, des devoirs similaires envers des animaux intrinsèquement similaires éloignés, parce que la proximité n'est pas un critère pertinent de préférence pour l'impartialiste, en particulier conséquentialiste. La partialité envers les proches, par exemple les animaux de compagnie, relèverait d'un préjugé ; elle ne se défendrait qu'en termes de compensation de la dépendance, des bénéfices aux « propriétaires » et des coûts d'une « libération ». Mais du point de vue impartial, la souffrance d'un chien ne compte pas plus que celle d'un autre être sensible – qu'il soit d'élevage ou sauvage. Enfin, la caractéristique centrale de l'impartialisme en éthique animale, que j'ai appelée l'*intrinsicisme*³³, implique d'attribuer un statut égal à des êtres supposés intrinsèquement similaires, qu'ils soient humains (handicapés cognitifs sévères, comateux, personnes séniles, nourrissons) ou non humains (grands singes, cétacés ou éléphants pour les

³¹ L'approche des capacités de Martha Nussbaum (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, The Belknap Press, 2006), la théorie des droits de Tom Regan (*op. cit.*), et l'utilitarisme de Peter Singer (*Animal Liberation ; Practical Ethics*).

³² Je privilégie le terme intrinsèque parce que les propriétés d'un individu ne sont pas toutes intrinsèques. La théorie de Martha Nussbaum (*op. cit.*) est sur ce point hybride. Son critère des capacités spécifiques introduit en effet une dimension extrinsèque qui la rend moins vulnérable à mes hypothèses. Cependant, du point de vue de Palmer cela ne change rien : ce sont les capacités de l'animal qui comptent plutôt que le contexte relationnel partagé avec l'agent. On pourrait néanmoins souligner que pour Nussbaum la « norme de l'espèce » définit le contexte, la communauté d'épanouissement des individus (la famille pour un enfant humain, le foyer pour un chien ou un chat, le groupe pour un chimpanzé ou un loup). Un lecteur anonyme me demande si l'on peut dire alors que sa théorie est véritablement impartialiste. Certainement moins que d'autres mais dans la mesure où une norme est propre à chaque espèce et définit des conditions objectives d'épanouissement, elle ne relève pas d'une partialité à proprement parler relationnelle (relative aux agents).

³³ Parfois aussi appelé « individualisme moral ». Cf. J. Rachels, *Created from Animals, op. cit.*, J. McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, 2002 et J. McMahan, « 'Our fellow creatures' », in *Journal of Ethics*, 9/3-4, 2005, pp. 353-380.

plus performants cognitivement)³⁴. C'est dans ce cadre théorique qu'intervient la proposition de Clare Palmer. Je n'entends pas trancher ici le débat mais plutôt m'intéresser à la question descriptive de savoir si nous avons des intuitions stables et non biaisées en faveur d'une position relationnelle.

L'ILF me semble satisfaire au moins deux des trois critères de la définition de l'intuition : elle n'est pas *inférée* mais sert au contraire de support à d'autres jugements, bien qu'on puisse ensuite la subsumer sous un principe plus général (ii) et elle est tenue pour le signe, sinon la preuve, d'une différence morale *fondamentale* (iii). Est-elle en outre susceptible d'être générée *spontanément* (i) en réponse à des cas particuliers ? Palmer reconnaît que la procédure de décision requise impliquera souvent une délibération patiente (pp. 138-139). Reconnaître les traits pertinents d'une situation contextuelle, par définition particulière, prend du temps. Néanmoins, cette réponse elle-même n'est pas inférentielle mais plutôt la perception immédiate d'une différence pertinente. L'ILF est donc bien une intuition, certes ne relevant pas toujours de processus cognitifs automatiques et inconscients (le « système 1 » des psychologues), mais suffisamment spontanée pour être mobilisée à travers une vaste gamme de cas particuliers : animaux malades, affamés, migrants, proies de chasseurs domestiques (chats) ou sauvages (grands félins), « nuisibles », marrons, commensaux, bords de route et abords des villes, banquise, etc.

Afin de vérifier à quelles caractéristiques l'intuition répondait, j'ai conçu à l'été 2011 une expérience, sous forme d'un questionnaire en ligne, adaptée de cas évoqués par Palmer elle-même (pp. 80-81). La variable dépendante à tester consistait en une différence contextuelle, présumée extrinsèque aux animaux, à travers une paire de scénarios : l'un contenant des *mouflons* (sauvages), l'autre des *moutons* (domestiques), aux capacités intrinsèques moralement pertinentes similaires.

II.2. Méthode

L'expérience avait été conçue en français, dans le cadre d'un atelier philosophique que j'organisais lors d'une école d'été internationale à Paris (*Un Été à l'ENS*), avec des étudiants plus ou moins francophones, et le questionnaire distribué en ligne par la plateforme Qualtrics[®]. 91 répondants

³⁴ J. McMahan, « Cognitive disability, misfortune, and justice », *Philosophy & Public Affairs*, 25/1, 1996, pp. 3-35 ; P. Singer, *Practical Ethics*, *op. cit.*

se sont vu assigner aléatoirement l'un des deux scénarios. Parmi les 91 répondants, j'en ai conservé 71³⁵ après avoir écarté les questionnaires inachevés ou manifestement mal compris. Les deux scénarios étaient les suivants :

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

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

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

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

Après avoir lu la vignette et répondu à la première question (a) : OUI ou NON, les répondants recevaient deux questions supplémentaires. Ils

³⁵ 62% de femmes, 38% d'hommes. Age moyen 27 ans ($SD = 7.6$). 38% résidaient à l'étranger (9 au Cameroun, 5 en Espagne, 5 aux Etats-Unis, 3 en Russie, et le reste répartis en Europe et en Asie). 30,9% n'avaient pas le français comme langue maternelle.

devaient noter, sur une échelle de 1 à 7 (1 : pas du tout ; 4 : un peu ; 7 : tout à fait), s'ils considéraient que (b) : « les humains ont causé un tort, ou nui (*harm*) aux animaux s'ils ne les vaccinent pas », puis (c) : « pertinent que la population soit domestique ou sauvage. »

La différence entre les deux scénarios était selon moi le *contexte*, que l'on peut décomposer cependant en plusieurs différences subsidiaires : le nom et la référence de l'espèce, la nature de la relation (domestiqué ou non), la profession des humains concernés, et une précision supplémentaire dans MOUTONS censée écarter les considérations économiques présumées absentes dans MOUFLONS. La différence d'espèce avait été minimisée de façon à garantir que la variable relationnelle (en fait fortement corrélée avec celle-là) soit la variable dépendante. Je supposais donc que moutons et mouflons ne différaient pas significativement quant à leurs propriétés intrinsèques pertinentes et qu'aucune autre propriété extrinsèque que la relation n'opérait implicitement la distinction entre les deux cas. Les différences subsidiaires, en d'autres termes, exprimaient la variable relationnelle, elles ne constituaient pas réellement des facteurs secondaires.

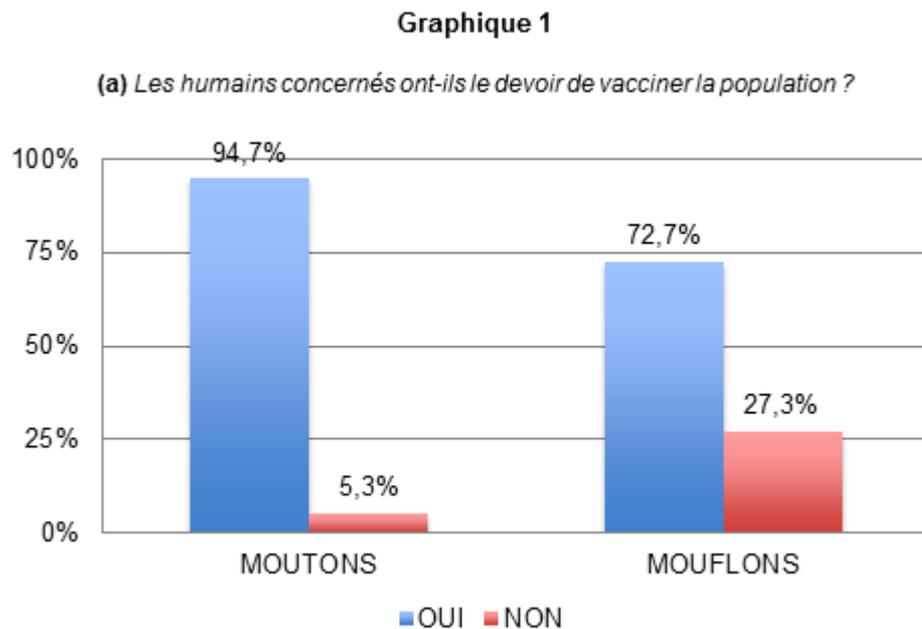
C'est du moins ce que je présuiais. Et quelques autres facteurs limitent les conclusions que j'entends pour le moment tirer des résultats, notamment le niveau d'éducation moyen des répondants assez élevé : un équivalent master. Les jugements supposés rapides et spontanés étaient donc plus susceptibles d'être influencés par l'éducation ou une exposition plus grande à ce genre d'expériences de pensée, même si seule une petite partie confiait avoir étudié la philosophie au-delà du niveau lycée. Je n'avais, en outre, pas imposé de limite de temps aux réponses. Il est difficile d'évaluer dans quel sens et dans quelle mesure ces distorsions éventuelles ont pu biaiser les résultats mais il importe de le garder à l'esprit. Néanmoins, l'ILF, par le rôle qu'elle joue dans l'épistémologie morale de Palmer, peut être supposée relativement stable que l'on passe ou non de nombreuses minutes à y penser. C'est précisément pour cette raison qu'elle est mobilisée, parce qu'elle est supposée résister à la réflexion tout en étant partagée, à un niveau pré-réflexif, par beaucoup.

