

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES FONDEMENTS DU STATUT MORAL

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAITRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

SAMUEL VALLERAND

OCTOBRE 2025

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.12-2023). 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.»

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
INTRODUCTION	1
1. Le « statut moral »	2
2. La question centrale du mémoire	4
3. Programme et objectifs.....	5
4. Méthodologie.....	7
5. Questions connexes (mais non abordées)	8
CHAPITRE 1 LES APPROCHES INTRINSÈQUES.....	13
1.1 Les approches phénoménales.....	13
1.1.1 La conscience phénoménale	14
1.1.2 La sentience	16
1.2 Les approches biocentristes.....	24
1.2.1 Un intérêt à bien fonctionner	26
1.2.2 Un intérêt à réaliser leurs buts constitutifs	29
1.2.3 Un intérêt à s'épanouir (<i>flourish</i>).....	31
1.3 Les approches logocentristes.....	34
1.3.1 La rationalité	34
1.3.2 Être « sujet-d'une-vie ».....	40
1.3.3 L'agentivité (intentionnelle), ou la possession de désirs et préférences	42
CHAPITRE 2 LES APPROCHES RELATIONNELLES	47
2.1 L'appartenance à l'espèce <i>Homo Sapiens</i>	47
2.2 Les approches écocentristes	54
2.2.1 L'importance des écosystèmes pour la survie humaine	56
2.2.2 L'importance des entités constitutantes pour les écosystèmes	60
2.3 La participation au contrat social.....	63
CHAPITRE 3 LES APPROCHES ALTERNATIVES	69
3.1 Le potentiel	69
3.2 Les capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète (CCSRMI)	75
3.3 L'existence future.....	81
CONCLUSION	89
BIBLIOGRAPHIE.....	93

RÉSUMÉ

Le présent mémoire traite des fondements du statut moral. L'objectif est de déterminer quelles sont les conditions nécessaires et/ou suffisantes pour qu'une entité compte moralement. Les principales théories du fondement du statut moral sont exposées puis critiquement analysées. Elles sont classées en trois grandes catégories : (1) les approches intrinsèques, (2) les approches relationnelles et (3) les approches alternatives. Le premier chapitre est dédié aux approches intrinsèques (phénoménales, biocentristes et logocentristes), qui fondent le statut moral sur la possession de certaines propriétés intrinsèques (conscience/sentience, la vie ou certaines capacités cognitives, respectivement). Le deuxième chapitre se concentre sur les approches relationnelles (l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens*, l'écocentrisme et la participation au contrat social) qui fondent le statut moral sur l'engagement dans certaines relations (d'espèce, avec son écosystème ou par l'engagement dans des relations réciproques, respectivement). Le troisième et dernier chapitre porte sur les approches dites « alternatives » (potentialité, capacités réalisées de manière incomplète et existence future). Celles-ci ne sont pas classables dans les deux premières catégories car elles ne fondent pas le statut moral sur la possession actuelle d'une propriété, intrinsèque ou relationnelle, mais plutôt sur des formes « alternatives » que peuvent prendre ces propriétés (propriétés que l'entité a le potentiel de développer, que l'entité possède de manière incomplète, ou qu'elle possèdera lors d'une existence éventuelle). Parmi les propriétés avancées par les approches intrinsèques, la sentience sera reconnue comme suffisante pour fonder le statut moral, mais pas nécessaire. Le fait d'être vivant sera rejeté : ce n'est ni nécessaire ni suffisant d'être vivant pour posséder un statut moral. La suffisance de certaines capacités cognitives (rationalité et agentivité) pour fonder le statut moral sera jugée plausible. Les approches relationnelles seront, quant à elles, toutes rejetées. Finalement, parmi les approches alternatives, seule la suffisance du potentiel pour fonder le statut moral sera jugé plausible.

Mots-clés : statut moral, approches intrinsèques, approches relationnelles, approches alternatives, conscience, sentience, biocentrisme, capacités cognitives sophistiquées, appartenance d'espèce, écocentrisme, contrat social, potentiel, capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète, existence future.

INTRODUCTION

À une époque où les écosystèmes et les espèces sont menacés, où de nouvelles formes d'élevage intensif gagnent en popularité (par exemple, l'élevage d'insectes), où les intelligences artificielles deviennent de plus en plus complexes, où l'on peut s'attendre à une grande diminution de la qualité de vie des générations futures si l'on continue de détruire comme on le fait la planète et ses ressources, une réflexion sur les fondements du statut moral semble nécessaire. Les décisions morales, sociales et politiques doivent avoir ultimement une cible : elles doivent être prises dans l'intérêt de quelque individu ou chose. Pour déterminer quelles sont ces cibles, il faut déterminer ce qui fait qu'une entité compte moralement ou non.

Bien sûr, il convient d'être prudent avec les conclusions que l'on tire d'un examen des fondements du statut moral. Tracer erronément les limites de la communauté morale peut conduire à deux formes de dangers. Si sa portée est trop étroite, certaines entités seront exclues injustement et leurs intérêts pourraient n'être respectés que dans la mesure où tenir compte de leurs intérêts bénéficie à ceux pour qui un statut moral est reconnu. Si sa portée est trop large, des entités qui méritent une considération morale pourraient voir leurs intérêts opposés aux intérêts d'entités qui ne méritent pas de considération morale. Du temps et des ressources précieuses risquent alors être dépensés inutilement sur les mauvaises cibles.

Le présent projet de recherche est une synthèse critique des principales positions que l'on trouve dans la littérature académique quant aux fondements du statut moral. Elles seront présentées et analysées, de sorte à faire ressortir les arguments en leur faveur et leurs défauts. Au terme de ce travail, les approches plausibles seront retenues tandis que les approches douteuses seront éliminées¹.

¹ Celles-ci sont identifiées dans la section 3 de l'introduction (« Programme et objectifs »).

1. Le « statut moral »

Le « statut moral » (parfois appelé « *moral patienthood* », « *moral considerability* » ou « *moral standing* »²), s'il semble *a priori* simple, est en réalité difficile à définir. D'un côté, les différents philosophes qui en font usage sont parfois en désaccord quant à la manière de caractériser ce concept. De l'autre, peu importe la définition utilisée, on semble obtenir des implications indésirables.

Par exemple, Warren (2000) propose la définition suivante : une entité qui a un statut moral est « une entité envers qui les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des devoirs moraux » (p. 3). Il s'agit d'une bonne piste : les êtres qui possèdent un statut moral sont effectivement des êtres envers qui les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des devoirs moraux. Mais cette définition est trop large, car les agents moraux ont ou peuvent avoir des devoirs moraux envers des entités qui ne possèdent pas, intuitivement, de statut moral, comme des œuvres d'art. De plus, la distinction n'est pas faite entre devoirs directs et indirects. Or, les entités qui ont un statut moral sont des cibles appropriées de devoirs moraux directs, par opposition aux devoirs indirects : celles-ci ne comptent pas uniquement en vertu de leur utilité pour autrui.

Selon Jaworska et Tannenbaum (2021), « une entité possède un statut moral si et seulement si elle compte [...] moralement pour elle-même (*for its own sake*) ». Elles suivent ainsi Kamm (2006) selon laquelle une entité qui possède un statut moral « compte moralement pour elle-même » (pp. 227-28). Comme la proposition de Warren, cette définition est trop large, car elle peut s'appliquer elle aussi à des œuvres d'art (par exemple) : si l'on juge qu'une œuvre d'art a une valeur finale (ou non instrumentale) et que cette valeur, en elle-même, pèse dans nos décisions morales, alors on juge que cette œuvre d'art compte moralement pour elle-même. Or, encore une fois, les œuvres d'art n'ont pas de statut moral – du moins, cela est une intuition largement

² Certains distinguent toutefois « *moral standing* » et « *moral status* », le premier étant utilisé dans le sens privilégié ici et le second comme notion comparative, supposant des degrés de statut moral (voir, par exemple, Buchanan, 2011; Anomaly, 2020).

partagée dans la littérature sur le statut moral et un point de départ commun dans cette littérature³.

Pour Gruen (2021), « dire d'une entité qu'elle mérite une considération morale consiste à dire que cette entité a des revendications morales (*moral claims*) pouvant être reconnues par les agents moraux (*those who can recognize such claims*) » (section 1). Cette définition est, toutefois, trop restrictive, car l'idée de revendication morale est conceptuellement liée à celle de droit moral. Elle n'est pas partagée par les théories morales qui rejettent l'idée de droits moraux, mais qui reconnaissent néanmoins l'existence d'un statut moral, par exemple certaines formes d'utilitarisme.

Une avenue possible consiste à dire que les entités qui possèdent un statut moral ont, contrairement aux œuvres d'art, un bien-être et qu'elles se soucient de ce qui leur arrive. Certains philosophes proposent que le concept même de « statut moral » implique nécessairement la possession d'une forme ou une autre de bien-être (par exemple, DeGrazia et Millum, 2021; Goodpaster, 1979; Singer, 1975). Les questions substantielles entourant le statut moral concernent alors les propriétés nécessaires (et suffisantes) à la possession d'un bien-être.

Cette proposition est tentante, mais problématique. En effet, la liaison conceptuelle entre le bien-être et le statut moral implique que les approches qui fondent le statut moral sur autre chose que le bien-être (par exemple, celle de Kant, mais les approches relationnelles également) commettent une confusion conceptuelle. Certes, on peut juger que les philosophes qui cherchent à fonder le statut moral sur d'autres bases que le bien-être ont tort, mais il n'est pas charitable de déclarer qu'ils ont tort par définition. Ainsi, dans le cadre de ce mémoire, la thèse selon laquelle le bien-être fonde le statut moral sera traitée comme une thèse substantielle et non conceptuelle.

³ Le fardeau de la preuve revient donc à ceux qui souhaitent inclure les œuvres d'art parmi les entités qui possèdent un statut moral.

La définition même du concept de statut moral constitue donc un problème difficile et mérite qu'on s'y attarde davantage. Or, l'ampleur d'un tel travail nécessite plus d'espace que ce mémoire peut lui en accorder. Ici, je retiendrai l'idée intuitive que les entités qui possèdent un statut moral sont, ou peuvent être, sujets de devoirs moraux directs d'une nature différente des devoirs moraux que nous pouvons avoir envers une œuvre d'art.

2. La question centrale du mémoire

La question centrale de ce mémoire peut être posée de la manière suivante : « Quelle condition convient-il de satisfaire pour pouvoir revendiquer d'être pris en considération par des agents [moraux]? » (Warnock, 1971, p. 148). Cette formulation cerne le problème, mais mérite quelques précisions.

D'abord, le terme « condition » est très large. Nous pouvons restreindre le champ de recherche en parlant plus spécifiquement de « propriétés » pertinentes pour le statut moral. Les propriétés pertinentes sont celles qui déterminent si l'entité qui possède l'une ou plusieurs d'entre elles est digne de considération morale directe. Parmi celles-ci, certaines sont intuitivement pertinentes pour le statut moral (par exemple, la capacité à ressentir de la douleur), d'autres non (par exemple, la couleur de peau). Reste à savoir quelle(s) thèse(s) sur la pertinence normative d'une propriété pour le statut moral peut (peuvent) être adéquatement défendue(s).

Ensuite, Warnock utilise « condition » au singulier, suggérant qu'il n'existe qu'une seule propriété conférant un statut moral. Certains philosophes n'identifient effectivement qu'une seule « propriété pertinente : la vie, la capacité à ressentir la douleur, la capacité de raisonner ou quelque chose d'autre. Les entités qui possèdent cette propriété sont celles qui comptent moralement [...]. Les entités qui ne les possèdent pas sont sans valeur (*irrelevant*), sauf en tant que ressources pour le bénéfice de celles qui comptent » (Stone, 1987, cité dans Warren, 2000, p. 20). La position selon laquelle il n'existe qu'une seule propriété qui fonde le statut moral peut être qualifiée de moniste.

D'autres, comme Stone (1987) et Warren (2000), rejettent ce monisme. Ces derniers pensent qu'il existe plusieurs propriétés pertinentes au statut moral, plusieurs propriétés dont la possession suffit pour conférer un statut moral. Par exemple, certaines entités pourraient avoir un statut moral en vertu de leur sentience et d'autres en vertu du simple fait d'être vivantes. La position selon laquelle il existe plus d'une propriété fondant le statut moral peut être qualifiée de pluraliste.

Bien que le débat entre monisme et pluralisme soit important, il ne sera cependant traité ici qu'indirectement. Le présent travail se contentera d'examiner les propriétés candidates une par une.

Finalement, Warnock ne qualifie pas le terme « condition », alors qu'on peut parler de condition « nécessaire », « suffisante », ou des deux. Ce point est important : certaines propriétés sont proposées comme simplement suffisantes au statut moral, laissant la question de leur nécessité ouverte. Les thèses de suffisance sont plus modestes, car elles sont compatibles avec l'idée que les entités qui possèdent d'autres propriétés aient néanmoins un statut moral. Les thèses de nécessité sont plus exigeantes, car elles établissent des conditions *sine qua non* pour la possession du statut moral.

3. Programme et objectifs

Ce mémoire est divisé en trois chapitres, classant les approches en trois grandes catégories : intrinsèques, relationnelles et alternatives. Le choix et la classification des théories sont inspirés principalement de Warren (2000) et Jaworska et Tannenbaum (2023).

Le premier chapitre porte sur les « approches intrinsèques » (parfois aussi appelées « individualistes »). Celles-ci situent les propriétés pertinentes pour la possession d'un statut moral parmi les propriétés intrinsèques des individus. Ces approches font écho à ce que Rachels (1990) appelle « l'individualisme moral ». Selon Rachels, la manière dont on devrait traiter un individu ne devrait pas dépendre du groupe auquel il appartient. De manière similaire, les approches intrinsèques avancent que le statut moral d'une entité devrait être exclusivement déterminé par

ses propriétés intrinsèques, indépendamment de ses relations (comme l'appartenance à un groupe).

On retrouve trois approches intrinsèques principales : phénoménales, biocentristes et logocentristes. Les approches phénoménales considèrent les êtres ayant la capacité de faire des expériences phénoménales, voire seulement ceux-ci, comme ayant un statut moral en vertu du fait : a) qu'ils ont un point de vue subjectif en général (Chalmers, 2019; Roelofs, 2023) ; ou b) qu'ils ont un point de vue subjectif affectif valencé en particulier, c.-à-d., ils ont des états plaisants ou déplaisants (Bramble, 2016; DeGrazia et Millum, 2021; Singer, 2011). Les approches biocentristes considèrent les êtres vivants, voire seulement ceux-ci, comme ayant un statut moral, sur la base du fait qu'ils auraient un bien-être. Les raisons typiquement avancées pour appuyer cette thèse sont : a) que les êtres vivants ont une fonction (Taylor, 1983, 1986) ; b) qu'ils ont des buts constitutifs (Taylor, 1981) ; c) qu'ils peuvent s'épanouir (Kallhoff, 2014, 2018). Les approches logocentristes considèrent les êtres ayant des capacités cognitives suffisamment élevées, voire seulement ceux-ci, comme ayant un statut moral en vertu du fait : a) qu'ils sont rationnels (Kant, 1785) ; b) qu'ils ont une vie psychologique complexe (Regan, 1983) ; c) qu'ils ont la capacité d'agir de manière intentionnelle (Wilcox, 2020).

