

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 4

Artikel: L'impact morale du statut des entités naturelles
Autor: Baertschi, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381671>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'IMPACT MORAL DU STATUT DES ENTITÉS NATURELLES

BERNARD BAERTSCHI

Résumé

Depuis Hume, on insiste sur le fait qu'il n'est pas possible de conclure logiquement de l'être au devoir-être. Pourtant, chaque fois que nous nous demandons comment nous devons nous comporter vis-à-vis d'un être naturel comme un animal ou un embryon, nous nous appuyons sur ce que de nombreux auteurs appellent son «statut moral». Or ce qui est ainsi qualifié de «moral» ressortit en réalité au domaine de l'être. Il est par conséquent impossible de faire l'économie de l'ontologie si nous voulons déterminer quels sont nos devoirs envers les entités naturelles, même si bien d'autres considérations entrent en jeu, notamment quand nous nous demandons quelle est la valeur de la vie d'êtres humains diminués.

1. Introduction : l'importance morale

Lorsqu'il est question de recherche sur les embryons ou d'utilisation des cellules souches embryonnaires – deux sujets qui occupent depuis un certain temps les (bio)éthiciens –, la question qui revient inlassablement est celle de savoir quelle est l'importance morale de ces embryons. Cette question n'est toutefois pas nouvelle, même si elle est parfois formulée différemment : dans les débats sur l'avortement, on se demande depuis toujours quel est le statut du fœtus, et dans les controverses sur l'usage moralement adéquat des animaux, on se dispute pour savoir ce que vaut la vie d'un animal. S'il en va ainsi, c'est que nous pensons qu'il n'est pas possible de déterminer quelle conduite nous devons adopter vis-à-vis d'un être, c'est-à-dire quelle est son importance morale, sans être au clair sur le genre d'entité qu'il est, c'est-à-dire sur son statut. Pour Kant, par exemple, la question cruciale est de savoir si l'être en présence duquel nous sommes est une personne ou une chose, car on ne saurait traiter l'un et l'autre de la même manière (le premier a une dignité, le second un prix seulement)¹.

¹ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 112 sq.

Bref, ce qui détermine l'importance morale d'un être, c'est ce qu'il *est*. L'éthique a donc dans la métaphysique des racines qu'il importe de mettre au jour, car elles jouent un rôle décisif dans la détermination de nos devoirs moraux. C'est à cette tâche que nous allons nous atteler, mais comme elle est rendue obscure à cause de certaines confusions sur la nature de la morale, il nous faut, avant toute chose, dissiper ces dernières.

2. Une notion confuse, celle de statut moral

Réfléchissant sur la question de la recherche sur les embryons, Mary Warnock relève : «John Harris [...] a affirmé que demander s'il est permis ou non d'utiliser des embryons humains pour la recherche, et jusqu'à quel stade de leur développement, c'est demander quand la vie humaine commence à avoir une importance morale», ce sur quoi elle marque son accord. Mais, poursuit-elle, Harris «continue en disant que cette question est la même que la question de savoir quand l'embryon devient une personne»². Et ici, elle n'est plus d'accord car, dit-elle, la question de l'importance morale réclame une réponse en termes «de jugement et de décision, suivant un point de vue moral particulier», alors que la question de la personnalité de l'embryon est une question de fait. Harris concède le point, mais non la confusion : «J'ai utilisé 'personne' juste en ce sens, comme une abréviation pour toutes les raisons que nous avons de penser que des individus particuliers sont moralement importants.» Autrement dit, pour Harris, la question de savoir si X est une personne n'est pas une question de fait, mais une question «de jugement et de décision», c'est-à-dire une question normative : en fonction de notre théorie morale – ce qui signifie qu'il ne s'agit pas d'une décision arbitraire et que nous devons pouvoir en rendre compte –, nous *décidons* ou non de conférer la personnalité, c'est-à-dire une importance morale, à l'embryon humain.

Soit. Et on passe à la page suivante. Quelle n'est pas alors notre surprise de lire, sous la plume du même John Harris : «La question est, quand et en vertu de quoi l'embryon humain commence-t-il à importer moralement, si tant est qu'il y ait un tel moment. Il y a seulement deux sortes de réponse qui peuvent être données à cette question. L'une est en termes de ce que l'embryon *est*, c'est-à-dire en termes de quelque description de ses traits moralement pertinents. L'autre est en termes de ce qu'il *deviendra*, c'est-à-dire en termes de son potentiel d'acquérir des traits moralement pertinents.»

Il y a deux réponses possibles, dit notre philosophe, mais toutes les deux font référence non pas à nos décisions, mais à ce que l'embryon est ou sera, c'est-à-dire à des *faits*³.

² In J. HARRIS, *Clones, Genes, and Immortality*, Oxford, OUP, 1998, p. 45 sq.

³ C'est là une situation qui n'est pas rare. Un autre exemple parmi bien d'autres : Wendy Donner nous avertit qu'il ne faut pas confondre l'essence intrinsèque et la valeur

Il faut faire ici attention : Warnock ne conteste pas que le jugement moral et la décision s'appuient sur des faits, mais ceux qu'elle allègue ne concernent pas l'*objet* de l'énonciation, mais son *sujet*. En effet, dire que l'importance morale de nos décisions touchant l'embryon dépend de ce que cet être est ou sera, c'est alléguer des faits portant sur l'*objet* de notre décision ; or Warnock nie que cela soit correct. Pour elle, en bonne disciple de Hume, nos décisions sont ultimement fondées par des faits sur la psychologie humaine, c'est-à-dire sur ce que le *sujet* est ou, si l'on veut, sur la manière dont *il* perçoit l'embryon ⁴. Or, ce sur quoi les expressions empruntées de Harris mettent le doigt et que notre propos est de mettre précisément au clair, c'est que cela est insuffisant pour justifier notre attitude morale, car pour motiver une décision éthique, il faut, tôt ou tard, faire appel à des faits qui concernent l'embryon lui-même. Il y a bien, par conséquent, au fondement de l'éthique une couche descriptive métaphysique concernant ce que sont ontologiquement les entités pour lesquelles nous devons avoir un souci moral.

