

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE PROBLÈME DE LA PRÉDATION ET DE L'INTERVENTION EN NATURE  
SAUVAGE POUR L'ÉTHIQUE ANIMALE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

LÉA TURBIDE

MARS 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## DÉDICACE

À mes deux fidèles  
compagnons de rédaction,  
Sol et Gobelet.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
0.1 Les animaux comme sujets de considération morale .....	2
0.2 Les animaux sauvages et le problème des interventions.....	6
0.3 Plan du mémoire .....	14
CHAPITRE I	
LA RÉDUCTION À L'ABSURDE.....	17
1.1 Tom Regan .....	19
1.2. Arguments environnementaux .....	24
1.2.1 Arguments écocentristes .....	24
1.2.2 Arguments «naturalistes».....	29
1.3 Approches relationnelles .....	39
1.4 Prévenir la prédation n'est pas absurde.....	49
1.5 Conclusion.....	61
CHAPITRE II	
LES LIMITES DE NOTRE DEVOIR D'INTERVENTION .....	63
2.1 Introduction .....	63
2.2 Zoopolis.....	65
2.3 L'objection de «l'overstretch» conceptuel.....	75
2.4 L'objection de l'incompétence.....	85
2.5 L'objection de l'intervention humanitaire .....	96
2.6 Conclusion.....	115
CONCLUSION .....	118
BIBLIOGRAPHIE .....	124

## RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est de présenter une analyse de nos devoirs envers les animaux sauvages. La prédation et la souffrance vécue par les animaux sauvages posent des défis particuliers pour l'éthique animale en engendrant, entre autres, des devoirs qui paraissent contre-intuitifs à première vue. La question est d'autant plus importante qu'elle est fréquemment utilisée à la manière d'une réduction à l'absurde s'attaquant à certaines prémisses fondamentales de l'éthique animale.

Une tension importante subsiste par rapport à nos obligations morales à l'égard des animaux sauvages au sein même de l'éthique animale. Tout d'abord, il a été soutenu non seulement que les animaux possèdent des droits négatifs, mais qu'ils possèdent aussi des droits positifs. Cela signifie d'une part qu'il n'est pas permis de poser certaines actions envers eux (les tuer ou les manger par exemple), mais qu'il est aussi obligatoire d'autre part, de poser certaines actions envers eux (les assister en cas de besoin par exemple). Cependant, si nous accordons des droits positifs aux animaux, il semble qu'il faut les accorder à tous les animaux (qu'ils soient sauvages ou domestiques), considérant que, à première vue, rien de moralement pertinent ne les différencie. Le problème, c'est qu'accorder des droits positifs aux animaux sauvages semble impliquer un interventionnisme massif dans la nature sauvage (incluant un devoir de prévention de la prédation), ce qui est pourtant contre-intuitif. En effet, en ce qui concerne les animaux sauvages, nous avons plutôt tendance à adopter une approche de «laissez-faire» (Palmer 2010).

La première étape du mémoire consiste à clarifier et analyser le problème en tant que tel, ainsi qu'à catégoriser et évaluer les différentes solutions qui ont été proposées jusqu'à présent dans la littérature. À la lumière de cette analyse, je soutiens que l'intuition de laissez-faire que nous avons envers les animaux sauvages est essentiellement de nature spéciste. Nous avons par conséquent, un devoir *prima facie* d'assistance (incluant la prévention de la prédation). Dans un deuxième temps, je soutiens que même si la proposition de Sue Donaldson et Will Kymlicka dans leur livre *Zoopolis*, consistant à accorder le statut de souveraineté aux animaux sauvages, n'est pas tout à fait convaincante dans sa forme actuelle, il demeure qu'elle offre des éléments essentiels à considérer dans le but de limiter ce devoir *prima facie* en soulignant, entre autres, les dangers inhérents à nos tentatives d'interventions ainsi que les vulnérabilités importantes des animaux sauvages.

Mots clés : éthique animale, prédation, interventions en nature sauvage, souveraineté

## INTRODUCTION

Le statut moral des animaux<sup>1</sup> est certes un sujet discuté depuis longtemps par les philosophes, mais depuis quelques années il est de plus en plus présent dans les discussions éthiques contemporaines. Tandis que l'exploitation et la consommation de produits animaliers continuent d'augmenter, les réflexions critiques concernant ces pratiques se font de plus en plus entendre dans la sphère publique. En philosophie, certains consensus semblent même se dessiner concernant la nécessité d'inclure les animaux dans nos considérations morales et, corrélativement, il est de plus en plus difficile de défendre des arguments convaincants justifiant les traitements horribles que nous réservons aux animaux. Les animaux de consommation, par exemple, sont élevés dans des conditions misérables (espaces de vie minuscules, séparation des petits de leurs parents dès la naissance, maladies, gavage, etc.) avant d'être mis à mort dans l'unique but de satisfaire nos traditions culinaires. Les animaux de laboratoire sont soumis à des tests douloureux et vivent dans des conditions stressantes et tout aussi lamentables (famine, gavage, maladies engendrées artificiellement, tests plus douloureux les uns que les autres, etc.) parfois pour mener des expériences scientifiques généralement inefficaces et parfois dans le but de vendre un énième produit cosmétique. Les animaux de compagnie ne se portent pas nécessairement mieux. Les génitrices et les géniteurs passent leur vie dans des conditions minables (les usines à chiots par exemple, qui sont souvent surpeuplées et insalubres) pour mettre au monde des petits qui seront soumis, pour le meilleur et pour le pire, aux traitements

---

<sup>1</sup> Bien entendu, les humains sont aussi des animaux, mais dans le cadre de ce mémoire et dans le but d'alléger la lecture, le terme «animal» servira toujours à désigner les animaux non humains.

discrétionnaires et arbitraires de leurs maîtres. Considérant que les animaux sont des êtres sensibles capables de ressentir de la douleur et considérant que nous leur causons une quantité énorme de souffrance au quotidien, il est par conséquent essentiel et urgent de remettre en question nos pratiques et attitudes les concernant.

### 0.1 Les animaux comme sujets de considération morale

Les arguments qui seront développés dans ce mémoire acceptent comme prémisse de base que les animaux sont des sujets de considération morale<sup>2</sup>. Un sujet de considération morale est un individu qui peut être victime d'un tort et qui mérite par conséquent que ses intérêts soient pris en compte lors de délibérations pouvant l'affecter d'une manière ou d'une autre. Pour être un sujet de considération morale, l'individu n'a pas besoin de posséder la capacité de défendre ses intérêts, il a seulement besoin de posséder une prétention morale à ne pas être lésé. Tout dépendant de la théorie morale adoptée, nous verrons que plusieurs implications peuvent être dérivées de la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale, mais avant de poursuivre il est important de comprendre que l'objectif de ce mémoire n'est pas de défendre cette thèse, qui a déjà été plusieurs fois défendue de manière convaincante<sup>3</sup>, mais plutôt d'analyser certaines de ses implications intuitivement problématiques. Dans le but d'amorcer la réflexion sur une base commune, il demeure toutefois pertinent de présenter brièvement certains aspects clés de l'argumentation qui supportent cette thèse fondamentale de l'éthique animale.

---

<sup>2</sup> Dans l'objectif d'inclure le plus de théories éthiques possible dans la discussion, la prémisse présentée ici est formulée dans un esprit large et englobant. Elle peut (et est) défendue par une variété de théories éthiques (déontologique, conséquentialiste, etc.), bien que la majorité de ces théories éthiques adoptent généralement des thèses plus précises et exigeantes en ce qui concerne le statut moral des animaux.

<sup>3</sup> Regan, T. (2003) *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham, Mar. : Rowman & Littlefield Publishers.; Regan, T. (1985). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press. ; Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books. ; et Giroux, V. (2010). Des droits légaux fondamentaux pour tous les êtres sensibles. *Klesis-Revue philosophique/Actualité de la philosophie analytique*. (16), 128-171.

Deux éléments peuvent être mis en évidence. (1) Premièrement, il n'existe pas de critère qui permettrait de tracer une ligne claire divisant, d'un côté, tous les êtres humains et, de l'autre côté, tous les autres animaux. Aucune caractéristique physiologique, psychologique, biologique ou sociologique, par exemple, ne relève ce défi. Ce n'est pas le cas que le langage, la «rationalité», l'utilisation d'outils, l'appréciation esthétique ou toutes autres capacités qui ont été proposées jusqu'à présent permettent de distinguer ce qu'est un être humain en opposition au reste du règne animal. Parfois, les critères proposés ne sont pas assez exigeants et ne sont tout simplement pas le propre de l'être humain. Avec, entre autres, l'avancée des recherches en éthologie et en cognition animale, nous savons maintenant que plusieurs des critères proposés s'appliquent aussi à d'autres espèces animales<sup>4</sup>. D'autres fois, au contraire, ces critères sont trop exigeants et ce n'est pas le cas que tous les humains y correspondent. Ce que nous nommons typiquement les cas marginaux, par exemple, c'est-à-dire les jeunes enfants et les individus en situation de handicap cognitif, ne remplissent pas plusieurs de ces critères et ne correspondent pas en général à l'idée classique «d'être humain rationnel» qui est souvent le concept plus ou moins implicite que sous-entend la distinction humain/animal.

En d'autres termes, lorsque l'on tente de définir les critères permettant de délimiter la sphère de considération morale, plus l'on utilise des critères sophistiqués et exigeants pour y exclure les animaux, plus le risque est grand d'exclure du même coup certains humains, ce qui bien entendu est très problématique pour une théorie morale. D'un autre côté, plus nous proposons des critères accommodants qui permettent d'inclure l'entièreté des êtres humains, plus nous sommes alors forcés d'y inclure des animaux

---

<sup>4</sup> Ackerman, J. et Burgoyne, J. (2017). *The Genius of Birds*. London: Penguin Press. Et Waal, F. B. M. de (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*. London: Granta.

non humains. Il devient par conséquent très difficile, voire impossible, de déterminer un critère qui nous permettrait, d'une part, d'exclure de notre sphère de considération morale de manière non arbitraire tous les animaux, en incluant, d'autre part, l'entièreté des humains.

(2) Deuxièmement, même après ce qui vient d'être dit, il demeure pour plusieurs d'entre nous une puissante intuition de différenciation et même si celle-ci ne repose sur aucun fondement empirique solide, il semble quand même que l'espèce humaine possède quelque chose de particulier et de distinct des autres espèces animales<sup>5</sup>. Ce qui est important de saisir ici, c'est que même si cette intuition était un jour fondée, même si nous trouvions un critère permettant de différencier l'espèce humaine de toutes les autres espèces animales, il demeurerait tout de même que cette distinction n'aurait aucune pertinence morale évidente. C'est que l'espèce n'est tout simplement pas un critère moralement pertinent pour les mêmes raisons que la couleur de la peau, le sexe ou l'orientation sexuelle, par exemple, ne sont pas des critères moralement pertinents. Il n'y a pas de raison évidente pour justifier qu'un individu ne possédant pas certains organes, certaines capacités intellectuelles ou distinctions physiologiques ne mériterait pas sur cette base une prise en compte de ses intérêts fondamentaux, comme l'intérêt de ne pas être tué, de ne pas être mangé ou de ne pas être soumis à des souffrances arbitraires. Un critère moralement pertinent serait plutôt, comme plusieurs l'ont proposé d'ailleurs, la capacité de souffrir ou plus largement la capacité à avoir des intérêts. Lorsqu'un individu est en mesure de ressentir de la douleur, on peut en déduire qu'il a intérêt à l'éviter (lorsque possible) et par le fait même en conclure qu'il est un

---

<sup>5</sup> Certaines et certains continuent d'argumenter qu'il est possible de justifier une distinction entre les animaux et les humains. Pour donner un exemple parmi tant d'autres, il est parfois défendu que les êtres humains dits marginaux ne sont pas des cas problématiques. Ils sont des cas différents, mais ils correspondent tout de même sous forme de «potentialité» aux critères distinctifs de l'espèce humaine. Parce qu'aucune de ces propositions n'est convaincante, mais aussi par manque d'espace, ce type d'objections ne seront pas abordées.

sujet de considération morale. En contraste, il n'est pas évident de découler quoi que ce soit de moralement pertinent du fait qu'un individu appartient à une espèce, qu'il possède des attributs de sexes féminins, qu'il possède tel ou tel pigment de peau ou qu'il possède un certain QI par exemple.

Pour insister sur ce dernier point, ajoutons que non seulement l'espèce n'est pas un critère moralement pertinent au niveau normatif, c'est-à-dire que *nous ne devons pas* utiliser l'espèce comme critère discriminatoire puisqu'elle n'est pas moralement pertinente, mais ce n'est pas non plus un critère moralement pertinent au niveau descriptif, c'est-à-dire que *ce n'est pas le cas* que nous utilisons un critère basé sur l'espèce pour définir notre champ d'application morale<sup>6</sup>. Nos animaux de compagnie, par exemple, avec qui nous partageons notre maison, notre quotidien et nos souvenirs, sont généralement inclus dans nos considérations morales. Les tuer, leur insuffler de la douleur inutile ou les manger nous paraît outrageant et moralement condamnable. Nous en prenons soin en les nourrissant et en leur offrant des soins de santé, nous nous soucions de leur bien-être et nous leur prodiguons de l'affection. En fait, plusieurs d'entre nous les considèrent comme des membres à part entière de nos familles. D'un autre côté, les animaux domestiques qui servent à notre consommation alimentaire (cochons, vaches, moutons, chèvres, etc.) vivent une vie courte, souffrante où plusieurs de leurs intérêts les plus fondamentaux sont niés ou ignorés. Encore plus étrange, pendant que nous adorons et dorlotons nos petits compagnons achetés à l'animalerie, nous laissons souffrir leurs parents qui vivent trop souvent confinés jusqu'à leur mort dans des cages étroites où les femelles endurent grossesses forcées après grossesses forcées pour finalement se faire enlever leurs petits le plus tôt possible. Comme nous pouvons le constater, quelques observations empiriques suffisent pour démontrer que

---

<sup>6</sup> Les assertions normatives en éthique concernent ce qui *doit être*, c'est-à-dire la manière dont nous devons ou ne devons pas agir dans telle ou telle circonstance. Les assertions descriptives en contraste concernent la manière dont les choses sont, elles concernent des faits, comme le fait que nous agissons de telle ou telle manière dans certaines circonstances.

l'espèce n'est vraisemblablement pas ce qui justifie la différence de traitements que nous accordons aux animaux. Un critère moral qui serait basé sur l'espèce ne serait pas en mesure d'expliquer le fait que certains animaux partagent nos vies et deviennent des membres de nos familles, tandis que d'autres (parfois de la même espèce que les premiers) voient leurs intérêts fondamentaux violés au quotidien.

Finalement, tout porte à croire que la différence de statut moral entre les humains et les animaux n'est pas si évidente qu'elle paraît à première vue. Lorsque vient le temps d'explicitier et de justifier les critères que nous croyons mobiliser pour prendre nos décisions morales en ce qui concerne les animaux, il est étonnant de réaliser à quel point ils sont instables, irrationnels et la plupart du temps arbitraires. Encore une fois, considérant que les animaux sont capables de ressentir de la douleur et considérant que l'espèce n'est pas un critère moralement pertinent, il semble que nous avons de bonnes raisons pour soutenir que les animaux sont des sujets de considération morale.

## 0.2 Les animaux sauvages et le problème des interventions

Comme il a déjà été suggéré plus haut, un critère pertinent pour attribuer de la considération morale est la sensibilité<sup>7</sup>. Un être sensible est un être capable de ressentir du plaisir et de la souffrance, ce qui signifie qu'il possède par le fait même un intérêt à rechercher le plaisir et à éviter la souffrance. Lorsqu'un être possède des intérêts, cela implique qu'il est susceptible d'être victime d'un tort à toutes les fois que ses intérêts ne sont pas pris en compte. Tous les êtres sensibles, ce qui inclut une grande quantité d'espèces animales, remplissent par conséquent les conditions pour être des sujets de considération morale.

---

<sup>7</sup>Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books, p.7-9; et Bentham, J., Burns, J.H. et Hart, L.A. (1982). *An introduction to the principles of morals and legislation* (chap.17). London: Methuen.

Il est possible de dériver une variété de devoirs *prima facie*<sup>8</sup> à partir de la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale. Bien entendu, ces devoirs moraux varient en fonction de la théorie éthique adoptée, mais les devoirs fondamentaux, comme le devoir de ne pas tuer les animaux, de ne pas les faire souffrir inutilement ou de ne pas les manger, par exemple, sont généralement des devoirs défendus par les théoriciennes et théoriciens de l'éthique animale. Au niveau pratique, ces devoirs fondamentaux impliquent de grands changements par rapport à nos habitudes de la vie courante que ce soit concernant nos pratiques alimentaires (l'alimentation carnée, la consommation de produit laitier, etc.), nos habitudes vestimentaires (l'utilisation de cuir, de fourrure, de duvet, etc.), nos méthodes scientifiques (l'expérimentation sur les animaux) ou l'exercice de plusieurs loisirs (le zoo, le cirque, les animaux de compagnie, la chasse et autres sports utilisant des animaux, etc.). Comme le démontrent ces exemples, les travaux en éthique animale se sont jusqu'à présent majoritairement intéressés aux animaux avec lesquels nous interagissons. Les souffrances animales dont nous sommes plus ou moins la cause directe ont donc été les premières concernées, c'est-à-dire que la grande majorité des réflexions éthiques se sont tout d'abord souciées des animaux que nous tuons, blessons, mangeons ou, plus généralement, exploitons.

Il est tout à fait compréhensible que les animaux qui sont directement les victimes des humains, comme les animaux de consommation dans les fermes industrielles, les

---

<sup>8</sup> Dans ce mémoire, je définis un devoir moral *prima facie* comme une prescription morale de faire ou de ne pas faire une action, laquelle détermine ce que nous devons faire toutes choses considérées (c'est-à-dire, nos devoirs propres ou obligations morales) en balance avec les autres devoirs *prima facie* qui s'appliquent dans les circonstances où nous nous trouvons. Un devoir *prima facie* peut donc être considéré comme une obligation morale *tout court* s'il n'y a pas d'autres devoirs *prima facie* qui s'appliquent dans les circonstances. C'est-à-dire que nous avons une obligation morale d'accomplir l'action que le devoir *prima facie* nous prescrit de faire tant et aussi longtemps que ce devoir *prima facie* n'est pas supplanté par un autre devoir *prima facie* considéré plus important ou qu'il n'est pas en contradiction avec un autre devoir *prima facie* plus fondamental, par exemple.

animaux qui servent à tester des produits cosmétiques ou les animaux exploités pour satisfaire les caprices de nos divertissements et de nos modes vestimentaires, aient été les premiers concernés par la littérature éthique. Après tout, si les animaux sont vraiment des sujets de considération morale et que nous devons par conséquent prendre en compte leurs intérêts, l'implication la plus évidente et la plus urgente semble effectivement de cesser de leur causer des souffrances directes, massives et quotidiennes.

Même si les débats demeurent importants et actifs en ce qui concerne plusieurs aspects de la question, un certain consensus de fond se dessine chez les éthiciennes et les éthiciens à l'égard des animaux domestiques<sup>9</sup>. Ils sont victimes de grandes souffrances. Nous devons par conséquent intervenir pour défendre leurs intérêts, c'est-à-dire que nous devons au minimum faire ce qui est en notre pouvoir pour réduire leurs souffrances. Ceci étant dit, nous avons de bonnes raisons de croire que les animaux sauvages<sup>10</sup> vivent eux aussi d'importantes souffrances dans la nature. Nous savons, par exemple, qu'ils manquent fréquemment de ressources alimentaires, qu'ils perdent parfois leur abri, qu'ils se font manger par d'autres espèces, que certains s'infligent des blessures sérieuses en combat, qu'ils souffrent de maladies et de parasitisme, etc. La nature sauvage est effectivement un milieu difficile où peu d'animaux survivent et où

---

<sup>9</sup> Bien que la distinction entre les animaux domestiques et sauvages n'est pas parfaitement tranchée, je considérerai ici que les animaux domestiques sont tous les animaux qui vivent en relation avec les humains et qui ont généralement été soumis à une sélection artificielle. Cela inclut une assez grande diversité d'espèces allant des animaux de consommation qui vivent sur les fermes, comme les cochons ou les vaches, les animaux qui servent de cobayes dans les laboratoires scientifiques, comme plusieurs rongeurs et lapins, les animaux de compagnie qui vivent dans nos maisons, comme les chats et les chiens, etc.

<sup>10</sup> Par «animaux sauvages», j'entends les animaux qui vivent loin de nous au sens spatial, mais aussi au sens relationnel. Ce sont des animaux qui ont tendance à fuir notre compagnie, qui habitent la nature sauvage et qui sont les produits de la sélection naturelle ou sexuelle.

beaucoup d'entre eux vivent de grandes souffrances<sup>11</sup>. Considérant que les animaux sauvages, en vertu de leur sensibilité, sont eux aussi des sujets de considération morale et considérant que les torts et les souffrances qu'ils vivent sont répandus, fréquents et importants, cela signifie que nous avons de bonnes raisons pour soutenir que nous avons un devoir moral d'intervenir massivement dans la nature dans le but de nourrir les animaux, de leur fournir des abris, d'empêcher les prédateurs de manger les proies, de leur procurer des soins de santé, en bref, de les assister pour réduire leur souffrance autant qu'il est possible de le faire.

Toutefois, intervenir de manière systématique et à grande échelle dans la nature sauvage est très contre-intuitif. En fait, lorsque l'on considère la nature sauvage et les animaux qui y vivent, nous avons plutôt tendance à adopter ce que Claire Palmer nomme une intuition de «laissez-faire<sup>12</sup> ». C'est-à-dire que nous considérons habituellement que l'approche la plus désirable en ce qui concerne la nature sauvage est de la laisser tranquille en évitant de la contrôler, de la perturber ou de la modifier. Les interventions, loin d'être perçues comme obligatoires, sont au contraire souvent considérées comme non désirables, voire interdites. L'interventionnisme massif et systématique dans la nature, qui semble découler de la thèse fondamentale de l'éthique animale, constitue un problème important pour celle-ci et est parfois formulée sous la forme d'une réduction à l'absurde par ses détracteurs. Bien que différentes versions plus ou moins sophistiquées existent, une version formelle de la réduction à l'absurde s'articule à peu près comme ceci<sup>13</sup>:

---

<sup>11</sup> Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), 73-90. Et Tomasik, B. (2015). The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(2), 133-52.

<sup>12</sup> Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press.

<sup>13</sup> Pour d'autres versions de l'argument voir ; Fink, C. K. (2005). The Predation Argument. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(5), p.7-8 ; Simmons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), p.16-18 ; et Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), p.1076-1077

- 1- Nous avons le devoir *prima facie* de soulager et de prévenir la souffrance chez les animaux.
- 2- Une grande quantité d'animaux sauvages souffrent dans la nature.
- 3- Donc, nous avons un devoir d'assistance *prima facie* envers les animaux sauvages.
- 4- Un devoir *prima facie* d'assistance envers les animaux sauvages est absurde.
- 5- Donc, nous n'avons pas le devoir *prima facie* de soulager et de prévenir la souffrance chez les animaux.

Cette réduction à l'absurde pose un défi sérieux pour l'éthique animale puisque celle-ci a, jusqu'à présent, presque exclusivement porté son attention vers les animaux qui étaient les victimes directes des êtres humains et ne s'est à peu près pas intéressée aux nombreuses autres sources de souffrance dont sont pourtant victimes les animaux vivants en nature sauvage. Ce sont les activités menées par les chasseuses et les chasseurs ou les braconnières et les braconniers, par exemple, qui ont été les premières visées. Évidemment, considérant que les animaux sauvages sont des sujets de considération morale, nous avons effectivement un devoir *prima facie* de cesser de les chasser pour se nourrir et se divertir et d'arrêter de les capturer pour garnir nos zoos, nos cirques et nos vêtements. Les auteurs classiques en éthique animale comme Peter Singer<sup>14</sup> et Tom Regan<sup>15</sup> se sont eux aussi d'abord principalement limités, en ce qui concerne les animaux sauvages, à la question des torts directs. La prévention de la prédation ou le problème de l'intervention en nature sauvage (lorsque le tort n'est pas d'origine humaine) était alors considéré très brièvement pour rapidement en écarter la possibilité<sup>16</sup>. Singer dans son ouvrage fondateur exprime bien cette tendance :

---

<sup>14</sup> Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books.

<sup>15</sup> Regan, T. (1985). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

<sup>16</sup> Précisons que Singer et surtout Regan ont tout de même abordé la question ainsi que proposé des solutions pour répondre au problème. Nous discuterons de ces tentatives au chapitre 1.

La réponse courte et simple à cette question serait qu'une fois que nous aurons abandonné notre prétention à la « domination » sur les autres espèces, nous devrions cesser complètement de nous immiscer dans leur vie; que nous devrions les laisser à leurs affaires autant que faire se peut, et qu'ayant renoncé au rôle du tyran, nous ne devrions pas à la place vouloir nous prendre pour Dieu<sup>17</sup>.

Il précise ensuite que les interventions ponctuelles et de petites envergures peuvent bien entendu être justifiables, mais que les interventions à grandes échelles et particulièrement les interventions relatives à la prédation demeurent non désirables, voire interdites.

La même attitude s'est d'ailleurs manifestée sur le terrain pratique et militant où les luttes entourant les animaux sauvages se sont presque exclusivement concentrées sur les torts engendrés par les humains. Bien sûr, nous intervenons lorsqu'il est question de certaines espèces en voie de disparition, et ce même si la cause n'est pas directement humaine, mais les motivations sont alors typiquement environnementales (pour préserver l'écosystème ou la diversité) ou parfois même anthropocentrées (parce que telle ou telle espèce est particulièrement populaire, mignonne ou rentable économiquement, par exemple). En contraste, il est rarement le cas que nous intervenons strictement dans l'intérêt des individus, indépendamment de leur rôle dans l'écosystème. Au contraire, nous adoptons fréquemment des politiques environnementales où parfois une importante quantité d'individus est sacrifiée au bénéfice d'une autre espèce ou de l'écosystème en entier (comme l'introduction de prédateurs pour réguler une surpopulation de proies, par exemple).

Cette lacune théorique généralisée à l'encontre des souffrances vécues par les animaux sauvages trouve probablement son origine dans un ordre de priorité implicite où les

---

<sup>17</sup> Singer, P. (1991). *La libération animale*. Paris: Grasset, p.340

torts humains directs sont à la fois les plus urgents et surtout ceux qui sont directement sous notre contrôle. Mais le caractère très contre-intuitif de l'intervention massive et systématique dans la nature sauvage, accompagné d'un biais positif et romantique envers cette nature, est définitivement un facteur explicatif majeur du retard relatif entourant la question de la souffrance vécue par les animaux sauvages. Le devoir de prévention de la prédation, qui semble découler des prémisses fondamentales de l'éthique animale, constitue un des éléments les plus difficiles à accepter et il est pour cette raison fréquemment pointé du doigt par les opposants de l'éthique animale comme étant l'exemple ultime permettant de déclencher un sentiment d'absurdité. Parce qu'elle représente un des éléments les plus contre-intuitifs, et parce que la littérature récente s'est particulièrement intéressée à cette dimension de la souffrance chez les animaux sauvages, la discussion qui suivra se concentrera spécifiquement sur la question de la prédation.

Le problème de l'intervention dans la nature sauvage, exacerbé par le devoir particulier de prévention de la prédation, est probablement l'un des défis les plus sérieux que rencontre la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale. Il est par conséquent impératif que le problème soit éclairci et que des solutions soient analysées. Nous nous retrouvons en quelque sorte face à un dilemme où, soit 1) nous modifions la théorie de l'éthique animale pour éviter l'implication contre-intuitive nous demandant d'intervenir systématiquement et massivement dans la nature sauvage, soit 2) nous rejetons l'intuition de «laissez-faire» que nous avons envers la nature et nous acceptons le devoir *prima facie* d'intervention dans la nature sauvage impliqué par la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale.

Dans les dernières années, de plus en plus de philosophes se sont attelés à la tâche et plusieurs pistes de solution ont été proposées. Pour le moment, aucune d'entre elles ne rallie une majorité et beaucoup de travail demeure à faire pour relever les nombreux

défis que rencontre le problème à la fois au niveau théorique qu'au niveau empirique. Un des défis théoriques importants repose sur le fait que l'intuition de laissez-faire que nous partageons envers la nature sauvage est très forte et, par conséquent, très difficile à évaluer ou à remettre en question. De plus, plusieurs conflits de valeurs entrent en ligne de compte lorsqu'il est question de la nature sauvage. La tension la plus évidente réside entre les perspectives holistes et typiquement environnementales que nous adoptons de manière implicite ou explicite lorsqu'il est question de la nature, et les perspectives individualistes que nous adoptons généralement lorsqu'il est question des théories éthiques appliquées aux animaux. On peut imaginer, par exemple, un cas où selon un point de vue holiste (éthique environnementale), il peut être désirable pour un écosystème de tuer un certain nombre de chevreuils puisqu'ils appauvrissent la flore due à leur surpopulation, mais d'un point de vue individuel (éthique animale), il n'est bien entendu jamais désirable pour un chevreuil de perdre la vie. En d'autres termes, le respect et la valeur que nous accordons à la complexité, la diversité ou l'immensité de la nature rentre en conflit à plusieurs niveaux avec la valeur intrinsèque que nous accordons aux êtres sensibles et sujets de considération morale qui constituent pourtant une partie essentielle de cette même nature.

Deuxièmement, comme les interventions dans la nature sauvage ne sont typiquement pas orientées vers les individus et qu'elles sont plutôt guidées par un agenda environnemental, les recherches empiriques concernant le bien-être des individus vivants dans la nature sauvage se font très rares. La nature en générale est un univers qui demeure encore aujourd'hui largement mystérieux et méconnu. Le nombre d'individus et d'espèces qui y vivent est tellement immense et instable que nous sommes incapables de le saisir avec un tant soit peu de précision. La diversité d'espèces animales sensibles est vaste et hétéroclite. Plus nous étudions les écosystèmes, plus leur complexité nous dépasse et, finalement, la majorité de nos tentatives d'interventions à grande ou moyenne échelle en nature sauvage ont, jusqu'à présent,

des résultats au mieux mitigés et au pire désastreux. Comme nous pouvons le constater, même en nous limitant seulement aux problèmes empiriques, le défi en est un de taille. Il est donc nécessaire de garder en tête les limites empiriques inévitables de la réflexion entourant les animaux sauvages. Cependant, même si ces limites nous poussent inévitablement à prendre des précautions particulières, elles n'impliquent pas que la réflexion éthique soit impossible, bien au contraire.

### 0.3 Plan du mémoire

L'objectif de ce mémoire est d'offrir une analyse du problème de la prédation et, plus généralement, de la question de l'intervention dans la nature sauvage. La thèse qui y sera défendue soutient que nous avons un devoir *prima facie* de prévention de la prédation. Toutefois, il sera aussi défendu que ce devoir ne se traduit pas typiquement en obligation morale (c'est-à-dire, en devoir moral *toutes choses considérées*) pour une variété de raisons, qui seront explorées au cours des prochains chapitres.

