

Engager le débat avec Peter Singer⁵⁵

Charles Camosy
(Fordham University)

Traduit par Julia Beauquet

I. Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

Une orientation d'esprit qui considère les différences entre les traditions comme stimulantes pour engager le dialogue intellectuel par-delà les frontières religieuses et culturelles. C'est une orientation qui mène à envisager les différences de manière positive plutôt que dans une mentalité de méfiance ou de peur. Elle commence par une attitude qui, plutôt que de se prémunir contre elles, accueille les conceptions étrangères ou inhabituelles de la vie bonne dans un esprit d'hospitalité. Dans cette position de réceptivité, on croit pouvoir apprendre quelque chose d'important en écoutant les gens qui ont une compréhension différente de la sienne propre quant à la vie bonne. On espère aussi être en mesure d'enseigner quelque chose de significatif à ceux qui diffèrent de nous, en discutant respectueusement avec eux au sujet de sa propre conception du bien humain. C'est une disposition fondée sur l'espoir de pouvoir réellement parvenir à quelque chose si nous décidons d'écouter ce que les autres estiment être une bonne vie et de leur dire à notre tour pourquoi nous voyons le bien de la façon dont nous le voyons. Les différences de perspective ne sont pas si globales que nous soyons destinés à demeurer d'éternels étrangers les uns pour les autres⁵⁷.

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

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

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

II. Les devoirs envers les pauvres

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

Nous sommes à la croisée des chemins. La proportion d'individus privés du minimum vital est plus faible qu'à aucun autre moment de l'histoire récente, et peut-être de l'histoire de l'humanité. [...] Non seulement nous sommes parfaitement au courant de la situation [des plus pauvres], mais nous avons les moyens matériels de leur procurer des soins médicaux, de leur acheminer des semences et de les initier à de nouvelles technologies agricoles, voire à des méthodes de production d'énergie innovantes. L'économiste Jeffrey Sachs a démontré de manière convaincante que l'extrême pauvreté pourrait être pratiquement éliminée avant 2050⁶⁰.

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

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

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

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

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

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

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

⁶² « Caritas Launches Zero Poverty Campaign », (www.zenit.org/article-28176).

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

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

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

dans la seconde édition de son très influent livre intitulé *Questions d'éthique pratique*, que nous donnions dix pourcents de nos ressources à ceux qui sont en état de pauvreté absolue, étant donné que c'était là la dîme requise par le mécanisme d'aide sociale de l'époque : l'Eglise catholique⁶⁶.

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

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

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

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

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

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

⁶⁷ Peter Singer, *Sauver une vie, op. cit.*, p. 17.

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

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

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

par action et par omission ». Le péché, ainsi, n'est pas seulement dans ce que nous *faisons*, mais également dans ce que nous *négligeons* de faire⁶⁸.

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

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

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

L'homicide *involontaire* n'est pas moralement imputable. Mais on n'est pas excusé d'une faute grave si, sans raisons proportionnées, on agit de manière à entraîner la mort, même sans intention de la donner⁶⁹.

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

Devant un si grand nombre d'affamés de par le monde, le Concile insiste auprès de tous et auprès des autorités pour qu'ils se souviennent de ce mot des Pères : « Donne à manger à celui qui meurt de faim car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué » ; et pour que, selon les possibilités de chacun, ils partagent et emploient vraiment leurs biens en procurant avant tout aux individus et aux peuples les moyens qui leur permettront de s'aider eux-mêmes et de se développer⁷⁰.

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

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

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

⁷⁰ *Gaudium et Spes*, 1965, § 69.

cependant coupable d'une « faute grave » celui qui n'a pas de raison proportionnelle de ne pas aider une personne en danger. Cela rejoint la remarque de Singer selon laquelle nous ne sommes justifiés d'ignorer les pauvres que dans le cas où les aider nous forcerait à sacrifier une chose ayant une importance morale similaire⁷¹.

III. Les animaux non humains

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

Les attitudes occidentales envers les animaux sont enracinées dans deux traditions : le judaïsme et l'Antiquité grecque. Celles-ci s'unirent dans le christianisme, et c'est à travers cette religion qu'elles furent amenées à prédominer en Europe. Une façon plus éclairée de voir nos relations avec les animaux n'émergea que progressivement, à mesure que les penseurs se mirent à adopter des positions plus indépendantes de l'Eglise ; et sous certains aspects fondamentaux, nous n'avons toujours pas coupé nos liens avec ces attitudes qui furent admises en Europe sans contestation jusqu'au XVIIIe siècle⁷².

