



## ***Société française de philosophie***

École Normale Supérieure, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris

<http://www.sofrphilo.fr> - [contact@sofrphilo.fr](mailto:contact@sofrphilo.fr)

### ***Colloque « L'homme et l'animal » du 14 octobre 2009***

#### **Quand les conséquentialistes s'approprient le darwinisme : l'exemple de Peter Singer**

**par Jean-Yves GOFFI, professeur,  
Université Pierre Mendès-France, Grenoble II**

#### **Introduction**

Il est possible, au moins de façon schématique, d'identifier deux façons d'aborder la question de l'animal en philosophie. Une philosophie de l'animalité tente de dégager des traits communs qui s'appliqueraient à tous les animaux et qui seraient l'indice d'une essence ou d'une condition propres ; une éthique des rapports avec l'animal cherche seulement à préciser les règles de juste conduite qui gouvernent les relations entre l'être humain et les animaux (ou, selon une formule plus exacte, « entre les êtres humains et les autres animaux »).

Lorsque M. Heidegger, par exemple, s'emploie à établir que l'animal est pauvre en monde tandis que la pierre n'a pas de monde et que l'homme est configurateur de monde, il prétend avancer là une thèse absolument universelle, relative à l'être même de l'animal comme tel et qui ne vaut pas seulement pour les mammifères ou pour les insectes : « elle concerne aussi les animaux dépourvus de membres par exemple, les animaux unicellulaires, les amibes, les infusoires, les oursins, etc. - *tous les animaux, chaque animal* »<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'un essai pour constituer une philosophie de l'animalité.

---

<sup>1</sup> *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger, 1992, p. 279.

Inversement, lorsque le philosophe australien contemporain Peter Singer est invité à se prononcer sur la découverte d'une bipédie permanente chez l'ancêtre commun des singes et des hommes, il affirme : « la station sur deux pieds plutôt que quatre n'a aucun rapport avec la question de décider de la manière dont nous traitons d'autres êtres sensibles »<sup>2</sup>. Il semble se contenter par là d'une conception minimale de l'animalité pour s'inscrire d'emblée dans le champ de l'éthique, où sa réflexion opère. Une telle stratégie, bien entendu, ne saurait être mise en œuvre sans certains présupposés relatifs à la nature même de l'éthique. Chez P. Singer, dont la thèse<sup>3</sup> a été dirigée par R. Hare, il s'agit d'une variante du prescriptivisme universel. Mais elle suppose également, on vient de le voir, une certaine représentation des animaux, essentiellement conçus comme des êtres sensibles. Est-ce à dire que, chez cet auteur, opérerait clandestinement une philosophie de l'animalité, dont son éthique des rapports entre l'homme et l'animal porterait plus ou moins discrètement la trace ? C'est peut-être le cas.

Cependant, il y a chez lui quelque chose comme une tentative pour réduire la différence dont il vient d'être fait état. Il s'agit, dans le cadre d'une naturalisation de l'éthique, de chercher dans le comportement de certains animaux les manifestations d'une protoéthique. On s'intéressera donc à la façon dont il aborde, dans son ouvrage *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*<sup>4</sup>, la question de l'altruisme. Le titre même de cet ouvrage suffit à montrer que P. Singer se trouve là en étrange compagnie : on a accusé les partisans de la sociobiologie de réactiver une forme particulièrement désastreuse de darwinisme social ou, à tout le moins, de conservatisme. Notre auteur, au contraire, se présente comme un progressiste ; il a publié il y a une dizaine d'années un ouvrage intitulé *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*<sup>5</sup> où il affirme que la pensée de gauche a beaucoup à gagner d'une prise en considération critique des thèses darwiniennes. Plus exactement, il y pose une question plutôt provocante : « la gauche peut-elle remplacer Marx par Darwin, et demeurer la gauche pour autant ? »<sup>6</sup> et répond par l'affirmative. On est, à première vue, bien loin de la question de l'animal. Mais ce n'est qu'une première impression : la coopération qu'une gauche darwinienne ne doit en aucun cas laisser de côté, car elle constitue la seule

---

2 *Philosophie Magazine*, 35 (décembre 2009-janvier 2010), p. 56.

3 Elle a été publiée au début des années 1970 : *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

4 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, OUP, 1981.

5 Cet ouvrage a été traduit en français par M. Benguigui : *Une gauche darwinienne. Politique, évolution et coopération*, Paris, Cassini (Le Sel et le Fer), 2002.

6 *Une gauche darwinienne*, op. cit., p. 10.

perspective de réduire la douleur et la souffrance qui existent dans le monde, n'est jamais qu'une autre façon de désigner l'altruisme réciproque. Et les partisans de la sociobiologie nous invitent à détecter l'altruisme réciproque - ainsi que d'autres formes d'altruisme - dans certaines sociétés animales. P. Singer, qui ne cherche pas à élaborer une philosophie de l'animalité comme telle, n'en est donc pas moins extrêmement attentif aux origines animales de l'éthique humaine.

Afin de rendre plus intelligibles les termes du débat, je me propose en un premier temps de rappeler pourquoi une théorie conséquentialiste est amenée à rencontrer, assez rapidement, la question de l'animal ; puis de montrer comment P. Singer, en bon conséquentialiste, est amené à faire un bout de chemin avec les partisans de la sociobiologie ; enfin d'expliquer comment, en élève conséquent de R. Hare, il est amené à se séparer de ceux-ci. À certains égards, il s'agit de considérations extrêmement modestes, qui ne visent en aucune façon à apporter des lumières inédites sur toutes ces questions ; simplement, on est en train de redécouvrir en France la pensée utilitariste et cette redécouverte ne va pas sans incompréhension. Le poids de la tradition kantienne est tellement important dans notre pays qu'il arrive qu'on interprète P. Singer comme un philosophe du respect pour les êtres sensibles<sup>7</sup>. Il s'agira donc de déblayer le terrain pour que, à tout le moins, on ne commette plus d'aussi grossiers contresens. Plus généralement, il s'agira d'établir que la question du statut éthique de l'animal n'est pas une de celles qui se traitent rapidement, avec un peu de bon sens. Elle a une très longue histoire, qu'il n'est évidemment pas question de retracer ici. Mais il serait dommageable pour tout le monde que des militants ou des conservateurs bornés et ignorants prétendent en décider, au motif qu'il s'agit aussi d'une question de société.

---

7 C'est un contresens complet quant à la pensée de P. Singer, qui ne cherche certainement pas à articuler une éthique du respect. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire sa réponse (passablement agacée) à Holmes Rolston III dans *Singer and his Critics*, D. Jamieson ed., Oxford, Blackwell, 1999, pp. 327-332. La contribution de Holmes Rolston III, un des grands noms de l'éthique environnementale, s'intitule précisément : « Respect for Life : Counting what Singer Finds of no Account » (*Ibid.* pp. 247-268). C'est aussi une lecture négligente de Kant, lequel mérite certainement mieux que cela. Chez lui, en effet, le respect est une sorte de tribut qu'une théorie qui repose presque exclusivement sur des concepts déontiques (« interdit », « permis », « obligatoire », etc.) doit bien finir, malgré tout, par acquitter aux émotions ; mais il ne constitue en aucune façon un point d'appui pour cette théorie.

