

Philosophique

4 | 2001
La nature

Les apories de la libération animale : Peter Singer et ses critiques

STÉPHANE HABER

p. 47-69

<https://doi.org/10.4000/philosophique.203>

Résumé

L'article présente les arguments relatifs à la « libération animale » théorisée par Peter Singer. Il en montre certaines difficultés et analyse les solutions alternatives au problème du statut éthique de l'animal (par exemple la théorie des droits des animaux)

Entrées d'index

Mots-clés : Singer Peter, droits des animaux, environnement, éthique appliquée, nature

Texte intégral

- ¹ « La discrimination exercée contre les animaux uniquement sur la base de leur espèce est une forme de préjugé, forme immorale et indéfendable, de la même façon qu'est immorale et indéfendable la discrimination sur la base de la race »¹. Par rapport aux théories modernes de la morale et de la politique, la stratégie conceptuelle au premier abord surprenante qui s'annonce dans ces lignes de Peter Singer, le principal théoricien de la « libération animale », présente un avantage notable : celui de maintenir la validité de l'idéal émancipateur et égalitaire qui les anime, sans évacuer pour autant l'exigence d'un ajustement à la crise écologique contemporaine². Pour cet auteur, la recherche

d'un dépassement tendancielllement complet des entraves naturelles sociales ou culturelles qui empêchent l'action, dépassement au terme duquel l'agent pourrait accéder au statut de sujet libre, demeure le principal point de repère de l'engagement éthique et politique. Certes, cette recherche, dans les faits, semble avoir conduit nos sociétés à une domination aveugle et irresponsable de la nature, révélant par là, aux yeux de certains, son caractère partiel, voire illusoire ou même totalitaire. Mais l'optimisme historique de Singer consiste à croire que pour lever les doutes sur la crédibilité ou la valeur de la visée émancipatrice et éviter les effets pervers liés à certains aspects de sa réalisation, il suffit simplement de prendre conscience du fait que l'ensemble des agents susceptibles d'en bénéficier est plus étendu que ce que l'on avait cru traditionnellement — qu'il comprend en réalité le règne animal —, et à modifier en conséquence nos conduites et nos croyances morales spontanées, le changement quantitatif impliquant ici une révision qualitative. De cette façon, la nécessaire continuation du projet émancipateur se désolidarise une bonne fois de la poursuite de finalités liées d'une façon ou d'une autre à l'exploitation et à l'instrumentalisation de la nature et de la vie qu'incontestablement il a contribué à légitimer, si ce n'est à promouvoir.

2 On le voit, bien qu'il réinvestisse avec ostentation la figure classique, issue de la Grèce ancienne, du philosophe végétarien, Singer ne peut être accusé de donner dans le primitivisme ou de se crispier sur un refus abstrait des apports éthiques de la modernité humaniste³, puisqu'il propose plutôt leur radicalisation auto-critique. Ce faisant, il prend garde à ne pas fonder l'éthique écologique que notre époque réclame sur un principe *ad hoc*, étranger aux intuitions morales centrales que nous voudrions mettre en œuvre dans notre vie ordinaire — en invoquant par exemple l'idée que l'on devrait faire un usage prudent des ressources naturelles et du patrimoine que représente pour nous l'ensemble des espèces vivantes et des milieux naturels — ; il s'attache plutôt à montrer que cette éthique dérive de ces mêmes intuitions, correctement comprises et appliquées.

3 La *proposition d'extension* de Singer, qui fonde tout son propos en matière d'éthique animale, apparaît parfaitement crédible d'un point de vue historique. Il est frappant en effet que les idéaux éthiques ou politiques occidentaux de libération aient toujours été tendus entre un universalisme proclamé et un particularisme de fait, de sorte que les luttes sociales — sous les auspices du féminisme, du mouvement ouvrier ou de la contestation des discriminations infligées aux minorités — ont constitué des contreparties indispensables à l'énoncé de ces idéaux mêmes. En ce sens, la lutte pour la libération animale et la prise en compte impartiale des intérêts animaux constitueraient ce par quoi, contrairement à la liaison improbable qui se crée chez certains auteurs entre un vitalisme environnementaliste et la critique de la modernité⁴, la culture des Lumières se montre capable de fonder non certes une philosophie écologique/écologiste complète — d'ailleurs inutile aux yeux de Singer —, mais du moins un argument essentiel : l'argument qui nous permettrait de justifier rationnellement, à partir d'un point d'ancrage zoocentrique mais dont la portée est plus large, la défense de la nature et le respect pour la vie. Après le refus du sexisme et du racisme, celui du « spécisme » (la tendance à favoriser théoriquement et pratiquement notre propre espèce sur la base d'une croyance injustifiable en sa supériorité intrinsèque) constitue un enjeu de lutte essentiel pour une modernité exigeante et qui se comprendrait elle-même, sans les restrictions qui grevèrent son développement passé et pèsent sur son présent.

4 La proposition d'extension apparaît également crédible au point de vue de la théorie morale. En effet, malgré sa sobriété et son élégance, nous ne saurions nous satisfaire aujourd'hui de la vénérable théorie des « devoirs indirects », telle qu'elle fut notamment développée par Thomas d'Aquin ou par Kant, selon laquelle nous n'aurions envers les

animaux que des obligations *médiates*, visant des *analogues* aux destinataires normaux des conduites morales, les autres hommes, et à l'égard desquels donc la bienveillance ne serait requise, par exemple, que dans la mesure où elle dispose à l'exercice de conduites altruistes envers nos prochains, c'est-à-dire nos congénères. Outre qu'elle s'appuie sur une conception maximaliste de la différence entre l'homme et l'animal aujourd'hui discréditée, cette théorie, qui, concrètement, ne peut guère déboucher que sur de vagues incitations à discipliner notre rapport instrumental à l'animal, ne semble pas vraiment, aux yeux de Singer, à la mesure des défis effrayants engendrés par l'élevage industriel des animaux domestiques, par l'expérimentation sur des bêtes vivantes, par la destruction massive du milieu de vie de nombreuses espèces sauvages, ou même, devrait-on ajouter aujourd'hui, par la bio-technologie. Cette théorie s'avère trop floue, donc virtuellement trop tolérante à l'égard des possibilités offertes par la technique moderne d'altérer et de piller les milieux naturels, d'infliger des souffrances aux êtres animés et d'organiser leur destruction ou leur exploitation systématique.

