

Contributions du darwinisme à la question du statut moral des animaux

Florian Couturier¹

Le philosophe australien Peter Singer, sur les traces de Bentham, a étudié les implications de la pensée éthique utilitariste vis-à-vis des animaux sensibles. Son ouvrage *Animal Liberation*, paru en 1975, a rencontré un vif succès. De nombreuses réflexions, autour du même objet, se sont ainsi construites *par* et *contre* la libération animale. Pensons notamment à *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan.

Quant à l'éthique de l'environnement, développée aux États-Unis depuis les années 70, elle s'invite dans le débat en la personne de J. Baird Callicott, qui engage le fer par une critique virulente des éthiques de la libération animale et du respect de la vie : il fustige en effet une incapacité à nous défaire du cadre de pensée atomiste et anthropocentré qui fait figure de tradition² en Occident depuis le XVII^e siècle. C'est qu'il entend par ailleurs, conformément aux écrits d'A. Leopold³ dont il s'inspire, promouvoir une perspective écocentrée ; autrement dit, élargir les frontières de la communauté morale de manière à y inclure les sols, les eaux, les plantes et les animaux – ou, collectivement, la terre – dans le cadre d'une éthique de la terre (*land ethic*). L'écosystème est alors entendu, chez J. B. Callicott, comme une communauté dont les membres (l'homme y compris) n'ont valeur que par elle.

Les difficultés que rencontre cette perspective d'inspiration communautariste, assez radicale, suggèrent de chercher un point de vue plus mesuré. On aurait tort, toutefois, de se hâter d'évacuer dans la foulée la critique initiale de J. B. Callicott ; dans la mesure où la libération animale prétendait précisément *dépasser* l'anthropocentrisme, il faut voir là au contraire une difficulté qui persiste, et un défi intellectuel : tant

¹ Doctorant au laboratoire Philosophie Langage et Cognition de l'Université de Grenoble. Son étude porte sur l'éthique appliquée, l'élargissement de la communauté morale aux non-humains et la contribution spécifique du darwinisme dans ce corpus. Il s'intéresse avant tout à l'œuvre du philosophe américain James Rachels, notamment à l'un de ses principaux ouvrages, *Created from Animals* (1990).

² Ici, et pour la suite, nous référons au cadre de la pensée éthique qui a émergé en même temps que les premières théories contractualistes. Bentham est présenté, très souvent, comme étant à l'origine d'une pensée *critique* à l'égard de l'humanisme juridique, dans la mesure où il dénonce l'assimilation du sujet de droit au seul être humain. C'est précisément ce courant de pensée auquel J. B. Callicott vient finalement adresser ses objections.

³ A. Leopold a effectué sa carrière au sein de l'Office américain des forêts. *L'Almanach d'un comté des sables*, son œuvre majeure, venait d'être accepté pour publication lorsqu'il est décédé en 1948. Il est considéré comme le père de la défense de la faune et de la flore sauvages aux États-Unis.

nécessité de reconsidérer en profondeur l'approche du problème que matière à poursuivre la réflexion en possession de nouveaux éléments.

L'auteur américain James Rachels offre ici une alternative, en nous procurant le matériau théorique pour envisager les conditions générales d'une extension de la communauté morale, susceptible au minimum de dépasser le point de vue de la libération animale. Ce mouvement, qui pourrait aller aussi jusqu'à englober l'ensemble des éléments composant l'écosystème, Aldo Leopold – une certaine lecture d'A. Leopold, différente de l'interprétation proposée par J. B. Callicott – le réalise, à peu de choses près. Le rapprochement de ces deux personnages, qui ne se sont jamais rencontrés, nous mène sur une pensée inédite, à ma connaissance, de l'éthique de l'environnement et du statut moral de ceux qui y vivent ; une éthique qui s'étende aux paysages et reconnaisse leur valeur intrinsèque, mais non pas nécessairement communautariste ; une éthique qui ne renie pas la valeur de l'individu, et refuse toute forme de discrimination.

Parallèlement à ce parcours que nous venons d'esquisser, c'est une enquête sur la contribution des travaux de Darwin à la question de l'animal qui est menée. L'enjeu sera de distinguer, parmi les formes variées que prend cette contribution, celle qui se présente à la fois comme efficace et légitime sous le regard philosophique et celles qui sont plus contestables ; il s'agira notamment de distinguer entre « Darwin » et « darwinisme », entre d'une part l'investissement idéologique de certains écrits de Darwin, lesquels ont fait très tôt l'objet d'un usage abusif chez les auteurs du « darwinisme social », et d'autre part le darwinisme scientifique et pérenne. C'est ce dernier qui, semble-t-il alors, est susceptible de jouer le rôle du fil rouge – suivant des modalités que nous préciserons –, nécessaire à la pensée éthique pour parvenir à une certaine maturité. Malgré l'opposition initiale et radicale entre P. Singer et J. B. Callicott, il suggère un rapprochement inattendu entre les perspectives de J. Rachels et celles d'A. Leopold. L'examen plus détaillé de leurs deux approches – prêtant attention au darwinisme qu'elles partagent comme source d'inspiration – nous mène ainsi à leur découvrir un espace commun, et sans doute fécond.

Le champ d'investigation sera ainsi circonscrit aux analyses philosophiques susceptibles d'établir, de façon transversale, que la perspective atomiste doit être poursuivie au-delà du zoocentrisme et du biocentrisme, jusqu'à placer l'écosystème et ce qu'il contient au centre de l'attention éthique. (Assurément, il faut s'attendre à ce que ce genre d'investigation soulève autant de questions qu'il prétend apporter de réponses.)

1. Quelle critique pour le « cercle en expansion » ? – Quel « darwinisme » ?

Le cercle en expansion

Les travaux de Darwin et ceux qui s'inscrivent dans leur prolongement direct ont grandement contribué à la crédibilité de la pensée zoocentriste, typiquement celle de la libération animale. Dans ce contexte, il semble possible d'identifier, pour commencer, au moins quatre types d'usages distincts : une condamnation de *l'hubris* humaine, comprenant la critique de la doctrine de la création spéciale et de la notion de dignité humaine ; un usage des données biologiques pour développer des arguments fonctionnels-évolutionnistes et autres (notamment pour éclairer les caractéristiques physiques et psychologiques des êtres sensibles) ; la mise à disposition d'une théorie naturaliste de l'origine des facultés morales (matériau pour l'éthique évolutionniste) ; enfin, l'exposition d'un modèle du progrès moral.

Ce dernier point est sans doute le plus ambigu et le plus délicat à manipuler. Il réfère essentiellement au chapitre IV de *La Descendance de l'homme*. Darwin y formule, à titre de naturaliste, des hypothèses sur l'émergence du phénomène moral chez l'être humain. L'objet un peu particulier de son étude le fait toutefois s'aventurer sur des considérations concernant la nature de notre devoir et le progrès moral, c'est-à-dire des questionnements plus propres à la philosophie morale :

« A mesure que l'homme avance en civilisation et que les petites tribus se réunissent en communautés plus nombreuses, la simple raison indique à chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et sa sympathie à tous les membres de la même nation, bien qu'ils ne lui soient pas personnellement connus. Ce point atteint, une barrière artificielle seule peut empêcher ses sympathies de s'étendre à tous les hommes de toutes les nations et de toutes les races. [] La sympathie étendue en dehors des bornes de l'humanité, c'est-à-dire la compassion envers les animaux, paraît être une des dernières acquisitions morales. [] Cette qualité, une des plus nobles dont l'homme soit doué, semble provenir incidemment de ce que nos sympathies, devenant plus délicates à mesure qu'elles s'étendent davantage, finissent par s'appliquer à tous les êtres vivants »⁴.

On comprendra ainsi aisément que la libération animale invoque fréquemment ce modèle. L'image de la communauté morale qui s'accroît régulièrement a donc donné le titre de l'un des ouvrages clefs de P. Singer, (*The Expanding Circle*, 1981) lequel s'est appuyé en particulier sur les sciences sociobiologiques pour mettre au clair comment un tel progrès a non seulement été possible, d'un point de vue évolutif, mais légitime sur un plan philosophique : c'est, dans le présent article, ce à quoi renverra l'expression de

⁴ *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Bruxelles, Complexe, 1981, p. 130. Le texte original mentionne non pas les êtres vivants, mais les êtres sensibles (*sentient beings*).

« progrès moral ». Il faut y voir, concrètement, une transformation progressive du discours « politiquement correct » en Occident, dont les propos discriminatoires concernant la race, le genre, le handicap etc., ayant perdu leur légitimité, en sont progressivement exclus⁵.

Dans l'ensemble de ses ouvrages, P. Singer adopte dès le départ une ligne strictement utilitariste. La pensée de Darwin se trouve donc cantonnée à un « second rôle ». En premier lieu, elle apporte une idée grossière du progrès moral, à laquelle P. Singer vient donner de la substance. (Ce point, précisément, permet à P. Singer d'échapper à la « guillotine » de Hume, dans la mesure où la réflexion éthique, conduite suivant ses propres exigences de cohérence, reste tout à fait distincte de l'enquête sur les origines naturelles du phénomène moral.) Les sciences du vivants viennent ensuite nourrir et éclairer la réflexion à l'aide de données d'ordre strictement biologique (anatomie comparée, physiologie, éthologie, etc.). On peut d'ailleurs se demander ce qu'il y a de proprement darwinien à exploiter simplement ce catalogue de données. Pas grand-chose, dans la mesure où l'essentiel de la paléanthropologie et de l'éthologie, par exemple, est tout à fait postérieur au décès de Darwin.

En fin de compte, la contribution la plus nette du naturaliste serait ici à découvrir dans les théories biologiques défendues par lui, et qui ont fait naître dès l'abord un doute solide quant à l'existence d'une dignité spécifique à l'être humain⁶. Nous verrons plus bas pourquoi nous pouvons rapprocher ceci du « darwinisme » avec quelque légitimité. Sans doute faut-il reconnaître à la libération animale le mérite d'avoir su intégrer ce point dans une argumentation élaborée sur le statut moral des animaux. Toutefois, d'autres philosophes ne verront en ce progrès qu'une étape, certes cruciale, au sein d'une réflexion qui demande à être prolongée.

Selon Paul Taylor, par exemple, tous les organismes vivants (et eux seuls) possèdent, en tant que centres vitaux téléologiques, un bien propre qui est à la source de leur valeur inhérente ; une attention pour les conditions d'existence que nous partageons avec les autres espèces animales et végétales – en particulier, un même concept de liberté susceptible de recouvrir la réalisation sans entrave de ce bien propre – permet ainsi aux êtres humains de se concevoir comme partie d'une unique communauté d'êtres vivants, condition pour que soient reconnus chez ces derniers également un bien propre et une prise en considération morale⁷. Cette perspective dite « biocentriste » peut tout à fait se

⁵ Dans ce cadre, la figure du cercle en expansion vient recouvrir le progrès passé, mais aussi le progrès en faveur duquel argumentent les philosophes de l'éthique environnementale (éventuellement à venir). Cela reste à distinguer de l'affirmation optimiste – et contestable – selon laquelle les êtres humains seraient effectivement plus vertueux aujourd'hui qu'hier ; une critique classique de cette dernière idée peut être trouvée, par exemple, chez Rousseau (*Discours* de 1750 et 1755).

⁶ Sur ce point, voir notamment P. Singer, « All Animals are Equal », in T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall, 1989.

⁷ P. Taylor, *Respect for Nature : a Theory of Environmental Ethics*, 1986, pp. 99-113. « Valeur inhérente » traduit ici « *inherent worth* » ; P. Taylor ménage toutefois une distinction conceptuelle avec les termes « *inherent value* » (voir pp. 72-75).

concevoir comme une « étape » supplémentaire du cercle en expansion. Il faut noter, enfin, qu'A. Leopold lui-même réfère à ce mouvement d'accrétion pour étayer les conclusions éthiques de son *Almanach*⁸ ; l'un des premiers soucis de J. B. Callicott, nous le verrons plus bas, est d'ailleurs de discuter cette démarche. Nous sommes donc en présence d'une extension régulière de la communauté morale à un ensemble chaque fois un peu plus grand, qui peut être résumée selon quatre étapes majeures (théorisées, sinon réalisées) : l'humanité ; les animaux sensibles ; l'ensemble des êtres vivants ; la terre.

Première critique de l'extensionnisme

Au sens large, l'appellation « éthique environnementale » regroupe donc toutes sortes de pensées à la recherche d'un critère de la valeur intrinsèque des êtres sensibles (pathocentrisme), des animaux en général (zoocentrisme), des êtres vivants (biocentrisme), voire de certains groupes comme les espèces ou les écosystèmes, et susceptible de justifier leur protection. Ces diverses perspectives peuvent être rassemblées sous la forme d'une succession de paliers, telle que figurée par le cercle en expansion. Généralement, elles excluent le projet de développer une éthique du bon usage de la nature en vue des fins de l'homme (anthropocentrisme faible, chez B. Norton, que nous qualifierons de *direct*). On pourrait toutefois se demander jusqu'à quel point cette séparation s'avère pertinente, et si un partage différent – probablement moins charitable – peut être réalisé.

L'article de Luc Bégin⁹ nous éclaire sur ce nouveau partage. Sous l'étiquette « éthique de l'environnement », dit-il, l'on entend un premier courant ayant pour caractéristique d'être fondamentalement *anthropocentrique*. Dans le prolongement des éthiques traditionnelles, l'être humain est considéré comme étant la mesure de toute valeur. Un anthropocentrisme *fort* sera celui qui n'accordera de valeur qu'aux entités dont la protection et l'utilisation procurent des bénéfices aux humains (valeur instrumentale). Un anthropocentrisme *faible* – que nous qualifierons cette fois d'*indirect* – sera plutôt celui qui est disposé à reconnaître une valeur propre à d'autres entités, mais qui ne le fera que dans la mesure où ces entités partagent avec les humains certaines caractéristiques. L'homme apparaît ainsi comme le modèle, le point de référence, à partir duquel sont évaluées toutes les autres entités. Un argument d'analogie est donc utilisé afin d'établir qui fait partie de la communauté morale et quel degré de considération morale doit lui être accordé.

⁸ « La séquence éthique », *A Sand County Almanach*, trad. française de A. Gibson : *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1995, pp. 256-257.

⁹ « Éthique environnementale », in G. Hottois, J-N. Missa (dir.), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2001.

