

SUR QUELQUES SUPPOSÉES FAIBLESSES DE L'ÉTHIQUE ANIMALE

AU SUJET D'UN RÉCENT OUVRAGE D'ÉTIENNE BIMBENET

Claudio Cormick

IIF-SADAF/CONICET

ccormick@caece.edu.ar

RÉSUMÉ

Dans son dernier livre, Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine (2017), le philosophe français Étienne Bimbenet accuse l'éthique animale « pathocentriste » de commettre une contradiction performative : d'après M. Bimbenet, ces théories des droits des animaux (parmi lesquelles il se centre sur le cas de Zoopolis (2011) de Sue Donaldson et Will Kymlicka) se réfuteraient elles-mêmes dans la mesure où elles déclareraient que la raison est un aspect « non essentiel » des êtres humains, mais, dans le même temps, elles ne seraient compréhensibles que comme une entreprise humaine « hautement rationnelle ». Nous essayerons de montrer que la supposée contradiction performative n'a pas vraiment lieu. Premièrement, Donaldson & Kymlicka décrivent seulement la raison comme étant « non essentielle » lorsqu'il s'agit de décrire les patients moraux, non les agents moraux, et notamment pas les théoriciens moraux. Secondement, Zoopolis se présente de manière explicite comme un effort de présentation de « raisons morales » (moral reasons), et non comme un renoncement à la raison en tant que telle.

ABSTRACT

In his last book, Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine (2017), the French philosopher Étienne Bimbenet accuses “sensocentric” (“pathocentrists”) animal ethics of committing a performative contradiction : according to Bimbenet, these theories of animal rights — among which he focuses on the case of Zoopolis (2011) by Sue Donaldson and Will Kymlicka — would undermine themselves by means of declaring reason a “non-essential” feature of human beings, while at the same time those theories themselves can only be understood as a highly rational human endeavour. As we will try to point out, the alleged performative contradiction does not actually take place. First of all, Donaldson and Kymlicka only describe reason as “non essential” when it comes to describing moral patients, not moral agents, and particularly not moral theoreticians. In the second place, Zoopolis presents itself explicitly as an effort in “articulating moral reasons” — not as a renouncement of reason as such.

MOTS-CLÉS

Étienne Bimbenet, Éthique animale, Pathocentrisme, Zoopolis, Sue Donaldson, Will Kymlicka

1 INTRODUCTION

Dans son livre le plus récent, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine* (CTS), Étienne Bimbenet se concentre sur la critique des tendances contemporaines qui, selon lui, conduiraient à mettre au centre des conceptions sur l'être humain son aspect animal, reléguant ainsi au second plan d'autres dimensions de notre expérience, telles que le langage ou encore la rationalité. Dans le même temps que l'analyse de Bimbenet semble détecter – dans des raisonnements comme ceux du biologie, ce dernier étant pris en considération au détriment des phénomènes sociaux – un mouvement d'« aplatissement » de l'humain qui tend à faire prévaloir l'animal – tendance au sein de laquelle on trouverait, par exemple, le « continuisme » de Frans de Waal en ce qui concerne la supposée « politique » pratiquée par les singes anthropoïdes – (Cf. Bimbenet 2017 : 31-32 ; 56-60), le philosophe français considère que, corrélativement, le pathocentrisme qui serait sous-jacent aux éthiques animales de Singer, Regan, Francione et Donaldson & Kymlicka serait, lui aussi, à la fois conséquence et signe d'un esprit d'époque qui va au-delà de la question animale. Il s'agirait, toujours selon Bimbenet, d'une croissante réduction de notre condition humaine à son aspect purement sensible, en opposition en cela à son aspect rationnel, conception qui prendrait place au sein d'une politique de « la vie nue » (Cf. *ibid.* : 126-143). Nous chercherons avant tout à offrir une vision synoptique des différents chapitres du livre avant de nous centrer sur le troisième et le septième d'entre eux, qui sont ceux qui traitent spécifiquement des questions relatives à la thématique de l'éthique animale. Comme nous l'argumenterons par la suite, la critique de Bimbenet au pathocentrisme s'appuie sur un recours douteux à la notion de contradiction performative, à laquelle peut seulement donner son aval une interprétation que l'on peut difficilement qualifier de généreuse des positions qu'il prend pour cibles.