Pour ce faire, l'objection prenant la forme d'une réduction à l'absurde sera utilisée comme point de départ, puisqu'elle permet d'explicitier les deux avenues disponibles pour répondre au dilemme et, le cas échéant, sauver la prémisse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale. Le premier chapitre explorera tout d'abord la première avenue, c'est-à-dire qu'il analysera les différentes propositions offertes dans la littérature pour tenter de justifier l'intuition de laissez-faire sur des bases morales. En d'autres termes, on explorera la possibilité qu'il existe des raisons morales justifiant une différence de devoirs envers les animaux sauvages et domestiques. À cette fin, je tenterai d'explicitier et d'évaluer les principales pistes de solutions qui ont été proposées jusqu'à présent dans la littérature philosophique. Je conclurai qu'aucune de ces solutions n'est entièrement convaincante et qu'il ne semble

pas y avoir de différence moralement pertinente entre les animaux sauvages et domestiques permettant de justifier une non-intervention ou un laissez-faire.

Ensuite, le premier chapitre explorera la deuxième issue du dilemme qui consiste à remettre en question notre sentiment d'absurdité. Je conclurai que le devoir *prima facie* de prévention de la prédation n'est pas absurde et que l'intuition de laissez-faire que nous partageons envers la nature sauvage est essentiellement une intuition spéciste. La réduction à l'absurde n'est donc pas valide, puisqu'elle repose sur un sentiment d'absurdité qui est non seulement injustifié, mais qui est par ailleurs explicable par le contexte spéciste dans lequel nous vivons.

Le deuxième chapitre aura pour objectif de modérer cette conclusion en démontrant la pluralité des raisons justifiant des importantes limitations de ce devoir *prima facie* de prévention de la prédation. Dans ce second chapitre, les arguments originaux développés par Donaldson et Kymlicka dans leur ambitieux livre *Zoopolis*<sup>18</sup> seront présentés. Donaldson et Kymlicka argumentent que la meilleure manière de protéger les intérêts des animaux sauvages est de leur accorder le statut de souveraineté. Ils soutiennent plus généralement que le cadre conceptuel le plus adéquat pour comprendre l'étendue de nos obligations envers les animaux est celui de la politique et, dans le cas des animaux sauvages, celui des relations internationales. Je soutiendrai finalement que même si leur argument défendant le statut de souveraineté pour les animaux sauvages n'est pas entièrement convaincant, il demeure que l'approche proposée par Donaldson et Kymlicka permet de mettre en lumière des éléments essentiels à prendre en compte pour évaluer adéquatement si notre devoir *prima facie* d'intervention se traduit en obligation morale. Les considérations soulevées par Donaldson et Kymlicka incluent celles typiquement relevées par ceux et celles

---

<sup>18</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press.

analysant le problème, comme le manque de connaissances scientifiques ou de ressources économiques, mais elles soulignent de plus et surtout le fait que ' interventions risqueraient fortement de nuire au bien-être des animaux sauvages en violant leur autonomie, qui même si non suffisante pour leur accorder le statut de souveraineté, demeure très probablement un bien pour ces derniers.

## CHAPITRE I

### LA RÉDUCTION À L'ABSURDE

Plusieurs philosophes ont déjà proposé une variété de solutions pour tenter de résoudre le problème de la prédation. Il est donc essentiel d'amorcer la réflexion par une évaluation des différentes approches et stratégies déjà disponibles. Aucune de ces propositions n'a toutefois été en mesure de convaincre une majorité et beaucoup de difficultés demeurent entières. Tout d'abord, le problème de la prédation est en tant que tel complexe et n'est pas toujours abordé ou compris de la même manière. De plus, les approches qui tentent d'y répondre sont très variées et leurs prémisses sont parfois incompatibles. Mais surtout, lorsqu'il est question du statut moral des animaux, plusieurs conflits d'intuitions et de valeurs entrent en jeu et lorsque la question est posée dans le contexte de la nature sauvage, ces conflits ne font que s'accroître. En général, ce chapitre aura donc pour objectif de décortiquer et catégoriser les grandes orientations disponibles dans la littérature pour répondre au problème de la prédation.

Comme nous l'avons vu, le problème de la prédation est fréquemment considéré sous la forme d'une réduction à l'absurde. Pour bien saisir l'étendue des possibilités qui s'offrent à nous pour répondre au problème, revenons un instant sur sa version formelle;

- 1- Nous avons le devoir *prima facie* de soulager et de prévenir la souffrance chez les animaux.
- 2- Une grande quantité d'animaux sauvages souffrent dans la nature.

- 3- Donc, nous avons un devoir d'assistance *prima facie* envers les animaux sauvages.
- 4- Un devoir *prima facie* d'assistance envers les animaux sauvages est absurde.
- 5- Donc, nous n'avons pas le devoir *prima facie* de soulager et de prévenir la souffrance chez les animaux.

La première prémisse est la prémisse que l'éthique animale tente de défendre. Considérant que les animaux sont des sujets de considération morale, nous avons de bonnes raisons pour soutenir que nous avons un devoir *prima facie* de soulager et de prévenir les souffrances dont ils sont victimes. La deuxième prémisse, qui soutient que les animaux sauvages souffrent dans la nature, est quant à elle très difficile à rejeter<sup>19</sup>. À moins d'adopter une position résolument sceptique et stérile, il est ardu de soutenir que les animaux ne ressentent pas de douleur. Il est tout aussi malaisé, face aux évidences empiriques, de soutenir qu'ils ne sont pas victimes de prédation, de maladie, de parasitisme, de famine, etc. Pour attaquer la réduction à l'absurde, il semble donc que deux grandes orientations s'offrent à nous. Soit, nous rejetons la première prémisse en soutenant que nous n'avons pas de devoir d'assistance *prima facie* envers tous les animaux, puisque nous n'en avons pas envers les animaux sauvages, soit nous rejetons la quatrième prémisse en soutenant qu'un devoir d'assistance *prima facie* envers les animaux sauvages n'est pas absurde. Bien entendu, chacune de ces deux options peut être défendue de manière différente et variée. La question principale qui se pose est donc de savoir s'il est possible de rejeter de manière convaincante au moins l'une de ces deux prémisses, et si oui, de quelle manière?

Nous aborderons tout d'abord les propositions qui adoptent la première stratégie. Cette catégorie d'arguments tente de justifier notre intuition de laissez-faire envers les

---

<sup>19</sup> Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), 73-90. ; et Tomasik, B. (2015). The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(2), 133-52.

animaux sauvages. Typiquement, la méthode consiste à démontrer qu'il y a une différence moralement pertinente entre les animaux domestiques et sauvages qui permet de justifier cette différence au niveau de nos obligations morales envers eux. J'argumenterai qu'aucune de ces propositions n'est convaincante. Ensuite, nous analyserons la deuxième option consistant à rejeter la quatrième prémisse. Cette deuxième stratégie tente d'argumenter que le devoir *prima facie* de prévention de la prédation n'est tout simplement pas absurde. Finalement, je soutiendrai que cette deuxième stratégie est la bonne. Nous avons effectivement un devoir *prima facie* de prévenir la prédation et ce devoir n'est pas du tout absurde. Le sentiment d'absurdité que nous ressentons est plutôt le produit du contexte spéciste dans lequel nous vivons.

### 1.1 Tom Regan

Regan a été probablement l'un des premiers à proposer une solution au problème des animaux sauvages<sup>20</sup>. Bien que sa proposition soit aujourd'hui largement rejetée par les éthiciennes et les éthiciens, il demeure utile de la considérer. Tout d'abord, parce que les objections et problèmes dont elle est victime mettent en lumière certains défis fondamentaux du problème et, ensuite, parce que les propositions subséquentes auront, entre autres, comme objectif d'éviter les écueils rencontrés par la première tentative de Regan.

Dans son ouvrage fondateur en éthique animale, «The Case For Animal Rights», Regan défend la thèse selon laquelle les animaux sont porteurs de droits moraux au sens kantien, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être considérés comme de simples moyens pour atteindre des fins, mais plutôt comme des fins en soi<sup>21</sup>. Toutefois, en contraste radical avec Kant, Regan rejette le critère de la rationalité comme critère d'attribution

---

<sup>20</sup> Regan, T. (1985). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press. p.357

<sup>21</sup> Regan, T. (1985). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press

de droit. Il remarque avec justesse que plusieurs êtres «non rationnels», comme les jeunes enfants et les individus en situation de handicap cognitif, sont malgré tout indubitablement porteurs de droits<sup>22</sup>. Il argumente alors que le critère moralement pertinent pour attribuer des droits n'est pas la rationalité, mais plutôt le fait d'être le «sujet-d'une-vie»<sup>23</sup>. Bien que ce critère est théoriquement un peu ambigu, en pratique il est à peu près équivalent au critère de la sensibilité<sup>24</sup>.

Il est intéressant de constater que dès les premières réflexions la concernant, la question de la prédation est déjà présentée à la manière d'une objection contre la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considérations morales<sup>25</sup>. Regan discute brièvement de la question des animaux sauvages en soutenant que nous avons le devoir de cesser les activités, telles que la chasse et le piégeage, qui leur causent d'importants torts. Toutefois, en réaction à cette implication pratique, certains objectent que les chasseuses et les chasseurs ne causent en fait pas plus de torts que les prédateurs et que s'il est moralement incorrect («wrong») pour les humains de chasser les animaux, il doit par conséquent être moralement incorrect («wrong») pour les prédateurs de chasser les proies. Or, il est très contre-intuitif de soutenir que les prédateurs font quelque chose de mal lorsqu'ils se nourrissent, qu'ils ont le devoir de ne pas tuer les proies ou que l'on devrait les empêcher de chasser. Il semble donc qu'une meilleure explication serait plutôt de soutenir que la prédation en général, incluant la prédation commise par les humains, est non problématique d'un point de vue moral. Sans que l'argument soit

---

<sup>22</sup> Ibid, p.185-193

<sup>23</sup> Ibid, p.243-248

<sup>24</sup> Le critère de Regan est probablement un peu plus exigeant que celui de la sensibilité, puisqu'il inclut, entre autre, la capacité d'avoir des croyances et des désirs, d'avoir une mémoire et un sens du futur, d'avoir une vie émotionnelle et des préférences, etc. On peut cependant argumenter que bien que toutes les capacités listées par Regan soient suffisantes pour qu'un individu soit sujet de considération morale, elles ne sont toutefois pas nécessaires. Après tout, je crois que c'est la possession d'intérêts et donc la vulnérabilité à être lésé qui est fondamentalement importante, à la fois pour le critère de la sensibilité que pour le critère d'être «sujet-d'une-vie».

<sup>25</sup> Ibid. p.357

explicitement une réduction à l'absurde, on peut tout de même constater qu'il repose dans une large mesure sur l'intuition forte de laissez-faire que nous partageons envers les animaux sauvages et plus particulièrement sur le sentiment d'absurdité ressenti devant l'idée d'empêcher les prédateurs de se nourrir des proies.

Pour éviter l'implication de la prévention de la prédation, Regan propose un argument relatif à l'agentivité morale. Il soutient que (i) seules les actions posées par des agents moraux possèdent une valeur morale, dans le sens qu'elles peuvent être moralement correctes («right») ou moralement incorrectes («wrong»), et que (ii) considérant que les animaux ne sont pas des agents moraux, (iii) la prédation ne peut par conséquent pas être évaluée comme étant moralement correcte ou incorrecte. (iv) Lorsqu'une action morale ne peut pas être évaluée comme étant moralement correcte ou incorrecte, elle n'engendre aucun devoir d'intervention. (v) Donc, la prédation n'engendre pas de devoir d'intervention<sup>26</sup>. Le concept d'agentivité morale mobilisé par Regan est peu controversé. Un agent moral est un individu en mesure de distinguer le bien du mal et capable d'évaluer les conséquences de ses gestes. Il est par conséquent possible de le tenir responsable de ses actions. Les animaux et typiquement les jeunes enfants, par exemple, ne sont pas des agents moraux et ne sont pas tenus responsables de leurs actions, puisqu'ils ne sont pas capables de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal ou d'évaluer la portée de leurs actions sur autrui.

L'élément le plus fragile de l'argument de Regan repose sur le principe qui est supposé par la quatrième prémisse (iv) de son argument. Selon cette prémisse, les actions qui ne sont ni moralement correctes ni moralement incorrectes n'engendrent pas de devoir d'assistance. Considérant que l'exercice de la prédation animale n'implique rien de moralement correct ou incorrect, elle est en quelque sorte neutre d'un point de vue

---

<sup>26</sup> Ibid. p.357

moral. Nous n'avons par conséquent pas de devoir d'assistance engendré par celle-ci. En contraste, les humains qui pratiquent la chasse sont des agents moraux qui sont en mesure de comprendre et d'appliquer des principes moraux. Lorsqu'ils tuent des animaux, ils font donc, contrairement aux prédateurs, quelque chose de moralement incorrect et c'est la raison pour laquelle la chasse est moralement condamnable. Sans que Regan le présente de cette manière, nous pouvons tout de même catégoriser sa stratégie comme un rejet de la première prémisse (1) de la réduction à l'absurde. En effet, son argument soutient que nous avons des devoirs d'assistance envers les animaux seulement lorsqu'un agent moral est responsable de leur souffrance. Par conséquent, nous n'avons pas de devoir *prima facie* d'assister les proies dans le cas en question, précisément parce que les prédateurs ne sont pas des agents moraux.

Le problème majeur avec la réponse de Regan est que lorsque nous mettons en application le principe proposé par la quatrième prémisse (iv) de son argument, plusieurs résultats obtenus sont tout simplement inacceptables. Par exemple, selon ce principe, une situation où un enfant se ferait attaquer par un chien n'engendrerait pas de devoir d'intervention. Considérant que l'animal n'est pas un agent moral, qu'il ne possède pas de devoirs moraux et qu'il ne peut donc rien faire de moralement incorrect («wrong»), aucun devoir d'intervention ou d'assistance n'est engendré par cette situation considérée comme moralement neutre. Le principe fonctionne de la même manière si l'enfant est victime d'un accident, comme d'une noyade par exemple. Puisque l'accident ne possède bien entendu pas d'agentivité morale, cela signifie que rien de moralement incorrect n'est en train de se produire et que par conséquent aucun devoir d'assistance n'est engendré<sup>27</sup>. Ces implications très contre-intuitives qui

---

<sup>27</sup> Pour d'autres exemples voir; Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.38. ; Ebert, R. et Machan, T. R. (2012). Innocent Threats and the Moral

découlent du principe soutenu par la quatrième prémisse (iv) permettent de mettre en lumière le fait que la source du tort n'est pas une donnée moralement pertinente<sup>28</sup>. Il importe peu de savoir d'où provient le tort, s'il est commis de manière intentionnelle ou non, s'il est commis par un humain, un animal, par un simple hasard inopportun ou même si nous ne savons pas du tout d'où il provient. Ce qui importe, c'est la victime du tort, celle qui souffre, celle qui est dans le besoin, celle qui nécessite de l'assistance.

En proposant son principe de l'agentivité, Regan parvient donc effectivement à limiter nos devoirs d'assistances envers les animaux sauvages, mais seulement au prix d'une limitation alarmante de nos devoirs d'assistances envers autrui en général. Nous aurons l'occasion d'aborder plus précisément les problèmes et les questions entourant les devoirs d'assistance, mais ce qui est important de retenir ici c'est le danger que les bénéfices théoriques nous permettant de justifier une non-intervention dans la nature sauvage impliquent par le fait même des coûts trop importants concernant nos devoirs d'assistance en général, en les affaiblissant ou en les limitant de manière trop importante. En d'autres termes, il faut garder à l'esprit qu'à chaque fois que nous diminuons les devoirs d'assistance envers les animaux sauvages, nous courons le risque de diminuer tout autant les devoirs d'assistance envers les humains.

---

Problem of Carnivorous Animals. *Journal of Applied Philosophy*, 29(2), p.147 ; Jamieson, D. (1990). Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights. *Ethics*, 100(2), p.351-352 ; et Simmons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), p.19-20.

<sup>28</sup> D'autres ayant soulevés ce point; Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.37 ; Fink, C. K. (2005). The Predation Argument. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(5), p.11. ; Jamieson, D. (1990). Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights. *Ethics*, 100(2), p.351-352. ; Morris, M. C. et Thornhill, R. H. (2006). Animal Liberationist Responses to Non-Anthropogenic Animal Suffering. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 10(3), p.360-362. ; Simmons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), p.19-20 ; Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), p.1079 ; et Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press, p.230-231.

## 1.2. Arguments environnementaux

Un autre moyen de rejeter la troisième prémisse de la réduction à l'absurde est de faire appel à des arguments environmentalistes. Bien que largement implicite, cette solution est généralement celle qui est privilégiée par le sens commun. Même si ce type d'arguments varie considérablement et dépend de la théorie adoptée, ils ont généralement comme point commun, soit d'accorder de la valeur intrinsèque<sup>29</sup> à des entités qui ne sont pas des êtres doués de sensibilités, soit d'accorder une valeur plus importante à des entités ou des processus non sensibles qu'à certains êtres sensibles (non humains). Dans le cadre de certaines théories, des entités comme les plantes, les espèces, mais aussi les écosystèmes sont considérées comme possédant une valeur intrinsèque. D'autres théories considèrent plutôt que des processus comme l'évolution, la sélection naturelle ou la diversité possèdent une valeur plus importante que celle de certains êtres sensibles. Deux grandes familles d'arguments se retrouvant dans cette catégorie peuvent être distinguées : les arguments écocentristes et les arguments naturalistes.

### 1.2.1 Arguments écocentristes

Typiquement, l'argument écocentrisme consiste à soutenir que (i) quelque chose est bien («right») lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes

---

<sup>29</sup> Une valeur intrinsèque est une valeur accordée en tant que telle à une entité indépendamment de sa valeur instrumentale pour quelque chose d'autre. Cette entité est alors considérée comme une fin en soi. Elle se situe en contraste avec la valeur instrumentale. Quelque chose possédant une valeur instrumentale possède de la valeur parce qu'elle est un moyen permettant d'atteindre une autre chose ayant de la valeur intrinsèque.

et qu'elle est mal («wrong») lorsqu'elle tend vers l'inverse<sup>30</sup>. (ii) Considérant que la prédation tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes, (iii) la prédation est par conséquent bien («right»)<sup>31</sup>. Selon cette approche, la valeur des animaux est instrumentale et dépendante de leur contribution relative à l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes. Plus un animal y contribue, plus sa valeur en est accrue. Ce qui détermine la valeur d'un animal est donc contextuel et dépend de son importance fonctionnelle. Ce qui compte n'est pas sa capacité à ressentir de la douleur, mais plutôt le rôle ou la fonction qu'il occupe en tant que partie contribuant au tout, c'est-à-dire en tant qu'animal contribuant au bien de l'écosystème dans lequel il vit. Comme nous pouvons le constater, l'écocentrisme promeut une approche radicalement holiste où les parties (par exemple, les animaux, les plantes, etc.) ne possèdent pas de valeur en soi, mais uniquement une valeur relative à leur contribution envers un tout (ici, l'écosystème). En contraste, l'éthique animale adopte généralement une approche plutôt individualiste où les souffrances et les intérêts fondamentaux de chaque être sensible sont sérieusement pris en compte et de manière indépendante à leur contribution envers quoi que ce soit d'autre<sup>32</sup>. Cette divergence théorique est d'ailleurs celle qui divise le plus sérieusement l'éthique environnementale (accusée d'être trop holiste) de l'éthique animale (accusée d'être trop individualiste), lesquelles,

---

<sup>30</sup> Pour éviter la confusion, il est à noter que Callicott n'utilise pas de manière appropriée les termes «right» et «wrong» dans ce cas-ci : «A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise». Quelque chose ne peut pas être «right» ou «wrong», quelque chose possède plutôt de la valeur ou non. Ce sont plutôt les actions qui peuvent être «right» ou «wrong». Voir, Callicott, J. B. (1980). *Animal Liberation: A Triangular Affair. Environmental Ethics*, 2(4), p.320.

<sup>31</sup> Callicott, J. B. (1980). *Animal Liberation: A Triangular Affair. Environmental Ethics*, 2(4) p.320 et pour la formulation originale du principe voir ; Leopold, A., et al. (2000). *Almanach d'un comté des sables: suivi de Quelques croquis*. Paris : Flammarion.

<sup>32</sup> Il est à noter que cette dichotomie est loin d'être précise. En éthique animale, rare sont les positions radicalement individualistes. Les théories utilitaristes en sont l'exemple le plus évident. Elles font généralement place à une importante dimension holiste dans leur théorie en prenant en compte des «touts» comme le bien commun, par exemple. Il est d'ailleurs possible de considérer à la fois les intérêts individuels (perspective individualiste) et l'impact de la satisfaction de ces intérêts sur un «tout» comme le bien commun, un écosystème ou une société par exemple (perspective holiste).

contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, ne sont pas des approches aisément compatibles.

Les implications pratiques de l'écocentrisme sont donc évidemment très différentes de celles typiquement défendues en éthique animale. Comme nous venons de le voir, plutôt que d'être perçus négativement, la prédation est alors considérée comme possédant une importante valeur, puisqu'elle contribue grandement au bien des écosystèmes. Dans le même ordre d'idée, une hiérarchie de valeur instrumentale est directement impliquée par le principe. Par exemple, les membres individuels d'une espèce peu peuplée possèdent une valeur relative plus grande que les membres individuels d'une espèce très abondante, puisque la contribution relative de ces premiers est proportionnellement plus importante. L'écocentrisme implique aussi qu'une plante peut posséder une valeur instrumentale plus importante qu'un animal sensible. En pratique, c'est d'ailleurs l'approche que nous avons tendance à adopter lorsqu'il est question de conflit de valeurs dans la nature sauvage. Il n'est pas rare par exemple qu'une espèce animale surabondante mettant en danger l'existence d'une espèce végétale justifie une extermination de plusieurs individus de l'espèce animale en question<sup>33</sup>.

Il faut savoir que le terme «écocentrisme» a été formé entre autres en réaction à l'anthropocentrisme dominant qui suppose que ce qui est bien («right») est ce qui favorise les êtres humains. Considérant que jusqu'à présent aucun argument convaincant n'a été proposé pour justifier le paradigme où seul l'humain posséderait

---

<sup>33</sup> Par exemple, les cerfs de Yellowknife; Horta, O. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(10), Article 10 ; et Ripple, W. J. et Beschta, R.L. (2012). Trophic Cascades in Yellowstone: The First 15 years after Wolf Reintroduction. *Biological Conservation*. 145(1), 205-13. ; ou les lapins de Nouvelle-zélande; Gruen, L. (2011). *Ethics and animals: an introduction*. New York: Cambridge University Press. p.186

une valeur intrinsèque lui permettant d'utiliser comme il le souhaite toutes les autres entités comme des moyens d'atteindre ses fins, certaines et certains ont proposé de glisser la valeur intrinsèque, habituellement attribuée aux humains, vers les écosystèmes<sup>34</sup>. En étant indépendante des fins arbitraires que l'espèce humaine se fixe, cette stratégie permet selon eux d'offrir un critère plus impartial ayant l'avantage de fonder l'éthique sur des considérations non anthropocentriques. Comme nous pouvons le constater, tout le poids de l'argument écocentrisme repose donc précisément sur le postulat que cette valeur intrinsèque se situe uniquement au niveau des écosystèmes (la prémisse (i) de l'argument écocentrisme).

Le problème est qu'il ne semble pourtant pas du tout évident que ce qui est bien («right») est ce qui tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes<sup>35</sup>. L'idée que seuls les écosystèmes possèdent un statut moral paraît particulièrement difficile à défendre ou du moins beaucoup plus ardue à défendre que le critère de la sensibilité<sup>36</sup>. Tandis qu'il est raisonnable de soutenir qu'en vertu de leur sensibilité, les animaux possèdent des intérêts moralement pertinents, il ne semble pas évident de faire un raisonnement semblable en ce qui concerne les écosystèmes. Bien entendu, nous disons parfois qu'un écosystème se porte moins bien ou qu'il est en moins bonne «santé» qu'un autre, mais il semble que l'on peut dire quelque chose de semblable dans le cas d'une voiture qui ne fonctionne plus très bien ou d'un ordinateur remplis de virus par exemple<sup>37</sup>. Le problème est qu'aucune de ces entités ne ressent

---

<sup>34</sup> Leopold, A., et al. (2000). *Almanach d'un comté des sables: suivi de Quelques croquis*. Paris: Flammarion.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.40-41 ; Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press. p.261-266 ; et Paez, E. (2015). Refusing Help and Inflicting Harm: A Critique of the Environmentalist View. *Relations*, 3(2), p.175

<sup>37</sup> Paez, E. (2015). Refusing Help and Inflicting Harm: A Critique of the Environmentalist View. *Relations*, 3(2), p.173

quoi que ce soit et même si elles ne sont pas pour autant complètement dépourvues de valeur (la nature sauvage et les écosystèmes sont fascinants et possèdent très probablement de la valeur, tandis que les voitures et les ordinateurs possèdent une valeur économique), il semble très contre-intuitif de soutenir qu'elles sont les seules entités à posséder un statut moral et, surtout, de tuer et de faire souffrir des êtres sensibles au nom de leur intégrité, de leur stabilité ou de leur beauté. Considérant que les écocentristes ne proposent pas d'arguments convaincants justifiant l'attribution d'un statut moral exclusif aux écosystèmes et considérant que le critère de la sensibilité possède quant à lui une justification convaincante, l'écocentrisme dans sa forme traditionnelle ne constitue pas par conséquent une réponse acceptable au problème de la prédation.

Toutefois, l'objection la plus sérieuse envers l'écocentrisme prend forme lorsque l'on tente d'appliquer son principe aux êtres humains. En effet, s'il y a bien une espèce animale qui nuit indubitablement à l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes, ce sont bien les humains. Il est impossible de nier l'étendue de notre impact désastreux sur l'environnement, de nier notre surpopulation exponentielle et alarmante ou de nier notre responsabilité envers le taux d'extinction massif d'espèces. Si l'on suit le principe écocentriste et qu'on l'applique aux humains de la même manière qu'on l'applique aux autres espèces animales, il semble que l'extermination de nombreux humains serait tout à fait justifiée et même prioritaire. Les écocentristes se retrouvent donc fatalement coincés dans un dilemme où ils doivent adopter, soit une position écofasciste insupportable comme celle que l'on vient de proposer, soit une position résolument spéciste accordant aux humains un statut moral particulier permettant de justifier une différence de traitement ou carrément une exemption à la règle<sup>38</sup>. Tandis qu'adopter une position écofasciste est bien entendu très contre-intuitif, voire moralement

---

<sup>38</sup> Ibid, p.176

condamnables, adopter une position spéciste est très problématique. Outre les nombreuses objections propres à l'adoption d'une thèse spéciste, une telle position va surtout directement à l'encontre du fondement anti-anthropocentrique dont se revendique l'écocentrisme. Faire le choix d'un spécisme explicite et assumé engendrerait donc une importante incohérence interne pour la théorie. Finalement, puisqu'aucune des deux issues du dilemme n'est moralement ou théoriquement désirable, tout porte à croire que l'écocentrisme se retrouve devant un dilemme insoluble. L'écocentrisme dans sa forme traditionnelle est donc insoutenable<sup>39</sup>.

### 1.2.2 Arguments «naturalistes»

Les arguments environnementaux ne sont pas toujours écocentristes ou radicalement holistes. Bien qu'il ne soit pas possible dans le cadre de ce mémoire d'analyser inclusivement tous les arguments, arrêtons-nous tout de même un instant sur une forme alternative plus subtile et nuancée de la position environmentaliste. Ce type de raisonnement «naturaliste» est d'ailleurs amplement représenté dans la littérature entourant le problème de la prédation et mérite par conséquent une attention particulière. Avant de poursuivre, il est important de préciser que ce qui est nommé «l'argument naturaliste» ne constitue en aucune façon un argument explicite ou une théorie distincte et homogène dont les philosophes se revendiqueraient. La classification désigne simplement un ensemble de stratégies semblables qui ont été

---

<sup>39</sup> Il est important de préciser que Callicott (un acteur majeur de la position écocentriste) a aujourd'hui modifié sa théorie. Les accusations relatives aux implications écofascistes et misanthropes l'ont poussé à accorder une valeur intrinsèque aux individus en plus des écosystèmes, affaiblissant du même coup la radicalité de la dimension holiste de sa théorie. Il a, de plus, mis en place une certaine hiérarchie des intérêts permettant (entre autres) de favoriser les intérêts humains. Voir; Callicott, J.B. (1989). *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. New York: SUNY Press. chap. 5. ; et Callicott, J. B. (1999). *Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy*. New York: SUNY Press, chap. 4.

adoptées face au problème de la prédation et qui sont par ailleurs défendues de manière différente par des auteurs souscrivant à des théories éthiques plus ou moins variées.

Comme l'écocentrisme, la motivation qui sert de point de départ à l'argument naturaliste concerne notre inévitable biais humain. Les théories morales après tout, sont des constructions humaines et même si elles sont utiles et jouent un rôle essentiel dans la résolution de conflits entre humains, il n'est pas si évident qu'elles soient en mesure de s'appliquer de la même manière aux animaux. D'un point de vue moral, la souffrance, la mort, la lutte pour la survie ou la prédation, par exemple, sont tous des éléments considérés comme des non-valeurs («disvalues»). Dans le cas des êtres humains, nous ne considérons pas qu'il est moralement désirable que des êtres souffrent (inutilement), meurent prématurément ou luttent les uns contre les autres pour survivre. Le problème est qu'un point de vue moral est nécessairement un point de vue humain et qu'il semble par conséquent arbitraire d'appliquer cette perspective et ces valeurs à la nature sauvage. En fait, si l'on se positionne d'un point de vue objectif, en adoptant une perspective évolutionnaire ou en se concentrant sur le bien des espèces ou plus généralement sur le bien de la nature, il semble que toutes ces non-valeurs sont plutôt des valeurs<sup>40</sup>.

Le point central des arguments naturalistes consiste à souligner que la mort et la souffrance, loin d'être déplorables ou dépourvues de valeur, constituent plutôt des éléments essentiels au fonctionnement de mécanismes porteurs de création et de diversité, telle que l'évolution et la sélection naturelle. En effet, ce n'est un secret pour personne, la sélection naturelle consiste en une lutte pour la survie, où les moins bien adaptés ou équipés («fit») ne survivent généralement pas, ce qui permet aux mieux

---

<sup>40</sup> Voir; Rolston, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75(2), 250-78 ; et Hettinger, N. et Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas. (1994). Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, 16(1), 3-20.

adaptés («fit») de se reproduire et de mettre au monde, grâce à la transmission des gènes, des petits mieux outillés pour faire face aux défis qui sont propres à leur espèce et à leur environnement. Le mécanisme moteur de la nature sauvage et de la diversité des espèces est donc en relation étroite avec la souffrance et la mort dont sont victime les animaux. C'est en quelque sorte grâce à cette dernière que les animaux ont évolué, se sont diversifiés et ont multiplié les stratégies de survie pour éventuellement aboutir à l'immense et fascinante nature qui nous entoure. C'est aussi grâce à elle que certains animaux ont «favorisé» les compétences cognitives et sociales comme stratégies de survie pour éventuellement devenir des êtres humains. Il semble donc que ce que les défenseurs de l'éthique animale considèrent habituellement comme mal («bad»), que se soit la prédation, les morts prématurées ou le combat difficile et souffrant pour la survie, soient en fait des valeurs lorsque l'on se détache de notre point de vue humain et biaisé pour adopter le point de vue objectif de la nature. En contraste avec l'écocentrisme, il faut comprendre que dans ce cas-ci, la mort et la souffrance ne sont pas des valeurs simplement parce qu'elles contribuent au bien des écosystèmes, mais aussi parce qu'elles contribuent directement à la création et à l'amélioration (en terme de survie) des animaux qui habitent cette nature. En fait, la mort est tellement imbriquée dans l'histoire même de la nature et des animaux que certains vont encore plus loin, en soutenant que s'opposer à la prédation ou la considérer comme mauvaises («wrong») équivaut à se positionner contre la nature<sup>41</sup>.