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

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

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

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

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

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

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

[...] Il est contraire à la dignité humaine de faire souffrir inutilement les animaux et de gaspiller leurs vies⁷³.

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

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

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

C'est là une question très sérieuse. En tout cas, nous pouvons constater qu'ils sont confiés à notre soin, que nous ne pouvons pas nous contenter de faire tout ce que nous voulons à leur égard. Les animaux sont, eux aussi, des créatures de Dieu. Sans aucun doute, le type d'élevage industriel des créatures consistant à nourrir des oies uniquement dans le but qu'elles aient un gros foie ou d'engraisser des poules au point d'en faire des caricatures d'animaux, cette réduction des créatures vivantes à des marchandises me semble en fait contredire la relation de réciprocité qui apparaît clairement dans la Bible⁷⁴.

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

Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands. C'est pourquoi, les trésors de la terre ne sont plus au service de l'édification du jardin de Dieu, dans lequel nous pouvons tous vivre, mais sont asservis par les puissances de l'exploitation et de la destruction⁷⁵.

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

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

L'enseignement social du pape Jean-Paul II avait également un objectif écologique important. Il suivit les enseignements de ses prédécesseurs quant aux « dangers du consumérisme » et du « désir d'avoir et de se divertir plutôt que d'être et de mûrir » et les appliqua en s'intéressant non seulement aux êtres humains, mais à toute la Création⁷⁶. Il dit :

Encore une fois, il est évident que le développement, la volonté de planification qui le guide, l'usage des ressources et la manière de les utiliser, ne peuvent pas être séparés du respect des exigences morales. L'une de celles-ci impose sans aucun doute des limites à l'usage de la nature visible. La domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté « d'user et d'abuser », ou de disposer des choses comme on l'entend⁷⁷.

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

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

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

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

⁷⁶ Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 1991, 113, 37.

⁷⁷ Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 1988, 102, 34.

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

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

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

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

IV. L'euthanasie et la fin de vie

La défense par Peter Singer de l'euthanasie, laquelle a fait les gros titres à plus d'une occasion⁸¹, semble être en désaccord irrémédiable avec la conception de l'Eglise selon laquelle toute tentative de causer la mort d'une personne innocente est intrinsèquement mauvaise. En effet, l'Eglise soutient que l'euthanasie est hostile à la vie même et participe d'une violente culture de mort⁸². Le retour de bâton n'est pas seulement venu des chrétiens :

⁷⁹ Scully, *Dominion, op. cit.*, p. 24.

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

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

⁸² Jean-Paul II, *Veritatis Splendor*, 80.

l'organisation Not Dead Yet (Toujours Vivant), par exemple, a envoyé à l'éditeur du magazine dominical du *New York Times* une lettre prétendant que Singer dévaluait l'existence des personnes ayant des besoins spécifiques⁸³. Dans un appendice à la seconde édition de *Questions d'éthique pratique* (intitulé « Réduit au silence en Allemagne »⁸⁴), Singer énumère plusieurs fois où la présentation de ses recherches fut perturbée par la pression de groupes défendant les droits des personnes handicapées. Parfois, ses conférences furent annulées, et lorsqu'elles furent autorisées à se poursuivre, Singer fut souvent sifflé ou hué. Une fois, une grande partie de la foule scanda tout bonnement le slogan « Singer, dehors ! Singer, dehors ! » Le slogan était si fort et soutenu que celui-ci fut contraint d'abandonner sa présentation⁸⁵.

Mais un examen plus minutieux des arguments réels permet de découvrir que l'Eglise et Singer ont en fait bien des points communs sur d'autres types de problèmes relatifs à la fin de vie – notamment un scepticisme croissant au sujet de la mort cérébrale comme critère déterminant la mort de l'organisme humain.) D'ailleurs, le théoricien du droit canonique John Finnis et Singer sont déjà publiquement parvenus à un accord explicite sur ce point il y a quelques années⁸⁶. Nous pouvons aussi constater que les deux approches refusent de distinguer entre les actes et les omissions au sujet de nombreux aspects relatifs aux soins et traitements de la fin de vie – en effet, elles reconnaissent toutes deux que l'on peut être tenu pour moralement responsable de la mort des autres, qu'on les tue activement ou qu'on refuse de les aider. Pour l'Eglise, l'euthanasie est tout acte ou toute omission qui par lui-même/elle-même ou, intentionnellement, cause la mort⁸⁷. Les deux conceptions s'accordent aussi sur le fait que l'on peut être moralement justifié à interrompre un traitement entretenant la vie, ou à administrer des médicaments anti douleur précipitant la mort, et qu'un raisonnement sur les conséquences ou un raisonnement « proportionné » peut être fait pour déterminer si cela est justifié ou non. De fait, dans un exemple notable de chevauchement, Singer et l'Eglise (malgré un désaccord

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

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

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

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

⁸⁷ *Evangelium Vitae*, 65.