Dans le premier chapitre (« Un zoocentrisme »), Bimbenet introduit le terme « zoocentrisme » pour faire référence de manière générale à la tendance qui consiste à considérer l'être humain comme « un animal comme les autres », à considérer que l'animalité est « au centre de notre humanité » (*ibid.* : 11). Les trois motivations qui, considère-t-il, sous-tendent ce zoocentrisme articuleront la première partie du livre, cette dernière allant du deuxième au quatrième chapitre. Le chapitre 2 (« Un naturalisme ») sera, en effet, centré sur les motifs *scientifiques* qui rendraient compte de la tendance à « animaliser » l'être humain. Bimbenet considère ici de quelle manière trois développements scientifiques parallèles (la biologie évolutive, le cognitivisme au sein de la théorie de l'esprit et l'éthologie) ont conduit à interpréter les conduites humaines à partir de notre condition d'animaux, et ce de façon croissante (Cf. *ibid.* : 41-48 ; 215). Ceci étant dit, objecte Bimbenet, ce type d'interprétation est moins un résultat ou une découverte que, simplement, un point de départ : il s'agit non pas tant du fait que les sciences dures aient « prouvé » que l'être humain n'est qu'un animal comme les autres mais plutôt que celles-

ci aient décidé d'adopter une telle thèse comme un recours méthodologique qui, en toute rigueur, n'est somme toute qu'une option parmi d'autres; les sciences humaines ont pu, en effet, se développer par le passé en adoptant d'autres méthodes – la méthode structurelle, par exemple – qui ne présupposaient pas que l'être humain se réduise à l'animal (Cf. *ibid.* : 48-55). Le chapitre 3, quant à lui (intitulé « Un moralisme »), se centre sur la question de l'animalité de l'être humain sous un jour non plus scientifique mais *éthique* : selon les considérations de ce type, les thèses invoquant la discontinuité de la relation animalité/humanité auraient été responsables des maltraitements et abus systématiques auxquels sont soumis les animaux non-humains et, par conséquent, une redéfinition de notre propre humanité – selon la reconstruction argumentative de la part de Bimbenet – serait nécessaire pour mettre fin à ce type de relation. En particulier, continue ainsi l'auteur, l'éthique animale aurait franchi l'étape consistant à considérer que ce n'est pas la raison mais plutôt la sensibilité – partagée avec les animaux – ce qui s'avère « essentiel » chez l'être humain (Cf. *ibid.* : 79-85 ; 117 ; 123.) Par la suite, dans le chapitre 4 (« Une antimétaphysique »), l'auteur français cherche à suivre les pistes des raisons ontologiques qui auraient conduit au « zoocentrisme » : selon son interprétation, dans la mesure où les positions défendant une différence anthropologique radicale pourraient être accusées de mettre en avant des postulats se basant sur des dualismes du type corps/esprit, intelligible/sensible ou nature/culture, une pensée qui se veut libre de ces dualismes métaphysiques devra rejeter l'idée selon laquelle l'opposition entre l'être humain et les animaux doit être décrite autrement qu'en termes de différences de degré (Cf. *ibid.* : 145-149). Dans la seconde partie, qui va du chapitre 5 au chapitre 7, Bimbenet propose une alternative au « zoocentrisme » décrit antérieurement. Selon le chapitre 5 (« Un naturalisme de la seconde nature »), il existe toute une série de phénomènes que nous perdons de vue lorsque nous essayons de faire coïncider notre connaissance de l'humain avec les cadres prévus par une thèse continuiste par rapport au monde animal; en particulier, des phénomènes culturels comme le comportement authentiquement altruiste – qui va au-delà de la simple réciprocité, compréhensible en dernière instance comme une forme de coopération – ne sont pas susceptibles de coïncider avec le cadre strictement biogéniste et peuvent seulement être compris à la lumière d'institutions spécifiquement culturelles (Cf. *ibid.* : 116-128). Dans le chapitre 6 (« L'absolutisme du vivant humain »), Bimbenet s'attache plus particulièrement – et cela en continuité avec les développements exposés dans son livre précédent, *L'invention du réalisme* – à montrer que, même sans avoir recours à une métaphysique, nous pouvons identifier dans l'expérience humaine les notes de l'*universalité* et de la *nécessité*, notes qui ne peuvent être réduites à un cadre biogéniste. (Selon l'auteur, la relation humaine avec le monde est organisée de façon telle que nous entrons spontanément en relation avec lui – ce dernier étant considéré comme, justement, le monde, le même pour tous, évitant en cela que chacun de nous ne se perçoive comme étant enfermé dans le corrélat de sa propre conscience –; cet « universalisme »