Dans un même ordre d'idée, un type de raisonnement semblable fait référence au concept d'épanouissement, où ce qui est bien est ce qui favorise l'épanouissement d'un

---

<sup>41</sup> Hettinger, N. et Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas. (1994). Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, 16(1), p.17-18

animal selon sa nature<sup>42</sup>. D'une part, la prédation est alors considérée comme une partie constituante de l'épanouissement des animaux sauvages, en permettant aux prédateurs de se nourrir bien sûr, mais en permettant aussi aux proies d'autoréguler leur population et plus généralement de favoriser l'épanouissement de leurs membres. D'autre part, et précisément à cause de leur caractère sauvage, l'intervention humaine est au contraire considérée comme incompatible avec l'épanouissement des animaux vivants dans la nature. Les interventions permises sont donc strictement limitées à des cas ciblés et à très petite échelle ayant pour but de permettre à un animal sauvage, qui se serait égaré ou qui aurait été victime d'un accident, par exemple, de se remettre sur pied avant de s'épanouir indépendamment des humains et selon sa nature. Bien que l'argument soit différent de celui reposant sur la sélection naturelle, on distingue tout de même le souci commun d'éviter à tout pris de coller les valeurs et les principes moraux humains sur la nature sauvage et les animaux qui y habitent. Les deux approches présentent alors la prédation comme possédant une valeur instrumentale nécessaire et inévitable pour les animaux que ce soit pour leur évolution ou pour leur épanouissement. Finalement, selon les arguments de type naturaliste, considérant que la prédation est nécessaire pour les animaux sauvages, que ce soit à cause de son rôle pour la sélection naturelle et donc pour l'évolution, la survie des espèces et la diversité ou que ce soit pour sa contribution essentielle à leur épanouissement, nous n'avons pas de devoir d'intervention. En fait bien au contraire, si nous voulons vraiment éviter de causer du tort aux animaux sauvages, nous avons le devoir de ne pas intervenir de manière systématique et massive dans le but de prévenir la prédation.

Parce qu'ils ne représentent pas des arguments uniformes et qu'ils ne sont souvent pas très clairs ou explicites, les arguments naturalistes engendrent beaucoup de questions

---

<sup>42</sup> Everett, J. (2001). Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature. *Ethics & the Environment*, 6(1), p.54 ; Hailwood, S. (2012). Bewildering Nussbaum: Capability Justice and Predation. *Journal of Political Philosophy*, 20(3), p.311.

et d'objections différentes. Le premier élément qu'il est important de soulever concerne la distinction entre la valeur attribuée à un individu en tant qu'être sensible et la valeur attribuée à une espèce. Cette distinction est essentielle pour l'éthique animale, puisque selon elle c'est la sensibilité qui est le critère pertinent permettant d'être inclus ou non dans la sphère de considération morale. Étant donné que les espèces ne sont pas des êtres sensibles, elles ne sont par conséquent pas des objets de considération morale. Encore une fois, cela ne signifie pas qu'elles sont complètement dépourvues de valeur. Bien au contraire, les espèces ont de la valeur. Elles ont une valeur instrumentale très importante pour les membres de l'espèce, qui ont intérêt à avoir des pairs, mais aussi pour le rôle qu'elles jouent dans le maintien des écosystèmes, dans leur contribution à la diversité et à l'évolution, pour leur valeur esthétique ou scientifique, etc. Les êtres sensibles, les espèces et la sélection naturelle sont donc tous des entités ou des processus qui possèdent de la valeur, mais cela ne signifie pas qu'ils possèdent tous le même type de valeur ou que toutes ces valeurs sont équivalentes. Les valeurs économiques, esthétiques et morales par exemple sont des types de valeur différente et comme elles entrent fréquemment en conflit, nous sommes alors forcés de développer des moyens de les mettre en balance pour en privilégier certaines selon les contextes. Sans entrer en détail dans les théories de la valeur, ce qui est important de saisir ici, c'est que selon le critère de la sensibilité, seuls les êtres sensibles possèdent une *valeur morale intrinsèque*, c'est-à-dire que seuls les êtres sensibles ont un statut moral. Pour l'éthique animale, le bien-être des individus est donc une considération prioritaire par rapport au bien d'une espèce ou d'un écosystème (toutes choses étant égales par ailleurs).

Certains des arguments naturalistes semblent confondre ces types de valeur<sup>43</sup>. Parfois, la distinction n'est pas précisée, parfois les intérêts des individus sont réduits au bien de leur espèce et, d'autres fois, il est simplement présumé sans arguments à l'appui que la valeur des animaux individuels est semblable ou carrément moindre que la valeur de leur espèce ou de l'écosystème dans lequel ils vivent. En tentant de se détacher eux aussi du point de vue humain, certains arguments naturalistes adoptent au final une position qui ressemble à l'écocentrisme. Si le point de vue objectif est représenté par ce qui est bon pour la nature, pour l'évolution ou pour les espèces, il semble que la seule valeur qui demeure pour les individus est de nature instrumentale. Comme c'était le cas pour l'écocentrisme, la valeur de l'individu est souvent considérée comme uniquement relative à sa contribution à quelque chose possédant plus de valeur (ici, son espèce et la sélection naturelle plutôt que l'écosystème). En ce qui concerne les arguments reposant sur l'épanouissement, les souffrances vécues par les individus sont alors trop souvent considérées comme des torts nécessaires à l'épanouissement des autres individus de leur espèce. Même si les considérations demeurent en théorie axées sur les individus, les intérêts de ces individus sont relatifs à leur «nature» et donc aux «intérêts» typiques de leur espèce. Si les intérêts des individus se réduisent aux intérêts de leur espèce, il semble difficile de faire sens des intérêts individuels et encore plus difficile de résoudre les conflits entre les intérêts d'un individu (comme de ne pas se faire manger) et les «intérêts» de son espèce (comme l'élimination des individus les moins bien adaptés afin de favoriser dans le futur des individus de plus en plus adaptés à leur l'environnement). Sans adopter une position écocentriste, les défenseurs d'une éthique naturaliste se retrouvent devant des problèmes pourtant très similaires à ces derniers.

---

<sup>43</sup> Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1). p.43. ; et Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press. p. 78-82.

Premièrement, puisque le bien de l'évolution ou de l'espèce n'est prioritaire que lorsqu'il est question des animaux, les approches naturalistes sont vulnérables aux accusations de spécisme<sup>44</sup>. Même si la sélection naturelle améliorerait sans aucun doute la «fitness» des êtres humains, nous ne l'accepterions tout de même pas lorsqu'il est question de l'espèce humaine. Au contraire, nous protégeons ceux qui ne sont pas en mesure de se défendre, nous guérissons ceux qui souffrent de maladies, nous laissons à tous la possibilité de se reproduire, nous fabriquons des lunettes, des prothèses, des vaccins, bref nous faisons tout ce qui est en notre pouvoir pour que la vie de tous soit la plus longue possible. Deuxièmement, et sans qu'aucun argument explicite ne soit avancé, la position naturaliste semble souvent prendre pour acquis que protéger les espèces et la sélection naturelle représente un projet moral plus fondamental<sup>45</sup> que protéger les intérêts des individus sensibles. Comme dans le cas des écocentristes, ce présupposé n'est ni évident ni argumenté. Considérant que les arguments défendant le critère de la sensibilité sont plutôt convaincants et que les présupposés naturalistes en termes de valeur sont dans le pire des cas confus et dans le meilleur des cas non argumentés, il semble que le fardeau de la preuve incombe par conséquent aux défenseurs des arguments naturalistes.

Toutefois, il demeure impossible de faire fi du rôle troublant que la mort, la prédation et la compétition jouent pour l'évolution et donc pour la nature en générale. Les environmentalistes ont donc de bonnes raisons de soulever cette difficulté et il est important de la prendre au sérieux. Nier ce fait n'est effectivement pas une option acceptable. Cependant, s'y résigner sans aucune réserve ou critique n'est pas non plus une option raisonnable. L'évolution est un processus captivant entre autres parce qu'elle est à la source de l'entièreté de la vie sur terre. Il est donc sensé de lui accorder

---

<sup>44</sup> Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.43.

<sup>45</sup> Rolston, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75(2), 250-78.

de la valeur, de l'étudier et de la protéger. D'un autre côté, et contrairement à ce que la position naturaliste soutient ou sous-entend, le fait de déplorer la prédation ou la souffrance présente dans la nature n'implique pas un rejet ou un dégoût de la nature sauvage dans son ensemble. Comme plusieurs l'ont défendu, il est possible d'accorder de la valeur à un produit (comme la nature) en déplorant les processus qui sont à l'origine de sa création (comme la prédation)<sup>46</sup>. Il est possible par exemple d'accorder une grande valeur à un enfant et de l'aimer profondément (le produit), tout en étant dégoûté et révolté par le fait qu'il a été le produit d'un viol (le processus)<sup>47</sup>. Ce faux dilemme sous-entendu par les positions naturalistes, où les pires et les meilleures facettes de la nature sont mises en opposition, est trop simpliste et ne permet pas de rendre compte de son immense complexité. Au contraire, la nature regroupe différents types d'entités qui sont axiologiquement distinguables, incluant des êtres sensibles moralement considérables, mais aussi des processus de création de vie et de diversité uniques, certains des plus importants mystères scientifiques, en plus de nombres d'entités ayant une valeur esthétique sans égale. Une intuition d'objectivité faiblement argumentée qui ne cible qu'une unique source de valeur ne permet donc pas d'offrir une solution sérieuse au problème complexe de la prédation.

Dans un même ordre d'idée, il est important de nuancer le rôle que joue la mort et la souffrance pour l'évolution. Les défenseurs des arguments naturalistes ont fortement tendance à soutenir que la mort et la souffrance sont des conditions nécessaires de l'évolution et d'accuser du même coup les défenseurs de l'éthique animale d'être

---

<sup>46</sup> Everett, J. (2001). Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature. *Ethics & the Environment*, 6(1), p.55-58. ; et Raterman, T. (2008). An Environmentalist's Lament on Predation. *Environmental ethics*, 30(4), 417-34.

<sup>47</sup> Everett, J. (2001). Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature. *Ethics & the Environment*, 6(1), p.58.

ignorantes et ignorants ou même de volontairement nier les réalités biologiques<sup>48</sup>. Rolston soutient par exemple que: «[...] the profile of evolution both overleaps death and seems impossible without it»<sup>49</sup>, ou que «[a] world without blood would be poorer, but a world without bloodshed would be poorer too»<sup>50</sup>. L'idée de la souffrance et de la mort animale est présentée à la manière d'une malédiction inévitable nous justifiant à protéger à tout prix le *statu quo*. En effet, il est toujours étonnant de constater l'insistance portée à la mort de la part des environmentalistes et des biologistes lorsqu'il est question d'éthique animale. Pourtant le mécanisme fondamental de l'évolution et de la sélection naturelle n'est pas la mort en tant que telle et encore moins la souffrance, mais plutôt la non-reproduction. La raison pour laquelle les gènes les moins «fits» ou adaptés ne se transmettent pas d'une génération à l'autre n'est pas parce que les porteurs de ces gènes meurent, mais bien parce qu'ils meurent avant d'être en mesure de se reproduire. C'est le fait qu'ils manquent de temps ou qu'ils n'arrivent pas à trouver de partenaire intéressé qui fait que les gènes ne se transmettent pas, et même si dans notre monde c'est effectivement dans la majorité des cas une mort prématurée qui cause la non-reproduction, cela ne signifie pas pour autant que c'est la mort en tant que telle qui cause la sélection naturelle ou qu'elle est l'unique mécanisme de l'évolution.

Par ailleurs, et malgré ce que l'on pourrait croire en lisant les arguments environmentalistes, la sélection basée sur la survie, c'est-à-dire la sélection naturelle consistant à survivre jusqu'au moment de la reproduction grâce à certains avantages phénotypiques, n'est pas l'unique mécanisme de sélection que nous connaissons. La sélection sexuelle, qui est l'autre grand mécanisme de sélection naturelle, est

---

<sup>48</sup> Rolston, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75(2), p.273-274 ; et Hettinger, N. et Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas. (1994). Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, 16(1), p.16-17.

<sup>49</sup> Rolston, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75(2), p.273.

<sup>50</sup> Ibid, p.254.

particulièrement intéressante. Premièrement, elle est à la source de valeur esthétique et de diversité impressionnante en plus d'être la cause de l'évolution de phénotypes valorisés par les humains (comme plusieurs capacités cognitives incluant des mécanismes d'apprentissage, l'utilisation d'outils, le développement de moyens de communication élaborés, etc.<sup>51</sup>). Ensuite, elle ne repose pas sur la mort, mais plutôt sur l'incapacité de se reproduire et, enfin, elle entre même fréquemment en contradiction avec la sélection naturelle et par conséquent avec les clichés de «la loi du plus fort» ou de la «lutte pour la survie». L'exemple le plus classique de sélection sexuelle est la parure des paons mâles. Parce que les femelles ont historiquement privilégié les mâles ayant les plumes les plus colorées et les queues les plus volumineuses, les paons mâles ont évolué avec une queue de plus en plus grande et colorée qui bien que favorisant leur reproduction (en attirant les femelles), nuit au contraire à leur survie (en réduisant leur rapidité et leur capacité de mouvement en général). La sélection sexuelle, qui ne repose pas du tout sur la mort ou la survie des individus, est pourtant très répandue chez les oiseaux et autres espèces animales et il est surprenant de constater qu'elle est constamment ignorée par ceux et celles qui accusent pourtant les éthiciennes et les éthiciens de méconnaître la théorie de l'évolution et la biologie<sup>52</sup>. Un autre exemple d'évolution qui ne repose pas sur la mort est la sélection artificielle que les humains ont mise en place pour créer les animaux domestiques. Elle fonctionne grâce à la reproduction forcée d'individus partageant des traits privilégiés par les humains. Bien que ce type de sélection est hautement problématique d'un point de vue moral, il

---

<sup>51</sup> Ackerman, J. et Burgoyne, J. (2017). *The Genius of Birds*. London: Penguin Press.

<sup>52</sup> Le rôle de la sélection sexuelle pour l'évolution est souvent injustement négligé. Toutefois, la tendance semble changer. Il est intéressant, par exemple, de noter que les avancés en paléontologie et la découverte de fossiles arborant des plumes datant du crétacé tardif (période antérieure à l'apparition des premiers «oiseaux») pousse de plus en plus de scientifiques à soutenir que la fonction première des plumes n'aurait pas été le vol, mais bien la parure. Voir ; Dimond, C. C., Cabin, R.J. et Brooks, J.S. (2011). Feathers, dinosaurs, and behavioral cues: defining the visual display hypothesis for the adaptive function of feathers in non-avian theropods. *Bios*, 82(3), 58-63. ; et Prum, R.O. (2017). *The evolution of beauty: how Darwin's forgotten theory of mate choice shapes the animal world and us*. New York: Doubleday.

demeure qu'elle illustre encore une fois que l'élément nécessaire de l'évolution n'est pas la mort, mais bien la reproduction et l'absence de reproduction. Finalement, même s'il est impossible de nier le rôle important et troublant que joue la mort dans l'évolution et la création des espèces et même s'il est essentiel de considérer cet aspect complexe dans la réflexion éthique entourant les animaux sauvages, il demeure hautement inadéquat et partiel de soutenir que la mort est un aspect nécessaire de l'évolution.

Les arguments environmentalistes ont certes la qualité d'être proches de certaines de nos intuitions, mais ils demeurent incomplets et non convaincants lorsqu'on les analyse un peu plus en détail. Premièrement, à moins d'adopter un spécisme explicite, il est difficile de justifier la mort et la souffrance massive d'animaux sauvages au nom de la préservation d'entités et de processus que l'espèce humaine contribue quotidiennement à détruire. Deuxièmement, considérant la variété de valeurs présentes dans la nature, les approches environmentalistes, qui se veulent pourtant holistes et englobantes, passent à côté de la complexité axiologique propre à la nature sauvage. En omettant de justifier leur théorie des valeurs, les réponses environnementales sont au pire confuses et au mieux insatisfaisantes pour ceux et celles adoptant un critère précis comme celui de la sensibilité. Les arguments environmentalistes ne permettent donc pas de rejeter de manière convaincante la troisième prémisse de la réduction à l'absurde.

### 1.3 Approches relationnelles

Au cours des dernières années, une stratégie alternative très différente a été proposée dans le but de rejeter elle aussi la troisième prémisse de la réduction à l'absurde. Les approches relationnelles en éthique ne concernent pas typiquement la question des animaux, mais la philosophe Clare Palmer a développé une approche relationnelle qu'elle a appliquée aux animaux et qui permet selon elle de résoudre certains conflits

d'intuitions en ce qui concerne plus particulièrement les animaux sauvages<sup>53</sup>. Palmer prend comme point de départ l'importante tension qui subsiste pour les défenseurs de l'éthique animale entre, d'un côté, l'intuition morale de venir en aide aux animaux domestiques en les soignant, les nourrissant et les protégeant et, d'un autre côté, l'intuition de laissez-faire que nous avons envers les animaux sauvages de les laisser vivre comme ils l'entendent, même si cela implique de la prédation, de la famine et des morts prématurées. Pourtant selon le critère de la sensibilité, rien de moralement pertinent ne distingue les animaux domestiques des animaux sauvages. Qu'est-ce qui justifie alors ces intuitions contradictoires impliquant d'importantes différences de traitements?

Premièrement, et contrairement aux approches environnementales, Palmer prend le critère de la sensibilité très au sérieux et reconnaît son importance. Selon Palmer, la sensibilité est effectivement un critère moralement pertinent, qui justifie certains devoirs envers les animaux, comme les devoirs de ne pas les manger ou de ne pas les faire souffrir inutilement, mais il n'est toutefois pas la seule source de devoirs moraux. Les relations variées et complexes qui se forment entre les individus constituent elles aussi des variables importantes dans la formation de nos devoirs et il est essentiel de les prendre en compte si nous désirons préciser et affiner la nature de nos responsabilités et obligations morales envers autrui. Pour bien saisir les rôles distincts qu'occupent dans la théorie relationnelle la sensibilité, d'une part, et les relations, d'autre part, il est important en premier lieu d'aborder la distinction théorique entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs. Les devoirs négatifs correspondent à ce que l'on ne doit *pas* faire. Ils sont typiquement des devoirs de non-interventions ou de non-interférences, comme le sont les devoirs de ne pas tuer ou de ne pas faire souffrir

---

<sup>53</sup> Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press. ; et Palmer, C. (2011). The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals. Dans T. L. Beauchamp et R. G. Frey (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (p.701-725). Oxford, N.Y. : Oxford University Press.

inutilement autrui par exemple. En contraste, les devoirs positifs concernent des actes que nous devons accomplir. Les devoirs d'assistance qui engendrent une obligation de porter secours à autrui sont des exemples paradigmatiques de devoirs positifs. De plus, les devoirs négatifs sont typiquement considérés comme plus aisés à satisfaire, puisqu'ils ne requièrent qu'une abstention d'agir. À l'inverse, les devoirs positifs sont typiquement considérés comme plus exigeants puisqu'ils appellent à des actions concrètes et précises<sup>54</sup>.

Selon Palmer, en vertu du caractère sensible et plus précisément de la capacité à souffrir des animaux, les devoirs négatifs s'appliquent effectivement à ces derniers. Il est donc moralement interdit de les tuer ou de leur causer de la souffrance inutile. En revanche, contrairement aux devoirs négatifs, les devoirs d'assistance ne dérivent pas des capacités, mais plutôt des propriétés relationnelles<sup>55</sup>. Des devoirs négatifs sont donc applicables à tous les êtres sensibles, peu importe l'espèce à laquelle ils appartiennent, mais les devoirs positifs sont quant à eux plus exigeants. Ils sont, selon Palmer, conditionnels à la nature des relations qui existent entre l'individu dans le besoin et l'individu en mesure de l'assister. Le critère de la sensibilité est donc essentiel pour établir le fait que les animaux sont des sujets de considérations morales en général, mais n'est pas suffisant pour déterminer l'étendue de nos responsabilités spécifiques envers eux. Plutôt que d'adopter la stratégie consistant à rejeter l'importance morale du critère de la sensibilité, Palmer ajoute plutôt un nouveau critère s'appliquant à une catégorie plus précise et plus exigeante de devoirs.

Les approches relationnelles incluent une variété de types de relations. Les relations émotives sont les plus évidentes<sup>56</sup>. Elles fondent, par exemple, les relations morales

---

<sup>54</sup> Il est à noter que la distinction ne rend pas compte de toute la variété et la complexité des devoirs, elle demeure somme toute schématique et elle est sujette à débat.

<sup>55</sup> Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press. p.69.

<sup>56</sup> Ibid, p.51-54

particulières qui se tissent entre un parent et son enfant. Il semble effectivement intuitif et même moralement correct qu'un parent privilégie l'assistance de son propre enfant à celle d'un inconnu ou même de plusieurs inconnus. Dans le cas des animaux, des relations émotives très fortes se bâtissent entre les humains et les animaux de compagnie. Les liens émotifs ainsi créés engendrent des devoirs d'assistance entre les humains et leurs compagnons de vie. C'est ce qui explique pourquoi on considère qu'un humain possède des responsabilités particulières envers son chien ou son chat en lui offrant des soins de santé, une nourriture adéquate, un foyer confortable et des sources de divertissement par exemple.

D'autres types de relations sont particulièrement pertinentes à prendre en compte lorsqu'il est question des animaux domestiques. L'état de dépendance d'un enfant envers ses parents engendre des devoirs particuliers pour les parents. Pour des raisons similaires, l'état de dépendance d'un animal domestique implique des devoirs particuliers d'assistance de la part de son propriétaire. De plus, ce qui est singulier dans le cas des animaux de compagnie et des animaux de consommation, c'est qu'ils ont été créés par les humains volontairement et précisément pour favoriser des traits les rendant vulnérables et dépendants de nous. Cette relation causale entre les animaux domestiques et les humains engendre selon Palmer des devoirs particuliers<sup>57</sup>. L'état de vulnérabilité dans lequel se trouvent les animaux domestiques d'aujourd'hui est le résultat d'une sélection artificielle menée par les humains, c'est donc nous qui sommes responsables de cet état déplorable et c'est par conséquent à nous de faire en sorte qu'ils en souffrent le moins possible. Les relations causales engendrent des devoirs similaires aux devoirs de compensation ou de réparation. C'est-à-dire que lorsque nous sommes responsables d'un tort, il devient notre devoir de le réparer ou de faire notre possible pour minimiser ses impacts négatifs. Considérant que nous sommes la cause de l'état

---

<sup>57</sup> Ibid, p.54-57

dans lequel se trouvent les animaux domestiques, il est notre devoir de parer dans la mesure du possible aux impacts négatifs engendrés par cet état de dépendance et de vulnérabilité en offrant de l'assistance sous forme de nourriture, d'abris, de sécurité ou de soin de santé, par exemple. La première dimension de l'argumentaire de Palmer est donc de préciser l'ampleur de nos devoirs envers les animaux domestiques en justifiant, en premier lieu, que nous avons le devoir de ne pas leur causer du tort en vertu de leur sensibilité et, en deuxième lieu, que nous avons le devoir de les assister en vertu des relations de proximité que nous entretenons avec eux.

En contraste, les animaux sauvages sont distants et n'entretiennent pas de relations moralement pertinentes avec nous. Pour commencer, ils sont distants dans un sens spatial (ils vivent loin de nos maisons et de nos villes) ainsi qu'au sens émotif. Il est effectivement rare qu'un humain entretienne des relations émotives avec un animal sauvage. Mais ce qui distingue radicalement les animaux sauvages est qu'ils sont distants du point de vue de la dépendance et de la relation causale. Les traits possédés par les animaux sauvages sont le résultat de la sélection naturelle et les torts dont ils souffrent sont généralement le fruit du hasard et n'entretiennent aucun lien causal avec les humains. Si les animaux se mangent entre eux, s'ils meurent de faim ou s'ils sont victimes de maladie, ce n'est généralement pas la faute des êtres humains<sup>58</sup>. Même si les animaux sauvages, en vertu de leur sensibilité, sont des sujets de considération morale envers lesquels les devoirs négatifs s'appliquent, ils ne possèdent toutefois pas

---

<sup>58</sup> Bien entendu, certains torts dont sont victimes les animaux sauvages sont causés par les humains. Lorsque nous détruisons leur habitat, construisons des autoroutes à haute vitesse en plein milieu de leur territoire ou introduisons des espèces envahissantes qui détériorent l'écosystème, nous sommes indubitablement la cause de torts. Palmer est d'accord que dans ces cas précis les devoirs de compensations s'appliquent. Voir; Palmer, C. (2011). The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals. Dans T. L. Beauchamp et R. G. Frey (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (p.701-725). Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.714. ; et Palmer, C. (à venir), Assisting Wild Animals Vulnerable to Climate Change: Why Ethical Strategies Diverge. *Journal of Applied Philosophy*.

les relations morales pertinentes pour engendrer des devoirs positifs tels que les devoirs d'assistance.

Finalement, selon la théorie de Palmer, tandis que notre intuition de laissez-faire envers les animaux sauvages est justifiée par l'absence de relations (au sens multiple), les conclusions de l'éthique animale concernant les animaux domestiques sont, quant à elles, conservées de manière intacte. L'approche relationnelle, non seulement résout le conflit intuitif, mais l'explique en rendant explicite la dimension moralement pertinente de la distinction sauvage/domestique. L'approche relationnelle rejette donc la première prémisse de la réduction à l'absurde en soutenant que nous n'avons pas de devoirs d'assistance *prima facie* envers *tous* les animaux. Nous avons des devoirs d'assistance seulement envers les animaux avec lesquels nous entretenons des relations de proximité, ce qui n'est pas le cas avec les animaux sauvages.

Comme nous pouvons le constater, l'argument relationnel repose principalement sur l'idée que les devoirs d'assistance possèderaient un caractère «spécial» et des critères d'application plus exigeants que d'autres types de devoirs. Contrairement aux devoirs négatifs qui sont universels au sens où ils s'appliquent à tous les êtres sensibles, les devoirs d'assistance ne seraient applicables que dans certaines conditions, lorsque les critères relationnels exigés sont présents. Le problème est que ce caractère spécial du devoir d'assistance n'est pas du tout évident. En fait dans la littérature éthique, mais aussi dans son application légale, les avis et intuitions concernant les devoirs d'assistance divergent grandement.

Comme nous l'avons vu, Palmer considère que les devoirs d'assistance sont spéciaux et d'autres philosophes travaillant sur la question de la prédation partagent eux aussi

cette position<sup>59</sup>. Rainer Ebert et Tibor Machan, par exemple, bien que n'adoptant pas une approche relationnelle, partagent le point de vue que les devoirs d'assistance ne sont pas de nature universelle, mais plutôt relatifs aux relations<sup>60</sup>. Aaron Simons, bien qu'il ne base pas non plus son approche sur les relations, soutient lui aussi une distinction claire entre le devoir de ne pas tuer, qui s'applique à tous les êtres sensibles, et les devoirs d'assistance, qui sont quant à eux beaucoup plus exigeants, puisque relatifs à la nature des relations entre les individus en question<sup>61</sup>.

Toutefois, d'autres philosophes partagent des intuitions complètement opposées. Mikel Torres par exemple soutient que même s'il est vrai que certaines relations peuvent entraîner des devoirs très particuliers, comme les relations entre un parent et son enfant, il demeure que les devoirs d'assistance ne sont tout simplement pas des devoirs «particuliers», mais plutôt des devoirs universels à l'égal des devoirs de ne pas tuer ou de ne pas causer de souffrance inutile. Torres base son argument sur la supposition que nous n'accepterions pas la thèse selon laquelle les devoirs d'assistance ne sont que des devoirs spéciaux dans le cas des êtres humains<sup>62</sup>. Intuitivement, il semble que si l'on était en position de venir en aide à un être humain en danger, nous aurions le devoir d'intervenir même si cet humain n'entretenait absolument aucune relation avec nous, même s'il n'entretenait aucune relation avec qui que ce soit d'autre et même si nous ne savions pas du tout quelle est la nature de ses relations. Les relations ne sont tout simplement pas moralement pertinentes lorsqu'il est question d'assistance. De manière similaire, bien qu'implicite, David Horta inclut dans la même catégorie les devoirs

---

<sup>59</sup> Anderson, E. (2004). Animal Rights and the Values of Nonhuman Life. Dans C.R., Sunstein, M. C. Nussbaum (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. (p.277-298). Oxford: Oxford University Press.

<sup>60</sup> Ebert, R. et Machan, T. R. (2012). Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals. *Journal of Applied Philosophy*, 29(2), p.155.

<sup>61</sup> Simons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), p.21-22.

<sup>62</sup> Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1): p.45.

négatifs et les devoirs d'assistance et rejette complètement l'idée que les relations seraient moralement pertinentes lorsqu'il est question de venir en aide à un être sensible<sup>63</sup>. Bref, non seulement il n'y a pas de consensus sur le sujet, mais personne ne semble considérer que sa position mérite d'être défendue. En effet, les arguments reposent largement sur des intuitions qui malheureusement sont loin de faire l'unanimité.

Même si nous nous limitons aux cas des êtres humains, il n'est pas évident de déterminer si les devoirs d'assistance sont des devoirs universels équivalents aux devoirs de ne pas tuer ou de ne pas causer de souffrance inutile. Il n'est pas évident de savoir si nous avons vraiment un devoir *prima facie* d'intervenir pour venir en aide aux individus dans le besoin et si oui, à quel point, dans quelles occasions, sous quelles conditions, à quel degré de risque pour nous-mêmes, etc. Il peut être tentant d'accepter que les devoirs d'assistance ne sont pas universels, mais qu'ils sont plutôt des devoirs spéciaux reposant sur quelque chose de plus exigeant que la sensibilité, puisque cela permettrait de soutenir que les animaux sauvages n'ont tout simplement pas ce «plus» et que nous n'avons par conséquent pas de devoir d'assistance envers eux. Par contre, il faut garder à l'esprit que le même principe s'appliquera aux humains et que nous n'aurons donc pas de devoirs d'assistance envers ceux dont les propriétés relationnelles seront insuffisantes.