- 5 Mieux vaut donc reconnaître d'emblée que la classe des *agents moraux* — si tant est qu'ils possèdent des caractéristiques communes, ce dont Singer doute — est beaucoup restreinte que la classe des *patients moraux* à laquelle appartiennent au moins, à côté des bêtes, les humains incapables d'initiative morale, comme les enfants, les fous ou les victimes d'un quelconque handicap portant atteinte à la faculté de juger et de décider. Mieux vaut, dans la foulée, carrément reconnaître que la bête constitue de toute manière un partenaire ou un destinataire important de notre agir moral⁵. Elle devient par là membre d'une communauté susceptible d'être ordonnée par des relations de justice, auquel nous devons donc, autant que faire se peut, épargner la souffrance, mais aussi, plus généralement, que nous ne devons pas léser dans ses intérêts, ni tenir sous notre dépendance ou brider dans sa tendance naturelle à se réaliser soi-même⁶. Les conséquences pratiques que l'on peut tirer d'une telle conclusion apparaissent aussi nombreuses qu'originales. Ainsi, Singer, dont les réflexions s'enracinent très manifestement dans l'expérience du militant en lutte contre le sort réservé aux animaux domestiques au sein des appareils scientifico-technique et industriel contemporains, paraît suggérer une simple position *abstentionniste*, au terme de laquelle l'éthique de l'animal ne consisterait pour l'homme qu'à s'interdire les mauvais traitements organisés sur une grande échelle. Mais même s'il place rarement l'accent sur cette contrepartie positive, sa position implique la légitimation de la prise en charge tutélaire et au besoin interventionniste des intérêts animaux, laquelle prendra bien entendu des formes distinctes, selon la caractéristique, domestique ou sauvage, des espèces concernées.

La critique libérale : T. Regan

- 6 Tom Regan n'est pas moins virulent que Singer dans sa critique de la société contemporaine ni moins radical dans les conséquences pratiques qu'il tire de son éthique animale, préconisant à son tour le végétarisme intégral, l'abolition de la chasse et l'élimination progressive de l'expérimentation sur le vivant, ainsi, finalement, que de l'ensemble des pratiques impliquant une instrumentalisation de l'animal. Sa propre version du dépassement de l'anthropocentrisme moral repose cependant sur des prémisses très éloignées de celles du théoricien de la libération animale. Entendant sans doute donner une assise théorique à l'initiative de ces *lawyers* américains qui, dans les années quatre-vingt, n'ont pas hésité à intenter des procès contre certaines entreprises ou certaines municipalités au nom d'animaux, voire même de forêts⁷, Regan tente de la formuler au sein d'une théorie des droits individuels qui réactive certaines des potentialités inhérentes à l'argumentation libérale tout en la débarrassant des aspects

propriétaires et anthropocentriques qui marquèrent la plupart de ses formulations classiques.

- 7 Dans son versant critique, la stratégie de Regan consiste pour l'essentiel à montrer que Singer n'a pas les moyens de justifier philosophiquement ses prises de position éthico-politiques pourtant courageuses. Il est clair en effet que Singer ne peut se prévaloir de la neutralité théorique ou du simple bon sens, bien que le ton de l'indignation morale auquel il recourt massivement puisse tromper le lecteur à cet égard. Singer se présente explicitement comme un utilitariste, et ses idées ne font guère qu'exploiter l'affinité profonde qui existe depuis le début entre l'utilitarisme et la défense des animaux. Cette affinité se manifeste dans la page célèbre et d'ailleurs tout à fait étonnante où Bentham décrit clairement la libération animale — le terme est absent, mais non le concept — comme une continuation de certains processus émancipateurs caractéristiques de la modernité : « Les Français ont déjà pris conscience du fait que la peau foncée n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un persécuteur. Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même sort »⁸.
- 8 Il ne s'agit pas là de l'expression d'une préoccupation ponctuelle, car l'utilitarisme apparaît bien, à première vue, comme *le* système moral adéquat à une pensée de la bienveillance envers les animaux, système qui, en même temps, a le mérite de ne pas faire de ceux-ci de simples éléments d'un patrimoine qu'il faudrait préserver, mais bien des agents qui doivent s'affirmer en s'arrachant à des aliénations. En effet, du moment que nous détachons, comme Bentham l'a préconisé avec vigueur, la fondation philosophique de la morale du modèle christiano-platonicien — l'arrachement au sensible et le triomphe d'une raison impersonnelle et instituée — nous avons dessiné les contours d'une morale non-anthropocentrique, pour laquelle il existe une *commensurabilité* entre l'homme et l'animal au point de vue éthique. Comme l'écrit Bentham : « la question n'est pas : peuvent-ils *raisonner* ? Ni : peuvent-ils *parler* ? Mais bien : peuvent-ils *souffrir* ? »⁹.
- 9 Malgré l'attachement de Bentham à la conception déontologique de la morale (axée sur la détermination de devoirs universels, inconditionnels) et son rationalisme (ce n'est pas l'affect, mais bien la raison qui découvre le devoir et oriente l'action consciente), la qualité d'être raisonnable n'est plus déterminante chez lui, et surtout la raison cesse d'être l'auteur de ce qu'elle fait, puisqu'on part de l'existence d'intérêts eux-mêmes liés en dernière instance à notre sensibilité, c'est-à-dire à notre faculté d'éprouver des satisfactions et des insatisfactions. L'utilitarisme s'annonce de ce point de vue comme la façon la plus judicieuse de formuler toutes les conséquences du principe de Hume selon lequel il y a une impuissance constitutive de la raison à créer ou même à modifier les contenus pratiques, les intérêts conçus comme des motivations, (bref, les « passions », selon un vocabulaire que Bentham commence à délaisser), de sorte qu'un agir rationnel au sens moral ne peut plus guère que s'identifier à un agir qui se conformerait pleinement à *la tendance essentielle de l'ordre sensible-vital* : fuir la peine et rechercher la satisfaction. C'est dans cette tendance à la persistance dans son être et à la réalisation de soi, supposent Bentham et Singer à sa suite, que nous pouvons chercher à enraciner philosophiquement notre préférence spontanée pour la conduite altruiste, impartiale et coopérative.
- 10 Or, note Regan de façon classique mais convaincante, chercher à accroître la somme totale des plaisirs et/ou à diminuer celle des maux entraîne des difficultés redoutables — comment, par exemple s'y prendre pour mesurer, comparer et additionner ces biens et ces maux, comme l'exige la théorie ? —, ainsi que des conséquences contre-intuitives contrariantes : ainsi le désir d'une majorité d'opprimer une minorité pourrait

être parfois accepté et l'inégalité économique extrême moralement justifiée, puisque les individus sont considérés comme de simples réceptacles d'intérêts. Certes, l'utilitarisme contient un principe égalitaire et anti-égoïste, dans la mesure où il exige la prise en compte des intérêts de tous. Mais ce principe demeure formel et n'engage à rien, car on ne voit pas comment, sauf adjonction *ad hoc* d'un principe supplémentaire de limitation des intérêts, on pourrait exiger que l'égalitarisme de départ se traduise par une distribution équitable à l'arrivée des biens ainsi que des satisfactions qui leur sont rattachées¹⁰.