## Le conséquentialisme et la question de l'animal

P. Singer ne cherche pas à articuler une théorie des droits dont les animaux pourraient être des titulaires. Il n'est pas intéressé par l'élaboration d'une éthique de l'environnement englobant les animaux comme un cas particulier. Il se démarque nettement d'une perspective religieuse : il est ouvertement agnostique pour ne pas dire athée et, à tout le moins, il est extrêmement critique envers ce que j'appellerai, pour aller vite, les valeurs judéo-chrétiennes, en particulier envers la thèse de la sacralité de la vie<sup>8</sup>. Il refuse une approche communautarienne de l'éthique : au contraire, il défend, comme on va voir, une forme assez intransigeante d'universalisme. Enfin, il ne cherche pas à synthétiser différentes méthodes ou perspectives en éthique. Il est conséquentialiste, ce qui m'amènera à expliquer brièvement en quoi consiste le conséquentialisme.

Pour reprendre la formule lapidaire de J. Rawls, le conséquentialisme fait partie des éthiques téléologiques<sup>9</sup> ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'une de ces théories d'éthique normative qui définissent le bien indépendamment du juste et estiment que le juste consiste à promouvoir le bien. Quelques mots seront sans doute nécessaires pour expliquer de quoi il s'agit. Le vocabulaire des jugements éthiques comporte des expressions telles que : « il est obligatoire », « il est interdit » auxquelles on ajoute toutes les expressions apparentées (« Il faut », « il ne faut pas », « Je dois », « Je ne dois pas », etc.). Ces expressions sont prescriptives ou directives. Elles appartiennent au vocabulaire déontique et se rangent sous les catégories plus générales du juste et de l'injuste (*Right/Wrong*). Les théories qui mettent au premier plan ce vocabulaire sont dites « déontologiques » et c'est en ce sens qu'elles donnent priorité au juste sur le bien. Mais le vocabulaire des jugements éthiques comporte également des termes tels que : « honnête », « malhonnête », « courageux », « lâche », « désirable », « indésirable », auxquels on ajoute tous les termes qui leur sont apparentés. Ils appartiennent au vocabulaire évaluatif et se rangent sous les catégories plus générales du bon et du mauvais (*Good/Bad*). Les théories qui mettent au premier plan ce vocabulaire sont dites « téléologiques » et donnent, en ce sens, priorité au bien sur le juste. Dans ces conditions, le conséquentialisme est une éthique « téléologique »<sup>10</sup>.

---

8 Un recueil d'essais sur l'éthique de P. Singer, édité par H. Kuhse, s'intitule précisément *Unsanctifying Human Life*, Oxford, Blackwell, 2002.

9 *A Theory of Justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 50. J. Rawls reprend à son compte une distinction déjà formulée par W. Frankena dans son ouvrage *Ethics*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1973<sup>2</sup>, p. 14.

Mais, quelle sorte d'éthique « téléologique » ? Pour répondre à cette question, on partira de ce qui est une caractéristique saillante des éthiques « téléologiques ». Elles expliquent l'évaluation morale de la façon suivante : ce ne sont pas les propriétés intrinsèques d'un acte (ou d'un acte d'un certain type) qui font qu'il est jugé moralement juste ou injuste. C'est sa contribution à la réalisation de ce qui a en soi une valeur intrinsèque. Mais on peut définir ce qui a une valeur intrinsèque, à savoir les biens (ou le bien), de deux façons au moins : il peut s'agir de biens moraux, comme le courage ou l'honnêteté ; il peut encore s'agir de biens non-moraux, comme la santé ou un statut social enviable. Lorsqu'on pense que ce sont les biens moraux qui ont une valeur intrinsèque, on défend en réalité une éthique de la vertu (ou des vertus). C'est lorsqu'on pense que ce sont les biens non-moraux qui ont une valeur intrinsèque, que l'on se situe dans une perspective conséquentialiste<sup>11</sup>. Le propre du conséquentialisme est donc d'évaluer moralement les actes en fonction de la façon dont, par leurs conséquences, ils contribuent à la réalisation de biens non-moraux tenus, eux, pour intrinsèquement bons.

Mais « intrinsèquement bons » est encore une expression qu'il faut préciser. En effet, les variantes contemporaines du conséquentialisme sont, pour la plupart, subjectivistes<sup>12</sup>. La thèse de la subjectivité de la valeur prend en réalité deux formes. Certains considèrent que la valeur est « localisée » dans les états mentaux des sujets lorsqu'ils accèdent au bonheur. C'est l'utilitarisme hédoniste de J. Bentham et J. S. Mill. On parle d'utilitarisme hédoniste parce que

---

10 Le terme « téléologique » n'est peut-être pas le plus approprié. Il est possible que W. Frankena l'ait forgé pour éviter d'avoir à qualifier ces théories d'« axiologiques », bien qu'elles mettent l'accent sur les valeurs et non sur les fins. Mais, d'un autre côté, la conversion des valeurs en fins de l'action est intuitivement intelligible : on comprend aisément que le courage ou la santé soient plus attractifs que la lâcheté ou la maladie. Sur la différence entre normes et valeurs, on lira le lumineux chap. 2 du lumineux ouvrage de R. Ogien et Ch. Tappolet : *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann (L'avocat du diable), 2008.

11 On doit à M. Timmons, dans ce qui est probablement une des meilleures introductions à la théorie morale : *Moral Theory. An Introduction*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, cette présentation de la chose. Que l'éthique concerne avant tout la façon dont l'agent se comporte par rapport aux biens (moraux ou non-moraux) est une idée de sens commun. C'est elle que Kant cherche à renverser de fond en comble dans les premières pages de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On ne perçoit pas toujours la mesure de ce renversement parce que c'est encore un vocabulaire axiologique qui est employé (le philosophe de Königsberg se demande ce qui peut être tenu pour *bon* absolument sans restriction). On comprend mieux ce qui s'est passé lorsque, ayant identifié la volonté bonne comme la seule « chose » bonne absolument sans restriction, il va chercher dans le concept de *devoir* de quoi préciser celui de volonté bonne.

12 Par quoi il ne faut pas entendre, bien évidemment, qu'elles laissent la définition des biens à l'arbitraire ou au caprice d'une subjectivité débridée. Il s'agit plutôt d'affirmer que la question de savoir si des états du monde sont objectivement bons, indépendamment de la satisfaction subjective qu'ils procurent, ne se pose tout simplement pas. Dans ce contexte, « intrinsèquement bon » peut se traduire par « intrinsèquement désirable ».