Une deuxième caractéristique de ce courant environnemental – parfois confondue avec la précédente – est *l'atomisme* : l'individu est pris comme point de référence pour l'éthique plutôt que la collectivité. Dans cette perspective, l'éthique est donc préoccupée par la régulation des rapports entre les individus et par des considérations d'équité, et vise prioritairement le respect d'une propriété, ou d'un ensemble de propriétés, de ces individus. Selon les auteurs, l'accent sera mis sur les droits (T. Regan), les intérêts ou les préférences (P. Singer) de ces entités prises individuellement.

En intégrant ces deux traits caractéristiques (l'anthropocentrisme et l'atomisme), le premier type d'éthique environnementale s'inscrit dans le sillage des éthiques traditionnelles, tout en étant critique à l'endroit du peu de considérations envers les catégories d'entités non-humaines.

Pour J. B. Callicott, ces critiques sont toutefois insuffisantes. C'est donc suivant la proposition d'une rupture radicale avec les éthiques traditionnelles – posture caractéristique du second courant d'éthique environnementale, précise Luc Bégin – que se déploie chez lui la *critique de l'extensionnisme*.

Cette dernière rassemble en vérité deux temps et deux types d'arguments. Dans un premier temps, tout en entendant fustiger notre « grotesque civilisation mécanique actuelle »¹⁰, J. B. Callicott s'adresse sur le plan éthique à ceux qui, reproduisant les analyses classiques et les concepts que la tradition morale occidentale réservait aux seuls êtres humains, les *étendent* seulement à un cercle plus vaste de patients moraux. En 1980, avec *Animal Liberation : A Triangular Affair*, il introduit son point de vue philosophique de façon plutôt virulente. Il y souligne jusqu'à la caricature les failles de la libération animale (englobant dans sa critique, sans toujours nuancer, les partisans des droits des animaux, il insiste notamment sur le caractère inadapté des valeurs de liberté et d'égalité pour traiter de la cause de l'animal sauvage et de l'animal domestique) et stigmatise, plus largement, l'éthique prophylactique des néo-benthamiens, inadaptée à la réalité de l'écosystème – reproche qui culmine dans l'accusation d'une philosophie négatrice de la vie (condamner la souffrance et la mort, c'est du même coup condamner la dynamique de la vie). Dans cet esprit, la libération animale et assimilés seront ainsi qualifiés d'extensionnisme de 1^e période, et ultérieurement le biocentrisme, d'extensionnisme de 2nde période, J. B. Callicott reconstruisant par là la marche du cercle en expansion. L'éthique de la terre peut-elle être pensée comme une étape supplémentaire – un extensionnisme de 3^e période ? Sa réponse est non. Contre ce point de vue, il rapproche donc l'éthique de la terre de la philosophie morale et sociale de Platon dans *République*, dans une conception du bien de la communauté qui excède largement celui de l'individu.

¹⁰ J. B. Callicott, « The Search for an Environmental Ethics » in T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death; New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Mc Graw-Hill, 1993 (3^e éd.), p. 371.

La riposte, qui ne se fera pas attendre¹¹, va contraindre J. B. Callicott à nuancer son propos et à prendre ses distances avec Platon. Néanmoins cette dernière référence laisse entrevoir, pour le moment, que sa critique renvoie à une dimension plus fondamentale du problème.

Le principal reproche en effet que J. B. Callicott adresse aux extensionnistes participe d'une critique classique du moi égoïste, d'inspiration communautariste. Il s'agit donc, si l'on se rapporte à l'analyse de Luc Bégin, de privilégier la critique de l'atomisme sur celle de l'anthropocentrisme – critiquer la conception d'une communauté morale qui s'articule autour de l'ego individuel *via* la considération de quelque(s) caractéristique(s) physique(s) ou psychologique(s) valorisée(s) intrinsèquement et un principe de cohérence : tous ceux, comme moi, possédant une telle caractéristique doivent bénéficier de considérations morales ainsi que moi. Le biocentrisme de P. Taylor et la libération animale se retrouvent en cette approche dite « égoïste »¹². C'est pourtant cet aspect de la tradition occidentale que J. B. Callicott juge tout particulièrement inapproprié d'étendre au-delà des frontières de l'humanité. Il entend donc défendre l'idée qu'une éthique de l'environnement authentique devrait faire correspondre à une approche holistique de la nature une approche holistique de la vie morale¹³. « Les communautaristes, lorsqu'ils pensent aux communautés, nous dit Jean-Yves Goffi, pensent évidemment à des communautés *politiques* ; J. B. Callicott va essayer de montrer que l'horizon ultime des communautés auxquelles nous pouvons appartenir est la terre »¹⁴.

L'écocentrisme de J. B. Callicott : valeur des écosystèmes, des espèces et des individus

Dans l'optique de développer une éthique de la terre complète et cohérente à partir de *l'Almanach*, deux racines sont sollicitées par J. B. Callicott. La première est la racine écologique. Elle est aussi la plus manifeste dans l'ouvrage de référence. En outre, l'auteur mobilise des analyses d'ordre philosophique et moral chez Hume, dans les *Enquêtes sur les principes de la morale*, et chez Darwin, dans *La Descendance*.

J. B. Callicott oppose donc à l'approche « égoïste » l'approche *sympathique*. L'interprétation donnée au cercle en expansion est ainsi substantiellement différente de celle proposée par les auteurs extensionnistes, comme P. Singer dans *The Expanding*

¹¹ Dans *The Case for Animal Rights*, T. Regan dénonce les conséquences à attendre d'une éthique de la terre qu'il qualifie de « fascisme environnemental » (*The Case...*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 362 et p. 396).

¹² Selon l'expression de K. Goodpaster, il s'agit de désigner l'extension de l'ego, *a priori* sans connotation péjorative. Cf. « From egoism to environmentalism » in K. Goodpaster, K. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st century*, 1979.

¹³ J.-Y. Goffi, « écocentrisme », in *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, *op. cit.*.

¹⁴ J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses Animaux*, Nîmes, J. Chambon, 1994, p. 259.

Circle. L'expansion correspond ici à un élargissement des sentiments de sympathie conçu comme une réponse appropriée de notre sens moral, éclairé, en particulier, par les nouvelles données écologiques. Étant cette perspective, Hume et Darwin fournissent les éléments de compréhension d'une éthique qui se conçoit en terme de bien-être de la communauté *avant tout*, ce cercle pouvant ainsi être étendu à un plus large groupe d'individus et, enfin, à la société globale que constitue l'écosystème terrestre – ce dernier point étant l'apport d'A. Leopold proprement dit ; cheminement que J. B. Callicott résume ainsi : « l'axiologie historique qui trouve son origine chez Hume, fondée dans la théorie évolutionniste par Darwin, et étendue à la communauté biotique par Leopold »¹⁵. Ainsi J. B. Callicott peut-il prendre l'impératif leopoldien, semble-t-il, comme premier principe de sa conception de l'éthique :

« Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse »¹⁶.

Il découle de cette conception que la valeur du Tout est prépondérante :

« L'éthique environnementale situe la valeur ultime dans la communauté biotique et assigne une valeur morale différentielle aux individus qui la constituent relativement à ce standard »¹⁷.

La valeur d'une espèce dépend ainsi de sa contribution au Tout, et la valeur de l'individu découle de celle de l'espèce et de la densité de sa population. L'individu animal est donc l'enjeu d'un délicat équilibre entre respect, indifférence au sort individuel, ou nécessité, pour les autres organismes vivants et pour l'homme, de consommer des ressources pour se nourrir et pour d'autres besoins.

En ce qui concerne les animaux domestiques et la condamnation des élevages industriels, objet d'un solide consensus dans la littérature, J. B. Callicott choisit encore de se démarquer :

« Je souhaite [] également souligner que la peine (*pain*) et la souffrance (*suffering*) des animaux des laboratoires de recherche et de l'industrie agroalimentaire n'est pas plus grande que celle endurée par la vie sauvage et libre du fait de la prédation, de la maladie, de la faim et du froid – indiquant qu'il y a quelque chose d'immoral dans la vivisection et l'élevage industriel qui n'est pas un ingrédient de la vie et de la mort naturelle des êtres sauvages »¹⁸.

¹⁵ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: essays in environmental philosophy*, New-York, State University of New-York Press, 1989, p. 9 (notre traduction, ainsi que pour toutes les citations de cet auteur.)

¹⁶ A. Leopold, *Almanach...*, *op. cit.*, p. 283. On trouvera chez J. B. Callicott l'évocation de ce passage dans plusieurs articles, notamment « The Conceptual Foundations of the Land Ethic », *In Defense...*, *op. cit.*, p. 84 et p. 94.

¹⁷ J. B. Callicott, *In Defense...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸ *Idem*, p. 35.

En vérité, assure J. B. Callicott, il y a bien moins lieu d'être horrifié par la douleur et la mort infligées dans ces usines que par la déformation subie par les entités (végétaux inclus) qui y sont manipulées, opérant « la transformation monstrueuse de choses vivantes d'un mode d'être organique à un mode mécanique »¹⁹.

Quoi que l'on puisse en penser, il est indéniable que de tels propos ont touché au cœur de la controverse. Après son premier article, brutal et incisif, J. B. Callicott fut contraint de se défendre de l'idée selon laquelle l'écocentrisme mettait en péril, sous la forme d'un « fascisme environnemental », les valeurs de l'humanité les mieux établies. L'influence communautariste de ses thèses lui offrait ici une solution toute trouvée. Il précise ainsi dans un texte de 1985 que l'écocentrisme ne vient pas effacer les anneaux²⁰ antérieurs de progression de l'éthique : les valeurs liées à la famille ou à la communauté humaine demeurent et, comme celles-ci relèvent des plus petits cercles sociaux auxquels nous appartenons, elles priment en cas de conflit sur les obligations environnementales plus générales. Dans le même esprit, il balise les terrains respectifs d'une éthique de la terre d'une part et d'une perspective centrée sur le bien-être animal d'autre part, faisant remarquer que les deux approches se peuvent concevoir comme des alliés naturels plutôt que des adversaires – toutes deux s'opposant à l'anthropocentrisme fort de la tradition occidentale vont, chacune à leur manière, dans le sens d'un plus grand respect de ce qui excède le genre humain.

Dans la mesure où ils présentent une indéniable consonance humaine, les travaux de Mary Midgley lui donnent les moyens d'opérer cette réconciliation de façon plutôt élégante²¹. Dans les grandes lignes, il s'agit de reconnaître le bien-fondé d'une approche centrée sur le bien-être des animaux qui, liés à sa destinée depuis un temps immémorial, forment avec l'homme une communauté mixte. À ce titre, les animaux domestiques méritent notre protection, sinon notre respect (l'on peut distinguer différents traitements pour les animaux d'élevage et les animaux de compagnie). Les animaux sauvages, en revanche, ne forment pas communauté avec les êtres humains ; ils ne bénéficient donc de restrictions d'ordre moral que dans le cadre d'une éthique de la terre, dont nous avons vu plus haut les modalités.

¹⁹ *In Defense...*, *loc. cit.*.

²⁰ *Idem*, pp. 93-94. Ce passage souligne la différence entre deux conceptions du « cercle en expansion ». En figurant celle de P. Singer comme un ballon qui, en se dilatant, dissout les anciennes frontières de la communauté morale, J. B. Callicott réitère une critique classique de la pensée universaliste et impartialiste en éthique. Sa propre conception, dit-il, est mieux illustrée par les anneaux de croissance d'un arbre qui marquent un accroissement de sa circonférence tout en conservant les stades antérieurs de développement. (*In Defense...*, *op. cit.*, p. 93.)

²¹ Il s'inspire, pour cela, de l'ouvrage *Animals and why they Matter* (1983).

Limites de l'écocentrisme de J. B. Callicott

Toutefois cette dernière solution témoigne bien moins d'un effort dialectique (une conciliation authentique), semble-t-il, que d'une complémentarité exploitée de façon opportuniste en vue de mettre un point final au conflit sous la forme d'un *statu quo*, chacun se retranchant sur ses territoires. Cette façon radicale de trancher le problème reflète par ailleurs une thèse implicite : si l'écocentrisme est la bonne manière de penser les problèmes environnementaux en éthique, *dixit* J. B. Callicott, cette perspective ne peut être amenée que par une rupture radicale avec la tradition atomiste. Ceci nécessiterait donc d'adopter une optique résolument communautariste. C'est ce dernier point qui ne paraît pas convaincant.

Les premiers doutes viennent à mesurer les limites concrètes de l'écocentrisme de J. B. Callicott. Même dans le cadre d'une lecture optimiste, l'une de ses difficultés majeures reste l'incapacité à rendre compte de la valeur de l'individu en tant que tel (et non comme membre du Tout). L'on comprend certes que la douleur et la mort fassent partie intégrante de la bonne marche de l'écosystème – contre le principe hédoniste consacré par la libération animale, c'est une critique qui marque un point. Il y a une marge, toutefois, entre reconnaître ce fait d'ordre écologique et accepter purement et simplement l'expérience de la souffrance ou de la mort.

Il n'est pas aisé de faire apparaître les failles de la pensée de J. B. Callicott, du fait même qu'il étend la communauté morale à un très vaste ensemble. Si vaste, en vérité, que seules les éventuelles formes de vie extraterrestre, dans la mesure où elles ne nous seraient pas apparentées et ne participeraient aucunement à l'économie de la nature, resteraient en dehors de portée de l'éthique de la terre²². J. B. Callicott prétend même voir en cette limite incontestable une preuve supplémentaire de la haute pertinence de cette éthique pour les peuples terrestres. Mais cela ne cache-t-il pas plutôt une défaillance, en ce que l'éthique de la terre s'avère tout simplement incapable de penser l'individu hors de ses liens généalogiques et écologiques à sa communauté ? Ainsi M-G. Pinsard écrit-elle en ce sens :

« Les diverses analyses proposées pour gérer le conflit d'intérêts entre les espèces restent généralement sur le plan des espèces terrestres et négligent de conceptualiser le statut de la vie extraterrestre : quelle valeur pourraient recevoir ces formes de vie extraterrestres non issues de la même communauté biotique que les espèces terrestres ? La possibilité de justifier un "chauvinisme terrestre" éclaire une des limites possibles de l'éthique de l'environnement et correspondrait à la résurgence d'une nouvelle forme de spécisme que celle-ci n'a pas encore réellement pensée »²³.

²² *In Defense...*, *op. cit.*, p. 264.