11 Cependant, reconnaît Regan, Singer, en partie parce qu'il est conscient de ce genre de difficultés, soutient cette version raffinée de l'utilitarisme qu'est l'utilitarisme de la préférence, où il ne s'agit plus de maximiser directement la somme totale des plaisirs, mais de satisfaire au mieux l'ensemble des préférences prises comme des entités indépendantes (par exemple, la préférence pour la vie sauvage plutôt que pour l'enfermement dans un zoo, la préférence pour la vie plutôt que pour la mort telle qu'elle s'exprime dans le moindre des actes animaux). Mais le prix à payer est que, dans la mesure où la notion de préférence exprime la présence d'une quasi-réflexivité dans l'agir, des éléments anthropocentrique se greffent à la construction et, à vrai dire, prolifèrent à mesure que l'on progresse dans l'argumentation¹¹. Ainsi, sur la question du rapport homme/animal et de la valeur de leur vie respective, question qui se rattache à l'intervention inattendue de cette focalisation quasi-spéciste sur la préférence, Singer soutient une position complexe. D'un côté, il manifeste une hostilité très benthamienne à l'égard du vocabulaire de la « dignité » humaine, des « droits imprescriptibles de la personne » et du « respect » qui lui serait dû. *En soi*, l'homme n'a pas plus de *valeur* que le singe ou la baleine. Ainsi, un individu humain en fin de vie, diminué par la maladie ou le grand âge, a plutôt moins de « dignité » qu'un quelconque mammifère en pleine santé, et recourir à son propos à la métaphysique de la « personne » relève de la superstition.

12 Mais, de l'autre côté, l'explicitation de ses intuitions, au moment où il examine les fondements de la défense de tuer dans les *Questions d'éthique pratique*, ne laisse pas de surprendre. S'il n'est pas (ordinairement) permis de supprimer son congénère humain, explique le philosophe, c'est que celui-ci ne se réduit pas à un assemblage de désirs contingents auquel, du point de vue d'un utilitarisme simpliste, il ne serait au fond pas si grave de mettre un terme. Il y a en fait une consistance psychologique et morale de l'individualité, qui provient du fait qu'il existe un *projet de vie*, s'articulant en divers intentions et désirs plus ou moins liés entre eux, qui tiennent à cœur à l'intéressé et donnent sens à son existence¹². C'est *cela* — assure Singer, qui sait bien que du point de vue d'un hédonisme radical avec lequel Bentham n'a pas pris suffisamment de distance, n'importe quel meurtre pourrait devenir très facilement justifiable — qu'il est *objectivement mauvais* d'interrompre. Or, on voit mal comment ce raisonnement, qui incontestablement fait appel à la notion non-utilitariste et anthropocentrique d'*autonomie*, pourrait être invoqué pour fonder la prohibition du meurtre animal — Singer l'utilise d'ailleurs rapidement pour établir que, en moyenne et dans les cas normaux, une vie humaine vaut *plus* qu'une vie animale.

13 Pire encore, dans ces conditions, il paraît difficile à l'utilitarisme de justifier la prohibition du meurtre animal autrement que de façon conditionnelle et finalement peu exigeante. Puisque ce qui compte, c'est la somme des préférences satisfaites et donc que les individus sont interchangeable entre eux du point de vue moral (à titre de porteurs d'utilités), je ne fais rien de mal en tuant (sans douleur) une bête dont je suis sûr qu'elle sera remplacée automatiquement du fait de la nature, par exemple en vertu d'une loi de constance de la taille de la population représentant telle espèce sur un territoire donné¹³. A ce compte, l'argument du chasseur qui prétend participer à la régulation des

écosystèmes devient recevable malgré la position de principe de Singer sur cette question, le meurtre animal devient anodin en principe, sauf cas-limites (par exemple pour les espèces en voie de disparition — mais l'argument comporterait alors une nuance plus esthétique que morale), et même la critique des pratiques industrielles contemporaines dans l'élevage de masse et l'abattage perd de sa force. Car logiquement, l'utilitariste peut condamner *certaines* conditions d'élevage particulièrement pénibles, sans pour autant que la consommation massive de viande s'en trouve atteinte en elle-même, comme il le voulait à l'origine. En fait, même la thèse de l'immoralité intrinsèque des mauvais traitements devient problématique. Par exemple, le bilan moral d'un industriel qui favoriserait l'expansion démographique d'un groupe de lapins afin d'en prélever un sur dix pour ses expériences tout en élevant les autres dans le confort ne devrait-il pas être favorable aux yeux d'un Singer, finalement indifférent, insiste Regan, au *fait* de l'individualité ?

14 Bref, l'utilitarisme, pris en lui-même ou complété par les adjonctions *ad hoc* qu'on vient de signaler, paraît fournir un terrain bien trop mouvant pour fonder en raison le végétarisme et la libération animale. Même la version sophistiquée (par les préférences globales et sensées plutôt que par les désirs atomistiques) s'expose à des difficultés inextricables car, face à des questions comme celles de l'expérimentation à des fins militaires ou scientifiques (pharmaceutiques dans le meilleur des cas) ou à l'agro-industrie, le calcul des utilités agrégées est très incertain dans ses résultats. Certes, pour tenter de les résoudre, on pourrait à la rigueur discréditer, à la façon de Singer, les préférences des amateurs de steaks et de volaille, par exemple sous le prétexte de leur futilité : après tout, il existe pour l'homme des moyens de se nourrir d'une façon aussi saine du point de vue de l'apport nutritif, aussi satisfaisante et diversifiée du point de vue culinaire, mais sans léser aucun animal sensible¹⁴. Cet argument est déjà problématique dans la mesure où, jusqu'à présent et de manière logique d'ailleurs, l'utilitarisme défendu par Singer ne semblait pas, contrairement à Kant ou Rawls par exemple, admettre dans la liste des *agenda* principaux de la théorie morale la rectification des intérêts irrationnels (mal informés et/ou injustes dans leurs résultats prévisibles). Bien qu'il n'ignore pas l'idée de désir informé, il tend plutôt à prendre, en général, les désirs comme des *data*. Mais même en passant sur ce point, restent les intérêts des éleveurs, restaurateurs, distributeurs, fournisseurs de biens et de services divers, etc., liés de près ou de loin à l'élevage en masse d'animaux de boucherie, qui ne l'entendent sûrement pas de cette oreille et feront peut-être peser la balance dans un sens défavorable aux bœufs et aux poulets. Au moins faut-il conclure que tout calcul d'utilités nous conduit dans une zone trouble.

15 Finalement, la critique du spécisme et la position utilitariste ne se recouvrent pas dans l'œuvre de Singer et rien ne permet de croire d'ailleurs à leur convergence essentielle. Parce qu'il fait tout reposer sur des prémisses — comme celle qui veut que la fin de l'élevage intensif augmentera la somme totale des satisfactions — qui sont soit invérifiables soit carrément fragiles au point de vue empirique, on ne voit même pas pourquoi en principe, ce dernier ne pourrait pas être utilisé pour justifier des pratiques spécistes — ce qui, en un sens, paraîtrait plus naturel¹⁵.