L'ILF prédit, dans sa forme *forte*, que l'intervention sera jugée prohibée, dans sa forme *faible* qu'elle sera jugée au mieux optionnelle. La version *intermédiaire* proposée par Palmer (*No-contact LFI*) ajoute à la version faible des obligations (pas seulement des options) d'intervention dans certaines circonstances, quand un tort doit être réparé ou quand un

besoin d'assistance résulte directement ou indirectement de l'action humaine³⁶.

II.3. Résultats et discussion

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



Le premier résultat à souligner est qu'une large majorité (72,7%) considère que nous avons un *devoir* de vaccination dans MOUFLONS, ce qui suggère que l'ILF n'est partagée par la population interrogée ni dans sa forme forte ni dans sa forme faible. Ils semblent en revanche soutenir la prédiction de l'ILF intermédiaire. Mais cela impliquerait que les répondants aient compris que l'apparition de la maladie était le résultat de l'interférence humaine, ce que je voulais écarter. Peut-être la précision « isolée » n'était-elle pas suffisamment claire pour écarter cette interprétation³⁷. En revanche, si les sujets ont compris que les humains n'étaient *pas* causalement responsables de la maladie, alors la version intermédiaire ne correspond pas aux jugements exprimés ici. Par conséquent, ou bien les répondants sont

³⁶ Voir Palmer, *op. cit.*, p. 68, sur ces trois versions.

³⁷ C'est à vrai dire ce qu'indiquait le commentaire d'un sujet à la fin du questionnaire.

plus sensibles au bien-être que la thèse de Palmer ne le prédit, ou la maladie a été largement (pour expliquer la différence constatée) tenue pour anthropique. Mais il serait pour le moins étonnant que cela ait été *largement* compris ainsi. Si en revanche c'était le cas, la différence entre les deux scénarios aurait été *encore* plus importante, selon la prédiction de Palmer, si l'on avait écarté le facteur secondaire de l'origine anthropique. Or, c'est cette différence qui nous intéresse le plus.

La deuxième chose à remarquer est en effet qu'il y a une différence statistiquement significative ($p < .02$) entre MOUTONS et MOUFLONS. Par conséquent, tandis qu'il semble bien y avoir une présomption générale en faveur de la vaccination indépendamment du contexte – sous la réserve précédente –, un nombre néanmoins significatif de sujets avaient l'avis contraire dans MOUTONS. Cette différence semble en outre confirmée par les réponses aux deux questions suivantes.

67 sujets (37 MOUTONS ; 30 MOUFLONS) ont répondu à la question (b), 67 (35 ; 32) à la question (c) (cf. graphique 2). La différence est très significative pour (b) ($p < .001$)³⁸; non significative pour (c) ($p = .824$)³⁹. Ce contraste n'est pas surprenant, l'absence de différence pour (c) expliquant la présence d'une différence pour (a), la distinction domestique/sauvage étant jugée très pertinente dans chaque scénario⁴⁰, aussi bien que de façon agrégée⁴¹. La similarité des moyennes suggère que la pertinence est indépendante du scénario envisagé⁴². Certes, la pertinence n'ayant été testée qu'en troisième, il est possible que le score élevé ne soit qu'une rationalisation *post-hoc*, initiée par la question elle-même. Les réponses (a) et (b) n'ont peut-être pas été faites en vertu de la distinction, et (c) n'offrait pas de choix d'une autre distinction possible. Les sujets étaient néanmoins libres de ne *pas* considérer la distinction domestique/sauvage comme pertinente.

³⁸ $t(67) = 4,053$, $df = 65$, $p < .001$.

³⁹ $t(67) = -2,223$, $df = 65$, $p = .82$.

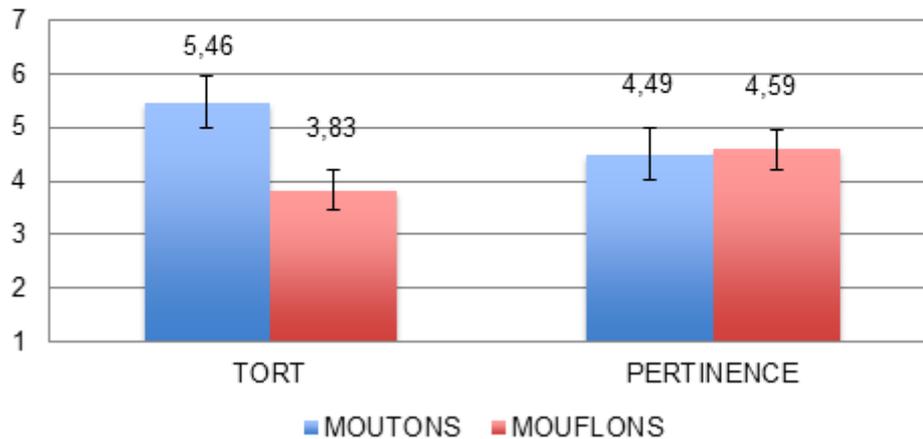
⁴⁰ MOUTONS : $M = 4,49$, $SD = 1,96$; MOUFLONS : $M = 4,59$, $SD = 2$.

⁴¹ $M = 4,54$, $SD = 1,96$.

⁴² Notons cependant que, dans le scénario MOUFLONS, la différence de pertinence entre ceux ayant répondu OUI ($M = 4,26$, $SD = 2,03$) et ceux ayant répondu NON ($M = 5,44$, $SD = 1,74$) n'est pas significative ($t(32) = -1,54$, $df = 30$, $p = .13$).

Graphique 2

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



En somme, les résultats semblent confirmer partiellement l'hypothèse ILF de Palmer. Une propriété relationnelle semble en effet expliquer une différence de jugements entre les deux scénarios. En revanche, l'intuition ne semble pas motiver une présomption forte contre l'intervention ou garantir le caractère optionnel d'une telle intervention (les deux modalités étant laissées ouvertes par la négation de l'obligation). Une explication possible de la proportion importante de OUI dans MOUFLONS serait que les humains sont tacitement tenus pour causalement responsables de torts qu'ils sont par ailleurs susceptibles de causer, même quand rien n'indique qu'ils le sont. Et de la responsabilité causale découle la responsabilité de réparer leurs torts. Ou bien les sujets pourraient simplement estimer qu'il est moralement injuste de ne pas améliorer la situation de quelqu'un quand cela peut être fait sans coût significatif pour soi-même ou autrui (et en l'occurrence le coût de la vaccination pouvait apparaître faible, en particulier formulé à la troisième personne)⁴³, bien qu'ils puissent en même temps juger qu'il est plus grave d'empirer la situation de quelqu'un quand cela peut être facilement évité que de ne pas l'améliorer.