ces deux auteurs définissent le bonheur en termes de plaisir<sup>13</sup>. Mais il est également possible de considérer que la valeur est « localisée » dans les états mentaux éprouvés par les sujets lorsque ceux-ci voient leurs préférences satisfaites. La satisfaction proprement dite des préférences est alors une valeur positive au sens rappelé ci-dessus ; la frustration des préférences sera, en revanche une valeur négative. C'est l'utilitarisme de la préférence, dont le représentant le plus connu est le philosophe britannique R. Hare, récemment décédé. On ne saurait assez insister sur le fait que les biens tenus pour ultimes par les conséquentialistes sont non-moraux<sup>14</sup>. Cela signifie que voir ses préférences satisfaites ou éprouver des états mentaux plaisants peut être légitimement tenu pour bon ; mais cela ne signifie pas que le fait de voir ses préférences satisfaites ou d'éprouver des états mentaux plaisants soient moralement bon. Que les êtres capables d'éprouver du plaisir le recherchent obstinément ; que les êtres capables de former des préférences cherchent inlassablement à les satisfaire : ce sont là des données brutes qui ne relèvent pas plus d'une évaluation morale qu'un phénomène naturel. Il s'agit du comportement d'êtres en quête de ce qui, ultimement, a pour eux de la valeur. Le domaine de l'éthique est bien structuré par ces valeurs non-morales que sont le plaisir ou la satisfaction de préférences (et par leurs opposés : la douleur ou la frustration de préférences). Mais ces valeurs elles-mêmes ne relèvent pas directement d'une évaluation morale. Ce qui relève d'une évaluation morale, c'est la façon dont l'agent se comporte par rapport à ces valeurs. Or j'ai indiqué que, dans une perspective téléologique, ce ne sont pas les propriétés intrinsèques de l'acte qui font l'objet d'une évaluation morale, mais sa contribution à ce qui a en soi une valeur intrinsèque. C'est bien réaliser ou promouvoir les valeurs qui compte, non les respecter, les honorer ou les protéger<sup>15</sup>. Étant donné la nature « subjective » des valeurs - elles existent dans des esprits différents et séparés - on en arrive alors assez naturellement à une conception maximisante de l'action moralement correcte : deux actes quelconques étant accessibles à l'agent, celui des deux qui est moralement juste sera celui qui fait venir à l'existence la plus grande quantité possible de ce qui est tenu pour avoir de la valeur. Selon les utilitaristes hédonistes, par exemple, l'action moralement juste est celle qui fait venir à l'existence la plus grande quantité possible de bonheur, c'est-à-dire en fait

---

13 Sur les relations entre utilitarisme et conséquentialisme, une analyse classique est celle de J.L. Mackie dans *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, chapitres 6 et 7.

14 Un point très clairement souligné par W. Frankena, *op. cit.*, p. 14.

15 Lorsque Kant écrit que le principe d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable sont considérées comme fin en soi est une condition qui limite la liberté d'action de tout homme, il défend, au rebours, une conception « protectionniste » de la valeur.

le plus grand solde de plaisirs par rapport au déplaisirs. Dans cette perspective, le plaisir est une valeur positive, c'est-à-dire précédée dans le calcul du signe « + » ; le déplaisir est une valeur négative, c'est-à-dire précédée dans le calcul du signe « - »<sup>16</sup>. Le point vraiment important est alors le suivant : si on veut poser un acte moralement correct, c'est-à-dire faire venir à l'existence le plus grand solde possible de de plaisirs par rapport aux déplaisirs, il faut n'oublier personne dans le grand décompte des plaisirs procurés et des peines infligées<sup>17</sup>. À supposer, en effet, que les agents omettent, ce qui est presque toujours le cas, certaines créatures sensibles (bien que non-humaines) du décompte, ils feront venir à l'existence un état du monde où se rencontrera moins de plaisirs que s'ils les avaient pris en compte. Et ils agissent donc immoralement<sup>18</sup>. 'Tous les grands utilitaristes classiques (J. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick) ont été sensibles à cette conséquence de leurs analyses. J.S. Mill écrit, par exemple :

« Sans entreprendre ici de justifier mon opinion, ni même de préciser le type de justification dont elle est susceptible, je déclare simplement ma conviction, que le principe général auquel toutes les règles de la pratique devraient être conformes, que le critérium par lequel elles devraient être éprouvées est ce qui tend à procurer le bonheur du genre humain ou plutôt de tous les êtres sensibles<sup>19</sup>. »

Cette citation, qui clôture pratiquement le *Système de logique* et qui, de façon intéressante, fait du bonheur le principe fondamental de la Téléologie, est intéressante en ce qu'on voit J.S. Mill se corriger lui-même et rectifier son propre principe dans le sens d'un

---

16 Le chap. IV de l'ouvrage de J. Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres University of London The Athlone Press, 1970 [1780], pp. 38 sq. donne les grandes lignes de la façon dont ce calcul doit être mené. On n'est pas surpris d'apprendre que, depuis l'origine, les adversaires de l'utilitarisme en ont contesté la possibilité même. Les utilitaristes de la préférence n'ont pas ce problème : il leur suffit de pouvoir ordonner les préférences. Mais, assez souvent, les utilitaristes s'inspirent d'une suggestion de J.S. Mill : ils emploient le principe d'utilité pour définir l'action moralement juste. Ils n'en font pas une règle procédurale pour identifier ce qu'il est juste de faire ici et maintenant : la plupart du temps, les êtres humains ont appris par l'expérience ce que leurs actes apportent comme conséquences. Lorsqu'ils leur faut des règles décisionnelles, ils se servent de principes secondaires et n'ont qu'exceptionnellement (ou jamais) besoin du principe d'utilité.

17 Ou bien satisfaire le plus possible de préférences, compte étant tenu de celles qui vont être frustrées.

18 La chose vaut, *mutatis mutandis*, pour la satisfaction des préférences. Le cas est toutefois plus délicat ; car on peut soutenir que pour avoir des préférences il faut être capable de manifester des attitudes propositionnelles (croire que X est préférable à Y, par exemple), ce qui suppose des performances mentales relativement sophistiquées, dont ne sont pas automatiquement capables les êtres simplement sensibles.

19 J.S. Mill, *Système de logique*, Vol. 2, Livre VI, Paris, Librairie philosophique De Ladrance, 1866, p. 559.

élargissement à tous les êtres sensibles de ce qui était dit valoir initialement pour le seul genre humain.

Il s'agissait de montrer jusqu'à maintenant qu'une théorie éthique pour laquelle la norme du juste est la réalisation maximale de valeurs (définies comme le fait d'éprouver des états mentaux plaisants ou comme le fait de voir ses préférences satisfaites) rencontre inévitablement la question du statut éthique de l'animal, défini comme être sensible. On comprend également pourquoi la théorie de l'évolution intéresse les conséquentialistes contemporains : c'est, pour le dire rapidement, qu'ils voient dans le darwinisme<sup>20</sup> et dans cette mouture du darwinisme qu'est la sociobiologie, une possibilité de réduire le gouffre entre le « genre humain » et les « êtres sensibles ». Mais, bien entendu, il faut préciser.

### **Peter Singer avec la sociobiologie**

Le programme conséquentialiste de redéfinition des frontières de la communauté morale a pris, chez P. Singer, la forme d'un examen critique de certaines thèses avancées dans le cadre de la sociobiologie<sup>21</sup>. Le projet même ne va pas de soi. Les sociobiologistes se réclament de la théorie darwinienne de l'évolution. Mais il arrive que ceux qui connaissent bien l'œuvre de Darwin trouvent ces compagnons de route plutôt encombrants<sup>22</sup>. La question, évidemment, est de déterminer si c'est parce que les sociobiologistes ne sont pas assez darwiniens, ou bien parce qu'ils le sont trop<sup>23</sup>. P. Singer ne se préoccupe guère de ces

---

20 Le terme « darwinisme » (forgé, semble-t-il, par H.T. Huxley en 1864) ne va pas sans poser toutes sortes de problèmes. E. Mayr repère au moins neuf sens différents du mot et autorise, de façon assez parcimonieuse, les historiens modernes à en retenir deux. En un premier sens, après la publication de *L'Origine des espèces*, le darwinisme désigna pour ses contemporains une explication naturaliste du monde vivant ; puis, au moment de la synthèse évolutionniste, le darwinisme désigna, pour la communauté scientifique, une théorie de l'évolution faisant appel à la variation plutôt qu'à la transformation et comportant notamment la thèse selon laquelle les changements adaptatifs ont lieu sous l'influence de la sélection naturelle. Pour E. Mayr, tout autre sens donné au terme est naïf et outrepassé un usage légitimement descriptif (*One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Londres, Penguin Books, 1991, chap. 7). Ces débats n'intéressent pas énormément P. Singer qui, en tout état de cause, débat avec la sociobiologie, pas avec le darwinisme en général.