²³ « Spécisme », in *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, *op. cit.*. Ce « chauvinisme terrestre » est revendiqué par J. B. Callicott lui-même (*In Defense...*, *op. cit.*, p. 262).

Si l'on se réfère au cercle en expansion tel que le conçoit plutôt P. Singer, nous serions alors en présence d'une forme assez paradoxale de *régression* de la pensée éthique : l'extension du cercle à sa taille maximale (l'écosystème terrestre), selon les modalités exposées par J. B. Callicott, réintroduirait la xénophobie des premières cités comme une norme, en revenant sur les récents progrès consacrés, par exemple, sous la forme des Droits de l'Homme. La grande valeur de la pensée impartialiste en éthique est précisément de s'affranchir du cadre communautaire établi pour penser la façon juste de traiter les individus. Cette critique resterait donc valide même si nous étions assurés que la vie n'est pas possible ailleurs que sur Terre (ce dont on peut raisonnablement douter).

Le point de vue défendu par J. B. Callicott semble donc mener à plus de difficultés qu'il n'est en passe d'en résoudre. Il y a néanmoins un moyen de sauver ici le fond et la cohérence de la critique de l'extensionnisme, c'est de l'entendre en un sens différent, comme une critique de *l'anthropocentrisme normatif*.

Nouvelle critique de l'extensionnisme

Se réclamant de l'analyse de Luc Bégin vue plus haut, l'on se propose à présent de situer l'extensionnisme sur le plan de l'anthropocentrisme hérité de la tradition morale occidentale et le redéfinir dans ce nouveau contexte. Il s'agit donc toujours, dans les grandes lignes, de critiquer le point de vue de ceux qui considèrent comme suffisant de simplement étendre les analyses classiques à un cercle plus vaste de patients moraux. Toutefois la démarche est ici substantiellement différente de celle suivie par J. B. Callicott ; il s'agit moins de dénoncer une caractéristique de l'éthique (l'atomisme) inappropriée à son objet (le monde sauvage) que de caractériser un certain *fonctionnement* ou *mouvement* de la réflexion philosophique, assez courant en éthique environnementale, et d'en examiner les limites. En effet, le mouvement de cette réflexion, et l'accroissement de la communauté morale qui en est le résultat théorique, est opéré *par* la référence au genre humain et donc se pense toujours *autour* du genre humain : c'est en ce sens qu'il est question d'un mouvement d'extension anthropocentré²⁴.

Le second temps de la nouvelle critique de l'extensionnisme, le plus profond, est donc relativement différent de celui proposé initialement par J. B. Callicott ; il s'agit désormais de souligner la tendance du philosophe à penser et à articuler la communauté

²⁴ Il n'est pas question de critiquer l'idée que l'être humain soit la *source* de la valeur – anthropocentrisme méta-axiologique –, mais seulement le fait de le concevoir comme la *mesure* de toute valeur – anthropocentrisme que nous qualifierons ici de « normatif » (sur ces clarifications conceptuelles, cf. P. Gimeno, « Éthique environnementale, valeur, anthropocentrisme et démocratie », *Critique*, 612, 1998, pp. 237-238. Le qualificatif « méta-axiologique » est de P. Gimeno). De même, les termes valeur inhérente/valeur intrinsèque employés dans cet article ne renvoient pas nécessairement à l'idée qu'il existe une valeur indépendamment de tout agent évaluateur.

des patients moraux autour de son ego individuel – qui est certes un « atome », mais aussi un ego incurablement *humain*. Aussi est-ce un argument d'analogie qui, rapprochant certains de leurs traits des caractéristiques humaines, justifie le plus souvent l'extension des obligations morales à divers animaux ou encore aux végétaux ; l'homme se présente, par conséquent, comme l'unique mesure de leur valeur intrinsèque. Ainsi, bien qu'envisageant concrètement un accroissement de la communauté morale, les auteurs extensionnistes pensent la valeur de *l'homme* bien plus qu'ils ne pensent ce que les nouveaux objets, en tant qu'animaux ou que végétaux, ont de propre et ne méritent éventuellement de considérations morales pour eux-mêmes. En outre, plus l'on s'éloigne du type « homme », plus la ressemblance diminue, moins il est probable que l'objet considéré soit reconnu comme source d'obligations morales.

Cet anthropocentrisme indirect nous donne de bonnes raisons de soupçonner que les auteurs extensionnistes, lorsqu'ils prétendent dépasser l'anthropocentrisme, n'ont pas pleinement ou pas correctement réalisé leur programme. En effet, puisque la réflexion philosophique est ainsi « tenue en laisse » autour de cet unique point de référence – l'homme, toujours identifié à la pointe du compas –, le philosophe est nécessairement amené à croire que l'extension des obligations morales à un plus grand nombre d'objets ne saurait excéder un certain point qui représente donc, pour lui, la limite à l'expansion du cercle (autonomie, rationalité ou autres facultés intellectuelles remarquables, sensibilité, être un « centre vital téléologique », etc.). L'exclusion corrélative de la communauté morale de tous ceux qui se situent au-delà de cette nouvelle frontière est le symptôme le plus gênant de cet anthropocentrisme indirect, et le moins justifié chez les auteurs extensionnistes.

En fin de compte, il s'agit de dénoncer une réflexion philosophique entachée de notre manière profondément humaine d'accéder au monde et par ailleurs de notre besoin viscéral de nous y accorder une place confortable ; dénoncer le souci persistant du philosophe de s'assurer que le patient moral est bien un être qui nous *ressemble*. Le cercle en expansion reflète ce fait que l'éthique ne progresse jamais que par l'augmentation progressive de la variété des membres que nous sommes prêts à appeler nos *semblables*, à l'exclusion de tous les autres. C'est une interprétation qu'était également le constat de la lenteur du progrès moral.

Nous voici finalement en présence de deux critiques, ou de deux variantes de la critique de l'extensionnisme – l'une focalisée sur l'atomisme, l'autre sur l'anthropocentrisme – proposées respectivement par J. B. Callicott puis par nous-mêmes. Elles ont devant elles un avenir inégal qui, nous l'établirons, dépend dans une large mesure du bon usage ou non des travaux de Darwin.

Dans la seconde partie de cet article, nous allons voir que c'est un cadre darwinien qui, donnant sens et définition à la critique de l'extensionnisme sous l'angle de l'*anthropocentrisme*, corrobore ainsi la dynamique du cercle en expansion et la rend par là-même féconde – nous essaierons d'en tirer les premières conclusions en termes

d'écocentrisme. Le point de vue de J. B. Callicott nous a paru quant à lui présenter de sérieuses limites. Nous concluons à son propos, ci-dessous, en mettant en relation ces limites substantielles et son interprétation personnelle du cercle en expansion avec un usage plutôt contestable des écrits du célèbre naturaliste.

Les interprétations de l'Almanach : de Darwin au darwinisme

Les indices de la filiation Hume-Darwin-Leopold dans l'*Almanach* sont si minces que l'on ne saurait en toute bonne foi la considérer comme acquise. J. B. Callicott conçoit les choses ainsi : la figure du cercle en expansion est particulièrement reconnaissable dans l'ouvrage, ce qui nous renvoie à *La Descendance* où, dans le chapitre IV, Darwin fait explicitement référence à Smith et Hume ; ceci permet à J. B. Callicott de favoriser l'axiologie humienne de la sympathie (par transitivité, pourrait-on dire). Il admet toutefois qu'aucun élément sérieux n'autorise à penser que A. Leopold connaissait les travaux de Hume.

Distinguer J. B. Callicott et A. Leopold réclame donc de prêter attention aux sources de leurs pensées respectives. J. B. Callicott, en tant que philosophe, est soucieux d'indiquer ses références et le détail de l'argumentation. A. Leopold, en revanche, présente une écriture elliptique, ponctuée de messages forts condensés en quelques mots ; quelques unes de ses sources sont aisément reconnaissables, mais le détail des réflexions suivant lesquelles il en tire des conclusions personnelles n'est pas indiqué. D'où, *a priori*, une certaine liberté d'interprétation que reconnaît J. B. Callicott et dont il tire avantage.

Or son interprétation personnelle privilégie nettement la dimension écologique de l'*Almanach* au détriment, par conséquent, des autres sources : il suffit de feuilleter *In Defense of the Land Ethic* pour en prendre conscience. Nous pensons que c'est cette orientation qui a amené J. B. Callicott à développer la critique de l'extensionnisme sous l'angle de l'atomisme et, dans le prolongement, un point de vue holiste sur la vie morale. Une autre racine de la pensée d'A. Leopold, toute aussi manifeste, mais plus discrète, renvoie à Darwin *ou bien* au darwinisme – deux choses très différentes : l'importance de Darwin pour la pensée d'A. Leopold tient peut-être à cette nuance.

Une éthique de la terre, selon les analyses de J.-Y. Goffi, s'articule selon deux enseignements principaux. Pour peu que les mécanismes psychologiques adéquats soient en place, l'extension des sentiments de sympathie à l'écosystème terrestre constitue une réponse adaptée à la réalité du monde vivant et non vivant : ce premier point est la « leçon de l'écologie scientifique ». Quant à la leçon de l'évolution darwinienne, elle serait la suivante : « toute éthique présuppose que l'individu est membre d'une communauté et, à travers le temps, cette communauté n'a cessé de

s'élargir »²⁵. De ces deux points il découle, *selon J. B. Callicott*, que l'on devrait étendre notre sens de l'obligation morale à l'ensemble de l'écosystème et de ce qui le compose.

Au premier abord, le rôle de Darwin dans cette pensée se limite donc à fournir un arrière-plan évolutionniste à la théorie humienne des sentiments moraux – ce à quoi contribue *La Descendance*, en insistant plus particulièrement sur la sélection de groupes et les instincts sociaux. L'on peut ainsi remarquer que la dimension diachronique que le darwinisme apporte à la compréhension du monde vivant, lorsqu'elle est soulignée dans *In Defense*, est ramenée aussitôt dans une logique communautaire. La parenté (« kinship »), que J. B. Callicott évoque aussi parfois n'a de sens que conjointement à la notion de communauté. Ce scénario contribue à ne voir en l'évolution qu'une succession ininterrompue de communautés biotiques. En vérité, c'est là à la fois un fait écologique indubitable et une vision trop réductrice pour en tirer des conclusions intéressantes sur le plan de l'éthique.

Un élément tout à fait crucial de la démarche, en effet, reste ici non explicité : l'idée que la communauté morale doive *nécessairement* être identifiée à cette vaste société que constitue l'écosystème. À première vue, la leçon de l'écologie scientifique, cautionnée par l'axiologie humienne, devrait pouvoir à elle seule s'acquitter de cette tâche. En fait une argumentation de ce type serait suffisante, si elle n'échouait par ailleurs à insuffler une dynamique d'expansion du phénomène moral telle que la communauté morale soit conçue comme *devant* s'accroître. Darwin (celui de *La Descendance*) joue ici ce rôle et sert, en quelque sorte, de caution à cette idée fondamentale selon laquelle le *progrès* moral suit grossièrement l'élargissement des frontières de la communauté dont l'homme est partie. Le rôle crucial accordé à la notion de communauté contribue ensuite, indubitablement, à asseoir les fondations d'une pensée éthique où seule la valeur du Tout rejaillissant sur ses parties contribue à la prise en considération morale des individus – une pensée d'obédience communautariste.

Pourtant, en toute rigueur, il conviendrait de garder cette fort discutable notion de progrès bien distincte du *fait* que l'humanité, jusqu'à nos jours, a progressé sur le plan moral *via* un élargissement des frontières de la communauté morale (les critères de recevabilité du discours dans l'espace public de discussion, en Occident, se sont assurément durcis), et distincte également des théories sociobiologiques qui corroborent ce mouvement. Se garder de cette prudence revient en effet à considérer cet élargissement lui-même bien autrement que sous le regard neutre du scientifique ; il s'agit subtilement de *l'évaluer* de façon positive, et de présenter ce mouvement comme

²⁵ « écocentrisme », in *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, *op. cit.*. J.-Y. Goffi attribue dans le texte cette réflexion à A. Leopold, mais il est bien clair qu'il s'agit là d'éclairer *l'interprétation qu'a donnée J. B. Callicott* de l'éthique de la terre.

un guide fiable pour la pensée éthique, comme une *norme*²⁶. De façon très nette, J. B. Callicott, comme bien d'autres avant lui, essaie de récupérer Darwin pour sa cause. Toutefois les perspectives qu'il développe témoignent très probablement de cette lourde erreur qui toujours menace les éthiques environnementales – passer sans justification probante de ce qui *est* à ce qui *doit être*.

Il est vrai néanmoins que *La Descendance*, au contraire des premières éditions de *L'Origine*, accorde une place importante à la notion de progrès. D'aucuns tendent d'ailleurs à voir en Darwin, pour cette raison, un idéologue et un gourou²⁷. Plus mesurées, Leila S. May et Yvette Conry nous invitent au contraire à opérer une distinction entre un darwinisme pérenne et le Darwin de *La Descendance*, puis entre l'idéologie « agressive » d'un Spencer et de l'autre côté Darwin reproduisant passivement les préjugés et le schéma cognitif propre au gentilhomme victorien – lectorat auquel, à l'évidence, il était soucieux de plaire²⁸. Suivant ce dernier point de vue, ce serait assurément détourner la pensée du naturaliste que d'interpréter son enquête menée « exclusivement au point de vue de l'histoire naturelle »²⁹ en un sens normatif. En outre, comme le souligne J. B. Callicott, l'axiologie humienne et smithienne se trouvait à l'époque toute indiquée pour servir de base de réflexion. Ce serait une erreur de croire, en revanche, sans passer par le crible d'un regard critique, que Darwin défendait par là des thèses humiennes instituant la société elle-même comme objet des sentiments moraux, ou encore, sur ces bases, des perspectives de progrès inscrites dans une logique communautariste. Ce serait une erreur de croire la même chose d'A. Leopold, qui n'était pas plus philosophe que Darwin.

Il faut rappeler malgré tout que la perspective écocentrée n'est pas sans formuler quelques bonnes critiques à l'encontre de ce type d'éthique environnementale inscrit dans le sillage de la tradition occidentale. Qu'il y ait des raisons non communautaristes d'étendre la communauté morale à l'ensemble de l'écosystème pourrait bien être, par conséquent, l'idée d'A. Leopold développée dans *l'Almanach*.