Il me semble y avoir une autre explication. Des travaux empiriques ont démontré l'effet du contexte affectif, social ou culturel sur la force de la

⁴³ Ce qui offrirait un support intuitif à la critique utilitariste des distinctions action/omission, faire/laisser arriver, tuer/laisser-mourir.

distinction faire/laisser arriver, que je suppose pour les besoins présents suffisamment parallèle à la distinction devoirs négatifs/positifs. Plus la relation entre un agent et un patient est étroite, plus sévèrement est jugée une omission – la non-assistance par exemple. En d'autres termes, responsabilité et obligations augmentent, et la distinction action/omission s'efface, à mesure que la proximité sociale augmente⁴⁴, ce qui explique en outre que la distinction est culturellement variable⁴⁵. Or il se pourrait que les mouflons n'apparaissent pas comme suffisamment « sauvages », mais plutôt comme un type intermédiaire entre sauvage et apprivoisé, comme une espèce vivant dans le voisinage de sociétés humaines qui sont par conséquent très susceptibles de les affecter. C'est d'autant plus probable que certaines variétés de *Pasteurella* peuvent être contractées par l'homme⁴⁶ et que l'isolement de la population n'était pas tel qu'elle ne puisse être vaccinée. En outre, leur statut vague pourrait l'être d'autant plus que, même si c'était délibéré, *mouton* et *mouflon* ont d'importantes consonances et une apparence proche à la lecture, en particulier pour des sujets dont le français n'est pas la langue maternelle (même si le nom anglais était précisé), et que les sujets ne pouvaient comparer les deux scénarios. Dans ce cas, les mouflons n'étaient peut-être pas perçus comme suffisamment distants pour autoriser la pleine expression de la distinction action/omission. Quoi qu'il en soit, ce ne sont des explications que du score élevé de OUI dans MOUFLONS, score qu'il est risqué d'interpréter de façon déterminée puisque nous ne disposons pas de contrôle pour le comparer, et il y a bien une différence significative entre MOUTONS et MOUFLONS.

II.4. Expériences à venir

J'ai conçu, pour améliorer et enrichir cette étude⁴⁷, une nouvelle série d'expériences qui seront prochainement diffusées en ligne dans le

⁴⁴ J. Haidt & J. Baron, « Social roles and the moral judgment of acts and omissions », in *European Journal of Social Psychology*, 26/2, 1996, pp. 201-218, cité par F. Cova, *L'Architecture de la cognition morale*, Thèse, EHESS, 2011, p. 342.

⁴⁵ J. Miller & S. Luthar, « Issues of interpersonal responsibility and accountability: A comparison of Indians' and Americans' moral judgments », in *Social Cognition*, 7/3, 1989, pp. 237-261 ; L. Abarbanell & M. Hauser, « Mayan morality: An exploration of permissible harms », in *Cognition*, 115/2, pp. 207-224, cités par F. Cova, *op. cit.*, p. 343.

⁴⁶ Ce que la mention de « pneumonie » pouvait laisser penser, malgré l'indication contraire.

⁴⁷ D'autres interférences dans l'interprétation des résultats incluent les effets de cadrage liés au récit et au vocabulaire ; une familiarité et des connotations variables de la situation selon les sujets et les cultures ; et des hypothèses d'arrière-plan différentes concernant les moutons et les mouflons.

cadre de l'initiative *Experiment Month*⁴⁸. J'y cherche à savoir quels types de relations suscitent des jugements moraux différents à propos de cas impliquant des animaux. Le modèle descriptif que je souhaite ainsi mettre à l'épreuve conçoit les attributions de statut moral comme dépendant d'un ensemble de propriétés moralement pertinentes comprenant des propriétés intrinsèques et des propriétés extrinsèques. Le modèle prédit que des relations significatives plus fortes, ainsi que des capacités pertinentes plus élevées, devraient engendrer des attributions plus fortes de statut moral à une entité donnée. Sous l'hypothèse d'indépendance des deux classes de variables, une augmentation dans une des deux dimensions peut, en principe, compenser un score inférieur dans l'autre dimension.

Afin d'éviter certains des facteurs secondaires présents dans l'expérience précédente, j'ai conçu des espèces mammifères (Frimpus, Deegoons, Zamphyr...) et des maladies (de Venn, de Hunn) fictives. Le choix de mammifères autorise des considérations de considérabilité morale plus spontanément que, par exemple, des poissons, reptiles, insectes ou même oiseaux⁴⁹. Ainsi, la moralité de torts et non-assistances à des mammifères non domestiqués et non familiers peut servir de référence pour évaluer la moralité d'actions et omissions comparables envers des animaux intrinsèquement similaires mais différemment reliés aux agents concernés.

Dans une première série de scénarios, outre la distinction domestique/non-domestique, je fais varier d'autres paramètres : énoncé de l'obligation en termes individuels ou collectifs ; en deuxième ou en troisième personne. Dans une deuxième série, la première variable dépendante est l'existence d'une relation causale (non intentionnelle) entre une situation de détresse et une action humaine, par opposition à une situation résultant du hasard, la deuxième le caractère individuel ou collectif de l'obligation. Enfin, dans une troisième série⁵⁰, trois variables sont testées : la distance (proche/lointain), le nombre d'individus susceptibles d'assister (seul/nombreux), et le coût de l'intervention (1/10/100\$).

⁴⁸ Soutenue par le département de Sciences Cognitives de l'Université Yale et coordonnée par Mark Phelan à Lawrence University. Voir <http://www.yale.edu/cogsci/XM/Info.html>.

⁴⁹ S'agit-il de « mammalocentrisme » ? se demande un relecteur. Tom Regan (*op. cit.*), par exemple, considère que les patients moraux, les « sujets-d'une-vie », sont les mammifères normaux âgés d'au moins un an, bien qu'il préfère inclure d'autres espèces par précaution. Je ne préjuge en rien ici des capacités cognitives et de la valeur d'autres classes du règne animal mais suppose qu'il est plus aisé et habituel de susciter des réactions morales avec des mammifères.

⁵⁰ Adapté de F. M. Kamm, *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford University Press, 2007, pp. 345-367.

Le modèle descriptif de statut moral duel – sensible aux propriétés intrinsèques et extrinsèques – que je défends fait des prédictions selon les types de relations que l'on juge pertinentes. Je fais les hypothèses suivantes. Tout d'abord, la force estimée des obligations sera fonction du type de relation impliquée. En particulier, si la domestication est pertinente, et si elle est conçue comme un processus collectif, l'obligation devrait être jugée plus ou moins forte selon la formulation adoptée (collective/individuelle), tandis qu'en l'absence de relations significatives, l'effet du collectif devrait diminuer, au profit de l'effet du facteur personnel⁵¹. Ensuite, que si la vulnérabilité d'origine anthropique est pertinente, l'obligation sera plus forte en termes collectifs qu'individuels quand le tort ne peut pas être relié à des individus identifiables, en particulier s'il est le fait d'actions des générations passées ou concerne des générations futures et ce, d'autant que les bénéfices (liés, par exemple, à la construction d'une autoroute) seront répartis au sein du groupe humain dans son ensemble.

Ces prédictions sont selon moi soutenues par l'articulation de différents modèles de cognition morale. Mes résultats montreront s'ils doivent ou non être amendés. Ces travaux soulignent les liens entre perception morale et perception mentale, et entre contexte et perception mentale. Et ils indiquent selon moi une articulation possible entre éthique animale descriptive et normative, c'est-à-dire entre l'étude des processus cognitifs à l'origine d'intuitions telles que l'ILF et nos théories du statut moral.

III. Les bases cognitives de l'attribution de statut moral

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

⁵¹ Toutefois, les travaux de Paul Slovic ont mis en lumière un effet d'engourdissement du nombre, en particulier dans le cadre de l'aide humanitaire, tel que les gens sont plus disposés à aider un individu identifiable qu'un somme impersonnelle d'individus, même à coût équivalent. Cf. « "If I look at the mass, I will never act": Psychic numbing and genocide », in *Judgment and Decision Making*, 2/2, 2007, pp. 79-95 et P. Slovic, D. Zions, A. K. Woods, R. Goodman, & D. Jinks, « Psychic Numbing and Mass Atrocity », in *The Behavioral Foundations of Public Policy*, Princeton University Press, 2013, pp. 126-142. (Merci à un relecteur pour ces références). On peut donc prédire que des populations animales plus impersonnelles, moins individualisées susciteront un tel effet d'engourdissement : animaux sauvages non charismatiques, animaux de laboratoire traités en lots (rats).

additionnelle de l'existence de deux ordres de propriétés pertinentes, alors que la plupart des modèles retiennent les seules propriétés intrinsèques qu'ils répartissent ensuite en deux dimensions (j'y reviendrai).