Par exemple, imaginons un pays éloigné du nôtre, hébergeant des habitants avec lesquels nous n'entretenons pas de relations du tout. Supposons que les individus qui y vivent sont éloignés au sens spatial (ils se situent à l'autre bout de la planète), au sens émotif (ils ont une culture et des valeurs très différentes des nôtres) et au sens causal (aucun des deux pays n'a causé du tort à l'autre et aucun des deux n'est en situation de

---

<sup>63</sup> Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), p.171.

dépendance par rapport à l'autre). Maintenant, supposons qu'une communauté culturelle vivant dans ce pays est victime d'un génocide. Selon la théorie relationnelle, aucun devoir d'assistance n'est engendré, puisqu'ils ne sont pas nos voisins, nous ne les connaissons pas, nous sommes peut-être même hostiles à certains de leurs valeurs et modes de vie, nous n'avons jamais entretenu de relations politiques ou économiques avec eux, etc. Pourtant, non seulement nos intuitions semblent nous pousser à intervenir (dans la mesure du possible) pour venir en aide aux victimes, mais il semble de plus que lorsqu'il est question de torts aussi graves que ceux commis lors d'un génocide, la nature des relations n'est tout simplement pas une donnée que l'on considère moralement pertinente. Il faut donc prendre garde que le bénéfice théorique nous permettant de justifier une non-intervention dans la nature sauvage implique par le fait même des coûts trop importants concernant nos devoirs d'assistance en général, en les affaiblissant ou en les limitant de manière trop importante.

Le point n'est pas de soutenir que les relations sont complètement et toujours moralement impertinentes. Au contraire, les relations ont leur rôle à jouer dans la formation des devoirs et, comme Palmer le soutient, il est très probable qu'un parent possède des devoirs positifs spéciaux envers ses enfants, tout comme il est très probable que ceux ayant causé des torts possèdent des devoirs de réparations spéciaux envers les victimes. Mais le fait qu'un parent possède des devoirs positifs spéciaux envers son enfant ne signifie pas qu'il ne possède aucun devoir d'assistance envers un étranger en danger. De la même manière, le fait que les animaux domestiques entretiennent avec les humains des relations causales particulières engendrant certains types de devoirs spéciaux n'implique pas directement que nous sommes complètement dépourvues de devoirs d'assistance envers les animaux sauvages. L'existence de devoirs positifs spéciaux attribués à l'aide d'un critère relationnel demeure compatible avec l'existence de devoirs positifs universels déterminés par le critère de la sensibilité. L'approche relationnelle est particulièrement efficace pour renforcer et préciser la nature de nos

devoirs vis-à-vis des animaux domestiques avec lesquels nous entretenons une histoire et des relations très particulières, mais le fait que les animaux sauvages ne partagent pas cette histoire et ces relations n'est pas suffisant pour retirer l'entièreté des devoirs positifs à leur égard.

L'idée ici n'est pas de déterminer précisément toutes les modalités complexes des devoirs d'assistance. Il y a en effet beaucoup d'éléments à considérer. Par exemple, certaines assistances concernent des besoins relativement légers (comme de donner la monnaie nécessaire pour un billet de transport en commun à quelqu'un qui a besoin de se déplacer), tandis que d'autres sont des questions de vie ou de mort (comme d'appliquer la méthode de la respiration artificielle à quelqu'un qui est en arrêt respiratoire). L'assistance peut aussi s'avérer dangereuse (comme de sauver un adulte de la noyade lorsque l'on ne sait pas très bien nager soi-même), difficile ou au contraire très facile à exécuter (quelqu'un en pleine forme physique, par exemple, peut avoir plus de facilité à intervenir qu'une personne à mobilité réduite). Toute assistance n'est pas non plus toujours considérée comme désirable. Pour former l'autonomie, par exemple, il est parfois considéré comme une bonne chose de laisser une personne se débrouiller par elle-même et d'éviter de l'assister au moindre obstacle rencontré. Bref, les devoirs d'assistances regroupent une panoplie de considérations et de nuances et, même en se limitant au cas des humains, il est très difficile de les mettre tous dans la même catégorie sous un seul critère d'application.

Il est très probable que le critère de la sensibilité soit trop inclusif lorsque l'on considère toutes les possibilités d'assistance. Après tout, une quantité énorme d'êtres sensibles sont dans le besoin, et ce tous les jours. Peut-être qu'il est nécessaire d'entretenir des relations de proximité avec quelqu'un pour avoir le devoir de lui fournir la monnaie requise pour un billet de transport en commun. Peut-être qu'un parent aurait ce devoir particulier envers son enfant, mais ne l'aurait pas envers un ou une inconnu, par

exemple. Mais comme nous venons de le suggérer, il existe une grande diversité de besoins d'assistance et certains sont certainement plus urgents et fondamentaux que d'autres. Les torts commis aux victimes d'un génocide, par exemple, sont très graves et semblent engendrer des devoirs d'assistance urgents et universels. De manière similaire, les torts vécus par les animaux sauvages, que ce soit la famine, la prédation ou la maladie, sont très sérieux. Ce qui semble moralement pertinent dans ces cas-ci, ce n'est donc pas la nature des relations, mais bien la gravité des torts nécessitant de l'assistance. L'approche relationnelle telle que proposée par Palmer est attirante puisqu'elle permet de régler le problème de la prédation tout en conservant nos intuitions de base, mais il semble que la distance relationnelle envers les animaux sauvages, bien qu'elle permette probablement d'expliquer certaines nos intuitions, ne permet pas adéquatement de les justifier ou de les rendre moralement acceptables.

#### 1.4 Prévenir la prédation n'est pas absurde

Toutes les stratégies dont il a été question jusqu'à présent tentaient de rejeter la troisième prémisse en défendant la thèse selon laquelle nous n'avons pas de devoirs d'assistance *prima facie* envers les animaux sauvages. Aucune de ces stratégies n'est tout à fait convaincante, en majeure partie parce que rien de moralement pertinent ne semble distinguer les animaux sauvages des animaux domestiques lorsqu'il est question d'intérêts aussi fondamentaux que de ne pas se faire manger ou de ne pas souffrir inutilement. Par contre, la troisième prémisse n'est pas la seule cible possible. Certaines et certains philosophes attaquent plutôt la quatrième prémisse, c'est-à-dire le cœur de la réduction à l'absurde, en soutenant qu'avoir un devoir *prima facie* d'intervention envers les animaux sauvages est une proposition qui n'est pas absurde.

En fait, la quatrième prémisse n'est pas aussi solide qu'elle peut paraître à première vue. Sa justification repose presque entièrement sur nos intuitions et même si celles-ci

sont indubitablement des intuitions fortes et très ancrées dans notre rapport à la nature, il n'empêche qu'elles demeurent des intuitions et méritent par conséquent d'être analysées et évaluées plus en profondeur. Après tout, les intuitions ne sont pas infaillibles. Nous avons longtemps cru par exemple que la terre était plate, que le soleil tournait autour de la terre, que les personnes à la peau noire avaient un statut moral inférieur aux personnes à la peau blanche ou que les femmes étaient plus irrationnelles que les hommes. Même si ces croyances nous paraissent complètement absurdes aujourd'hui (du moins, espérons-le), il ne faut pas oublier qu'elles ont déjà été considérées comme tout à fait intuitives. Quelques décennies plus tôt, il était «absurde» de considérer qu'une personne à la peau noire possède un statut moral et social équivalent à une personne à la peau blanche, comme il était «absurde» de soutenir que les femmes soient capables d'autant de rationalité que les hommes<sup>64</sup>.

En éthique, les intuitions bien pesées sont essentielles pour guider et évaluer les théories et principes moraux que nous mettons en place. Une théorie morale qui impliquerait la permissibilité de torturer des enfants pour le plaisir, par exemple, serait rapidement rejetée, considérant que personne n'accepterait une implication aussi aberrante. Mais lorsque les intuitions sont relatives à des groupes sociaux minoritaires ou marginalisés, nous avons alors des raisons supplémentaires de nous en méfier et de les soumettre à de rigoureuses évaluations. Il ne faut pas oublier que nos intuitions sont influencées par les biais et préjugés sociaux qui caractérisent notre époque et l'histoire, comme nous le savons, en offre malheureusement de nombreux exemples. Les statuts moraux inférieurs et les traitements horribles qui étaient réservés aux personnes à la

---

<sup>64</sup> Pour être bien clair, le point ici n'est pas de soutenir que le racisme et le sexisme sont chose du passé – bien au contraire – mais plutôt de démontrer que nous possédons de nombreux exemples empiriques prouvant notre faillibilité lorsqu'il est question d'intuitions relatives aux groupes sociaux marginalisés. Même si plusieurs de nos biais et préjugés demeurent, il n'empêche qu'une quantité importante d'intuitions relatives à des groupes sociaux marginalisés qui étaient considérées alors comme vraies sont aujourd'hui considérées comme fausses.

peau noire et aux femmes ont été dérivés d'intuitions «évidentes» qui ne méritaient pas d'être remise en question. De manière similaire, les animaux sont des êtres sensibles qui sont discriminés, exploités et systématiquement traités comme de simples moyens pour atteindre nos fins les plus futiles. Il semble donc raisonnable de douter de nos intuitions les concernant et de prêter un effort particulier pour déterminer la validité et la nature de ces intuitions.

Mais tout d'abord, il est important de se questionner sur ce que l'on entend plus précisément par l'expression «absurde». Qu'est-ce qu'il y a d'absurde au juste dans l'idée d'intervenir dans la nature sauvage pour venir en aide aux animaux qui souffrent? Qu'est-ce qui fait que cette idée est si rapidement qualifiée d'absurde? En fait, certaines et certains ont argumenté que rien n'est absurde dans cette proposition. Steve Sapontzis, par exemple, considère plusieurs interprétations que l'on peut prêter au concept d'absurdité et argumente qu'aucune de celles-ci ne s'applique à la proposition selon laquelle nous aurions un devoir *prima facie* de prévenir la prédation<sup>65</sup>. Premièrement, il considère l'absurdité logique. Lorsqu'une ou plusieurs règles de la logique sont violées, une proposition est alors logiquement absurde. Dans le cas de la quatrième prémisse, aucune règle logique n'est violée et le raisonnement qui aboutit à la proposition respecte les règles d'un raisonnement adéquat. Elle n'est donc pas logiquement absurde<sup>66</sup>. Ensuite, une proposition peut être absurde dans son rapport avec les faits, lorsqu'elle entre en contradiction avec les observations empiriques. Mais considérant que la proposition de prévenir la prédation ne tente pas de décrire le monde et ne contient pas de faits empiriques, elle ne peut par conséquent pas être «factuellement» absurde<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press.

<sup>66</sup> Ibid, p.233

<sup>67</sup> Ibid, p.233

Il est également possible qu'elle soit théoriquement absurde, c'est-à-dire qu'il est possible qu'elle entre en conflit avec des théories paradigmatiques que nous acceptons habituellement comme vraies. Par exemple, une nouvelle proposition scientifique qui entrerait en contradiction avec la théorie de l'évolution serait rapidement qualifiée d'absurde, puisqu'elle entrerait en conflit avec une théorie largement acceptée comme vraie. Dans le contexte qui nous intéresse, les écocentristes, par exemple, pourraient considérer que la proposition consistant à prévenir la prédation est théoriquement absurde, puisque cette proposition entre en contradiction avec la thèse fondamentale de leur théorie, c'est-à-dire avec la thèse selon laquelle ce qui est bien est ce qui tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté des écosystèmes. Considérant que ce qui tend à préserver les écosystèmes est ce qui est bien et considérant que la prédation tend à préserver les écosystèmes, il est par conséquent théoriquement absurde de soutenir que nous avons un devoir *prima facie* de la prévenir ou de l'éliminer. Par contre, comme Sapontzis le souligne, la possibilité d'accorder de la valeur morale intrinsèque à des entités inanimées et insensibles, comme le sont les pierres, les montagnes ou les écosystèmes est loin d'être une hypothèse compatible avec les théories éthiques paradigmatiques<sup>68</sup>.

En contraste, il semble que de prévenir la prédation dans le but de diminuer la souffrance vécue par les animaux est tout à fait compatible avec les théories éthiques généralement acceptées. Après tout, même si tout le monde n'est pas explicitement favorable aux thèses de l'éthique animale, très peu de gens sont prêts à soutenir qu'il est moralement acceptable de laisser un animal souffrir lorsqu'il est possible de lui venir en aide. Comme Sapontzis le souligne, même les chasseurs sont généralement en faveur de minimiser la souffrance. Ils s'efforcent, par exemple, à «viser juste» et ils

---

<sup>68</sup> Encore une fois, la question n'est pas de nier la valeur (tout court) des écosystèmes et des plantes, mais bien leur valeur morale. Il est au contraire hautement probable de supposer que les écosystèmes et les plantes possèdent de la valeur, elle n'est simplement pas de nature morale.

favorisent une mort rapide plutôt qu'une lente agonie<sup>69</sup>. Bien entendu, considérant que le statut moral des animaux est controversé, il est difficile de trouver des principes moraux relatifs aux animaux qui seraient «paradigmatiques». Comme il l'a déjà été mentionné, les actions que nous posons envers les animaux sont souvent irrationnelles et contradictoires et ne correspondent donc pas toujours à des théories ou principes moraux constants et stables. Par exemple, beaucoup de gens sont prêts à accepter, d'une part, qu'il est moralement interdit de causer de la souffrance à un animal pour satisfaire des besoins futiles, mais acceptent, d'autre part, qu'il est moralement permis de causer de la souffrance à un renard dans le but de porter un joli col de fourrure ou d'élever des porcs dans des conditions misérables parce que le bacon a bon goût. Même si nos applications morales relatives aux animaux sont confuses et contradictoires dans la vie de tous les jours, il n'empêche que certains principes moraux les concernant sont généralement acceptés comme vraie. La prémisse d'où découle la prévention de la prédation consiste simplement à soutenir que les animaux sont des sujets de considération morale et cette prémisse constitue un principe que la plupart des gens seraient prêts à accepter. Finalement, même si le cas de la prédation représente une implication contre-intuitive de cette prémisse, il demeure qu'elle n'est pas théoriquement absurde, parce qu'elle n'entre pas en contradiction avec une ou plusieurs théories paradigmatiques<sup>70</sup>.

Dans un même ordre d'idée, Charles K. Fink soutient lui aussi que prévenir la prédation n'est pas une proposition absurde. Par contre, il ne classifie pas de la même manière les types d'absurdité. Il divise plutôt le concept d'absurdité en deux grandes catégories, en soutenant que la proposition de prévenir la prédation n'est ni absurde de manière inhérente ni absurde de manière contradictoire. Elle n'est pas absurde de manière inhérente, au sens où il n'est pas absurde de considérer que la souffrance est

---

<sup>69</sup> Ibid, p.236

<sup>70</sup> Ibid, p.234-236

moralement pertinente et mérite par conséquent d'être prévenue dans la mesure du possible<sup>71</sup>. Selon Fink, la dimension moralement pertinente de la souffrance est suffisante à elle seule pour justifier une intervention et par conséquent rejeter le supposé caractère absurde de la proposition. De manière équivalente à l'absurdité théorique de Sapontzis, Fink soutient que la proposition n'est pas absurde de manière contradictoire, puisqu'elle n'entre en contradiction avec aucun principe moral fondamental<sup>72</sup>. Encore une fois, même si elle entre en contradiction avec certains principes moraux, comme ceux proposés par les écocentrismes, ils demeurent que ce sont des principes moraux hors normes. En effet, tandis que la souffrance est généralement considérée comme moralement pertinente, il est difficile de trouver des critères moraux paradigmatiques qui permettraient de justifier la considération morale des écosystèmes ou des plantes<sup>73</sup>.

Peut-être que lorsque l'on affirme que prévenir la prédation est absurde, ce que l'on veut plutôt dire est qu'il est absurde d'imaginer l'application de cette proposition. Peut-être est-il simplement absurde d'empêcher les loups de manger les lapins et d'empêcher les gros poissons de manger les petits poissons. Il est vrai que la nature est immense, que les actes de prédateurs sont innombrables et que les animaux se mangent en haut des plus hautes montagnes comme au plus profond des océans. La quantité de souffrance, même lorsque l'on ne songe qu'aux actes de prédation, est tellement immense qu'il est absurde de soutenir que nous aurions un devoir *prima facie* de la prévenir. Mais la quantité énorme de cas à considérer n'est pas le seul problème qui se pose lorsque l'on se questionne sur l'application de la proposition. Il est également

---

<sup>71</sup> Fink, C. K. (2005). The Predation Argument. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(5), p.13-15.

<sup>72</sup> Ibid, p.13-15

<sup>73</sup> Cela ne veut pas dire que des tentatives de justifier le statut moral des écosystèmes et des plantes n'ont pas été faites, mais elles sont loin d'être convaincantes. Voir ; Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press ; et Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. New York: SUNY Press.

nécessaire de reconnaître que les prédateurs sont eux aussi des êtres sensibles et que non seulement se nourrir constitue un intérêt fondamental pour eux, mais se nourrir d'animaux sensibles est la seule manière qu'ils ont à leur disposition pour assurer leur survie et la survie de leurs progénitures. Contrairement aux êtres humains, qui sont en grande majorité en mesure de se nourrir convenablement sans produits animaliers, les prédateurs sont quant à eux forcés de tuer pour satisfaire leurs intérêts les plus fondamentaux. Il devient donc rapidement complexe de protéger les intérêts fondamentaux des uns (les proies) sans violer les intérêts fondamentaux des autres (les prédateurs).

De toute façon, même si l'on trouvait un moyen moralement acceptable d'éliminer les prédateurs, d'autres problèmes d'envergures surgiraient. Par exemple, on peut imaginer que les proies, sans la menace des prédateurs, seraient alors en surpopulation, ce qui augmenterait radicalement la compétition pour les ressources et leur causerait finalement d'autres formes de torts, comme une famine, un manque d'abris, l'impossibilité de trouver un ou une partenaire pour se reproduire, etc. Mais surtout, considérant l'immense complexité de l'interdépendance des espèces dans un écosystème, la surpopulation d'une espèce engendrerait une chaîne de conséquences néfastes et exponentielles. Par exemple, la surpopulation d'une espèce animale pourrait avoir comme conséquence la disparition d'une espèce de plante dont elle se nourrit ce qui pourrait alors causer du tort à une espèce d'oiseaux qui utilise ces plantes pour faire leur nid, en plus de mettre en danger une espèce d'insecte qui se nourrit des fruits de ces mêmes plantes, la disparition de ces insectes pourrait ensuite nuire à une espèce de grenouilles qui s'en nourrit et ainsi de suite. Ce genre de chaîne de conséquences (qui en réalité est beaucoup plus complexe et subtile que ce que cet exemple suggère) est le plus grand danger que posent les interventions d'envergure en nature. Les conséquences nocives, non seulement se propagent rapidement (du moins beaucoup trop rapidement pour que les espèces aient le temps de s'y s'adapter), mais elles sont

aussi multiples et exponentielles. Les écosystèmes sont tellement complexes et nos connaissances à leur sujet sont si réduites en comparaison, qu'il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances et de nos technologies de prévoir l'ampleur des conséquences<sup>74</sup>. De plus, nous savons que nos tentatives passées d'intervention en nature sont loin d'être des succès, ce qui ajoute de bonnes raisons de douter de nos compétences dans ce domaine. Par ailleurs, nos biais anthropocentrés limitent la plupart du temps nos considérations et nous empêchent de voir le portrait complet de la situation. Nous nous limitons par exemple à la protection d'espèces mignonnes, ou économiquement rentables (pour la chasse, par exemple). À l'inverse, nous nous bornons parfois à l'extermination d'espèces «nuisibles» à nos projets humains (construction de villes, terres agricoles ou d'élevage par exemple), d'espèces peu attachantes (les rongeurs et les reptiles, par exemple) ou d'espèces étrangères et envahissantes (des espèces qui sont devenues envahissantes presque toujours à cause des humains, parfois par négligence, parfois par tentative ratée d'intervention passée). Bref, le projet de prévention de la prédation semble immensément complexe et fatalement voué à l'échec. Peut-être est-il donc absurde de prévenir la prédation précisément parce que nous sommes de toute façon incapables de le faire.

Selon Sapontzis, même s'il est vrai que prévenir la prédation dans ces moindres manifestations est impossible dans l'état actuel de nos connaissances, il demeure possible de considérer le projet de prévention de la prédation comme un but à atteindre ou, en d'autres termes, comme un idéal moral vers lequel tendre<sup>75</sup>. En fait, même si

---

<sup>74</sup> Simmons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), p.22-23 ; Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), 718-736, ; Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books, p.226 ; Hailwood, S. (2012). Bewildering Nussbaum: Capability Justice and Predation. *Journal of Political Philosophy*, 20(3), p.299 ; Hettinger, N. et Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas. (1994). Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, 16(1), p.131-132.

<sup>75</sup> Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press. p.236-237.

nous savons très bien qu'ils sont irréalisables dans l'état actuel du monde, nous adoptons plusieurs projets moraux d'envergure comparable lorsqu'il est question des humains. Nous souhaitons, par exemple, que les guerres prennent fin et que les peuples soient en paix les uns envers les autres, nous souhaitons que les maladies infantiles disparaissent, nous souhaitons que tout le monde mange à sa faim, nous souhaitons que les femmes et les hommes soient égaux, etc. La pleine réalisation de ce type de grands projets moraux est actuellement hors de notre portée, mais ces projets demeurent des objectifs moraux que nous prenons au sérieux, vers lesquels nous tendons un jour à la fois et un petit geste à la fois et loin de nous l'idée de les considérer comme «absurde» ou ne valant pas la peine d'y travailler. De manière similaire, même si le projet de prévenir la prédation est probablement un des projets moraux les plus complexes et inaccessibles dans l'état actuel des choses, il demeure un projet vers lequel tendre et il n'est donc pas possible de le qualifier de «pratiquement absurde». La difficulté d'un projet moral implique certes des limitations, des précautions particulières et de la patience, mais elle n'implique rien de normatif à son sujet. En d'autres termes, il n'y a pas de corrélation entre la difficulté d'application d'un projet moral et son importance normative.

À la lumière de ce qui a été dit, même si nous acceptons que prévenir la prédation n'est pas absurde, il demeure extrêmement ardu de mettre cette proposition en application. Plusieurs philosophes considèrent donc que notre devoir *prima facie* de prévenir la prédation ne se traduit pas par un devoir propre puisque nous ne possédons pas les connaissances pour le faire, qu'il serait très risqué de causer plus de torts que de biens ou que nous provoquerions carrément une catastrophe écologique<sup>76</sup>. Par contre, il est important de préciser que cet argument implique quand même que si nous possédions les connaissances nécessaires, notre devoir *prima facie* de prévenir la prédation

---

<sup>76</sup> Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books. p.226.

deviendrait une véritable obligation morale. En fait, cet argument implique aussi que si nous possédons actuellement les connaissances nous permettant d'intervenir dans un cas précis, notre devoir *prima facie* d'intervenir s'actualise en véritable obligation morale<sup>77</sup>. L'argument reposant sur notre ignorance ou notre incapacité d'intervenir permet donc de limiter nos interventions en les rendant plus intuitivement acceptables, mais il demeure en contradiction avec notre intuition générale de laissez-faire relatif aux animaux sauvages et, en ce sens, il ne permet pas de répondre complètement au problème de la prédation<sup>78</sup>. Plus précisément, le problème est que ce type d'argument ne rejette pas directement la troisième prémisse. Il ne permet pas de soutenir que nous n'avons pas de devoir *prima facie* d'intervention, il permet seulement de soutenir que nous n'avons pas pour l'instant les connaissances ou les technologies nécessaires pour traduire ce devoir en véritable obligation morale d'intervention.

En fait, comme certaines et certains l'ont proposé, si ce qui nous empêche d'intervenir pour prévenir la prédation est seulement une question de risques et de manque de connaissance, il est possible d'ajouter deux amendements mineurs à la proposition pour rendre plus explicites ses limites. Premièrement, pour éviter les risques négatifs liés à l'intervention, nous n'avons qu'à préciser que nous avons une véritable obligation morale que lorsque les conséquences qui en résultent engendrent plus de bien que de torts<sup>79</sup>. Deuxièmement, pour éviter les cas où nos technologies ou nos connaissances sont insuffisantes, nous n'avons qu'à préciser que le devoir ne s'applique que lorsqu'il

---

<sup>77</sup> Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.39

<sup>78</sup> Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press. p.29-30, p.78 ; et Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.163-164

<sup>79</sup> Sapontzis, S. F. *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987. p.234 ; Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), p.36 ; et Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), p.1081.

est possible de l'appliquer<sup>80</sup>. La troisième prémisse remaniée s'articulerait donc à peu près comme ceci; nous avons un devoir *prima facie* de prévenir la prédation (1) lorsque possible et (2) à chaque fois que les conséquences de cette intervention engendrent plus de bien que de torts. Ces amendements, quoique mineurs et implicitement inclus dans la première version de la proposition, permettent de mettre en lumière le fait que les difficultés de mise en pratique, bien que réelles et sérieuses, ne permettent pas de s'attaquer au coeur du problème. Il semble effectivement que l'intuition de laissez-faire que nous partageons envers les animaux sauvages est plus profonde et fondamentale et ne se réduit pas à de simples questions de difficultés techniques, aussi grandes et sérieuses que soient ces difficultés. Il semble que la majorité des gens ne seraient pas prêts à accepter que l'on remanie la nature à la manière d'un grand zoo, et ce même si le processus était parfaitement exécuté, sans conséquence néfaste pour les animaux, les écosystèmes ou les humains. Même si les arguments reposant sur notre manque de connaissance ou notre faillibilité permettent d'éclairer certaines difficultés importantes qui expliquent probablement en partie notre intuition de laissez-faire envers les animaux sauvages, il n'empêche qu'ils ne sont pas suffisants pour la justifier.

Il faut finalement préciser que de plus en plus de philosophes nient la quatrième prémisse en soutenant que prévenir la prédation n'est pas absurde et acceptent les implications qui en découlent, c'est-à-dire que nous devons intervenir lorsque possible et à chaque fois que les conséquences de cette intervention engendrent plus de bien que de torts<sup>81</sup>. Comme plusieurs le soulignent d'ailleurs, la question n'est en fait pas de

---

<sup>80</sup> Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), p.1081.

<sup>81</sup> Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), 73-90. ; Horta, O. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(10), Article 10 ; Cowen, T. (2003). Policing Nature. *Environmental Ethics*, 25(2), 169–182. ; Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-

savoir si nous *devons* intervenir dans la nature, mais plutôt *pourquoi* nous devons intervenir<sup>82</sup>. Effectivement, nous intervenons déjà massivement dans la nature, la plupart du temps pour des raisons anthropocentrées (utilisation de pesticides, construction d'infrastructures, de réseaux routiers et fluviaux, pratique de l'agriculture et de l'élevage, production de pollution, pratique de la chasse et de la pêche, etc.) et parfois pour des raisons écologiques (éradication ou introduction d'espèces, prélèvements et tests sur les animaux sauvages, etc.). Selon David Horta, le fait qu'une intuition de laissez-faire soit déclenchée seulement lorsque les interventions concernent les animaux en tant qu'individus (et non pas en tant qu'espèce ou individu représentant les seuls survivants d'une espèce) et ne se déclenche pas lorsqu'il est question d'interventions anthropocentrées ou écologiques ne fait que démontrer notre biais spéciste<sup>83</sup>. Selon les philosophes favorables à l'intervention, l'intuition de laissez-faire n'est pas une intuition que l'on devrait tenter d'inclure dans notre théorie morale, mais est plutôt une intuition directement dérivée du spécisme dont souffrent les animaux. Ce qu'il faut modifier n'est par conséquent pas la théorie morale qui soutient que nous avons un devoir *prima facie* de soulager et de prévenir la souffrance chez les animaux sauvages, mais plutôt notre intuition biaisée de laissez-faire.

---

Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), 1075-88. ; McMahan, J. (2015). The Moral Problem of Predation. Dans A. Chignell, T. Cuneo et M. Haltzman (dir.), *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. (p.268-293). London: Routledge. ; Tomasik, B. (2015). The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(2), 133-52.; et Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), 718-736.

<sup>82</sup> Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), 73-90. ; Horta, O. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(10), Article 10. ; Cowen, T. (2003). Policing Nature. *Environmental Ethics*, 25(2), p.180 ; et Tomasik, B. (2015). The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(2), p.144-146.

<sup>83</sup> Horta, O. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(10), Article 10. p.12-13.

## 1.5 Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif d'offrir un tour d'horizon des principales stratégies disponibles dans la littérature afin de répondre au problème de la prédation. Dans le but d'explicitier le problème ainsi que de dégager les solutions potentielles, nous avons pris comme point de départ l'argument de la réduction à l'absurde qui est parfois utilisé pour attaquer la prémisse fondamentale de l'éthique animale soutenant que les animaux sont des sujets de considération morale.

Tout d'abord, il a été démontré qu'il est difficile de rejeter la troisième prémisse de la réduction à l'absurde, c'est-à-dire qu'il est difficile de rejeter la proposition selon laquelle nous avons un devoir d'assistance *prima facie* envers les animaux sauvages. Aucune des théories proposées ne permet de justifier de manière convaincante les différences de traitement importantes que nous accordons aux animaux sauvages par rapport aux animaux domestiques. Lorsqu'il est question d'intérêts aussi fondamentaux que de ne pas se faire manger ou ne pas souffrir inutilement, ni l'absence d'agentivité morale (Regan) ni le manque de relations (Palmer) ne permet de justifier une non-assistance aux animaux sauvages dans le besoin.

Principalement parce qu'ils nécessitent l'adoption de prémisses controversées, les arguments environnementaux ne sont pas beaucoup plus convaincants. L'attribution d'une valeur intrinsèque aux écosystèmes (écocentrisme) ou la supposition que des entités et processus comme les espèces, l'évolution ou autres organismes vivants comme les plantes, possèdent une valeur morale supérieure ou équivalente aux individus sensibles sont des prémisses qui demandent à être justifiées. Mais surtout, les approches environnementales sont trop souvent condamnées au dilemme les poussant soit au spécisme, en accordant aux humains un statut moral particulier en vertu de leur appartenance à l'espèce humaine (et ce malgré le caractère particulièrement destructeur

de notre espèce) ou soit à l'écofascisme, en découlant des implications moralement problématiques, comme la réduction significative du nombre d'humains sur terre, par exemple.

La stratégie la plus prometteuse pour attaquer la réduction à l'absurde est donc de rejeter la quatrième prémisse en soutenant que posséder un devoir *prima facie* d'assistance envers les animaux sauvages n'est pas une proposition qui est absurde. Considérant que la proposition n'est pas «absurde» selon une grande diversité d'interprétation du concept d'absurdité et considérant que nous intervenons déjà de manière importante dans la nature pour des raisons anthropocentrées, il semble raisonnable de soutenir que l'intuition de laissez-faire que nous partageons envers les animaux sauvages repose largement sur des intuitions et préjugés spécistes.

Ceci étant dit, cela ne signifie pas pour autant que nous disposons d'un laissez-passer nous permettant d'intervenir dans la nature à chaque fois qu'un animal est dans le besoin. Cela ne signifie pas non plus qu'il est impossible de justifier une limitation et même une importante limitation de nos interventions dans la nature sauvage. Bien au contraire, le prochain chapitre tentera de soutenir que nous avons une pluralité de raisons pour limiter de manière importante notre devoir *prima facie* d'assistance envers les animaux sauvages. L'objectif sera de déterminer ces limites à partir de la prémisses selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale et en tentant d'expliquer les intuitions spécistes qui sont d'ailleurs particulièrement difficiles à éviter lors des réflexions concernant la nature sauvage.