de l' « attitude naturelle » n'est pas, selon Bimbenet, quelque chose qui aille de soi du point de vue du vivant et de ses nécessités ; Cf. *ibid.* : 248-263 ; Cf. également les réflexions préalables de l'auteur dans Bimbenet 2015 : 127-128). Finalement, dans le chapitre 7 (« Une éthique de la différence animale »), l'auteur cherchera à proposer des arguments pour soutenir la considération éthique d'êtres non humains qui échappe au pathocentrisme qu'il reproche aux réflexions animalistes. Dans ce chapitre, Bimbenet défend la thèse selon laquelle l'anthropocentrisme, loin d'entraîner nécessairement un parti pris envers une valorisation des humains seulement, signifie, au contraire, qu'en tant qu'êtres humains nous disposons d'une tendance à octroyer une valeur – et, par conséquent, à considérer comme étant dignes d'estime et de défense contre la souffrance – à des entités qui vont bien au-delà de nous-mêmes et de nos semblables (Cf. *ibid.* : 292-331). Un anthropocentrisme bien compris, déclare l'auteur, est capable non seulement de faire de la place dans une éthique pour l'idée d'un respect des animaux mais peut également aller bien au-delà et considérer comme étant dignes d'estime, par exemple, des entités non dotées de sensibilité comme telles, comme peut l'être une *espèce* biologique (en opposition aux individus qui la composent) ou des êtres naturels non dotés de sensibilité.

2 POURQUOI DEVRIONS-NOUS ABANDONNER LE PATHOCENTRISME ? UNE ANALYSE CRITIQUE

Cependant, il convient de nous arrêter un moment sur la teneur des *arguments* dont dispose Bimbenet pour considérer que sa propre réponse permet d'aller au-delà des soi-disant faiblesses du pathocentrisme. Sur ce point, outre un bref rappel au passage du fait qu'il ne « va pas de soi » que nous devions octroyer un statut moral à un être vivant en vertu de sa sensibilité et non de sa rationalité (c'est-à-dire, la thèse qui en appelle au respect que méritent les enfants ou les personnes handicapées malgré le fait qu'ils ne soient pas des sujets rationnels ; Cf. *ibid.* : 105), le seul argument au sens strict que semble nous offrir l'auteur est un recours, que nous retrouvons dans deux chapitres distincts mais qui est toujours présenté de manière trop succincte, à la notion apélienne-habermassienne de contradiction performative. Selon Bimbenet, le pathocentrisme, dont la formulation la plus achevée se trouve dans la proposition de *Zoopolis* de Donaldson & Kymlicka, tomberait dans cette forme de contradiction dans la mesure où, en déclarant que la dimension rationnelle n'est pas essentielle à l'être humain, il s'opposerait au caractère de travail rationnel qu'a toute élaboration dans la théorie morale, *y compris celle du propre théoricien animaliste*, qui serait ainsi en train de saper les fondements de ses propres prétentions de manière auto-référentielle¹. En

1. La notion de « contradiction performative », également popularisée par Jürgen Habermas, provient de la proposition de Karl-Otto Apel de découvrir dans la pratique linguistique les pré-

un mot : ce serait une erreur, de la part de l'éthique animale, que d'oublier *sa propre condition* d'effort cognitif *humain*, ce dernier étant humain non pas seulement en vertu de son aspect désintéressé – c'est seulement l'espèce humaine qui peut être « antispéciste » (Cf. CTS, p. 125) – mais également en vertu de son caractère hautement complexe. Citons ici les *ipsissima verba* de Bimbenet :

[Selon Donaldson & Kymlicka] l'essentiel en nous, plus fondamentalement que la raison, c'est notre condition d'êtres vivants. [...] *Zoopolis* finit par faire éclater la contradiction sous-jacente aux différentes éthiques animales, lorsque celles-ci suivent leur pente pathocentriste, jusqu'à faire de l'homme un animal comme les autres. [...] Ce que suppose [...] la magnifique construction proposée par *Zoopolis*, c'est une personnalité morale *hautement rationnelle* (*ibid.* : 123-124 ; souligné dans l'original).

Un peu plus loin, Bimbenet insiste sur « la contradiction performative qui couve en toute éthique animale dès que celle-ci assimile l'homme à l'animal, *via* leur sensibilité » (*ibid.* : 125).