Autrement dit, quand nous nous demandons comment nous devons nous comporter vis-à-vis de tel ou tel être – un embryon par exemple –, nous ne pouvons répondre à cette question que si nous sommes au clair sur son *statut*, mais ce statut n'est pas, comme on l'entend souvent dire, un statut *moral*, c'est un statut *ontologique*, lequel a bien sûr un impact sur la morale. Tom Beauchamp souligne justement à propos du fœtus qu'il s'agit d'une question de «statut ontologique» ⁵. Si souvent on préfère dire «moral», si on n'envisage pas que l'on puisse s'exprimer autrement, c'est sans doute dans la crainte diffuse d'être accusé de commettre le fameux paralogisme ou sophisme naturaliste, crainte qui est devenue constitutive d'une regrettable coutume philosophique. En voici un exemple, parmi bien d'autres possibles. Bernadette Tobin remarque : «Malcolm Parker a raison de dire que le problème éthique au cœur du débat sur les cellules souches embryonnaires concerne le statut *moral* de l'embryon humain. Est-ce ou n'est-ce pas une entité à laquelle nous devons le genre de respect qui exclut que nous le détruisions délibérément ?» ⁶, comme si l'adjectif «moral» pouvait excuser ou masquer qu'il s'agit bien de savoir si l'embryon *est* ou *n'est pas* tel type d'entité, comme si on devait

intrinsèque d'un être, cette dernière signifiant qu'«un être ou une chose a une valeur en et par lui-même, indépendamment de ses relations et des caractéristiques particulières qu'il possède» ; ainsi tout homme a une valeur intrinsèque, quels que soient son sexe ou sa race. Bien, mais on lit immédiatement après : «La valeur que [les hommes] ont est basée sur le *fait* qu'ils peuvent souffrir, que leur vie peut aller bien ou mal.» (in D. HEAF, J. WIRZ (éds), *Genetic Engineering and the Intrinsic Value and Integrity of Animals and Plants*, Ifgene, UK, 2002, p. 52 sq. [c'est nous qui soulignons])

⁴ Les kantien·s sont du même avis, mais les faits qu'ils allèguent concernent la nature rationnelle de la personne.

⁵ «Life and Death» in T. BEAUCHAMP, LEROY WALTERS (éds), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, Wadsworth Pub. Co., 1989, p. 182.

⁶ «Response to Malcolm Parker», *Monash Bioethics Review*, 2003/1, p. 18 [c'est nous qui soulignons].

habiller l'ontologique d'un habit normatif pour le rendre acceptable. Mais le résultat, c'est que bien souvent on finit par confondre les deux !

Cela clarifié, nous allons maintenant faire quelques pas dans l'élucidation de la couche métaphysique sur laquelle s'appuie l'éthique⁷.

3. *Le statut ontologique des êtres*

Mary Warren affirme très justement : «Avoir un statut moral, c'est être moralement considérable, ou avoir un rang moral. C'est être une entité envers laquelle les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des obligations morales.»⁸ Mais comment déterminer ce statut, qu'il vaut mieux nommer *ontologique* ? La réponse est simple : le statut ontologique d'un être est fonction de certaines de ses propriétés intrinsèques. Pour s'en convaincre, le plus aisé et le plus rapide est de partir de deux exemples, que nous choisirons dans des domaines et dans des traditions très différentes, de telle façon que cela nous permette de pousser plus avant notre réflexion.

1) Dans nos relations avec les animaux, nous nous demandons comment nous devons les traiter et pourquoi notre attitude envers eux doit différer de notre attitude envers les êtres humains. La réponse consiste généralement à déterminer des propriétés intrinsèques pertinentes des animaux et des hommes respectivement. Roland Pucetti en a marqué le contraste de la manière suivante, en distinguant les propriétés *C* des êtres humains et les propriétés *B* des êtres simplement conscients :

| | |
|---------------------------|---|
| <i>B</i> : souffre | <i>C</i> : exige la justice |
| <i>B</i> : a faim | <i>C</i> : résume intelligemment le problème |
| <i>B</i> : est nerveux | <i>C</i> : est un subtil connaisseur des gens |
| <i>B</i> : a peur de vous | <i>C</i> : est un hypocrite |

Selon Pucetti, commente Walters, «les prédicats *B* peuvent être appliqués à des non-personnes conscientes comme des chiens, tandis que les prédicats *C* présupposent la possession d'un schème conceptuel et la capacité d'agir comme un agent moral. Cette dernière capacité est, pour Pucetti, la première caractéristique de la personnalité, car les personnes sont les seules entités conscientes qui peuvent adopter des attitudes morales envers des objets moraux»⁹.

⁷ Pour un examen plus approfondi et plus détaillé de la question, cf. notre ouvrage *L'anthropologie philosophique et l'éthique biomédicale. La dignité des êtres naturels et les biotechnologies* (en préparation).

⁸ *Moral Status*, Oxford, OUP, 1997, p. 3.

⁹ «Life, Death, and Personhood», in T. BEAUCHAMP, LEROY WALTERS (éds), *Contemporary Issues in Bioethics*, p. 123.

Bref, le statut des animaux comme celui des êtres humains dépend de ce qu'ils sont intrinsèquement, à savoir des sujets de propriétés *B* et des sujets de propriétés *C*.

2) Tout comme Harris, Pucetti utilise le concept de «personne» plutôt que celui d'«être humain». Ce concept indique non seulement un statut, mais un statut éminent, à quoi l'on lie généralement un autre concept très à la mode, celui de «dignité». C'était déjà le cas chez Thomas d'Aquin, qui précisait : «Le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes : elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes [...]. De là vient que, parmi les autres substances, les individus de nature rationnelle ont un nom spécial, celui de 'personne'.»¹⁰

Être doué de raison, c'est aussi être capable de maîtriser ses actes ; c'est là une capacité éminente et elle forme, avec les autres capacités que la raison comprend, l'ensemble des propriétés intrinsèques les plus nobles qu'un être puisse posséder. C'est pourquoi : «La nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. Ainsi le mode d'existence que possède la personne est le plus digne.»¹¹ À la valeur d'un être est liée une dignité ; celle-ci est donc fonction des propriétés intrinsèques de l'être en question, nous dit Thomas.