La moralité peut, selon ces modèles, être divisée en *contenu* (le type d'action, ses causes et ses conséquences) et *forme* (le contexte de l'action et les relations impliquées). James Dungan et Liane Young soulèvent le problème suivant pour les catégorisations de la moralité fondées sur le seul contenu, c'est-à-dire selon le type d'action et de violation (chez Rozin, Schweder et Haidt notamment) :

« Au sein de la même culture, et pour les mêmes personnes, le même acte (en l'espèce, un meurtre) peut être jugé moral ou immoral, juste ou injuste, selon sa cible (ou victime). L'observation du contenu d'une action (par exemple, si elle cause un dommage, est inéquitable, ou impure) semble insuffisante pour rendre compte de jugements moraux complexes⁵². »

Les auteurs passent en revue deux modèles qui tentent de prendre en compte le facteur relationnel. Dans le premier, Tase Rai et Alan Fiske catégorisent la moralité d'après la nature de la relation sociale offrant son contexte à l'action, plutôt que d'après son contenu. « [D]ifférents groupes et cultures comprennent des situations par ailleurs identiques en référence à différents modèles socio-relationnels ou différentes mises en œuvre du même modèle »⁵³. Des motivations différentes, pour préserver l'un et/ou l'autre de quatre types de relations (Unité, Hiérarchie, Égalité, Proportionnalité) déterminent des jugements différents sur les actions, selon la façon dont elles affectent la relation à préserver.

Un deuxième modèle ne s'intéresse quant à lui pas au *type* de relation, mais à l'existence d'une unique structure relationnelle, mettant en jeu deux individus. Dans un article influent paru dans *Science* Gray, Gray, et Wegner⁵⁴ identifiaient deux dimensions de la perception d'esprit (*mind perception*) : l'*Expérience* et l'*Agentivité*⁵⁵, renvoyant à deux aspects

⁵² J. Dungan & L. Young, « Moral Psychology », in *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, 2012, p. 580.

⁵³ T. S. Rai & A. F. Fiske, « Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality », in *Psychological Review*, 118/1, 2011, p. 69.

⁵⁴ H. Gray, K. Gray, & D. Wegner, « Dimensions of mind perception », in *Science*, 315, 2007, p. 619.

⁵⁵ Le facteur *Expérience* regroupait onze capacités : faim, peur, douleur, plaisir, rage, désir, personnalité, conscience, fierté, gêne et joie. Le facteur *Agentivité* sept : contrôle de soi, moralité, mémoire, reconnaissance d'émotions, planification, communication et pensée.

distincts de la moralité. Les auteurs ont classé les 18 capacités selon ces deux dimensions par analyse factorielle des réponses. Les deux dimensions expliquaient 97% de la variance des scores. Par la suite, Kurt Gray et ses collègues ont soutenu l'existence d'une « dyade morale » définissant la moralité dans son ensemble⁵⁶. Tout d'abord, la *thèse de la dyade morale* affirme que les jugements moraux sont essentiellement fondés sur notre tendance à percevoir deux esprits (une dyade) : un agent intentionnel d'une part, un patient victime d'autre part. Un acte est perçu comme doté de contenu moral à chaque fois qu'un agent aide ou nuit à un patient⁵⁷. L'affirmation est ici plus forte que celle d'une simple corrélation entre perception morale et attribution d'états mentaux. Il s'agit plutôt de dire que, là où il n'y a pas d'agent (ou de patient), il n'y a pas de relation morale. Ensuite, la *thèse du stéréotypage moral (typecasting)* affirme qu'« une personne ou une entité perçue comme agent moral est moins susceptible d'être perçue comme patient moral », et vice versa. Il y a une relation inverse entre les propriétés d'agent et de patient moral⁵⁸.

Une implication problématique du modèle est que, puisque la perception d'un patient dépend de celle d'un agent, la non-assistance à des individus dont la souffrance n'est le résultat d'aucune action intentionnelle ne pourra être perçue moralement. Or, sans être utilitariste, on peut être surpris qu'il n'y ait rien à redire à ce genre d'omissions. Un deuxième problème est de savoir si c'est l'attribution d'un esprit qui est causée par la perception d'une dyade, ou plutôt l'inverse. Gray et ses collègues se contentent d'affirmer une corrélation, mais Robbins et Jack ont montré, en agissant sur la variable des propriétés mentales, que la perception d'une entité moralement considérable accrue (le homard comme patient moral) était *causée* par la possession de propriétés mentales accrues sur l'échelle « phénoménale » (émotions), plutôt qu'« intentionnelle » (intelligence)⁵⁹.

⁵⁶ K. Gray & D. Wegner, « Moral typecasting: divergent perceptions of moral agents and moral patients », in *Journal of Personality and Social Psychology*, 96/3, 2009, pp. 505-520 ; « Morality takes two: Dyadic morality and mind perception », in *The Social Psychology of Morality: Exploring the Causes of Good and Evil*, American Psychological Association, 2011 ; K. Gray, A. Waytz., *et al.*, « The Moral Dyad: A Fundamental Template Unifying Moral Judgment », in *Psychological Inquiry*, 23/2, 2012, pp. 206-215 ; K. Gray, L. Young, *et al.*, « Mind perception is the essence of morality », in *Psychological Inquiry*, 23/2, 2012, pp. 101-124.

⁵⁷ Notons que *aider* et *nuire* sont respectivement les paradigmes de la réalisation d'un devoir positif et de la violation d'un devoir négatif.

⁵⁸ Pour une critique de la thèse du stéréotypage, cf. Arico, « Breaking out... », art. cit.

⁵⁹ A. I. Jack & P. Robbins, « The Phenomenal Stance Revisited », in *Review of Philosophy and Psychology*, 3/3, 2012, pp. 383-403.

J'envisagerai quant à moi plus tard l'hypothèse que la perception d'un esprit est symétriquement causée par la perception morale.

Dungan et Young⁶⁰ s'appuient à la fois sur le modèle dyadique et la nécessité de prendre en compte les types de relations. Ils proposent ainsi un modèle « double-type » du raisonnement moral (à ne pas confondre avec mon modèle duel) dans lequel à la fois le *contenu* d'une action et les *relations* qu'elle affecte déterminent le jugement d'une violation morale. En d'autres termes, quels contenus seront pris en compte dépend de la relation en jeu. Ils suggèrent ainsi que la moralité peut se définir selon deux types de règles : les règles gouvernant la façon dont nous devons traiter notre « soi » ou des êtres similaires perçus comme intimement connectés à soi et les règles gouvernant la façon dont nous devons traiter les êtres qui ne sont pas ainsi connectés à soi⁶¹. Ils concluent, sur la base de données empiriques émotionnelles, comportementales et cognitives, que « la base de référence » est le premier type de moralité⁶² « où tout le monde est traité comme un étranger, à qui il ne faut pas causer de tort ou qu'il ne faut pas traiter injustement » et que le second type de moralité⁶³ s'applique aux personnes « perçues comme reliées au soi », ce qui explique par exemple les jugements liés à la pureté. Ce modèle « double-type », précisent les auteurs, « reflète une différence réelle en termes de processus cognitifs »⁶⁴.

Essayons d'appliquer ces hypothèses au cas animal. A chaque fois que des animaux seront perçus comme étrangers à la communauté mais possédant néanmoins des traits communs, mentaux et physiologiques, avec les humains, le premier type de moralité s'appliquera, étant donné que la moralité des torts est couplée à la perception d'états mentaux expérientiels. Mais plus un animal sera perçu comme un membre de la communauté (par excellence, les animaux de compagnie)⁶⁵, plus il sera susceptible de voir s'appliquer le second type de moralité, indépendamment de ses capacités mentales, c'est-à-dire qu'une absence de soin, par exemple, aura plus tendance à être perçue comme une violation. Ne pas nourrir un cerf affamé, sortir de la glace un bison, ou effrayer des hyènes dévorant un gnou vivant sera perçu comme doté d'une valence morale moindre que des omissions comparables envers chats, chiens, chevaux et autres compagnons.

⁶⁰ Dungan & Young, art. cit.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 582-583.

⁶² Centré sur les dyades. La notion de tort traduit *harm*, celle de justice *fairness*.

⁶³ N'impliquant pas de torts ou d'injustice mais loyauté, hiérarchie et pureté.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 590-591.

⁶⁵ Cf. la théorie politique de la citoyenneté des animaux domestiques de S. Donaldson & W. Kymlicka, *op.cit.*

Inversement, une tendance à considérer de telles omissions comme bénignes sera corrélée à une tendance à percevoir les animaux sauvages comme plus étrangers – et à leur attribuer des états mentaux différents. Le zèbre ressentirait, comme le cheval, la douleur et la peur, la moralité de type 1 (ne pas nuire) s’appliquerait donc. Mais, contrairement au cheval, il n’aurait pas d’attentes, de confiance, d’attachement possibles à l’égard des agents, la moralité de type 2 (devoirs de loyauté) ne s’appliquerait pas. En d’autres termes, l’anthropomorphisme sera plus fort en contexte domestique — ce qui s’explique assez aisément en termes de co-évolution et de besoins sociaux⁶⁶.