## CHAPITRE II

### LES LIMITES DE NOTRE DEVOIR D'INTERVENTION

#### 2.1 Introduction

Après avoir analysé plus finement l'intuition de laissez-faire que nous avons envers les animaux sauvages et après avoir évalué les différentes solutions proposées pour justifier cette intuition sur des bases morales, il semble que finalement la meilleure explication est qu'elle repose sur des biais spécistes tenaces. En fin de compte, la seule raison non spéciste qui nous empêche d'intervenir systématiquement pour prévenir la prédation est une raison de précaution. Considérant que les écosystèmes sont remarquablement complexes et que nos connaissances les concernant sont défailtantes, il est impossible dans l'état actuel des choses de s'assurer que nos interventions causeraient plus de bien que de torts.

Toutefois, je ne crois pas que ces considérations sont suffisantes pour rendre compte de la complexité et de l'importance des limitations de notre devoir *prima facie* d'intervention. Je défendrai que la proposition de Donaldson et Kymlicka (D&K) consistant à soutenir que nous devrions accorder le statut de souveraineté aux animaux sauvages et réfléchir à nos devoirs envers ces derniers à la lumière du cadre conceptuel de la justice internationale, bien que comportant certaines lacunes, apporte une réflexion nécessaire concernant les dangers inhérents à nos tentatives d'interventions<sup>84</sup>. Même si nous acceptons la thèse selon laquelle nous avons un devoir *prima facie*

---

<sup>84</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.15.

d'intervention, cela n'implique pas qu'il s'actualise en une obligation morale (c'est-à-dire, un devoir moral *toutes choses considérées*) d'intervention systématique. En effet, comme le cadre conceptuel des relations internationales l'explicite, les dangers de nos interventions ne se limitent pas à des lacunes scientifiques ou économiques, mais aussi au risque de violer l'autonomie modérée des animaux sauvages. Même si cette autonomie n'est probablement pas suffisante pour justifier le statut de souveraineté tel que défini par D&K, il demeure qu'elle constitue un bien pour les animaux. Le cadre conceptuel des relations internationales permet donc de mettre en lumière les dangers inhérents de nos ingérences ainsi que les vulnérabilités importantes et particulières des communautés d'animaux sauvages. Contrairement aux solutions précédentes qui ont tendance, selon moi, à simplifier le problème et par conséquent à offrir des conclusions prématurées et partielles, la proposition de D&K a l'avantage de considérer le problème dans toute son ampleur, sa complexité et ses nuances.

Après avoir présenté la proposition de D&K en détail, certaines objections s'y attaquant seront analysées de manière critique. L'objectif de ce chapitre sera de démontrer que même si la plupart de celles-ci ne sont pas convaincantes, il demeure que la version actuelle de l'argument de D&K est vulnérable aux objections soutenant que les communautés d'animaux sauvages ne sont pas suffisamment compétentes pour avoir le statut de souveraineté. Cependant, il sera aussi soutenu que cette objection n'est pas décisive puisqu'il est possible de modifier la théorie de façon non ad hoc de manière à éviter ce genre d'objection. Finalement, il sera défendu que les limitations de nos interventions en nature sauvage, plutôt que d'être basées sur un sentiment d'absurdité spéciste ou sur de simples raisons de précaution basée sur notre incompetence et faillibilité scientifique, devraient plutôt être similaires à celles que nous adoptons en relations internationales, au sens où elles devraient prendre en compte l'étendue et la variété des dangers de nos interventions et les importantes vulnérabilités des animaux sauvages face à celles-ci.

## 2.2 Zoopolis

Dès l'introduction de leur audacieux livre *Zoopolis : A Political Theory of Animal Rights*<sup>85</sup>, Donaldson et Kymlicka (D&K) soulignent les importantes lacunes qui entourent la réflexion concernant nos devoirs positifs d'intervention ou d'assistance envers les animaux et plus particulièrement envers les animaux sauvages<sup>86</sup>. Toutefois, le livre est loin de se limiter à ces derniers. Il propose plutôt une ambitieuse analyse de nos devoirs envers tous les animaux, qu'ils soient domestiques, sauvages ou liminaires<sup>87</sup>, en prenant un soin particulier de ne pas borner la réflexion aux animaux directement en relation avec nous (les animaux domestiques), qui sont trop souvent les seuls pris en compte dans les travaux d'éthique animale. Malgré le grand intérêt du livre en entier, nous nous limiterons, dans le cadre de ce chapitre, à la discussion relevant des animaux sauvages<sup>88</sup>.

L'analyse de D&K tente en premier lieu de relever des différences moralement pertinentes qui pourraient permettre de distinguer différentes catégories d'animaux et ainsi dresser un portrait plus rigoureux et précis de l'étendue et de la variété de nos devoirs les concernant. La catégorisation se base sur la nature des relations variées que les animaux entretiennent avec nous. Même si les frontières entre ces différentes catégories d'animaux ne sont certainement pas claires ou même fixes, elles demeurent tout de même un point de départ intéressant, à la fois pour expliquer nos intuitions et

---

<sup>85</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press.

<sup>86</sup> Ibid, p. 6

<sup>87</sup> D&K utilisent ce terme pour caractériser les animaux vivant parmi nous, en milieu urbain, mais entretenant peu de relations avec la plupart d'entre nous. C'est le cas par exemple des écureuils, des pigeons, des rats laveurs ou de certaines espèces de canards. Voir *Zoopolis*, Chap.7

<sup>88</sup> Ibid, chap. 6

comportements variés face aux animaux que pour nous guider vers des théories morales plus complètes, affinées et cohérentes. L'approche adoptée dans *Zoopolis* peut se qualifier de relationnelle et D&K soulignent d'ailleurs leur dette envers Palmer<sup>89</sup> et ses travaux concernant les animaux sauvages<sup>90</sup>. Par contre, il est important de souligner qu'ils n'adoptent pas l'approche de Palmer et proposent au contraire une théorie qui s'en distingue clairement. En fait, selon D&K, la meilleure manière de comprendre et de définir les relations que nous entretenons envers les animaux sauvages consiste à utiliser explicitement un appareil conceptuel et une terminologie politique<sup>91</sup>. C'est cette grille d'analyse politique qui constitue l'élément le plus original de l'approche de D&K. La question du statut moral des animaux est ainsi posée à la manière d'une question relevant de la justice où des concepts comme ceux de «souveraineté», de «citoyenneté» ou de «groupes sociaux» sont alors mobilisés.

À première vue, il peut sembler un peu étrange et même tout à fait inadéquat d'adopter une approche politique pour traiter des obligations morales envers les animaux. Après tout, la politique est une construction humaine sophistiquée qui semble exiger certaines capacités intellectuelles et sociales tout à fait inaccessibles aux animaux. D'un autre côté, comme nous l'avons déjà souligné, les animaux partagent beaucoup de similarités avec les groupes sociaux marginalisés. À la manière de ceux-ci, les animaux ont historiquement souffert d'exploitation et d'injustices. D'ailleurs, les justifications utilisées pour excuser l'exploitation des animaux sont la plupart du temps très semblables à celles qui justifiaient (et justifient malheureusement encore) l'exploitation des groupes sociaux humains. Le statut moral inférieur des femmes et des personnes à la peau noire par exemple, était souvent justifié au nom de leur supposée infériorité cognitive. La non-rémunération de leur travail était aussi fréquemment défendue

---

<sup>89</sup> Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press.

<sup>90</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press, p.11-12

<sup>91</sup> Ibid, p.12

comme étant une condition nécessaire à la survie du système économique. Il est frappant de constater que ces deux arguments sont aujourd'hui très communs dans les discours de ceux et celles ayant intérêt à défendre la légitimité de l'exploitation animale. Bien entendu, contrairement aux animaux, les femmes et les personnes à la peau noire ne sont pas différentes d'un point de vue cognitif. Mais, comme nous l'avons déjà défendu, il est important de comprendre que même si c'était le cas, même si les femmes et les personnes à la peau noire avaient effectivement des capacités inférieures, cela ne justifierait en rien leur exploitation, leurs mauvais traitements ou le déni de leurs intérêts.

En fait, les animaux en tant que groupe social marginalisé ressemblent particulièrement aux groupes sociaux partageant avec eux le désavantage de ne pas pouvoir communiquer de manière standard leurs intérêts et leurs besoins. Les gens en situation de handicap cognitif important ainsi que les jeunes enfants, par exemple, ne peuvent pas simplement utiliser le langage pour exprimer leurs besoins, leurs frustrations et leurs attentes. Ils ne peuvent pas non plus aisément s'associer pour partager leurs vécus, valider leurs expériences et éventuellement s'unir pour combattre les injustices dont ils sont victimes. Sans moyens de communication standards, il est donc encore plus risqué pour ces individus de souffrir d'injustice, d'exploitation ou de négligence. Les personnes en situation de handicap cognitif et les enfants ont d'ailleurs grandement souffert (et souffrent encore) de ces désavantages. Encore une fois, leur exploitation a été (et est encore) justifiée au nom de leur infériorité morale ou cognitive et de l'importance de leur exploitation pour la stabilité économique. Ce discours est d'ailleurs encore tragiquement utilisé aujourd'hui pour justifier l'exploitation des enfants dans les usines ou leur mobilisation dans les conflits armés. Finalement, si d'une part on rejette le spécisme et si d'autre part on accepte la ressemblance saisissante entre les animaux et les groupes sociaux marginalisés, il semble au moins plausible de

tenter d'analyser nos relations avec les animaux comme étant des questions relevant de la justice et donc de la politique.

En ce qui concerne les animaux sauvages, D&K argumentent que le cadre conceptuel utilisé en justice internationale et, plus précisément, le concept de souveraineté constituent des outils de réflexion pertinents pour nous aider à analyser les relations entre les humains et les animaux sauvages et ainsi déterminer plus clairement nos obligations morales envers ceux-ci<sup>92</sup>. Encore une fois, il n'est pas évident d'accepter l'application de concepts politiques aussi complexes pour traiter du cas des animaux sauvages. Toutefois, lorsque l'on considère des exemples d'injustices dans l'histoire des relations internationales, de grandes similarités se dessinent avec l'histoire des animaux sauvages<sup>93</sup>.

Lors de la colonisation des Amériques, par exemple, les Européens justifiaient leurs actions par une non-reconnaissance du statut de souveraineté des peuples autochtones. Ils considéraient que le «non-contrôle» du territoire ainsi que l'absence de système légal ou politique constituaient des raisons suffisantes et même évidentes pour nier le statut de souveraineté des peuples autochtones. Ils les considéraient comme des «sauvages», incapables de se gouverner, «non-civilisés» et plus généralement «primitifs». En fait, l'occupation du territoire que les peuples autochtones pratiquaient était tellement étrangère à la conception européenne qu'elle était invisible. C'était cette perspective qui justifiait le discours de la «terra nullius», où le territoire des Amériques était alors considéré comme vierge, inhabité et par conséquent disponible à qui avait le courage de l'exploiter et le développer. De manière similaire, nous considérons aujourd'hui que les territoires sauvages sont inoccupés et libres pour ceux qui sont prêts

---

<sup>92</sup> Ibid, p.157

<sup>93</sup> Ibid, p.168

à mettre les investissements nécessaires pour les «développer» ou les «rentabiliser»<sup>94</sup>. Pourtant, les territoires sauvages sont remplis d'animaux dépendant grandement de leur territoire pour se nourrir, s'abriter, élever leurs petits ou se reproduire. Les animaux sauvages sont d'ailleurs beaucoup plus dépendants de leur territoire que ne le sont la très grande majorité des humains, qui, eux, possèdent une variété de moyens pour s'adapter rapidement à toutes sortes de conditions. Nos techniques et technologies, qui sont sans cesse de plus en plus sophistiquées, nous permettent de nous adapter à des défis alimentaires, climatiques et médicaux de toutes sortes. À l'opposé, les animaux sauvages, qui sont le résultat d'une longue sélection naturelle, sont adaptés précisément à l'environnement dans lequel ils vivent et sont par conséquent particulièrement vulnérables aux changements. Plusieurs espèces animales sont même hyperspécialisées, c'est-à-dire que leur corps et leurs comportements sont adaptés exactement pour la niche écologique, parfois très précise et très restreinte, qu'ils occupent. Pour ces animaux, le moindre changement de température, de ressources alimentaires ou d'espèces partageant leur territoire peut rapidement se retrouver fatal pour l'espèce en entier. Historiquement, et de manière similaire aux peuples autochtones, nous n'avons pourtant pas considéré la présence des animaux sauvages et leur intérêt fondamental à occuper le territoire sur lequel ils vivent. Bien au contraire, nous les avons généralement ignorés, exterminés ou déportés.

Aujourd'hui, il est largement accepté que les peuples autochtones ont été victimes de grandes injustices. La colonisation est maintenant condamnée et les conventions internationales qui ont vu le jour dans le dernier siècle ont entre autres eu comme objectif de tenter d'empêcher des injustices de ce genre de se reproduire. Un des problèmes importants avec le concept de souveraineté est qu'il est souvent conçu de

---

<sup>94</sup> Parfois on souhaite aussi les protéger, mais les motivations sous-jacentes sont la plupart du temps anthropocentriques ou écologiques. Les animaux, en tant qu'individus, ne sont quasiment jamais considérés.

manière assez exigeante. En effet, selon D&K, la version rigide du concept de souveraineté, celle utilisée pour justifier la colonisation, requiert l'existence d'une autorité absolue, créatrice de lois et distincte de la communauté en tant que telle. En contraste avec les coutumes et les conventions qui sont plutôt implicites, l'autorité absolue doit se situer au-dessus de la communauté, au sens où les lois doivent être explicites et formelles. Selon cette conception rigide de la souveraineté, les communautés autochtones ne sont pas considérées comme souveraines. Pourtant, malgré l'absence de transformation du territoire et malgré l'absence d'institutions politiques ou juridiques explicites, il semble que les communautés autochtones aient la légitimité de revendiquer leur territoire et leur souveraineté. C'est à partir de ce constat que D&K affirment que cette définition rigide n'est pas adéquate puisque non seulement elle exclut des appels légitimes à la souveraineté (comme celui des peuples autochtones), mais elle est aussi dangereuse, dans la mesure où elle a été et peut toujours être utilisée à des fins impérialistes<sup>95</sup>. Une des stratégies possibles pour s'assurer que les communautés ayant l'intérêt et la légitimité de conserver leur territoire ne soient plus ignorées, consiste par conséquent à réviser et élargir la conception de la souveraineté.

Tout d'abord, D&K argumentent que la fonction morale fondamentalement anti-impérialiste du concept de souveraineté n'est pas respectée dans une conception aussi rigide. Selon eux, la souveraineté n'exige pas une structure institutionnelle politique ou juridique, mais plutôt la présence d'un intérêt en l'autonomie chez une communauté. Pour qu'une communauté ait intérêt en son autonomie, il faut que son épanouissement soit lié à la capacité de maintenir librement son organisation sociale, à s'autoréguler ainsi qu'à occuper un territoire donné<sup>96</sup>. Selon cette définition morale de la souveraineté, pour qu'une communauté soit considérée comme souveraine, il faut donc

---

<sup>95</sup> Ibid, p.171-172

<sup>96</sup> Ibid, p.172-173

que son épanouissement dépende de la préservation de son organisation sociale ainsi que du contrôle de son territoire<sup>97</sup>. Ce qui signifie, comme D&K le soulignent, que: «Dans la mesure où l'épanouissement des membres d'une communauté est étroitement lié à leur capacité à préserver leurs propres formes d'organisation sociale sur leur territoire, nous leur causons du tort et commettons une injustice à leur égard lorsque nous les soumettons à une domination étrangère»<sup>98</sup>. La souveraineté implique donc aussi que les autres communautés ont le devoir *prima facie* correspondant de ne pas se positionner en figure paternaliste, en dictant des conduites, en intervenant sans permission ou en tentant d'interdire certaines pratiques culturelles, par exemple. Car même si une communauté ne correspond pas à notre idéal de justice, même si certaines coutumes ou certains éléments de sa culture nous paraissent étranges, il faut se rappeler qu'être autonome, c'est aussi avoir le droit de se tromper, d'expérimenter et de se transformer selon le rythme et le chemin jugé le meilleur par les membres de la communauté concernée.

Par ailleurs, précisons que la souveraineté n'implique pas une indépendance complète et parfaite<sup>99</sup>. Après tout, particulièrement à l'ère de la mondialisation, aucune communauté n'est entièrement indépendante. Les états dépendent les uns des autres à plusieurs niveaux. Ils partagent, par exemple, différentes ententes économiques, s'entraident lors de situations d'urgence (catastrophes naturelles, guerres, etc.), essaient de s'entendre sur des conventions internationales (enjeux juridiques et environnementaux, par exemple), organisent des événements mondiaux (politiques, scientifiques, intellectuels, sportifs, etc.). De plus, si nous acceptons sérieusement la fonction morale de la souveraineté, il semble très problématique que la vulnérabilité

---

<sup>97</sup> Ibid, p.171

<sup>98</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2013). *Zoopolis: Une théorie politique des droits des animaux*. Paris : Alma Editeur. p.244

<sup>99</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press.p.173-174

ou le manque de pouvoir politique ou économique d'une communauté puisse justifier le déni de leur légitimité en la souveraineté. Une communauté traversant un moment difficile peut avoir recours à de l'aide sous des formes variées, que ce soit en joignant une confédération, en s'associant d'une manière ou d'une autre à un autre état ou même en étant sous protectorat. Il faut donc savoir que la souveraineté peut exister, et existe d'ailleurs déjà, sous des formes variées où l'autonomie se manifeste de toutes sortes de façons.

Maintenant qu'une définition plus souple de la souveraineté est en place, il est désormais possible d'y inclure toutes les communautés légitimes, c'est-à-dire celles ayant un intérêt à protéger leur autonomie. Cette définition morale de la souveraineté permet donc d'inclure les communautés autochtones, puisque l'épanouissement de leur communauté est indubitablement lié au maintien de leur structure sociale ainsi qu'au contrôle de leur territoire.

Selon D&K, considérant que les animaux sauvages constituent des communautés indépendantes, possédant leur propre organisation sociale et occupant un territoire auquel ils accordent de la valeur, nous sommes maintenant dans l'obligation de considérer leur candidature au statut de souveraineté<sup>100</sup>. Comme nous l'avons déjà démontré, le territoire a effectivement une importance tout à fait singulière pour les animaux sauvages. Par contre, considérant que les communautés sauvages définies par D&K sont plus ou moins équivalentes aux écosystèmes et incluent donc une cohabitation entre les prédateurs et les proies, il est beaucoup moins évident d'affirmer que l'épanouissement de leur communauté dépend du maintien de leur organisation sociale. Malheureusement, et contrairement aux communautés autochtones, nous ne pouvons pas non plus simplement demander aux animaux sauvages s'ils valorisent leur

---

<sup>100</sup> Ibid, p.174

autonomie et la structure sociale dans laquelle ils vivent. D&K proposent donc deux critères nous permettant d'affirmer que l'épanouissement d'une communauté est lié à sa structure sociale et par conséquent, d'affirmer que la communauté en question est autonome. Pour être autonome, il faut que la communauté soit compétente pour 1) répondre en tant que communauté aux défis qui se présentent à elle et 2) qu'elle soit en mesure d'offrir un contexte social dans lequel les membres individuels peuvent s'épanouir<sup>101</sup>.

D&K affirment que les animaux sauvages possèdent, individuellement et collectivement, ces deux capacités<sup>102</sup>. Au niveau individuel, les animaux sauvages sont généralement capables de se nourrir, de développer des méthodes pour se protéger et protéger leurs petits des prédateurs, de s'adapter aux différentes saisons, etc. Au niveau collectif, les individus d'une même espèce s'entraident parfois pour trouver de la nourriture, éviter les prédateurs, trouver des abris, répondre à de nouveaux défis, etc. Finalement, de nombreux types de coopérations interspécifiques existent aussi dans la nature sauvage où chacun occupe alors une place clé dans la structure complexe et fragile de l'organisation sociale propre à la nature. D&K reconnaissent que les compétences varient grandement d'une espèce à l'autre et que l'intérêt en l'autonomie peut par conséquent varier d'une espèce à l'autre<sup>103</sup>. Mais en général, ils soutiennent que les animaux se débrouillent très bien sans nous pour subvenir à leurs besoins et qu'ils accordent de la valeur à cette indépendance.

Ensuite, selon D&K, le fait même que les animaux sauvages choisissent de vivre loin de nous et de nos infrastructures, et ce malgré notre expansion perpétuelle et la réduction constante de leur milieu de vie, est une preuve convaincante de leur intérêt à

---

<sup>101</sup> Ibid, p. 175

<sup>102</sup> Ibid, p.176

<sup>103</sup> Ibid, p.177

vivre leur vie indépendamment de la nôtre, en suivant leurs propres «lois» ou plus généralement leur propre façon de vivre. Pour reprendre l'expression de D&K, les animaux sauvages «votent avec leurs pattes». S'ils n'avaient pas d'intérêt en la protection de leur organisation sociale particulière, ils ne seraient pas aussi résistants à nos tentatives de rapprochements, incluant nos tentatives bienveillantes<sup>104</sup>. Selon D&K, le fait que les animaux sauvages sont compétents pour répondre aux défis propres à la nature sauvage, qu'ils sont en mesure d'offrir un environnement dans lequel les individus peuvent s'épanouir et qu'ils sont hostiles et résistants face aux ingérences humaines, constituent des preuves suffisantes pour penser qu'ils accordent de la valeur aux lois implicites qui régulent leur milieu de vie. Finalement, considérant que les animaux sauvages valorisent leur organisation sociale ainsi que leur territoire, on peut soutenir qu'ils ont un intérêt en leur autonomie et qu'ils ont donc le droit d'être protégés des interventions impérialistes en possédant le statut de communauté souveraine<sup>105</sup>.

Bien que D&K ne présentent pas du tout leur raisonnement de cette manière, il semble pertinent de souligner qu'il fonctionne de la même manière que le classique argument des cas marginaux. (1) Le concept de souveraineté à une fonction morale et cette fonction consiste à protéger l'intérêt en l'autonomie d'une communauté. De manière similaire, le concept de considération moral à comme fonction de protéger les intérêts fondamentaux des individus (comme l'intérêt à ne pas souffrir par exemple). (2) La définition rigide de la souveraineté, celle se basant sur des critères institutionnels, n'est donc pas adéquate puisqu'elle exclue des communautés ayant un intérêt en leur autonomie (ex. les communautés autochtones). De la même manière, les critères d'attribution de considérabilité morale basés sur la rationalité ne sont pas adéquats, puisqu'ils excluent des individus ayant intérêt à ne pas souffrir, comme les gens en situation de handicap cognitif et les jeunes enfants, par exemple. (3) Nous devons par

---

<sup>104</sup> Ibid, p.177

<sup>105</sup> Ibid, p.174

conséquent adopter une définition morale de la souveraineté se basant sur l'intérêt en l'autonomie, pour permettre à toutes les communautés légitimes d'être souveraines. De la même manière, le critère de la sensibilité permet à tous les êtres ayant intérêt à posséder un statut moral d'être pris en compte. (4) Par contre, une définition morale de la souveraineté inclut aussi des communautés d'animaux sauvages, de la même manière que le critère de la sensibilité inclut aussi une grande quantité d'espèces animales. Le résultat est que nous devons accorder le statut de souveraineté aux animaux sauvages, tout comme nous avons conclu que les animaux étaient des sujets de considérabilité morale.

Pour tester le raisonnement de D&K, il semble donc que deux grandes idées doivent être évaluées. (i) D'une part, le fait qu'adopter une définition morale de la souveraineté est la meilleure stratégie pour permettre de rendre compte des injustices impérialistes vécues par certaines communautés. D'autre part, et de manière plus évidente, (ii) la thèse qui consiste à soutenir que les communautés d'animaux sauvages remplissent les critères nécessaires pour posséder le statut de souveraineté, selon la définition morale de D&K.

### 2.3 L'objection de «l'overstretch» conceptuel.

La première observation qui s'impose concerne la définition morale de la souveraineté en tant que telle. Cette proposition de D&K n'est pas à l'abri des controverses. Peut-être, par exemple, nous pourrions adopter une autre conception de la souveraineté qui permettrait d'inclure les communautés autochtones, mais qui exclurait catégoriquement les communautés animales. Peut-être, il vaudrait mieux plutôt, comme certaines et certains l'argumentent, de rejeter simplement le concept dans son ensemble, considérant son inefficacité et son origine occidentale le rendant inévitablement biaisé et restreint. Pour répondre de manière exhaustive à cette première

objection, il faudrait s'aventurer en philosophie politique afin d'explorer les différentes positions et options concernant la définition de la souveraineté. Malgré l'intérêt de cet exercice, il n'est pas nécessaire pour permettre la validité du raisonnement de D&K. En fait, même le concept de souveraineté en tant que tel n'est pas nécessaire pour que leur argument fonctionne.

Il est important de souligner, d'abord, que la proposition qui consiste à attribuer de la souveraineté aux animaux sauvages n'est pas une idée tout à fait inexplorée. En fait, cette solution a déjà été proposée dans le but de protéger nos plus proches parents, les grands singes. Goodin, Pateman et Pateman, par exemple, ont argumenté que la meilleure solution pour protéger les intérêts individuels et collectifs des grands singes serait de leur attribuer le statut de souveraineté<sup>106</sup>. Non seulement la conception de la souveraineté qui y est mobilisée est très semblable à la version morale proposée par D&K, mais l'argument qui est utilisé pour justifier cette thèse est lui aussi une variation de l'argument des cas marginaux.

La première étape du raisonnement de Goodin, Pateman et Pateman consiste à constater que les argumentaires religieux et scientifiques défendant «l'exceptionnalisme» humain sont de moins en moins convaincants devant les nouvelles évidences de plus en plus nombreuses provenant de divers domaines que ce soit en science cognitive, en biologie ou en éthologie, par exemple. Plus généralement, ils insistent sur la difficulté, voire l'impossibilité de trouver un critère permettant de valider la traditionnelle dichotomie humains/animaux<sup>107</sup>. Tout comme D&K, la seconde étape consiste à relever les échecs et inaptitudes de la conception rigide de la souveraineté et particulièrement son incapacité à prendre en compte les communautés autochtones. Les auteurs

---

<sup>106</sup> Goodin, R.E., Pateman, C. et Pateman, R. (1997). Simian Sovereignty. *Political Theory*, 25(6), 821-849.

<sup>107</sup> Ibid, p.823-826

soulignent aussi les importantes réformes et évolutions qu'a connues le concept de souveraineté dans l'histoire récente ainsi que les multiples formes qu'il peut prendre dans le monde contemporain.

Enfin, c'est l'adoption d'une conception relativement flexible de la souveraineté qui les pousse à soutenir que les grands singes devraient posséder le statut de souveraineté. Cette conception de la souveraineté est très semblable à la version morale de D&K et ce n'est pas tout à fait un hasard. En fait, Goodin, Pateman et Pateman reviennent à la conception westphalienne de la souveraineté, celle généralement considérée comme étant à l'origine du système international moderne, qui avait comme fonction de simplement protéger les communautés de potentielles agressions externes<sup>108</sup>. C'est donc en insistant sur les intérêts des grands singes à être protégés eux aussi des agressions et intrusions externes que les auteurs concluent que la souveraineté représente le meilleur outil pour permettre la protection de ces intérêts particuliers<sup>109</sup>. Étonnamment et contrairement à ce que l'on pourrait croire considérant qu'il est question des animaux les plus proches de nous dans l'arbre évolutif, le raisonnement de Goodin, Pateman et Pateman ne fait pas directement appel à la possession de capacités particulières que les grands singes possèderaient en commun avec nous et en contraste avec les autres animaux. Les grands singes ne méritent pas un statut de souveraineté parce qu'ils remplissent une liste de capacités politiques ou cognitives donnée, mais bien parce qu'ils possèdent des intérêts les rendant particulièrement vulnérables à certaines menaces et que le meilleur moyen de les en protéger, selon les auteurs, est de leur offrir le statut de souveraineté. Considérant que d'autres communautés d'animaux partageraient peut-être elles aussi ces intérêts et ces vulnérabilités, ils reconnaissent que leur argument demeure par conséquent ouvert à la

---

<sup>108</sup> Ibid p.833

<sup>109</sup> Ibid, p.833

possibilité d'appliquer le statut de souveraineté à d'autres communautés intra ou interspécifiques<sup>110</sup>.

Par contre, à première vue et contrairement à ce que soutiennent Goodin, Pateman et Pateman, il peut sembler que le concept de souveraineté n'est pas un concept approprié pour traiter des animaux sauvages. Après tout, les communautés humaines souveraines sont organisées de manière élaborée et il semble tout à fait inapproprié de comparer cette organisation à celle des communautés animales. Dans le but d'évaluer la proposition ambitieuse de D&K, une des premières stratégies que nous avons tendance à adopter spontanément consiste effectivement à essayer de trouver ce qui distingue les communautés souveraines humaines des communautés animales (par exemple, le degré de violence, l'organisation institutionnelle, la quantité de morts, l'identité nationale, etc.) et du même coup de démontrer que D&K commettent un «overstretch» conceptuel<sup>111</sup>. C'est-à-dire qu'ils étendent excessivement l'application du concept de souveraineté. De manière similaire, quelqu'un qui entend pour la première fois l'argument des cas marginaux a généralement comme premier réflexe de chercher des différences entre les humains et les animaux (la rationalité, le langage, l'utilisation d'outils, l'agentivité morale, etc.) pour tenter de réconcilier ses intuitions et justifier ses pratiques (le fait de manger de la viande, de porter du cuir, d'aller au zoo, etc.). Il n'y a rien de malhonnête en soi avec la méthode consistant à chercher les possibles différences ou décalages qui distingueraient deux cas mis en parallèle, c'est d'ailleurs bien souvent une façon efficace de tester la force d'une analogie ou la validité de l'élargissement du champ d'application d'un concept. Par contre, lorsqu'il est question

---

<sup>110</sup> Ibid, p.843

<sup>111</sup> Ladwig, B. (2015). Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-Based Critique of Zoopolis. *The Journal of Political Philosophy*, 23(3), 282-301. ; Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy* 1(0), p.136-137. ; et Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.120-121.

d'un concept moral, il faut prendre des précautions particulières lorsqu'on applique cette stratégie. À toutes les fois qu'un concept moral a été créé à une autre époque où les valeurs morales étaient différentes, comme c'est le cas pour la plupart des concepts moraux, et à toutes les fois que le concept a été créé par un groupe homogène ne représentant pas la variété et la diversité des individus inclus dans la sphère de considération morale, comme c'est le cas pour la plupart des concepts moraux, je considère qu'il devient moralement obligatoire de faire preuve d'ouverture devant des demandes d'inclusion et de flexibilité.