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, on lit encore le passage suivant : «Dignité signifie la valeur qu'une chose possède à cause d'elle-même.»¹² La dignité ou la valeur d'une chose dépend de ce qu'elle est – de son essence, de son statut –, c'est pourquoi il est dit de Dieu : «Le Père et le Fils ont bien même et unique essence ou dignité»¹³ et que «la dignité de la nature divine surpasse toute dignité»¹⁴. Bref, la dignité d'un être, à savoir sa valeur intrinsèque, est fonction de son statut, qui lui-même est fonction de ce que cet être est en lui-même, c'est-à-dire de ses propriétés intrinsèques et essentielles. Ainsi, si deux êtres ont la même essence, ils ont même dignité ; si leur essence est autre, ils n'ont pas même dignité.

On a donc la séquence suivante : propriétés intrinsèques → statut ontologique → valeur intrinsèque ou dignité.

4. La hiérarchie des êtres

Le statut ontologique des hommes et des animaux est différent, car leurs propriétés intrinsèques sont différentes ; par là, leur valeur intrinsèque ou leur

¹⁰ *Somme théologique*, Ia, q. 29, a. 1.

¹¹ *De Potentia*, q. 9, a. 3.

¹² Liv. 3, d. 35, q. 1, a. 4, q. 1, c. : *dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum*

¹³ *Somme théologique*, Ia, q. 42, a. 4, ad. 2.

¹⁴ *Op. cit.*, Ia, q. 79, a. 3, ad 2.

dignité est autre. On mesure déjà l'importance de l'impact moral du concept de «statut» ; mais avant d'y venir explicitement, il nous faut encore attirer l'attention sur un autre aspect de la question du statut ontologique telle que nous venons de la présenter. Tant pour Pucetti que pour Thomas, le statut des êtres diffère, mais il ne diffère pas au hasard ou dans le désordre ; non, il y a un ordre hiérarchique entre eux : l'homme ou la personne est placé au-dessus de l'animal. Autrement dit, le statut ontologique des êtres se développe sur une échelle, et cette échelle se projette dans l'importance morale que nous accordons aux différents êtres.

Mais introduire l'idée d'une échelle, n'est-ce pas le paradigme même de l'obscurantisme rétrograde ? Si c'était le cas, ce serait une sorte de réfutation par l'absurde de la position que nous présentons, c'est pourquoi il nous faut examiner l'objection. Pour commencer – c'est la première étape de notre réponse –, nous allons montrer qu'il n'est pas possible d'échapper sinon à l'idée d'échelle au sens de la grande chaîne des êtres, du moins à celle de hiérarchie.

Selon Peter Singer, «nous devons étendre aux autres espèces le principe fondamental d'égalité que la plupart d'entre nous reconnaît devoir être appliqué à tous les membres de notre espèce»¹⁵. Ce principe d'égalité, c'est bien sûr celui de Bentham : chacun vaut pour un et personne pour plus d'un¹⁶ ; et s'il faut l'étendre aux animaux, c'est parce que le critère de démarcation qui confère à un être son importance morale n'est pas la rationalité, mais la sensibilité, condition nécessaire et suffisante pour avoir des intérêts, si bien que «la limite de la sensibilité (ce terme étant utilisé comme une abréviation pratique, sinon tout à fait exacte, pour désigner la capacité de souffrir ou d'éprouver du plaisir ou du bonheur) est la seule frontière défendable pour le souci des intérêts des autres»¹⁷.

Ainsi, pour le philosophe australien, tout être sensible a des intérêts qui demandent une égale considération ; il s'ensuit, semble-t-il, que la vie de tous ces êtres, hommes et animaux, mérite le même respect et doit donc être traitée de la même manière. Singer, cependant, nie la conséquence : l'égalité de considération n'implique pas une égalité de traitement. Pourquoi cela ? Un petit détour est nécessaire pour le comprendre : souvenons-nous du problème de Mill, opposant la qualité d'expérience d'un Socrate insatisfait et celle d'un imbécile satisfait. Jack Smart a repris plus récemment l'idée en précisant que le plaisir de la poésie est intrinsèquement supérieur à celui du jeu de morpion, puis il se fait une objection : «Peut-être notre préférence pour la poésie ne se rapporte-t-elle pas à leur valeur intrinsèque mais seulement à leur valeur extrinsèque»¹⁸ ; c'est-à-dire que nous en jugeons ainsi de l'extérieur, alors que

¹⁵ «All Animals are Equal», in P. SINGER (éd.), *Applied Ethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 216.

¹⁶ Cf. J. S. MILL, *L'Utilitarisme*, Paris, P.U.F., 1998, p. 139.

¹⁷ *Art. cit.*, p. 222.

¹⁸ «Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste», in J. SMART, B. WILLIAMS, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 19 sq.

du point de vue intérieur de l'être qui effectue ces activités, qui serait le seul point de vue admissible, les deux ont même valeur. Smart, en définitive, rejette l'objection et Singer fait de même, ainsi que le relève Raanan Gillon, en appliquant l'argument au niveau interspécifique : «Les êtres humains ont de nombreux intérêts que la plupart des autres espèces animales n'ont et ne peuvent avoir. C'est la possession de tels intérêts spécifiques qui peut fonder des droits moraux et des évaluations spécifiques pour les êtres humains qui possèdent ces intérêts. Les vies humaines ont la capacité de la conscience de soi, de faire des projets pour le futur, d'avoir des relations avec autrui et des liens personnels et familiaux, et d'autres qualités comme la capacité de penser abstraitement et de communiquer de façon complexe. De telles vies peuvent être légitimement valorisées plus que celles qui ne possèdent pas ces qualités.»¹⁹

Bref, même si les intérêts de tous doivent recevoir la même considération, il reste que les vies ont des valeurs différentes, en fonction des différentes propriétés intrinsèques dont elles sont le support et des différents buts qu'elles peuvent poursuivre – on peut «hiérarchiser les valeurs des différentes vies»²⁰, dit encore Singer –, si bien que, dans certains cas, certaines devront être préférées à d'autres. Ainsi en va-t-il de la vie des êtres doués de raison et possédant la conscience de soi, de leur avenir et de leur passé, bref des *personnes*, concept que Singer introduit lui aussi.