C’est d’ailleurs ce que suggèrent des études sur la déshumanisation, qui soulignent un lien entre affiliations sociales et attributions mentales. Cuddy, Rock et Norton⁶⁷ ont observé que, à la suite de l’ouragan Katrina dans le sud des Etats-Unis, les victimes hors-cercle (*outgroup*) étaient associées à des inférences inférieures d’émotions « secondaires » (chagrin, deuil, remords, peine), mais non d’émotions « primaires » (peur, tristesse). Les personnes « infra-humanisaient les victimes hors-cercle », leur déniaient une complexité émotionnelle égale à celle des membres du cercle (*ingroup*). Ils précisent :

« des inférences inférieures d’émotions secondaires — mais pas d’émotions primaires — au sujet de victimes étaient reliées à des intentions plus faibles de se porter volontaire pour apporter de l’aide à la suite de l’ouragan. (...) Les résultats impliquent que le fait d’éprouver de l’empathie pour l’expérience d’émotions primaires (peur) d’une victime ne conduit pas à plus aider, alors que c’est le cas pour les émotions secondaires (deuil) »⁶⁸.

Or nous pourrions faire l’hypothèse qu’un processus de déni analogue a lieu également *entre* espèces, une complexité émotionnelle inférieure étant

⁶⁶ Voir dans ce sens M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, 1983 et J. A. Serpell, « Anthropomorphism... », art. cit. Cependant, l’anthropomorphisme n’est pas restreint aux contextes domestiques stricts. C’est en particulier vrai dans les cultures non occidentales où la distinction sauvage/domestique ne tient guère, et où en outre l’anthropomorphisme ne sera pas nécessairement considéré comme une attribution métaphorique de propriétés humaines. Voir notamment T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, 2000, Ch.6 et Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

⁶⁷ A. J. C. Cuddy M. S. Rock, *et al.*, « Aid in the Aftermath of Hurricane Katrina: Inferences of Secondary Emotions and Intergroup Helping », in *Group Processes & Intergroup Relations*, 10/1, 2007, pp. 107-118.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 113.

inférée de l'association hors-cercle, et donnant lieu à une intention plus faible d'assister.

Ces quelques considérations invitent à préférer un modèle d'attribution du statut moral dans lequel la prise en compte des relations est fonction du contexte. Je vais proposer dans la section suivante un modèle duel du statut moral qui pourrait correspondre au modèle « double-type » de perception morale de Dungan et Young. Le statut, et indirectement les propriétés mentales, dépendraient du contexte, donc de propriétés extrinsèques. Je le résume dans le tableau ci-dessous (Table 1).

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

Table 1

IV. Sensibilité aux capacités et sensibilité au contexte

IV.1. Présentation du modèle

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

- (P1) L'attribution de statut moral dépend de l'attribution d'esprit ;
- (P2) L'attribution d'esprit dépend, non seulement de propriétés intrinsèques (états mentaux), mais aussi extrinsèques (relations, distance, contexte) ;
- (C) Par conséquent, en supposant transitive la relation de dépendance, le statut moral dépend, non seulement de propriétés intrinsèques, mais aussi extrinsèques.

P1 est communément admise par la plupart des modèles existants⁶⁹. P2 comme la conclusion peuvent être testées empiriquement. La confirmation de chacune viendrait à l'appui de l'autre, quoique la conclusion puisse, théoriquement, être vraie pour d'autres raisons (les propriétés extrinsèques pertinentes pourraient différer dans la conclusion et la prémisse). En effet, il est possible que l'attribution de propriétés morales ne se fasse pas nécessairement via l'attribution d'esprit mais directement à partir des propriétés extrinsèques pertinentes, auquel cas mon argument est inutile. Néanmoins, il est intéressant qu'en un sens *indirect* on puisse déjà établir la conclusion, comme je vais le suggérer. En outre, comme on l'a vu, une perspective évolutionniste sur l'anthropomorphisme apporte un premier crédit à l'idée d'un lien entre socialité et attributions mentales⁷⁰.

D'après ce modèle duel, des augmentations significatives dans l'une ou l'autre des dimensions (in/extrinsèque) peuvent causer une attribution supérieure de statut. Souvenons-nous que d'après le modèle « double-type » de Dungan et Young, la base de référence reste la possession de certaines propriétés biologiques nécessaires et suffisantes, relatives au type 1 de moralité (torts physiques et psychologiques)⁷¹. Le statut moral basique peut être aussi bien aisément conféré (suffisance) qu'aisément dénié (nécessité) sur la base de ces propriétés, selon qu'elles sont respectivement présentes ou absentes. Cependant, des résultats futurs pourraient révéler que certaines relations seront également suffisantes, quoique non nécessaires, dans certains cas. Le statut basique (type 1) est peu susceptible d'être dénié sous prétexte d'une absence de relation. En revanche, en l'absence par exemple de capacités cognitives supérieures, un statut spécial (type 2) peut être attribué ou dénié sur la base de ces relations. De façon plus discutable, le modèle autorise l'attribution d'un statut basique à des entités ne possédant pas de propriétés intrinsèques pertinentes mais avec lesquels les agents

⁶⁹ Cf. les travaux de Gray, Wegner, Waytz et Young ci-dessus ; Arico, « Breaking out... », art. cit. ; J. Knobe & J. Prinz, « Intuitions about consciousness: Experimental studies », in *Phenomenology & the Cognitive Sciences*, 7/1, 2008, pp. 67-83 ; J. Sytsma & E. Machery, « The two sources of moral standing », in *Review of Philosophy and Psychology*, 3/3, 2012, pp. 303-324.

⁷⁰ Cf. Midgley, *op. cit.* ; Serpell, « Anthropomorphism... », art. cit. ; et N. Epley, A. Waytz, *et al.*, « On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism », in *Psychological Review*, 114, 4/4, 2007, pp. 864-886 ; N. Epley, A. Waytz, *et al.*, « When we need a human: motivational determinants of anthropomorphism », in *Social Cognition*, 26/2, 2008, pp. 143-155.

⁷¹ Pour rappel, d'après le modèle « double-type », à la fois le *contenu* d'une action (tort d'un agent à un patient) et les *relations* qu'elle affecte déterminent comment est jugée une violation morale.

entretiennent des relations significatives (robots, artefacts divers, vivants non sensibles). Le tableau (Table 2) ci-dessous résume les possibilités :

	Relations faibles	Relations fortes
	(Moralité type 1)	(Moralité types 1 et 2)
Absence de propriétés intrinsèques pertinentes	Pas de statut moral	Statut basique ?
Capacités basiques	Statut basique	Statut spécial
Capacités fortes	Statut spécial	Statut spécial

Table 2

Le modèle produirait ainsi trois thèses distinctes :

Nécessité – les propriétés intrinsèques (basiques) *et* les propriétés extrinsèques (élevées) sont *indépendamment*, mais *pas conjointement*, nécessaires pour le statut de base.

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

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

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

Toutefois, l'hypothèse d'indépendance des variables avec laquelle j'ai commencé peut être remise en question à deux titres. Tout d'abord, comme je l'ai indiqué, l'attribution d'esprit dépend en partie d'interactions sociales ou de besoins pratiques antécédents. Nous verrons que des travaux empiriques récents soutiennent cette hypothèse. Ainsi, plus la relation ou les besoins seront forts, plus grand sera le rôle de l'attribution d'esprit. Le dresseur, par exemple, a besoin d'attribuer des états mentaux à son animal qui lui permettent d'agir sur lui. *A fortiori*, la relation à son chat n'a de sens pour le maître que dans la mesure où il pense correctement lui attribuer

certaines émotions. Il sera donc difficile de dire si une relation explique indépendamment une variation puisqu'elle est susceptible d'influer sur la tendance à attribuer un esprit. Inversement, on peut avancer que les relations elles-mêmes dépendent d'attributions mentales préalables : notre attachement est plus fort aux chiens parce qu'ils nous comprennent et que nous les comprenons. La valeur d'une relation peut dépendre de la similarité ou de l'accessibilité mentales d'une entité. En somme, ni les propriétés intrinsèques, ni les propriétés extrinsèques ne seraient en mesure de déterminer indépendamment le statut⁷².

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

Des études suggèrent en effet que le contexte d'attribution⁷³ affecte les jugements d'attribution mentale et, par conséquent, les jugements moraux. Je vais évoquer deux ensembles d'éléments en faveur de cette hypothèse. Premièrement, l'étude des dynamiques « *in-group/out-group* », déjà évoquée, permet d'éclairer les associations implicites entre des propriétés morales et l'appartenance sociale via l'attribution d'esprit. Deuxièmement, ce qu'Adam Arico a appelé un « effet de contexte » indique que la contextualisation de descriptions d'entités facilite la perception d'un esprit⁷⁴.