21 P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

22 C'est le cas, par exemple, de Ph. Kitcher qui reconnaît à la sociobiologie de réelles avancées dans le cadre de l'entomologie (E. Wilson est un spécialiste incontesté des hyménoptères) mais qui se méfie de l'extrapolation des résultats acquis dans ce domaine chez l'être humain : il s'agit alors de spéculations grandioses, fondées sur des arguments plus que fragiles (« Giving Darwin his due » in *The Cambridge Companion to Darwin*, J. Hodge et G. Radick eds, Cambridge, CUP, 2009<sup>2</sup>, p. 459 en particulier).

23 Voir de J. Radcliffe Richards : *Human Nature after Darwin. A Philosophical Introduction*, Londres-New York, Routledge, 2000, tout le chap 3 et, en particulier, le schéma de la p. 54. Les partisans de la psychologie évolutionniste (un autre nom pour la sociobiologie spéculative) y sont présentés comme des



questions . Il admet que la sociobiologie, par quoi il entend, à l'instar d' E. Wilson lui-même, « l'étude systématique des fondements biologiques de tous les comportements sociaux »<sup>24</sup>, s'inscrit sans heurts dans le courant évolutionniste darwinien. Par conséquent, il ne cherche pas à mener une évaluation épistémologique de la sociobiologie : il ne cherche pas à déterminer s'il s'agit d'une pseudo-science, à cause de défauts conceptuels ou méthodologiques rédhibitoires. Il la tient pour recevable, sous bénéfice d'un inventaire qu'il n'a pas à mener pour sa part<sup>25</sup>. Ce qu'il cherche plutôt à faire, c'est déterminer la relation que la sociobiologie peut entretenir avec l'éthique : le moins qu'on puisse dire de celle-ci, en effet, c'est qu'elle constitue un comportement social. Mais, dans une telle perspective, il ne cherche pas à dériver des principes éthiques normatifs à partir de la sociobiologie : « Découvrir que telle forme de comportement a un fondement biologique ne constitue pas une justification de ce type de comportement »<sup>26</sup>. Non seulement la sociobiologie ne saurait apporter quelque justification que ce soit à des normes éthiques, mais elle ne peut même pas prétendre faire de celle-ci un objet d'étude propre. Sans portée normative et sans portée descriptive générale, elle a toutefois une valeur généalogique : elle est susceptible de retracer le *pedigree* de certains éléments de l'éthique : « Plutôt que par une étude directe de l'éthique, la sociobiologie concerne celle-ci indirectement, par ce qu'elle a à dire sur le développement de l'altruisme »<sup>27</sup>. C'est donc un intérêt commun pour la question de l'altruisme qui unit (provisoirement) P. Singer et E. Wilson, lequel a toujours affirmé que l'altruisme est le problème théorique majeur pour la sociobiologie. Bien entendu, le comportement altruiste dont il est question ici n'est pas un comportement intentionnellement altruiste, qui lui donnerait d'emblée une portée morale. Il s'agit du comportement par lequel un organisme tend à accroître les perspectives de survie d'autres organismes aux dépens des siennes propres. Or, le fait est bien documenté, il existe de nombreux comportements altruistes en ce sens dans le monde animal : comportements d'alerte, dissuasion des prédateurs, partage des ressources alimentaires, aide aux blessés ou aux malades, restriction de l'agression à l'intérieur d'une même espèce, etc. La

---

ultra-darwiniens.

24 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology, op. cit.*, p. 5.

25 Cet inventaire a été dressé en détails par ailleurs. Mentionnons, au premier rang de ceux qui manifestent une certaine sympathie M. Ruse : *Sociobiology : Sense or Nonsense?*, Dordrecht/Boston/ Lancaster, Dordrecht (Episteme 8), 1979 ; et au premier rang des adversaires irrécconciliables : Jacques G. Ruelland, *L'Empire des gènes. Histoire de la sociobiologie*, Lyon, ENS Éditions, 2004.

26 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology, op. cit.*, p. 150. Il s'agit, *mutatis mutandis*, du même argument que celui qui a fait l'objet de l'appel de note 2 *supra*.

27 *op. cit.*, p. 5.

grande question pour un partisan de la sociobiologie est donc celle-ci : d'où vient que la sélection naturelle n'a pas éliminé impitoyablement les altruistes ?

Mais c'est également une question pour un utilitariste comme P. Singer. Ce dernier est, évidemment, conscient du fait que l'altruisme au sens de la sociobiologie est amoral au sens de l'éthique. C'est pourquoi il ne cherche pas dans les écrits d'E. Wilson des « recettes » pour devenir altruiste : nous ne pouvons pas être altruistes à la façon des animaux ou des pré-humains. Le traitement de l'altruisme par la sociobiologie l'intéresse parce que, dans la tradition utilitariste, le traitement de la motivation morale rencontre la question de l'altruisme comme un problème. Raisonnons à partir de l'utilitarisme hédoniste : les utilitaristes hédonistes trouvent dans la recherche du plaisir et dans l'évitement de la douleur une puissante motivation morale pour l'individu (voire une toute puissante motivation morale, si l'on en croit la métaphore benthamienne de la monarchie bicéphale)<sup>28</sup>. Mais, d'un autre côté, les utilitaristes - et J. Bentham en premier - estiment que l'éthique doit prendre en compte non seulement le bonheur de l'individu lorsque son intérêt est en jeu, mais encore le bonheur de la communauté lorsque les intérêts de ses membres sont en jeu<sup>29</sup>. En termes plus techniques : l'anthropologie benthamienne soutient une version de l'égoïsme psychologique ; la morale benthamienne conteste que l'égoïsme éthique soit une position normativement défendable. Pour que la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur ne soient pas limités à l'agent, J. Bentham admettra qu'il existe aussi, à côté des penchants égoïstes, des motifs purement sociaux de sympathie, de bienveillance et de philanthropie ; il y a donc dans l'anthropologie benthamienne un plaisir à procurer du plaisir à autrui (et, symétriquement, une douleur à lui infliger de la douleur). P. Singer considère donc que les considérations en provenance de la sociobiologie sont de nature à éclairer la réflexion morale sur ce que peuvent bien être la sympathie, la bienveillance et la philanthropie, en un mot : l'altruisme<sup>30</sup>.

Il suit l'orthodoxie des sociobiologistes en affirmant : « l'évolution peut être considérée [...] comme une compétition pour la survie, parmi les gènes »<sup>31</sup>. Cela signifie que les entités directement sélectionnées ne sont ni l'espèce, ni le groupe, ni même l'individu, mais le gène ;

---

28 « La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la *peine* et le *plaisir*. C'est à eux seuls qu'il appartient de montrer ce que nous devons faire, aussi bien que de déterminer ce que nous ferons », *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, *op. cit.*, chap. I, p. 11.