Tom Regan est un autre égalitariste animalier ; il argumente toutefois à partir d'un arrière-plan éthique différent de celui de Singer. Cependant en définitive, la structure de leurs deux positions est assez semblable : ils paraissent nier la hiérarchie, mais finissent par l'affirmer, et chaque fois au nom de propriétés intrinsèques. Constatant que les animaux mènent une vie qui, pour eux, peut aller plus ou moins bien, Regan considère qu'ils sont des «sujets-d'une-vie», et par là qu'ils possèdent des droits. Par «sujets-d'une-vie», Regan désigne les êtres qui «expérimentent leur propre bien-être indépendamment de toute utilité possible qu'ils peuvent avoir pour nous»²¹. Mais ne faut-il pas être autonome pour avoir des droits ? Peut-on dire que l'animal l'est ? Oui, quoiqu'en un sens plus restreint que le sens kantien : pour être autonome, il n'est pas besoin de pouvoir motiver ses actes par des raisons, il suffit «d'avoir des préférences et de posséder la capacité de commencer des actions avec l'intention de les mener à bien»²², c'est-à-dire encore une fois d'être le «sujet-d'une-vie». D'où l'existence de deux catégories d'êtres autonomes, les «agents moraux» (les personnes) et les «patients moraux» (les animaux). Or, selon Regan, ces derniers ont une valeur inhérente – ce que nous avons appelé «valeur

¹⁹ «To What Do We Have Moral Obligations and Why ?», in T. BEAUCHAMP, LE ROY WALTERS (éds), *Contemporary Issues in Bioethics*, p. 164a.

²⁰ *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, p. 110.

²¹ «Reply to Carl Cohen», in C. COHEN, T. REGAN, *The Animal Rights Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, p. 271.

²² *The Case for Animal Rights*, Londres, Routledge, 1984, p. 85.

intrinsèque» – : tout comme nous, ils valent par eux-mêmes et non seulement par leurs expériences agréables ou les valeurs qu'ils réalisent, si bien que, comme tels, ils ont des droits fondamentaux, et par conséquent nous avons des devoirs directs envers eux, qui sont des devoirs de justice. Bref, les patients moraux ont les mêmes droits que les agents moraux, et «ce n'est pas un acte de gentillesse de traiter un animal avec respect. C'est un acte de justice»²³.

Cependant, à partir de cette position égalitariste posant que tous les êtres autonomes, qui sont des «sujets-d'une-vie», ont des droits, il ne s'ensuit pas plus que chez Singer qu'il soit équivalent de tuer un animal ou un être humain adulte ; en effet, la vie d'un agent moral a plus de valeur que celle d'un patient moral, non pas en ce sens que la valeur de l'une serait inhérente au contraire de l'autre, mais en fonction des satisfactions différentes qu'elles permettent. C'est pourquoi on peut parfois sacrifier la vie d'un animal, comme dans le cas où des hommes et un chien se trouvent sur un bateau qui va couler à cause de la surcharge de poids ; dans ce cas, c'est le chien qu'il faudra jeter par-dessus bord²⁴.

Ainsi, chaque fois, malgré une position égalitariste de base, une hiérarchie est en définitive défendue et ses différents échelons sont distingués au moyen des propriétés intrinsèques de ceux qui les occupent. À partir de là, il est facile de généraliser : si les hommes ou les personnes sont placés plus haut que les animaux en vertu de ce qu'ils sont, les animaux seront placés plus haut que les plantes et ces dernières plus haut que les êtres inanimés. D'où un gradualisme hiérarchique : minéral → végétal → animal → homme.

Ici, une remarque s'impose : il ne faut pas comprendre cette conception comme celle d'une hiérarchie des doctrines : écocentrisme → biocentrisme → pathocentrisme → anthropocentrisme. En effet, pour la première, tous les êtres placés sur l'échelle ont un statut ontologique et donc une valeur intrinsèque. Simplement, les êtres placés plus haut sur l'échelle ont une importance morale plus grande. Par contre, pour la seconde, seuls les êtres qui satisfont au critère déterminé par chaque doctrine ont une importance morale ; les autres, ceux qui tombent au dehors, n'en ont aucune – ils n'ont pas de statut moral, pas de valeur intrinsèque. On pourrait dire qu'il s'agit d'absolutismes moraux, alors que l'idée d'échelle est celle d'un gradualisme ontologique à portée morale.

5. *L'objection de l'obscurantisme rétrograde*

Actuellement, de nombreux parlements européens tentent de légiférer pour régler les rapports de l'être humain avec les autres êtres de la nature – les créatures, comme disent certains –, particulièrement avec les animaux et les végétaux. Cela concerne notamment les organismes génétiquement modifiés : jusqu'où peut-on aller dans ce domaine sans faire de tort aux créatures que l'on

²³ *Op. cit.*, p. 280.

²⁴ *Cf. op. cit.*, p. 285, 377 et 389.

modifie ? Que peut-on leur faire subir ? Le Parlement suisse veut qu'on ne viole pas leur dignité, qu'on ne les fasse pas souffrir sans de bonnes raisons et, nous arrivons au point qui nous intéresse présentement, *qu'on respecte la hiérarchie des espèces*, «un unicellulaire pesant moins dans la balance des intérêts qu'un insecte, lui-même considéré comme moins dommage que les mammifères»²⁵.