IV.2. Attributions d'esprit sensibles au contexte

⁷² Le phénomène correspond à ce que Shelly Kagan appelle « effets d'interaction ». Cf. « The Additive Fallacy », in *Ethics*, 99/1, 1988, pp. 5-31 et « Thinking about cases », in *Social Philosophy and Policy*, 18/2, 2001, pp. 44-63. Voir aussi Kamm, *op. cit.*, p. 347 et suivantes, sur le *principe d'interaction contextuelle* et la nécessité d'égaliser soigneusement les cas présentés dans des expériences de pensée.

⁷³ Il est important de ne pas confondre le contexte *d'attribution* (la situation dans laquelle le sujet réalise l'attribution) avec le contexte *d'une entité* (la situation évaluée). Ceci dit, en ce qui concerne les relations significatives entre agents et entités, les deux contextes coïncident.

⁷⁴ A. Arico, « Folk psychology, consciousness, and context effects », in *Review of Philosophy and Psychology*, 1/3, 2010, pp. 371-393.

IV.2.1. In-group vs. out-group

Liane Young et Adam Waytz⁷⁵ ont observé que la motivation de sujets états-uniens à *prédire* l'action enclenchait l'attribution d'esprit à des membres hors-cercle ou des ennemis (Talibans), tandis que la motivation pour la *connexion sociale* avait cet effet à l'égard des membres du cercle ou des alliés (Armée de terre des Etats-Unis). De la même façon, ils ont observé dans une deuxième étude que l'attribution d'esprit n'était liée à la motivation pour la connexion sociale qu'envers le propre parti politique du sujet, tandis qu'elle n'était liée à la motivation à prédire l'action qu'envers le parti opposé (Démocrates/Républicains). En outre, selon les interactions sociales attendues (positives-coopératives/négatives-compétitives), différents types d'attribution seront déclenchés : Agentivité pour la prédiction, Expérience pour la connexion. Et tandis que la première motive des jugements de responsabilité, la seconde motive la considération morale. Plus généralement, passant en revue un grand nombre d'études, Ida Hallgren soutient que « le contexte social, des besoins psychologiques différents, et des réponses individuelles et situationnelles à l'information émotionnelle (...) enclencheront tantôt l'attribution d'agentivité, tantôt d'expérience⁷⁶. » Comme nous l'avons vu le modèle de Rai et Fiske fait varier les perceptions morales avec le contexte⁷⁷. Quant à Bryce Huebner, étudiant les attributions de conscience phénoménale ordinaires à des robots et des zombies, il suggère que « les intuitions sont typiquement soumises à un *feedback* de la part de nos environnements sociaux qui nous permettent d'évaluer l'acceptabilité normative de nos attributions »⁷⁸.

Mais tandis que cette sensibilité au contexte autorise l'attribution d'un statut spécial en l'absence même de preuves de telle ou telle capacité cognitive (pour un robot par exemple, mais cela vaudrait pour d'autres entités), de nombreuses études soulignent les effets négatifs du contexte pratique dans « l'attribution d'esprit motivée ». Par exemple, Brock Bastian et ses collègues ont montré que les personnes aimant la viande, ou mises dans une situation où ils s'appêtent à en manger, mais qui sont pourtant

⁷⁵ L. Young & A. Waytz, « Mind attribution is for morality », in *Understanding Other Minds* (3^e édition), Oxford University Press, 2013.

⁷⁶ I. Hallgren, « Seeing Agents When we Need to, Attributing Experience When we Feel Like it », in *Review of Philosophy and Psychology*, 3/3, 2012, p. 370.

⁷⁷ Rai & Fiske, art. cit.

⁷⁸ B. Huebner, « Commonsense concepts of phenomenal consciousness: Does anyone care about functional zombies? », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9/1, 2010, p. 151.

réticentes à l'idée de causer du tort à des entités douées d'esprit, ont tendance à surmonter cette dissonance en déniaient aux animaux qu'ils mangent un esprit⁷⁹. Quand cela satisfait nos intérêts (domestiquer), nous attribuons volontiers un esprit⁸⁰, mais l'inverse est aussi vrai : quand cela va à l'encontre de nos intérêts qu'un animal ait un esprit, nous ne le percevons plus comme en ayant un. Ainsi, une culture qui juge approprié de manger du chien ou du dauphin leur prête une valeur morale inférieure, ce qui est probablement rendu possible par le blocage de l'attribution d'esprit⁸¹. De même, en l'absence d'un besoin de connexion ou de similarité à soi, on sera moins motivé à en attribuer⁸², ou on manifestera moins de sympathie en réponse aux autres esprits⁸³. Les études des phénomènes de déshumanisation montrent que les intérêts pratiques, les préjugés socio-culturels, les hiérarchies, et les relations *in-group/out-group* motivent des tendances distinctes à conférer/retirer l'humanité et les propriétés associées à des êtres trop dissemblables⁸⁴. On pourrait ajouter que ce déni d'humanité est susceptible d'être renforcé par ce que de Waal a appelé « anthropodéni »⁸⁵, le refus de nous voir comme des animaux, qui entrave l'expérience de l'empathie et de la compassion pour autrui⁸⁶.

Ainsi, en combinant mes hypothèses et ces résultats, nous serions moins susceptibles d'attribuer une expérience à un animal sauvage⁸⁷ — à capacités mentales constantes — dans la mesure où nous serions motivés par la diminution d'une dissonance face à leur souffrance, qui nous touche

⁷⁹ B. Bastian, S. Loughnan, *et al.*, « Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption », in *Personality and Social Psychology Bulletin* 38/2, 2012, pp. 247-256.

⁸⁰ Cf. Epley *et al.*, « When we need a human... », art. cit. ; I. Hallgren, art. cit.

⁸¹ Cf. Bastian, Loughnan, *et al.*, « Don't mind meat?... », art. cit.

⁸² A. Waytz, K. Gray, *et al.* « Causes and consequences of mind perception », in *Trends in Cognitive Science*, 14/8, 2010, pp. 383-388.

⁸³ Cf. Epley *et al.*, « When we need a human... », art. cit. ; I. Hallgren, art. cit.

⁸⁴ B. Bastian, K. Costello, *et al.*, « When Closing the Human-Animal Divide Expands Moral Concern: The Importance of Framing », in *Social Psychological and Personality Science* 3/4, 2012, pp. 421-429 ; N. Haslam, Y. Kashima, *et al.*, « Subhuman, inhuman, and superhuman: contrasting humans and nonhumans in three cultures », in *Social Cognition*, 26/2, 2008, pp. 248-258 ; S. Loughnan, N. Haslam, *et al.*, « Objectification leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others », in *European Journal of Social Psychology*, 40/5, 2010, pp. 709-717.

⁸⁵ F. de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton University Press, 2006, pp. 59-67.

⁸⁶ Cf. M. C. Nussbaum, « Compassion: Human and Animal », in *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford University Press, 2010, pp. 202-226.

⁸⁷ Ou alors à attribuer, notamment aux proies, des états mentaux plus rudimentaires ou appropriés à leur condition : sensibilité moindre à la douleur, normalisation de la peur, goût pour le danger...

mais contre laquelle nous ne pouvons ou ne voulons rien faire⁸⁸. Cela reviendrait, en retour, à affaiblir la présomption que la propriété de patient n'est une fonction que des propriétés intrinsèques d'une entité — une implication en tension avec les présupposés des modèles critiqués en section 3.

Comprendre nos animaux de compagnie, d'élevage ou de travail a une fonction sociale et économique similaire, motivant des attributions différenciées. Des phénomènes analogues à ceux précédemment décrits jouent donc peut-être un rôle dans les catégorisations — entre humains et non-humains, et entre non-humains — qui influencent les attributions d'esprit leur servant de justification. Bastian et ses collègues ont à ce titre dégagé une asymétrie intéressante relative à un effet de cadrage⁸⁹. Tandis qu'attirer l'attention sur des similarités en comparant *les animaux aux humains* contribue à l'extension de la considération morale (aux animaux mais aussi aux humains hors-cercle marginalisés), comparer *les humains aux animaux* n'a pas cet effet. Les auteurs soutiennent que l'élargissement de l'inclusion morale est rendu possible parce que la perception de similarité accroît la perception d'esprit⁹⁰.