29 On sait que la communauté n'est, pour J. Bentham, qu'une fiction ; l'intérêt de la communauté ne sera donc rien d'autre que la somme des intérêts des individus qui la composent.

30 Le cas de l'utilitarisme de la préférence est différent : j'aurai l'occasion d'en reparler un peu plus loin.

31 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, *op. cit.*, p. 11.

il s'agit, selon les explications données par P. Singer, du matériel biologique qui, transmis au cours de la reproduction, conduit les êtres vivants à manifester tel ou tel trait phénotypique ou comportemental. Il admet donc la thèse dite de l'*inclusive fitness* selon laquelle la *fitness* d'un individu est une fonction non pas de sa progéniture, mais du nombre total des copies des gènes le constituant qui passe dans la génération suivante<sup>32</sup>. Dans ces conditions, il n'est pas très difficile d'expliquer l'altruisme de parentèle, c'est-à-dire la tendance génétique à venir en aide aux apparentés. Un gène pour l'altruisme, en effet, peut se répandre par voie de sélection naturelle dès lors que le coût qui incombe à l'altruiste est compensé par un bénéfice qui échoit à ceux qui lui sont apparentés d'assez près : intuitivement, et pour prendre l'exemple de la descendance directe comme cas particulier de l'*inclusive fitness*, on comprend que les gènes qui conduisent des parents à prendre soin de leur progéniture ont, toutes choses égales par ailleurs, plus de chance de se perpétuer que les gènes qui conduisent des parents à négliger leur progéniture<sup>33</sup>.

P.Singer est orthodoxe également dans son explication de l'altruisme réciproque. L'altruisme réciproque opère entre des organismes non-apparentés. X et Y étant des organismes non -apparentés, l'altruisme réciproque est le fait, pour X, d'aider Y s'il existe une probabilité significative que Y aidera X en retour. Si certaines conditions sont remplies<sup>34</sup>, les gènes de l'altruisme réciproque peuvent se perpétuer et en venir à prédominer dans une population : intuitivement, on comprend que des individus non-apparentés qui s'épouillent mutuellement éliminent de la sorte des parasites susceptibles de transmettre des pathologies mortelles ou gravement invalidantes ; ces individus survivront alors que les non-altruistes seront éliminés.

---

32 Pour toutes sortes de raisons, bonnes et mauvaises, on ne traduit pas (ou plus) *fitness* par adaptation. Cette définition de l'*inclusive fitness* est due à A. Rosenberg : « Darwinism in moral philosophy and social theory », in *The Cambridge Companion to Darwin*, op.cit., p. 355.

33 C'est ce qu'indique la règle dite de Hamilton (du nom du biologiste britannique W.D. Hamilton, 1936-2000). Cette règle s'énonce :  $B/C \geq 1/r$  où B est le bénéfice reçu par l'individu ou les individus aidés, C est le coût de l'acte altruiste pour l'agent et r est le lien de parenté, chacune de ces grandeurs étant exprimée en pourcentage de gènes communs. Soient quatre frères d'une espèce animale indéterminée. Dans cette fratrie, chaque individu a 50% de gènes communs avec chaque autre. Supposons que l'un des frères sauve les trois autres menacés par un prédateur et qu'il meure au cours de ce sauvetage. En termes d'*inclusive fitness*, le bilan est le suivant :  $150/100 \geq 1/50$ . Les copies du gène sous le contrôle duquel se trouve la conduite altruiste du frère mort a une probabilité significative d'être transmis à la génération suivante par ses frères survivants.

34 Il est intéressant d'expliciter ces conditions : pour l'essentiel, il faut que les individus soient capables d'interagir à plusieurs reprises, qu'ils aient la capacité de se reconnaître mutuellement à travers le temps. Et qu'ils aient la capacité d'identifier les resquilleurs - ceux qui cherchent à bénéficier de l'altruisme des autres sans être eux-mêmes altruistes. Il s'agit précisément de ces conditions que J.-J. Rousseau exclut d'un état de pure nature.

Pour expliquer l'émergence de l'altruisme réciproque, P. Singer va sortir de la stricte orthodoxie. Il va, en effet, supposer l'existence d'un altruisme de groupe, ce qui est une notion discutée dans le cadre de la sociobiologie. Soit un groupe isolé, pour des raisons géographiques par exemple. Au sein de ce groupe, l'apparition de l'altruisme de parentèle ne pose pas de problème particulier. À supposer que des mutations des gènes de l'altruisme réciproque se produisent avec une fréquence suffisante, les porteurs de ces mutations au sein du groupe bénéficieront d'un avantage sélectif et les autres seront éliminés. Mais, au total, c'est le groupe lui-même qui sera avantagé par rapport à d'autres groupes où l'on ne pratique pas l'altruisme réciproque. Mais si l'on veut poursuivre cette hypothèse jusqu'au bout, il faut que, outre les deux qui viennent d'être mentionnées, une troisième condition soit remplie : les individus qui appartiennent au groupe doivent être capables d'écarter les resquilleurs qui proviendraient d'un autre groupe. Cela signifie que l'altruisme de groupe, forme émergente de l'altruisme réciproque, s'accompagne d'une vive hostilité à l'endroit de l'étranger.

P. Singer en est au point où il a rendu compte des formes « premières » de l'altruisme, chez les animaux, chez les préhumains et, probablement, chez les êtres humains primitifs. Il est maintenant temps pour lui de répondre à une question, naïve sans doute, mais tout de même difficile à éviter : est-ce que tout cela est vraiment de l'altruisme au sens moral ? D'un certain point de vue, l'altruisme de parentèle et de groupe préfigurent la morale des sociétés closes ; l'altruisme réciproque préfigure la morale contractualiste des sociétés libérales. Mais pour P. Singer on n'en est encore qu'aux fondements biologiques de cette pratique qu'est la morale. Cela revient à dire qu'il est plus que réticent devant le programme wilsonien de biologisation des sciences sociales ; ou, en termes peut-être plus familiers, qu'il défend l'irréductibilité de la culture à la nature. Je m'emploierai maintenant à montrer pourquoi il en est ainsi.

### **Peter Singer contre la sociobiologie**

La réponse rapide est qu'il en est ainsi parce que P. Singer est un disciple de R. Hare pour qui la morale à proprement parler comporte irréductiblement un élément universel qui fait défaut à l'altruisme au sens biologique. Cette réponse rapide, bien entendu, doit être explicitée.