Ce concept de «hiérarchie des espèces», commun à la métaphysique que nous venons de présenter et à une certaine pensée politique contemporaine, a suscité une vive réaction du directeur du Département de zoologie et de biologie animale de l'Université de Genève, Denis Duboule, pour qui «la hiérarchie des espèces est une notion du XIX^e siècle, qui place l'homme au sommet de l'évolution», notion d'origine religieuse, qui n'a plus d'application morale, car «la seule dignité qui doit à tout prix être protégée est celle de l'homme, les autres pouvant être sacrifiées pour l'agrandir encore»²⁶. Ainsi, si la notion de hiérarchie des espèces a eu, en son temps, un impact moral, actuellement elle n'a plus aucune valeur, car elle s'appuie sur une conception surannée de la nature, pré-darwinienne. En effet, dans une conception post-darwinienne de la nature, les espèces ne sont pas ordonnées hiérarchiquement, chacune étant apparue et s'étant maintenue parce qu'elle était adaptée à son environnement, cette adaptation étant le fruit de la sélection naturelle, avatar moderne du hasard, c'est-à-dire des mutations génétiques, de l'absence de prédateurs totalement efficaces et de catastrophes écologiques.

La théorie de l'évolution a donc eu ce résultat de discréditer toute conception hiérarchique des espèces ; or ce discrédit a un impact normatif, dans le sens où la diversité des espèces est devenue sans force normative, contrairement à ce qu'on a cru pendant longtemps et que nos autorités politiques – du moins certaines d'entre elles – continuent de croire, relayant et étant relayées par leurs opinions publiques. Ainsi que le souligne Warren, «le résidu de ce modèle médiéval survit aujourd'hui dans l'affirmation commune que les droits humains moraux sont enracinés dans la supériorité de notre espèce sur les autres espèces animales»²⁷. Or il paraîtrait souhaitable qu'une bonne politique et qu'une bonne éthique s'appuient sur une bonne métaphysique, celle-ci s'alimentant à son tour aux données de la science moderne plutôt qu'à celles d'une science dépassée. Examinons donc la valeur de l'objection.

Duboule disait que la notion de hiérarchie des êtres ne peut actuellement avoir de sens que dans une conception créationniste du monde, celle-ci étant conçue comme non scientifique, voire anti-scientifique. Une telle conception est éminemment finaliste, puisqu'elle met l'homme au sommet de la création, l'idée étant que l'évolution tend vers lui et s'achève en lui. Sont-ce là des liens conceptuels nécessaires ? Avant d'aborder la question de front, il ne sera pas inutile de donner quelques précisions historiques.

²⁵ A. Vos, «Les OGM entrent dans le code», *Campus*, Genève, juillet-août 2002, p. 11.

²⁶ *Campus*, p. 12.

²⁷ *Moral Status*, p. 239.

L'idée de hiérarchie des êtres remonte plus haut que le XIX^e siècle : elle est, si l'on se limite à la modernité, plus vieille d'un siècle et a été élaborée notamment par le Genevois Charles Bonnet, au point de devenir un lieu commun à son époque. Cette idée combine deux éléments : continuité et gradation, et trouve ses racines chez Leibniz, pour qui la nature ne procède pas par sauts, vu la loi de continuité : «La loi de la continuité porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit.»²⁸ Bref, il y a une gradation continue entre les êtres, de telle façon que leurs différences s'ordonnent selon une échelle et non au hasard, comme le souligne l'*Encyclopédie* : «L'univers est une seule et unique machine, où tout est lié et où tous les êtres s'élèvent au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres, par des degrés imperceptibles.»²⁹ Ainsi, la division des êtres en trois règnes, animal, végétal et minéral, est arbitraire – la thèse est de Buffon –, car dans la réalité on passe de l'un à l'autre «par des degrés imperceptibles»³⁰ ; c'est pourquoi Diderot, à l'instar de ses contemporains, s'est beaucoup intéressé à la découverte des polypes par Trembley, ainsi qu'à tous les (prétendus) êtres intermédiaires entre les différents règnes, zoophytes et lithophytes.

À l'époque où cette idée est développée, elle est proposée comme un progrès par rapport à une doctrine plus ancienne, celle des degrés métaphysiques. Buffon est très clair sur ce point : si les scolastiques considéraient le vivant et l'animé comme des degrés métaphysiques, il n'y voit plus que des propriétés physiques de la seule matière : «Le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres, est une propriété physique de la matière.»³¹ Ces degrés métaphysiques, que Pierre Bayle présente comme suit : «C'est ainsi qu'on nomme les attributs : *ens, substantia, corpus, vivens, animal, rationalis*, qui constituent la nature d'un homme»³², se fondent, on le voit bien, sur les degrés logiques de l'arbre de Porphyre. Il s'agit donc d'une idée d'origine pré-moderne, mais son application à la biologie, c'est-à-dire au domaine des sciences, est moderne, témoin encore Diderot qui précise qu'il n'y a là que des opérations successives de la même matière : «La végétation, la vie ou la sensibilité et l'animalisation sont trois opérations successives.»³³ Bref, à cette époque, la doctrine de la chaîne des êtres apparaît comme une avancée rendue possible par la science nouvelle cartésienne³⁴.

²⁸ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Gerhardt, t. V, Berlin (reprint Olms), 1978, p. 286.

²⁹ Art. «Animal», Paris et New York, Pergamon Press, t. I, p. 141.

³⁰ Cf. *De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire naturelle*, in *Œuvres philosophiques*, éd. J. Piveteau, Paris, P.U.F., 1954, p. 10b.

³¹ *Histoire générale des animaux*, in *Œuvres philosophiques*, p. 238a-b.

³² *Dictionnaire historique et critique*, art. «Spinoza», Genève, Slatkine, 1969, t. XIII, p. 467.

³³ *Éléments de physiologie*, Paris, Didier, 1964, p. 7.