Ce qui semble un indice assez sérieux de la *déformation* de la pensée d'A. Leopold par J. B. Callicott est le fait que ce dernier a converti assez subrepticement

²⁶ C'est bien en se réclamant de *l'Almanach* et, à travers lui, de *La Descendance*, que J. B. Callicott écrit : « Éthique et société ou communauté sont en corrélation. Ce principe simple constitue à lui seul un puissant outil pour analyser l'histoire naturelle du phénomène moral, pour anticiper le développement futur de la morale [], et pour déduire systématiquement les préceptes particuliers, les prescriptions ou les proscriptions d'une éthique émergente et sans précédent sur le plan culturel telle qu'une éthique de la terre ou éthique environnementale » (*In Defense...*, *op. cit.*, p. 79).

²⁷ Les termes sont de l'historien P. Thuillier, dans la préface de l'édition française de 1981 (*La Descendance...*, *op. cit.*, p. 14).

²⁸ Sur ce tout dernier point, voir l'article de Leila S. May (spécialiste de la culture victorienne) : « Monkeys, Microcephalus Idiots, and the Barbarous Races of Mankind : Darwin's Dangerous Victorianism », *The Victorian Newsletter*, 102, 2002, pp. 20-27. Y. Conry corrobore ce point de vue via une analyse comparative plus détaillée de *L'Origine* et de *La Descendance* (« Le Statut de *La Descendance de l'Homme et la Sélection Sexuelle* », *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987. Voir notamment p. 74).

²⁹ *La Descendance...*, *op. cit.*, p. 103.

le projet d'une éthique de la terre (*land ethic*) en une éthique de la Terre (*Earth ethic*)³⁰. Une lecture comparative et détaillée des œuvres constitue toutefois une entreprise qui outrepassa le cadre du présent article. Je me contenterai donc pour la suite de proposer des éléments pour une lecture alternative de *l'Almanach*.

L'idée générale (nous y reviendrons plus bas) est que la pensée écologique d'A. Leopold ne néglige pas pour autant la dimension historique des paysages et des êtres qui les peuplent. Ce ne serait donc pas le Darwin de *La Descendance* mais plutôt celui de *L'Origine* qui se trouverait être, pour A. Leopold, source d'inspiration.

On se tournera de préférence vers un philosophe, James Rachels, pour obtenir une analyse préalable, et plus rigoureuse, de cet axe de réflexion original ; l'idée est que l'apport de Darwin pour l'éthique consiste non pas en un message d'ordre moral, mais plutôt en un ensemble de faits et de théories qui composent un nouveau paradigme scientifique venant à son tour nourrir et influencer la réflexion philosophique³¹.

2. Comment le darwinisme vient-il nourrir la réflexion éthique ?

Qu'entendre par « darwinisme » ?

L'espace de cet article est trop réduit pour faire le tour des divers sens sous lesquels on a pu entendre ce terme fort galvaudé. Dans son ouvrage *One Long Argument*³², Ernst Mayr montre qu'en vérité sa signification varie, à dater de la parution de *L'Origine* en 1859, selon les pays, les époques, et surtout selon les auteurs et leur centre de préoccupations. J'attirerai notre attention sur les divers sens du terme qui ont une certaine validité historique, selon E. Mayr, et sur la signification que nous pouvons lui prêter lorsqu'il est employé dans le contexte de la philosophie morale.

Au début du XIX^e siècle, les naturalistes anglais rejetaient l'interprétation mécaniste de la nature à la Descartes, favorisée sur le continent, pour lui préférer la théologie naturelle. Tel fut donc le paysage intellectuel en lequel Darwin a effectué sa « formation » de naturaliste, avant d'être amené à abandonner progressivement cette conception de la nature. *L'Origine*, parue en 1859, se caractérise en effet par le refus total du recours à une entité surnaturelle comme facteur explicatif. Ainsi, le premier

³⁰ Ces deux formulations, comme le note J.-Y. Goffi, peuvent dissimuler des différences substantielles. (*Le Philosophe et ses Animaux, op. cit.*, p. 253.)

³¹ L'on pourrait sans doute qualifier de philosophes « naturalistes » ceux qui participent de cette pensée, par opposition aux auteurs extensionnistes (selon notre nouvelle critique). J. Proust donne une définition assez générale qui pourrait convenir : « Sous le terme de « naturalisme », il faut entendre la démarche consistant à mettre en harmonie l'explication philosophique et les données de l'expérience humaine dans son ensemble en y incluant les apports de la science et de la pensée rationnelle sous toutes ses formes » (*La Nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, p. 11). Le propre de la démarche du philosophe naturaliste serait, ici, de ne pas négliger l'enseignement des sciences lorsqu'il s'agit de se donner un cadre pour produire une pensée éthique.

³² E. Mayr, *One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary thought* (1991), trad. française de R. Lambert: *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, Paris, O. Jacob, 1993.

sens légitime du terme « darwinisme » désigne, selon E. Mayr, l'anticréationnisme, i.e. le camp des partisans d'une explication de la nature qui ne fasse appel à aucune entité surnaturelle.

Le mécanisme de l'évolution (mutationnisme, lamarckisme, etc.) importait peu, à cette époque. Par conséquent, la théorie qui cristallise l'ensemble de la première révolution darwinienne (ainsi baptisée par E. Mayr) est sans aucun doute celle de l'ascendance commune. *L'Origine* est essentiellement un plaidoyer en faveur de cette dernière, vis-à-vis de laquelle la théorie de la sélection naturelle apparaît plutôt comme la proposition d'une *vera causa*.

Les soixante années qui suivirent la parution de *L'Origine* furent le terrain d'une lutte féroce entre les partisans des divers mécanismes d'évolution des espèces. Les travaux de Mendel (publiés en 1866) furent redécouverts en 1900, mais les premiers mendéliens restaient fortement dépendants de la pensée typologique et mutationniste.

Il fallut attendre une dizaine d'années pour que se développât une connaissance plus solide de la génétique. C'est au cours de cette période que l'on clarifia la différence entre génotype et phénotype, et que l'on comprit que ce qui était sélectionné étaient des génotypes entiers et non des gènes isolés. Ainsi, la recombinaison génétique, plutôt que la mutation, apparut comme la source immédiate de la variation génétique disponible pour la sélection. On découvrit en outre que la plupart des mutations n'avaient que des effets très mineurs sur le phénotype et ne ressemblaient en rien aux mutations drastiques envisagées par les premiers mendéliens. Ces mises au point permirent de bien mieux comprendre la manière dont la sélection agit non sur un individu isolé, et de manière brutale, mais de façon graduelle et à l'échelle de toute une population³³.

Au cours des années 1920-1930, un consensus réussit finalement à s'établir entre généticiens, systématiciens, et paléontologues. Le terme de « théorie synthétique » fut introduit par Julian Huxley en 1942 pour désigner la théorie unifiée de l'évolution acceptée par des camps jusque-là farouchement opposés – la « seconde révolution darwinienne », selon E. Mayr. Avec le rejet de l'hérédité flexible, la combinaison du gradualisme et de l'approche populationnelle donne désormais son caractère distinctif au darwinisme moderne – c'est seulement un tel cadre qui, par ailleurs, donne tout son sens à la sélection naturelle. C'est ainsi cette dernière théorie qui résume tout le bénéfice de la nouvelle synthèse.

La seconde définition quelque peu probante du terme « darwinisme », sur un plan historique, est donc celle de la nouvelle synthèse, une « mise à jour » postulant que la

³³ Dans le cadre de pensée typologique, l'individu est compris comme un exemplaire du « type » biologique relatif à son espèce (essence), dont il ne peut s'écarter au-delà d'un certain point. Aux balbutiements de la génétique, la mutation était alors conçue comme apparition d'un nouveau type. L'approche populationnelle met, au contraire, l'accent sur le caractère unique de chaque individu au sein des populations d'espèces à reproduction sexuée, et donc sur la réelle variabilité des populations. Le gradualisme est ainsi la théorie selon laquelle l'évolution progresse par la modification graduelle des populations et non par l'apparition soudaine de nouveaux types.

biologie était parvenue à un paradigme solide que rien, par la suite, ne devrait pouvoir fondamentalement altérer. Outre la croyance en la création spéciale et l'argument du dessein divin avancé par la théologie naturelle, ce nouveau paradigme s'oppose à l'essentialisme (typologie), au physicisme (notamment l'interprétation des processus causals de la nature telle qu'elle avait été élaborée par les physiciens) et au finalisme. C'est donc tout un nouveau réseau idée qui se construit *via* la science, et se trouve ainsi justifié, mais qui ne se résume pas à elle :

« L'évolution variationnelle, la sélection naturelle, le jeu du hasard et de la nécessité, l'absence d'agents supranaturels dans l'évolution, la position de l'homme au sein du monde vivant, pour ne citer qu'eux, ne constituent pas seulement des théories scientifiques. Ce sont également des concepts philosophiques importants, caractéristiques des visions du monde qui les ont incorporés »³⁴.

De ce qui précède, il peut donc être dégagé un certain nombre de points qui composent ensemble la nouvelle conception du monde qui s'est imposée depuis 1930 ou 1940, et à laquelle les travaux de Darwin ont contribué de façon majeure. Dans la suite, j'entendrai toujours par « darwinisme » ces points essentiels :

- les espèces ne sont pas le fruit d'une création séparée, mais ont une ascendance commune
- l'homme n'a pas bénéficié d'une création spéciale
- il n'existe pas d'essences ou de types ; tous les organismes vivants appartiennent à une même trame de similitudes et de différences ; chaque espèce est singulière et chaque individu singulier
- les organes et chacun des caractères qui constituent les êtres vivants sont le produit de la sélection naturelle et n'ont pas été conçus en vue d'une fin
- la notion de *scala naturae* s'est vue substituer le concept d'évolution buissonnante : l'évolution par voie de sélection naturelle sans fin, sans direction ni progrès nécessaire ; l'homme n'en constitue ni le produit parfait, ni le couronnement

Les mêmes points sont évoqués par J. Rachels lorsqu'il est question chez lui de darwinisme. Sans nul doute les écrits d'E. Mayr ont contribué dans une large mesure à forger sa conception globale de la place de l'homme au sein du monde vivant, lui donnant ainsi le cadre pour produire une pensée éthique³⁵. Par souci de concision, j'ai en revanche passé sous silence de vastes pans de l'histoire de la science moderne que, à juste titre, il rappelle.

³⁴ E. Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, *op. cit.*, p. 130. Si l'on conçoit que « la science fonctionne comme expurgation des idéologies » (Y. Conry, *op. cit.*, p. 72), le darwinisme conserve ici son statut authentiquement scientifique. La science productrice de connaissances est ainsi opposée aux idéologies entendues comme « fausse conscience », au sein d'un groupe ou d'une classe de population, d'une réalité sociale, économique, culturelle – mais aussi, plus fondamentalement, ontologique –, incluant des faits perçus, des normes et des valeurs.

³⁵ J. Rachels, *Created from Animals: the Moral Implications of Darwinism*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 173.

Le darwinisme, en effet, constitue le dernier pas décisif d'un mouvement de restructuration de la connaissance humaine que l'on fait remonter généralement au XVII^e siècle et à la figure de Galilée. Sa contribution, essentielle, est d'avoir étendu les lumières de la démarche scientifique et moderne au monde vivant et d'avoir fait ainsi qu'en l'espace de quelques années, plus aucun naturaliste sérieux en Occident ne soutenait les théories créationnistes et fixistes. « Après Darwin, commente J. Rachels, les "causes finales" aristotéliennes étaient tout aussi suspectes en biologie qu'en physique »³⁶.

La Thèse de l'Image de Dieu

Jusqu'à présent, et à quelques rares exceptions près, rapprocher « Darwin » et « morale » s'est toujours avéré malheureux. Vraisemblablement, d'ailleurs, parce que l'on s'est bien plus soucié de Darwin et de l'enfermement probable de sa pensée dans l'idéologie des classes supérieures à l'époque victorienne, et pas assez de la *théorie de l'évolution darwinienne*. Il faut probablement porter au crédit de J. Rachels d'avoir remarqué que, en fait, à l'intersection de « darwinisme » et « morale », pour peu qu'on déblaie les fantasmes et les passions mauvaises accumulés depuis 150 ans (et sûrement grâce à eux), se trouve une place quasi-vierge : l'essentiel reste à faire.

Disons, pour faire bref, que J. Rachels tient à prendre au sérieux – tout comme E. Mayr à peu près à la même époque – l'affirmation selon laquelle *L'Origine* constitue « un long argument », déclaration qu'ils interprètent tous deux en termes d'unité de la pensée du célèbre naturaliste. Autrement dit, que l'on ne saurait concilier qu'à grand peine une position d'acceptation de ses découvertes scientifiques et une position de *refus* des implications cosmologiques et éthiques que chacun peut pressentir en arrière-plan.

Les lecteurs de la première heure, en effet, n'ont pas manqué de remarquer que les théories défendues dans *L'Origine des espèces* menaçaient directement l'idée d'une dignité humaine. Parmi ceux qui soutenaient les thèses évolutionnistes, deux types d'attitudes en découlèrent. Tandis qu'Asa Gray consentait à un profond bouleversement de notre conception de la morale, Huxley rassurait ses contemporains en leur garantissant que le darwinisme ne pouvait avoir aucune implication de cet ordre :

« Je me suis efforcé de montrer qu'aucune ligne de démarcation anatomique plus profonde que celles qui existent parmi les animaux nous succédant immédiatement dans l'échelle des êtres (*scale*) ne peut être tracée entre le monde animal et nous-mêmes []. Tout en même temps, personne n'est plus fortement convaincu que je ne le suis de

³⁶ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », in D. Weissbord (ed.), *Mind, Value, and Culture: Essays in honor of E. M. Adams*, Atascadero, Cal., Ridgeview Publishing Company, 1989, p. 305 (notre traduction, ainsi que pour toutes les citations de cet auteur.) J. Rachels se réfère ici à Aristote tel qu'il a été interprété par les médiévaux.

l'immensité du fossé qui existe entre l'homme civilisé et les bêtes ; ou n'est plus certain que, procédant d'eux ou non, il n'est assurément pas l'un d'entre eux. Personne n'est moins disposé à traiter avec légèreté la dignité présente, ou à désespérer de l'avenir du seul habitant de ce monde qui ait conscience d'être intelligent »³⁷.