Une grande partie des critiques envers D&K sont, selon moi, coupables de cette erreur<sup>112</sup>. Ils posent le raisonnement à l'envers, ils sélectionnent leur définition préférée de la souveraineté et tentent ensuite de l'appliquer aux animaux, en soulignant soigneusement chacune des désanalogies qui surgissent nécessairement entre les nations souveraines humaines et la réalité des communautés animales. Oscar Horta, par exemple, affirme «[...] if no one makes decisions regarding the life of the community, it is hard to see how such sovereignty can exist»<sup>113</sup> et insiste un peu plus loin sur le fait que la conception de «communauté» que D&K proposent ne correspond à aucune définition acceptée en politique<sup>114</sup>. Bernd Ladwig quant à lui, justifie son objection en soutenant entre autres que les animaux sauvages sont: «[...] constitutively unable to see themselves as citizens of particular political communities and to take a responsible part in international relations»<sup>115</sup>. Alasdair Cochrane affirme lui aussi qu'il ne fait pas de sens d'accorder le statut de souveraineté aux animaux sauvages : «Political communities are clearly not natural entities, but have instead been constructed by

---

<sup>112</sup> Ibid ; et Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2013). A Defense of Animal Citizens and Sovereigns. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.151

<sup>113</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p. 120

<sup>114</sup> Ibid p.120-121

<sup>115</sup> Ladwig, B. (2015). Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-Based Critique of Zoopolis. *The Journal of Political Philosophy*, 23(3), p.301

humans to facilitate shared social enterprises and to represent and maintain certain feelings of affiliation»<sup>116</sup>. Mais est-il vraiment étonnant que les concepts politiques créés par des humains en ne considérant que des humains ne correspondent pas exactement à la réalité des autres espèces? Au contraire de ce que plusieurs objections laissent supposer, il semble n'y avoir rien de problématique dans le fait de proposer une version moins exigeante et plus flexible du concept de souveraineté, si l'objectif est de permettre l'inclusion d'autres réalités qui bien que parfois très différentes, partagent potentiellement ce qui est *moralement pertinent*, c'est-à-dire, l'intérêt en leur autonomie.

Effectivement, ce que D&K tentent de faire, ce n'est pas simplement d'appliquer un concept politique aux animaux, qui est généralement limité aux humains. Leur objectif est plutôt d'utiliser comme outil un concept permettant de protéger des intérêts que partageraient potentiellement certaines communautés animales et humaines. Tout comme certaines communautés humaines, si certaines communautés animales ont intérêt à maintenir leur organisation sociale ainsi qu'à contrôler le territoire qu'elles occupent, cela implique qu'elles accordent de la valeur à leur autonomie et qu'elles sont par conséquent vulnérables aux injustices de nature impérialiste, comme l'imposition de lois étrangères ou la modification de leur territoire, par exemple. Selon D&K, la meilleure façon de protéger ces intérêts particuliers consiste à se prémunir d'un outil moral protégeant spécifiquement les communautés contre les diverses menaces impérialistes. Nous pouvons nommer cet outil «souveraineté» ou nous pouvons lui donner un autre nom, l'important demeure sa fonction morale. D&K le soulignent explicitement dans une note de leur livre: «What matters for our argument is that there are such valid moral purposes behind claims to sovereignty, and that they arise for both human and wild animal communities. Whether or not we use the word

---

<sup>116</sup> Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy* 1(0), p.136

‘sovereignty’ as a label for such claims is not essential»<sup>117</sup>. Comme nous pouvons le constater, D&K sont tout à fait conscients que leur définition de la souveraineté n’est pas consensuelle et, de toute façon, ils n’ont pas besoin de ce consensus pour poursuivre leur raisonnement. Ici, la souveraineté est utilisée comme un outil moral permettant de protéger des intérêts précis, relatifs à l’autonomie, et si le mot «souveraineté» est trop chargé de sens ou s’il est trop confus, nous n’avons qu’à en adopter un autre. L’important pour D&K, c’est de condamner l’utilisation trop restreinte et rigide du concept de souveraineté permettant de légitimer des desseins impérialistes et de proposer, à l’inverse, un concept permettant de protéger les intérêts des communautés valorisant leur autonomie des menaces impérialistes.

Dans le but de bien comprendre la démarche de D&K et de démontrer la légitimité de la stratégie consistant à proposer une définition proprement morale de la souveraineté, un rappel de la fonction de l’argument des cas marginaux s’impose. Un des éléments les plus importants de cet argument est probablement le fait qu’il a permis de démontrer que l’élargissement du champ d’application d’un concept moral doit prendre comme point de départ les intérêts, et non pas certains critères historiques arbitraires, qui la plupart du temps étaient justement sélectionnés dans le but de distinguer les individus qui bénéficiaient déjà de certaines protections morales des autres individus qui en étaient exclus. Parce que les concepts moraux et politiques ont généralement été créés et pensés par et pour une catégorie d’individus bien précis lors de leur mise en place, il va alors de soi qu’il est difficile d’élargir leur application à d’autres catégories d’individus. Le concept de «statut moral», par exemple, comme beaucoup d’autres concepts moraux et politiques, a historiquement été appliqué à un nombre très restreint

---

<sup>117</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.174 (note 23)

d'individus que l'on peut grossièrement rassembler sous le titre «d'hommes blancs»<sup>118</sup>. La stratégie favorisée pour tenter d'élargir le champ d'application du concept dans le but d'inclure d'autres individus a traditionnellement consisté à démontrer que ces autres individus étaient similaires aux hommes blancs, puisqu'ils remplissaient telle ou telle liste de capacités. Par extension, il a alors été argumenté que les femmes et les personnes à la peau noire remplissaient elles aussi les critères nécessaires pour posséder un statut moral, en démontrant qu'elles possédaient elles aussi des capacités rationnelles ou morales, par exemple. Peu à peu, le champ d'application du concept de «statut moral» a donc été élargi et de plus en plus d'individus ont pu bénéficier de la protection offerte par ce statut.

Le problème est que ce processus par extensions ne permet pas de remettre en question les fondements ou les critères d'application du concept. Il ne fait que démontrer que d'autres individus satisfont eux aussi les critères que l'on a utilisés au départ pour justifier le statut particulier de «l'homme blanc». Ainsi, le fait que le concept de «statut moral» ait été créé et pensé par et pour une certaine catégorie restreinte d'individus implique par conséquent que son champ d'application sera nécessairement restreint à un moment ou à un autre. Éventuellement, certains individus qui possèdent les intérêts que nous cherchons de protéger à l'aide du concept de statut moral ne pourront pas remplir ces critères et c'est d'ailleurs exactement ce qui est arrivé avec ce que l'on nomme les «cas marginaux», c'est-à-dire les individus s'éloignant trop de la conception «d'homme blanc rationnel», comme le sont les enfants et les personnes en situation de handicap cognitif, par exemple. Devant cette impasse, les éthiciennes et

---

<sup>118</sup> Pour être plus exact, il faudrait restreindre beaucoup plus et ajouter d'autres critères, comme le fait d'être (ou d'agir comme un) hétérosexuel, d'avoir un certain âge, d'avoir un corps ainsi que des capacités physiques et cognitives qui correspondent à certaines normes, le fait d'être né sur un certain territoire et d'adopter une religion ou une langue précise, parfois le fait d'être propriétaire ou d'avoir un certain revenu financier pouvait être des conditions nécessaires pour accéder au statut de citoyen (et ainsi être inclut dans la sphère de considération morale), etc.

les éthiciens ont finalement été forcés de changer de stratégie et de plutôt remettre en question la pertinence des critères définissant son champ d'application. La sensibilité a alors été déterminée comme étant le critère le plus pertinent pour accorder un statut moral, ce qui a permis d'inclure dans le champ d'application du concept non seulement les cas marginaux, mais aussi, tous les animaux sensibles. L'argument des cas marginaux a donc permis d'élargir le champ d'application du concept pour y inclure les animaux, mais surtout, il a explicité la nécessité d'adopter une stratégie différente lorsque l'on se questionne sur l'étendue du champ d'application d'un concept moral ou politique, en démontrant que ce qui importe, ce n'est aucune de ces capacités plus ou moins sophistiquées qui ont été attribuées à l'origine du concept, mais plutôt la possession des intérêts que le concept moral ou politique en question a pour fonction de protéger.

Dans le cas précis de la souveraineté, par exemple, il est injuste d'évaluer la proposition de D&K en cherchant des désanalogies pour au moins deux raisons. Premièrement, les animaux sauvages constituent une multitude d'espèces différentes de la nôtre. Il semble par conséquent évident que la conception de la souveraineté les concernant ne peut pas être identique à celle qui ne considère que les humains, puisque leurs besoins et leurs capacités ne sont pas identiques aux nôtres. Deuxièmement, la conception de la souveraineté a été créée en ne considérant que des communautés unispécifiques. Il est donc prévisible qu'elle ne soit pas en mesure de s'adapter aisément, non seulement à d'autres espèces, mais surtout aux réalités et défis d'une communauté dans laquelle différentes espèces cohabitent. Les différences entre les communautés humaines et animales sont donc irréfutables, mais plutôt que de justifier un rejet immédiat de la proposition, elles devraient au contraire nous pousser à la prudence et nous motiver à ouvrir nos horizons.

Il est essentiel d'ajouter que toutes les fois que le champ d'application d'un concept moral s'est élargi, le processus pour y arriver ne s'est jamais facilement effectué face à des témoignages ou des évidences empiriques. Au contraire, ce n'est que suite à d'importantes luttes menées de front par celles et ceux qui étaient exclus que les changements se sont opérés lentement, difficilement, et bien souvent avec violence et résistance. Ce n'est donc pas un hasard si les grands oubliés de l'éthique et de la politique, comme le sont les jeunes enfants, les personnes en situation de handicap cognitif et les animaux partagent tous le désavantage de ne pas maîtriser de manière standard le langage et les moyens nécessaires pour lutter et faire pression devant les groupes dominants. Mais encore une fois, le fait qu'un individu ou un groupe d'individus soit en mesure de revendiquer leurs droits et la protection de leurs intérêts, que ce soit à l'aide de capacités cognitives ou de structures juridiques et politiques complexes, n'est pas pertinent pour permettre l'attribution de droits aussi fondamentaux que le droit à la vie et le droit à la protection de son autonomie. Le seul critère pertinent pour déterminer si un individu ou un groupe d'individus mérite d'être protégé par un outil conceptuel moral consiste simplement à savoir si l'individu ou le groupe d'individus possède l'intérêt que l'outil moral sert à protéger.

À partir du moment que l'on accepte qu'il soit pertinent de mettre en place un outil conceptuel ayant pour fonction de protéger l'intérêt en l'autonomie d'une communauté face aux injustices impérialistes, il semble n'y avoir rien de problématique avec la définition morale de la souveraineté proposée par D&K. Encore une fois, si nous considérons que le mot «souveraineté» n'est pas approprié pour qualifier adéquatement cet outil moral, nous pouvons en choisir un autre, mais il ne faut pas oublier que le concept de souveraineté a été créé et pensé par et pour un type précis et restreint de communautés et qu'il n'est donc pas étonnant que pour permettre d'y inclure toutes les communautés ayant les intérêts pertinents, on se voit forcé d'ajuster ses critères d'application. Mais surtout, et malgré le fait que l'idée d'attribuer de la souveraineté

aux animaux sauvages peut sembler inusitée et même provocatrice à première vue, j'espère qu'il a été démontré que la stratégie d'offrir des outils de protection morale égale (ici, la souveraineté) dans le but de protéger des intérêts égaux (ici, l'intérêt en l'autonomie) s'inscrit au contraire dans une tradition ayant fait ses preuves et ayant même joui d'un certain consensus dans le domaine de l'éthique animale. Encore une fois, les intuitions d'absurdité déclenchées en nous par ce type d'idées novatrices sont probablement plus le produit du spécisme que celui d'une absurdité réelle, exactement de la même manière que l'attribution de considérabilité morale aux animaux a déjà été une idée complètement absurde avant que l'argument des cas marginaux soit mis de l'avant.

#### 2.4 L'objection de l'incompétence

Ceci étant dit, même si on accepte la définition morale de la souveraineté, il demeure que le coeur de l'argument de D&K repose sur la thèse selon laquelle les communautés d'animaux sauvages remplissent les critères nécessaires pour posséder légitimement le statut de souveraineté. C'est cette étape de l'argument qui est la plus difficile à défendre et c'est justement cet élément qui a été le plus attaqué dans la littérature. Selon la définition de D&K, une communauté est souveraine si elle a intérêt en son autonomie, et elle a intérêt en son autonomie si son épanouissement est lié 1) au maintien de sa structure sociale ainsi 2) qu'au contrôle de son territoire. Comme il a déjà été souligné, il semble assez facile d'accepter que l'épanouissement des animaux sauvages soit étroitement lié à leur territoire, puisque leur mode de vie et leur corps sont adaptés spécifiquement à l'environnement dans lequel ils vivent. Leur alimentation, leur reproduction, leur habitat et de nombreuses facettes de leur survie et de la survie de leur progéniture sont directement liés au territoire qu'ils habitent. Par contre, la thèse qui soutient que la protection de leur structure sociale est nécessaire à leur

épanouissement est beaucoup plus difficile à défendre. Comme nous l'avons vu, même si l'approche de D&K se base sur l'intérêt en l'autonomie, il demeure qu'il faut tout de même que certaines compétences soient en place pour permettre de soutenir que les animaux sauvages possèdent effectivement cet intérêt en tant que communauté. Selon D&K, on peut affirmer que l'épanouissement d'une communauté dépend du maintien de sa structure sociale si 1) elle est en mesure de répondre aux défis qui se présentent à elle et si 2) elle est en mesure d'offrir un contexte social dans lequel les membres individuels peuvent s'épanouir. Selon eux, la plupart des animaux sauvages possèdent individuellement et collectivement ces deux compétences.

Toutefois, plusieurs auteurs soutiennent que la quantité de souffrance et de morts engendrée par la prédation est tout simplement trop importante et qu'une quantité équivalente dans une communauté humaine serait assurément perçue comme de l'incompétence<sup>119</sup>. Horta, par exemple, accuse fréquemment D&K d'avoir une vision «rose» de la nature<sup>120</sup>. Selon lui, les animaux sauvages ne sont pas collectivement compétents et n'ont par conséquent pas intérêt à protéger leur milieu de vie rempli de violence, de morts prématurées et de luttes acharnées pour la survie. Contrairement à ce que D&K affirment, Horta ne considère pas que la vie vécue par les animaux sauvages a nécessairement une valeur positive. Il affirme même que leurs vies contiennent généralement plus de souffrance que de bien-être<sup>121</sup>. Horta base ses affirmations sur les dures réalités qui résultent de l'évolution naturelle. Certaines espèces animales comme nous-mêmes adoptent une stratégie reproductive que l'on

---

<sup>119</sup> Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy* 1(0), p.137. ; Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.115-116, p.119 ; Milburn, J. (2015). Rabbits, stoats and the Predator Problem: Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators. *Res publica*, 21(3), p.279 ; et Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), p.721-723

<sup>120</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.122

<sup>121</sup> Ibid, p.115

nomme la stratégie *K*. Cette première stratégie consiste à produire un nombre réduit de progénitures et à investir beaucoup de temps et d'énergie pour les protéger et les rendre aptes à survivre par eux-mêmes. Par contre, la majorité des espèces animales adoptent plutôt la stratégie *r* qui consiste à produire une très grande quantité de petits plus vulnérables face à la prédation et aux autres dangers, mais en assez grand nombre pour assurer la survivance d'au moins quelques individus. D'un point de vue évolutif, les deux stratégies ont l'avantage de favoriser la survie d'une descendance, mais d'un point de vue éthique, la stratégie *r* est difficile à accepter. Considérant qu'une grande majorité d'animaux adoptent la stratégie *r* et considérant que les animaux adultes vivent eux aussi de grandes souffrances tout au long de leur vie, qui bien souvent se termine d'ailleurs de manière très douloureuse, Horta soutient que la vie des animaux sauvages contient plus de souffrances que de plaisirs et qu'il n'est pas possible de supposer que cet état des choses favorise leur épanouissement<sup>122</sup>. Selon Horta, les animaux sauvages ne possèdent donc pas la compétence permettant de satisfaire la deuxième condition, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en mesure d'offrir un contexte social dans lequel les membres individuels peuvent s'épanouir.

Horta a certainement raison d'attirer notre attention sur les différentes stratégies reproductives et plus généralement sur le fait important que l'évolution naturelle ne tend pas vers le bien-être ou la diminution des souffrances. En effet, l'évolution ne tend que vers une seule chose, rendre les animaux les plus adaptés possibles à l'environnement dans lequel ils vivent. L'évolution naturelle est par conséquent complètement «indifférente» au bien-être des animaux et ce fait est important à considérer<sup>123</sup>. Par contre, il semble que les données empiriques que Horta utilise ne sont pas suffisantes pour conclure que les animaux vivants en nature sauvage vivent plus de souffrance que de plaisir dans leur vie. Bien entendu, il est impossible de nier que les

---

<sup>122</sup> Ibid, p.115

<sup>123</sup> Dawkins, R. (1995). God's Utility Function. *Scientific American*, 273(5), 80-85.

animaux sauvages vivent une grande quantité de souffrances. Par contre, ce qui pose problème dans le calcul de Horta, c'est la balance des souffrances et des plaisirs et surtout le manque de données empiriques que nous possédons sur ce sujet précis. Non seulement la science ne s'est jamais intéressée sérieusement à la question du bien-être individuel des animaux sauvages, mais surtout le travail qu'il faudrait accomplir pour y répondre est colossal. Tout d'abord, il faut toujours garder en mémoire que la catégorie «animaux sauvages» dont nous discutons concerne une quantité massive d'espèces hétérogènes, uniques, complexes et percevant le monde de manière différente et parfois même radicalement différente. Ensuite, tandis que les souffrances ont tendance à être frappantes et évidentes, il est plus facile de sous-estimer les plaisirs ayant de la valeur pour les animaux sauvages, puisqu'ils sont moins saillants et plus difficiles à déterminer. Par conséquent, d'un point de vue utilitariste, le portrait de la balance plaisir/douleur est hasardeux et susceptible de nombreuses erreurs empiriques.

Cela dit, il faut également mentionner que, d'un point de vue déontologique (tel que celui adopté par D&K), la quantité de plaisirs dont jouissent les animaux sauvages importe peu. Ce qui importe, c'est que la très grande majorité d'entre eux voient leurs droits fondamentaux violés. Ce fait indubitable est suffisant pour considérer cet état des choses comme désastreux, et ce, peu importe la quantité de plaisirs qu'ils ressentent par ailleurs, dans leur vie. Si cet état des choses avait lieu dans une communauté humaine, nous considérerions très probablement la situation comme catastrophique et comme une preuve convaincante de l'incompétence de la communauté.

Bien entendu, D&K sont conscients que, considérant la grande quantité de morts et la présence de la prédation, il peut être difficile d'affirmer que les animaux sauvages sont compétents, qu'ils relèvent avec succès les défis qu'ils rencontrent ; mais surtout, il peut être difficile de comprendre comment ce contexte social peut permettre aux individus qui y vivent de s'épanouir. Pour éviter ce type d'objections, D&K

argumentent que la prédation n'est pas un signe d'échec ou de situation catastrophique, mais qu'elle est plutôt partie intégrante des paramètres qui structurent la vie des animaux sauvages. Plus précisément, ils soutiennent que les relations proies/prédateurs définissent les défis qui sont propres à la vie en nature sauvage, que c'est la façon dont les animaux répondent individuellement et collectivement à ces défis qui détermine leur succès ou leurs échecs et, selon eux, les animaux sauvages sont tout à fait compétents à cet égard. Cette dimension de la nature est certes dommage, même dramatique, mais elle est le résultat du fait que les animaux sauvages ne sont pas en situation de justice les uns envers les autres. Malheureusement, parce que les ressources en nature sauvage sont limitées, la survie des uns dépend de la mort des autres et les conditions nécessaires pour permettre la justice ne sont donc pas remplies. D&K considèrent donc la prédation non pas comme un échec ou une preuve de l'inaptitude des animaux sauvages à gérer leur vie sociale, mais plutôt comme une condition de départ, une dimension essentielle à leur vie que nous devons malheureusement accepter à la manière d'un mal nécessaire<sup>124</sup>. Ils concluent que, *considérant l'absence des conditions de justices*, les animaux sauvages ont donc 1) la capacité de répondre en tant que communauté aux défis qui se présentent à eux et 2) la capacité à offrir un contexte social dans lequel les membres individuels peuvent s'épanouir.

D'ailleurs, même s'il est vrai que le nombre de morts humaines dans les communautés souveraines a beaucoup diminué dans le dernier siècle, cela n'a pas toujours été le cas. Le nombre de morts a énormément varié d'une époque à une autre et varie encore beaucoup aujourd'hui, d'un pays à l'autre, tout dépendant de l'ampleur des défis qui se présentent. Les grandes épidémies de notre histoire, par exemple, comme la peste noire du XIV<sup>e</sup> siècle qui a décimé la moitié de la population occidentale ou la grippe espagnole, qui en seulement 2 ans (1918-1919) a tué plus de personnes que la Première

---

<sup>124</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press p.176, p.182

Guerre mondiale (entre 50 et 100 millions de morts), représentaient des situations externes hors de contrôle devant lesquelles les communautés souveraines étaient totalement impuissantes. Pourtant, malgré l'énorme quantité de morts et de souffrance, personne n'a songé à accuser les états d'incompétence ou n'a estimé qu'il fallait leur retirer leur statut de souveraineté. Les impacts dramatiques des épidémies n'étaient pas considérés comme des preuves de l'échec des communautés humaines. C'était plutôt la manière dont ils y répondaient (en finançant la recherche médicale et virologique, en développant des politiques de santé publique, etc.) qui déterminait leur niveau de compétence. De manière similaire, D&K considèrent que l'existence de la prédation, conçue comme une contrainte externe, ne devrait pas servir de preuve pour discréditer la compétence des animaux sauvages, mais que c'est plutôt les moyens qu'ils développent pour répondre à ce défi qui doivent être évalués.

Par contre, même si nous considérons, comme D&K le proposent, que la prédation en tant que telle ne constitue pas une preuve de l'incompétence des animaux et que nous devons plutôt évaluer leur manière d'y répondre, il demeure difficile de conclure qu'ils sont compétents. Bien que les proies sont relativement compétentes pour développer des moyens de se protéger des prédateurs, au sens où elles développent des techniques de camouflage, de mimétisme, de tromperie, etc.<sup>125</sup>, il demeure que ces compétences ne sont pas développées par la communauté, mais seulement par une partie de celle-ci (les proies), et ce au détriment d'une autre partie de la communauté (les prédateurs) qui, elle, développe, en réponse, de meilleurs moyens d'attaque. Cette compétence des proies et des prédateurs à participer à une «guerre aux armements» ne semble pas du tout correspondre à ce que l'on considérerait comme de la compétence dans le cas des

---

<sup>125</sup> Précisons que ces compétences ne sont même pas tout à fait efficaces, surtout si nous considérons les animaux adoptant la stratégie reproductrice *r*. Ajoutons aussi que la majorité des stratégies de protection dont disposent les proies sont des produits de l'évolution naturelle et n'ont donc pas été «élaborées» par celles-ci. Elles ont plutôt été transmises génétiquement par leurs parents qui possédaient, par hasard, des traits physiques ou des dispositions comportementales avantageuses pour se protéger des prédateurs.

communautés humaines. Pour évaluer la compétence d'une communauté souveraine à faire face à un génocide, par exemple, les aptitudes dont font preuve les victimes pour se protéger des agresseurs ne constituent pas des considérations pertinentes. C'est plutôt les compétences de la communauté à protéger les victimes, à pénaliser les agresseurs, à contrôler les messages haineux, à mettre des moyens en place pour éviter les récidives, etc. qui sont pertinentes. Malheureusement, il n'y a pas vraiment d'espoir de voir des compétences équivalentes se manifester dans les communautés d'animaux sauvages. Il semble donc que même en acceptant l'idée que la prédation serait une contrainte externe, à la manière d'une épidémie, par exemple, il demeure que les animaux ne sont malheureusement pas compétents pour répondre *collectivement* à cette contrainte.

Cependant, encore une fois, il ne faut pas oublier que toutes les fois que nous proposons des critères trop exigeants pour que les animaux soient inclus dans le champ d'application d'un concept, nous risquons du même coup d'exclure des communautés humaines qui ne seraient pas non plus en mesure de remplir ces exigences. En effet, si nous considérons que les animaux sauvages ne sont pas compétents en tant que communauté, principalement à cause du nombre de morts qui résultent de l'exercice de la prédation, nous risquons du même coup de devoir conclure que toutes les communautés humaines sont elles aussi incompetentes. Même s'il est vrai que les communautés animales échouent à répondre au problème de la prédation (que cela soit une contrainte externe ou non), je considère que toutes les communautés humaines échouent elles aussi, dans l'état actuel des choses, à répondre à ce défi. Notre incompetence à ce niveau est encore malheureusement trop souvent occultée par nos biais anthropocentriques et spécistes qui teintent continuellement nos jugements envers les compétences des autres animaux.

Dans le but de démontrer l'incompétence des communautés animales, par exemple, une stratégie intuitive consiste à proposer une analogie avec les communautés humaines<sup>126</sup>. Josh Milburn, entre autres, présente une expérience de pensée imaginant des fermiers vivant dans la peur constante d'être victimes de raids de la part de maraudeurs. Les maraudeurs survivent en volant leurs ressources et tuent les fermiers en en épargnant juste assez pour assurer leur pérennité. Il soutient qu'une situation de ce genre serait considérée comme de l'incompétence et obligerait la communauté internationale à intervenir dans le but de protéger les fermiers des maraudeurs. Selon Milburn, il n'est pas évident de comprendre pourquoi la situation ne serait pas similaire en ce qui concerne les proies et les prédateurs dans la nature sauvage<sup>127</sup>. Effectivement, si une communauté humaine était aux prises avec la situation décrite par Milburn, nous conclurions probablement que la communauté est incompétente, mais il semble y avoir plusieurs problèmes avec ce genre d'argument. L'expérience de pensée de Milburn nous choque parce qu'elle considère des humains tuant des humains pour leur survie. Par contre, les actes de prédateurs ne sont généralement pas intraspécifiques, mais sont à peu près toujours interspécifiques<sup>128</sup>. Pour que l'analogie soit juste, il faudrait donc plutôt imaginer un état dans lequel une espèce est sous la constante menace d'une autre espèce. En fait, nous n'avons pas besoin de l'imaginer, puisque c'est exactement ce qui se passe dans toutes les communautés humaines qui existent actuellement. Non seulement nous mangeons, mais nous créons et élevons des animaux dans des conditions de misère pour satisfaire nos besoins les plus insignifiants. L'analogie n'est donc même pas encore tout à fait équitable pour les animaux, puisque contrairement

---

<sup>126</sup> Milburn, J. (2015). Rabbits, stoats and the Predator Problem: Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators. *Res publica*, 21(3), p.273-289. ; Svard, P.-A. (2013). Animal National Liberation?. *Journal of Animal Ethics*, 3(2), p.198. ; et Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), p.721.

<sup>127</sup> Milburn, J. (2015). Rabbits, stoats and the Predator Problem: Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators. *Res publica*, 21(3), p.279.

<sup>128</sup> D'ailleurs, c'est bien ce que Milburn a en tête, puisqu'il compare explicitement ce cas à celui de la prédation entre des hermines et des lapins.

aux prédateurs qui sont dans l'obligation de tuer, notre survie ne dépend pas du tout de la mort d'autres animaux. Les animaux sauvages ne se mettent pas non plus en cages, ne s'exploitent pas et surtout ne se tuent pas pour satisfaire des besoins aussi frivoles que manger du bacon, porter un collet de fourrure ou tester une énième sorte de shampoing. En ce moment, seulement 4% des mammifères sur la planète sont sauvages, puisque 60% d'entre eux sont mis au monde spécifiquement pour notre consommation<sup>129</sup>. Les chiffres sont tout aussi troublants pour les oiseaux, où 70% d'entre eux sont dans des élevages<sup>130</sup>. Somme tout, les communautés humaines tuent environ 150 milliards d'animaux chaque année et les chiffres ne vont qu'en augmentant<sup>131</sup>. Si les actes de prédateurs sont une bonne raison pour considérer une communauté comme incompétente et ainsi lui retirer le statut de souveraineté, cela signifie qu'aucune communauté humaine ne passe le test.

Ce genre d'argument démontre notre propension à adopter des biais anthropocentristes, même lorsque notre objectif est justement de les éviter. En fait, D&K soutiennent même que cette stratégie est carrément hypocrite<sup>132</sup>. Ce qui est le plus fascinant, c'est que l'expérience de pensée de Milburn n'est pas du tout un cas unique. Svård par exemple, en discutant de la prédation, affirme que: «Indeed, if a human state deteriorated to a similar condition [...] we would consider it a failed state», en étant complètement aveugle au fait que tous les états sont justement déjà dans cette condition de «détérioration». Il est véritablement étonnant de constater à quel point nos propres actes de prédation sont si facilement banalisés, voire complètement invisibles, par rapport à ceux commis par les animaux sauvages. Pourtant, les animaux que nous tuons

---

<sup>129</sup> Le 36% restant, ce sont nous, les humains.

<sup>130</sup> Bar-on, Y.M. et al (2018). The biomass distribution on earth. *Proc Natl Acad Sci Usa*, 115(25), p.6506-6511.

<sup>131</sup> Nous ne connaissons pas le nombre d'animaux que nous tuons. Ce chiffre n'est qu'une approximation relativement conservatrice.

<sup>132</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2015). Interspecies politics : Reply to Hinchcliffe and Ladwig. *Journal of Political Philosophy*, 23(3), p.336.

sont de plus en plus nombreux et, pourtant, nos technologies rendent ces actes de plus en plus inutiles et, pourtant, nous sommes des agents moraux «rationnels» et capables d'empathie. Pour être vraiment équitable et évaluer de manière adéquate les communautés d'animaux sauvages, il faudrait tout d'abord tenter de visualiser à quoi ressemblerait une communauté où différentes espèces cohabiteraient dans le respect mutuel. Il est tout à fait injuste de comparer une communauté, en ne considérant que les traitements réservés à l'espèce humaine, avec une autre communauté où les traitements réservés à tous les êtres sensibles sont considérés. Si l'on compare équitablement et que l'on considère aussi le traitement des individus sensibles non humains qui habitent dans les communautés humaines, il devient tout à coup beaucoup plus difficile de se poser sur un piédestal moral et d'affirmer que les communautés d'animaux sauvages échouent. Offrir un milieu de vie dans lequel plusieurs espèces différentes peuvent s'épanouir représente un immense défi et les communautés humaines ne sont certes pas en avance sur les communautés d'animaux sauvages en ce qui concerne la réalisation de cet idéal. Par contre, les communautés humaines sont plus équipées que les communautés animales pour réfléchir ces différentes relations et problèmes complexes et peut-être éventuellement proposer des modèles nouveaux de société, où les relations entre tous les êtres sensibles seraient posées sur des bases justes et respectueuses.