16 Pour Regan, c'est en prenant au sérieux le langage libéral du droit individuel que nous obtenons les moyens de dépasser ces incertitudes utilitaristes. De même que le libéralisme classique, critique avant d'être doctrine, se concevait comme une machine de guerre contre l'absolutisme, de même la théorie des droits individuels devrait maintenant se penser comme adéquate à la lutte anti-spéciste en philosophie et dans la pratique qui constitue le nouvel enjeu éthico-politique de notre temps. Il faut donc dire — ce que Singer ne faisait que du bout des lèvres, à titre de concession à une rhétorique populaire en elle-même sans portée¹⁶ — qu'il y a des *droits animaux*, en un sens non-

métaphorique, et que l'éthique écologiste, quelle que soit la façon dont on la comprenne, trouve là son fondement le plus solide. Cette position implique que les grands cadres de la pensée libérale peuvent résister à l'extension imprévue que représente la prise en compte du monde animal. La disjonction entre les patients moraux et agents moraux s'impose de nouveau, sans empêcher, tout au contraire, la reconnaissance dans les deux cas de la valeur intrinsèque de l'existence individuelle comme telle. Celle-ci, pour Regan, se mesure à la capacité de certains vivants — en gros, les mammifères adultes — d'être, selon sa formule, *sujets de leur propre existence* : « les individus sont des sujets d'une vie s'ils ont des croyances et des désirs ; la perception, la mémoire et le sens de l'avenir, y compris de leur propre avenir ; une vie émotionnelle comportant des sentiments tels que le plaisir et la peine ; des intérêts liés à la préférence et au bien-être ; la capacité d'initier une action en fonction de désirs et de buts ; une identité psychophysique à travers le temps ; et un bien-être individuel au sens où l'expérience qu'ils ont de la vie leur apparaît bonne ou mauvaise, indépendamment, d'un point de vue logique, de leur utilité pour un autre être ou du fait qu'ils soient un objet d'intérêt pour un quelconque autre être »¹⁷. Pour avoir un sens, l'idée d'émancipation, à l'égard de laquelle Regan ne se montre finalement hostile que dans la mesure où elle s'accompagne chez son principal théoricien contemporain de thèses philosophiquement problématiques, doit certes s'entendre pour des êtres sentants, mais qui en outre — ce qui n'est guère signalé par Singer et constitue l'apport de Regan — doivent être dits posséder une quasi-identité personnelle, une quasi-intelligence et une quasi-potentialité de liberté.

¹⁷ Cependant, la difficulté que présente le libéralisme non-spéciste de Regan est que, par rapport aux cadres constitutifs de cette doctrine, il est amené à proposer des aménagements importants, dont on peut se demander s'ils ne sont pas de nature à modifier les prémisses de départ plus profondément que ne voudrait l'auteur. Ainsi, par exemple, il est bien entendu qu'aucune contrepartie en termes de devoirs n'est exigible de la part des animaux, sauf dans l'univers des fables de La Fontaine. Plus généralement, la notion de droit individuel telle que l'utilise Regan doit être déconnectée des expériences sociales et historiques où, pour les occidentaux, elle s'enracine et continue à prendre sens. Le concept de droit apparaît en effet comme inévitablement anthropocentrique dans la mesure où il est lié non seulement à certaines institutions historiquement situées — le tribunal, la constitution, l'édifice juridique, l'opinion publique —, mais surtout à certains usages du langage, par exemple, ceux où l'on revendique, où l'on conteste, où l'on argumente, où l'on confronte des interprétations de ces droits parce qu'ils entrent en collision les uns avec les autres. Ce qui donc pour les humains représente un cas-limite, quoique non rare d'un point de vue quantitatif — le cas d'un individu non-responsable de ses actes, incapable d'articuler ses préférences, de défendre ses droits devant un tribunal, de revendiquer un traitement équitable et la prise en compte de ses intérêts essentiels — devient ici la norme.

¹⁸ Cet état de fait entraîne deux séries de conséquences. D'un côté, l'orientation de la théorie en fonction de l'idée d'une socialisation réflexive et volontaire, orientation que manifestait la récurrence du schéma du contrat social, disparaît complètement, ce qui induit un recentrement sur une conception étroitement défensive, protectrice, des droits individuels. En ce sens, Regan radicalise jusqu'à l'absurde ce qui, dans la perspective de la critique « républicaniste » du libéralisme constitue sa faiblesse distinctive : la représentation de la société comme d'un assemblage artificiel de porteurs de droits subjectifs séparés les uns des autres. D'autre part, il résulte de cet état de fait une asymétrie désagréable entre des situations pourtant comparables à première vue. Comme le dit Regan : le loup qui dévore l'agneau ne lèse aucun droit¹⁸, mais cela n'empêche pas que nous puissions incriminer l'abattage industriel des agneaux et les

conditions de leur élevage comme une atteinte répétée à des droits individuels, le droit de tous à la vie et à des conditions d'existence décentes. On se demande alors si la théorie du droit subjectif animal conserve sa pertinence et sa cohérence, s'il ne faudrait pas la comprendre plutôt comme une sorte de fiction heuristique grâce à laquelle les hommes pourraient se représenter approximativement leurs obligations *morales* à l'égard des bêtes (ou, du moins, de certaines d'entre elles, les moins éloignées de nous).

19 Mais pour Regan, c'est sous un autre rapport que la philosophie des droits animaux doit consentir à s'écarter des formulations canoniques du libéralisme. Alors que dans la version rawlsienne du libéralisme par exemple, la priorité des droits premiers est intangible, jamais subordonnable aux impératifs du bien-être ou à une quelconque valeur éthico-politique, en revanche dans le cas d'une théorie de la justice qui comprendrait les animaux supérieurs comme des membres à part entière de la communauté, nous devons nous préparer à l'éventualité paradoxale de partenaires égaux *prima facie*, mais dont les droits essentiels peuvent être pourtant déclarés *moins importants* que ceux d'autres en cas de dilemme, voire complètement négligés. Bref, d'une certaine manière, nous devons admettre qu'un calcul d'utilités d'inspiration conséquentialiste peut intervenir *dès ce niveau* où un libéralisme anthropocentrique le rejetterait à coup sûr. Ainsi, pour les animaux, et pour eux seulement, il est rationnel de raisonner en termes de *moindre mal* même lorsque les droits premiers de l'individu sont en cause. Pour prendre l'exemple de Regan : si nous nous retrouvons à cinq (adultes bien portants) dans un radeau de survie prévu pour quatre et que l'un d'entre nous se trouve être un chien, c'est lui qu'il faudra jeter par-dessus bord (ou manger) parce que « le mal [*harm*] que représente la mort est fonction des opportunités de satisfaction qu'elle interrompt », autrement dit parce qu'une vie humaine est toujours plus riche qu'une vie canine¹⁹. A cinq humains par contre, la situation serait réellement indécidable d'un point de vue moral, et il ne serait pas permis et, de toute façon, pas possible de calculer, c'est-à-dire de raisonner de façon purement instrumentale.