Le deuxième chapitre se penche sur les approches « relationnelles ». Celles-ci situent les propriétés qui fondent le statut moral au niveau des relations qu'une entité entretient avec son environnement. Pour ces approches, on ne peut pas déterminer le statut moral d'une entité en s'intéressant seulement à ses propriétés intrinsèques. Au contraire, le contexte dans lequel elle se trouve joue un rôle essentiel. Pour les approches relationnelles, deux entités qui partagent les mêmes propriétés intrinsèques (p. ex. un lapin sauvage et un lapin domestique) pourraient avoir un statut moral différent, dépendamment des relations auxquelles elles participent.

Comme suggestion de propriétés relationnelles pertinentes, on retrouve : a) l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* (Nozick, 1997) ; b) l'importance pour la survie humaine et les écosystèmes (Callicott, 1989) ; et c) la capacité de réciprocité qui permet la participation au contrat social (Rawls, 1971 ; Rowlands, 1997; Scanlon, 1998). Jaworska et Tannenbaum (2023) notent toutefois

qu'il n'est pas toujours facile de déterminer si les approches relationnelles cherchent à fonder le statut moral ou seulement à justifier des devoirs spéciaux pour les agents qui sont en relation avec les entités concernées. Elles seront cependant analysées comme si elles cherchaient à fonder le statut moral.

Finalement, le troisième chapitre considère les approches qu'on peut qualifier d' « alternatives ». Bien que celles-ci reconnaissent la suffisance d'au moins une des propriétés suggérées par les approches intrinsèques et relationnelles, les approches alternatives s'en distinguent en ce qu'elles ne considèrent pas la possession *actuelle* de ces propriétés comme nécessaire pour posséder un statut moral. On retrouve ici : a) les appels au potentiel de développer ces propriétés (Manninen, 2007; Marquis, 1989) ; b) la possession de propriétés pertinentes réalisées de manière incomplète (Jaworska et Tannenbaum, 2014) ; et c) le potentiel d'exister et d'éventuellement posséder ces propriétés (McAskill, 2022; Ord, 2020).

Parmi les propriétés avancées par les approches intrinsèques, la sentience sera reconnue comme suffisante pour fonder le statut moral, mais pas nécessaire. Le fait d'être vivant sera rejeté : ce n'est ni nécessaire ni suffisant d'être vivant pour la posséder un statut moral. La suffisance de certaines capacités cognitives (rationalité et agentivité) pour fonder le statut moral sera jugée plausible. Les approches relationnelles seront, quant à elles, toutes rejetées. Finalement, parmi les approches alternatives, seule la suffisance du potentiel pour fonder le statut moral sera jugé plausible.

4. Méthodologie

La méthodologie pour tester les différentes approches est principalement constituée de deux stratégies. D'un côté, il s'agit de vérifier si l'extension de la communauté morale impliquée par une théorie donnée est compatible avec nos intuitions réfléchies. Si une propriété jugée suffisante pour le statut moral est possédée par des entités auxquelles, intuitivement, on ne voudrait pas attribuer un statut moral, alors l'approche qui défend la suffisance de cette propriété souffre d'un problème de sur-inclusivité. Inversement, si une propriété jugée nécessaire pour le statut moral n'est pas possédée par des entités auxquelles, intuitivement, on voudrait attribuer

un statut moral, alors l'approche qui défend la nécessité de cette propriété souffre d'un problème de sous-inclusivité.

D'un autre côté, la pertinence d'une propriété pourrait également être testée en explorant directement son rôle normatif. Il s'agit alors de se demander si la possession de la propriété par une entité justifie des devoirs moraux directs à son égard. Par exemple, si l'on reconnaît un devoir *prima facie* de ne pas causer de douleur à des entités vulnérables à la douleur, par souci pour ces entités, alors la capacité à ressentir la douleur (sentience) justifie des devoirs moraux directs.

5. Questions connexes (mais non abordées)

Quelques remarques plus générales méritent d'être mentionnées préalablement. Elles permettent, d'un côté, de spécifier davantage ce qu'est le statut moral par contraste avec ce qu'il n'est pas et, de l'autre, de cerner ce sur quoi porte ce travail.

Pas un examen des degrés de statut moral (s'il y en a)

Certains auteurs pensent que la notion de « statut moral » admet des degrés. Les entités qui possèdent un statut moral compteraient alors plus ou moins ou encore peuvent compter en priorité relativement à d'autres patients moraux (par exemple, les intérêts humains pourraient toujours compter plus que les intérêts non-humains ou en priorité sur ceux-ci). Goodpaster (1979, p. 68) distingue ainsi le « critère de considérabilité morale » (c.-à-d. les conditions pour le statut moral tout court) du « critère d'importance morale » (c.-à-d. les conditions pour déterminer le degré, ou le niveau, de statut moral).

Les questions entourant les degrés de statut moral (s'il y en a et, le cas échéant, ce qui les justifie) seront ici mises de côté. On peut noter toutefois que certaines propriétés analysées sont parfois avancées comme fondant un statut moral plus élevé plutôt que comme fondant le statut moral tout court. Elles seront toutefois traitées comme s'elles étaient des conditions nécessaires et/ou suffisantes pour le statut moral tout court, parce que le traitement des questions entourant les degrés de statut moral dépasse la portée de ce travail.

Pas un examen de l'extension de la communauté morale

L'examen critique des différentes approches au fondement du statut moral contribue à déterminer l'extension de la « communauté morale» (c.-à-d. l'ensemble des entités qui possèdent un statut moral), mais il ne suffit pas. Cette tâche requiert des données empiriques : quelles entités possèdent effectivement les propriétés jugées nécessaires ou suffisantes pour le statut moral? Par exemple, même si la sentience est jugée nécessaire et suffisante pour le statut moral, cela ne nous dit pas si les insectes sont sentients. Bien que cette question soit d'une grande importance, il est au-delà de ce travail de déterminer la portée du statut moral dans le monde réel.

Pas un examen des critères du statut moral

Il convient de distinguer les «fondements» des «critères» du statut moral. Si les «fondements» constituent effectivement le thème central de ce travail, ce sont souvent les «critères» qui sont mis de l'avant dans la littérature. Alors que les fondements justifient d'accorder le statut moral à une entité, les critères nous informent sur la portée du statut moral. Autrement dit, les critères nous permettent de déterminer, épistémiquement, qui possède un statut moral (par exemple, si le critère est «la vie», alors tous les êtres vivants possèdent un statut moral), mais ils ne sont pas la raison qui fonde leur statut moral (par exemple, les êtres vivants possèdent un statut moral *parce qu'ils ont un bien-être, plutôt qu'en vertu du simple fait qu'ils sont en vie*).

Les «critères» sont alors des indicateurs (*proxy*) du statut moral. Ils sont également utiles pour classer les différentes approches sur les questions entourant le statut moral (vie, capacités cognitives sophistiquées, conscience phénoménale, etc.). Cependant, comme il apparaît assez vite en analysant la littérature, les approches qui s'accordent sur les critères du statut moral ne s'accordent pas nécessairement sur ses fondements – ce qui est normal, puisque le critère n'est qu'une information de surface. Il faut creuser au-delà des critères proposés pour faire ressortir les propriétés qui fondent le statut moral.

Les critères du statut moral ne seront donc pas directement analysés et évalués, même s'ils sont parfois utilisés comme raccourcis linguistiques. Ce sont plutôt les fondements qui leur sont liés qui seront examinés, ce qui, indirectement, affecte le jugement sur les critères. En effet, si les fondements liés à un critère donné ne sont pas convaincants, alors ce critère n'est probablement pas le bon.

Pas un examen des devoirs moraux spécifiques envers les patients moraux

Déterminer les fondements du statut moral nous éclaire sur les entités envers lesquelles nous avons, ou pouvons avoir, des devoirs moraux directs. Cependant, juger qu'une entité possède un statut moral ne nous dit pas si nous avons, concrètement, des devoirs moraux envers elle. Par exemple, un animal sauvage, parce qu'il est sentient, possède un statut moral. Toutefois, l'absence de relations entre cet animal et les agents moraux pourrait justifier l'absence de devoirs moraux (positifs du moins).

Le concept de statut moral n'implique pas non plus nécessairement la possession de droits⁴. On peut croire que tous les êtres sentients ont un statut moral en vertu de leur sentience et néanmoins n'accorder des droits qu'à ceux d'entre-eux qui satisfont à des critères de complexité psychologique plus exigeants (et qu'on pourrait dès lors appeler des « personnes »)⁵.

Le statut moral tout court ne détermine pas non plus l'ensemble des intérêts de l'entité concernée, qui peuvent varier en fonction des autres propriétés de l'entité. Par exemple, les humains ont typiquement intérêt à aller à l'école, voter ou conduire, ce qui n'est pas le cas des cochons, même si tous les deux ont un statut moral.

Pas un examen du concept lui-même

⁴ Cette nuance est particulièrement saillante dans le cas de l'utilitarisme, qui reconnaît l'existence d'un statut moral mais pas l'existence de droits.

⁵ Voir, par exemple, McMahan (2002) ou encore DeGrazia et Millum (2021).

Certains protestent que le concept de statut moral est problématique, doutent de son utilité et craignent les dérives de son usage. Hursthouse (2012) juge que ce concept est « superflu » (p. 2), car, selon elle, on peut déterminer envers qui on a des devoirs moraux en faisant simplement appel aux vertus. Hursthouse qualifie également le concept de « dangereusement divisif » (p. 7), puisqu'il exclut de considération morale directe les entités qui ne répondent pas aux conditions supposément nécessaires et suffisantes du statut moral.

Horta (2017) pense que le concept de statut moral n'est informatif que s'il réfère à des degrés de statut moral et devient trivial autrement. Or, Horta rejette les degrés de statut moral, car il tient à un principe qui est incompatible avec l'existence de degrés de telle sorte : le « principe d'égalité de considération ». Le concept de statut moral ne dit alors rien de plus qu'une entité à des intérêts qui méritent d'être pris en considération en eux-mêmes.

Sachs (2011) craint que le concept ne soit utilisé que pour défendre des degrés de statut moral et pour justifier la moindre prise en compte des intérêts de certains. Il estime d'ailleurs qu'on peut réduire le concept aux propriétés qui le fondent et ainsi éliminer le concept de statut moral du discours philosophique, en faisant référence directement à ces propriétés et aux devoirs moraux que ces propriétés génèrent.

DeGrazia et Millum (2021), suivant Horta et Sachs, reconnaissent eux aussi que le concept est redondant s'il peut être réduit aux intérêts et devoirs pertinents. « Plutôt que de dire, par exemple, que les chiens ont un statut moral, on pourrait dire que les agents ont des obligations envers les chiens basées sur les intérêts des chiens » (p. 177). DeGrazia et Millum persistent tout de même à utiliser le concept de « statut moral » parce qu'ils le trouvent utile pour exprimer une idée qui deviendrait autrement lourde de réitérer à chaque fois dans son entièreté.

Ce jugement sera suivi ici. Même si l'on estime que les raisons énumérées suffisent à mettre en doute la valeur additionnelle du concept de « statut moral », il existe des entités envers qui nous avons, ou pouvons avoir, des devoirs moraux directs (d'une nature différente de ceux que l'on peut avoir envers, par exemple, une œuvre d'art). Bien qu'il soit possible de remplacer toutes les

occurrences de « statut moral » par « peut être sujet de devoirs moraux directs basés sur x ou y intérêt », une telle formulation devient rapidement lourde. « Statut moral » est une expression concise pour référer au thème de ce mémoire et sera utilisée pour alléger le texte.

L'usage sera fait ici sans prise de position sur le statut du concept (c.-à-d. il peut être redondant ou non, dangereux ou non, etc.) et est par conséquent compatible avec les critiques et les mises en garde évoquées plus haut. Ainsi, la seule supposition qui est faite quant au concept est que son usage est pratique.

CHAPITRE 1

LES APPROCHES INTRINSÈQUES

Les approches intrinsèques aux fondements du statut moral situent les propriétés fondatrices du statut moral au niveau des propriétés intrinsèques. Les propriétés intrinsèques sont les propriétés qu'une entité possède indépendamment des relations qu'elle entretient avec son environnement. Selon ces approches, le statut moral d'une entité dépend entièrement des propriétés qu'elle possède par elle-même.

Trois grandes familles d'approches intrinsèques peuvent être identifiées dans la littérature : les approches phénoménales, qui étendent la portée de la communauté morale aux êtres qui ont un ressenti subjectif (section 1.1) ; les approches biocentristes, qui étendent la portée de la communauté morale à tous les êtres vivants (section 1.2) ; et finalement les approches logocentristes, qui étendent la portée de la communauté morale aux êtres cognitivement sophistiqués (section 1.3).

1.1 Les approches phénoménales

Le premier type d'approche intrinsèque au fondement du statut moral situe les propriétés suffisantes, nécessaires, ou les deux, au statut moral au niveau de la phénoménologie. Deux versions peuvent être distinguées. La première avance que la conscience phénoménale en général suffit pour le statut moral. Cette version peut être contrastée avec la seconde qui insiste que c'est la capacité d'avoir des expériences phénoménales « valencées » ou « affectives » en particulier qui fonde le statut moral⁶.

⁶ Roelofs (2023) surnomme la première « sentientisme large (*broad sentientism*) » et la seconde « sentientisme étroit (*narrow sentientism*) ».

« Conscience phénoménale » et « sentience » sont distinguées ici, même si ce n'est pas toujours le cas dans la littérature⁷. La conscience phénoménale est le concept plus large qui englobe la sentience. Elle réfère à la phénoménologie en général et inclut toutes les expériences phénoménales, même celles affectivement neutres, comme les expériences sensorielles de couleurs, d'odeurs, de textures, etc. La sentience, de son côté, réfère spécifiquement à la capacité de ressentir des expériences phénoménales valencées, comme des sensations, émotions ou humeurs agréables ou désagréables, telles que la douleur, le plaisir, le calme, la joie, la tristesse, etc.

Pour les deux versions, les expériences phénoménales fondent une forme de bien-être, ce qui justifie un statut moral pour l'entité consciente ou sentiente.