IV.2.2. L'Effet de Contexte

Adam Arico⁹¹ a montré dans une série d'expériences que le fait d'ajouter une information contextuelle à la description d'entités dans des vignettes facilitait l'attribution de conscience (aussi bien phénoménale qu'intentionnelle) à des groupes, alors que la présence ou l'absence d'une telle information n'avait pas cet effet pour les individus. Mais pourquoi, se

⁸⁸ Un relecteur anonyme suggère une hypothèse contraire tout aussi vraisemblable, à savoir que nous attribuons en fait *plus* de souffrance au mouflon qu'au mouton, et ce, parce que nous ne sommes pas responsables de la souffrance du premier, alors que nous chercherions à diminuer notre inconfort en niant au second la capacité de souffrir puisque nous en causons indirectement la souffrance. Cela me semble juste dans le cas mouton/mouflons, mais il faudrait procéder à des comparaisons par paires pour en savoir plus : animal de rente/sauvage, animal de rente/de compagnie, animal de compagnie/sauvage, etc.

⁸⁹ Bastian, Costello, *et al.*, art. cit.

⁹⁰ Cf. Epley *et al.*, « When we need... », art. cit. ; Waytz, Gray, *et al.*, « Causes and consequences... », art. cit.

⁹¹ Arico, « Folk psychology... », art. cit. Les 24 vignettes (12 groupes, 12 individus) étaient réparties en quatre catégories : AVEC l'expression « feeling » mais SANS information contextuelle (« McDonald's [ou Donald] is feeling upset ») ; AVEC « feeling » et AVEC information contextuelle (« The Giants [ou Manning] felt proud after winning the Super Bowl ») ; SANS « feeling » et SANS information contextuelle (« The Board of Trustees [ou Thomas] was relieved ») ; SANS « feeling » mais AVEC information contextuelle (« The consulting firm [ou Michael] is depressed about being dumped. »)

demande-t-il, « les attributions d'états psychologiques à des individus sont-elles si robustes, si immunisées aux effets de contexte ? » Arico s'appuie sur le modèle « AGENCY »⁹², qui affirme que percevoir une entité comme un AGENT⁹³ suffit à enclencher certaines réponses comportementales et cognitives, y compris des attributions mentales (intentionnelles et phénoménales) et, par conséquent, des attributions morales. Arico répond à la question posée en notant que nous avons été accoutumés contextuellement à considérer certains groupes (des équipes, des corporations) comme des sujets conscients, même si nous devons pour cela procéder par inférence, moins automatiquement que pour des individus, ou comme il dit par la « porte de derrière » que constitue l'information contextuelle. Mais retirez le contexte, et vous bloquez la porte, et l'attribution qui va avec.

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

Une autre implication est qu'on devrait s'attendre à des différences de jugements au cours du développement. Les jeunes enfants qui n'ont pas encore été exposés, par exemple, aux distinctions domestique/sauvage, animal de compagnie/de ferme, mignon/répugnant, utile/nuisible, devraient plus spontanément effectuer des attributions équivalentes d'un contexte à l'autre (ou inversement mettre plus de temps à les bloquer). Ils percevraient plus aisément de façon similaire des animaux similaires quant à leurs traits d'AGENTS⁹⁴. Cela expliquerait en passant l'observation commune selon laquelle les enfants peuvent brutalement être repoussés (même provisoirement) par la viande quand on leur a montré qu'elle provenait d'un

⁹² A. Arico, B. Fiala, R. F. Goldberg, & S. Nichols, « The Folk Psychology of Consciousness », in *Mind and Language*, 26/3, 2011, pp. 327-352.

⁹³ Dans le sens minimal des auteurs, à savoir de posséder des indices tels que yeux, mobilité et comportement interactif contingent. Ce sens est à l'évidence moins exigeant que le jeu de capacités complexes tombant sous le terme « Agency » chez Gray et Wegner.

⁹⁴ Ces différences peuvent être testées empiriquement par la mesure des temps de réaction puisqu'on prédit que les adultes ayant été moins exposés aux distinctions acquises mettront plus de temps à attribuer une propriété donnée par-delà la barrière dressée par la distinction.

animal vivant. Karen Hussar et Paul Harris⁹⁵ ont d'ailleurs étudié des enfants « végétariens indépendants », âgés de 6 à 10 ans, c'est-à-dire des enfants ayant choisi de devenir végétariens tout en étant élevés dans des familles omnivores. Ils ont observé que, tout en étant remarquablement tolérants envers ceux qui mangent de la viande sans s'être engagés à ne pas en manger (c'est le fait principal qu'ils tentent d'expliquer dans l'article), leur choix était « universellement » fondé sur des raisons morales et leur prise de conscience de la souffrance impliquée dans la production de viande (plutôt que leur sensibilité au bien-être, partagée par les non-végétariens). Nicole Pallotta⁹⁶ a quant à elle mené des entretiens ouverts avec trente militants végans au sujet de leur parcours. Elle montre que, en Europe et aux Etats-Unis, la socialisation des enfants joue un rôle déterminant dans la vision de l'alimentation carnée comme normale et moralement acceptable et dans la répression de la tendance naturelle des enfants à considérer les autres animaux comme des congénères : les enfants ne sont ainsi typiquement pas mis au courant de la souffrance animale par leurs familles et la société en général.

Le contexte *d'attribution* apparaît donc comme un facteur déterminant des attributions de statut moral, via les attributions d'esprit. Cela ne prouve pas que le contexte *de l'entité* soit lui-même déterminant, et c'est précisément l'objet des expériences futures évoquées plus haut que de le vérifier. Mais comme je l'ai indiqué, les contextes d'entité pertinents coïncideront probablement avec les contextes d'attribution correspondants puisqu'ils seront jugés pertinents précisément en fonction du *feedback* de ceux-là. Cela, à nouveau, ne signifie pas qu'ils seront normativement pertinents, car il resterait à séparer le bon grain de l'ivraie tant les effets de contextes sont pernicioseux.

IV.3. Deux dimensions de propriétés psychologiquement pertinentes

Il nous reste à envisager, non plus le contexte d'attribution, mais les propriétés intrinsèques des entités elles-mêmes qui motivent les attributions de statut moral, celles qui entrent en compte dans les trois thèses énoncées par le modèle. S'agit-il d'états intentionnels liés à l'agentivité (croyances, désirs, souvenirs) ou d'états phénoménaux liés à l'expérience (voir rouge,

⁹⁵ K. M. Hussar & P. L. Harris, « Children Who Choose Not to Eat Meat: A Study of Early Moral Decision-making », *Social Development*, 19/3, 2010, pp. 627-641.

⁹⁶ N. R. Pallotta, « Origin of Adult Animal Rights Lifestyle in Childhood Responsiveness to Animal Suffering », *Society & Animals*, 16/2, 2008, pp. 149-170.

ressentir une douleur) ? Et sont-ils attribués en vertu d'un unique processus (modèle « AGENCY ») ou de processus distincts⁹⁷ ?

Joshua Knobe et Jesse Prinz ont soutenu que, tandis que l'attribution d'états non phénoménaux était sous-tendue par la psychologie naïve (*folk*) traditionnelle, les attributions d'états phénoménaux exigeaient un processus additionnel de considération morale : ces attributions sont faites parce qu'elles facilitent le jugement moral⁹⁸. De même, Huebner écrit que « l'attribution d'états expérientiels (...) nous fournit immédiatement l'information dont nous avons besoin pour traiter un système comme un objet de considération morale »⁹⁹. Robbins et Jack soutiennent qu'attribuer des états phénoménaux à une entité est rendu possible par la projection empathique et le fait de la voir « comme une cible potentielle de considération morale »¹⁰⁰. Les auteurs apportent « la preuve de l'existence d'un couplage bidirectionnel entre la considération morale et l'attribution de propriétés et d'états associés à l'expérience (conscience, sentiments). [Ils montrent] également que ce couplage est plus fort avec l'expérience que pour l'attribution de propriétés et d'états associés à l'agentivité (libre-arbitre, pensées) »¹⁰¹. Autrement dit, « la perception d'esprit affecte différemment la considération morale selon la dimension d'esprit [*mindedness*] en jeu »¹⁰².

Justin Sytsma et Edouard Machery ont en fait identifié « deux sources du statut moral », intégrées selon eux par deux traditions philosophiques, l'une centrée sur la sensibilité (de Porphyre à Peter Singer en passant par Bentham), l'autre sur la rationalité (des Stoïciens à Peter Carruthers en passant par Kant)¹⁰³. A chacune sa condition nécessaire et suffisante du statut moral. Leurs expériences permettent de classer différents types d'entités selon les actions appropriées à leur égard, en fonction de leurs capacités. Les auteurs soutiennent que ces deux traditions renvoient en fait à deux sources distinctes du statut moral à l'œuvre dans la psychologie naïve¹⁰⁴, l'Expérience et l'Agentivité. Ils le montrent à travers une série d'expériences présentant aux sujets des entités (un singe laineux, un extra-

⁹⁷ P. Robbins & A. I. Jack, « The Phenomenal Stance », in *Philosophical Studies*, 127/1, 2006, pp. 59-85; Jack & Robbins, « The Phenomenal Stance Revisited », art. cit. ; Knobe & Prinz, art. cit.