20 Les animaux constituent donc des sujets de droit mais par rapport auxquels, curieusement, on s'accorde un droit de nuire de manière occasionnelle (?), de limiter dans la liberté et l'aspiration à la vie — et cela en benthamiens tout à fait orthodoxes, au nom d'intérêts donnés et de satisfactions espérées. Ils apparaissent donc comme des sortes de membres honoraires de notre société que nous nous autorisons à exclure dans certains cas, cas par nous seuls identifiés bien sûr. On se demande si le modèle libéral induit par une *rights view* ainsi conçue conserve le sens radical que lui conférerait l'auteur au départ, celui de permettre de résister au laxisme inhérent à la méconnaissance chez Singer de l'*individu*. Du moins la différence des deux conceptions, surtout quant à leurs implications pratiques, cesse d'apparaître clairement.

La critique écosystémique : J. B. Callicott

21 Disciple de Leopold, Callicott est de ceux qui rejettent l'*extensionnalisme* commun à Singer comme à Regan — la vue optimiste qui veut que, face à la crise écologique, il suffirait d'élargir le champ d'application de nos conceptions morales habituelles sans avoir à en modifier le contenu — et prônent la réactivation des schémas holistes et quasi-cosmologiques que la conception galiléenne-newtonnienne du monde a occulté à l'époque moderne. Sa position se rapproche ainsi de la *deep ecology* « écosophique » d'un Naess qui se représente la Nature comme une totalité concrète, vivante et fragile, composée d'éléments interdépendants et harmonieux²⁰, ou encore du vitalisme

heidéggérien d'un Jonas pour qui la donation (l'auto-affirmation) de la Vie constitue le fait premier et absolu qui impose sa loi à la pensée comme à la pratique d'une humanité ainsi placée en position de *répondant*. Mais cette réactivation s'effectue avec une plus grande sobriété conceptuelle, en particulier sans la misanthropie bien scandinave de Naess pour qui au fond l'homme est de trop sur terre, qui prêche en conséquence une décroissance démographique rapide et le retour à la sauvagerie des paysages originaires ; sans non plus les étranges conséquences politiques que Jonas a cru devoir tirer de ses positions, n'excluant pas *a priori* la légitimité d'une sorte d'éco-dictature qui imposerait un ascétisme collectif conforme aux injonctions de la Vie²¹.

22 Callicott prend les choses avec plus de sérénité, à partir de l'histoire des sciences. L'invention de la science écologique dans le dernier tiers du 19^e siècle n'a pas été seulement, rappelle-t-il, une façon de contrebalancer le schéma darwinien du *struggle for life* en soulignant l'importance des conduites coopératives et des réciprocités au sein du monde animal ; elle a surtout permis d'imposer une vision holiste des milieux et des communautés biologiques²² qui a atteint un de ses points culminants avec la généralisation opérée par Vernadsky grâce au concept de *biosphère*, censé désigner la communauté de toutes les communautés²³. Cependant, c'est seulement avec Leopold que ce nouveau point de vue scientifique s'est trouvé explicité dans ses conséquences philosophiques et éthiques. Avec cette valorisation, Callicott n'est pas loin de considérer le principe fameux qui figure à la fin de l'*Almanach d'un comté des sables* — « une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique »²⁴ — comme la norme éthico-politique suprême que devrait adopter notre civilisation en crise. L'idée d'une libération animale n'apparaît plus de ce point de vue que comme une tentative maladroite d'exprimer *une partie* des exigences inhérentes à l'impératif de préservation²⁵.

23 La position de Leopold peut en effet être décrite comme une synthèse heureuse entre un regard scientifique sur l'environnement compris comme un système d'interdépendances (lesquelles apparaissent comme réductibles en dernier ressort aux chaînes alimentaires²⁶) et une expérience vécue de la nature, que l'*Almanach*, dans la lignée du *Walden* de Thoreau, évoque avec un charme inégalé : expérience fondée sur l'observation attentive des saisons, des animaux, des végétaux, des paysages et des milieux. A la sécheresse conceptuelle du philosophe de cabinet qui cherche à promouvoir « l'émancipation » en général ou à préserver des « droits », Callicott n'a donc pas de mal à opposer la figure du marcheur en forêt, curieux des détails de la vie et de la richesse des milieux, et dont les intuitions morales se forment au contact de la nature, dans le sentiment indissolublement éthique et esthétique de la valeur absolue de ce qui l'entoure. Pour la *land ethic* léopoldienne, notre commerce avec les animaux n'est donc pas celui, quasi-social, que nous entretiendrions avec d'autres *individus* sensibles ou avec des *sujets* de droit comparables à nous, mais celui qui nous lie à une totalité vivante qui nous enveloppe tous et dont nous provenons. Dans cette optique, qui rappelle les critiques adressées à l'individualisme des théories modernes de la morale et de la politique au nom des *appartenances préalables* d'ordre historique et traditionnel, il s'agit donc de faire « passer l'*Homo sapiens* du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté », ce qui implique « le respect des autres membres et aussi le respect de la communauté en tant que telle »²⁷.

24 Exploitant cette veine léopoldienne, Callicott récuse donc les propositions de Regan et de Singer en vue de fonder une éthique de la conduite envers l'animal. Au premier, il reproche de se focaliser sur le concept de droit qui ne peut conserver qu'un sens vague et métaphorique une fois qu'on l'a arraché à son contexte d'utilisation normal, celui de relations médiatisées par des normes sanctionnées par l'autorité étatique²⁸, ainsi que de

ne pouvoir échapper au *paradoxe du prédateur* — l'animal qui tue pour survivre, et qui donc viole des droits tout en étant dans son droit²⁹. Au second, il commence par reprocher l'irresponsabilité de ses options pratiques : qui ne voit qu'un végétarisme généralisé, auquel l'utilitariste ne peut qu'applaudir, se traduirait par la montée en puissance d'une agriculture intensive, destructrice de milieux naturels de plus en plus nombreux³⁰ ? La cécité de Singer sur ce point précis est d'ailleurs significative d'une limite notable : la théorie de la libération animale repousse certes les limites classiques par lesquelles les êtres méritant la considération morale sont distingués du reste. Mais son zoocentrisme — borné d'ailleurs aux animaux supérieurs — lui interdit de passer au niveau plus élevé, écocentrique (plutôt que biocentrique), qui pourtant s'impose, selon lequel c'est un système de vie plus ou moins harmonieux, un milieu, un « paysage », qui constitue l'élément respectable par excellence et non le vivant isolé comme tel. La montagne, la cascade et le rocher, la forêt, l'arbre, le ruisseau et la terre y contribuent d'ailleurs autant que l'insecte ou le mammifère.