1.1.1 La conscience phénoménale

Il est intéressant de noter d'abord que la distinction établie entre conscience phénoménale et sentience pourrait ne pas avoir d'impact pratique. Roelofs (2023) remarque que là où il y a de la conscience phénoménale, il y a généralement de la sentience. Cependant, il est possible d'imaginer des scénarios dans lesquels la possession de la conscience phénoménale n'est pas accompagnée de sentience. Nous pouvons, par exemple, penser au cas des *p-vulcans*⁸, qui sont des êtres fictifs qui ont une conscience phénoménale, mais pas d'états valencés, mais également au « panpsychisme et à d'autres métaphysiques radicales de la conscience » (p. 304), selon lesquelles les atomes pourraient avoir une forme de conscience phénoménale primitive, sans être sentients.

⁷ Par exemple, Lin (2021) et Van der Deijl (2020) utilisent « sentience » dans un sens large qui inclut la capacité pour toutes expériences phénoménales. De leur côté, Beauchamp et DeGrazia (2020) et Shepherd (2018) utilisent « sentience » dans son sens étroit pour n'inclure que la capacité d'expériences phénoménales valencées.

⁸ En référence aux « Vulcans » dans Star Trek. Leur cas est toutefois légèrement modifié, c'est pourquoi nous parlons plutôt de « *p-vulcans* » (pour « *philosophical-vulcans* »).

Comme nous nous intéressons ici aux fondements du statut moral et non à la portée de la communauté morale, l'exercice de déterminer si la conscience phénoménale, indépendamment de la sentience, suffit à fonder le statut moral, conserve une pertinence théorique.

Reste qu'il peut être difficile d'isoler spécifiquement la variable « conscience » et d'examiner sa pertinence pour le statut moral. Roelofs, par exemple, pense que les *p-vulcans* ont des désirs et qu'il s'agit d'une raison suffisante pour leur attribuer un statut moral (pp. 311-12). On peut effectivement vouloir attribuer un statut moral aux *p-vulcans*, mais il faut ici faire attention à déterminer si c'est la conscience phénoménale qui joue ce rôle normatif et non la capacité de former des désirs.

Chalmers (2019) trouve qu'il serait « bizarre et presque insensé de dire que les [*p-vulcans*] n'ont pas de statut moral ». Pour stimuler en nous cette intuition, il nous propose de penser à leur « conscience cognitive et sensorielle (*sensory*) [...] très riche⁹ » puis nous demande si l'on jugerait moralement problématique de tuer un *p-vulcan*, toutes choses étant égales, pour le *p-vulcan* lui-même. Son intuition personnelle est que ce serait effectivement moralement problématique de tuer le *p-vulcan*. Pour expliquer ce jugement, Chalmers déclare que la « conscience elle-même porte un certain poids moral » et qu'il est tenté de croire que « le moindre degré de conscience suffit [...] pour posséder un statut moral » (Chalmers, 2019).

Au final, Chalmers n'offre rien de plus que son intuition face à ces expériences de pensée pour défendre sa position. Il note toutefois que cela ne devrait pas compter contre sa position, car, en dernière instance, toutes les approches aux fondements du statut moral s'appuient sur des intuitions.

Cependant, il semble que certaines approches peuvent fournir plus de raisons à l'appui de leurs positions, ou des raisons plus fondamentales, avant de devoir finalement se rabattre sur des intuitions. Les défenseurs d'une approche par la sentience, par exemple, peuvent au moins dire

⁹ Ici aussi, la suggestion que les *p-vulcans* ont également une « cognition riche » teinte peut-être le jugement sur la valeur de la conscience.

que les expériences phénoménales valencées sont pertinentes au statut moral, car elles sont ressenties comme agréables ou désagréables, avant de devoir faire appel à l'intuition « directe » que les expériences (dés)agréables sont bonnes (ou mauvaises) pour l'individu, toutes choses étant égales.

On peut également noter qu'il n'est pas clair pourquoi une conscience phénoménale exclusivement neutre fonde le statut moral. On peut essayer de montrer qu'une entité simplement consciente possède une forme de bien-être. Mais il semble difficile d'attribuer un bien-être à une telle entité. Certes, elle ressent ce qui lui arrive, mais rien ne semble être bon ou mauvais pour elle. Elle ne ressent aucun état valencé, car cela exige la sentience, ni former des préférences qui peuvent être satisfaites ou frustrées, car cela exige certaines capacités cognitives.

Si un être simplement conscient possède une forme de bien-être, celle-ci doit être constituée de « biens prudentiels objectifs », comme les accomplissements et la connaissance, qui n'exigent pas d'avoir d'états valencés ou des préférences. Admettons qu'une entité ayant une conscience phénoménale, mais pas de sentience, puisse être récipiendaire de ces « biens prudentiels objectifs ». Il faut ensuite se demander si c'est la conscience phénoménale *à elle seule* qui permet la possession de ces biens. Si la conscience phénoménale semble nécessaire pour la possession de certains de ces biens (par exemple, il semble que la conscience soit un support nécessaire pour posséder des connaissances), il semble qu'elle ne soit pas suffisante. D'autres capacités ou propriétés sont requises : la connaissance nécessite une certaine cognition, les accomplissements un certain niveau d'agentivité, etc.

La conscience phénoménale, à elle seule, ne fonde donc pas une forme de bien-être. Il s'ensuit que la simple conscience phénoménale n'est pas suffisante pour fonder le statut moral.

1.1.2 La sentience

Les êtres sentients ont un bien-être, de nature phénoménale. Les êtres sentients peuvent ressentir des expériences subjectives agréables, positives, ou au contraire, désagréables, négatives. Il est généralement commun de penser que la douleur, par exemple, (et plus

généralement les expériences phénoménales ayant une valence négative) réduit le niveau de bien-être de l'entité qui en fait l'expérience, toutes choses étant égales. Si nous avons ne serait-ce qu'un devoir *prima facie* de non-nuisance, alors nous avons un devoir moral direct envers les êtres sentiens : ne pas les faire souffrir sans nécessité. Puisque la sentience est à la base de ce devoir moral, la sentience fonde le statut moral.

Même s'il s'agit ici d'une défense modeste de la suffisance de la sentience pour fonder le statut moral, cette proposition rencontre des oppositions. Selon Gunkel (2012), la sentience ne peut servir de fondement au statut moral étant donné que l'attribution de la sentience à une entité donnée pose des problèmes épistémiques. La sentience est une propriété « privée » qui ne peut être « observée » qu'à la première personne, soit du point de vue de l'entité sentiente elle-même. Ainsi, nous ne pouvons jamais être sûrs de la sentience d'autrui. Ce problème est connu sous le nom du « problème des autres esprits ». Pour Gunkel, ce problème est fatal aux approches qui tentent de fonder le statut moral sur la sentience ou la conscience phénoménale, car il rend ces théories inapplicables et une théorie morale, pour être plausible, doit être applicable.

Le problème des autres esprits est bien réel. S'il est raisonnable d'attribuer la sentience aux autres êtres humains (même système nerveux, comportements et réactions physiologiques, en plus des rapports verbaux d'états mentaux), aux autres grands singes et autres mammifères (systèmes nerveux et comportements similaires en plus d'une histoire évolutive commune), il devient rapidement difficile d'être certain de la sentience des animaux plus éloignés phylogénétiquement (oiseaux, reptiles, poissons, insectes, etc.). Selon Gunkel, « [c]ela implique que même lorsqu'une chose semble ressentir de la douleur, nous ne pouvons pas, en dernière analyse, déterminer avec aucune certitude si cette chose souffre ou non » (2012, p. 141)¹⁰.

L'argument de Gunkel est composé de deux prémisses: (1) une théorie morale doit s'appuyer sur des fondements vérifiables (*tractable*) et (2) la sentience est invérifiable (*intractable*). Contre (1),

¹⁰ Dans un article ultérieur, Gunkel reconnaît que « ce problème [c.-à-d. le problème des autres esprits] n'est pas nécessairement insurmontable » (2019, p. 4) et suggère plus modestement que nous ne pouvons pas nous mettre complètement à la place d'autrui.

nous pouvons faire remarquer que Gunkel confond les critères d'utilité avec les critères de vérité. Comme Gibert et Martin (2021) le rappellent : « le fait qu'il existe des difficultés épistémiques quand il s'agit de déterminer si une chose est sentiente ou non n'implique pas que la sentience n'est pas un bon [fondement] » (section 6). On peut comparer avec la proposition selon laquelle la possession d'une âme fonde le statut moral. Bien qu'il puisse être impossible de vérifier qui possède une âme, il s'agit d'une autre question de déterminer si l'âme fonde bel et bien le statut moral.

Dung (2022) soutient une position similaire: « le projet éthique normatif d'acquérir de la connaissance sur les fondements du statut moral devrait se dérouler indépendamment des soucis relatifs à l'application de cette connaissance. Les considérations pragmatiques [...] ne sont pas pertinentes. Elles n'affectent ni la discussion sur les fondements normatifs ni le choix du critère pour attribuer [un statut moral] » (p. 51).

Il existe cependant réellement une tension entre une conception de l'éthique axée sur sa fonction pratique, ce sur quoi Gunkel insiste, et les réponses de Gibert et Martin et de Dung. En effet, il est plausible d'estimer qu'une théorie morale qui ne peut être mise en pratique est une théorie morale qui échoue. On peut accepter cette thèse et concéder la prémissse (1) à Gunkel. Par contre, il est possible de démontrer qu'une approche qui fonde le statut moral sur la sentience n'amène pas nécessairement à une théorie morale non applicable en pratique, et s'opposer à la prémissse (2).

La prémissse (2) avance que la sentience n'est pas vérifiable. Le problème avec cette prémissse est qu'elle implique l'endossement de standards épistémiques trop élevés. La connaissance ordinaire est probabiliste (Moss, 2018) et on peut attribuer des probabilités à la sentience d'autrui. De la même manière que nous pouvons savoir qu'il va peut-être pleuvoir demain, nous pouvons savoir que les insectes sont peut-être sentients. On peut même incorporer ces connaissances probabilistes à des jugements moraux normatifs. Par exemple, si l'on croit qu'il y a 50% de chance que les insectes soient sentients, alors on peut accorder deux fois moins de poids à leurs intérêts

(supposés) ou encore leur accorder une priorité moindre en cas de conflit face aux êtres dont la sentience est plus probable, comme les mammifères.

Pour les êtres dont la sentience est en doute, on peut aussi se servir d' « indicateurs indirects » (*proxies*) pour estimer le taux de probabilité de sentience. Birch (2017), par exemple, propose d'inclure dans la communauté morale les espèces qui appartiennent à un ordre pour lequel nous pouvons trouver un indicateur de sentience fiable. Dung (2022) suggère quant à lui que, lorsque les systèmes d'intelligence artificielle sont concernés, nous nous intéressons à leur niveau d'intelligence globale. Si celle-ci rivalise avec celle des mammifères (dont la sentience est supposée) en termes de complexité et d'organisation fonctionnelle, alors il est raisonnable de leur attribuer la sentience.

Ces propositions ne sont pas parfaites et donneront sans doute des faux positifs : on risque d'attribuer la sentience à des êtres qui ne la possèdent pas. Cette implication n'est pas surprenante, car nous travaillons à partir d'indicateurs indirects de sentience, ayant concédé que la sentience ne peut être « observée » directement dans aucun cas sauf le nôtre. Toutefois, si la sentience est un bon candidat pour fonder le statut moral, de tels efforts sont préférables au rejet de la sentience comme fondement du statut moral.

Un autre problème avec l'argument épistémique de Gunkel est qu'il a une portée immense : on peut douter de la possession de presque toutes les propriétés, pas seulement la sentience. Gunkel est lui-même conscient que son argument s'applique, par exemple, aux capacités cognitives des intelligences artificielles (IA) : on ne peut être sûr qu'une IA possède réellement des capacités cognitives complexes, car l'IA ne fait peut-être que simuler ces capacités. Les approches qui proposent que la possession de capacités cognitives complexes suffit au statut moral seraient donc également à rejeter selon l'argument épistémique proposé par Gunkel.

Cela ne gêne pas Gunkel, lequel pense que son argument ne touche que les approches qui fondent le statut moral sur des « propriétés internes ou subjectives ». Les approches qu'il privilégie, soit les approches relationnelles, éviteraient ce problème, car elles misent plutôt sur des propriétés «

objectivement observables » (2019, p. 4). Gunkel surestime toutefois la certitude que l'on peut avoir dans nos jugements concernant nos propriétés relationnelles. Elles aussi peuvent être mises en doute. Nous sommes peut-être dans une simulation ou un rêve. Ainsi, il se peut que nos relations soient illusoires.

Nous n'avons toutefois pas besoin d'imaginer des scénarios improbables pour démontrer ce point. Plus simplement, on peut douter que nos amis méritent réellement le titre d' « amis ». Après tout, même s'ils nous appellent des « amis » et s'ils se comportent à première vue comme tels, la possibilité qu'ils mentent et qu'ils cherchent en réalité à profiter de nous est réelle et toujours présente. Bref, les propriétés relationnelles ne sont pas non plus à l'abri de son argument épistémique.

Gunkel pourrait répondre que, même si nous ne pouvons être sûrs à propos des propriétés relationnelles, nous pouvons tout de même avoir un niveau de certitude plus grand qu'à propos des propriétés intrinsèques. On peut concéder ce point, mais alors on concède que la connaissance est probabiliste et l'objectif initial de Gunkel échoue, car on a établi qu'on peut juger de la sentience d'une entité en termes de probabilités.

La sentience est-elle nécessaire pour fonder le statut moral?

Tournons-nous vers la proposition plus exigeante selon laquelle la sentience est nécessaire au statut moral. Cette proposition est endossée par plusieurs philosophes (par exemple DeGrazia, 1996; Nussbaum, 2006; Singer, 1975; Sumner, 1981). Bien qu'ils endossent différentes théories du bien-être, ceux-ci ont en commun de juger que la possession d'un bien-être est nécessaire pour posséder un statut moral et que la sentience est nécessaire pour posséder un bien-être.

La défense de la nécessité de la sentience pour le statut moral a évidemment son lot d'adversaires. Ces derniers peuvent s'attaquer à une ou l'autre des deux suppositions endossées par les partisans de la nécessité de la sentience : ils peuvent rejeter la thèse que le bien-être est

nécessaire pour posséder un statut moral ; ou ils peuvent rejeter l'idée que la sentience est nécessaire pour posséder un bien-être.