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

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

À dire vrai, l’idéal d’autonomie rationnelle, tant chéri par les bioéthiciens et les théoriciens du droit, a rarement cours dans la pratique médicale effective. La maladie signifie invariablement la dépendance, et la dépendance signifie que l’on compte sur les conseils du médecin et de la famille. C’est particulièrement le cas de ceux qui sont gravement malades ou en phase terminale, qui souffrent aussi fréquemment de dépression ou de facultés mentales diminuées brouillant leur jugement ou affaiblissant leur pouvoir de décision. Concernant des patients ainsi réduits – impuissants en action et ambivalents à l’égard de la vie – quelqu’un qui pourrait tirer profit de leur mort n’a pas besoin d’agir sous la coercition manifeste⁸⁸.

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

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

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

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

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

En fait, il faudrait « adoucir et recycler certains des plus puissants préjugés culturels » pour se sentir raisonnablement confiant quant à la possibilité de formuler et de mettre en vigueur une telle réglementation⁸⁹. Considérons les partisans de la prévision de Biggar au sujet du rôle joué par l'individualisme sur la mauvaise pente que nous prenons :

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

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

âgées de plus de 70 ans qui sont *lassées de la vie* devraient aussi avoir droit à une aide professionnelle pour y mettre fin⁹⁰.

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

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

V. L'avortement

Singer pense que ce qui justifie le fait de tuer au commencement de la vie est pratiquement la même chose que ce qui justifie une grande partie des cas d'euthanasie en fin de vie : à savoir, le fait que les membres de l'espèce *Homo sapiens* ne soient pas tous des personnes. Afin d'être considéré comme une personne, l'on doit être une créature rationnelle, consciente de soi. Pour les malades d'Alzheimer en phase terminale ou ceux qui sont dans un état végétatif permanent, comme pour les organismes humains au stade prénatal ou néonatal, l'appartenance à une espèce biologique particulière n'est pas moralement pertinente. Parce qu'ils sont dépourvus de rationalité ou de conscience de soi, ces organismes ne sont pas des personnes et n'ont pas les préférences nécessaires à ce que Singer décrirait comme un droit à la vie⁹¹. Les fœtus et les nourrissons « n'ont pas de statut moral plus élevé que celui que nous attribuons à un animal non humain caractérisé par un niveau équivalent de rationalité, de conscience de soi, de sensibilité, etc. Parce qu'aucun fœtus n'est une personne, aucun

⁹⁰ « Tired of Life? Group calls for assisted suicide », *Dutch News*. Le texte peut être consulté ici : www.dutchnews.nl/news/archives/2010/02/tired_of_life_group_calls_for.php.

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

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

La position de l'Église selon laquelle l'avortement et l'infanticide sont des « crimes abominables » ne semble pas pouvoir être plus éloignée de celle de Singer⁹³. Pourtant un examen plus minutieux révèle que le désaccord entre les deux approches sur la politique publique concernant l'avortement est en réalité très limité. Tous deux s'accordent sur le fait que la politique publique ne peut se contenter, concernant le statut moral du fœtus ou la question de savoir si on peut ou non tuer un fœtus, d'une neutralité morale invoquant la vie privée. Tous deux sont d'accord quant au fait que, à supposer que le fœtus soit une personne, toute conséquence négative et non intentionnelle de rendre l'avortement illégal ne justifierait pas le maintien de sa légalisation. Tous deux accordent qu'une approche judiciaire de l'avortement, particulièrement telle qu'elle existe actuellement aux États-Unis, est une erreur – et préféreraient une procédure législative aux décisions judiciaires de *Roe v. Wade* and *Planned Parenthood v. Casey*⁹⁴. Tous deux pensent que l'on a le devoir moral de porter un fœtus durant neuf mois – encore une fois, à condition de caractériser le fœtus comme une personne. Tous deux ont des définitions non spécistes du statut de la personne dans la mesure où ils peuvent concevoir et conçoivent que le statut de personne existe en dehors de l'espèce *Homo sapiens*. Tous deux voient aussi une relation directe, logique entre la conception de l'avortement et la conception de l'infanticide. Tous deux, hélas, font aussi peu de cas du statut moral des femmes et de la manière dont il est altéré en fonction des enjeux politiques de l'avortement.