25 Ainsi, dit Callicott, contrairement à ce que l'utilitarisme suggère, il est bon que soit préservée la liberté du lynx et du cougar, qui incontestablement, par leurs chasses quotidiennes, accroissent la somme totale des souffrances dans le monde (dans la mesure où l'on pourrait, dans le cadre par exemple d'une réserve naturelle, substituer à leur alimentation naturelle une nourriture végétale ou synthétique), et il est mauvais que les moutons, malgré l'élévation du bonheur global qui en résulte, prolifèrent en menaçant, par exemple, telle espèce végétale dont ils se repaissent³¹. Pour l'auteur de la *Défense de l'éthique de la terre*, la vraisemblance de la thèse de la libération animale ne proviendrait finalement que d'une focalisation indue, porteuse de sentimentalisme, sur les représentants des espèces domestiques — voire sur les animaux familiers — qu'il est tentant, en effet, de regarder comme des êtres innocents et persécutés auxquels il faudrait épargner les mauvais traitements et assurer le bien-être. Mais cette vision ignore, d'une part, les dures lois de la vie sauvage qui contredisent les visées bienveillantes de la « libération animale » et, d'autre part, le fait que pour les espèces domestiques vouées à la dépendance, l'objectif d'une telle libération n'a tout simplement aucun sens raisonnable³². Que peut signifier libérer des êtres que, de toute façon, nous devons continuer à enfermer, à nourrir et à entretenir, dont nous devons contrôler la reproduction, etc. ? Ou bien l'on renonce à la domestication, ou bien le concept d'émancipation ne veut plus rien dire.

26 L'utilitariste pose donc un faux problème, ou du moins, un problème trop partiel, en cherchant à améliorer le sort des animaux. Il y a d'abord, tel devrait être le principe d'une philosophie écologique, des équilibres globaux que l'homme, qui y participe, doit respecter mais aussi aider à rétablir au besoin. Théoricien de la gestion du milieu forestier, Leopold, malgré son scepticisme devant la mode américaine des réserves naturelles, n'a en effet jamais préconisé l'abstentionnisme ni reculé devant la pensée que des interventions énergiques, voire violentes pouvaient s'avérer nécessaires. Ni la mise en tutelle provisoire de certains milieux fragiles ou en déséquilibre, ni le rapport gestionnaire aux populations animales ne doivent être exclus, sans quoi on aboutirait soit à des absurdités manifestes soit à un laisser-faire contradictoire avec les objectifs de départ. Bref, aucun animal, aucune espèce n'ont de dignité intrinsèque ; ils tiennent seulement leur valeur de leur présence sur un *site* déterminé où ils contribuent à la beauté et à l'équilibre systémique d'un ensemble. Bien entendu, l'élevage et l'abattage industriel des animaux de boucherie sont moralement inacceptables, mais parce que la mort y est infligée de manière mécanique, non en raison du caractère sacrilège de la consommation de viande. Car dans l'optique écocentrique et holiste de Callicott, il faut dire par exemple que la chasse — c'est en chassant que Leopold a appris à aimer et à observer la nature —, tout comme le meurtre défensif, constituent des signes de notre

appartenance à la vie et de notre insertion dans les chaînes d'interaction et ne posent pas de problèmes éthiques particuliers, pour autant que la vertu de prudence s'en mêle.

27 Si l'on met à part la première erreur d'aiguillage que représente l'orientation, au fond anthropocentrique, en fonction du bien-être (Singer) ou de l'individu (Regan), il faut surtout dire que le tort de la défense animale est d'identifier précipitamment la douleur (*pain*) au mal, d'une façon qui représente une régression par rapport aux découvertes darwiniennes et ignore à tort la conception fonctionnaliste de l'organisme : « la douleur [...], c'est fondamentalement de l'information. Chez les animaux, elle informe le système nerveux central d'un stress, d'une irritation, d'un traumatisme, situé dans les régions périphériques de l'organisme. Un certain niveau de douleur est bel et bien désirable dans des conditions organiques optimales, à titre de stimulant — requis pour maintenir l'organisme en pleine santé, pour rester en forme. [...] Vivre, c'est être inquiet à propos de la vie, éprouver à la fois de la douleur et du plaisir, et puis mourir tôt ou tard. C'est la façon dont marche le système. Si la nature comme un tout est bonne, alors la douleur et la mort sont bonnes aussi »³³. Certes, cette pensée ne doit pas nous faire renoncer à minimiser les souffrances lorsque cela ne nuit pas au maintien des communautés biotiques dans leur richesse et leur diversité ; par contre elle nous incite à éviter les excès désastreux que la mentalité moralisante et prophylactique théorisée par Singer, livrée à elle-même, pourrait occasionner.

28 Cependant, la réduction de la sagesse au respect des dures lois de la vie, la mise en vedette d'une sorte de réalisme darwinien censé réduire en pièces les candides utopies émancipatrices, tout cela a des résonances politiques étranges et peu rassurantes. Qui ne se souvient, par exemple, que c'est avec de semblables arguments réactionnaires que les tenants du libéralisme économique avait autrefois contesté la mise en place des premiers dispositifs de protection sociale destinés à adoucir le sort de la classe ouvrière ? De plus, en explicitant la philosophie forestière de Leopold, Callicott radicalise les options de son maître au point de les tirer vers un primitivisme assez peu raffiné, où l'endurance et le courage guerrier des Indiens d'Amérique du nord d'autrefois, associés à leur rapport respectueux à l'égard d'une nature sacralisée, sont donnés en exemples³⁴.

29 L'anti-individualisme et l'anti-hédonisme de Callicott semblent donc devoir conduire à une insensibilité morale choquante sous bien des aspects, ainsi qu'à un certain aveuglement historique, qui se remarque ici à la pauvreté extrême des indications concrètes des voies par lesquelles, dans des sociétés comme les nôtres, la crise écologique pourrait être éthiquement et politiquement maîtrisée. Même sans la misanthropie et la technophobie qui l'accompagnent habituellement, le fantasme du milieu pur et préservé s'avère paralysant. Or, ces déficits ne doivent pas étonner : à bien des égards, l'idée selon laquelle la vision holiste de la nature et l'exigence inconditionnelle du maintien des écosystèmes existants constituent des principes absolus et auto-suffisants, immédiatement mobilisables pour l'action et la connaissance, apparaît comme plus naïve que la position de Singer. Sans doute limitée par sa méconnaissance *en bas* du fait de l'individualité et *en haut* des communautés biotiques concrètes, cette dernière semble au bout du compte moins étrangère à nos convictions morales spontanées les plus robustes qui, pour justifier la sollicitude envers l'animal, n'ont ni besoin du vocabulaire encombrant du droit subjectif ni d'une lourde ontologie de l'harmonie auto-entretenu des milieux naturels.