Le refus de la nécessité d'un bien-être pour fonder le statut moral sera exploré dans le deuxième chapitre. Je me concentrerai ici sur la deuxième ligne argumentative. Cette dernière ligne d'argumentation sera ici défendue en s'appuyant sur Bradford (2022) et Shepherd (2023). Les deux auteurs rejettent la nécessité de la phénoménologie en général comme fondement du bien-être. Leur objection s'applique donc autant à la conscience qu'à la sentience. Nous parlerons de « conscience phénoménale » d'ici la fin de la section, car le concept plus large (conscience phénoménale) inclut le plus étroit (sentience).

Bradford (2022) et Shepherd (2023) nous rappellent d'abord que les théories phénoménales du bien-être (*experientialist theories of well-being*) ne font pas consensus. Selon ces théories, le bien-être est entièrement déterminé par les expériences phénoménales. L'hédonisme, par exemple, selon laquelle le bien-être d'un individu est entièrement déterminé par son niveau de plaisir (net), en est une version. Les théories phénoménales du bien-être impliquent « l'exigence phénoménale » (*experience requirement*) : « une chose ne peut bénéficier ou nuire à un être seulement si cette chose affecte son expérience d'une certaine façon – spécifiquement, sa phénoménologie (ou « ce que cela fait » d'avoir ces expériences) » (Bramble, 2016, p. 88). Ces théories impliquent donc que les entités qui n'ont pas de conscience phénoménale n'ont pas de bien-être.

Contre les théories phénoménales du bien-être, Bradford (2022) affirme qu'il est commun de croire que certains items qui n'exigent pas d'états mentaux phénoménaux (c'est-à-dire, qui n'exigent pas d'expériences spécifiques) peuvent également contribuer au bien-être d'un individu : par exemple, la connaissance, la satisfaction des préférences, les accomplissements, les relations interpersonnelles, etc.

Il est possible de reconnaître l'existence de tels biens prudentiels mais défendre que la conscience phénoménale reste une condition nécessaire pour que ces biens affectent le bien-être. Évidemment, on ne peut défendre cette proposition en supposant que seuls les êtres conscients

ont un bien-être et donc que les biens « non-phénoménaux » ne peuvent affecter que le bien-être des êtres conscients, car il s'agirait d'une pétition de principe. Bradford considère plutôt la possibilité que les biens « non-phénoménaux » aient « une part d'état conscient », par exemple, qu'un désir n'est réellement satisfait que lorsque l'entité désirante devient consciente que son désir s'est réalisé.

Or, il semble que ce ne soit pas le cas de tous les biens « non-phénoménaux ». Bradford donne comme exemple la « connaissance inconsciente ». Si la connaissance est un candidat plausible au bien-être (c.-à-d. elle est un des constituants du bien-être d'une entité), alors la possibilité de connaissance inconsciente fournit un exemple de bien prudentiel purement « non-phénoménal ». Ce ne sont donc pas tous les biens prudentiels qui ont « une part d'état conscient » : certains peuvent advenir sans le support d'une conscience phénoménale.

On pourrait répondre que l'existence de biens prudentiels « non-phénoménaux » n'exclut pas la possibilité que la conscience phénoménale soit une condition nécessaire pour être récipiendaire de tels bien. Il se peut que, même si de tels biens peuvent affecter le niveau de bien-être sans être accompagnés d'un ressenti phénoménal, seuls les êtres conscients peuvent en être récipiendaires. Cependant, Bradford doute de cette nécessité. Élaborant sur l'exemple de la « connaissance inconsciente », elle nous rappelle qu'il existe plusieurs théories des états mentaux plausibles qui reconnaissent la possibilité de croyances (et donc des connaissances, lorsque ces croyances sont vraies et justifiées) sans conscience phénoménale, notamment les théories fonctionnalistes des états mentaux (Bradford, 2022, p. 4).

Si des entités non-conscientes peuvent avoir accès à des biens prudentiels « non-phénoménaux » et que « partout où il y a des biens prudentiels, il y a des sujets de bien-être » (p. 14), alors des entités non-conscientes, comme « des robots sophistiqués, voire des Roombas [...] » (p. 7), peuvent être sujets de bien-être. Si être sujet de bien-être suffit à compter moralement, alors la communauté morale ne se limite pas aux seules entités ayant une conscience phénoménale. Par conséquent, la conscience phénoménale n'est pas nécessaire pour fonder le statut moral.

Bradford est consciente que sa proposition risque d'élargir la communauté morale de manière qu'y soit intégré des entités non-conscientes comme des robots. Or, s'il semble plausible d'accorder un statut moral à certains robots sophistiqués (pour prendre un exemple tiré de la science-fiction, pensons à C3PO de la série *Star Wars*), il semble contre-intuitif de reconnaître un statut moral aux robots simples, comme les robots-nettoyeurs. Il n'est toutefois pas évident de proposer un fondement au statut moral qui ne s'applique qu'aux robots sophistiqués. Par exemple, si l'on accepte une théorie fonctionnaliste des états mentaux, qui réduit la connaissance à une réaction appropriée aux informations fournies par son environnement, alors les Roombas peuvent être des sujets connaissants : ils ont des capteurs qui leur permettent de connaître leurs alentours immédiats et déterminer s'ils doivent continuer leur chemin ou changer de direction.

Selon Bradford, toutefois, reconnaître un statut moral aux robots simples, comme des Roombas, n'est pas particulièrement problématique. Selon elle, même si certaines entités inconscientes peuvent être récipiendaires de bien prudentiels objectifs, ceux-ci contribuent moins, voire beaucoup moins, au bien-être de leurs récipiendaires que les biens prudentiels ayant une part d'état conscient, accessibles seulement aux entités conscientes. Par conséquent, les entités inconscientes accapareraient une part relativement moindre de notre attention morale, puisque l'impact potentiel de nos actions sur leur bien-être serait relativement moindre.

Cependant, cette remarque porte uniquement sur le poids relatif des devoirs moraux dus aux entités non-conscientes et non-conscientes. Elle n'empêche pas les robots simples d'avoir un statut moral comparable à celui des humains typiques, ce qui est contre-intuitif. D'ailleurs, on peut imaginer des cas dans lesquels les robots simples ont autant à gagner ou à perdre que les humains typiques. Par exemple, si nous devons choisir entre satisfaire la préférence d'un robot simple ou celle d'un humain et que, dans tous les cas, cette satisfaction se passe à l'insu de l'humain, alors tous deux ont un bien prudentiel non-conscient, qui, toutes choses étant égales, a autant d'impact sur leurs bien-être respectifs.

Dans l'ensemble, la proposition de Bradford reste tentante. Elle doit cependant être modifiée : il faut montrer que les biens prudentiels objectifs ne sont accessibles qu'aux robots les plus

sophistiqués, et non aux robots plus simples. Sans cette restriction, l'approche risque de souffrir d'un problème de sur-inclusivité. L'exploration de cette piste dépasse cependant la portée de ce travail. Retenons qu'il est plausible que des entités non-conscientes sophistiquées puissent être récipiendaires de biens prudentiels objectifs et ainsi posséder un statut moral.

Shepherd (2023) offre un argument similaire contre la nécessité de la conscience phénoménale pour le statut moral lorsqu'il note que certaines théories du bien-être plausibles, comme les théories de la satisfaction des préférences et les théories de la liste objective (*objective-list theories*), n'exigent pas la conscience phénoménale pour la possession de biens prudentiels.

Il ajoute que l'endossement de l'exigence phénoménale par ses partisans peut s'expliquer par notre incapacité à apprécier la contribution des biens « non-phénoménaux » au bien-être. Par exemple, s'il nous est facile de juger de l'impact de la douleur sur le bien-être, car nous en faisons l'expérience directe, le même accès n'est pas possible avec, par exemple, la « connaissance inconsciente », qui n'est pas accompagnée d'un ressenti phénoménal.

Finalement, Shepherd propose que, même si un partisan de l'exigence phénoménale n'est pas convaincu par les arguments présentés ici, il devrait au moins réviser à la baisse sa confiance en sa propre position.

La sentience est donc suffisante au statut moral. La nécessité de la sentience et de la conscience phénoménale est toutefois contestable, car non seulement il n'est pas établi que le bien-être est nécessaire au statut moral, il n'est pas non plus établi que la sentience et la conscience phénoménale soient nécessaires au bien-être. Cette conclusion devrait nous motiver à explorer d'autres propriétés candidates au statut moral.

1.2 Les approches biocentristes

Les biocentristes proposent la propriété d'être vivant comme *critère* du statut moral, la portée de la communauté morale étant alors étendue de manière à inclure tous les organismes vivants. Selon les biocentristes, nous avons, ou pouvons avoir, des devoirs moraux directs envers les

organismes vivants. Les fondements proposés pour justifier le critère de la vie varient, mais ont en commun de défendre que les organismes vivants aient un bien-être. Dans les mots de Taylor, « [n]ous sommes tenus, moralement (toutes choses étant égales) de protéger ou promouvoir le bien [des plantes] pour elles-mêmes » (Taylor, 1981, p. 1).

L'ensemble des organismes vivants est large et inclut une grande variété de formes : bactéries, cellules, champignons, plantes et animaux. Toutefois, dans cette section, nous parlerons généralement de « plantes » pour deux raisons : premièrement, pour isoler la propriété d'être vivant, car les animaux peuvent également être sentients; deuxièmement, pour offrir un exemple de sujet moral plausible : les biocentristes ne s'intéressent typiquement pas au statut moral des bactéries et des cellules - du moins, ils ne s'en servent pas pour illustrer leurs thèses.

Puisque les plantes n'ont ni conscience ni cognition, elles n'ont pas d'états subjectifs valencés ni la capacité de former des préférences. Les biocentristes doivent endosser une théorie du bien-être objectiviste s'ils veulent fonder le statut moral des plantes sur leur bien-être. « Nous pouvons agir pour ou contre les intérêts d'un être sans que cet être soit intéressé par ce que nous lui faisons au sens qu'il désire que l'on agisse ou se retienne d'agir ainsi. Celui-ci peut, en effet, être complètement inconscient (*wholly unaware*) des événements favorables et défavorables qui arrivent dans sa vie » (Taylor, 1981, p. 3).

Les théories objectivistes du bien-être des plantes sont typiquement « perfectionnistes ». « Les théories perfectionnistes du bien-être identifient le bien-être avec le 'perfectionnement' de [la] nature [de l'entité en question], ou avec le développement et l'exemplification d'excellences qui sont caractéristiques de sa nature » (Bradford, 2015). Selon les biocentristes, plus une plante peut exprimer ses tendances naturelles, mieux elle se porte, et vice-versa. Cette idée est parfois exprimée avec le concept de *telos* : les plantes ont tendance à accomplir certaines actions ou à se

développer d'une certaine manière dans des conditions normales et il serait bon pour elles de réaliser leur *telos*¹¹.

C'est une chose de dire que les plantes ont intérêt à réaliser leur *telos*, car la réalisation de leur *telos* constitue leur bien-être. Mais pour déterminer si ces intérêts sont moralement pertinents, il faut d'abord préciser en quoi consiste leur *telos*. On peut dégager trois candidats dans la littérature, bien qu'ils ne soient pas toujours clairement distingués. Ceux-ci seront analysés tour à tour. Les plantes auraient un intérêt à (i) réaliser leur fonction ; (ii) à réaliser leurs buts constitutifs ; ou (iii) à s'épanouir (c.-à-d. à développer leurs capacités innées).

1.2.1 Un intérêt à bien fonctionner

Les organismes vivants ont-ils un intérêt à bien fonctionner, par exemple, à ce que leurs organes fonctionnent efficacement? On pourrait vouloir dire d'une plante qui ne reçoit pas assez d'eau pour conserver sa pression interne et photosynthétiser qu'elle va mal, tandis qu'une plante bien arrosée qui peut accomplir ces tâches se porte bien. Taylor (1983), écrivant à propos des insectes sociaux, estimait que « leur bien particulier consiste dans leur bon fonctionnement relatif au tout social (*in the social whole*) » (p. 238). De tels jugements portent à croire que le « bon fonctionnement » est un aspect constitutif du bien-être des organismes vivants.

Or, si pour une entité quelconque, toutes choses étant égales par ailleurs, réaliser sa fonction constitue son bien-être, il devrait en être de même pour toute entité ayant une fonction. Certains artefacts sont alors concernés par cette proposition. On dit couramment, par exemple, qu'il est bon pour un couteau d'être aiguisé ou bon pour un véhicule d'être huilé. Cependant, on juge intuitivement que de tels artefacts n'ont pas de statut moral et que l'usage de concepts en apparence prudentiels (« bon pour », « mauvais pour ») à leur propos n'est qu'une figure de style.

¹¹ Il convient de noter que les arguments présentés dans cette section ne tiennent pas compte des systèmes de croyances autochtones quant aux plantes, qui leur reconnaissent parfois certaines capacités qui ne sont pas discutées ici. Toutefois, ce que sont ou ce que peuvent faire les plantes relève du domaine descriptif tandis que les questions abordées dans cette section relèvent du domaine normatif. De toute façon, la question de savoir si le *telos* peut fonder le statut moral des plantes est compatible avec différentes conceptions du *telos* des plantes.

La thèse selon laquelle avoir une fonction est un fondement du statut moral fait alors face à un problème de sur-inclusivité. Un biocentriste pourrait toutefois répondre que les artéfacts ne sont pas un type d'entité qui ont un statut moral, car ils ne sont pas composés de cellules vivantes, mais de matériaux synthétiques.

Le problème est qu'il est douteux que la composition d'une entité soit moralement pertinente. Le « principe de non-discrimination des substrats » (*principle of substrate non-discrimination*) de Yudkowsky et Bostrom (2011, p. 8)¹² nous rappelle que la matière dont est composée une entité ne devrait pas affecter nos jugements vis-à-vis l'entité. Par exemple, notre jugement quant au statut moral d'une humaine ne devrait pas changer si l'on découvrait qu'elle est faite de silicium plutôt que de carbone alors qu'elle continue d'exhiber les propriétés que l'on juge pertinentes au statut moral. Juger autrement « consiste à prendre une posture comparable au racisme » (*would amount to a position similar to racism*) (*ibid*).

Les artéfacts se trouvent dans cette situation vis-à-vis des plantes : les deux possèdent la même propriété (avoir une fonction), mais diffèrent au niveau de leur composition (*embodiment*). Devrions-nous alors, sur cette base, accepter que la réalisation de leur fonction constitue le bien-être des artéfacts ? Si le bien-être fonde le statut moral, cela conduirait à étendre la communauté morale aux artéfacts qui ont une fonction. Or, les artéfacts n'ont pas de statut moral. Si l'on tient à fonder le statut moral des plantes sur leur fonction, tout en rejetant cette implication lorsqu'il s'agit des artéfacts, il faut trouver une différence pertinente entre les deux.