Le *type* d'argument sur lequel il s'appuie pour rejeter les contradictions performatives – c'est-à-dire, un type d'argument qui requière une certaine cohérence entre les présupposés pragmatiques d'une affirmation ayant une prétention de validité, d'un côté, et, de l'autre, le contenu propositionnel qui est affirmé – semble, en principe, tout à fait admissible de sorte que *si*, en effet, le pathocentrisme de l'éthique animale supposait réellement un tel discredit jeté sur ses propres sources *humaines*, il conviendrait alors de mettre en évidence son aspect contradictoire et de l'inviter à repenser ses propres principes. Cependant, pour pouvoir formuler cette critique, Bimbenet n'a pas seulement besoin d'affirmer que la position de Donaldson & Kymlicka dans *Zoopolis* est représentative de l'ensemble de l'« éthique animale », de manière telle que montrer une contradiction chez ces auteurs serait chose suffisante pour l'étendre à d'autres représentants de la discipline, mais il a également besoin d'affirmer, et c'est là plus important, que *Zoopolis* se ferait, en effet, l'avocat – selon les citations de Bimbenet que nous venons de voir – d'une certaine disqualification du caractère « essentiel » de la raison humaine – caractère compris de la même façon que celle selon laquelle il serait nécessaire de reconnaître cette « essentialité » pour mener à bien l'effort même de composer une éthique. Il semblerait, si l'on en juge par la reconstruction que nous propose Bimbenet, que le pathocentrisme aurait choisi la mauvaise option face à un dilemme. Lorsqu'il s'agit d'aborder le problème de notre relation avec les animaux, nous devons choisir, selon l'auteur, *ou bien* entre renoncer à nous appuyer sur notre propre condition de sujets rationnels (pour nous placer ainsi sur un pied d'égalité avec ces animaux pour le bien-être desquels

supposés rationnels qu'aucun locuteur ne peut rejeter sous peine de saper les fondements de ses propres prétentions à la validité.

nous prêchons), *ou bien* établir une certaine sorte de distinction catégorique entre les conditions de notre propre réflexion morale (qui est une activité rationnelle) et les conditions minimum requises que doivent observer ceux que nous considérons comme étant dignes de respect moral (qu'ils soient rationnels ou pas). Alors que l'« anthropocentrisme élargi » défendu par Bimbenet lui-même serait une manière d'adopter la seconde option de façon résolue, en revendiquant la circonstance selon laquelle *nous, êtres rationnels*, nous puissions, par le biais d'une activité humaine qui nous distingue des autres – comme l'est la réflexion éthique –, adopter une attitude « antiséciste » qui ne semble être l'apanage d'aucune autre espèce (Cf. *ibid.* : 125), le pathocentrisme aurait, semble-t-il, opté quant à lui pour la première alternative, présentée par Bimbenet comme incohérente. L'éthique animale pathocentriste serait, donc, en proie à la contradiction performative consistant à devoir disqualifier, d'une certaine manière, la raison humaine tout en s'appuyant sur cette même raison, étant donné qu'elle ne peut tout simplement faire autre chose en vue de proposer une ingénierie sociale aussi complexe que celle que nous présentent Donaldson et Kymlicka. Est-ce là, néanmoins, une interprétation plausible de la position de ces auteurs ? Essayons de répondre à cette question en différentes étapes.

3 UN PREMIER PROBLÈME : LA DISTINCTION ENTRE AGENTS MORAUX ET PATIENTS MORAUX

D'abord, arrêtons-nous un instant sur les passages de *Zoopolis* sur lesquels s'appuie Bimbenet pour attribuer à ces auteurs la thèse selon laquelle ceux-ci auraient relégué la raison à un rang non « essentiel ». L'auteur français fait ici référence à un argument pathocentriste qu'il décrit, à son tour, selon les termes de ce que la phénoménologie appelle la « variation éidétique » (Cf. *CTS*, pp. 103-104, 117, 122). À savoir : bien que – reconstruit ainsi l'auteur – nous puissions initialement supposer que la condition de *patient* moral, possédant des droits qui doivent être respectés, ne peut être différenciée de celle de l'*agent* moral, sujet d'action et susceptible de répondre de ses actes (propos que, par exemple, nous pourrions retrouver chez Rawls ; Cf. *ibid.* : 106), le pathocentrisme nous invite à introduire par le truchement de l'imagination des variations dans cette figure initiale afin de pouvoir déterminer ce qui est effectivement essentiel dans notre concept de ce qu'est un sujet ayant des droits. Ainsi – continue-t-il –, nous parviendrons à voir que des sujets que nous ne caractériserions pas comme des agents moraux au sens strict du terme, comme les enfants ou les handicapés mentaux sévères, sont, cependant, l'objet de notre considération morale ; il ne nous semblerait pas légitime, pour le dire crûment, de les torturer par pur plaisir. Et c'est sur cette base, – le raisonnement est, en cela, correctement reconstruit par Bimbenet –, que l'éthique animaliste exige que nous étendions le statut de patients moraux, détenteurs de droits, aux animaux. La discussion plus spécifique avec Donaldson & Kymlicka est introduite au moment où, toujours