³⁴ Pour un examen détaillé de ces questions, cf. notre livre *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.

Ces quelques développements historiques doivent nous persuader que l'idée d'une hiérarchie des espèces est indépendante du créationnisme, même si les créationnistes la revendiquent. Diderot était athée et matérialiste et il s'en réclame tout autant que les croyants dualistes qu'étaient Bonnet et Buffon. Cependant, il reste tout de même vrai que le créationnisme incorpore un élément supplémentaire dans l'échelle des êtres, à savoir celui de dessein : il y a un plan de la création voulu par Dieu et l'être humain est à son sommet pour les êtres vivant sur la Terre. Mais comme ce n'est pas nécessaire, il s'ensuit qu'on peut tout à fait conserver la notion de hiérarchie sans l'idée de dessein et de finalité qu'elle implique.

Un gros problème demeure toutefois encore dans cette idée d'échelle : s'il y a une échelle, il y a un ordre ; or tout ordre demande un principe d'ordre. Si ce n'est pas Dieu ou une cause ordonnatrice comme la nature, telle que les Lumières la concevaient, que sera-ce donc ? Un principe de perfection : les êtres placés plus haut sur l'échelle sont plus parfaits, en ce sens qu'ils peuvent plus – ils ont plus de capacités, leurs facultés sont plus élevées et visent donc des fins plus nobles – que ceux qui sont placés plus bas. C'est là un vieux principe d'ordre («Qui peut le plus, peut le moins»), qu'on peut faire remonter à Aristote et plus précisément à sa doctrine de la tripartition de l'âme en âme végétative, âme sensitive et âme rationnelle. L'âme sensitive a les capacités de l'âme végétative, *plus* certaines autres ; et l'âme rationnelle, que seul l'homme possède chez les êtres naturels, a les capacités des âmes végétative et sensitive, *plus* certaines autres. Dans un langage contemporain, on traduira cela de la manière suivante, selon Frey : «Tandis que nous partageons beaucoup d'activités avec les animaux, comme manger, dormir et se reproduire, aucune combinaison de telles activités n'approche la richesse d'une vie adulte normale, où l'amour, la famille, les amis, l'art, la musique, la littérature, la science et les autres produits de la raison et de la réflexion ajoutent immensément à nos vies.»³⁵

C'est aussi ce qu'exprime Peter Singer, lorsqu'il dit : «Si l'on admet que le choix entre une existence de souris et une existence d'être humain a du sens, alors (quel que soit notre choix) l'idée que la vie d'un certain animal a plus de valeur que celle d'un autre aura également du sens.»³⁶ Ainsi, on peut très bien conserver une conception hiérarchique des espèces sans devoir lui adjoindre la notion, actuellement insoutenable en dehors de la religion, de cause finale en tant qu'impliquant l'existence d'un dessein présidant à l'ordre des choses ; toutefois, ce n'est pas sur la biologie qu'il faut la fonder – car pour elle, il n'y a effectivement pas de hiérarchie –, mais sur une conception métaphysique de la réalité, dont d'ailleurs les évolutionnistes s'inspirent aussi, lorsqu'ils affirment que les formes de vie plus complexes ont évolué à partir des moins complexes

³⁵ R. G. FREY, «Medecine, Animal Experimentation, and the Moral Problem of Unfortunate Humans», *Social Philosophy and Policy*, 1996/2, p. 207.

³⁶ *Questions d'éthique pratique*, p. 110.

et qu'il existe une cérébralisation croissante chez les animaux. Ce sont là certes des faits scientifiques, mais s'ils sont mis en évidence plutôt que d'autres, c'est bien au nom de la conception métaphysique que nous avons exposée.

6. *Un traitement moral différencié*

Reste à savoir quel est l'impact moral de ce statut ontologique. Ce que nous avons vu jusqu'ici nous montre qu'il est direct : plus un être a de propriétés intrinsèques élevées, plus son statut est élevé et donc plus son importance morale, à savoir sa dignité, est grande. Il s'ensuit qu'il devra être traité avec plus d'égards et que, en cas de conflit entre ses intérêts et ceux d'un être de moindre dignité, il devra, d'une manière ou d'une autre, «passer devant».

L'échelle des êtres est donc aussi une échelle de valeur et de dignité ; comme le souligne Frey, «la valeur d'une vie est fonction de sa qualité ; sa qualité est fonction de sa richesse de contenu ; et sa richesse de contenu est fonction de ses capacités et de l'étendue de ses possibilités d'enrichissement»³⁷. C'est pourquoi, et avec le sens commun, on approuvera facilement cette affirmation de Henryk Skolimowski : «Plus un organisme est développé, plus sa complexité et sa sensibilité sont grandes, et plus de raisons nous avons de le traiter comme plus précieux et ayant plus de valeur que les autres.»³⁸ L'ennui, c'est que lorsqu'on étend cette thèse à d'autres questions, lorsque notamment on l'applique non seulement aux espèces, mais aussi aux individus, le résultat a tendance à paraître scandaleux au même sens commun. En effet, si la valeur d'un être dépend de ses propriétés intrinsèques, et donc de ses capacités, la valeur de la vie d'un handicapé – et particulièrement s'il est handicapé mentalement – sera moindre que la valeur de la vie d'un individu normal ; elle pourra même être inférieure à celle de certains animaux, comme d'ailleurs Peter Singer l'a implicitement affirmé dans son opposition à l'expérimentation animale : «Les expérimentateurs font preuve de prévention en faveur de leur propre espèce quand ils procèdent à des expériences sur des animaux non humains à des fins pour lesquelles ils n'estimeraient pas envisageable d'utiliser des êtres humains qui auraient un niveau de sensation, de conscience et de sensibilité, etc. égal ou inférieur.»³⁹

Une telle thèse heurte le sens moral de la plupart de nos contemporains, qu'ils soient philosophes ou non. C'est pourquoi, comme il se doit, ceux-là ont tenté plusieurs voies théoriques de sortie, notamment celle-ci : ont la même valeur ontologique tous les individus qui appartiennent à la même espèce⁴⁰.