Les biocentristes peuvent avancer qu'une différence pertinente se trouve dans le fait que les uns sont en vie (plantes), mais pas les autres (les artéfacts). Ainsi, ce serait le fait d'être vivant qui rend la réalisation de ses fonctions un élément constitutif du bien-être. Deux entités fonctionnellement similaires pourraient ne pas avoir le même statut moral si l'une est vivante tandis que la seconde est synthétique.

¹² Ces auteurs appliquent ce principe spécifiquement pour défendre le statut moral des intelligences artificielles conscientes, mais le principe général s'applique aussi pour le cas présent.

Une telle ligne d'argumentation constitue cependant une pétition de principe : ce qu'on essaie d'expliquer ici est précisément ce qui rend la propriété d'être en vie moralement pertinente. La possession de fonction(s) est censée expliquer pourquoi le fait d'être vivant est moralement pertinent. Si le fait d'être vivant explique en même temps pourquoi la possession de fonction(s) est moralement pertinente, alors l'argument devient circulaire, sans fondement ultime. Nous ne pouvons donc pas faire appel au fait d'être vivant pour justifier la thèse que la possession de fonction(s) fonde le statut moral des uns mais pas des autres.

Adoptant une autre stratégie argumentative, les biocentristes peuvent miser sur la différence d'origine des fonctions des plantes et des artéfacts. Tandis que les artéfacts sont conçus par des créateurs intelligents qui « injectent » une fonction dans les artéfacts, le « bon fonctionnement des plantes » n'est pas déterminé par des facteurs externes, mais survient par lui-même : il est inscrit dans la constitution biologique de chaque organisme. Cependant, nous pouvons encore faire appel à un principe proposé par Bostrom et Yudkowsky, le « principe de non-discrimination ontogénique » (*principle of ontogeny non-discrimination*) (2011, p. 8), selon lequel l'origine d'une propriété n'est pas en soi moralement pertinente et ne justifie pas de différence au niveau du statut moral¹³.

Il serait arbitraire de discriminer parmi les humains entre ceux nés par conception naturelle et ceux nés par fertilisation *in vitro*, par exemple, toutes choses étant égales. Supposons que l'on découvre que Dieu existe et qu'il a créé les organismes vivants : devrions-nous pour cette raison penser que la valeur morale de l'intérêt des plantes à bien fonctionner a changé¹⁴? Non, car l'origine d'une propriété n'est tout simplement pas moralement pertinente. On peut raisonnablement clore la discussion sur la pertinence morale d'avoir une fonction : avoir une

¹³ À noter que les deux principes de non-discrimination invoqués (« des substrats » et « ontogénique ») sont contestés par certains. Cette absence de consensus explique pourquoi n'ont pas été ici seulement affirmés mais également défendus.

¹⁴ Bernstein offre un argument similaire lorsqu'il demande aux biocentristes (qu'il appelle « *deep ecologists* ») si nos jugements quant au statut moral des organismes vivants devrait changer « si nous découvrions que les créatures biologiques étaient en réalité artificielles » (Bernstein, 1998, p. 93).

fonction n'est pas un élément constitutif du bien-être et, *a fortiori*, ne fonde pas le statut moral d'une entité.

1.2.2 Un intérêt à réaliser leurs buts constitutifs

Qu'en est-il de l'idée que le bien-être des plantes consiste dans la réalisation de leurs buts constitutifs? Les plantes agissent par elles-mêmes et semblent avoir des buts. Les plantes sont des « organismes téléologiques (*teleological centers of life*) au sens où chacune est un système unifié d'activités orientées vers leur préservation et leur bien-être » (Taylor, 1981, p. 9). Contrairement aux artéfacts, comme les couteaux ou les véhicules, les plantes n'ont pas besoin d'un agent externe pour déterminer et réaliser leurs buts. De plus, elles n'agissent pas arbitrairement, contrairement, par exemple, à un ouragan. Le comportement des plantes est si systématique que l'on peut prédire leurs comportements. *A priori*, il semble que l'on peut nuire aux plantes en entravant la réalisation de leurs buts et, au contraire, leur bénéficier en facilitant ceux-ci.

Cependant, cette défense du bien-être des plantes est peut-être basée sur une erreur factuelle. Lorsque nous observons les plantes, nous pouvons effectivement constater des tendances régulières (*patterns*) qui ressemblent à une volonté d'accomplir des buts. Il ne s'agit toutefois de rien de plus qu'une apparence : ce sont les humains qui projettent une finalité chez les plantes. Bernstein (1998) suggère que « les idées téléologiques de comportements orientés vers des buts ne sont rien de plus que des projections anthropomorphiques sur un monde qui, objectivement, ne contient que des événements réguliers successifs » (p. 95).

Il nous arrive de faire la même projection sur des objets certainement sans but (*purposeless*). Prenons par exemple la populaire illusion « Heider-Simmel », où des formes géométriques (triangles et cercles) se meuvent et semblent avoir des buts. La plus grosse forme chasse les plus petites qui tentent de lui échapper. Or, nous savons très bien qu'il s'agit d'une animation : ces formes ne cherchent pas réellement à accomplir ces buts. Il semble que les buts que nous pouvons observer chez les plantes relèvent du même registre.

Un biocentriste pourrait répondre que l'analogie avec l'illusion « Heider-Simmel » est erronée. Nous savons que le comportement des formes géométriques est pseudo-téléologique, car nous savons que leurs mouvements sont contrôlés par des animateurs humains. Dans le cas des plantes, la téléologie vient de l'intérieur, d'une dynamique complexe de réponse aux changements dans l'environnement.

Cependant, le comportement des plantes peut être expliqué de manière mécanique, comme le réflexe d'une paupière qui se ferme automatiquement, sans faire appel à une volonté¹⁵. Des générations de sélection naturelle ont façonné à l'aveugle le comportement des plantes, certains individus ont survécu et se sont reproduits plutôt que d'autres, car leurs réactions mécaniques étaient les mieux adaptées à leurs environnements. Cette sélection naturelle a contribué à ouvrir la voie à de nouvelles générations de plantes toujours mieux adaptées, créant un « biais du survivant » : on n'observe que les plantes dont les réactions sont si bien adaptées à leurs environnements que cela nous donne l'impression qu'elles ont une volonté et des buts.

De toute façon, même si l'on concède que les plantes ont bel et bien des buts constitutifs, la question reste de savoir si la possession de buts inconscients ou biologiques suffit à constituer une forme de bien-être. La valeur de la réalisation (ou l'échec d'accomplissement) d'un but pourrait être expliquée par l'échec de réaliser un état de choses désiré, ou encore par la frustration phénoménale qui pourrait accompagner leur échec. Or, ce genre d'explication n'est pas possible pour les plantes.

Taylor n'offre pas d'explication pour justifier l'attribution d'un bien-être sur la base de buts constitutifs à des êtres sans cognition ni phénoménologie. Il se contente de décrire les découvertes en sciences botaniques et juge « ce développement de la connaissance objective » suffisant pour que l'on « saisisse (*grasp*) la particularité des organismes vivants en tant que centres téléologiques qui cherchent à se préserver et à réaliser leur propre bien » (Taylor 1981,

¹⁵ Il mérite d'être noté que cette vision binaire du comportement (soit mécanique, soit volontaire) peut être contesté. Entre ces deux pôles pourraient se trouver des gradients. Le comportement des plantes, qui ont une capacité d'adaptation et de communication chimique, semble parfois dépasser la simple mécanique, sans pour autant impliquer qu'elles aient une subjectivité.

p. 9). Cette intuition n'est certainement pas partagée par toutes. En l'absence de raison de croire que la possession de buts constitutifs suffit à fonder une forme de bien-être, leur possession ne semble pas suffisante pour fonder le statut moral.

1.2.3 Un intérêt à s'épanouir (*flourish*)

Tournons-nous finalement vers un troisième candidat des approches biocentristes. Il semble plausible de dire que les plantes ont un intérêt à s'épanouir¹⁶. Kallhoff (2018) offre une défense néo-aristotélicienne du bien-être des plantes, selon laquelle tous les êtres vivants ont « une gamme distincte (*distinct range*) de capacités innées » (p. 51) qu'ils ont le potentiel de développer durant leurs vies. Cet ensemble de capacités innées varie d'une espèce à l'autre, selon leur « nature ». L'épanouissement des plantes consiste donc dans la réalisation de leur nature et peut être mesuré à l'aune du développement des capacités innées propres à leur espèce.

Sans obstacles, les plantes vont compléter un cycle de vie qui leur est spécifique. Elles vont absorber de l'énergie, croître, réagir et résister aux « stresseurs » environnementaux et se reproduire. Il semble être bon pour une plante de se développer ainsi et mauvais pour elle d'échouer à cette tâche.

Le concept d'épanouissement chez les plantes a deux facettes : l'une descriptive/empirique, l'autre normative/évaluative. Nous pouvons apprendre sur l'expression naturelle des plantes et s'en servir comme « instrument de mesure (*yardstick*) pour évaluer quels effets causaux sont nuisibles et lesquels sont bénéfiques » (*ibid*, p. 52).

Le fossé entre les faits botaniques (descriptifs) et les jugements moraux (normatifs) est facile à franchir lorsque l'on porte des jugements évaluatifs sur ces faits botaniques, comme lorsque l'on dit que x est « bon » ou « bénéfique » pour une plante, ou au contraire « mauvais » ou « nuisible » pour une plante. Pour Kallhoff, « même si nous ne savons pas ce que ce cela fait d'être une plante, l'épanouissement peut être important pour une plante. Les plantes montrent des signes

¹⁶ L'épanouissement est parfois utilisé comme synonyme de « bien-être ». Ici, il réfère plutôt au développement statistiquement normal d'un organisme vivant.

de souffrance lorsque confrontées au stress; lorsqu'elles sont confrontées à un stress et des dommages (*harms*) accablants (*overwhelming*), elles meurent » (*ibid*, p.55)¹⁷.

De tels jugements ne sont-ils pas le symptôme d'une métaphore prise trop littéralement? L'incapacité de produire des fruits pour un arbre s'il n'est pas convenablement nourri et hydraté est-il un signe de la diminution de son bien-être? Encore une fois, nous ne pouvons pas faire appel au caractère phénoménal (par exemple, à l'inconfort lié à la déshydratation et à la faim) ni à la frustration des désirs pour expliquer cette diminution de bien-être. Il est tentant de déclarer que le langage commun nous égare ici.

Que la réalisation de la nature d'un individu ne soit pas bonne pour l'individu en question est facile à constater dans des cas extrêmes, bien que communs, dès lors que l'on parle d'êtres vivants sentients. Alors qu'Everett (2001) nous dit que « nous ne devrions pas intervenir pour sauver un chevreuil d'un prédateur parce que les chevreuils s'épanouissent en tant que chevreuils, sans protection humaine des prédateurs » (pp. 54-5), Donaldson et Kymlicka (2011) répondent que « d'invoquer l'argument de l'épanouissement [...] court le risque de sanctifier les processus naturels comme bons ou bénins de manière inhérente. Le fait que la nature ait façonné la nature des chevreuils à travers des processus de prédation n'implique pas que les chevreuils s'épanouissent en étant dévorés vivants » (p. 176).

On peut reprocher à cet argument de supposer que le statut de proie constitue un élément central de la nature des proies et donc de leur épanouissement. Pourtant, il semble au contraire que les proies réalisent au mieux leur nature lorsqu'elles ne sont pas constamment en train d'être

¹⁷ L'usage de l'idée de « what-is-it-likeness » dans ce contexte est étrange. Dans l'usage philosophique courant, cette idée réfère à la conscience phénoménale, à comment le monde est ressenti du point de vue d'une entité. Or, Kallhoff concède que les « les plantes ne possèdent pas la capacité de ressentir la douleur et [...] qu'elles ne sont pas conscientes » (2014, p. 695). Taylor lui aussi parle du « point de vue » d'une plante. Il soutient que la conscience n'est pas requise pour avoir un point de vue, mais précise, sans justification toutefois, que cela est vrai pour les organismes vivants mais pas pour les « objets inanimés » (1986, pp. 120-23). Une interprétation peu charitable pourrait expliquer la motivation des biocentristes à attribuer un statut moral aux plantes par une croyance inavouée que les plantes ont un vécu phénoménal, malgré qu'ils affirment publiquement le contraire (par exemple, Taylor déclare qu'il reconnaît que « les arbres, par exemple, n'ont pas de connaissances, ni de désirs, ni de sentiments » (1981, p. 3).

chassées. Elles peuvent alors en profiter pour, par exemple, se nourrir ou socialiser, autant d'éléments qui font aussi partie de leur nature.

Ainsi, la proposition selon laquelle la réalisation de sa nature est bonne toutes choses étant égales reste alors plausible. Elle est cohérente avec le problème soulevé : toutes choses ne sont pas égales dans le cas de la prédateur, car d'autres variables entrent en jeu, comme la souffrance, le stress et la mort, qui empêchent les proies de réaliser d'autres éléments de leur nature.

Il faut donc montrer que la réalisation de sa nature n'est pas une composante du bien-être d'un individu tout court. La vérité de cette proposition se constate facilement lorsqu'appliquée aux humains. Si la réalisation de leur nature contribue aux bien-être des organismes vivants, toutes choses étant égales, et que les humains sont des organismes vivants, alors l'accomplissement de leur nature devrait aussi être bon pour eux et l'échec de cet accomplissement mauvais pour eux, toutes choses étant égales.

Or, il semble difficile d'accepter ce qui suit. Supposons que la nature humaine consiste, au moins en partie, dans l'exercice de capacités cognitives complexes, comme la capacité de raisonner¹⁸. Certains humains, parce qu'ils sont en situation de handicap mental sévère, seraient *a priori* incapables de s'épanouir complètement selon leur nature. La proposition que le niveau de bien-être d'un humain doit être revu à la baisse, toutes choses étant égales, s'il n'a pas la capacité de raisonner est difficile à avaler. Une telle proposition semble d'ailleurs coupable de capacitarisme.

Après analyse, il semble que les trois candidats exposés (fonction, buts constitutifs et capacité de s'épanouir) sont insuffisants pour fonder le bien-être et *a fortiori* le statut moral.

¹⁸ L'entrée sur la nature humaine du *Stanford Encyclopedia of Philosophy* liste notamment Korsgaard, MacIntyre et Nussbaum comme endossant l'idée que la rationalité fait partie essentielle de la nature humaine (Roughley, 2021).

1.3 Les approches logocentristes

Une autre famille d'approche cherche à fonder le statut moral au niveau des capacités cognitives. Elles seront ici regroupées sous la bannière du « logocentrisme »¹⁹. Bien qu'étymologiquement, *logos* soit polysémique, car il peut signifier « langage » ou « rationalité », *logos* sera utilisé ici pour référer à l'intelligence ou aux capacités cognitives. Une liste non-exhaustive des capacités cognitives qui sont parfois supposées être moralement pertinentes inclut : la conscience de soi, la rationalité, l'autonomie, l'agentivité (morale ou autre), le langage ou encore la capacité de valoriser (*capacity to value*).