30 Pourtant, sur le fond, cette position continue apparemment à ne pas satisfaire, surtout pour une raison décisive que les critiques libérales et holistes-environnementalistes ont contribué à bien faire apparaître, sans en faire leur cible privilégiée. Cette raison tient au fait que, prise au sérieux, la notion de *libération* que Singer dit reprendre à la tradition des luttes auto-critiques de la modernité, comme la

lutte contre l'oppression des femmes ou des minorités, exige bien plus que la mise en œuvre d'un impératif de bienveillance et de protection à l'égard d'une population privée de bien-être ou menacée dans ses intérêts vitaux. Singer raisonne à partir d'un concept tronqué de liberté — remontant finalement à Hobbes — selon lequel celle-ci s'identifie à la possibilité de jouir de satisfactions privées, à l'absence de nuisances venues d'autrui et à l'effacement de la peur de la mort violente. Or, dans toute émancipation historique, et en particulier dans celles que le philosophe cite lui-même, interviennent des processus autrement subtils de refonte des visions de soi et du monde, de lutte pour la reconnaissance intersubjective et surtout de mise en place d'un travail actif d'auto-détermination, par laquelle un groupe devient à la fois le sujet et l'objet de sa propre émancipation — de sorte que par exemple, comme Kant l'a affirmé avec force, il y aurait une contradiction à ce que je sois libéré par le haut, de façon tutélaire. Pour le dire un peu platement, à la façon du 18^e siècle : s'émanciper, ce n'est pas *d'abord* ou pas *seulement* jouir plus et être laissé tranquille, c'est accéder à l'autonomie, à la dignité que procure le fait de devenir sujet de sa vie. Dans ce sens, il semble que Callicott ait évidemment raison, il ne peut pas y avoir de vraie libération animale.

31 Mais cette conclusion prévisible mérite peut-être à son tour d'être relativisée. D'une part, la prise de position de Singer conserve l'avantage de rappeler fortement que l'éventuelle continuation des dynamiques émancipatrices doit intégrer des impératifs de respect de la vie jusque-là trop ignorés, et qui en modifieront assurément le contenu et le sens. Le dépassement du chauvinisme humain doit pouvoir transformer en profondeur la façon dont nous pensons la moralité et le progrès, et l'idée de libération animale symbolise de façon frappante cette exigence, en rétablissant du même coup notre lien avec la nature : elle fait droit à la détermination de la bête comme quasi-sujet et force agissante analogue à la nôtre. Si des objections comme celles de Regan et de Callicott invitent donc à complexifier l'idée de « libération animale » et à faire apparaître les graves dilemmes qui lui sont potentiellement liés et qui ne peuvent être résolus qu'au cas par cas, elles ne la réfutent pas à titre de visée à la fois légitime et réaliste de l'action.

32 D'autre part, il est clair que même l'auto-compréhension utilitariste du propos de Singer, quoique problématique sous bien des aspects, mérite d'être évaluée charitablement. En effet, la notion d'émancipation est si floue et ambiguë, susceptible d'accentuations si nombreuses, que nous pouvons reconnaître avec modestie que, effectivement, la diminution des souffrances des êtres vivants constitue sans doute un peu plus qu'une des conditions extérieures de sa réalisation et appartient plutôt aux exigences minimales dont elle est immédiatement porteuse. Surtout, une position telle que celle de Singer garde malgré ses défauts le privilège de nous obliger à prendre conscience du fait que, pour l'animal, *certaines* expériences d'accroissement de la satisfaction et/ou de diminution de la peine peuvent bel et bien *signifier* l'affirmation de sa puissance d'agir, l'effacement d'une dépendance, peut-être quelque chose comme l'accès à une autonomie — ce que corrobore, dans une autre perspective, l'idée d'une co-originarité de la nature et de l'esprit fondée sur le mouvement de la vie organique³⁵. Dans cette mesure, l'idée de « libération animale », malgré certaines tensions inévitables que révèle son explicitation, peut continuer à conserver sa légitimité philosophique en même temps que son attractivité pratique incontestable. Car elle constitue assurément la façon la plus parlante d'exprimer une intuition profonde autrefois suggérée par Adorno, et sans cela vouée à demeurer purement mystique : l'intuition selon laquelle, pour être authentiques, les processus de libération que nous promouvons doivent désormais s'accompagner de la visée d'une réconciliation avec la nature, d'une « résurrection » de celle-ci.

Notes

1 Singer, *La libération animale*, (1975), Paris, Grasset, 1993, p. 362.

2 Les deux ouvrages essentiels de Singer sur la question sont : *La libération animale*, qui aborde le thème de façon militante et descriptive, et *Questions d'éthique pratique* (1993), Paris, Bayard, 1997, qui le discute au sein d'une problématique philosophique plus large et plus fermement fondée.

3 C'est l'image des philosophes écologistes que L. Ferry a contribué à fixer avec *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992. Mais l'auteur développe une vision largement mythique de la liberté conçue comme « arrachement » de l'homme à la nature et de la culture comme pure création spontanée qui affaiblit toute sa critique de Singer (pp. 69-107). Le livre de J.-Y. Goffi, *Le philosophe et ses animaux*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, propose une discussion informée et bien plus équilibrée.

4 H. Jonas, *Le principe responsabilité* (1979), Paris, Cerf, 1993. Pour une critique décisive des conclusions historiques et philosophiques de Jonas, cf. K. O. Apel, *Discussion et responsabilité* (1988), Paris, Cerf, 1998, t. 2, pp. 9-38. Néanmoins, la critique apélienne finit par se crispier sur un rationalisme d'allure assez classique où la raison demeure complètement séparée de la vie, ce qui ne constitue en aucun cas la seule alternative au défaitisme et au conservatisme que Jonas a cru devoir tirer de ses analyses.

5 « Nous devons considérer les intérêts des animaux parce qu'ils ont des intérêts et qu'on ne peut justifier de les exclure de la sphère de la préoccupation morale ». *La libération animale*, p. 363.

6 Comme le souligne Singer (*Questions d'éthique pratique*, pp. 84-87), cette conclusion implique que, contrairement aux modèles contractualistes, nous détachions l'exigence égalitaire de moralité des attentes liées à la réciprocité.

7 F. Ost, *La nature dans le droit*, Paris, La découverte, 1995.

8 In L. Ferry et C. GerMÉ, *Des animaux et des hommes*, Paris, Le livre de poche, 1994, p. 389. Trad. légèrement modifiée. Pour une mise en contexte dans l'œuvre de Bentham, cf. C. Audard (dir.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 1999, t.1, deuxième partie.