Ce dernier élément marque une différence importante entre les communautés humaines et animales qui a d'ailleurs été soulevée par certaines objections<sup>133</sup>. Tandis que les humains possèdent une agentivité morale qui leur permet de s'améliorer et d'apprendre d'un point de vue moral, les prédateurs sont quant à eux des tueuses et des tueurs génétiquement programmés, dépourvus d'agentivité morale et, par conséquent,

---

<sup>133</sup> Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), p.723. ; et Ladwig, B. (2015). Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-Based Critique of Zoopolis. *The Journal of Political Philosophy*, 23(3), p.294-295.

incapables de moralement s'améliorer<sup>134</sup>. En d'autres mots, notre incompetence, c'est-à-dire le fait que nous échouons à utiliser correctement notre agentivité morale, n'est pas tout à fait équivalente à l'incompétence des animaux, c'est-à-dire le fait qu'ils sont incapables d'être des agents moraux. Peut-être que cette différence pourrait justifier le rejet du statut de souveraineté aux animaux sauvages. Peut-être qu'un certain degré minimum d'agentivité morale devrait être une condition nécessaire pour soutenir qu'une communauté possède un intérêt en son autonomie. Toutefois, même si notre incompetence en pratique peut toujours s'améliorer, contrairement à celle des animaux sauvages, il demeure qu'elle est en ce moment très grande et devrait certainement nous inciter à la modestie et à la prudence. Même si les communautés humaines sont particulièrement compétentes pour répondre au premier critère, c'est-à-dire qu'elles sont très efficaces pour répondre collectivement aux différents défis qui se présentent à elles, il demeure qu'elles ne satisfont pas le deuxième critère, c'est-à-dire qu'elles n'offrent pas un milieu de vie permettant à ses membres de s'épanouir (si on y inclut les membres sensibles non humains). Cependant, si aucune communauté humaine ne remplit le deuxième critère, c'est probablement parce que les compétences requises par D&K sont trop exigeantes ou inadéquates.

Enfin, et comme la majorité des objections le soutiennent, je pense que les communautés d'animaux sauvages ne satisfont pas les deux critères proposés par D&K et qu'il n'est donc pas possible de soutenir qu'ils ont un intérêt collectif en leur autonomie. Par contre, considérant que le deuxième critère n'est satisfait par aucune

---

<sup>134</sup> Il faut toutefois modérer ces propos, puisque, comme tout ce qui est le produit de l'évolution, l'agentivité morale n'est probablement pas une caractéristique unique aux humains. Les grands singes ainsi que plusieurs animaux sociaux, incluant plusieurs animaux domestiques, semblent posséder un certain degré d'agentivité morale. Les règles implicites entourant le jeu ou des comportements associés au sentiment d'injustice qui ont été observés par exemple, sont des preuves convaincantes de la présence de cette agentivité chez certains animaux. Voir; Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, p.116-122. ; et Waal, F. B. M. de (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* London: Granta. chap.6

communauté humaine, il y a de bonnes raisons de penser que les critères proposés par D&K ne sont pas adéquats. Faute d'espace, je n'offrirai pas de critères alternatifs, mais la réflexion de D&K concernant les interventions humaines mériterait certes d'être explorée plus longuement. Encore une fois, les réalités et défis propres à des communautés de ce genre sont si radicalement différents de ceux correspondant à la conception traditionnelle, unispécifique et humaine d'une communauté souveraine, qu'il est essentiel d'ouvrir nos options, de prendre notre temps et de considérer de nouveaux modèles.

## 2.5 L'objection de l'intervention humanitaire

D&K ne soutiennent pas seulement que la souveraineté représente le concept le plus approprié pour traiter du statut moral des animaux sauvages, ils affirment aussi que le cadre conceptuel des relations internationales constitue un outil pertinent pour nous aider à articuler nos différents devoirs envers eux<sup>135</sup>. Bien que les relations internationales ne soient pas encadrées par des lois ou un gouvernement mondial, il demeure tout de même généralement admis que les états ont certains devoirs les uns envers les autres. Lors de catastrophes naturelles ou de crimes affreux contre les droits fondamentaux (comme dans le cas d'un génocide, par exemple), nous considérons généralement que les états en mesure de le faire ont un devoir d'intervention. Dans le cadre des relations internationales, le devoir négatif consistant à respecter la souveraineté peut par conséquent, mais selon certaines conditions, être supplanté par un devoir positif de protéger les droits fondamentaux de plusieurs individus. Même en acceptant que les communautés d'animaux sauvages sont souveraines, nous pouvons

---

<sup>135</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, p.157.

donc tout de même conclure que la violation des droits fondamentaux dont ses membres sont victimes nous oblige à intervenir.

Tout d'abord, il faut préciser que les relations internationales sont un domaine relativement récent dans l'histoire éthique et politique et, par conséquent, les principes et théories qui y sont associés demeurent très controversés. Même dans le cas des humains, les interventions humanitaires sont généralement très limitées et leur légitimité morale requiert des conditions assez exigeantes. Puisqu'il est extrêmement difficile de déterminer des règles générales qui seraient en mesure de s'appliquer universellement à toutes les réalités sociales, historiques et politiques complexes et variées qui se trouvent dans le monde, les interventions humanitaires sont généralement traitées au cas par cas. Le cœur du problème consiste à s'assurer que d'une part, des interventions sont mises en place lorsque les droits fondamentaux de nombreux individus sont violés, mais d'autre part, il faut aussi s'assurer que ces interventions dites humanitaires ne cachent pas des intentions impérialistes, comme le vol de ressources, les exploitations de toutes sortes, un paternalisme injustifié, la création de dépendance, etc <sup>136</sup>. Malheureusement, des exemples d'abus, où les motivations impérialistes sont déguisées en interventions humanitaires et des exemples de négligences, où des violations de droits fondamentaux importants sont ignorées, ne sont pas rares<sup>137</sup>. Le défi consiste donc à trouver la balance adéquate entre notre devoir de respect de l'autonomie des communautés souveraines ainsi que notre devoir de venir en aide aux individus voyant leurs droits fondamentaux violés.

---

<sup>136</sup> Ibid, p.181

<sup>137</sup> Des interventions qui ont été qualifiées d'abusives ou servant des intérêts personnels sont, par exemple, le bombardement de l'OTAN sur le Kosovo (1998-99) ou l'invasion de l'Iraq par les États-Unis (2003). Au contraire, le manque d'efforts pour venir en aide aux victimes du génocide des Tutsi au Rwanda (1994) a été qualifié de grave négligence. Bien entendu, ces exemples sont controversés et il n'y a pas de consensus entourant leur légitimité ou illégitimité.

Selon D&K, au moins trois conditions<sup>138</sup> doivent être remplies pour permettre de valider la légitimité d'une intervention. Tout d'abord, 1) une intervention est légitime seulement si elle a pour objectif de venir en aide à des victimes d'une *catastrophe* (naturelle ou engendrée par des humains). Ensuite, 2) une intervention est légitime seulement si l'aide est acceptée par les membres de la communauté victime de la catastrophe. Finalement, 3) une intervention est légitime seulement si l'assistance est offerte de manière à assurer le respect de l'autonomie de la communauté<sup>139</sup>. Il serait donc légitime de venir en aide aux animaux sauvages à la suite d'un déluge, par exemple, si la forme d'assistance apportée respecte leur autonomie et favorise leur indépendance, en prenant soin de limiter leur contact avec les humains et plus généralement en s'assurant de rétablir les conditions leur permettant de retrouver leur indépendance. Toutefois, selon D&K, intervenir dans le but de prévenir la prédation ne respecte aucune de ces conditions.

Premièrement, selon D&K, puisque la prédation n'est pas une situation exceptionnelle, mais qu'elle est au contraire une partie intégrante du cadre de la vie des animaux en nature sauvage, ils concluent que les animaux sauvages ne sont pas victimes d'une catastrophe et que la première condition de légitimité d'une intervention n'est par conséquent pas satisfaite. Malheureusement, l'argument de D&K n'est pas très convaincant. Il est vrai que la prédation ne représente pas du tout une situation exceptionnelle pour les animaux sauvages et qu'elle est, au contraire, une dimension essentielle de la nature telle que nous la connaissons. Mais le fait que la prédation soit un «élément constitutif du cadre de la vie en nature sauvage» ne semble pas être une considération convaincante pour soutenir que leur situation n'est pas catastrophique. Plutôt que de justifier une non-intervention, il semble que l'absence de conditions de

---

<sup>138</sup> En fait, la division en trois critères n'est pas celle de D&K. Les critères 1) et 2) sont inclus sous un même critère dans *Zoopolis*. La division en trois critères est utilisée ici simplement pour analyser plus distinctement chacun des éléments.

<sup>139</sup> Ibid, p.181

justice implique plutôt un devoir de tenter d'instaurer ces conditions de justice. Considérant l'ampleur de la souffrance et de la quantité de morts en nature, les animaux sauvages sont donc vraisemblablement en perpétuel état de catastrophe et, par conséquent, le premier critère pour une intervention légitime est satisfait.

Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, les actes de prédation ont aussi une ampleur tout à fait catastrophique dans l'ensemble des communautés souveraines humaines actuelles. Par conséquent, si l'on accepte les conditions de D&K et si l'on considère que les actes de prédation représentent une catastrophe, il semble que d'intervenir pour bannir les abattoirs et interdire la consommation de viande satisferait tout autant le premier critère d'une intervention légitime. Cette implication est pourtant contre-intuitive, particulièrement parce qu'elle s'applique à toutes les communautés souveraines. Alasdair Cochrane et Steve Cooke se sont d'ailleurs questionnés sur la possibilité de l'existence d'un devoir d'intervention qui aurait pour objectif de protéger les droits fondamentaux des animaux vivants dans les communautés humaines<sup>140</sup>. Après tout, lorsqu'un état échoue à protéger les droits fondamentaux de ses membres, comme dans le cas d'un génocide, par exemple, nous considérons que la communauté internationale a un devoir d'intervention. Considérant que les animaux sont des sujets de considération morale et considérant qu'ils sont victimes de viols de droits fondamentaux de manière massive et quotidienne dans tous les états, il semble que l'on aurait un devoir d'intervention *prima facie* de leur venir en aide et de rétablir les conditions permettant de protéger leurs intérêts fondamentaux. Toutefois, selon Cochrane et Cooke les conditions nécessaires pour permettre une intervention légitime

---

<sup>140</sup> Alasdair Cochrane & Steve Cooke (2016) 'Humane intervention': the international protection of animal rights, *Journal of Global Ethics*, 12(1), 106-121.

ne sont pas satisfaites<sup>141</sup>. Selon eux, la raison principale<sup>142</sup> qui nous empêche d'avoir ce devoir est simplement qu'aucun état ou institution internationale n'a la légitimité morale nécessaire pour le faire<sup>143</sup>. Parce que tous les états participent actuellement à ce carnage et parce qu'aucune instance internationale n'a pour mandat de protéger les droits individuels des animaux, personne n'a, dans l'état actuel des choses, l'autorité légitime pour intervenir. Bien entendu, si nous acceptons ce critère, il implique aussi qu'aucun état ou institution n'aurait, dans l'état actuel des choses, l'autorité légitime d'intervenir en nature sauvage pour prévenir la prédation. Finalement, cela implique aussi que si un état ou une organisation internationale légitime se mettait en place, il aurait le devoir *prima facie* non seulement d'intervenir en nature sauvage, mais aussi d'intervenir dans tous les pays où les droits fondamentaux des êtres sensibles sont violés. Il semble donc qu'il est difficile d'accepter un devoir d'intervention en nature sauvage, sans accepter le devoir équivalent d'intervenir dans les communautés humaines pour interdire la consommation de viande. Pourtant, les philosophes argumentant pour un devoir d'intervention en nature sauvage ne semblent pas considérer la possibilité de cette implication. Bref, même si nous sommes d'accord avec les objections et considérons, contrairement à D&K, que la situation des animaux sauvages est catastrophique, il semble qu'il faut conclure du même coup que la situation de tous les états est catastrophique. Par conséquent, intervenir pour prévenir la prédation, représenterait au mieux de l'hypocrisie ou au pire une intervention non légitime (si nous acceptons le critère d'autorité légitime proposé par Cochrane et

---

<sup>141</sup> Cochrane et Cook utilisent les critères d'une intervention légitime proposés par S. Caney dans son ouvrage: Caney, S. (2005). *Justice beyond borders : a global political theory*. Oxford ; New York, Oxford University Press.

<sup>142</sup> L'autre critère qui pose problème est le critère de «proportionnalité», c'est-à-dire qu'une intervention légitime ne doit pas causer plus de torts que de bien. Considérant qu'intervenir impliquerait peut-être de mettre plusieurs vies humaines en danger, ce critère n'est pas nécessairement satisfait. Voir; Cochrane, A. et Cooke, S. (2016). Humane Intervention: The International Protection of Animal Rights, *Journal of Global Ethics*, 12(1), p.115.

<sup>143</sup> Cochrane, A. et Cooke, S. (2016). Humane Intervention: The International Protection of Animal Rights, *Journal of Global Ethics*, 12(1), p. 117-118.

Cooke). Encore une fois, notre incompetence à éliminer nos propres actes de prédation n'implique pas en théorie que nous ne devons rien faire pour les animaux sauvages. Mais, comme Cochrane et Cooke le soulignent, il semble pour le moins pernicieux de s'attribuer une position paternaliste et de s'ingérer dans les affaires d'une autre communauté dans le but de corriger ce que nous-mêmes échouons lamentablement à accomplir, c'est-à-dire de protéger les intérêts fondamentaux de tous les êtres sensibles.

Maintenant, considérons la deuxième condition de légitimité d'une intervention. Pour qu'une intervention soit légitime, il faut que l'aide soit acceptée par les victimes de la catastrophe. Malheureusement, nous ne pouvons pas demander aux animaux s'ils veulent notre aide. Nous ne pouvons que supposer, à l'aide des connaissances limitées que nous avons à leur sujet, quelles seraient leurs préférences. Selon D&K, les animaux nous démontrent d'ailleurs leurs préférences en choisissant d'entretenir une distance envers nous et nos infrastructures. Cette distance volontaire constitue, selon eux, une preuve convaincante que les animaux sauvages ne sont pas intéressés par nos tentatives d'assistances et qu'ils valorisent au contraire leur indépendance<sup>144</sup>.

Oscar Horta et plusieurs autres répondent à D&K que ce «choix» est loin d'être délibéré, que c'est plutôt la peur qui est la cause de cet éloignement des animaux sauvages et que s'ils connaissaient les bonnes intentions que nous avons de les protéger, ils accepteraient de bon coeur qu'on leur vienne en aide<sup>145</sup>. Horta soulève un élément important : effectivement, il est douteux de soutenir que le «choix» des animaux sauvages de rester loin de nous est éclairé, justifié, ou même qu'il est un choix en tant

---

<sup>144</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.177

<sup>145</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.118. ; Milburn, J. (2015). Rabbits, stoats and the Predator Problem: Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators. *Res publica*, 21(3), p.280 ; et Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy* 1(0), p.138.

que tel. Les animaux sauvages ont de très bonnes raisons d'avoir peur de nous. Premièrement, ils peuvent avoir peur à cause d'expériences passées, en ayant déjà rencontré des humains s'amusant à les effrayer ou essayant de les chasser, par exemple. Deuxièmement, certaines espèces ont peut-être même évolué avec une prédisposition à nous craindre. On peut facilement supposer qu'historiquement les individus les plus craintifs et méfiants ont été avantagés d'un point de vue évolutif puisqu'ils évitaient la mort en se tenant loin des chasseurs et des trappeurs, ce qui a graduellement augmenté la quantité d'individus méfiants dans le «pool» génétique. Il semble donc y avoir de meilleures explications motivant la méfiance des animaux sauvages que celles proposées par D&K. Considérant que les animaux sauvages ont de bonnes raisons de se méfier de nous et considérant que nous ne pouvons pas communiquer avec eux pour leur transmettre nos bonnes intentions, il est incorrect de soutenir, comme D&K le font, qu'ils «choisissent» de demeurer loin de nous. Par contre, il est tout aussi incorrect de conclure, comme Horta le fait, que s'ils étaient en connaissance de nos intentions, ils choisiraient nécessairement notre protection. Je considère qu'il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer quelles sont les préférences des animaux sauvages (et il semble d'ailleurs très plausible que ces préférences varient d'une espèce à l'autre). Considérant l'état actuel de nos connaissances, non seulement il est impossible de poser un constat irrévocable concernant la valeur que les animaux sauvages accordent à leur façon de vivre, mais il est aussi moralement et épistémologiquement problématique de supposer qu'il existe une équivalence entre les intérêts humains et les intérêts de toutes les autres espèces animales. En général, je soutiendrai que les constats relatifs aux préférences des animaux sauvages concernant leur façon de vivre sont biaisés et tout à fait prématurés.

Tout d'abord, même si Horta a raison et que la vie des animaux sauvages comporte effectivement plus de souffrances que de plaisirs, cela n'implique pas nécessairement qu'ils n'accordent pas de valeur à leur façon de vivre, ou qu'ils désirent nécessairement

la modifier. De manière générale, il n'y a pas de raisons évidentes pour soutenir que toutes les autres espèces adopteraient nécessairement une hiérarchie des valeurs ou des intérêts identique ou même similaire à la nôtre. Par exemple, rien ne permet de supposer que toutes les autres espèces choisiraient la sécurité avant leur liberté, ou du moins, qu'elles favoriseraient la même balance sécurité/liberté que nous, les humains, avons tendance à choisir. En tant qu'êtres humains, la sécurité est une valeur que nous considérons comme très importante. Nous accordons beaucoup de valeur, par exemple, au fait de savoir que les risques que nous encourons sont minimes pour nous et pour les gens que l'on aime. Nous aimons aussi nous assurer que les objets que nous possédons sont protégés de l'envie des autres. Cet intérêt en la sécurité est d'ailleurs une des raisons principales qui nous a poussés à nous associer les uns aux autres en communautés et à instaurer des lois et des pénalités pour nous assurer que ces lois sont respectées. Cette organisation sociale a permis d'augmenter considérablement notre sécurité et notre confort, mais avec le coût de réduire grandement notre liberté. Il est indubitable que c'est un prix que la majorité d'entre nous est prête à payer, mais ce fait n'implique en rien que toutes les autres espèces feraient nécessairement le même choix.

En effet, il ne faut pas oublier que le regard que nous posons sur le monde sauvage est nécessairement biaisé puisqu'il est réduit et modelé par notre perspective humaine. Or, en éthique, ce sont justement les intérêts et les perspectives des sujets moraux qui importent. Lorsque les sujets moraux sont radicalement différents de nous, la prudence, l'ouverture d'esprit et «l'écoute»<sup>146</sup> sont de mise. Il semble d'ailleurs que la démarche argumentative d'Horta souffre de ce type de biais anthropocentriste. Malgré la grande difficulté de l'exercice, il est surprenant qu'aucun effort n'ait été mis pour tenter d'adopter la perspective d'espèces vivant en nature sauvage, dans le but d'évaluer la possibilité de divergences au niveau des intérêts et des préférences. Après tout, des

---

<sup>146</sup> Bien entendu, dans le cas des animaux, l'«écoute» se fait surtout par l'observation.

différences importantes, concernant la cognition ou les capacités sensorielles, par exemple, semblent être des éléments nécessaires à inclure dans la réflexion. Pour répondre à ces questions, il faudrait donc en connaître beaucoup plus sur les intérêts, la cognition, les émotions, la psychologie, les relations sociales, les capacités sensorielles et nombres d'autres éléments pertinents de la vie de chacune des espèces animales habitant la nature sauvage. Les immenses lacunes empiriques à tous ces égards en plus de notre perspective nécessairement biaisée par la nature même de notre espèce imposent par conséquent la plus grande des prudences.

Dans le chapitre de *Zoopolis* qui s'intéresse aux animaux liminaires, D&K abordent brièvement la possibilité de divergences d'intérêts<sup>147</sup>. Étonnement, ils ne considèrent pas explicitement cet élément lorsqu'il est question des animaux sauvages, mais il semble tout à fait pouvoir s'y appliquer. En ce qui concerne les animaux liminaires, ils soutiennent que:

La vie des animaux liminaires implique des niveaux de risque que nous jugerions inacceptables dans le cas des humains. Mais pour réduire ces risques, il faudrait accepter des contraintes tout aussi inacceptables. Le calcul des libertés et des risques n'étant pas le même pour les animaux liminaires et pour les humains, les droits et les responsabilités qui en découleront seront également différents<sup>148</sup>.

Même s'il est bien entendu très difficile de déterminer ce que les animaux sauvages choisiraient puisque nous ne pouvons malheureusement pas simplement leur poser la question, il semble que l'on pourrait au moins considérer la possibilité que leurs choix soient différents des nôtres. Les avis dans la littérature à ce sujet varient d'ailleurs grandement et s'opposent souvent radicalement. Horta, comme nous l'avons vu, ne

---

<sup>147</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press, p.242.

<sup>148</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Une théorie politique des droits des animaux*. Paris : Alma Editeur, p.341-342.

considère pas qu'il est possible que les animaux aient intérêt à conserver l'état du monde dans lequel ils vivent. Considérant que la nature est violente, cruelle et engendre une énorme quantité de souffrances, Horta considère que les animaux sauvages auraient indéniablement intérêt à bénéficier de notre protection même si leur liberté en était réduite<sup>149</sup>. D&K, quant à eux, considèrent que: «The benefit of being protected at the moment of predation does not outweigh the harm of being denied for their entire lives the conditions of their flourishing»<sup>150</sup>. Ils considèrent que les bénéfices que les animaux retireraient d'une protection de la prédation ne vaudraient pas la peine, puisqu'ils impliqueraient des coûts beaucoup trop élevés en termes de réduction de la liberté. Selon D&K, les animaux sauvages n'accepteraient donc évidemment pas ce compromis ; selon Horta, ils accepteraient évidemment ce compromis.

Considérant la discussion précédente, ces conclusions contradictoires ne sont pas étonnantes. D'une part, le manque de données empiriques concernant la qualité de vie des animaux sauvages ne nous permet pas d'affirmer de manière indubitable la quantité de plaisirs et de souffrances qu'ils vivent au cours de leur vie. D'autre part, considérant les immenses obstacles épistémologiques qui surgissent lorsque l'on se questionne sur d'autres espèces que la nôtre, il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer la valeur que les animaux sauvages accordent à leur façon de vivre (et ce indépendamment de la valeur que *nous* accordons à leur façon de vivre). Après tout, ce qui est important en éthique et ce qui représente un défi particulièrement difficile en éthique animale, c'est de déterminer les intérêts qui sont importants selon le point de vue de l'espèce en question et non pas selon ce que nous considérons avoir de l'importance ou de la valeur en tant qu'humains. Bien entendu, nous pouvons faire quelques suppositions. Toutes les espèces sensibles, par exemple, ont très

---

<sup>149</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.118

<sup>150</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2015). Interspecies politics: Reply to Hinchcliffe and Ladwig. *Journal of Political Philosophy*, 23(3), p.339.

probablement un intérêt à ne pas souffrir et à ne pas se faire tuer, mais lorsqu'il est question de connaître précisément les choix qu'ils favoriseraient lors d'importants conflits de valeurs, comme c'est le cas avec les valeurs de liberté et de sécurité, il est alors extrêmement difficile de déterminer précisément le choix qu'ils feraient<sup>151</sup>.

Par exemple, dans le but de démontrer que les animaux sauvages ne peuvent pas être des communautés souveraines, Horta souligne que la plupart des espèces animales en nature sauvage ne sont pas des espèces sociales<sup>152</sup>. Il est vrai que les humains sont particulièrement sociaux par rapport à la plupart des autres espèces animales, mais ce fait, plutôt que de discréditer la proposition de D&K, pourrait peut-être au contraire nous pousser à imaginer à quoi ressemblerait une communauté souveraine composée d'individus moins sociaux. Après tout, selon la définition morale de D&K: «Sovereignty is not a prize that is given to pre-existing communities who achieve some level of affiliation or cooperation or institutional coordination. It is not a reward for some sort of communal achievement. Rather, to repeat, sovereignty is a tool we use to protect fundamental interest against certain standard threats»<sup>153</sup>. Peut-être même que c'est précisément cette différence, au niveau des besoins sociaux, qui permettrait de justifier l'existence d'intérêts différents en ce qui concerne la gestion des risques et la limitation de la liberté. Cette différence entre les humains et la plupart des autres espèces, plutôt que d'être une raison pour retirer le statut de souveraineté, pourrait peut-être au contraire nous permettre de comprendre pourquoi les animaux sauvages feraient des choix différents et favoriseraient leur liberté avant leur sécurité, par exemple.

---

<sup>151</sup> Il est à noter que la dichotomie entre la liberté et la sécurité est controversée. Certaines et certains par exemple, argumentent que la sécurité est une condition nécessaire à la liberté. Le point ici n'est pas de se positionner dans ce débat, mais seulement de souligner l'ampleur des défis épistémologiques relatifs à la connaissance des intérêts et des préférences des autres espèces animales.

<sup>152</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.120.

<sup>153</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2013). A Defense of Animal Citizens and Sovereigns. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.153

Encore une fois, ce ne sont que des hypothèses et l'état actuel de nos connaissances n'est absolument pas en mesure de les évaluer. L'important ici c'est de comprendre l'étendue des lacunes empiriques et l'ampleur des possibilités qui s'ouvrent à nous lorsque l'on tente de changer radicalement notre perspective pour l'adapter à des réalités complètement différentes des nôtres.

Finalement, selon D&K, intervenir dans le but de prévenir la prédation ne satisfait pas non plus la troisième condition qui consiste à respecter l'autonomie de la communauté à qui nous tentons d'offrir de l'aide. Considérant que d'intervenir dans le but de prévenir la prédation impliquerait très probablement des interventions massives, de la ségrégation (par la séparation des proies et des prédateurs) et en général un grand contrôle de plusieurs facettes de la vie des animaux (nourriture, abris, reproduction, liberté de mouvement, etc.), l'autonomie et l'indépendance de ces derniers seraient par conséquent radicalement limitées. Intervenir dans le but de changer le cadre même du milieu de vie des animaux sauvages impliquerait d'éliminer complètement leur souveraineté et leur indépendance en les condamnant à vivre sous le contrôle des humains. Il mettrait le sort de toutes les espèces animales entre les mains des humains, ce qui permettrait des abus, des gestes arbitraires et bien entendu des erreurs, et en plus, cet état de dépendance serait engendré sans le consentement des animaux et sans la certitude que ce marché leur convient. Considérant que d'intervenir dans le but de prévenir la prédation impliquerait une radicale diminution de l'autonomie des animaux sauvages, D&K concluent que ce type d'intervention ne satisfait pas la troisième condition<sup>154</sup>.

Il est important de noter que ce troisième critère n'est pas en place parce que D&K considèrent que la dépendance est une mauvaise chose en soi. Au contraire, comme

---

<sup>154</sup> Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press. p.182.

nous l'avons déjà souligné, la souveraineté est compatible avec une variété de degrés de dépendance. Ce critère est plutôt en place, parce que, selon eux, 1) traiter des individus comme dépendants, lorsqu'ils sont au contraire tout à fait en mesure de répondre à leurs besoins, constitue un paternalisme injustifié et par conséquent un tort et parce que 2) induire un état de dépendance à des individus (comme nous l'avons fait avec les animaux domestiques par exemple) constitue un tort<sup>155</sup>. La première catégorie de torts est relative aux capacités des animaux sauvages à gérer adéquatement leur communauté. Comme nous l'avons vu, il est plutôt plausible de considérer que les communautés animales ne sont pas compétentes pour assurer l'épanouissement de leurs membres et, par conséquent, qu'intervenir pour les aider serait très probablement un paternalisme justifié.

Par contre, le deuxième type de tort constitue un risque important et il est essentiel de l'inclure dans la réflexion. Considérant l'étendue des interventions nécessaires pour parvenir à prévenir la prédation et considérant notre triste histoire avec les animaux domestiques et leur évolution artificielle, il serait irresponsable de ne pas prendre ce risque au sérieux. Malheureusement, ce troisième critère est rarement considéré comme étant un obstacle important aux interventions en nature. Pourtant, il est très plausible de soutenir que le volume d'interventions nécessaires qui permettrait de limiter la prédation et la souffrance dans la nature sauvage serait immense et engendrerait probablement très rapidement un état de dépendance des animaux sauvages envers les humains. Si nous les nourrissons, les protégeons des attaques, assurons le contrôle de leur reproduction, engendrons de la ségrégation et plus encore, l'évolution sera rapidement bouleversée et la survie de plusieurs espèces reposera entièrement sur les bons soins des humains. Les dangers d'induire de la dépendance sont alors assez évidents. Même si au départ les intentions qui justifient cet engendrement de

---

<sup>155</sup> Ibid, p.177 ; et Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2013). A Defense of Animal Citizens and Sovereigns. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.155.

dépendance sont des plus vertueuses, il demeure que nous aurons le pouvoir non seulement d'aider les animaux, mais aussi de poser des gestes arbitraires ou anthropocentriques, de changer d'idée et bien entendu de faire des erreurs, concernant nos connaissances relatives au fonctionnement des écosystèmes, mais aussi concernant les intérêts et les besoins spécifiques de chacune des espèces. Les animaux sauvages jouissent en ce moment d'une grande indépendance et même s'il n'y a rien d'intrinsèquement problématique à être dans un état de dépendance, il est certainement beaucoup plus problématique, d'un point de vue moral, d'engendrer cette dépendance.

Évidemment, il est toujours possible d'objecter que cette vision est plutôt pessimiste et qu'il est concevable, au contraire, d'adopter une approche plus optimiste où nos interventions ne remettraient pas nécessairement en danger l'autonomie des animaux sauvages. Peut-être nous pourrions intervenir dans un espace de temps relativement limité en séparant les proies de leurs prédateurs ou en modifiant la génétique des prédateurs, par exemple, pour ensuite les laisser vivre leur vie de manière autonome. Ces interventions engendreraient probablement des torts et les individus vivant cette transformation verraient certainement leur autonomie et leur liberté limitée, mais ce serait au bénéfice des générations futures qui, elles, pourraient éventuellement retrouver leur autonomie et leur indépendance. Malheureusement, il est très difficile de déterminer si ce genre de scénario est réaliste et les avis dans la littérature divergent beaucoup, allant des plus pessimistes aux plus optimistes. En revanche, ce qui demeure certain, c'est que l'état actuel de nos connaissances est loin de nous permettre d'intervenir avec succès et, malheureusement, le futur demeure non seulement inconnaissable, mais indéterminé. Nicolas Delon et Duncan Purves, par exemple, explorent certains scénarios possibles de prévention de la prédation et démontrent de manière convaincante la complexité fondamentale du défi ainsi que l'impossibilité de

déterminer si nos interventions engendreraient plus de torts que de biens<sup>156</sup>. Ils soulignent principalement la multitude de variables entrant dans l'équation, incluant la résilience méconnue des espèces et des écosystèmes, mais aussi le contexte de réchauffement climatique ainsi que l'impossibilité de prédire les décisions politiques, les nouvelles technologies et autres variables humaines. Malheureusement, ils doivent finalement conclure que: «ecological science and facts about human agency suggest that some ecological systems are not predictable in the way that would make such interventions morally permissible, especially in the context of global environmental change»<sup>157</sup>. Somme tout, considérant que l'ampleur des interventions nécessaires pour prévenir la prédation impliquerait probablement de mettre les animaux sauvages en un état de dépendance, non seulement en contrôlant presque toutes les facettes de leur vie, mais aussi en ayant un contrôle sur l'évolution de leur espèce, il semble par conséquent que la troisième condition permettant une intervention légitime n'est pas satisfaite, dans l'état actuel de nos connaissances.