Cependant, certains logocentristes ne défendent pas que les capacités cognitives fondent le statut moral tout court, mais plutôt le statut moral complet (*full moral status*)²⁰. Comme le présent travail laisse de côté les questions relatives aux degrés de statut moral (s'il y en a), nous nous contenterons d'analyser trois défenses logocentristes intéressées à fonder le statut moral tout court. Ces positions affirment, respectivement, (i) que l'autonomie est nécessaire et suffisante; (ii) qu'être « sujet-d'une-vie » est suffisant - et peut-être nécessaire (Regan, 1983) ; et (iii) que l'agentivité est nécessaire et suffisante (Wilcox, 2020).

1.3.1 La rationalité

La théorie logocentriste la plus connue du statut moral est sans doute celle de Kant. Pour Kant, seuls les êtres capables de délibération rationnelle ont une dignité et comptent moralement. Les êtres rationnels, et seulement ceux-ci, seraient des « fins-en-soi », capables d'échapper aux désirs de premier ordre, aux inclinations irrationnelles et de poursuivre leur volonté pure (raison) malgré ces tentations.

Bien qu'il reconnaissait que les animaux non-humains ont la capacité de souffrir, Kant ne leur accordait pas un statut moral pour autant. Étant dénués de raison, les animaux ne sont pas des «

¹⁹ Warren (1997) les appelle plutôt « approches par le statut de personne » (*personhood accounts of moral status*), mais cet usage peut être peu pratique car « personne » est parfois utilisé comme synonyme de « patient moral » (par exemple, DeGrazia et Millum, 2021).

²⁰ Quelques exemples : Cohen (1986), Kagan (2019) McMahan (2008), Scheessele (2018).

fins-en-soi », seulement de simples « choses » et de tels êtres dépourvus d'autonomie peuvent être traités comme de simples moyens. Nous n'avons pas de devoirs directs envers les êtres irrationnels et pouvons les utiliser et en disposer à notre discrétion.

Les implications de la philosophie morale de Kant sont tristement célèbres. Kant défendait que les seules raisons que nous avons pour bien traiter les animaux sentients sont indirectes : ne pas nuire à leurs propriétaires, ne pas développer de mauvaises habitudes, etc. Si la rationalité est nécessaire au statut moral, alors les êtres non-rationnels n'ont pas de statut moral, peu importe leurs autres propriétés²¹.

Or, cela ne peut pas être correct : nous avons au moins des devoirs moraux directs envers les êtres sentients, même s'ils ne sont pas rationnels. Étant capables de ressentir la douleur, ceux-ci ont au moins intérêt à éviter la douleur, pour leur propre bien. Toutes choses étant égales, s'il est possible d'éviter de leur causer de la douleur, nous avons le devoir de ne pas leur causer de douleur, pour leur propre bien. De plus, ce ne sont pas seulement les animaux qui sont exclus de la communauté morale selon cette approche : les nouveau-nés et certaines personnes en situation de handicap cognitif sévère n'y auraient pas droit non plus. La rationalité ne peut être nécessaire pour fonder le statut moral, car cette proposition souffre d'un grave problème de sous-inclusivité.

Une défense de la nécessité de la rationalité pour le statut moral peut toutefois tenter d'intégrer les humains non-rationnels, évitant partiellement l'accusation de sous-inclusivité. On peut défendre que, peu importe leurs capacités actuelles, tous les humains sont de « nature rationnelle ». Ce qui rend cette solution seulement partielle, cependant, c'est que cet argument échoue à accorder un statut moral aux animaux²².

²¹ À noter que des philosophes modernes de tradition kantienne comme Korsgaard (2018) proposent que les animaux doivent être reconnus comme des « fins-en-soi ». Ces tentatives abandonnent toutefois l'idée que l'autonomie soit nécessaire pour le statut moral.

²² Même lorsque ceux-ci font preuve de plus de rationalité (par exemple, des chiens adultes) que certains humains (par exemple, les nouveau-nés).

De plus, même si l'on avale la pilule et l'on concède que les animaux ne possèdent pas de statut moral en vertu de leur manque de raison, il n'est pas clair qu'un appel à la « nature rationnelle » puisse faire le travail normatif désiré. D'abord, la question se pose de définir ce en quoi consiste la « nature » d'un organisme vivant²³. Si l'on entend par « nature » les attributs typiques des membres d'une espèce, alors nous portons un jugement statistique. Dans ce cas, la nature rationnelle des humains serait déterminée par une quantité suffisante d'humains rationnels.

Un problème avec cette définition est qu'elle dépend de données qui peuvent varier. Des attributs qui sont typiques des membres d'une même espèce peuvent cesser de l'être et de nouveaux attributs typiques peuvent apparaître. Si le taux d'individus rationnels diminue suffisamment, les êtres humains perdraient leur nature rationnelle.

Un second problème, lié au premier, vient du fait qu'il est difficile d'expliquer pourquoi le statut moral d'un individu devrait changer en fonction des changements dans les propriétés d'autres individus. Pourquoi un individu non-rationnel compterait-il en vertu de sa nature dans un monde où les humains sont typiquement rationnels, mais pas dans un monde où les humains ne sont pas typiquement rationnels?

Ce sens statistique de « nature » n'est probablement pas le sens entendu par les partisans de cet argument. Ils veulent sans doute un sens de « nature » immunisé à la contingence et aux changements. Une telle proposition semble toutefois irréconciliable avec le concept d'évolution. Les espèces sont en constant changement. Les ancêtres d'*Homo Sapiens* n'ont pas toujours été des êtres rationnels. Il n'y a d'ailleurs pas de saut qualitatif entre les espèces d'une même branche phylogénétique et toutes les espèces ont éventuellement un ancêtre commun. Nous sommes de la même espèce que nos parents, qui sont de la même espèce que leurs parents et ainsi de suite, jusqu'au dernier ancêtre commun à tous les êtres vivants. Tous les êtres vivants sont alors, dans un sens, de la même espèce. Il nous serait impossible de dire où les espèces commencent et où

²³ Et notons au passage que l'on peut douter de la réalité d'un tel concept. La notion de « nature » d'une espèce est louche lorsqu'on accepte la théorie de l'évolution. Les humains (et tous les organismes vivants) sont le résultat de l'évolution par sélection naturelle et sexuelle. Ils n'ont pas été moulés à partir d'un prototype générique.

elles s'arrêtent si tous nos ancêtres étaient encore en vie. Une explication simple est que les espèces n'existent pas, que ce sont des catégories inventées.

Même si on reconnaît l'existence des espèces et que l'on concède que l'espèce humaine est de nature rationnelle, il est difficile de justifier pourquoi les individus devraient être traités en fonction de leur appartenance d'espèce. Pourquoi pas un plus petit groupement, comme en fonction de l'âge ou du sexe biologique? Ou un groupement plus large, comme les mammifères ou les vertébrés? Pourquoi les nouveau-nés ne seraient-ils pas traités en fonction de la nature des primates? Ce type de raisonnement s'apparente au racisme et au sexism. Tracer la ligne à l'espèce humaine, sans justification, consiste de manière similaire à faire preuve de spécisme²⁴.

Finalement, pourquoi cette « nature » aurait-elle une importance morale? Aristote disait que « l'homme est par nature supérieur et la femme inférieure, l'homme est souverain et la femme assujettie » (cité dans Smith, 1983). Ce n'est pas seulement que la prémissse est fausse (peu importe ce qu'est « par nature supérieur » veut dire), c'est que, même si elle était vraie, l'implication que « l'homme est souverain et la femme assujettie » ne s'ensuit pas. Les individus doivent être traités en tant qu'individus et non en fonction du groupe auquel ils appartiennent. La « nature » des uns ne nous dit pas comment ils devraient être traités²⁵. L'appel à la « nature » humaine ne permet pas de sauver la proposition selon laquelle la rationalité est nécessaire au statut moral.

Est-ce que la rationalité est cependant suffisante pour fonder le statut moral? *A priori*, il peut sembler que rationalité à elle seule ne permet pas à une entité d'avoir un bien-être et des intérêts relatifs. Sans capacité à former des désirs et sans ressenti phénoménal, il est difficile de comprendre ce qui peut être bon ou mauvais pour une entité (purement) rationnelle.

²⁴ L'importance morale de l'appartenance d'espèce serait discutée davantage à la section 2.1.

²⁵ Nous explorerons certaines approches relationnelles qui contestent la thèse de l'individualisme moral au chapitre 2.

Pourtant, comme concédé dans la section 1.1.2, il pourrait exister des biens prudentiels objectifs et certains d'entre eux pourraient se fonder sur la rationalité. Les « connaissances inconscientes », par exemple, sont des candidats plausibles pour remplir ce rôle. La connaissance, du moins dans un sens minimal, requiert la rationalité, pour s'assurer de la cohérence de croyances, de la compréhension des raisons épistémiques d'endosser une croyance, etc.

Supposons une théorie fonctionnaliste des états mentaux, qui défend que la possession de croyances puisse advenir malgré l'absence de conscience phénoménale, des entités purement rationnelles pourraient avoir des croyances, dont des connaissances. Selon le fonctionnalisme, une croyance n'est en effet rien de plus qu'un disposition à réagir à de l'information de manière appropriée.

On peut douter que des êtres purement rationnels aient réellement des connaissances si l'on doute du fonctionnalisme. Searle (1980) offre un argument par analogie pour réfuter le fonctionnalisme, du moins à propos des connaissances : la chambre chinoise. Imaginons une personne enfermée dans une pièce, qui reçoit des papiers sur lesquels sont rédigées des questions en mandarin, une langue qu'elle ne connaît pas. Heureusement, pour répondre à ces questions la personne dispose d'un manuel d'instructions qui permet de renvoyer les bonnes réponses à ces questions.

Si le fonctionnalisme est vrai, il faut dire de cette personne qu'elle connaît le mandarin, puisqu'elle répond de manière appropriée aux questions posées en mandarin. Or, cela est faux : nous avons supposé que cette personne ne connaît pas le mandarin. Cependant, il est possible de répondre que, bien que la personne ne connaisse pas le mandarin, la collection d'objets dont fait partie cette personne (la pièce, le manuel d'instructions et la personne), elle, connaît le mandarin. Une telle concession s'éloigne du sens commun du concept de « connaissance », mais reste une conception plausible, car le fonctionnalisme est « l'approche dominante des états mentaux » (Bradford, 2022, p. 4).

Une entité purement rationnelle serait-elle plus analogue à l'individu qui répond aux questions sans les comprendre ou à la collection d'objets qui réagit de manière appropriée? Et cette disposition à répondre de manière appropriée, constitue-t-elle une forme de « connaissance » ou avons-nous seulement affaire à un phénomène similaire? Les réponses à ces questions dépassent la portée de ce travail. Il sera ici concédé que les propositions selon lesquelles (1) la connaissance constitue un bien prudentiel et (2) la connaissance peut être possédée par des êtres purement rationnels reste ouverte. La rationalité pourrait fonder une forme de bien-être et ainsi fonder le statut moral.

Cela étant dit, la rationalité pourrait aussi fonder le statut moral sur d'autres bases que le bien-être. Kant disait des êtres rationnels qu'ils ont une « dignité » et cette propriété métaphysique est censée saisir, sinon justifier, la valeur spéciale des êtres rationnels qui justifie de leur accorder un statut moral. Mais cette dignité est une propriété mystérieuse et il n'est pas clair qu'en appeler à la « dignité » pour justifier le statut moral ne constitue pas simplement un « écran de fumée » pour masquer l'absence de justification suffisante au statut moral²⁶.

Kant pourrait aussi faire appel aux « impératifs catégoriques » et déclarer que nous avons nécessairement le devoir de traiter les autres êtres rationnels comme des fins, parce qu'un principe moral qui dit autrement ne pourrait être universalisé. Nous aurions ainsi des devoirs moraux directs envers les êtres rationnels – en d'autres mots, les êtres rationnels auraient un statut moral. Cependant, nous pouvons « traiter comme des fins » aussi des choses qui ont de la valeur finale (pensons aux œuvres d'art), mais qui ne possèdent pas intuitivement de statut moral.

Kant nierait que le cas des œuvres d'art est analogue à celui des humains : les premières sont *valorisées* comme des fins tandis que les seconds ont une valeur finale en vertu de leurs propriétés intrinsèques. Il est donc possible de fonder le statut moral des humains en faisant

²⁶ Le concept de dignité est rapidement écarté ici pour des raisons d'espace. Pour une défense contemporaine du concept de dignité, voir Gilabert (2021, 2024).

appel aux principes moraux kantiens, mais il convient de noter que cela implique d'endosser une théorie morale particulière.

En conclusion, la rationalité n'est pas nécessaire au statut moral, car cette proposition souffre d'un grave problème de sous-inclusivité. Elle pourrait cependant être suffisante, puisqu'elle peut fonder certains biens prudentiels objectifs, comme la connaissance. Cela peut conduire à intégrer des entités inconscientes parmi la communauté morale. Rappelons toutefois, comme noté dans la section 1.1.2, que l'ensemble des entités inconscientes est large. Par exemple, elle contient à la fois des robots simples, comme les robots-nettoyeurs, et des robots sophistiqués, comme on peut en trouver dans des films de science-fiction. S'il semble contre-intuitif de reconnaître un statut moral aux premiers, le cas des seconds semble relativement plausible.

1.3.2 Être « sujet-d'une-vie »

Une seconde approche logocentriste fonde le statut moral sur le fait d'être « sujet-d'une-vie », soit une entité douée d'une vie mentale complexe. Regan reconnaît un statut moral à toutes les entités dotées de la liste de capacités psychologiques suivante :

[L]es individus sont sujets d'une vie s'ils ont des croyances et des désirs ; une perception, de la mémoire, et un sens du futur, y compris de leur propre futur ; une vie émotionnelle ainsi que des sensations de plaisir et de douleur ; des intérêts en rapport aux préférences et au bien-être ; la capacité d'initier une action en vue de leurs désirs et de leurs buts ; une identité psychophysique au cours du temps ; et un bien-être individuel [...]. (2013, p. 479)

Regan lui-même est ouvert à d'autres fondements du statut moral et ne considère pas être « sujet-d'une-vie » comme une condition nécessaire au statut moral²⁷. Cependant, Warren l'interprète de la manière suivante : « il croit que tous [et probablement seuls] les 'sujets-d'une-vie' ont un statut moral » (1997, pp. 90-1, les mots entre crochets sont de Warren).