³⁷ *Art. cit.*, p. 203.

³⁸ *Eco-Philosophy*, Londres, Marion Boyars, 1981, p. 83.

³⁹ *Questions d'éthique pratique*, p. 74.

⁴⁰ Cf. J. FEINBERG, B. BAUM LEVENBOOK, «Abortion», in T. REGAN (éd.), *Matters of Life and Death*, New York, McGraw-Hill, 1993, p. 204 sq.

Autrement dit, l'échelle des êtres n'est valable que pour les espèces, non pour les individus : on hiérarchise les espèces, non les membres de ces espèces, et en tout cas pas de manière transspécifique. Le problème, c'est qu'on ne voit pas pourquoi il faudrait ainsi se limiter : pourquoi la propriété pertinente pour déterminer la valeur d'un être et donc, à travers elle, la manière dont nous devons nous comporter à son égard, devrait-elle être l'appartenance à l'espèce ? L'affirmer, c'est justement se rendre coupable de l'erreur dénoncée sous le nom de «spécisme», à savoir une attitude discriminatoire favorisant systématiquement les membres de notre espèce, comparable moralement au racisme et au sexisme.

Mais peut-être avons-nous mal compris l'impact éthique de l'ontologique. Essayons donc d'y voir plus clair.

L'importance morale d'une personne est fonction de ses capacités intrinsèques, c'est-à-dire de sa valeur ontologique ; mais il faut bien distinguer l'importance morale de la valeur morale, cette dernière étant fonction de ce que la personne *fait* de ses capacités. C'est exactement la même distinction que traçait Aristote lorsque, dans son effort pour définir la vertu morale, il relevait qu'elle n'est pas une faculté, car les facultés sont des capacités naturelles, qui «sont en nous par notre nature» et qui ne peuvent donc être l'objet d'éloge ou de blâme, mais qu'elle est une disposition, c'est-à-dire «notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections». Et de donner l'exemple de la colère : «Si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure.»⁴¹ Cela signifie que nous ne pouvons être loués ou blâmés pour ce que nous *sommes* (et donc pour notre statut ontologique), mais seulement pour ce que nous *faisons* et sommes devenus en conséquence (et donc pour notre valeur morale). Ainsi, du point de vue de l'éthique, il n'y a aucun problème à dire que la vie d'une personne a plus de valeur que celle d'une autre personne : moralement parlant, la vie d'un saint vaut mieux que celle d'un tueur en série. Kant lui-même ne parle-t-il pas de «la valeur morale des actions, sur laquelle repose la valeur de la personne et même celle du monde aux yeux de la suprême sagesse»⁴² ?

Le problème que nous avons concernant l'affirmation que la valeur de certains êtres humains est supérieure à celle de certains autres est donc assez précisément circonscrit et il n'a rien à voir avec les jugements moraux que nous portons sur les personnes et sur leurs conduites. Mais même au niveau ontologique, suivant la manière dont nous nous exprimons et le domaine de la vie que nous considérons, nous ne voyons pas de difficulté à affirmer des différences de valeur. Par exemple, la vie d'un individu dans un état végétatif chronique est en général considérée comme de très faible valeur, certains disent même qu'une telle vie ne vaut plus la peine d'être vécue (est-elle d'ailleurs

⁴¹ *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1987, p. 101 sq..

⁴² *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1943, p. 157.

encore vécue ?). Être dans un tel état d'inconscience est un mal, comme c'est un mal de souffrir d'un handicap ou d'être affligé d'infirmités : il est préférable de ne pas se trouver dans de tels états. Ainsi que le souligne justement Singer : «En recherchant une assistance médicale qui leur permette de surmonter et d'éliminer leur handicap, les handicapés eux-mêmes montrent que la préférence pour une vie sans handicap n'est pas un préjugé.»⁴³ Bien sûr, on dira avec raison qu'une personne handicapée n'a pas choisi son état, qu'elle n'y est pour rien dans ce qu'elle vit, qu'elle n'en est en aucun cas responsable, mais encore une fois, il n'est pas question ici de valeur morale.

Pourquoi alors cette répugnance à dire qu'une vie a plus de valeur qu'une autre si cela veut simplement dire que, naturellement, la première possède plus de capacités que la seconde – qu'elle n'est pas in-capacité (*dis-abled*, disent les Anglais) –, qu'elle est plus douée pour les exploiter ou qu'il lui est possible de viser des fins plus élevées ? Ingmar Persson parle à cet égard de la «valeur fonctionnelle»⁴⁴ différente des vies humaines, en proportion de leur capacité à atteindre les buts qu'elles se sont fixés. Pourquoi donc cette répugnance ? C'est manifestement à cause de l'impact moral de cette thèse, qui paraît exiger que nous accordions moins de poids à la vie, aux besoins et aux désirs de ceux qui sont placés plus bas dans l'échelle, même s'ils n'y sont pour rien, comme on l'a dit. Examinons donc s'il est possible non pas de nier l'impact moral de l'ontologique – car ce serait à notre sens l'avènement de l'arbitraire moral –, mais de l'interpréter de telle façon qu'il se réconcilie avec notre discernement moral.

On se rend alors compte assez rapidement qu'il existe plusieurs raisons de mettre en doute l'interprétation simple et directe de cet impact.

1) De ce que la vie de *X* a moins de valeur fonctionnelle que celle de *Y*, il ne s'ensuit pas que *X* doive être discriminé, abandonné à son triste sort voire éliminé. Spontanément, on dira plutôt le contraire : si quelqu'un souffre ou a besoin d'aide, c'est une exigence morale de l'aider ; c'est d'ailleurs là une des raisons d'être de la médecine et de l'assistance sociale, au sens premier du terme. Comme le souligne Lynn Gillam : «La conclusion morale la plus commune tirée de l'observation que quelqu'un a une qualité de vie basse est que quelque chose doit être fait pour l'aider.»⁴⁵

2) Ce qui fait la valeur d'une vie, c'est moins ce que l'on *est* que ce que l'on *fait* de ce que l'on est. Or, il est des handicapés qui développent certaines capacités grâce au mal dont ils souffrent et qui, par là, découvrent des possibilités humaines inédites. En outre, nous n'avons pas de hiérarchie linéaire des facultés, et donc beaucoup se valent ; comme par ailleurs le temps qui nous est imparti ici-bas est limité, un handicap concernant une faculté – une inca-

⁴³ *Questions d'éthique pratique*, p. 61.