dans le même but d'étendre la notion de sujet de droits, il est fait mention du fait que la « variation éidétique peut s'étendre à une fiction heuristique », c'est-à-dire à l'expérience mentale de considérer que si nous, les êtres humains, avons été ceux qui avaient été mis dans une situation d'infériorité de conditions cognitives face à des êtres supérieurs à nous – les « télépathes » –, nous déclarerions que notre propre possession de droits ne dépend pas de notre première place – perdue – sur un podium cognitif mais simplement de notre condition d'êtres sensibles. Arrêtons-nous sur le passage clé qu'utilise Bimbenet dans ce contexte extrait de *Zoopolis* pour jeter le discrédit sur le pathocentrisme en le qualifiant de « contradictoire » :

Les droits inviolables ne sont pas un prix accordé à l'individu ou à l'espèce qui obtient la meilleure note sur une quelconque échelle de capacités cognitives mais plutôt une reconnaissance à la fois du fait que nous sommes des êtres subjectifs et que, en tant que tels, nous devons mener à bien nos propres vies (Donaldson & Kymlicka 2011 : 28)².

Outre la curieuse divergence qui apparaît dans la seconde moitié de la phrase de la traduction française citée par Bimbenet (dans laquelle « ... and as such should be recognized as having our own lives to lead » devient « ... et du fait que nos existences ont donc une valeur qui leur est propre »), le sens du passage est assez transparent : au-delà du caractère fictionnel de l'exemple des télépathes, l'argument consiste à avancer que si, par le biais d'une expérience mentale, nous pouvons constater que nous ne croyons pas que le déplacement de l'humanité du sommet cognitif des espèces de la Terre puisse justifier notre réduction à l'esclavage, alors nous ne pouvons pas non plus supposer qu'une hiérarchie cognitive nous permettrait de dénier des droits aux animaux. Comme le résumant les auteurs de *Zoopolis*, « [l]es arguments mêmes de la supériorité cognitive invoqués pour justifier l'exclusion des animaux [de la sphère des droits] sont précisément la base à partir de laquelle les télépathes justifieraient notre esclavage » (*ibid.*). Leur argument s'arrête là.

Ceci étant dit, quelle preuve avons-nous que, de fait, Donaldson & Kymlicka soient d'une certaine manière en train de nous proposer de reléguer au second plan la raison humaine en tant que « non essentielle » et de nous concevoir nous-mêmes, sur le même plan que les autres animaux, comme des êtres simplement « sensibles » plutôt que rationnels ? Le passage que cite Bimbenet pour défendre cet argument n'est en aucun cas suffisant ; le passage fait référence, et cela est pour le moins évident, aux conditions qui sont nécessaires pour être *objet* de considération morale – conditions que, de manière prévisible, nous souhaitons suffisamment amples pour pouvoir inclure

2. Dans le texte original : "Inviolable rights are not a prize awarded to whichever individual or species scores highest on some scale of cognitive capacities, but rather a recognition of the fact that we are subjective beings, and as such should be recognized as having our own lives to lead".

également les individus dépourvus de grandes capacités cognitives, comme le sont non seulement les animaux mais également certains êtres humains – ; les auteurs ne font pas référence, bien au contraire, aux conditions nécessaires pour *effectuer une réflexion* morale. C'est là une distinction plutôt élémentaire qui coïncide, en outre et dans les grandes lignes, avec la distinction que Bimbenet lui-même reconstruit selon les termes d'« agent » et de « patient » moral. Étant donné le fait que Bimbenet ne réfute pas la distinction en tant que telle et, qu'en conséquence, sa propre position est compatible avec l'exigence pour la condition de « patient » moral de conditions moins restrictives que pour celle d'« agent moral », nous nous devons de réitérer : pourquoi, exactement, attribue-t-il à Donaldson et à Kymlicka – et, par extension, à tout un ensemble de théories « pathocentristes » au sein de l'éthique animale – une espèce de *sacrificium intellectus* en raison duquel un travail de réflexion rationnel se discréditerait lui-même ?