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

⁹² P. Singer, *Questions d'éthique pratique, op. cit.*, p. 166.

⁹³ *Gaudium et Spes*, 51.

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

rationnelle – c'est-à-dire, un être possédant la potentialité active d'avoir des traits personnels – compte comme une personne. L'appartenance à l'espèce *Homo sapiens*, bien qu'elle ne soit pas significative en elle-même et par elle-même, indique ce qui importe vraiment sur le plan moral au sujet du fœtus et de l'enfant : le fait qu'ils soient des substances de nature rationnelle. J'ai soutenu ailleurs (mais ce serait aller au-delà de la portée de cet article que d'exposer ici l'argument entier) qu'à moins de considérer la personne humaine comme une substance, un bon nombre d'intuitions communes ne peuvent pas nous sembler sensées : celle selon laquelle les personnes humaines persistent dans le temps, celle selon laquelle on reste la même personne humaine lorsque l'on est inconscient, celle selon laquelle les handicapés mentaux demeurent des personnes, et d'autres encore⁹⁵. Quoiqu'il en soit, bien qu'il finisse par avoir d'importantes implications quand il parvient à des conclusions en politique publique, le désaccord entre Singer et l'Eglise sur l'avortement se révèle porter sur un problème restreint (quoique très complexe) qui peut être fructueusement étudié.

VI. La théorie éthique

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

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

ces importantes différences,⁹⁶ le recouvrement demeure important, même sur le plan théorique. Comme nous l'avons précédemment mentionné, Singer rejette les affirmations de l'Eglise quant à la fin ultime de la personne comme étant l'union avec Dieu, mais il partage en grande partie la vision de l'Eglise quant à notre fin *prochaine*, le bien commun des personnes et la prospérité de toute la création⁹⁷.

Cela nous emmène au-delà de la portée de cet essai⁹⁸, mais je crois que les deux approches pourraient accepter les sept principes théoriques suivants :

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

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

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

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

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

Cette liste est remarquable. Et dans le contexte de l'expansion de la recherche sur le bonheur humain comme discipline académique sérieuse, je suggère que les partisans de Singer et les chrétiens pourraient engager ensemble un débat productif à la fois sur les meilleurs principes et normes pour favoriser des vies heureuses et prospères (ou peut-être, plus facilement, les meilleurs principes pour *éviter* d'avoir des vies *non* prospères) et sur la question de savoir quand et à quelle fréquence il peut être acceptable d'enfreindre ces principes et normes. Bien sûr, on ne peut ainsi statuer sur tout différend – et toute affirmation sur la prospérité humaine n'est pas une vérité objective, claire pour tous (d'où ses limites en tant qu'outil de dialogue dans le débat moral). Mais nous pouvons parvenir à un accord substantiel au sujet de certaines choses relatives à la prospérité (et la non-prospérité) des êtres humains, et utiliser cet accord comme le fondement de discussions fructueuses quant à l'utilité de normes morales variées⁹⁹.

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

Il y aurait toutefois à redire contre une application de l'utilitarisme qui ne concernerait que des cas individuels ou du moins les concernerait au premier chef. Il se pourrait qu'à long terme, nous obtenions de meilleurs résultats – un plus grand bonheur global – si nous incitions les gens à ne pas juger chaque action particulière selon le critère de l'utilité, mais plutôt à penser d'après quelques grands principes couvrant toutes ou pratiquement toutes les situations qu'ils sont susceptibles de rencontrer [...]. Il faudrait compter au nombre de ces principes ceux que l'expérience a montré, au cours des siècles, qu'ils produisent généralement les meilleurs résultats¹⁰⁰.