R. Hare s'en rendu fameux pour avoir affirmé qu'il est possible de faire de la philosophie morale sans s'occuper d'ontologie<sup>35</sup>. Il est certain que, par une formule de ce genre, on s'expose au contre-sens : R. Hare pourrait donner l'impression d'être un gros paresseux, pratiquant la philosophie morale à partir de son fauteuil, sans grand risque d'être démenti par la réalité. En fait, cette critique doit être située par rapport à sa critique du naturalisme moral et, surtout, par rapport à sa critique de cette critique<sup>36</sup>. Le naturalisme moral est la thèse selon laquelle les propriétés évaluatives morales (celles qui se rattachent à la polarité « *Good/Bad* ») sont réductibles à des propriétés naturelles du monde, dont on peut rendre compte par des procédures empiriques classiques<sup>37</sup>. Le paradigme de la critique du naturalisme moral est dû à G. E. Moore dans les *Principia Ethica*. Il s'agit de l'argument de la question ouverte<sup>38</sup>. R. Hare la reprend à son compte. Il enrichit également cette critique de nouveaux arguments : si le naturalisme moral était vrai, les propriétés évaluatives se réduiraient à des propriétés descriptives et on ne pourrait plus expliquer la force motivante des jugements moraux ; si le naturalisme moral était vrai, on aboutirait à une forme de relativisme, etc.<sup>39</sup>. Mais il est en profond désaccord avec la forme de non-naturalisme couramment prêtée à G. E. Moore, selon laquelle les jugements moraux portent sur des propriétés *sui generis*, connues par intuition. Dans ces conditions, « faire de la philosophie

---

35 Exactement, il a écrit : « Certainly, if moral philosophy can be done without ontology, as I think it can, that makes it a lot easier », *Moral Thinking its Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 6. (« Il est certain que si, comme je le crois, on peut faire de la philosophie morale sans ontologie, cela la rend beaucoup plus facile », tr. J.-Y. Goffi).

36 Les remarques qui vont suivre doivent beaucoup à l'excellente notice de Walter Sinnott-Armstrong : « R.M. Hare (1919-2002) » in *A Companion to Analytic Philosophy*, A.P. Martinich et D. Sosa (eds), Malden (MA)-Oxford- Carlton, Blackwell (Blackwell Companions to Philosophy), 2001, pp. 326-333.

37 « Naturel » doit être ici compris en un sens large : il est clair qu'elles ont aussi une dimension sociale. Les procédures empiriques des sciences sociales peuvent être également concernées par ce « compte-rendu ».

38 Dans ses grandes lignes, l'argument consiste à relever que pour toute définition de la propriété évaluative « moralement bon » en termes naturalistes, comme par exemple (puisque cet argument est notoirement dirigé contre l'éthique évolutionniste d' H. Spencer) :

(1) Une action est moralement bonne si elle va dans le sens d'une intégration de la matière avec dissipation concomitante du mouvement,

on peut toujours demander de façon pertinente :

(2) l'action X va dans le sens d'une intégration de la matière avec dissipation concomitante du mouvement, mais Y est-elle moralement bonne ?

Mais une telle question n'aurait aucune pertinence si (1) constituait une définition adéquate de la propriété évaluative « moralement bon ». Car si (1) constituait une telle définition, (2) reviendrait à demander « l'action X est moralement bonne, mais est-elle moralement bonne ? » ce qui n'est pas une question pertinente.

39 Pour une présentation synthétique des analyses de R. Hare, on peut lire la notice qu'il a lui-même rédigée : « Universal prescriptivism » in P. Singer (ed.) *A Companion to Ethics*, Oxford-Cambridge (MA), Blackwell (Blackwell Companions to Philosophy), Oxford-Cambridge (MA), 1991, pp. 451-463.

morale sans avoir à s'occuper d'ontologie » signifie simplement qu'il n'est pas nécessaire de postuler (comme G.E. Moore) des propriétés ontologiques qui seraient au-dessus et au-delà des questions empiriques factuelles et des propriétés logiques du discours<sup>40</sup>.

P. Singer va suivre ce programme à la lettre. Ainsi, il prête à E. Wilson la thèse normative selon laquelle nous ne devons rien faire qui mette en danger un « pool commun » de gènes qui sont ceux des êtres humains. Cette thèse est censée être déduite comme suit :

Prémisse : nos gènes proviennent d'un « pool commun » et retournent à ce « pool commun ».

Conclusion : nous ne devons rien faire qui mettrait en danger ce « pool commun ».

À l'évidence, la prémisse est factuelle, tandis que la conclusion est prescriptive. Il doit donc y avoir, implicite dans le raisonnement, une prémisse prescriptive. Le raisonnement est donc reformulé ainsi par P. Singer :

Prémisse factuelle : nos gènes proviennent d'un « pool commun » et retournent à ce « pool commun ».

Prémisse prescriptive : nous ne devons rien faire qui mette en danger la survie à long terme de nos gènes.

Conclusion : nous ne devons rien faire qui mettrait en danger ce « pool commun »<sup>41</sup>.

On ne sera pas surpris de voir alors P. Singer évaluer en ces termes le raisonnement ainsi reconstruit : « une valeur est introduite avec la seconde prémisse : c'est donc à bon droit que la conclusion comporte maintenant le terme indicateur de valeur “devons”. Mais cependant, on voit bien que la seconde prémisse évaluative peut être mise en doute. Pourquoi

---

40 L'erreur des naturalistes étant alors de s'occuper seulement de questions empiriques factuelles, sans trop s'occuper des propriétés logiques du discours. De fait, l'éthique évolutionniste d' H. Spencer est passablement fumeuse.

41 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology, op. cit*, p. 80. De façon très caractéristique, P. Singer écrit que la prémisse que j'ai qualifiée de « prescriptive » est une prémisse évaluative («value premise ») ; mais nous sommes là dans le saint des saints du prescriptivisme d'inspiration harrienne : un jugement de valeur implique une prescription.

ne devons nous rien faire qui mette en danger la survie à long terme de nos gènes ? »<sup>42</sup>. C'est le même argument que l'on a déjà vu à l'œuvre à deux reprises<sup>43</sup>: P. Singer affirme que l'on ne peut conclure d'un fait à une norme ou à une valeur (ce que l'on appelle parfois la guillotine de Hume). Dans ces conditions, il est possible de trouver toutes sortes de vertus à la théorie de l'évolution en particulier et à la sociobiologie en général : elles peuvent, par exemple, débusquer des préjugés dans nos croyances morales les plus respectables en apparence<sup>44</sup>. Mais elles ne sauraient nous offrir la moindre prémisse proprement éthique. Les énoncés factuels permettent de prédire et d'expliquer, pas de prescrire ou de justifier : la perspective n'est pas la même dans les deux cas.

La question se pose alors : comment un disciple de R. Hare explique-t-il l'émergence des prémisses proprement éthiques ? Pour y répondre, revenons à la façon dont R. Hare traite la question des préférences. En premier lieu, il estime qu'un univers où rien ne serait préféré à rien serait un univers dans lequel ne se rencontreraient nulle valeur et nulle prescription morales. Les préférences sont donc des préconditions pour la morale ; mais elles sont, on l'a vu, sans valeur morale en elles-mêmes. La vraie question est donc la suivante : comment ajuster les préférences de telle sorte que cet ajustement soit légitime au point de vue moral ? C'est la logique du discours et l'appel aux éléments empiriques qui vont permettre de répondre à cette question. Les énoncés moraux ont, pour R. Hare, des propriétés formelles qui leur sont propres : contrairement aux énoncés des sciences positives, ils sont prescriptifs ; contrairement aux simples commandements ils sont universalisables ; contrairement aux énoncés d'appréciation esthétique, ils s'imposent<sup>45</sup>. Mais la pratique morale effective n'opère pas sous ces simples contraintes formelles. Comme il s'agit d'un exercice de rationalité pratique pour des agents situés dans le monde réel, ceux-ci devront – si du moins ils veulent adopter la posture morale – prendre en compte les données factuelles pertinentes relatives à cette situation ; ils devront aussi prendre en compte la façon dont les autres seront affectés par leurs actions : en particulier, les autres verront-ils leurs préférences frustrées ou satisfaites du

---

42 *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, op. cit, pp. 80-81.