En ce qui concerne les interventions humanitaires, la plupart des objections ont tendance à s'attaquer principalement au premier critère d'une intervention légitime, c'est-à-dire qu'elles soutiennent que la prédation représente indubitablement une catastrophe. Pourtant, il est possible, d'une part, d'être d'accord avec les objections et de considérer qu'intervenir pour prévenir la prédation serait un paternalisme justifié, puisque les animaux ne sont visiblement pas en mesure de trouver une solution à la catastrophe que représente la prédation (ce qui satisfait la première condition), tout en considérant, d'autre part, comme D&K, que l'instauration de ces conditions de justice impliquerait d'importants et dangereux coûts en termes de liberté et d'autonomie (la troisième condition n'est pas satisfaite). Si on accepte les trois conditions proposées

---

<sup>156</sup> Delon, N. et Purves, D. (2018). Wild Animal Suffering is Intractable. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(2), 239-260.

<sup>157</sup> Ibid, p.257

par D&K, démontrer que la première condition est satisfaite n'est pas suffisant pour conclure que nous avons un devoir d'intervention. Bien que les critiques soulèvent des objections pertinentes, il demeure essentiel de considérer les deux autres conditions. Aussi longtemps que nous ne connaissons pas plus précisément les préférences des animaux et aussi longtemps que nous ne saurons pas si nos interventions engendreront un état de dépendance problématique, il demeure moralement condamnable d'intervenir dans le but de prévenir la prédation.

Avant de conclure ce point, il semble important de relativiser l'ampleur des interventions humanitaires dans le cas des humains. La stratégie qui consiste à soutenir que nous interviendrions si c'était des humains semble souvent surestimer l'existence d'interventions légitimes entre états humains. Comme nous l'avons déjà noté, les conditions permettant à un état de s'ingérer dans les affaires d'un autre état sont encore très controversées. Le «si» on doit intervenir, le «comment» on doit intervenir et le «qui» doit intervenir sont toutes des questions difficiles pour lesquelles nous n'avons pas pour l'instant de réponses catégoriques et précises. Quand Horta affirme par exemple que: «The ‘hands-off’ approach, which is unacceptable for humans, should also be opposed if we reject specicism»<sup>158</sup>, il semble à la fois surestimer l'envergure des interventions humanitaires et sous-estimer la complexité de leurs légitimités. Après tout, l'approche «hands-off» ou «laissez-faire», loin d'être inacceptable, était en fait l'approche privilégiée avant que la Deuxième Guerre mondiale remette en question la préséance du devoir de respect de la souveraineté et force la communauté internationale à officialiser des ententes protégeant des droits fondamentaux universels. Encore aujourd'hui, des violations très graves de droits fondamentaux ne sont pas suffisantes pour justifier des interventions. Après tout, plusieurs pratiques extrêmes comme l'excision, les mariages forcés, les enfants soldats, l'exploitation d'enfants dans des

---

<sup>158</sup> Horta, O. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), p.122

usines insalubres et dangereuses ou l'esclavagisme, par exemple, existent encore dans nombre de pays sans que l'on intervienne pour autant. Si nous n'intervenons pas systématiquement, ce n'est certainement pas parce que ces pratiques ne sont pas graves ou parce que nous les légitimons, mais bien parce que le monde est complexe et que les différentes relations politiques, sociales, culturelles, religieuses, économiques ou historiques sont extrêmement complexes. Les raisons pour lesquelles nous n'intervenons pas systématiquement pour assister les victimes ne sont pas simples et je ne vois pas pourquoi ces raisons seraient plus simples dans le cas des animaux sauvages, bien au contraire.

Je voudrais défendre la thèse soutenant que les obstacles que nous rencontrons en relations internationales, concernant les interventions humanitaires, sont de même nature, bien qu'ils soient beaucoup moins complexes et fondamentaux, que ceux que nous rencontrons lorsqu'il est question d'intervenir dans la nature sauvage. Par exemple, entre humains, nous avons dépassé la barrière de la langue et les états sont maintenant en mesure de communiquer, peu importe leur langage et peu importe la distance qui les sépare les uns des autres. Il est donc de plus en plus possible d'échanger nos points de vue et d'obtenir des consentements. En contraste, le défi qui consiste à communiquer avec d'autres espèces qui sont sauvages et souvent hostiles et méfiantes est d'une tout autre envergure. Avoir leur consentement ou leurs points de vue est pour le moment impossible.

Deuxièmement, en tant qu'humains, il est plus facile de présupposer les intérêts et les besoins des individus des autres communautés humaines. Nous pouvons plus ou moins les déduire par analogie, mais surtout nous pouvons simplement leur poser la question. Toutefois, malgré la possibilité de communiquer, il demeure difficile de déterminer précisément les intérêts et les besoins d'individus provenant de cultures complètement différentes de la nôtre, où nos manques de connaissance, en plus de nos biais et préjugés

occidentaux, peuvent facilement nous induire en erreur. Dans le cas des animaux sauvages, le problème n'est que plus difficile, puisque nous ne pouvons que tenter d'imaginer leurs intérêts et leurs besoins. Comme nous l'avons déjà abordé, les problèmes épistémologiques relatifs aux points de vue, aux intérêts et aux préférences des espèces animales innombrables et variées vivant en nature sauvage sont multiples et profonds.

Troisièmement, bien que le racisme, le sexisme, l'homophobie et nombre d'autres discriminations soient encore bien présents et imposent des obstacles et dangers considérables pour les relations internationales, il demeure que le spécisme est de loin la discrimination la plus répandue, banalisée et acceptée à peu près partout dans le monde. En contraste, la tradition humaniste qui est, au moins en théorie, celle adoptée par la majorité des états soutient que les droits fondamentaux de tous les humains, peu importe leurs particularités physiques, cognitives ou culturelles, sont inaliénables. Cette tradition permet l'émergence d'une solidarité internationale entre humains qui n'a pas d'équivalent entre espèces sensibles et encore moins avec celles vivant dans la nature sauvage. Les problèmes et erreurs susceptibles de découler des différents biais et préjugés que nous entretenons, bien qu'ils soient très réels entre humains, ne sont qu'intensifiés lorsqu'il est question d'espèces non humaines.

Quatrièmement, la nature sauvage est remplie et constituée d'entités et de processus ayant des valeurs uniques. Bien entendu, il y a la présence d'êtres sensibles, mais il a aussi une immense quantité d'espèces non sensibles, des écosystèmes complexes et grandioses, des valeurs esthétiques sublimes et certains des plus grands mystères scientifiques. Après tout, la nature sauvage et l'évolution naturelle sont des sources de création et de diversité à l'origine de tous les êtres vivants. Toutes ces valeurs ajoutent des difficultés supplémentaires à la question des interventions. Intervenir pour prévenir la prédation poserait un risque pour toutes ces autres sources de valeur et nous ne

pouvons pas simplement les ignorer. En contraste, bien que les états humains soient eux aussi source de diversités et de valeurs, les conflits axiologiques les concernant sont certainement plus minimes.

Enfin, les nombreux problèmes épistémologiques et lacunes empiriques rendant les interventions hasardeuses et risquées, bien qu'abondant dans les relations internationales, ne sont qu'exacerbés lorsqu'il est question d'autres espèces vivant dans des écosystèmes complexes et encore mystérieux. Il semble donc hautement improbable de déterminer des règles d'intervention en nature sauvage qui seraient universelles et catégoriques, pour les mêmes raisons qu'il n'est pas possible pour le moment de déterminer des règles universelles et catégoriques dans les relations internationales.

Curieusement, la grande majorité des propositions défendant un interventionnisme en nature sauvages ont tendance à simplifier et généraliser leur conclusion. Les seuls contraintes et obstacles limitant les interventions sont la plupart du temps réduits à des problèmes strictement scientifiques relevant de l'écologie et de la biologie. Les inquiétudes relatives à notre passé impérialiste ou à la présence de rapports de pouvoir inégaux entre les humains et les animaux sont soit minimisées, soit complètement ignorées. Cette tendance aboutie à une asymétrie injustifiée entre, d'une part, la complexité des relations internationales et l'exigence de ses critères d'intervention humanitaire entre humains et, d'autre part, la simplicité des conclusions qui ressortent de la plupart de celles et ceux défendant un interventionnisme dans la nature. Cette asymétrie est problématique et, encore une fois, elle est probablement basée sur un spécisme sournois et un anthropocentrisme inconscient. Pourtant, les dangers que nos interventions en nature sauvage engendrent plus de torts que de biens ne se limitent pas seulement à des lacunes scientifiques, mais aussi à notre faillibilité, empiriquement démontrée, à éviter les préjugés et les biais, à réagir devant l'altérité avec respect, à

demeurer juste en situation de pouvoir, à faire preuve d'ouverture d'esprit et de patience, etc. Les conditions légitimant les interventions humanitaires entre humains sont exigeantes et complexes pour toutes ces raisons et elles ne devraient qu'être plus exigeantes et complexes lorsqu'il question de communautés particulièrement vulnérables à tous ces dangers, comme c'est précisément le cas pour les communautés animales.

Ces nombreux obstacles ne sont pas soulignés ici pour décourager les tentatives d'amélioration des conditions de vie des animaux sauvages, mais bien pour illustrer l'ampleur du problème dans toutes ces facettes. En simplifiant la question des interventions en nature sauvage, que ce soit en les considérant comme un bloc d'individus homogènes, que ce soit en présupposant qu'ils partagent les mêmes intérêts et préférences que nous ou que ce soit en limitant les obstacles de nos interventions à des problèmes scientifiques, nous augmentons considérablement les risques d'erreurs et limitons nos horizons et possibilités. Encore une fois, l'humilité est de mise lorsqu'il est question d'ingérence. Notre triste histoire de domination et de colonisation entre humains ainsi que notre passé moralement problématique avec les autres espèces animales, autant par leur domestication que par leur exploitation, devraient nous pousser à la plus grande des prudences.

## 2.6 Conclusion

La littérature répondant à la proposition de D&K est encore très jeune et la présentation des objections précédentes n'est par conséquent pas exhaustive. Après tout, cette proposition est ambitieuse, originale et à l'intersection de plusieurs domaines en philosophie, éthique, politique et science naturelle. Il est donc possible de l'évaluer sous plusieurs angles et approches différentes.

Cela dit, il est vrai que l'argumentaire de D&K, dans son état actuel, n'est malheureusement pas tout à fait convaincant. Le point faible de la proposition repose principalement sur la nécessité et la difficulté de démontrer que les animaux sauvages possèderaient un intérêt collectif en leur autonomie. Les critères que proposent D&K pour le démontrer ne semblent pas être satisfaits dans le cas des animaux sauvages. En effet, les animaux sauvages ne sont pas toujours en mesure de 1) répondre aux défis qu'ils rencontrent, mais surtout, 2) ils ne sont pas compétents pour offrir un milieu de vie dans lequel les membres individuels peuvent s'épanouir. Considérant qu'il n'est dès lors pas possible de soutenir que les animaux sauvages possèdent un intérêt collectif en leur autonomie, il n'est par conséquent pas possible de leur accorder le statut de souveraineté.

Cependant, je ne crois pas que cette objection est complètement fatale à l'argument, puisqu'il demeure possible de le sauver en proposant des modifications aux critères nécessaires pour démontrer qu'une communauté a un intérêt en son autonomie. De plus, même si la proposition de D&K n'est pas convaincante dans sa forme actuelle, il demeure qu'elle s'inscrit dans une continuité cohérente avec les fondements de l'éthique animale et de la philosophie politique et qu'elle mérite par conséquent une analyse sérieuse et soignée.

Ce chapitre avait aussi pour objectif de démontrer l'intérêt et la fertilité conceptuelle de la proposition de D&K. Les arguments offerts dans *Zoopolis* comportent de nombreux avantages et offrent des contributions intéressantes à la question des interventions en nature sauvage. Tout d'abord, cette approche est une des premières à considérer les animaux comme étant des groupes sociaux marginalisés partageant certaines vulnérabilités, en contraste avec l'approche plutôt individualiste favorisée traditionnellement en éthique animale. Cette perspective a pour avantage d'élargir la

réflexion et d'emprunter des outils conceptuels à d'autres domaines pertinents, comme la philosophie sociale et politique ou les théories de la justice par exemple. Ensuite, le raisonnement de type «cas marginaux» permet à D&K de se protéger des biais spécistes qui malgré tous nos efforts sont souvent pernicious et inévitables. En effet, en prenant comme point de départ les intérêts des individus concernés, c'est-à-dire les animaux sauvages, notre réflexion évite, dans la mesure du possible, d'être modelée et dirigée par les présupposés, biais et limites de nos concepts éthiques conçus par des humains et pour des humains. Cette stratégie permet aussi de mettre en lumière l'étendue de nos lacunes empiriques concernant les besoins et intérêts des animaux en plus de réaffirmer l'ampleur du défi que constitue l'éthique appliquée à des espèces et réalités radicalement différentes des nôtres.

Enfin, la contribution la plus importante de D&K est probablement de démontrer de manière convaincante que les animaux sauvages sont vulnérables à nos interventions pour une variété de raisons. Plus précisément, ils démontrent que les dangers de nos interventions ne sont pas strictement limités à notre faillibilité scientifique, mais aussi à notre faillibilité morale. En effet, les dangers de nos interventions, de manière similaire aux relations internationales, sont relatifs à de nombreux problèmes empiriques, mais aussi aux importantes différences de pouvoir, à la création de dépendance, à nos biais et nos préjugés, à la difficulté de déterminer les préférences des animaux ou d'avoir leur consentement, à notre légitimité douteuse considérant le traitement réservé aux animaux dans nos sociétés humaines, etc. Cette dimension de l'analyse de D&K est importante et essentielle à inclure dans la réflexion et elle a été, selon moi, injustement négligée ou ignorée par les objections. Peut-être que la souveraineté n'est pas l'outil idéal pour protéger les animaux sauvages des dangers de nos interventions, mais il demeure que D&K ont raison d'insister sur ces dangers et sur la nécessité de considérer l'importante vulnérabilité des animaux sauvages.

## CONCLUSION

La thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de considération morale est très intéressante parce qu'elle est, d'une part, relativement facile à endosser, au sens où nous jugeons généralement qu'il n'est pas acceptable de faire du mal à un animal sans raison sérieuse ; cependant, considérant que plusieurs de nos habitudes quotidiennes et traditions bien ancrées engendrent la mort et la souffrance d'animaux, cette thèse implique, d'autre part, le difficile devoir de modifier une grande quantité de nos comportements. Ces deux dimensions singulières de la thèse en font un sujet controversé et particulièrement complexe, entre autres parce que notre irrationalité et nos incohérences y sont explicitées de manière très inconfortable.

Parmi toutes les implications importantes que cette thèse engendre, celle qui demeure la plus contre-intuitive, à la fois pour l'éthique animale que pour ses détracteurs, est celle requérant un interventionnisme massif en nature sauvage. En effet, si les animaux sauvages souffrent dans la nature, comme les faits portent à le croire, et s'ils sont des sujets de considération morale, comme leur capacité à souffrir semble le justifier, nous avons une raison d'intervenir dans la nature sauvage pour tenter de limiter leur souffrance et améliorer leur chance de survie, ce qui inclut un devoir *prima facie* de prévention de la prédation. Cependant, l'idée de prévenir la prédation ou plus largement, l'idée d'intervenir massivement dans la nature sauvage, nous paraît généralement contre-intuitive, voire complètement absurde. Cette implication est tellement contre-intuitive qu'elle est d'ailleurs souvent utilisée à la manière d'une réduction à l'absurde pour attaquer les prémisses fondamentales de l'éthique animale. Pour sortir de ce dilemme, deux issues sont donc possibles pour l'éthique animale. Soit 1) nous démontrons que la thèse selon laquelle les animaux sont des sujets de

considération morale n'implique pas, après analyse, un devoir *prima facie* d'intervention en nature sauvage ou soit 2) nous démontrons qu'un devoir *prima facie* d'intervention en nature sauvage dans le but de prévenir la souffrance des animaux sauvages n'est tout simplement pas une proposition qui est absurde. Le premier chapitre de ce mémoire avait pour objectif de déterminer laquelle de ces deux issues est la plus prometteuse. Plusieurs philosophes ont opté pour la première et ont tenté de proposer des arguments justifiant sur des bases morales un laissez-faire en nature sauvage. Après analyse, aucun de ces arguments ne s'est avéré convaincant. En d'autres mots, rien de moralement pertinent ne semble justifier la différence de traitements entre les animaux de compagnie et les animaux sauvages. Si nous considérons que les animaux sont des sujets de considération morale envers lesquels nous avons des devoirs non seulement négatifs, mais aussi positifs, nous devons en déduire que nous avons le devoir *prima facie* de protéger et de venir en aide à *tous* les animaux, incluant ceux vivant en nature sauvage.

Considérant que la première issue n'est pas convaincante, il devient maintenant nécessaire d'explorer la deuxième option et de remettre en question notre sentiment d'absurdité. D'ailleurs, lorsque l'on prend le temps de l'observer de près, il devient étonnamment difficile de le justifier. En fait, comme certaines et certains l'ont démontré, la proposition ne satisfait aucun type d'absurdité, puisqu'elle n'est ni logiquement, ni empiriquement, ni théoriquement et ni pratiquement absurde. De plus, il semble qu'une meilleure explication permettant d'éclaircir ce sentiment est plutôt de le placer dans son contexte social où le spécisme ambiant est sujet à influencer nos intuitions, de la même manière que plusieurs propositions concernant les communautés marginalisées dans l'histoire ont d'abord été perçues comme absurdes avant d'être institutionnalisées et éventuellement normalisées. Même si en éthique nos intuitions jouent habituellement et légitimement un rôle important, nous avons dans ce cas-ci de bonnes raisons de nous en méfier et de les analyser soigneusement, puisqu'elles sont

dirigées vers un groupe marginalisé envers lequel nos biais et nos préjugés sont particulièrement invisibles et pernicious. Après analyse, nous devons conclure qu'il n'y a rien d'absurde dans le fait de vouloir protéger les animaux sauvages de la menace des prédateurs, de vouloir leur offrir de la nourriture et des abris ou, plus généralement, de vouloir améliorer leurs conditions de vie. L'argument de la réduction à l'absurde est donc invalide, puisque la proposition consistant à prévenir la prédation n'est tout simplement pas une proposition qui est absurde.

Ceci étant dit, même si la proposition n'est pas absurde et même si nous acceptons que nous avons un devoir *prima facie* de venir en aide aux animaux sauvages, cela ne signifie pas que nous avons une obligation morale (c'est-à-dire, un devoir moral *toutes choses considérées*) d'intervenir de manière systématique. En effet, il demeure possible que notre devoir *prima facie* d'intervention soit limité par d'autres raisons morales. Dans cet ordre d'idée, le deuxième chapitre avait pour objectif d'explorer la possibilité que des raisons de principe nous empêchent d'intervenir systématiquement dans la nature. Dans leur livre *Zoopolis*, D&K explorent cette possibilité de manière minutieuse et originale et apportent des arguments intéressants qui méritent d'être considérés sérieusement. Comme nous l'avons déjà abordé, la thèse de D&K qui soutient qu'accorder le statut de souveraineté aux communautés d'animaux sauvages est la meilleure manière de définir nos devoirs envers eux n'est pas tout à fait convaincante. Le plus gros problème de leur raisonnement est qu'il est difficile de soutenir que les animaux sauvages ont un intérêt collectif à protéger leur structure sociale ou plus généralement qu'ils ont un intérêt collectif en leur autonomie. Cependant, même si plusieurs objections sont pertinentes et attaquent de manière convaincante la forme actuelle de l'argument, elles demeurent non-décisives, puisqu'il semble encore possible de modifier la théorie de manière non ad hoc dans le but d'accommoder ces différentes objections. Mais surtout, il est important de souligner que D&K ouvrent des discussions qui sont non seulement essentielles, mais aussi

largement sous-estimées dans la littérature abordant le sujet. Même si le concept de «souveraineté» n'est peut-être pas le plus approprié pour déterminer les limites de nos devoirs d'intervention, il demeure qu'il est nécessaire de se questionner sur la possibilité et l'étendue de ces limites.

Malheureusement, le fait que des individus aient besoin d'assistance n'est pas toujours suffisant pour justifier la légitimité d'une intervention. En relations internationales par exemple, il a empiriquement été démontré que les interventions humanitaires sont complexes et risquées. Malgré nos bonnes intentions, la complexité du monde juxtaposée à notre faillibilité peut facilement engendrer plus de torts que de bien. Le cadre conceptuel des relations internationales ne s'adapte peut-être pas entièrement à la situation des animaux sauvages, mais il demeure pertinent, parce qu'il permet d'approfondir et de préciser les dangers inhérents à nos tentatives d'interventions. Comme nous l'avons déjà souligné, les travaux sur la question des interventions en nature sauvage ont tendance à simplifier les solutions et à limiter les dangers de nos interventions à des erreurs de nature scientifique et écologique. Pourtant, comme notre histoire avec les animaux domestiques le démontre (par leur exploitation, par les résultats souvent troublants de l'évolution artificielle, par les souffrances immenses que nous leur infligeons, etc.) et comme le passé des relations internationales le démontre (par la colonisation, par l'assimilation forcée, par le paternalisme injustifié, par la création de dépendance, etc.), notre faillibilité dépasse largement nos connaissances scientifiques. Il est d'ailleurs d'autant plus important d'insister sur cette dimension de notre faillibilité puisqu'elle est beaucoup plus difficile à évaluer considérant, encore une fois, le spécisme et l'anthropocentrisme généralisé qui rendent ces lacunes invisibles et pernicieuses.

De manière similaire à plusieurs philosophes ayant abordé le problème, je conclus que nous avons un devoir *prima facie* d'intervention en nature sauvage et que ce devoir est

limité uniquement par notre faillibilité. Par contre, contrairement aux versions de cette thèse que nous retrouvons généralement dans la littérature, je soutiens que cette faillibilité ne doit pas être réduite à nos connaissances scientifiques ou écologiques, mais qu'elle doit plutôt être comprise de manière complexe et multidimensionnelle, comme D&K le mettent en évidence grâce au cadre conceptuel des relations internationales. Notre faillibilité inclut certes nos lacunes scientifiques, mais elle inclut aussi nos tendances empiriquement démontrées, à avoir des biais et des préjugés, à faire face à l'altérité avec jugement (voire violence), à abuser des relations de pouvoir, à être spéciste et anthropocentriste, à avoir une vision à court terme, à être corrompu par avidité pour le profit et le succès, à surestimer nos compétences, etc. Notre faillibilité est aussi explicitée par le traitement horrible que nous réservons aux animaux vivants avec nous, dans les sociétés humaines. Ce constat, si évident, mais pourtant si souvent ignoré, rend la légitimité de nos interventions douteuse, voire tout simplement hypocrite. Ces dimensions multiples de notre faillibilité ainsi que les vulnérabilités particulières des animaux sauvages sont plus facilement explicitées lorsque l'on se positionne dans le cadre conceptuel des relations internationales et c'est cet élément de l'argumentaire de D&K qui est si essentiel de souligner.

La discussion concernant nos devoirs envers les animaux sauvages est importante et encore relativement récente. À défaut d'avoir exploré toutes les possibilités, j'espère avoir au moins ouvert de nouvelles avenues, mais surtout, j'espère avoir démontré l'importance de prendre le temps et de considérer cette question comme étant complexe, multidimensionnelle et sujette à nombre de dangers relatifs à nos préjugés et biais s'inscrivant dans le contexte social spéciste et anthropocentrique de notre époque. Le «laissez-faire» que nous adoptons actuellement envers les animaux sauvages est basé sur un spécisme et une vision romantique de la nature inadéquate et moralement problématique. Cependant, la solution ne consiste pas non plus à intervenir systématiquement. Comme en relations internationales, la solution devrait plutôt

consister à trouver une balance moralement désirable entre la protection des intérêts fondamentaux de tous les êtres sensibles et le respect de l'autonomie modérée des animaux ou, plus largement, le respect de l'altérité et de la diversité.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ackerman, J. et Burgoyne, J. (2017). *The Genius of Birds*. London: Penguin Press.
- Anderson, E. (2004). Animal Rights and the Values of Nonhuman Life. Dans C.R., Sunstein, M. C. Nussbaum (dir.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. (p.277-298). Oxford: Oxford University Press.
- Bar-on, Y.M. et al (2018). The biomass distribution on earth. *Proc Natl Acad Sci Usa*, 115(25), 6506-6511.
- Bentham, J., Burns, J.H. et Hart, L.A. (1982). An introduction to the principles of morals and legislation (chap.17). London: Methuen.
- Bovenkerk, B., Stafleu, F., Tramper, R., Vorstenbosch, J. et W. A. Brom, F. (2003). To Act or Not to Act? Sheltering Animals from the Wild: A Pluralistic Account of a Conflict between Animal and Environmental Ethics. *Ethics, Place & Environment*, 6(1), 13-26.
- Callicott, J. B. (1980). Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, 2(4), 311-338.
- — — (1989). *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. New York: SUNY Press.
- — — (1999). *Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy*. New York: SUNY Press.
- Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The Case against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy* 1(0), 127-41.
- — — (2009) Do Animals Have an Interest in Liberty?. *Political Studies*, 57(3), 660-79.
- Cochrane, A. et Cooke, S. (2016). Humane Intervention: The International Protection of Animal Rights, *Journal of Global Ethics*, 12(1), 106-121.
- Cormier, A.-A. et Rossi, M. (2018). The Problem of Predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), 718-736.

- Cowen, T. (2003). Policing Nature. *Environmental Ethics*, 25(2), 169–182.
- Dawkins, R. (1995). God's Utility Function. *Scientific American*, 273(5), 80-85.
- Delon, N. et Purves, D. (2018). Wild Animal Suffering is Intractable. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(2), 239-260.
- Dimond, C. C., Cabin, R.J. et Brooks, J.S. (2011). Feathers, dinosaurs, and behavioral cues: defining the visual display hypothesis for the adaptive function of feathers in non-avian theropods. *Bios*, 82(3), 58-63.
- Donaldson, S. et Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Une théorie politique des droits des animaux*. Paris : Alma Editeur
- — — (2015). Interspecies politics : Reply to Hinchcliffe and Ladwig. *Journal of Political Philosophy*, 23(3), 321-344.
- — — (2013). A Defense of Animal Citizens and Sovereigns. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), 143-60.
- — — (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press.
- Ebert, R. et Machan, T. R. (2012). Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals. *Journal of Applied Philosophy*, 29(2), 146-59.
- Everett, J. (2001). Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature. *Ethics & the Environment*, 6(1), 42-67.
- Fink, C. K. (2005). The Predation Argument. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(5), Article 3.
- Giroux, V. (2010). Des droits légaux fondamentaux pour tous les êtres sensibles. *Klesis- Revue philosophique/Actualité de la philosophie analytique*. (16), 128-171.
- Godfrey-Smith, P. (2018). *Other Minds*. Glasgow: William Collins.
- Goodin, R.E., Pateman, C. et Pateman, R. (1997). Simian Sovereignty. *Political Theory*, 25(6), 821-849.

- Gruen, L. (2011). *Ethics and animals: an introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Hadley, J. (2006). The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need. *Journal of Applied Philosophy*, 23(4), 445-51.
- Hailwood, S. (2012). Bewildering Nussbaum: Capability Justice and Predation. *Journal of Political Philosophy*, 20(3), 293-313.
- Hettinger, N. (2010). Animal Beauty, Ethics, and Environmental Preservation ». *Environmental Ethics*, 32(2), 115-134.
- Hettinger, N. et Center for Environmental Philosophy, The University of North Texas. (1994). Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, 16(1), 3-20.
- Horta, O. (2012). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, 17(1), 73-90.
- — —. (2010). The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature. *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals*, 13(10), Article 10.
- — —. (2013). Zoopolis, Interventions and the State of Nature. *Law, Ethics and Philosophy*, 1(0), 113-25.
- Jamieson, D. (1990). Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights. *Ethics*, 100(2), 349-62.
- Ladwig, B. (2015). Against Wild Animal Sovereignty: An Interest-Based Critique of Zoopolis. *The Journal of Political Philosophy*, 23(3), 282-301.
- Leopold, A., et al. (2000). *Almanach d'un comté des sables: suivi de Quelques croquis*. Paris: Flammarion.
- McMahan, J. (2015). The Moral Problem of Predation. Dans A. Chignell, T. Cuneo et M. Halteman (dir.), *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. (p.268-293). London: Routledge.
- Milburn, J. (2015). Rabbits, stoats and the Predator Problem: Why a Strong Animal Rights Position Need Not Call for Human Intervention to Protect Prey from Predators. *Res publica*, 21(3), 273-289.

- Morris, M. C. et Thornhill, R. H. (2006). Animal Liberationist Responses to Non-Anthropogenic Animal Suffering. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 10(3), 355-79.
- Paez, E. (2015). Refusing Help and Inflicting Harm: A Critique of the Environmentalist View. *Relations*, 3(2), 165-78.
- Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press.
- — —. (2011). The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals. Dans T. L. Beauchamp et R. G. Frey (dir.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (p.701-725). Oxford, N.Y. : Oxford University Press.
- — — (à venir), Assisting Wild Animals Vulnerable to Climate Change: Why Ethical Strategies Diverge. *Journal of Applied Philosophy*.
- Prum, R.O. (2017). *The evolution of beauty: how Darwin's forgotten theory of mate choice shapes the animal world and us*. New York: Doubleday.
- Rateman, T. (2008). An Environmentalist's Lament on Predation. *Environmental ethics*, 30(4), 417-34.
- Regan, T. (2003) *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham, Mar. : Rowman & Littlefield Publishers.
- — —. (1985). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ripple, W. J. et Beschta, R.L. (2012). Trophic Cascades in Yellowstone: The First 15 years after Wolf Reintroduction. *Biological Conservation*. 145(1), 205-13.
- Rolston, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75(2), 250-78.
- Sagoff, M. (1984). Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal*, 22(2), 297-307.
- Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Simmons, A. (2009). Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives. *Ethics & the Environment*, 14(1), 15-27.
- Singer, P. (1990). *Animal Liberation*. New York: Avon Books.

- — — . (1991). *La libération animale*. Paris: Grasset.
- Sözmen, B. I. (2013). Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(5), 1075-88.
- Sunstein, C. R. et Nussbaum, M. C. (2006). *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford, N.Y. : Oxford University Press.
- Svard, P.-A. (2013). Animal National Liberation?. *Journal of Animal Ethics*, 3(2), 188-200.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Tomasik, B. (2015). The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(2), 133-52.
- Torres, M. (2015). The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3(1), 33-49.
- Waal, F. B. M. de (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* London: Granta.
- Wyckoff, J. (2015). Analysing Animality: A Critical Approach. *The Philosophical Quarterly*, 65(260), 529-46.