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

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

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

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

VII. L'important changement de Singer

L'un des signes d'espérance les plus excitants pour la conversation entre Singer et l'éthique chrétienne est la reconsidération, par le premier, de certaines hypothèses fondamentales de sa théorie éthique et méta-éthique. Il fait allusion à ce changement dans la troisième édition d'*Éthique pratique* mais révèle davantage de détails dans des textes plus récents¹⁰¹. Une partie de ce changement semble avoir été facilitée par le travail en cours du philosophe Derek Parfit, lequel a apparemment convaincu Singer de s'ouvrir davantage à la question de l'objectivité, dans le cadre de sa théorie morale. Durant la majeure partie de sa carrière, Singer a accepté la conception de David Hume de la raison pratique en éthique : à savoir, l'idée que la raison, parce qu'elle s'attache à des moyens et non à des fins, ne peut pas nous motiver à agir moralement. Ce que nous désirons n'est ni rationnel ni irrationnel – même si nous préférons la destruction du monde au fait de devoir se gratter le visage. Mais Singer considère désormais cette conception comme erronée. Après l'avoir défendue pendant des décennies, Singer ne soutient plus la conception humienne de la raison pratique. L'un des arguments de Parfit envisage le cas de quelqu'un qui préfère ordinairement ne pas éprouver de douleur sévère, mais qui ignore une telle douleur si elle se produit le mardi. Si une telle personne avait le choix entre une douleur légère le lundi et une douleur aiguë le mardi, elle préférerait la seconde à la première. Parfit semble avoir convaincu Singer, contre Hume, qu'il s'agit là d'une préférence objectivement irrationnelle.

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

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

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

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

Il existe en fait plusieurs contextes dans lesquels l'utilitarisme de la préférence, s'il n'a pas de référence à une valeur morale objective, échoue à donner des réponses satisfaisantes. En voici une liste, dont Singer lui-même admet que les trois premiers sont problématiques¹⁰³ :

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

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

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

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

qui peuvent être tirées des milliers d'années de littérature, de philosophie et d'art humains¹⁰⁴.

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

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

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

¹⁰⁴ P. Singer, *Pushing Time Away*, Londres, Granta, 2005, p. 242.

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

molécules dans l'univers¹⁰⁶. De plus, comme l'a souligné John Hare, un utilitarisme singérien pourrait en fait *avoir besoin* de quelque chose comme les croyances chrétiennes traditionnelles. Décider de renoncer au plan des « règles morales » au profit du « plan critique » du raisonnement moral utilitariste « nécessite des informations parfaites et une totale impartialité. »¹⁰⁷ En effet, R.M. Hare caractérise la personne humaine raisonnant ainsi comme adoptant la perspective de « l'archange » – un être qui « possède l'impartialité infinie et les informations illimitées nécessaires à l'exécution réussie de l'analyse critique »¹⁰⁸. Singer semble lui aussi exiger cela :

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

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

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

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

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

¹⁰⁷ J. Hare, *The Moral Gap*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 19.

¹⁰⁸ J. Hare, *The Moral Gap*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁹ J. Hare, *The Moral Gap*, *op. cit.*, p. 25.

croissance religieuse¹¹⁰. Et si les conceptions de Sidgwick et de John Hare sont correctes, alors il faut quelque chose comme la providence et la grâce de Dieu pour combler « l'écart moral » qui existe entre ce que, d'après Singer et bien d'autres, nous devons faire et ce que nous pouvons faire en réalité compte tenu de notre nature humaine finie et imparfaite. En effet, si « devoir implique pouvoir », alors les non théistes qui prônent le devoir d'adopter une sorte de point de vue singérien de l'univers devraient expliquer comment les personnes humaines peuvent prendre un tel point de vue. Dans ce qui serait sans doute considéré par beaucoup comme un coup de théâtre ironique, il pourrait s'avérer qu'accepter la possibilité pratique de l'utilitarisme de la préférence suppose d'entretenir des croyances telles que les croyances chrétiennes traditionnelles.¹¹¹ Un sujet tentant de plus pour une conversation entre Peter Singer et l'éthique chrétienne.

VIII. Conclusion

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

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

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

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

démessurée de la culture occidentale à la personne humaine *comme individu consommateur, dont la vie est privée, et qui est supposément autonome*. Singer et l’Eglise peuvent et devraient s’opposer ensemble à cette interprétation des Lumières laïques – surtout en tant qu’elle va à l’encontre de l’ouverture aux autres, ouverture que Singer et l’Eglise pensent essentielle à la conduite de la vie éthique¹¹². L’un et l’autre peuvent et devraient joindre leurs efforts afin de créer de *nouveaux modes de vie* qui vont à l’encontre de l’obsession de notre culture pour l’hyper-individualisme et le consumérisme. Ces deux valeurs (bien plus que Dieu, l’amour, ou la maximisation de la satisfaction des préférences) semblent malheureusement constituer dans l’Occident laïque nos principales sources de préoccupation.

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