43 Dans les appels de note 2 et 25 *supra*.

44 C'est un argument sur lequel insiste, dans une perspective assez différente toutefois, un autre conséquentialiste, l'Américain J. Rachels, dans son ouvrage : *Created from Animals. The moral Implications of Darwinism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1991. J. Rachels connaît l'ouvrage de P. Singer dont il a fait un compte-rendu dans *The Hastings Center Review* d'octobre 1981 aux pp. 45-46, sous le titre « Sociobiology and the Escalator of Reason ». Je remercie Fl. Couturier de m'avoir signalé ce texte.

45 Il sont *overriding* ; le terme est notoirement difficile à traduire. On pourrait peut-être tenter : « ils font autorité ».

fait de la façon dont l'agent satisfait ses propres préférences ? L'agent devra tenir compte de cela et éventuellement reconfigurer ou réorganiser ses propres préférences en fonction de ce qu'il aura appris et compris des préférences des autres<sup>46</sup>. C'est en cette reconfiguration que consiste l'entreprise proprement éthique.

Il résulte des considérations qui précèdent que la morale présente indissociablement ces deux aspects : elle implique une prise en compte des effets de nos actes sur les autres ; elle est une entreprise éminemment rationnelle. Si l'on en revient maintenant à la question de l'altruisme, c'est précisément cette dimension rationnelle qui va marquer pour P. Singer la différence entre l'altruisme biologique et l'altruisme éthique. Simplement, là où R. Hare distingue les contraintes formelles pesant sur le langage de la morale et les contraintes liées au fait de la moralité comme pratique rationnelle, P. Singer va raisonner en termes génétiques<sup>47</sup>. C'est donc d'un même mouvement qu'il envisagera les aspects empiriques et les contraintes rationnelles opérant dans le passage de l'altruisme biologique à l'altruisme proprement éthique. La question qui l'intéresse se formule, en effet, ainsi : à supposer que l'altruisme se soit développé comme les sociobiologistes nous disent qu'il s'est développé, comment cette faculté évoluée qu'est la raison a-t-elle pu opérer le passage de l'altruisme naturel à l'altruisme moral<sup>48</sup> ? Pour répondre à cette question, P. Singer souligne le caractère dynamique de la raison<sup>49</sup>. Il opère une analogie avec les mathématiques : une fois que l'on a les entiers naturels, la logique interne du concept de nombre permet de construire les décimaux, les rationnels, les réels, etc. Toutes choses égales par ailleurs, c'est la même chose en éthique. La raison pratique est donc dynamique en deux sens : c'est une faculté évoluée en ce sens que des gènes ont été sélectionnés qui ont conduit à son apparition et elle s'est conservée parce qu'elle donne un avantage sélectif ; mais surtout elle est porteuse d'auto-développement parce que la cohérence

---

46 Pour R. Hare, il ne s'agit pas simplement d'un exercice rationnel : l'agent doit non seulement savoir que d'autres souffriront ou verront leurs préférences frustrées du fait de ses actions ; il doit encore savoir ce que cela fait de souffrir comme eux souffriront, ou de voir ses préférences frustrées comme eux verront leurs préférences frustrées.

47 «génétique» ne veut pas dire ici : «lié aux gènes», mais «dépendant d'une histoire». P. Singer est conscient du caractère plutôt spéculatif de sa démarche ; comme il le dit, avec une certaine ironie : «les idées ne laissent pas de fossiles», *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, *op. cit.*, p. 91.

48 Dans cette formule, la supposition correspond à l'élément empirique ; la question proprement dite correspond à l'élément logique. P. Singer lui-même dit les choses en ces termes : «l'éthique commence avec des animaux sociaux qui obéissent à leurs gènes en aidant certains animaux bien déterminés et en s'abstenant de leur nuire. Sur cette base, il nous faut maintenant superposer la capacité de raisonner», *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, *op. cit.*, p. 92.

49 P. Singer est conscient du caractère plutôt spéculatif de sa démarche ; comme il le dit, avec une certaine ironie : «les idées ne laissent pas de fossiles», *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, *op. cit.*, p. 91.



des concepts qu'elle mobilise peut se manifester et se renforcer à travers le temps. Les grandes lignes de cet auto-développement sont les suivantes. À l'origine, on a un groupe stable d'êtres humains où se pratiquent l'altruisme de parentèle et l'altruisme réciproque. Au fur et à mesure que leurs facultés rationnelles se développent<sup>50</sup> ces êtres humains vont s'apercevoir que ces pratiques sont avantageuses pour leur groupe. Ils vont donc concevoir et articuler un ensemble de règles et de préceptes qui les encadrent et développer un langage de l'éloge et du blâme à l'endroit de ceux qui appliquent ces règles (ou les transgressent, selon le cas). Il s'agit là d'une moralité coutumière, valant pour un cercle étroit d'apparentés. L'élément proprement moral y est l'effacement de soi en face des exigences du groupe et la possibilité de résoudre les conflits internes au groupe autrement que par la violence. L'étape suivante, placée sous le patronage de Socrate, ce qui n'est qu'à moitié surprenant, consiste en la remise en cause de cette moralité coutumière. Elle se fait par un passage à la limite de la justification suivante :

ma décision est morale dès lors que je suis en mesure de la justifier devant le groupe auquel j'appartiens

à la justification suivante :

ma décision est morale dès lors qu'elle est prise en donnant un poids égal aux intérêts de tous.

Dans les deux cas, un principe altruiste prédomine par rapport à un principe altruiste . Mais (1) est une justification de société close ; l'individu rend raison de sa décision en montrant que les intérêts du groupe ont eu priorité par rapport à ses intérêts propres. En (2), le groupe n'est plus une totalité monolithique, mais un ensemble d'individus. La justification repose sur un principe d'impartialité. En (1), la conduite n'est justifiée que dans un contexte limité ; en (2) joue un principe de considération impartiale des intérêts. Celui-ci opère encore dans un contexte limité. Mais il est susceptible d'opérer dans n'importe quel contexte où l'on aura affaire à un groupe composé d'individus ; ce qui revient à dire qu'il est de portée universelle. Ceci étant accordé, il n'y a plus qu'à laisser opérer la dynamique de la raison. Si le principe de prise en compte des intérêts est véritablement universel, il va jouer hors du groupe. Sa frontière « naturelle » est l'humanité entière et sa formule sera alors :

---

50 L'échelle temporelle suggérée est de l'ordre de la centaine de milliers d'années.

(3) ma décision est morale dès lors qu'elle est prise en donnant un poids égal aux intérêts de tous les êtres humains affectés par les conséquences de mon acte.

Mais un peu de réflexion suffit à montrer qu'il existe probablement des intérêts en dehors de l'humanité. La formulation la plus générale du principe de prise en compte impartiale des intérêts sera alors la suivante :

(4) ma décision est morale dès lors qu'elle est prise en donnant un poids égal aux intérêts de tous les êtres sensibles affectés par les conséquences de mon acte<sup>51</sup>.