4 UN DEUXIÈME PROBLÈME : LES « RESSOURCES MORALES » HUMAINES ET LA SUPPOSÉE « MÉFIANCE » PATHOCENTRISTE

Si nous poursuivons la lecture au-delà du passage spécifique de *Zoopolis* à partir duquel, dans le chapitre 3, Bimbenet présente pour la première fois la charge de contradiction performative, nous pouvons trouver deux autres passages dans lesquels l'auteur français nous donne des indices au sujet des raisons qui lui permettent d'avancer que le « pathocentrisme » irait, d'une certaine manière, dans le sens d'un renoncement à la rationalité. Dans le chapitre 7, le philosophe français écrit que

un pathocentrisme qui confie à la seule *sentience* des vivants, à leur seule vulnérabilité, le pouvoir de réformer la morale humaine pour lui intégrer le sort des animaux, s'expose tout naturellement à la contradiction. Il se méfie de l'humaine raison, il redoute à travers elle de faire le jeu d'une hiérarchisation métaphysique et anthropocentrique contre-productive. Mais il méconnaît, ce faisant, les ressources morales propres aux vivant humain. Celui qui veut élargir le cercle de la considération morale en faisant de la sensibilité le critère de cette considération, accomplit un acte de sensibilité, mais tout autant de raison. C'est la raison qui fait sa place à la sensibilité et qui la cultive ; c'est l'homme comme être rationnel, non l'animal comme être sensible, qui prend sur lui d'élargir la morale (ibid. : 288).

Le passage montre clairement ce que Bimbenet croit trouver dans le pathocentrisme : selon la lecture de l'auteur français, cette approche se caractériserait non seulement par le fait de considérer que la sensibilité est la condition distinctive des patients moraux mais *également* par celui de prétendre *s'appuyer, dans le processus de l'élaboration éthique elle-même*, sur « un acte de sensibilité » ; c'est face à cette conception erronée que Bimbe-

net devrait préciser qu'une telle réflexion présuppose un « acte de raison ». Il convient d'insister sur le point suivant : ce que l'auteur français prend pour adversaire dans ce dernier passage n'est pas le pathocentrisme entendu comme critère pour déterminer quelles entités méritent d'être l'objet de notre considération morale, mais plutôt la *conjonction* entre ce critère et une *seconde* thèse – celle-ci n'étant absolument pas comprise dans celui-là – selon laquelle la réflexion morale serait *en elle-même* un acte de sensibilité. Inutile de dire qu'il n'est pas évident que cette seconde thèse puisse être attribuée à la proposition de Donaldson & Kymlicka mais étudions, cependant, quelques lignes de plus de Bimbenet qui soutiennent la thèse selon laquelle le théoricien moral pathocentriste considérerait la sensibilité et non la raison comme étant une ressource pour sa propre analyse :

[L]a souffrance de l'animal, au moment où je l'éprouve, est vécue dans ma chair et appelle une réaction immédiate. Elle me concernera toujours plus intimement qu'un énoncé de type théorique. Comme le remarque Brian Luke, les motivations d'un animaliste [...] renvoient moins à un raisonnement intellectuel et comparatif qu'à un effroi directement ressenti (ibid. : 95).

Cependant, même en incorporant ces passages à notre étude, la raison pour laquelle il serait possible de trouver chez Donaldson & Kymlicka le type de *sacrificium intellectus* que Bimbenet lit en eux, n'est pas du tout claire. Si nous laissons de côté le problème évident que représente le fait que l'auto-description souscrite par Luke ne doive, en aucun cas, s'appliquer de manière automatique à d'autres exposants de l'éthique animale, il convient également de douter du fait que la référence à un engagement « sensible » vis-à-vis de la cause animale doive être comprise comme étant incompatible avec la reconnaissance du rôle que joue *aussi* la raison dans un tel engagement ; de fait, une interprétation parfaitement possible consisterait à voir se profiler, dans ces lignes, la thèse selon laquelle le choc émotionnel face à la souffrance animale est une condition *nécessaire* pour la réflexion éthique animaliste, sans qu'elle soit pour cela une condition *suffisante*. Il revient ceci dit toujours à Bimbenet d'expliquer pour quelle raison il croit que le théoricien de l'éthique animale ferait montre de « méfiance » vis-à-vis de la raison - méfiance qui le conduirait, par conséquent, à concevoir son propre travail comme étant un acte de sensibilité.