⁴⁴ «Equality and Selection for Existence», *Journal of Medical Ethics*, 1999/2, p. 131 sq.

⁴⁵ «Prenatal Diagnosis and Discrimination against the Disabled», *Journal of Medical Ethics*, 1999/2, p. 169.

pacité – n'a pas nécessairement de répercussion sur la valeur de la vie que mènera celui qui en est affecté, tellement il reste d'autres choses à faire. Le poids moral de l'ontologique est donc restreint.

3) L'impact du statut ontologique est souvent très faible dans les décisions morales. Pensons aux critères d'allocation des soins de santé : si un médecin doit choisir entre deux patients, il ne va pas le faire uniquement au nom du critère du statut ontologique, ni même de la valeur fonctionnelle, si tant est qu'ils puissent être déterminés ; il ne le fera pas même d'abord en leur nom, mais au nom d'une pluralité de considérations, au centre desquelles figurera le besoin du patient ⁴⁶.

Il s'ensuit que si le statut d'un être a effectivement un impact moral, il y a d'autres éléments qui interviennent et qui souvent ont un poids plus grand. Certains en tirent la conclusion que l'ontologique n'a pas de poids moral : «Les tentatives pour faire dériver le statut moral des personnes de leurs capacités doit échouer, car l'action morale par rapport à quelqu'un doit être ajustée à ses besoins, non à ses capacités.» ⁴⁷ Certes, ce sera souvent le cas, mais il n'y a aucune bonne raison d'être exclusif, car il est d'autres cas où la valeur fonctionnelle jouera un rôle : par exemple, on hésitera à soigner avec acharnement un vieillard sénile, on ne tentera pas grand chose pour prolonger la vie d'un bébé anencéphale, alors qu'on n'hésitera pas et qu'on tentera bien plus pour un être humain «standard», qu'on peut «remettre sur pied». Les besoins ne sauraient donc être les seuls fondements de l'importance morale, même si leur impact est souvent décisif.

4) Jusqu'ici, nous n'avons mentionné que des propriétés intrinsèques ; mais il y a encore les propriétés relationnelles et notamment celles qui sont créées par la proximité. Les liens familiaux comme d'amitié sont centraux pour caractériser les attitudes que nous avons et devons avoir vis-à-vis de personnes diminuées – l'amitié est d'ailleurs constitutionnellement fondée sur le fait que nous ne sommes pas des êtres autosuffisants, mais des êtres habités par le manque, ce qu'Aristote avait fortement souligné, comme le note John Cooper : «L'argument d'Aristote est que les déficiences qui font que l'amitié est une chose nécessaire et de valeur sont inhérentes à la nature humaine elle-même.» ⁴⁸

5) Un autre type de propriétés relationnelles importantes pour notre propos sont les propriétés symboliques. Un individu humain peut n'avoir pas plus de capacités qu'un certain animal, il n'en est pas moins un être humain, c'est-à-dire le symbole de l'humanité que nous nous sentons tenus de protéger et

⁴⁶ Cf. sur ce point notre article «Exclusion et allocation des ressources», in M. GIUGNI, M. HUNYADI (éds), *Sphères d'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2003.

⁴⁷ P. KUNZMANN, «On the Concept of Person in Ethics», *Agora*, Rijeka, 1995/3, p. 58.

⁴⁸ «Friendship and the Good in Aristotle», in N. SHERMAN (éd.), *Aristotle's Ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, p. 294.

de préserver – et ici, on comprend pourquoi l'appartenance à l'espèce joue un rôle ; pensons aussi à l'attitude que nous avons par rapport aux cadavres et au respect que nous leur manifestons, alors même qu'ils n'ont plus rien de ce qui fait un homme sinon, momentanément, la forme extérieure. Or ces valeurs symboliques jouent un rôle central quand on se demande ce que signifie vivre dans une société humaine.

Cela suffit pour établir que l'impact de l'ontologique, c'est-à-dire du statut des êtres, espèces comme individus, sur l'éthique, n'est jamais à prendre seul en considération – il est toujours partiel – et que, selon les problèmes et les domaines, son rôle est plus ou moins important ; parfois, il n'est même tout simplement pas pertinent. Cela dit, l'ontologique n'en constitue pas moins un des socles sur lesquels s'appuie notre morale et c'est bien normal, puisqu'on ne peut adopter une attitude appropriée vis-à-vis d'un être sans être au clair sur ce qu'il *est*.

7. Conclusion

On conclura qu'on n'échappe pas à la métaphysique quand on veut faire de l'éthique et que la question du statut ontologique y est centrale. Et c'est bien heureux, car si nous ne pouvions nous appuyer sur ce que *sont* les êtres, il ne resterait que l'arbitraire, individuel ou social, pour fonder notre morale. Celle-ci flotterait dans le vide si elle ne pouvait s'ancrer dans des *faits*. Par ailleurs, pour reprendre la formule d'Aristote, si l'homme vertueux est vertueux justement en ce qu'il agit «au moment opportun, dans les cas et à l'égard des *personnes qui conviennent*, pour les raisons et de la façon qu'il faut», c'est la possibilité même d'une vie vertueuse qui nous serait barrée⁴⁹.

⁴⁹ *Éthique à Nicomaque*, 1106 b 21-22 [c'est nous qui soulignons]. Pour le présent texte, nous avons bénéficié du soutien des Fondations Leenaards et Jeantet.