9 *Ibidem*. Dans l'argumentation utilitariste, c'est l'existence d'une sensibilité comprise de cette manière qui doit permettre de tracer une frontière au sein du monde animal : ne sont bien entendu susceptibles de « libération » au sens de Singer que les espèces animales pour lesquelles les concepts de souffrance et de satisfaction peuvent être utilisés de façon éclairante, ce qui fonde le privilège, certes non exclusif, des mammifères.

10 « Si je place un certain intérêt en x, je dois reconnaître la même valeur à l'intérêt similaire de quiconque ; et si les autres prennent note de mes intérêts, parce qu'ils sont importants pour moi, je dois prendre note des leurs, reconnaissant qu'ils sont importants pour eux. De cette façon, nous arrivons à un principe d'égalité, désormais vu seulement comme un principe formel et conditionnel ». Regan, *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 215. Néanmoins, avec l'idée d'intérêts essentiels qui doivent toujours être respectés, Singer dispose d'un concept permettant de dessiner des limites aux inégalités effectives. Cf. *Questions d'éthique pratique*, p. 34, pour une tentative d'élaborer une liste de ces intérêts essentiels, tentative qui joue cependant un rôle minime dans l'argumentation ultérieure..

11 « Une chose est d'argumenter, comme nous l'avons fait, en faveur du fait que certains comportements animaux se décrivent de façon intelligible et s'expliquent de façon économique d'une telle manière que cela implique que ces animaux sont capables d'avoir certaines préférences quant à leur propre avenir. Autre chose est de considérer qu'ils ont la préférence particulière dont Singer pense qu'elle est décisive — à savoir, la préférence pour la continuation de la vie plutôt que pour la mort ». Regan, *op. cit.*, p. 207.

12 *Questions d'éthique pratique*, pp. 95-104.

13 *Op. cit.*, p. 134.

14 *La libération animale*, ch. 4.

15 Regan, *op. cit.*, p. 228.

16 *Op. cit.*, p. 219

17 *Op. cit.*, p. 243. Dans les conclusions de son ouvrage (p. 396), Regan insiste sur le caractère incertain de ce principe de démarcation. Cette incertitude, ainsi que le fait que nuire aux vivants qui ne sont pas des *subjects-of-a-life* dispose au mépris des mammifères, par une sorte d'effet de contamination, justifient l'extension du principe de la valeur inhérente des formes évoluées de la vie à une conduite de respect global à l'égard de la nature.

18 *Op. cit.*, p. 185. Cf. aussi la reprise développée de l'argument p. 357.

19 *Op. cit.*, p. 324.

20 A. Naesse, *Ecology, community and lifestyle* (1976), Cambridge University Press, 1989.

21 Cf. Jonas, *op. cit.*, pp. 197-205.

22 Pour une justification, cf. par exemple, J.-M. Drouin, *L'écologie et son histoire* (1991), Paris, Champs-Flammarion, 1993, ch. 3-5.

23 « Depuis que l'écologie se focalise sur les relations entre les êtres et au sein des êtres, elle incite ceux qui s'y consacrent à une vision plus holiste du monde. Avant l'émergence assez récente de l'écologie en tant que science, le paysage apparaissait, pour ainsi dire, comme une collection d'objets, dont certains étaient vivants, certains conscients, mais qui formaient ensemble un agrégat, une pluralité d'objets séparés ». Callicott, *In defense of the land ethic*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 22.

24 A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), Paris, Aubier, 1995, p. 283.

25 Callicott, *op. cit.*, p. 16.

26 Leopold, *op. cit.*, p. 272.

27 Leopold, *op. cit.*, pp. 258-259.

28 Callicott, *op. cit.*, p. 42.

29 *Op. cit.*, p. 45.

30 *Op. cit.*, p. 35

31 *Op. cit.*, p. 21.

32 « Les esclaves noirs demeuraient métaphysiquement autonomes : par nature, si ce n'est par convention, ils étaient capables de vivre par eux-mêmes. Ils ne pouvaient être réduits en esclavage que de façon temporaire ; la force inhérente à leur liberté était trop puissante. Ils ne pouvaient, en d'autres termes, être retenus que par l'exercice d'une contre-force, et seulement pour une période limitée. Ceci est également vrai des animaux sauvages enfermés. [...] Mais ce n'est pas vrai des vaches, des cochons, des moutons et des poules. On leur a appris la docilité, l'obéissance, la stupidité et la dépendance. Il est littéralement insensé de parler de libération à leur propos ». *Op. cit.*, p. 30.

33 *Op. cit.*, p. 32-33.

34 *Op. cit.*, p. 33. Les chapitres 10 et 11 de l'ouvrage tentent une exposition complète de cette nouvelle « sagesse des Indiens », dont l'auteur n'explique pas comment elle pourrait redevenir crédible d'une manière ou d'une autre dans un monde où la religion a cessé de porter le lien social et qui s'est complexifié d'une manière telle qu'on voit mal comment la société pourrait, comme il l'espère, se repenser entièrement en fonction des impératifs naturels. Les intuitions systémistes de Callicott ne semblent pas déboucher sur la prise de conscience du fait que la société peut elle aussi être conçue comme un système, voire comme un système de systèmes, de sorte que l'introduction d'exigences écologistes ne peut s'effectuer que de façon médiate et différenciée. Les brillantes réflexions de Luhmann (*Protest*, Francfort, Suhrkamp, 1995) et de Latour (*Politiques de la nature*, Paris, La découverte, 1999) présentent, dans des styles très différents, des tentatives pour prendre ce problème à bras le corps.

35 Cf. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, ch. 2.

Pour citer cet article

Référence papier

Stéphane Haber, « Les apories de la libération animale : Peter Singer et ses critiques », *Philosophique*, 4 | 2001, 47-69.

Référence électronique

Stéphane Haber, « Les apories de la libération animale : Peter Singer et ses critiques », *Philosophique* [En ligne], 4 | 2001, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 11 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophique.203>

Auteur

Stéphane Haber

Articles du même auteur

Le terme « aliénation » (« entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel [Texte intégral]

Paru dans *Philosophique*, 8 | 2005

Réification et inauthenticité [Texte intégral]

Retour sur le problème « Heidegger/Lukács »

Paru dans *Philosophique*, 9 | 2006

Hegel : la liberté individuelle *Principes de la philosophie du droit*, § 4-29 [Texte intégral]

Paru dans *Philosophique*, 15 | 2012

Quelques remarques sur la critique de l'argent au début du livre I du *Capital* de Marx [Texte intégral]

Paru dans *Philosophique*, 11 | 2008

Psychologie et sciences du monde social-historique [Texte intégral]

Sur le problème de l'évolution de Dilthey jusqu'à *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*

Paru dans *Philosophique*, 12 | 2009

Droits d'auteur

© Presses universitaires de Franche-Comté