Le problème est néanmoins plus profond : quoique l'on pense des thèses de Donaldson & Kymlicka (et de leur proposition audacieuse d'aller au-delà des simples « devoirs négatifs » envers les animaux en reconnaissant, au contraire, la nécessité d'intégrer ces derniers au sein d'une communauté politique), leur livre *ne* représente *pas* – et ce sous aucun angle possible – un appel à renoncer à la rationalité ; au contraire, les auteurs démontrent être pleinement conscients du caractère hautement intellectuel de leur travail. Les auteurs n'offrent seulement pas des arguments, mais *savent* que l'argumentation rationnelle est le terrain de leur travail. Ainsi, par exemple, lorsque Donaldson & Kymlicka sont confrontés au fait que des différentes religions

justifient l'exploitation des animaux par les êtres humains, les auteurs répondent qu'ils laisseront cela de côté, « puisqu'[ils] sont intéressés par des arguments qui se basent *sur des raisons publiques*, non sur la foi privée ou la révélation sacrée » (Donaldson & Kymlicka 2011 : 25 ; souligné par nous). Cet appel explicite aux « raisons publiques » n'est pas exactement ce que l'on s'attendrait de quelqu'un qui « se méfie de l'humaine raison » !

Il existe certes *un sens* dans lequel Donaldson & Kymlicka sont « méfiants » par rapport à ce que l'argumentation rationnelle peut atteindre - mais ce ne veut pas dire que les auteurs craignent « faire le jeu d'une hiérarchisation métaphysique et anthropocentrique contre-productive » en appelant à la raison. Il s'agit, par contre, de leur méfiance à l'égard des attitudes irrationnelles de la part de ceux qui, *en dépit* de tout argument, veulent continuer à se bénéficier de l'exploitation des animaux. C'est pourquoi, dans la conclusion, les auteurs résument le parcours réalisé en soulignant qu'il s'agit d'une tentative d'articuler des arguments moraux, tentative qui, dès à présent, doit confronter ces ressources intellectuelles à une pratique d'exploitation animale solidement consolidée. Les auteurs déclarent qu'ils ne se font « pas d'illusions quant à la possibilité de changer le monde simplement par le biais d'énoncer de meilleurs arguments moraux » (Donaldson & Kymlicka 2011 : 252), mais ce n'est pas du tout une méfiance à l'égard « de l'humaine raison » ; c'est une méfiance à l'égard de ceux *qui ne veulent pas entendre raison*.

Qui plus est, loin de caractériser l'attitude morale antispéciste comme étant le résultat unilatéral d'un « acte de sensibilité », les auteurs de *Zoopolis* essaient de reconstruire de façon nuancée les facteurs qui conditionnent ce que nous pourrions rapidement appeler notre psychologie morale. Selon leurs propres mots :

Notre imagination morale peut à la fois s'élargir par le biais d'une pensée méticuleuse et de la réflexion ainsi que par des relations pleines de compassion et également par le biais d'impulsions scientifiques et créatives : notre désir d'explorer, d'apprendre, de créer de la beauté, des connexions et du sens. Nous devons engager cet esprit humain plus élargi à s'impliquer dans le projet de la justice animale (Donaldson & Kymlicka 2011 : 254).

Il est désormais clair que la proposition de Donaldson & Kymlicka, outre les autres critiques que l'on peut formuler à son encontre, est libre de reproches quant à une supposée réduction des ressources morales humaines à une seule d'entre elles, à savoir la sensibilité que nous partageons avec les animaux ; l'approche des auteurs cherche, au contraire, à articuler notre « imagination » et notre pensée, une proposition dont pourraient être mises en avant les similitudes avec celle de Bimbenet lui-même lorsque ce dernier met l'accent sur le rôle moral central que remplit notre imagination quand elle conçoit « de la façon la plus élargie possible tout ce dont est capable un animal » (Bimbenet 2017 : 318).

5 UN TROISIÈME PROBLÈME : SUR LA VALEUR D'ÊTRES NATURELS NON SENSIBLES

Jusqu'à ce point, nous avons essayé de discuter si le pathocentrisme de Donaldson & Kymlicka entraîne le type de *sacrificium intellectus* que Bimbenet reproche. Mais l'on peut aussi aborder une autre question concernant le pathocentrisme, à savoir, si l'acceptation de celui-ci requiert en effet le rejet de toute possibilité de « valorisation du donné naturel » (*ibid.* : 323), *au-delà* des êtres dotés de sensibilité. Bimbenet déclare vouloir dépasser « les limites de l'éthique animale », dans la mesure où celle-ci,

par définition, n'inclura jamais plus que des êtres sensibles dans le cercle de la considération morale. C'est là *sa limite parfaitement assumée* [...]. En faisant de la sensibilité et des intérêts du vivant le fondement axiologique de son engagement, une telle éthique *s'interdit* en effet d'aller plus loin et de reconnaître la valeur d'une espèce animale ou végétale, d'un écosystème, d'un lac, d'un rocher (*ibid.* : 323. Souligné par nous).