L'idée de Huxley, très classique, est évidemment qu'une stricte séparation entre les faits et les valeurs nous garantit de l'influence du darwinisme sur nos préceptes moraux. C'est contre ce dernier point de vue que J. Rachels déploie une série d'arguments.

L'Occident a hérité d'une morale fortement teintée de *l'hubris* humaine. En bien des débats d'éthique appliquée auxquels J. Rachels a participé (euthanasie, avortement, recherche fœtale, statut moral des animaux...), on en retrouve l'empreinte. Réviser ce point crucial, c'est se mettre en situation de développer un regard neuf sur l'éthique en général.

Dans cette optique, J. Rachels commence par distinguer trois grandes thèses³⁸. En premier lieu, la Thèse de l'Image de Dieu : l'homme est spécial parce que lui seul a été fait à l'image de Dieu. En second, le Précepte Moral Correspondant (« Matching Moral Idea ») : la vie humaine est sacrée, et notre morale doit avoir pour principale préoccupation de protéger et prendre soin des êtres humains ; nous pouvons user des autres créatures comme il nous semble bon. En dernier lieu, la Thèse de la Rationalité : dans la mesure où elle prétend cerner la nature spécifique de l'homme (l'homme est spécial parce que lui seul est un être rationnel), celle-ci est proposée comme raison d'adopter le Précepte Moral Correspondant.

La Thèse de l'Image de Dieu fut de toute évidence première, dans le sens fort où elle *implique* le Précepte Moral Correspondant. Elle constitue donc, nonobstant les origines religieuses, la racine d'un spécisme inconditionné (*unqualified specism*) : la seule appartenance à l'espèce justifie une différence de traitement³⁹.

Première intervention du darwinisme : la Thèse de l'Image de Dieu a été invalidée. Telle est la première façon de « saper » (*undermine*) une croyance, en remarquant que « R est une raison suffisante de tenir pour vrai B. Mais E est une preuve solide que R est faux. » En contexte, E est la théorie de l'évolution, R la Thèse de l'Image de Dieu et B le Précepte Moral Correspondant. Nous avons donc à présent de bonnes raisons de douter du Précepte Moral Correspondant⁴⁰.

³⁷ T.H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature* (1863). La citation apparaît chez J. Rachels dans *Created...*, *op. cit.*, pp. 82-83 (notre traduction.)

³⁸ « Why Darwin Is Important for Ethics », *op. cit.*, p. 308.

³⁹ On trouvera chez Robert Nozick la tentative de soutenir un tel spécisme par des arguments laïcs (cf. « About Mammals and People », *New York Times Book Review*, 27, 1983). J. Rachels discute ces arguments dans *Created...*, *op. cit.*, pp. 183-184 et *The End of Life*, Oxford, Oxford University Press, pp. 74-76.

⁴⁰ Il reste encore possible de croire en un dieu *législateur*, i.e. de tenir le discours selon lequel le processus d'évolution coïncide avec le dessein de Dieu. J. Rachels a exploré cette question dans son

À la suite de ceci, J. Rachels tire deux choses au clair. D'une part, la réfutation de la Thèse de l'Image de Dieu ne saurait invalider l'idée de dignité humaine ni le précepte central de la morale occidentale ; en cela, l'autonomie des principes moraux vis-à-vis des faits scientifiques est scrupuleusement respectée. Toutefois, les partisans de la tradition morale se voient désormais sommés de fournir de nouvelles raisons pouvant justifier d'en observer les préceptes : « Si le Précepte Moral doit être maintenu, quelque autre façon d'expliquer la spécificité de l'homme doit être trouvée »⁴¹.

Cette démarche fait donc la part belle au spécisme conditionné (*qualified specism*). Ceci ne semble pas, à première vue, poser problème puisque les partisans de la Thèse de l'Image de Dieu ont entrepris très tôt d'avancer des arguments supplémentaires. Aussi dès Tomas d'Aquin, mais plus largement depuis Kant, la spécificité morale de l'homme a été adossée (conformément à l'esprit d'Aristote) à sa condition terrestre de seul animal rationnel.

Toutefois J. Rachels fait remarquer, et à juste titre, que la perspective traditionnelle, désormais privée du soutien de la Thèse de l'Image de Dieu, est également menacée par la guillotine de Hume ; il est en effet tout à fait pertinent, à présent, de s'interroger sur la nature du rapport qu'entretiennent la Thèse de la Rationalité et le Précepte Moral Correspondant. Et ce lien, à l'évidence, ne peut pas être une implication logique directe.

Il existe cependant une manière très simple de concevoir ce lien. Hume avait tort de croire que sa remarque – par ailleurs logiquement valide – subvertirait la plupart des systèmes de moralité courants :

« La morale traditionnelle n'est pas remise en cause parce qu'elle ne requiert pas de comprendre la Précepte Moral Correspondant comme déduction logique de la Thèse de la Rationalité. La relation entre eux est d'une autre sorte. Cette relation devrait être entendue de la façon suivante : elle est analogue à la relation qui existe entre n'importe quel jugement normatif et les raisons qui sont fournies pour l'étayer »⁴².

Lorsque quelqu'un avance des raisons, il ne prétend pas que les faits impliquent logiquement le jugement évaluatif, mais seulement que ces faits constituent de *bonnes raisons* pour accepter ce jugement. Toutefois, ces raisons sont éventuellement révisables : il y a une « perméabilité » du jugement vis-à-vis de faits nouveaux. C'est

ouvrage (cf. « Must a Darwinian be sceptical about religion ? », *Created...*, *op. cit.*, p. 99). Il conclut que les formes du théisme compatibles avec le darwinisme s'apparentent plutôt au déisme – après Darwin, il est douteux que ce qui reste de la notion de Dieu soit assez fort pour soutenir quelque chose comme la Thèse de l'Image de Dieu.

⁴¹ « Why Darwin Is Important for Ethics », *loc. cit.*

⁴² *Idem*, p. 314. J. Rachels est confronté ici au fameux discours affirmant l'impossibilité de dériver les normes à partir des faits, ce que l'on entend souvent sous le nom de « loi de Hume » ou « guillotine de Hume ». Il est moins sûr que Hume ait voulu tenir un propos aussi radical. Cf. V. Nurock, « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », in J.-P. Cléro, P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

ici, enfin, qu'intervient de nouveau la notion de « *undermine* ». « Saper » une croyance p est certes quelque chose de différent de prouver que p est faux. Mais c'est également différent de simplement diminuer notre confiance en p (un simple effet psychologique). Que des faits nouveaux viennent diminuer notre confiance en telle ou telle croyance participe d'un *processus rationnel d'ajustement de la croyance aux nouvelles preuves*.

Diminuer notre confiance dans le Précepte Moral Correspondant (B) après que la Thèse de l'Image de Dieu ait été infirmée semble donc tout à fait sensé. Mais J. Rachels suggère à présent une seconde possibilité : « D'un autre côté, E peut fournir des preuves que R, bien que vrai, ne vient pas étayer B de la façon que nous pensions. » Ce point touche cette fois à la façon dont nous concevons le soutien que les arguments de type « Thèse de la Rationalité » (R) apportent à l'idée de dignité humaine. Là aussi, le darwinisme (E) introduit des éléments qui conduisent à mettre en doute la validité de ces arguments, mais le processus est cette fois plus subtil qu'une réfutation directe de R. Pour commencer, nous apparaît plus clairement le véritable lien entre R et B :

« Le premier fournit une raison pour accepter le second. Au sein de la morale traditionnelle, la doctrine de la dignité humaine [] repose sur certains (prétendus) faits concernant la nature humaine ; ce sont ces faits qui (prétendent) font qu'il est raisonnable de croire en la doctrine morale. L'affirmation implicite dans la morale traditionnelle est que les humains présentent une spécificité sur le plan moral *parce qu'ils sont de façon unique (uniquely) des êtres rationnels* »⁴³.

Ensuite, ce n'est pas le terme « rationnels » qui est ici important (au fil du temps, une impressionnante liste de critères du « propre de l'homme » a été dressée *via* la contribution d'auteurs d'horizons variés), mais « de façon unique ». Il est ainsi mis au clair que la posture morale traditionnelle dépend étroitement de la conception pré-éthique selon laquelle l'être humain a une nature (classiquement, une nature rationnelle) qui le distingue *radicalement* de tout autre être vivant. Cela est manifeste dans la Thèse de l'Image de Dieu. Qu'ils s'en réclament ou non, les penseurs du spécisme conditionné ont, quant à eux, toujours doublé leurs arguments de l'idée selon laquelle l'homme se trouvait être l'unique créature terrestre possédant la qualité prisée. Or ce type de discours a été largement malmené dans le cadre de la conception moderne du monde, en particulier par le darwinisme.

Du darwinisme à l'Individualisme Moral de J. Rachels

Il reste pour J. Rachels, à présent, à dégager les éléments d'inspiration évolutionniste qui font qu'un argument classique pour notre débat – telle que la Thèse de la Rationalité – est devenu non pertinent et impropre (non pas seulement erroné), et

⁴³ « Why Darwin Is Important for Ethics », *op. cit.*, p. 315.

qu'une perspective plus appropriée, qu'il nomme « Individualisme Moral », devrait se substituer au schéma traditionnel des éthiques anthropocentrées. Par là, deux grands types de contribution des sciences de l'évolution peuvent être distingués.

Le codécouvreur de la théorie de l'évolution, A.R. Wallace, ne concevait pas que l'homme ait pu être doté d'une âme rationnelle autrement que par l'intervention d'un être divin. Darwin estimait en revanche que *toutes* les caractéristiques humaines résultent d'un processus de sélection naturelle – ce qui constitue aujourd'hui, bien sûr, le credo du chercheur scientifique.

Les philosophes comme P. Singer, J. Rachels, etc. peuvent ainsi étayer leur point de vue avec les données compilées par les sciences de la vie. Les arguments fonctionnel-évolutionniste ou de la proximité génétique entre deux espèces sont ici invoqués afin d'établir qu'il est tout à fait *improbable* que l'homme possédât une caractéristique que l'on ne retrouverait pas à divers degrés chez ses proches cousins. Il y a donc tout lieu de croire que l'homme n'est pas l'unique animal rationnel. Autrement dit, nous serions en mesure de conclure : la Thèse de la Rationalité (parce qu'elle est fausse) n'est pas une bonne raison d'embrasser le Précepte Moral Correspondant.

Ceci est un argument descriptif, au sens où sont listés des *faits* susceptibles d'invalider l'idée que l'homme soit le seul être doué de raison. Des faits du même ordre peuvent ensuite venir éclairer le choix de nouveaux critères pertinents pour le jugement moral, justifiant d'étendre le statut de patient moral à un plus grand nombre d'objets. Lorsque les auteurs jouent ainsi la carte de la science, nous appellerons cela : stratégie de la similitude. L'idée générale est d'accumuler des données variées pour souligner la similitude entre homme et animal (entre homme et végétal, dans le cas du biocentrisme) et la possession de caractéristiques communes, puis d'exiger que ce qui est semblable soit traité de façon semblable.

Feuilleter les trois chapitres de *Taking Animals Seriously*⁴⁴ consacrés à l'étude du psychisme animal permet toutefois de prendre conscience des limites de cette approche. En premier lieu, si certaines données dont nous disposons mènent parfois à une interprétation assez consensuelle (notamment sur les sentiments primitifs de douleur et de plaisir), d'autres suggèrent des conclusions contradictoires ou se révèlent tout simplement insuffisantes pour établir les traits les plus significatifs d'une vie mentale. Mais la limite la plus criante de cette stratégie tient à un regard global sur l'histoire de la philosophie. On attribue la paternité du principe de justice, « traiter de façon semblable les cas semblables », au philosophe de Stagire. Pourtant, force est de constater que, depuis Aristote, aucun consensus éthique n'a pu être trouvé, ne serait-ce que sur la question de l'animal sensible.

Le diagnostic – conformément à la critique de l'extensionnisme développée en première partie – est que la stratégie de la similitude peut toujours être contestée. Elle ne

⁴⁴ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, chap. 5-7.

revient jamais, en effet, qu'à identifier certaines caractéristiques que l'homme possède, et dont le philosophe conçoit à ce titre qu'elles devraient être valorisées (faire l'expérience du plaisir ou de la peine, chez P. Singer ; être libre de réaliser son bien propre, chez P. Taylor⁴⁵, etc.). Il ne faut pas entendre par là que le philosophe sélectionne ces caractéristiques consciemment, mais seulement qu'il lui est considérablement plus aisé de les identifier et de les considérer comme valorisables parce qu'elles font ainsi écho à son expérience *humaine* du vivre et aux modalités de son existence *en tant qu'homme* – un anthropocentrisme faible indirect. Souligner les caractéristiques physiques ou psychologiques qui, rapprochant l'homme et l'animal (ou le végétal), sont censées garantir des droits à ce dernier, ce n'est donc jamais que perpétuer, par le fait même, deux grandes idées pré-darwiniennes : le caractère éminent de l'homme, qui incarne ainsi toute caractéristique digne d'être valorisée, et même la spécificité de l'homme sur un plan ontologique (le type « homme » servant de démarcation pour distinguer entre les êtres susceptibles de bénéficier d'obligations morales et les autres).

Au-delà de ses bonnes intentions, la libération animale, pour prendre un exemple typique, échoue. La stratégie de la similitude est faible parce qu'elle opère sur fond d'une conception du monde résultant de la physique d'Aristote telle qu'elle a été reprise par les philosophes chrétiens ; organisée par des fins et fortement anthropocentrique, elle laisse ainsi place à l'idée de *ruptures* (solutions de continuité), en particulier entre l'homme et les autres manifestations de la vie. Remarquons ainsi qu'un adversaire opiniâtre – à l'instar d'Aristote qui jadis argumentait en faveur de l'esclavage – pourrait maintenir à bon droit l'idée que les espèces les plus proches de l'homme d'un point de vue génétique ne sont *pas assez* proches, et qu'il y a entre eux assez de distance pour conserver l'idée d'une spécificité⁴⁶. Il pourrait par exemple souligner qu'il n'est pas du tout sûr que les animaux souffrent avec la même intensité qu'un être humain. Il pourrait également soutenir que ce que l'homme a de singulier, c'est un *degré élevé* de rationalité, qui le distingue *radicalement* des créatures dont la rationalité serait tenue non seulement pour moindre mais pour inférieure – menaçant sans cesse de ramener la réflexion sur le terrain d'un anthropocentrisme fort, et contraignant la libération animale à un perpétuel combat d'arrière-garde. Poursuivre la vieille stratégie de cumuler les

⁴⁵ Par exemple, lorsque P. Taylor écrit : « dans une importante acception du mot, "liberté" s'applique aux animaux et aux plantes autant qu'aux humains. La liberté au sens d'absence de contraintes est un bien instrumental pour toutes les choses vivantes. Elle est précieuse pour les non humains pour les mêmes raisons qu'elle est précieuse pour les humains. Pour eux comme pour nous, être libre signifie une plus grande chance de vivre le meilleur type de vie dont nous soyons capables. [] Nous constituons une communauté d'êtres vivants en partie parce que nous avons cette valeur en commun. » (*Respect for Nature, op. cit.*, p. 111. Notre traduction.)