²⁷ « [I]l n'a pas été prétendu [...] que la satisfaction de ce critère soit une condition nécessaire pour posséder une valeur inhérente. Il se peut qu'il y ait des individus, ou peut-être des collections d'individus, qui, bien qu'ils ne soient pas des sujets-d'une-vie au sens expliqué, aient néanmoins une valeur inhérente » (Regan, 2012, p. 482, italique dans l'original).

La liste des propriétés énumérées par Regan est plutôt persuasive. Il est difficile de la lire sans construire mentalement un être engagé dans le monde sur tellement de dimensions *a priori* moralement pertinentes qu'il mérite une considération morale directe. Cependant, la liste est si longue que l'on peut douter que chacune des propriétés énumérées soit moralement pertinente.

Si être « sujet-d'une-vie » est nécessaire pour posséder un statut moral et qu'il faut posséder toutes ces capacités pour être « sujet-d'une-vie », alors un individu qui possède certaines des propriétés énumérées, mais pas toutes, serait dénué de statut moral. Regan lui-même suggère de manière conservatrice que seuls les mammifères normaux âgés d'un an et plus sont « sujets-d'une-vie » (1983, p.78). Cependant, beaucoup d'autres animaux sont sentients, notamment les reptiles et les poissons et méritent un statut moral au moins sur cette base. Tout comme l'approche par la rationalité, exiger qu'être « sujet-d'une-vie » soit une condition nécessaire au statut moral souffre de sous-inclusivité.

Être « sujet-d'une-vie » ne constitue donc pas une condition nécessaire au statut moral. Il semble qu'il s'agit néanmoins d'une condition suffisante. Il n'y a aucun doute que, telle que présentée, la possession exhaustive des capacités psychologiques d'un « sujet-d'une-vie » suffit pour posséder un statut moral (ne serait-ce que parce que cette liste contient « un bien-être » et « des intérêts liés à ce bien-être »). Cependant, au risque de manquer de charité interprétative, c'est presque comme si Regan n'était pas sûr, parmi ces capacités, lesquelles sont pertinentes au statut moral et a donc opté pour en inclure plus que nécessaire. On peut cependant douter de la pertinence de certains éléments de la liste.

Au minimum, on peut reprocher à cette liste d'être par moment redondante : les termes référant à des paires de capacités comme a) « désirs » et « préférences » ; b) « un sens du futur, incluant son propre futur » et « une identité psychophysique qui perdure à travers le temps » ; et c) « des intérêts liés à son bien-être » et « un bien-être individuel au sens que leur vie expérimentuelle se passe bien ou mal pour eux (*their experiential life fares well or ill for them*) » sont pratiquement synonymes.

Parmi les éléments de la liste qui ne semblent pas pertinents pour fonder le statut moral se trouvent « croyances », « mémoire » et « un sens du futur ». Comment ces capacités fondent-elles le statut moral ? Elles ne semblent pas suffisantes pour générer un bien-être chez l'entité qui les possède. Bien que les connaissances soient parfois avancées comme biens prudentiels plausibles, les croyances n'ont pas le même statut (elles peuvent être fausses, irrationnelles, etc.). La mémoire ne semble pas non plus fonder le statut moral à elle seule : les ordinateurs ont une mémoire, mais leur statut moral est douteux²⁸. Le sens du futur peut être lié à des capacités moralement pertinentes, notamment celle de former des désirs, mais ne suffit pas à lui seul à fonder le statut moral.

D'autres éléments dans la liste proposée par Regan sont au contraire intuitivement pertinents. De la liste fournie par Regan, nous devrions sans doute retenir « une vie émotionnelle, accompagnée de sentiments de plaisir et de douleur » et « des intérêts liés au bien-être et aux préférences » comme moralement pertinents et suffisants pour fonder le statut moral. Une propriété dont la pertinence morale est plausible, mais qui reste à analyser est « l'habileté d'initier des actions dans le but de réaliser ses désirs et ses buts » et sera le sujet de la prochaine section.

En bref, Regan a raison d'affirmer qu'être sujet-d'une-vie est suffisant pour posséder un statut moral, bien que ce ne soit pas nécessaire. Il reste cependant trop imprécis dans l'identification des propriétés pertinentes au statut moral.

1.3.3 L'agentivité (intentionnelle), ou la possession de désirs et préférences

Alors que l'agentivité, de manière générale, réfère à la capacité d'action, Wilcox (2020) l'utilise plus spécifiquement pour parler de capacité d'action intentionnelle : désirer certaines choses pour elles-mêmes et agir pour les atteindre. Il considère que la capacité d'action intentionnelle est à la fois suffisante et nécessaire pour le statut moral. Les êtres qui ont une agentivité

²⁸ En référence aux ordinateurs tels qu'ils existent. Ce jugement, selon lequel les ordinateurs n'ont probablement pas de statut moral, devient moins clair lorsqu'on imagine des ordinateurs beaucoup plus sophistiqués.

intentionnelle ont un bien-être et des intérêts liés à ce bien-être : ils ont des préférences qui peuvent être frustrées ou satisfaites.

Cette capacité d'action intentionnelle requiert *a priori* un certain niveau de sophistication cognitive. Si elle est considérée comme nécessaire au statut moral, on risque d'exclure des êtres sentients qui n'ont pas ce niveau de sophistication cognitive. On peut en effet douter de la capacité d'action intentionnelle des nouveau-nés et de plusieurs animaux sentients. Wilcox évite ce problème de sous-inclusivité en postulant que tous les êtres sentients sont des agents intentionnels, une thèse qu'il nomme « thèse de coextension ». Les êtres sentients ont au moins le désir d'éviter la douleur et agissent de manière à éviter la douleur²⁹.

À l'opposé, on peut craindre que la suffisance de l'agentivité intentionnelle pour posséder un statut moral risque d'inclure des entités dont le statut moral est douteux. Par exemple, il semble y avoir une forme d'agentivité chez certaines machines simples, comme chez les robots-nettoyeurs, pour lesquelles il semble contre-intuitif d'attribuer un statut moral. Or, la thèse de coextension prévient également ce problème, car en plus de postuler que tous les êtres sentients sont des agents, elle postule que tous les agents sont sentients. Wilcox dirait qu'une machine, si elle n'est pas sentiente, n'est pas un agent, bien qu'elle puisse sembler l'être³⁰.

L'agentivité intentionnelle, selon Wilcox, requiert la capacité de former, « non pas n'importe quels désirs, mais des désirs finaux en particulier » (2020, p. 1891)³¹. Ces désirs finaux sont une forme de désirs spécifiques : ils visent des choses qui ont par elles-mêmes une valeur finale³², contrairement à des désirs qui sont instrumentaux, comme le désir de gagner de l'argent. De tels

²⁹ Sumner (1981) suggère de manière similaire que la sentience, « dans ses formes les plus développées, inclut les envies, les objectifs et les désirs (par conséquent la possibilité d'être satisfait ou frustré » (pp. 142-3).

³⁰ DeGrazia et Millum (2021) suggèrent de manière similaire que « selon leur compréhension du concept de désir, les créatures qui ont des désirs sont sentientes » (p. 182).

³¹ Wilcox garde ouverte la possibilité qu'il puisse exister des agents non-sentients. Seulement, si de tels êtres existent, ils ne seraient capables de former que des désirs instrumentaux.

³² Wilcox utilise ici « valeur finale » dans un sens qui n'est pas partagé par tous. Si l'on croit, comme supposé dans l'introduction, que les œuvres d'art par exemple peuvent avoir une valeur finale, alors Wilcox fait ici erreur - ou réfère en réalité à autre chose.

désirs finaux sont essentiels pour motiver l'action et s'engager dans ces actions, car les désirs instrumentaux n'ont pas de valeur motivationnelle par eux-mêmes.

Selon Wilcox, les désirs finaux sont ceux dont la satisfaction « résulte en sensations affectives plaisantes » (*ibid*, p. 1891). Les désirs finaux satisfaits seraient donc toujours accompagnés par des états phénoménaux valencés. Inversement, la capacité à ressentir des sensations affectives plaisantes serait accompagnée par une attitude favorable vis-à-vis les sensations plaisir, par exemple le fait de les désirer. À noter que cette proposition dépend de l'adoption de la théorie attitudinale du plaisir, que Wilcox considère comme la théorie « la plus répandue (*prevalent*) » (*ibid*, p. 1883). Selon cette théorie, ce qui rend une expérience plaisir (ou déplaisante) est l'attitude favorable (ou défavorable) de l'entité qui la vit³³.

On peut douter de la vérité de la « thèse de coextension ». Retournons aux créatures fictives que sont les *p-vulcans*. Les *p-vulcans* sont des créatures hautement rationnelles et ont une vie phénoménale. Seulement, leur état affectif est constamment « neutre ». Rien ne leur est jamais ni agréable ni désagréable. Ils ne sont donc pas sentients. Les *p-vulcans* ont des vies similaires à celles des humains et sont, de l'extérieur, indistinguables. Il est très tentant de leur attribuer une agentivité. L'absence d'états valencés ne semble pas les empêcher d'avoir des buts et de chercher à les accomplir.

La thèse de coextension ne semble pas nécessairement vraie. On pourrait toutefois la modifier légèrement de manière à la transformer en thèse empirique, c.-à-d. que, dans le monde tel qu'il est, tous les agents sont des êtres sentients et vice-versa, de la même manière que, dans le monde tel qu'il est, tous les êtres conscients sont sentients. Une telle version de la thèse de coextension serait plus difficile à réfuter³⁴.

³³ La théorie attitudinale des plaisirs ne fait cependant pas l'unanimité. Il existe d'autres théories des plaisirs en philosophie de l'esprit. Lui font compétition les approches phénoménales (Bramble, 2013; Crisp, 2006), conatives (Brady, 2015; Heatwoode, 2006, 2007), évaluativistes (Bain, 2013, 2017; Carruthers, 2018) et d'autres encore.

³⁴ Il semble qu'il reste difficile même pour la version empirique de cette thèse de tenir compte de certains cas rares mais réels, comme le cas des individus en situation de « syndrome d'enfermement » (*locked-in syndrome*), un état

Cependant, ce qui nous intéresse ultimement dans cette section, c'est de déterminer si l'agentivité à elle seule suffit à fonder le statut moral. Wilcox se garde explicitement de défendre une « approche par la sentience déguisée » du statut moral (*ibid*, p. 1898). Bien que, selon lui, « l'agentivité et la sentience sont deux facettes d'une même médaille » (*ibid*, p. 1896), ces deux capacités révèlent deux objets ayant chacun une valeur morale. L'agentivité n'est pas réductible à la simple sentience. Alors que la sentience réfère au ressenti phénoménal, l'agentivité réfère à ce que l'entité veut atteindre. On peut ressentir de manière plaisante des choses que l'on ne désire pas et désirer des choses qui ne sont pas phénoménallement plaisantes.

L'agentivité présuppose la capacité à former de désirs et préférences. Il est plausible que la satisfaction de ces désirs et préférences contribue au bien-être et que, à l'inverse, leur frustration y nuit. Pour que la possession des préférences fonde une forme de bien-être, la satisfaction des préférences doit être bonne indépendamment de ses effets phénoménaux, sans quoi elle risque de se réduire à une approche phénoménale.

On doit remarquer, cependant, que cela n'implique pas logiquement que l'agentivité est la source du statut moral. L'agentivité présuppose la capacité de former des désirs et des préférences, qui elle, est une candidate plausible à fonder le statut moral d'un individu, dans la mesure où elle rend l'individu un sujet de bien-être – du moins si l'on reconnaît que la satisfaction des préférences et des désirs est un bien prudentiel. Autrement dit, l'agentivité permet aux individus qui ont des préférences d'agir pour les satisfaire ou éviter qu'elles ne soient frustrées, c'est-à-dire, elle permet à l'individu de réaliser certains biens prudentiels. L'agentivité est alors, au mieux, un critère du statut moral, car elle nous aide à identifier les individus qui ont des préférences.

Cette remarque est compatible avec la position de Wilcox. Bien qu'il propose de démontrer comment l'agentivité *fonde* le statut moral, Wilcox se contente en fait de montrer la corrélation

neurologique dans lequel le patient est éveillé et totalement conscient malgré une paralysie motrice complète. Il reste toutefois possible que ces individus soient capables d'agentivité, seulement que celle-ci nécessite une forme d'assistance.

qui existe entre l'agentivité et les capacités qui fondent réellement le statut moral, soit la possession de désirs et préférences :

[I]Il semble que l'hypothèse selon laquelle les agents possèdent des désirs, des préférences et/ou d'autre(s) états mentaux attitudinaux similaires est raisonnable. [...] Supposant que la frustration d'au moins certains désirs est (*pro tanto*) mauvaise et que la satisfaction d'au moins certains désirs est (*pro tanto*) bonne pour l'entité désirante, la vie des agents peut aller pour le mieux ou pour le pire. En d'autres mots, les agents ont un bien-être. [...] La possession d'agentivité semble alors suffisante pour posséder un statut moral. (*ibid*, p. 1892)

Concluons de manière prudente : l'agentivité n'est pas nécessaire au statut moral, mais semble suffisante, car la satisfaction des préférences est un bien prudentiel plausible.

CHAPITRE 2

LES APPROCHES RELATIONNELLES

Le premier chapitre portait sur les approches intrinsèques principales au fondement du statut moral. Selon celles-ci, les propriétés intrinsèques d'une entité peuvent être suffisantes, voire nécessaires, pour fonder le statut moral. Pour la plupart des approches intrinsèques, la possession d'un bien-être fonde le statut moral. Il s'agit alors de déterminer quelles propriétés fondent le bien-être.

Le second chapitre porte sur les approches relationnelles au statut moral. Celles-ci cherchent à montrer que certaines propriétés relationnelles sont suffisantes, voire nécessaires, pour posséder un statut moral. Ces approches s'intéressent non pas aux propriétés que possède une entité par elle-même, mais aux relations que cette entité entretient avec certains éléments de son environnement. Ainsi, le jugement quant au statut moral de deux entités, pourtant similaires au niveau de leurs propriétés intrinsèques, pourrait ne pas être le même si elles diffèrent au niveau de leurs propriétés relationnelles³⁵. Les approches relationnelles considérées ici seront (i) l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* (section 2.1) ; (ii) l'écocentrisme (section 2.2) ; et (iii) les théories du contrat (section 2.3).