Cependant, nous trouvons ici, encore une fois, une lecture qui devrait être complétée. Le texte de *Zoopolis* - le livre que Bimbenet lui-même décrit comme une version particulièrement forte du « pathocentrisme » -, loin de ne pas considérer la question de la « valeur » des êtres non sensibles mentionnés par Bimbenet dans le texte que nous venons de citer, déclare de façon explicite que « les plantes et la nature inanimée n'ont pas d'individualité [*selfhood*], même si *ce ne veut pas dire que nous n'avons pas de devoirs à l'égard d'elles, ni qu'elles n'ont pas de valeur intrinsèque* » (Donaldson & Kymlicka 2011 : 23. Souligné par nous). En d'autres mots, on peut trouver dans *Zoopolis* précisément ce que selon Bimbenet l'éthique animale « s'interdit » de reconnaître. En fait, la position de Donaldson & Kymlicka quant à ce problème consiste seulement à introduire une précision qui semble être disparue au sein de l'analyse de Bimbenet. « Il existent », déclarent les auteurs, « plusieurs bonnes raisons pour respecter et protéger la nature [...]. Cependant, c'est une erreur de caractériser ces raisons comme protégeant les *intérêts* des orchidées ou d'autres entités non-sensibles. Seulement un être avec une expérience subjective peut avoir des intérêts » (*ibid.* : 36. Souligné par les auteurs). En d'autres mots, la *source* de notre respect de la nature ne peut pas être la même que lorsqu'il s'agit de notre respect des animaux, mais cet aspect du problème n'est suffisant pour déclarer que l'éthique animale *refuse* de valoriser la nature.

Que peut donc Bimbenet reprocher à la position de Donaldson & Kymlicka malgré les propos de ceux-ci que nous venons de citer? Une possible critique que les auteurs de *Zoopolis* avaient déjà anticipé dans leur livre est la suivante : d'après ceux qui veulent défendre une valeur *de la nature* et pas seulement des animaux, la limite de toute éthique animale apparaîtrait dès le moment où celle-là doit se prononcer sur un possible *conflit* entre les droits des animaux et la protection de l'environnement. Si, par exemple, la

surpopulation de cerfs dans une certaine région menace d'extinction une espèce de plante, l'animaliste choisira de ne pas tuer les cerfs pour préserver cette plante; c'est pourquoi - selon cette hypothèse - ce serait possible de critiquer à l'animaliste sa supposée indifférence vis-à-vis de l'environnement. Néanmoins, cette critique n'est pas vraiment conclusive. Comme le montrent Donaldson & Kymlicka, on peut l'opposer un contre-exemple : si ceux qui menaçaient la survie des orchidées n'étaient pas des cerfs mais des êtres humains, les écologistes accepteraient bien sûr que l'on *ne peut pas* résoudre le problème par le biais de tuer des personnes (Cf. *ibid.* : 34-35). Si l'existence de ce type de scénarios ne montre pas que l'écologiste lui-même refuse une valeur à la nature - mais seulement que cette valeur ne peut pas être *absolue*, qu'elle peut se trouver déplacée par d'autres valeurs en cas de conflit -, ce n'est pas clair pourquoi, dans le cas de l'animaliste, on devrait par contre conclure que celui-ci « s'interdit » de reconnaître une valeur aux êtres naturels au-delà de ceux qui ont une sensibilité. En résumé, il ne semble pas juste de dire, comme le fait Bimbenet, que cet aspect nous donne une raison pour abandonner le « pathocentrisme ».

6 CONCLUSION

Bimbenet reconnaît, face à l'éthique animale, que nous avons « les meilleures raisons pour défendre l'élargissement du cercle de la considération morale » (*ibid.* : 18); ses réticences concernant le pathocentrisme, selon ses propres propos, ne cherchent pas à discréditer les préoccupations animalistes mais seulement à les concevoir d'une façon qui soit rationnellement soutenable : « il s'agit d'être constructif » (*ibid.* : 288). Cependant, sa critique d'une supposée contradiction performative de la part de l'animalisme, ainsi que son reproche de la supposée impossibilité de celui-là de reconnaître la valeur de l'environnement au-delà des êtres sensibles, ne paraît malheureusement pas être la forme la plus appropriée pour établir un véritable dialogue.

BIBLIOGRAPHIE

- Bimbenet, Étienne (2015), *L'invention du réalisme*, Paris, Éditions du Cerf.
 Bimbenet, Étienne (2017), *Le complexe des trois singes*, Paris, Éditions du Seuil.
 Donaldson & Kymlicka (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.