⁴⁶ « La démonstration de la parenté entre l'homme et l'animal, si loin qu'elle aille et si fine qu'elle soit, ne porte pas préjudice à la légitimation de l'assujettissement de l'un par l'autre : il apparaît que c'est en repoussant toujours un peu plus loin les limites de la distinction, en la déclarant inquantifiable et inlocalisable, qu'un droit absolu sur le monde animal est maintenu » (F. Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997, p. 15).

données biologiques sur la similitude, même avec un surcroît d'information fiable, restera insuffisant pour entériner un accroissement de la communauté morale ou nous faire progresser sur la question de ses frontières légitimes tant qu'un nouveau cadre de réflexion n'aura pas été au moins esquissé.

Ceci est précisément la tâche de l'argument épistémique (par opposition à l'argument descriptif). Ainsi que dans *L'Origine*, la similitude des êtres vivants est certes soulignée, mais en vue cette fois de dégager des conclusions d'un ordre supérieur. Il s'agit de cerner une conception du monde où l'idée de rupture (l'idée qu'une espèce puisse être distinguée de toutes les autres en raison d'une essence radicalement différente) n'a plus guère de place. C'est ce qui rend l'approche de l'individu opiniâtre ci-dessus douteuse *dans sa forme même* :

« La théorie évolutionniste donne des raisons d'être sceptiques, parce qu'elle nous rend suspicieux à l'égard de toute doctrine qui voit de larges fossés en tous genres entre les humains et toutes les autres créatures »⁴⁷.

En général, une différence de traitements entre deux individus qui n'a pas été justifiée de façon satisfaisante caractérise une injustice. Sur le plan des rapports inter-espèces, la tentative de définir un ou même plusieurs critères généraux, i.e. servant de justification pour *tous* les types de traitement (tel que la rationalité), est identifiée très tôt, chez J. Rachels, sous le nom de « stratégie kantienne ». Dans ses premiers articles, J. Rachels se contente de suggérer qu'une telle stratégie serait bien improbable. Il argumente donc en faveur d'une *multiplicité de critères* (en nombre indéfini), chacun n'étant pertinent que pour un type de traitement bien précis. Que lui fasse défaut la parole, ou la raison, n'est pas une bonne justification pour battre un animal. C'est en revanche une raison suffisante pour refuser de lui payer des études à l'université ou de lui accorder le droit de vote. Ainsi *l'Individualisme Moral* est-il la conception selon laquelle ce qui importe pour le jugement moral relève des caractéristiques pertinentes des individus impliqués (non des espèces auxquelles ils appartiennent) eu égard aux traitements envisagés⁴⁸.

Le darwinisme par la suite est venu consolider ce discours. Rejetant l'idée selon laquelle il existe des types biologiques (ou essences), il a mis en lumière le caractère

⁴⁷ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », *op. cit.*, p. 320.

⁴⁸ L'Individualisme Moral, bien entendu, ne se résume pas à régler les relations entre espèces ; bien au contraire, il s'agit de rendre celles-ci cohérentes avec les grands principes de justice déjà en vigueur au sein de la communauté humaine. Ainsi le critère « avoir une vie » (J. Rachels entend par là la vie au sens biographique, et non simplement biologique) permet d'évaluer différemment un même acte (tuer) eu égard aux circonstances : par exemple, selon qu'il s'agit d'un meurtre crapuleux ou de l'euthanasie d'un malade qui en a fait la demande (*Created...*, *op. cit.*, pp. 198-199). C'est ce même critère qui ultérieurement va justifier, aux yeux de J. Rachels, de reconnaître des droits de base pour l'ensemble des grands singes (« Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes », in P. Cavalieri, P. Singer (eds.), *The Great Ape Project*, London, Fourth Estate, 1993, pp. 152-157).

crucial des petites différences individuelles pour la survie et la reproduction ; l'Individualisme Moral présente un parallèle frappant lorsqu'il opère ce décentrement sur le plan de l'éthique. De surcroît, la question de savoir qui, entre toutes formes de vie, peut être objet de considérations morales, dépend étroitement, dorénavant, d'une toute nouvelle perspective sur la vie et les espèces :

« Si Darwin a raison, il n'existe aucune différence absolue entre les humains et les membres de toutes les autres espèces – en fait, il n'existe aucune différence absolue entre les membres d'une quelconque espèce et ceux d'une autre. Plutôt que des ruptures brutales entre espèces, nous trouvons à la place une profusion déconcertante de similitudes et de différences, avec les caractères propres à une espèce devenant graduellement les caractères propres à une autre sans qu'il soit possible de dire à quel endroit précis l'on passe de l'une à l'autre. Comme le dit Darwin, il n'existe que des différences de degré – un motif complexe de similitudes et de différences qui reflète une ascendance commune, ainsi que des variations aléatoires parmi les individus au sein d'une seule espèce »⁴⁹.

Il en résulte que la stratégie kantienne est infondée et impropre, puisque la rupture ne fait pas même partie du maillage conceptuel du nouveau paradigme. Pour le dire de façon plus brutale, prétendre aujourd'hui qu'une propriété ou un ensemble de propriétés chez une espèce puisse justifier *toutes* les différences de traitement revient à se mettre en porte-à-faux avec le darwinisme.

Jusqu'ici deux implications sont donc tout à fait évidentes sur le plan éthique : le bien-être des animaux non humains, d'une part, doit être intégré à l'évaluation de nos actions morales. D'autre part la valeur de la vie humaine, dont l'Occident se fait si haute idée, cesse d'être un argument recevable en soi⁵⁰.

Le cercle en expansion : légitimité et perspectives éthiques

La morale, en tant que pratique sociale, présente une indéniable dimension conservatrice (puisqu'il s'agit de s'en tenir aux règles déjà en vigueur). Nous exprimons, de fait, toujours les mêmes réticences à étendre un peu plus la communauté morale à ce qui n'en fait pas encore partie. Sur le plan social, c'est donc un lent travail de maturation qui s'opère (en termes d'éthique comme de religion, Darwin parle de l'« illumination graduelle des esprits des hommes », ce que J. Rachels reprend à son compte). Le cercle en expansion – qui traduit, en tant que phénomène social, cette

⁴⁹ J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », *op. cit.*, p. 321.

⁵⁰ « L'on rencontre encore de tels arguments, par exemple dans l'actuel débat sur l'avortement, où la simple humanité du fœtus est souvent tenue pour être suprêmement importante, en dépit du fait que les fœtus n'ont pas encore développé les diverses facultés psychologiques qui font que la vie présente un intérêt » (J. Rachels, « Why Darwin Is Important for Ethics », *op. cit.*, p. 322).

évolution par paliers – obéit ainsi à des contraintes psychologiques autant que sociales, ce qui n'est pas là une grande découverte⁵¹.

Plus intéressante est l'idée dégagée par la critique de l'extensionnisme puis la contribution décisive de J. Rachels : que cette détermination psychologique opère également sur le plan philosophique. Il y a en effet une tendance – l'on pourrait à la limite parler de « prédisposition » – au sein de la pensée éthique à établir des catégories d'individus, c'est-à-dire à séparer les patients moraux (susceptibles de bénéficier d'obligations morales pour eux-mêmes) et les choses (qui n'ont de valeur qu'instrumentale) au regard d'un critère général, indépendant des circonstances. Moins que de l'idéal de rationalité critique, cette inclination relèverait, à y regarder de plus près, de l'enracinement de notre pensée dans notre humanité corporelle et sensible, c'est-à-dire de la difficulté pour la pensée de s'émanciper de notre expérience humaine du vivre. La réflexion philosophique et son progrès se révèlent ainsi déterminés, suivant des axes *grosso modo* relatifs aux degrés de parenté et de ressemblance avec les êtres vivants qui nous entourent, i.e. que nous remontons pas à pas le cours de l'évolution tel qu'il est reflété imparfaitement dans la variété des espèces actuelles – mais dans un mouvement d'expansion toujours *tronqué*. Ceci se traduit enfin par une croissance régulière de la communauté des patients moraux, telle qu'elle est envisagée par des auteurs différents, dans la variété des individus qu'elle comprend.

La réflexion philosophique, toutefois, sacrifie à ses propres règles d'évolution et de cohérence. Á ce titre, les travaux de J. Rachels – au moins sur un plan théorique – semblent destinés à nous faire brûler quelques étapes, dans la mesure où ils ont rendu cette tendance à partager les individus en catégories profondément suspecte, et ce *quel que soit le niveau où elle opère*. Se ranger à ce point de vue, c'est en vérité s'aviser que, chaque fois qu'une frontière est tracée, il serait aussitôt justifié de la repousser ; autrement dit, étendre la communauté morale aux individus qui se trouvent au-delà et qui, au regard de ceux qui se trouvent en-deçà, se distinguent bien moins d'eux qu'ils ne leur ressemblent – et ainsi de proche en proche, recréer et parcourir en pensée le mouvement *graduel* d'expansion : autres nations, autres « races » humaines, autres grands singes, autres êtres sensibles, autres vivants, etc.. J. Rachels, en fin de compte, a prouvé simplement que la pensée de Darwin, dans ses grands traits, était cohérente – que le cercle en expansion, le modèle du progrès moral dans *La Descendance*, trouvait justification dans le darwinisme même.

⁵¹ Ici pourrait être située la véritable contribution de *La Descendance* ou, plus tard, des théories sociobiologiques concernant l'altruisme biologique. L'enracinement de la pratique morale dans le groupe primitif saurait expliquer la tendance humaine à penser la morale en termes de communautés constituées autour d'un critère de ressemblance (l'*inclusive fitness* est d'autant plus élevée que les individus sont aptes à reconnaître leurs apparentés pour les favoriser, par ex. sur un critère de ressemblance, ce qui implique *de facto* l'exclusion de celui qui est dissemblant). Ces hypothèses sur l'origine de la pratique morale sont par ailleurs à distinguer d'une norme du progrès et d'une réflexion philosophique sur la correction des actes.

Mais ceci autorise bien plus qu'un simple constat de progression ; nous pouvons à présent interroger directement l'issue de ce mouvement, et faire ainsi l'économie d'une évaluation des arguments et perspectives éthiques attachés à chaque palier. Autrement dit, il doit être possible d'identifier, à terme, les frontières ultimes de la communauté morale, instituées de telle sorte qu'elles n'impliquent aucune discrimination – la discrimination désignant ici *l'exclusion* (totale ou partielle) d'un groupe repéré par un trait commun à ses membres : sexe, race, espèce, propriété remarquable (possédée ou faisant défaut), ou tout autre critère qui, bien que ne présentant aucune pertinence directe au regard du traitement envisagé, fait que la contrainte du principe de justice s'exerçant d'ordinaire sur les agents moraux est tenue comme ne valant pas pour ce groupe.

La question est en définitive de savoir s'il existe un évènement significatif de l'évolution (une innovation structurale) susceptible de justifier, au regard de notre grille de lecture, de mettre un point final au mouvement d'expansion du cercle (et pourquoi ne pas continuer au-delà de ce point ?). La sensibilité, les propriétés homéostatiques ou le fait d'être un « centre vital téléologique », etc. sont vraisemblablement des critères significatifs pour le jugement moral, mais nous devons exprimer des doutes quant à l'idée qu'ils puissent constituer des critères *discriminatoires* légitimes. En effet, si le philosophe pense que les êtres sensibles méritent des considérations, c'est parce qu'il est lui-même sensible et capable ainsi de comprendre les enjeux attachés à cet état. Et il a plutôt raison. Mais s'il prétend par là que les êtres non sensibles n'ont aucun droit, à tout le moins cela reste à prouver. L'Occident se montre réticent déjà à se défaire des avantages attachés à la conception de l'animal héritée de Malebranche. C'est d'autant plus volontiers qu'une chose privée de conscience sensible, comme un végétal, fait figure à notre œil de pure mécanique. Il semble que *l'annihilation* d'un tel être reste, toutefois, une réalité plus solide que tout ce qu'on a pu avancer d'arguments philosophiques pour prétendre que cet être pouvait être détruit sans lui porter aucun tort. La réflexion philosophique a ici un goût d'inachevé⁵².

⁵² Un végétal est dépourvu du système nerveux semble-t-il nécessaire pour développer une conscience sensible. Pour P. Singer (comme pour R. M. Hare, dont il fut l'élève) il est donc indifférent à ce qui lui arrive, et il ne peut ainsi être qu'*indirectement* l'objet de considérations morales. On peut cependant remarquer que les objections de R. M. Hare et de P. Singer au biocentrisme ressemblent fortement aux arguments du type « stratégie kantienne » et présentent le même pouvoir *discriminant* : « Le point de vue éthique développé dans ce livre est une extension de la tradition morale dominante en Occident. Cette éthique élargie trace la frontière de la considération morale autour de toutes les créatures sensibles (*sentient*), mais laisse les autres choses vivantes à l'extérieur » (*Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (2^e éd.), p. 276. Notre traduction). Il est également explicite que le statut de patient moral est attribué ou non selon la capacité *de l'homme* à se représenter mentalement ce que cela fait d'être un arbre ou un animal – autrement dit, est reconnu en tant que patient moral celui dont les modalités d'existence sont les plus familières au genre humain : « La question "À quoi cela ressemble-t-il d'être un opossum en train de se noyer ?" au minimum fait sens []. Lorsqu'il est question de décisions morales concernant des créatures sensibles, nous pouvons tenter, pour chaque action alternative qui s'ouvre à nous, de faire la somme des effets sur toutes les créatures sensibles affectées. Ceci nous fournit au minimum une indication approximative de ce que pourrait être la bonne chose à faire. Mais il n'y a

Il est curieux que J. Rachels lui-même, sur un plan plus substantiel, ne se soit guère intéressé à étendre la réflexion au-delà des êtres sensibles – il ne faut donc pas attendre de lui qu'il nous éclaire sur ce dernier problème. Son choix n'aurait constitué une difficulté si n'étaient négligés par là les nouveaux jeux de questions et les renversements substantiels susceptibles de s'opérer lorsque la communauté morale est élargie au-delà des animaux – d'où la nécessité de poursuivre la réflexion jusqu'à son terme : la terre. Mais nous avons vu déjà que certains philosophes n'avaient pas négligé d'amener la pensée sur ce terrain. En fin de compte les conclusions de J. Rachels, en dépit de tout, restent inféodées à la tradition occidentale, et s'exposent par là aux difficultés que pointe la critique de l'extensionnisme (caractère inadapté d'une éthique « prophylactique », perpétuation de l'anthropocentrisme sous une forme faible). Ces mêmes critiques justifient ainsi de revenir aux écrits d'A. Leopold – dont J. Rachels nous a donné toutefois les moyens de les interpréter à nouveaux frais.