⁹⁸ Knobe & Prinz, art. cit.

⁹⁹ Huebner, art. cit., p. 152.

¹⁰⁰ Jack & Robbins, « The Phenomenal Stance Revisited », art. cit., p. 385.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 388.

¹⁰³ Sytsma & Machery, « The two sources of moral standing », art. cit.

¹⁰⁴ Ils s'appuient évidemment sur les travaux de Gray, Wegner, Waytz et Young.

terrestre « Atlans ») dotées de plus ou moins de l'une ou l'autre classe de capacités¹⁰⁵. Et l'une ou l'autre de ces sources sera plutôt activée dans l'attribution de statut selon le contexte. Les effets des variations de l'Agentivité ou de l'Expérience sont sensibles à des hypothèses d'arrière-plan concernant le type de relations à disposition du sujet : alors que l'Expérience, mais pas l'Agentivité, a un effet significatif pour une entité pour laquelle on éprouve facilement de l'empathie (singe), c'est l'inverse qui se produit pour une entité pour laquelle on éprouve moins naturellement d'empathie (extra-terrestre)¹⁰⁶.

Enfin, Arico, Fiala, Goldberg et Nichols¹⁰⁷ plaident quant à eux pour l'existence d'un unique processus, décrit par leur modèle AGENCY, pour diverses attributions, phénoménales et non phénoménales, agentielles et expérientielles, mentales et morales. Il se pourrait même que des traditions philosophiques distinctes représentent en réalité chacune un aspect de cet unique modèle cognitif unique (Arico, manuscrit). L'attribution de propriétés à une entité se ferait donc indépendamment du stéréotypage agent/patient, et plutôt d'après certaines hypothèses d'arrière-plan non morales concernant le type d'AGENT qu'elle est¹⁰⁸.

Mon argument en faveur d'un statut moral duel ne dépend pas de ces débats sur l'unité ou la dualité des processus cognitifs, ou l'existence d'une conception de la conscience phénoménale, présumée liée à l'Expérience, dans la psychologie naïve¹⁰⁹. Dans tous les cas, il apparaît clairement que la conscience (phénoménale ou non) est pertinente pour la considérabilité morale. Néanmoins, ces études semblent motiver une objection contre mon hypothèse, à savoir que, d'après elles, les capacités (en l'occurrence intrinsèques) seraient en fin de compte ce qui détermine le statut. Cependant, nous l'avons vu, différents auteurs (Arico, Sytsma & Machery,

¹⁰⁵ Les quatre conditions pour chaque entité étant *High Experience/Low Agency*, *High Experience/High Agency*, *Low Experience/Low Agency*, *Low Experience/High Agency*.

¹⁰⁶ Sytsma & Machery, « Two sources... », art. cit., pp. 315-319. Ils mentionnent néanmoins d'autres facteurs en note : « être vivant, avoir une apparence humanoïde, se comporter de façon anthropomorphe, et être mignon », ainsi que la beauté, par opposition à la laideur et le fait d'être répugnant (p. 309n). Voir « Animals of Low Moral Standing » et « Animals of High Moral Standing », deux affiches de R. S. Posnak (mentionné par Sytsma & Machery, *ibid.*).

¹⁰⁷ Arico et al., « The folk psychology », art. cit.

¹⁰⁸ Arico, « Breaking out... », art. cit.

¹⁰⁹ Cf. W. Buckwalter & M. Phelan, « Function and Feeling Machines: A Defense of the Philosophical Conception of Subjective Experience », in *Philosophical Studies*, 2012 ; Knobe & Prinz, art. cit. ; J. Sytsma & E. Machery, « Two conceptions of subjective experience », in *Philosophical Studies*, 151/2, 2010, pp. 299-327.

Huebner) ont mis au jour un effet significatif du contexte sur le type de propriétés intrinsèques qui était jugé pertinent. Huebner écrit ainsi :

« peut-être les facteurs qui sont pertinents pour notre capacité d'empathie sont-ils, au moins dans une certaine mesure, malléables et déterminés par nos interactions avec ce système. Alors que nous commençons par penser que seules les personnes paradigmatiques sont des sujets d'expérience subjective, la modulation des réponses empathiques pourrait être en mesure d'entraîner des changements de catégories dans le statut perçu d'une entité¹¹⁰. »

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

Conclusion

Il est vraisemblable que les traditions normatives susceptibles de correspondre aux dispositions psychologiques mises au jour aient été influentes dans la mesure même où elles reflétaient l'un ou l'autre des aspects fondamentaux de la psychologie naïve (cf. Arico, manuscrit). J'ai montré que ces résultats suggèrent un modèle descriptif d'attribution du statut moral duel. S'il s'avérait qu'une concordance est possible et

¹¹⁰ Huebner, art. cit., p. 152. Il illustre ce point par une discussion du film *Bladerunner* de Ridley Scott

souhaitable entre éthiques descriptive et normative, on pourrait alors vouloir aligner ce modèle descriptif sur un modèle normatif « multi-critères »¹¹¹.

Les résultats évoqués dans ces pages sont néanmoins plus troublants que rassurants quant à l'avenir d'une éthique animale intuitive. J'ai montré que nous avons de bonnes raisons de penser que nos attributions de statut moral ne dépendent pas seulement de ce que sont, intrinsèquement, des entités, mais également du contexte d'*attribution*. Et j'ai suggéré que ce contexte pouvait coïncider avec le contexte *de l'entité*. Ce qui constitue le contexte relationnel pertinent d'une entité donnée est en même temps le contexte dans lequel son statut sera déterminé. Les deux sont indissociables : nos perceptions répondent aux objets qui entrent dans notre univers moral, mais également à notre environnement préalable. C'est donc au contexte d'ensemble (attribution et entité) qu'il faudra prêter attention pour analyser les sources de nos attributions de statut et éventuellement écarter des intuitions les plus arbitraires.

Nos relations ambiguës aux animaux révèlent en effet des intuitions contradictoires. Il y a ceux que nous mangeons, ceux que nous aimons, ceux que nous détestons, ceux que nous ignorons¹¹², et ces réactions semblent peu sensibles aux *bons* critères. Or si les facteurs déterminant nos intuitions sont en partie contextuels, la compréhension des mécanismes sous-tendant les préjugés est essentielle à leur critique. Et de fait, les préjugés *in/outgroup* évoqués sont probablement instables et susceptibles d'éducation. Et même si certains s'avéraient inaltérables, telles des illusions d'optiques, il conviendrait de les connaître, de comprendre dans quelles circonstances ils s'expriment et comment les contrôler en manipulant leur contexte d'apparition. Il est enfin possible, suggèrent Bastian et ses collègues, d'étendre la considération morale en insistant sur les similarités perceptibles, en faisant varier les perspectives, par la littérature ou l'éthologie notamment, afin d'attirer l'attention sur les points communs moralement pertinents et motivants (souffrance, émotions, besoins)¹¹³. Les effets de cadrage qu'ils soulignent montrent certes que nos intuitions ne sont pas épistémiquement fiables, mais on pourrait prendre acte de la sensibilité des gens aux relations pour les motiver à se préoccuper de certaines entités (les animaux sauvages par exemple) en les faisant apparaître comme liées à eux (comme par une dyade typique), exploitant ainsi à rebours les ressorts de l'ILF. Dans tous les cas, il apparaît possible de prêter un rôle constructif à

¹¹¹ Cf. par exemple Warren, *op. cit.*

¹¹² Cf. Herzog, *Some we love...*, *op. cit.*

¹¹³ Bastian, Costello, *et al.*, art. cit.

ces études empiriques. Ironiquement donc, la sensibilité de nos attributions à des facteurs contextuels peut être mise au service même d'une éthique plus impartiale. Que l'on accepte ou non la pertinence normative des propriétés extrinsèques des animaux, il n'en demeure donc pas moins qu'éthiques animales descriptive et normative feraient bien de collaborer¹¹⁴.

¹¹⁴ Ce travail a bénéficié de l'aide de nombreuses personnes. Je remercie les doctorants présents au séminaire Doc'In Nicod (IJN) en février 2013, Guillaume Dezecache et Florian Cova pour leurs précieux conseils et encouragements, les deux évaluateurs anonymes pour leur relecture attentive et leurs remarques toujours très pertinentes, le public du colloque « L'animal » à l'UPMF (Grenoble 2) en janvier 2012, les collègues du département de philosophie à l'UPJV (Amiens) et le groupe de lecture sur le végétarisme à l'IJN.