Le cercle de la prise en considération impartiale des intérêts s'est élargi, conformément au titre de l'ouvrage de P. Singer<sup>52</sup>, jusqu'à englober ceux des créatures sensibles : on en revient par là à la question de l'animal et à la thèse la plus connue de son auteur : l'anti-espécisme<sup>53</sup>.

## **Conclusion**

Pour conclure, je souhaiterais évoquer deux points, le premier relatif au rapport de P. Singer à la sociobiologie, le second relatif aux limites de sa démarche en éthique.

Pour résumer de façon très synthétique sa démarche : P. Singer part des « données de la biologie » ; il s'appuie ensuite sur des considérations méta-éthiques qui, pour rester implicites, n'en sont pas moins très actives ; enfin il procède à l'élargissement de la communauté morale jusqu'aux frontières du monde sensible<sup>54</sup>. Une critique évidente consisterait alors à dire que la sociobiologie n'est pas une science, mais une idéologie. Dans

---

51 (3) est un principe harien ; (4) est la contribution propre de P. Singer.

52 L'expression « expanding circle » est empruntée par P. Singer à l'historien et essayiste du XIX<sup>e</sup> siècle W.E. H. Lecky dont une citation figure en exergue de son propre ouvrage. Mais W.E. Lecky parle de l'expansion tendancielle d'un sentiment bienveillant ; P. Singer considère que la dynamique à l'œuvre est celle de la raison : il reste un utilitariste bon teint, pas un héritier des philosophies du sentiment moral.

53 Les militants de la libération animale parlent d'antispécisme, peut-être pour des raisons d'euphonie, peut-être aussi pour bien signifier qu'une posture vraiment radicale n'est pas dissociable d'un certain mépris pour la langue, un bon slogan valant mieux qu'un long discours. L'anti-espécisme est la thèse selon laquelle l'appartenance à telle ou telle espèce n'est pas un critère moralement pertinent pour l'évaluation des actes, des comportements et des institutions. Ce qui est moralement pertinent, c'est le fait que des êtres sensibles ou des êtres capables de former des préférences (selon le cas) auront à subir les conséquences de ces actes ou de ces comportements ; ou seront victimes de ces institutions.

54 Ce qui signifie, pour dire les choses très rapidement que son utilitarisme est à deux étages : utilitarisme hédoniste pour les êtres sensibles ; utilitarisme de la préférence pour les êtres capables de former des préférences. Rien à voir avec le respect des êtres sensibles....

ces conditions, la démarche de P. Singer serait d'avance condamnée à échouer : elle reposerait, en effet, sur des bases trop suspectes pour avoir la moindre crédibilité. Mais cette critique ne me semble pas fondée. Par exemple, lorsqu'un adversaire aussi décidé de la sociobiologie que Jacques G. Ruelland dresse une sorte de type idéal du partisan de la sociobiologie humaine, il fait figurer en bonne place la thèse du déterminisme génétique du comportement social humain<sup>55</sup> : le comportement de l'être humain en société n'est ni le fait d'un choix délibéré de l'individu, ni le fait d'un déterminisme global de nature historique ou socio-économique, ni le choix d'un destin. Il est causalement déterminé par les gènes. De la même façon, l'altruisme (et l'égoïsme) sont dictés par le bagage génétique. Mais, pour nous en tenir simplement à l'ouvrage *The Expanding Circle*, il est évident que P. Singer refuse chacune de ces deux thèses : en affirmant que c'est la dynamique de la raison pratique qui fait passer de l'altruisme naturel à l'altruisme morale, il récuse absolument l'idée selon laquelle ce dernier serait sous le contrôle des gènes. Bien au contraire, il semble soutenir une forme d'intériorisme assez intransigeant puisqu'il semble penser que le principe d'impartialité, à lui seul, comporte une dimension motivationnelle. En d'autres termes, il n'affirme en aucune façon - et c'est heureux ! - qu'il existe quelque chose comme un gène de la raison pratique. Il dit simplement que la raison est une faculté évoluée - au sens de la sélection naturelle - ce qui n'est pas du tout la même chose<sup>56</sup>. Bref, dans le débat entre Nature et Culture, P. Singer défend l'autonomie de la Culture et adopte une position déconnexionniste, qu'aucun partisan de la sociobiologie ne saurait excuser.

Les choses sont plus complexes en ce qui concerne ses options proprement éthiques. En bon utilitariste, P. Singer défend une conception subjectiviste de la valeur. Pour mesurer en quoi il innove (et en quoi il n'innove pas) je me permettrai de paraphraser la célèbre formule de Diderot :

« Si l'on bannit l'être sensible et les préférences de dessus la surface de la terre, le spectacle de la nature n'est plus qu'une scène triste et muette. L'univers se tait ; le silence et la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde »<sup>57</sup>.

55 *L'Empire des gènes. Histoire de la sociobiologie, op. cit.* p. 17.

56 En tout état de cause, il me semble qu'il s'agit là une thèse largement aussi crédible que celle selon laquelle il y aurait, aux commandes de l'homme phénoménal, un homme nouménal, cette dernière m'ayant toujours semblé quelque peu schizophrénique.

57 La formule de Diderot figure dans l'article « Encyclopédie » de l'*Encyclopédie*. Elle s'énonce : « Si l'on bannit l'homme ou l'être pensant et contemplateur de dessus la surface de la terre, le spectacle pathétique et

On voit qu'il s'agit d'une extension de la communauté morale aux êtres sensibles. En cela P. Singer innove. Il n'innove pas tellement en ce que les êtres sensibles n'auraient jamais été considérés comme dignes de figurer dans la communauté morale : Plutarque, Porphyre et Montaigne, pour des raisons différentes cela va sans dire, ont opéré une telle extension. Il innove plutôt en ce sens qu'il y a pour P. Singer des raisons méta-éthiques et génétiques<sup>58</sup> de procéder à cette extension. Mais les limites de l'entreprise sont assez évidentes malgré tout :

Pourquoi s'arrêter spécialement aux êtres sensibles ? Pourquoi ne pas étendre la communauté morale aux vivants en général (dont on peut soutenir sans absurdité qu'ils ont des intérêts objectifs) ? Pourquoi ne pas l'étendre aux sites grandioses dont on peut, éventuellement, soutenir qu'ils ont une valeur intrinsèque ou inhérente ? Face à de telles questions, P. Singer se retrouve, toutes choses égales par ailleurs, dans la situation de ceux qui limitent la communauté morale aux seuls êtres humains<sup>59</sup>. Il n'existe à l'endroit de ceux qui ne font pas partie de la communauté morale que des obligations indirectes. Mais si P. Singer se retrouve dans cette situation, est-ce parce qu'il a donné à son éthique une extension trop étroite malgré ses prétentions à l'universalité<sup>60</sup> ? Ou bien parce qu'il considère que la question éthique se réduit à la question de l'obligation, de ses sujets et de ses destinataires ?

---

sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste et muette. L'univers se tait ; le silence et la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde ». Je cite d'après *Diderot. De l'interprétation de la nature*, Paris, Éditions Sociales (Les Classiques du peuple), 1971, p. 137. J'ai laissé de côté l'allusion au pathétique et au sublime, des valeurs qui ne sont pas très cotées chez les utilitaristes.

58 Au deux sens du terme « génétique » cette fois.

59 Les humanistes, au sens très particulier que le terme a pris dans le débat contemporain.

60 En termes techniques, on parle d'une éthique zoocentrée ou pathocentrée.