Nouvelle lecture de l'Almanach d'un comté des sables

L'*Almanach* comporte en réalité trois parties distinctes : « l'Almanach » proprement dit, « Quelques croquis », et « En fin de compte » qui reprend l'essentiel du discours éthique en termes plus techniques. Les deux tiers de l'ouvrage sont ainsi consacrés à la description de paysages américains qui composent, saisis dans leur ensemble, un Tout stable et harmonieux, source inépuisable d'expérience esthétique et culturelle. Sans doute cela participe-t-il de l'aisance avec laquelle le lecteur risque de passer aussi sur l'un des indices les plus significatifs de la sagacité d'A. Leopold : ce qu'il nous expose dans ces croquis, ce sont les *quatre* dimensions des paysages

rien qui corresponde à cela lorsqu'il s'agit de se demander à quoi cela ressemble d'être un arbre en train de mourir parce que ses racines ont été submergées » (*Idem*, p. 277).

Il conviendrait alors de se demander pourquoi la caractéristique « être sensible » non seulement confère une valeur intrinsèque aux êtres qui sont dotés de cette propriété, mais *exclut* de la communauté morale ceux qui ne la possèdent pas. P. Taylor, en donnant une définition du bien propre d'un être vivant, végétal ou animal, montre qu'il est tout à fait possible de répondre au discours tenu ci-dessus par P. Singer (cf. *Le Philosophe et ses animaux*, *op. cit.*, pp. 241-242, où J.-Y. Goffi rapproche les objections de P. Singer et de R. M. Hare et ce que répond P. Taylor).

Mais l'on peut ensuite réitérer la question : pourquoi conférer une valeur intrinsèque aux êtres reconnus comme « centres vitaux téléologiques » comprend-il également *d'exclure* de la communauté morale ceux qui ne satisfont pas à ce critère ? Ici, le discours de P. Taylor présente une symétrie tout à fait remarquable avec les propos de P. Singer : « Il nous est possible en imagination d'observer le monde de leur point de vue [aux animaux ou aux plantes], de produire des jugements à propos de ce qui pourrait leur arriver de bon ou de mauvais, et de les traiter de telle façon à les aider ou à les contrarier dans leur lutte pour survivre. Par conséquent, cela a du sens de penser qu'ils ont le statut de patients moraux. » (*Respect for Nature*, *op. cit.*, p. 19. Notre traduction.) En revanche les objets inanimés, puisqu'ils ne sont pas des centres vitaux téléologiques et ne poursuivent pas de fins pour eux-mêmes, « ne sont jamais dans un état où les choses qui leur arrivent leur *important* » (*Idem*, p. 62) ; ils ne sauraient donc être source d'obligations morales directes. Bien sûr une telle symétrie ne constitue pas une preuve, mais donne en revanche des raisons de se douter à nouveau d'un défaut dans le raisonnement censé justifier cette rupture entre l'organique et l'inanimé.

américains, insistant souvent sur l'idée que la terre, c'est aussi une histoire (ce que traduit également la présentation en almanach).

Si en effet la dimension spatiale est mieux décrite par l'écologie, la dimension temporelle d'un paysage, quant à elle, renvoie essentiellement à la géologie et, pour la matière organique, aux sciences de l'évolution. Or A. Leopold ne semble négliger aucun de ces aspects :

« Les deux grandes avancées culturelles du siècle passé furent la théorie darwinienne et le développement de la géologie... Tout aussi important, toutefois, que l'origine des plantes, des animaux et du sol est de comprendre comment ils fonctionnent ainsi qu'une communauté. Cette tâche incombe à la nouvelle science de l'écologie, laquelle jour après jour est en train de découvrir une toile d'interdépendances suffisamment complexe pour étonner – fût-il ici – Darwin lui-même, qui, entre tous les hommes, devrait avoir le moins de raisons de frémir devant le voile »⁵³.

Il est clair ici que A. Leopold ne réfère pas aux travaux de Darwin limités à *La Descendance* mais, de manière globale, aux théories biologiques défendues dans *L'Origine*. D'autre part, il reconnaît ici aux sciences de l'écologie et au darwinisme des affinités⁵⁴. Il est incontestable que les textes de *l'Almanach* reflètent au premier plan l'importance de l'écologie pour sa pensée. Mais A. Leopold souligne ensuite, ci et là, que le monde tel qu'il apparaît à nos yeux a de toute évidence des racines dans le temps : sont ainsi suggérées la dimension historique des paysages naturels, puis la commune origine de l'être humain et des autres espèces, ainsi que l'émergence et le développement de la civilisation humaine dans le sein de la communauté biotique⁵⁵. D'où le célèbre passage :

« Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignorait avant nous toute la caravane des

⁵³ A. Leopold (*Leopold Papers*, fragment 6B16, n°36) cité par J. B. Callicott, in *In Defense...*, *op. cit.*, p. 75 (notre traduction.)

⁵⁴ L'idée de Darwin comme précurseur de l'écologie, en vogue dans les années 60, est dénoncée aujourd'hui par P. Acot : « si, sur le plan de la théorie scientifique, l'exploration du continent darwinien passe par celle du continent écologique, on est contraint de constater que, sur le plan historique, les deux domaines sont étrangers l'un à l'autre » (« Darwin et l'écologie », in *Revue d'Histoire des Sciences*, 36, 1983, p. 46). Une certaine synergie entre le darwinisme et la pensée écologique dans *l'Almanach* n'en est pas moins confirmée : elle ne relève pas de l'histoire des sciences mais réfère plutôt à une conscience aigüe des interactions multiples qui forment la trame du monde biotique. En son temps, assurément, Darwin fut l'un des mieux placés pour apprécier ce fait fondamental, et A. Leopold n'était pas sans l'ignorer : Darwin était donc le moins susceptible de « frémir devant le voile », allusion probable au voile qui dérobe l'Arche d'Alliance à la vue des croyants (Lévitique, 16 :2) ; l'auteur suggère ici que les sciences de l'écologie sont en train de dé-couvrir (*uncover*), en ce qu'elle a de précieux et de profond, la nature, dissimulée aux yeux des profanes par un voile semblable.

⁵⁵ Monde sauvage comme « théâtre » de l'évolution (*Almanach...*, *op. cit.*, p. 75 et p. 252) ; politique et économie identifiées à des symbioses avancées (p. 256) ; la terre comme éternel point de départ de l'histoire humaine (p. 255).

générations : que l'homme n'est qu'un compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution »⁵⁶.

L'on peut donc envisager qu'il soit question ici, bien qu'exprimées en termes poétiques, des perspectives éthiques nouvelles qu'apporte un accroissement de savoir sur les *origines que nous partageons* avec les autres espèces.

A. Leopold ne manque pas, à cet effet, de souligner les dégradations du milieu naturel amenées par le développement de la civilisation à l'ère industrielle. Il formule toutefois la remarque que ce développement ne peut pas être empêché – peut-être même ne le devrait-il pas⁵⁷. Il convient donc d'examiner l'hypothèse selon laquelle A. Leopold envisagerait plutôt une éthique d'arrière-garde. Si cette interprétation s'avère exacte, les perspectives éthiques de *l'Almanach* changeront considérablement d'aspect – moins que de développer des devoirs communautaires envers la société de l'écosystème, il s'agirait plus simplement de reconnaître, au-delà de leur utilité économique, la valeur intrinsèque des derniers espaces sauvages.

C'est en ce sens que A. Leopold se doit de référer, pour paradigme de la valeur, aux derniers espaces vierges ; autrement dit, là où les eaux, les sols et la vie organique, épargnés par la civilisation, composent un paysage en bonne santé. Puis il suggère que la communauté morale devrait s'étendre à ces paysages, dans un ultime mouvement de la séquence éthique :

« La terre en tant que communauté, voilà l'idée de base de l'écologie, mais l'idée qu'il faut aussi l'aimer et la respecter, c'est une extension de l'éthique »⁵⁸.

J. B. Callicott s'appuie sur l'idée de « communauté » comme d'un socle pour la pensée éthique : ce n'est pourtant pas une interprétation que corrobore le passage ci-dessus. L'éthique de la terre, au sens d'A. Leopold, passe donc par d'autres voies. Derrière l'idée de « communauté », il entend avant tout un *processus*. Les végétaux, à la base de ce qu'il appelle la « pyramide biotique », captent l'énergie du soleil et l'introduisent ainsi dans un circuit appelé « biote » :

« La terre, donc, n'est pas que le sol, c'est une fontaine d'énergie qui traverse un circuit de sols, de plantes et d'animaux. Les chaînes alimentaires sont des canaux vivants qui conduisent l'énergie vers le haut ; la mort et la décomposition la ramène vers le sol »⁵⁹.

⁵⁶ *Idem*, p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 237-239. P. A. Fritzell consacre un très intéressant article à l'idée qu'il y a tout du long de *l'Almanach* une tension, l'homme étant conçu à la fois comme à part de la terre et comme partie de la terre. Les conséquences en termes d'interprétation apparaissent ici (cf. « The Conflicts of Ecological Conscience », in J. B. Callicott (ed.), *Companion to a Sand County Almanac*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987).

⁵⁸ *Almanach...*, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ *Idem*, p. 273.

Plus l'on monte dans les étages de la chaîne alimentaire, plus le nombre de représentants d'une même couche diminue, d'où la forme approximativement pyramidale. Désordonnée en apparence, cette structure est en réalité hautement organisée ; son fonctionnement et sa stabilité dépendant de la coopération et de la compétition entre ses différentes composantes. La circulation de l'énergie dans les chaînes trophiques manifeste sa cohésion et son unité – une unité d'énergie. A. Leopold nous laisse bien comprendre, en outre, que ces canaux de circulation d'énergie sont eux-mêmes le *résultat* de l'histoire de ces paysages – un résultat de l'évolution :

« Au commencement, la pyramide avait une silhouette trapue; les chaînes alimentaires étaient courtes et simples. L'évolution y a ajouté, chaîne après chaîne, des couches successives. L'homme représente une addition, parmi des milliers d'autres, à la hauteur et à la complexité de la pyramide »⁶⁰.

Il faut ainsi entendre dans une dimension diachronique – et non pas seulement synchronique – l'idée que l'écosystème forme une communauté. Ce qui est montré de la sorte, ce n'est pas une unité métaphysique des formes de vie (culminant dans l'identification du Moi au Tout⁶¹) mais, plus simplement, une commune origine et une unité de l'organique et du non organique derrière leur variété de formes. Autrement dit, la communauté de l'écosystème n'est pas qu'affaire d'interrelations ; ses origines évolutives (l'histoire qu'elle incarne) obligent en même temps à penser ses membres dans une continuité au niveau *ontologique*.

On retrouve une idée fort similaire dans *L'Origine*, au moins en ce qui concerne le monde organique⁶² : les espèces existantes recréent, dans leur variété de formes, les maillons d'une évolution et d'une diversification graduelles des organismes dans le temps. Elles varient donc entre elles par un nombre croissant de caractéristiques significatives, sans qu'il soit possible d'introduire en un endroit quelconque de la trame une rupture. Mais on serait bien en peine de limiter (sauf arbitrairement) ce genre de considérations au règne organique : c'est bien ce que nous suggère la pensée écologique d'A. Leopold. En héritage de *L'Origine des espèces*, l'une des tâches éminentes de la science aujourd'hui est de nous éclairer sur les origines de la vie. Les résultats de la chimie pré-biotique (à dater de l'expérience de Miller-Urey en 1953) viennent ainsi consolider la pensée écocentriste. Ce n'est pas seulement que les organismes vivants et les sols et les eaux se trouvent tous réunis dans de vastes systèmes de circulation

⁶⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁶¹ Ce thème, cher aux partisans de l'Écologie Profonde, est aussi chez J. B. Callicott le corolaire immédiat de son inspiration communautariste. Cf. « The Metaphysical Implications of Ecology », *In Defense...*, *op. cit.*.

⁶² C. Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* (1859), Paris, Flammarion, 1992, p. 246 et p. 258.

d'énergie. À s'en tenir à une perspective strictement écologique, l'on néglige de voir qu'il y a entre vivant et inerte une intrication encore plus intime.

Essayons d'introduire un autre aspect de cette idée. Le Tout de la nature peut être pensé à présent comme une forme de vie : un grand corps de roche, de lacs, de rivières, parcouru par une flore et une faune variées, n'est pas sans présenter en effet des analogies intéressantes avec la vie organique elle-même⁶³. Plus localement, cette montagne, ce lac ou cette rivière sont eux-mêmes des écosystèmes plus ou moins clos, et des formes de vie. La question qui se pose est alors la suivante : pouvons-nous justifier de réserver un souci d'ordre moral pour les seuls corps organiques, au détriment des formes de vie qui, certes, ne nous ressemblent plus que par analogie, mais manifestent par ailleurs les mêmes propriétés homéostatiques ?⁶⁴ Sans doute faut-il y voir un élément de réponse lorsque A. Leopold, associant la nature vierge à un matériau brut, écrit dans son style inimitable :

« Pour l'ouvrier au repos, capable de jeter, momentanément, un regard philosophique sur son univers, la matière brute est digne d'amour au plus haut point, car elle donne une définition et un sens à sa vie »⁶⁵.

Ce qui importe sur le plan éthique, en fin de compte, c'est moins la communauté de l'écosystème que le processus dont celle-ci est le résultat. Ce processus dont découle toute vie constitue, bien qu'indirectement, un trait chargé de signification sur le plan moral ; une éthique qui ne reconnaisse aucune frontière discriminatoire devient ainsi condition de la cohérence entre pensée philosophique et compréhension scientifique du vivant et des écosystèmes. Dans cette optique, il faut voir en *l'Almanach* une incitation à étendre le cercle des patients moraux au-delà même de la communauté sensible et de la communauté biotique : élargir le cercle jusqu'à englober chaque élément du Tout, ainsi que le Tout lui-même, au titre de formes de vie. Mais il n'est pas exclu ainsi que ce respect doive être étendu à des formes de vie se manifestant en d'autres lieux que la Terre.

⁶³ A. Leopold parle alors de « douleur » biotique pour désigner les perturbations d'origine humaine (cf. *Almanach...*, *op. cit.*, p. 248).

⁶⁴ Tout simplement, le concept d'individu ne s'applique pas à quelque chose comme la matière brute – c'est en ce sens que le slogan « rights for rocks » (des droits pour les pierres) ne sera jamais plus qu'une mystification. Une pensée éthique de la matière conduit à adopter un regard plus ample, où il sera alors peut-être possible de « penser comme une montagne » (*Almanach...*, p. 168) mais aussi de concevoir la montagne comme digne de respect. Nous voulons suggérer ici qu'une valeur intrinsèque de la matière non organique n'est pas inconcevable tant que l'on garde ces considérations à l'esprit. P. Taylor, dans son refus d'étendre les obligations morales directes au-delà du vivant, n'observe pas ces précautions : au contraire d'un animal ou d'une plante, envisager le bien propre d'un tas de sable, d'un caillou ou d'une flaque (*Respect for Nature*, p. 62), bien sûr, ne manque pas de paraître absurde.

⁶⁵ *Almanach...*, *op. cit.*, p. 239. Il est possible également de lire le petit chapitre « Odyssée » de *l'Almanach* dans cet esprit, i.e. comme une fable sur la participation de la matière brute à de multiples formes de vie organiques. Le périple de deux atomes à travers les paysages se présente comme un cycle qui donne matière à penser tout en même temps les formes de vie abiotiques.

A. Leopold, la chasse et les vertus du « pionnier »

Il faut prendre note toutefois que l'éthique de la terre n'a rien à dire de la souffrance ni de la disparition des êtres vivants saisis individuellement. Et pour cause : l'éthique de la terre est construite autour du bien de la communauté biotique et du bon fonctionnement de ses chaînes trophiques. La mort, la prédation, la douleur font partie de la vie. Ce qui est blâmable de la part de l'être humain, c'est le pillage des ressources qui mettent en danger les facultés d'autorenouveau de la terre.

Assurément, au regard d'A. Leopold, il n'y avait donc aucune incohérence entre tenir un discours éthique inspiré de l'écologie et détenir, de 1933 à 1948, la chaire de gestion du gibier de l'université du Wisconsin. Pour lui la prédation avait valeur d'évidence dans le monde naturel. La chasse, dans le respect de l'esprit pionnier, préservant les espaces sauvages et la valeur culturelle, n'avait pas à être repensée, non plus que toute forme de dommage individuel.

C'est un point de vue, néanmoins, que le philosophe se doit quant à lui de raffiner. J. Rachels et A. Leopold nous rappellent tous deux qu'il n'y a aucun sens à penser l'éthique « comme à tâtons », sans l'éclairage des sciences. Il n'en reste pas moins vrai que les faits, en eux-mêmes, ne sauraient imposer aucune norme morale. Et c'est précisément pour cela qu'une pensée normative héritée de l'atomiste peut être incrustée dans le contexte d'un holisme écologique – sans quoi on en reste à un stade « écologique » et insatisfaisant de l'éthique de la terre.

Tout comme la chasse était utile au pionnier, la prédation reste indispensable à la préservation de l'équilibre des écosystèmes européens largement perturbés par une présence humaine pluricentenaire. Ainsi des critères tels que « être sensible » ou « être le sujet-d'une-vie » (chez T. Regan) se révèlent-ils insatisfaisants à un niveau fondamental de l'argumentation ; ils n'en conservent pas moins une pertinence pour l'appréciation de l'action humaine au plan local. Une condamnation radicale de la souffrance et de la mort est donc aussi malvenue qu'une absence de réflexion sur ces deux réalités.

On aurait tort en outre de croire que la pensée d'A. Leopold ne présente aucun contenu qui se rapportât, même de loin, à la question de la valeur des individus. Son silence ne signifie pas licence. Il y a en la jeunesse, écrit-il, quelque chose de l'instinct du chasseur primitif ; mais cet instinct est lui-même appelé à murir, pour accroître la réceptivité aux paysages et la conscience écologique. Le « tueur », qui se déplace en masse pour la saison de la chasse, détraque ainsi les équilibres écologiques et fait se reculer toujours plus loin la nature réellement sauvage, est celui qui ne grandit jamais. A. Leopold dénonce le loisir du chasseur « mécanisé », suréquipé, pour lui substituer l'image du pionnier confronté à la nature vierge, dont l'entreprise est encadrée ou codifiée tant par l'économie et les diverses exigences de la survie que la nécessité de

préserver ses ressources. C'est cet esprit, suggère-t-il, qui, de nos jours, devrait perdurer sous la forme d'une éthique.

Lorsque le pionnier tire un cerf, ou abat un arbre, c'est toutefois une fraction du Tout qui tombe sous le coup de son fusil ou de sa hache. Quelle valeur et quel statut conférer alors à cette fraction ? A. Leopold a certes trouvé matière à penser le Tout comme forme de vie dans l'écologie de F. Clements et chez le philosophe russe P. D. Ouspensky. J. B. Callicott a délibérément mis l'accent sur cette hypothèse pour développer une perspective écocentrée qui consacre un Tout absolu, tout en sachant que ce n'était pas le seul ni même le principal modèle écologique de *l'Almanach*⁶⁶. Aussi l'on pourrait peut-être, chez A. Leopold, concevoir le Tout plutôt comme une forme de vie *parmi d'autres formes de vie*. Par quoi, les formes de vie plus « concentrées »⁶⁷ qui le compose – les êtres organiques – se verraient conférer une valeur au même titre et au même rang, et, tout en même temps, au titre de leur participation au Tout ; sans pour autant, donc, que ce Tout soit conçu comme la source unique et la fin de leur valeur individuelle⁶⁸.

Il y a en fin de compte chez A. Leopold quelque chose d'une éthique de la vertu⁶⁹ et aussi un peu de place pour intégrer un souci d'ordre moral ayant pour objet

⁶⁶ J. B. Callicott, *In Defense...*, *op. cit.*, p87-90. Assurément le modèle écologique de F. Clements – où il va jusqu'à comparer l'organisation des plantes dans l'écosystème à une unité organique – a contribué à préparer A. Leopold à la lecture du *Tertium Organum* de P. D. Ouspensky (1912). Ce dernier conçoit en effet la communauté biotique comme un corps indivisible, une unité de survie, dont il serait possible de voir les espèces qu'elle contient comme des organes, et les membres de ces espèces comme des cellules – un superorganisme avec son propre noumène, c'est-à-dire avec une vie, une conscience sensible ou un esprit propre.

P. D. Ouspensky conclut que la Terre elle-même (*Earth*) est vivante. A. Leopold souscrit volontiers à cette description dans son essai de 1923. Toutefois, le modèle dominant dans *l'Almanach* est plutôt celui de la pyramide biotique, inspiré des travaux de l'écologiste A. Tansley. Désireux de faire de l'écologie une science plus rigoureuse, ce dernier a introduit en 1935 le terme « écosystèmes » pour désigner les biocénoses, précisément en vue de dépasser les caractérisations plus métaphoriques en termes de « communautés » ou « superorganismes ». Dans la même optique, l'on doit à l'écologiste C. Elton – contemporain et ami d'A. Leopold – la caractérisation de l'écosystème en flux d'énergie ; c'est ce modèle qui est décrit dans « La Pyramide de la terre » (*Almanach...*, *op. cit.*, p. 271-275). Aux yeux d'A. Leopold, la grande cohésion des diverses composantes de la terre – ce qu'illustre la pyramide comme symbole – constitue à elle seule une raison suffisante pour faire preuve de respect envers elle comme envers un être vivant. (Cf. R. Nash, « Aldo Leopold's Intellectual Heritage », in J. B. Callicott, *Companion...*, *op. cit.*, p. 77)

⁶⁷ Telle est la Terre, « immensément (*vastly*) moins vivante que nous en degré, mais immensément plus que nous dans le temps et l'espace » (A. Leopold « Some fundamentals of Conservation in the Southwest » (1923), cité par R. Nash, in « Aldo Leopold's Intellectual Heritage », *loc. cit.*. Notre traduction.) La dichotomie de ce qui est vivant/ce qui ne l'est pas n'a plus lieu d'être ; les formes de vie se déclinent ici en degrés, selon des paramètres d'étendue et de « densité » dans l'espace et le temps.

⁶⁸ Certains passages de *l'Almanach* traduisent par exemple un souci pour la disparition du grizzli ou certaines plantes de la Grande Prairie (indépendamment de considérations pour l'écosystème).

⁶⁹ Comme lorsque A. Leopold écrit que « l'adhésion volontaire à un code d'éthique grandit le chasseur et le respect qu'il peut avoir de lui-même. Mais il ne faut pas oublier que le mépris délibéré du même code le pervertit et l'avilit au contraire. [...] Une telle forme de chasse [...] constitue un entraînement à la dépravation en d'autres domaines » (*Almanach...*, *op. cit.*, p. 227). L'éthique de la vertu serait restée chez A. Leopold à l'état embryonnaire – cela est compréhensible au regard du type d'éthiques dont il dispose

l'individu. Il suffirait sans doute d'ajouter quelques considérations relativement triviales sur la sensibilité (sympathie) à la souffrance et/ou à la destruction de l'autre. Le fil de cette réflexion nous conduit ainsi à compléter l'enseignement de *l'Almanach*, plutôt qu'à le condamner. La pensée de J. Rachels et la pensée d'A. Leopold ensemble peuvent nous fournir cette perspective générale, susceptible de nous éclairer sur les possibilités et limites de l'action humaine, et au sein de laquelle penser le bien du Tout et des individus qui composent ce Tout dans un rapport harmonieux – c'est-à-dire sans strict rapport de subordination.

3. Conclusions

Il convenait sans doute de relever comme une anomalie le fait que le darwinisme, bien que source d'inspiration commune, ait conduit J. B. Callicott et P. Singer à développer des éthiques qui s'opposent sous tant d'aspects. Il n'y a donc rien de surprenant, à examiner les choses plus en détails, à rencontrer ces perspectives sur un terrain cette fois plus homogène.

Bien qu'assurément riches d'enseignement, les notions de vie organique, sensibilité, conscience, raison, etc. renferment souvent, dans le discours des philosophes occidentaux, une dimension idéologique, au même titre que mâle, blanc, anglais, à l'époque victorienne ; cette représentation erronée du progrès tant des organismes que des cultures, image de l'arbre qui s'élève en se ramifiant, s'est vue rectifiée et substituée au XX^e siècle la conception d'une évolution dite « buissonnante ». Vis-à-vis de ce dernier mouvement accompli par les sciences de la vie, d'importantes implications d'ordre philosophique et moral restent à dégager.

Suivant ce profil de réflexion, il a été montré comment la figure du cercle en expansion corroborée par le darwinisme mène à des considérations écocentristes. Cette pensée fournit un cadre pour d'un côté apprécier la matière brute, saisie dans un souci éthique au travers des formes de vie non organique (écosystèmes) ; l'Individualisme Moral de J. Rachels est, d'un autre côté, plus approprié pour décrire la variété des obligations morales eu égard aux êtres vivants qui présentent une individualité forte (les animaux, certains végétaux) ; enfin, pour la plus grande part de la biomasse, une pensée éthique pertinente se rencontre quelque part entre ces deux extrêmes.

Certainement, le respect qu'il convient de témoigner à ces formes de vie extrêmement diverses ne prend pas la forme d'un impératif absolu, rendant impossible la préservation des écosystèmes, la consommation de ressources, la défense contre la prédation et les maladies qui manifestent la présence de virus ou cellules cancéreuses dans l'organisme, etc.. Nous avons assez dénoncé le caractère inapproprié d'un conséquentialisme trop strict ou d'une éthique du respect de la vie trop rigide. Hormis

comme (seul ?) modèle ; il cite le décalogue mosaïque et la Règle d'Or. L'éthique de la vertu n'a été remise au goût du jour qu'en 1958, avec l'article décisif de E. Anscombe.

sur la question peu pressante des extraterrestres, il est donc compréhensible que les perspectives esquissées ici retrouvent *sur le plan strictement substantiel* une certaine unité avec les thèses de J. B. Callicott, au moins après qu'il eut révisé ses premières positions.

Néanmoins, et tout bien considéré, cet article fut écrit en concorde avec l'idée plus fondamentale que toute forme de vie peut au minimum constituer, *en son nom propre*, une objection à sa propre destruction⁷⁰ – et ceci s'inscrit, en revanche, tout à fait à l'encontre de sa pensée. Notamment, les frontières artificielles que marquent la couleur de la peau, le nombre des pattes, un système nerveux et des nocicepteurs, la complexité d'une vie mentale éventuelle, etc. ne peuvent justifier en elles-mêmes la dispense, pour les êtres humains, d'observer chaque être vivant comme source d'obligations morales directes ou de considérer les prescriptions qu'implique envers chacun d'eux le respect du principe de justice. La diversité structurale des organismes introduit simplement, selon les circonstances, une grande variété de ces obligations, venant s'ajouter à ce qui paraît être la plus fondamentale de toute : ne pas détruire sans justification.

⁷⁰ On retrouve une idée similaire chez Hans Jonas, qu'il réserve toutefois au règne organique (cf. *Le Principe Responsabilité* (1979), Paris, Flammarion, 1998, chap. III et IV. Voir notamment p. 160). Nonobstant l'hétérogénéité de leurs deux parcours, l'on peut donc adresser à cet auteur à peu près la même critique qu'à P. Taylor, et envisager d'étendre son analyse à un plus large cercle de formes de vie. Par ailleurs, il n'est pas absurde de penser que la matière brute elle-même se présente, dans sa structure complexe, comme une *auto-affirmation* fondamentale de l'être sur le néant.