2.1 L'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens*

Il n'est pas rare d'entendre des propositions selon lesquelles l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est une propriété relationnelle nécessaire ou suffisante pour fonder le statut moral. Ce genre de position reflète des intuitions communes quant à la pertinence morale de l'appartenance d'espèce, en particulier l'espèce *Homo Sapiens*. Or, bien qu'elles bénéficient d'un support intuitif, les approches qui défendent ces thèses font face à de graves problèmes. D'abord, la nécessité d'appartenir à cette espèce pour posséder un statut moral fait face à un problème de sous-inclusivité, car elle s'oppose notamment à la suffisance de la sentience pour fonder le statut

³⁵ Par exemple, si l'appartenance à l'espèce humaine est jugée nécessaire au statut moral, alors Superman (biologiquement non-humain) se verrait refuser un statut moral, même s'il partage les capacités cognitives et la sentience avec les humains typiques à qui l'on reconnaît un statut moral.

moral. Ensuite, la suffisance de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est souvent assumée, rarement défendue et reflète probablement un préjugé spéciste, analogue à d'autres préjugés comme le racisme. En effet, la valeur normative supposée de l'appartenance à l'espèce humaine reste souvent mystérieuse, alors qu'on peut expliquer son endossement par des faits sociohistoriques et montrer que ses fondements philosophiques sont douteux.

La version la plus forte de cette position déclare que faire partie de l'espèce *Homo Sapiens* est une condition nécessaire pour être sujet de considération morale directe. Ne pas remplir cette condition condamnerait les animaux non-humains, les intelligences artificielles, les extra-terrestres et les autres espèces humaines non-Sapiens (Néanderthal, Erectus, Habilis, etc.). Les entités non-humaines, peu importe leurs propriétés, seraient au mieux des sujets de considération morale indirecte.

Or, si la proposition « la sentience suffit à fonder le statut moral » est vraie (et nous avons conclu au premier chapitre qu'elle l'était), alors la proposition « l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est nécessaire au statut moral » est fausse, puisqu'elle entre en contradiction avec une proposition vraie. L'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* n'est donc pas nécessaire pour posséder un statut moral.

Cette relation biologique n'a-t-elle aucun rôle à jouer dans le fondement du statut moral pour autant? Une intuition largement partagée soutient que l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* suffit pour fonder le statut moral et que tous les humains, parce qu'ils sont des êtres humains, ont un statut moral. On peut ainsi concéder que nous avons des devoirs moraux directs envers les animaux sentients sans pour autant rejeter la contribution de l'appartenance d'espèce au statut moral. Cette version évite le problème de sous-inclusivité.

Cette tentative de fonder le statut moral des humains en vertu de leur espèce peut être motivée par des raisons pragmatiques. Reichlin (2016) relève par exemple le désir d'éviter d'exclure de la communauté morale les humains qui ne possèdent pas les propriétés jugées pertinentes au statut moral (ou ne les possèdent pas à un degré suffisant), comme certaines capacités cognitives

complexes, ou encore pour éviter que l'exclusion de certains humains de la considération morale nous amène à moins bien traiter les humains typiques.

Cependant, ce genre de défense indirecte du statut moral des humains ne démontre pas la contribution de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* au statut moral. Ces motivations pragmatiques peuvent au mieux justifier que l'on traite les humains qui ne satisfont pas à certains standards cognitifs *comme* s'ils avaient un statut moral. Or, ce qui nous intéresse, c'est de savoir si l'espèce suffit à fonder le statut moral véritablement, si cette relation biologique a une force normative pertinente. Les appels pragmatiques à l'extension de la communauté morale à tous les humains laissent cette question ouverte.

Il est difficile de trouver dans la littérature une défense du lien constitutif entre « être *Homo Sapiens* » et « posséder un statut moral ». Mis à part les défenses de nature religieuse, qui justifient le statut moral de tous les humains en faisant appel à des commandements divins ou à la présence d'une âme, la pertinence de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est la plupart du temps supposée, même par des philosophes éminents. Par exemple, selon Nozick, nous pouvons tout simplement supposer que « l'espèce à laquelle appartient un individu est moralement pertinente » (cité dans Millum, 2017, p. 98). Williams, de manière similaire, « défend un préjudice en faveur des êtres humains dont l'argument est, finalement, tout simplement que nous sommes humains » (Singer, 2016, p. 31). Bien que ces deux philosophes présentent une défense du statut moral supérieur des humains en vertu de leur humanité, leurs propos reflètent la pauvreté typique des défenses de la pertinence morale de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens*.

Or, « si aucun argument n'est offert [pour justifier la pertinence morale de l'appartenance d'espèce], alors une telle proposition n'est rien de plus qu'un simple préjugé, que l'on peut écarter comme relevant du spécisme » (Reichlin, 2017, p. 1957). « Les philosophes n'ont pas le droit (*are not entitled*) de supposer la pertinence morale des taxons biologiques » (Monaghan, 2019, p. 356). Au contraire, ils doivent justifier de tels jugements.

Monaghan (2019) pense qu'une telle démonstration est vouée à l'échec, car elle se heurte à un dilemme où les deux branches ne mènent pas à la conclusion désirée par les partisans de l'approche par appartenance d'espèce. Selon Monaghan, soit (1) ces derniers expliquent la pertinence de l'espèce en faisant appel à d'autres propriétés typiquement possédées par les *Homo Sapiens*, comme certaines capacités cognitives sophistiquées, soit (2) ils supposent tout simplement la pertinence morale de l'espèce, sans offrir de raison.

La stratégie (1) abandonne la pertinence directe de l'espèce et fait plutôt appel à d'autres propriétés pour fonder le statut moral, comme certaines capacités cognitives complexes. On peut remarquer que cette stratégie ne réussit même pas à accomplir l'objectif d'inclure tous les individus humains dans la communauté morale puisque certains d'entre eux ne possèdent pas les propriétés jugées pertinentes (par exemple, les nouveau-nés). L'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* serait alors au mieux un indicateur imparfait (*proxy*) du statut moral, mais elle ne le fonde pas.

La stratégie (2) est, au mieux, une intuition réfléchie; au pire, un préjugé. S'il s'agit d'un simple préjugé, on peut rapidement l'écartier, car il ne repose sur rien. S'il s'agit d'une intuition réfléchie, celle-ci sera plus difficile à attaquer qu'un argument, puisqu'il n'y a pas de prémisses ou d'inférence logique à mettre en doute.

Les intuitions ne sont toutefois pas à l'abri de l'analyse critique. On peut d'abord rappeler que l'intuition selon laquelle l'appartenance d'espèce est pertinente au statut moral n'est pas partagée par tous les philosophes et elle est même contestée par plusieurs (voir, par exemple, DeGrazia, 1996; Regan, 1983; Singer, 1975). On peut aussi faire ressortir les implications problématiques de l'intuition (par exemple, elle implique que les embryons ont un statut moral ou est incompatible avec d'autres principes acceptés), montrer que l'intuition est analogue à des principes qu'on veut rejeter (par exemple, le racisme et le sexism) ou encore exposer des raisons de croire que l'origine de l'intuition est biaisée (stratégie de « *debunking* »). Ces trois critiques seront brièvement présentées.

D'abord, l'intuition selon laquelle l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* fonde le statut moral implique que tous les humains possèdent un statut moral, indépendamment de leurs autres propriétés. Or, cette implication peut être indésirable, car elle inclut, dans la communauté morale, des individus que l'on ne voudrait peut-être pas inclure. Par exemple, « certains êtres humains – en particulier ceux dans un coma végétatif irréversible (*irreversibly comatose 'vegetables'*) – sont des êtres humains, mais on peut raisonnablement douter de leur statut [moral], un fait qui met en sérieux doute l'idée selon laquelle l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* soit une condition suffisante pour être un [patient moral] » (Feinberg, 1980, Section 4a). Certes, le statut moral des individus en situation de coma irréversible est sujet à débat. On pourrait le remplacer ici par « nouveau-nés anencéphales ».

On peut également rappeler que les embryons et les fœtus sont des humains, dont le statut moral est sujet à controverse (voir section 3.1 pour une discussion plus approfondie). Si ces catégories d'humains ne méritent pas de statut moral, alors la proposition selon laquelle « le fait d'être humain » suffit pour fonder le statut moral est fausse, car elle souffre d'un problème de sur-inclusivité. Laissons toutefois ouverte la possibilité que les humains en situation de coma irréversible, les nouveau-nés anencéphales, les embryons et les fœtus possèdent un statut moral.

Une autre attaque que l'on peut faire contre l'intuition selon laquelle l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est moralement pertinente consiste à montrer qu'il s'agit d'une forme de spécisme, soit une forme de discrimination arbitraire, analogue au racisme et au sexisme. Ainsi, si l'on veut rejeter le racisme et le sexisme, alors on doit également rejeter le spécisme. Il faut toutefois faire attention à ne pas commettre ici une pétition de principe. Les partisans d'une approche par l'appartenance d'espèce peuvent bien concéder que le racisme et le sexisme sont condamnables, mais s'opposeraient certainement à la proposition selon laquelle le spécisme est analogue au racisme et au sexisme. Il ne suffit donc pas d'affirmer cette analogie. Il faut montrer que ces formes de discriminations sont semblables sur des aspects pertinents.

Prenons le sexisme. Le sexisme est une thèse qui défend que l'appartenance à un groupe biologique³⁶ justifie que l'on accorde moins de poids, voire aucun, aux intérêts de certains (ici, en fonction de leur sexe). Or, l'absence de relation pertinente entre le sexe d'un individu et le poids qu'il convient d'accorder à ses intérêts est évidente lorsque l'on considère le cas des humains : les intérêts des femmes ne comptent pas moins que ceux des hommes et certainement pas en vertu de leur sexe. Le fait qu'ils appartiennent à des groupes biologiques distincts n'influence pas leur statut moral.

Le spécisme fonctionne de la même façon. Le spécisme est une thèse qui fait appel à l'appartenance à certains groupes biologiques pour justifier que l'on accorde plus ou moins de poids, voire aucun, aux intérêts de certains en fonction de leur espèce. Le sexisme et le spécisme sont donc analogues et doivent être traités de manière analogue. Si l'on veut rejeter le sexisme, alors on doit rejeter le spécisme. Or, on doit rejeter le sexisme, donc on doit rejeter le spécisme. Si l'on rejette le spécisme, alors l'appartenance d'espèce n'est liée au statut moral³⁷.

Finalement, on peut chercher à montrer que la croyance selon laquelle l'appartenance à l'espèce est moralement pertinente est due « à un processus qui ne détecte pas la vérité (*does not track truth*) de l'enjeu considéré [...] ce qui laisse croire que la croyance n'est pas justifiée » (Jaquet, 2019, section 2). Par exemple, on sait que les visions qui font suite à la prise d'une drogue ne reflètent pas des vérités perceptuelles, mais sont seulement le fruit d'hallucinations. Dans le cas qui nous intéresse, on peut noter, au moins pour les cultures occidentales, que la croyance en la pertinence morale de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est un legs de la tradition judéo-chrétienne (Steinbock, 2007, p. 420).

³⁶ Du moins, supposées biologiques, dans le cas du racisme, car l'existence de races humaines est contestée d'un point de vue biologique. Toutefois, la valeur de l'analogie tient quand même : la comparaison avec le sexisme suffit. On peut aussi se demander ce qu'on penserait du racisme, advenant que l'existence de races humaines soit un fait biologique. On devrait, avec raison, tout autant le rejeter.

³⁷ On peut toutefois concéder que l'appartenance à une espèce est fortement corrélée avec la nature des intérêts de l'individu concerné. Par exemple, les poissons ont des intérêts qu'ils ne partagent pas avec les humains, et vice-versa.

On constate également que l'appel à l'humanité a été et continue d'être un argument central dans les luttes contre les injustices humaines, en partie pour lutter contre la déshumanisation qu'ont subi et continuent de subir les groupes humains marginalisés (Kymlicka, 2019). La rhétorique utilisée dans les luttes sociales est peut-être politiquement fertile, mais derrière elle se cache un argumentaire philosophique fragile : la pertinence de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* est simplement supposée. On peut ainsi expliquer élégamment la croyance en la pertinence morale de l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens*, sans pour autant la justifier.

Évidemment, montrer l'origine d'une croyance ne suffit pas pour l'invalider. Il faut expliquer pourquoi la source de la croyance n'est pas fiable au point d'être une raison de la rejeter. Cela peut être évident dans le cas de croyances (supposées) factuelles tirées de la Bible, car celle-ci a été rédigée il y a plusieurs milliers d'années, soit avant le développement de la science moderne. Par exemple, les propositions bibliques portant sur l'âge de la Terre, sa place au centre de l'univers ou encore l'idée que les êtres vivants sont des créations divines plutôt que le produit de l'évolution sont autant de propositions maintenant rejetées. La Bible n'est pas une source fiable pour les faits empiriques, car il s'agit d'un récit fictif, comparable à un roman.

Cependant, le cas des croyances *moraes* dont les origines sont judéo-chrétiennes est moins clair. On peut penser à la règle d'or, « traite les autres comme tu aimerais être traité » (ou, alternativement, « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent ») qui, encore aujourd'hui, est appréciée comme bonne règle générale (*rule of thumb*). Or, certaines des propositions morales judéo-chrétiennes dépendent de faits empiriques. C'est notamment le cas de la proposition selon laquelle l'appartenance à l'espèce humaine est moralement pertinente : on peut noter qu'elle découle de croyances factuelles erronées, comme l'idée que les humains ont une âme, mais pas les animaux, ou encore que les premiers aient été créés à l'image de Dieu, mais pas les seconds. Même si les croyances en l'âme ou au créationnisme sont maintenant reconnues comme fausses, la société agit encore comme si ces différences fondamentales entre les humains et les animaux étaient réelles et pertinentes.

Pour conclure et récapituler cette section, l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* n'est définitivement pas nécessaire pour fonder le statut moral, car cette proposition entre en conflit avec la suffisance d'autres propriétés pour fonder le statut moral (par exemple, la sentience). Sa suffisance peut également être mise en doute, car, d'un côté, nous n'avons pas de raisons de croire que l'appartenance à une catégorie biologique ait une pertinence morale et, de l'autre, on peut tracer l'origine de cette intuition à des éléments historiques et culturels qui expliquent, mais ne justifient pas, cette croyance.

2.2 Les approches écocentristes

À cause du développement des sociétés humaines et de la rapide destruction des milieux naturels que cela entraîne, l'intégrité des écosystèmes est menacée. Le rythme actuel des changements ne laisse pas le temps aux écosystèmes de se remettre des dommages encaissés. Or, les écosystèmes sont importants pour la survie humaine. Le dérèglement des écosystèmes pourrait causer des problèmes graves pour les humains, à travers des inondations, chaleurs extrêmes, migrations de parasites et d'espèces pouvant transporter maladies et bien d'autres dangers.

Ces constats alarmants ont mené à un désir de modifier notre rapport à la nature pour encourager sa protection. Les éthiques traditionnelles, anthropocentrées, ont mené à la surexploitation de la nature en n'accordant de la valeur finale qu'aux humains. Un changement de valeurs s'impose et les écocentristes proposent d'accorder de la valeur finale aux écosystèmes en tant que touts (*wholes*), de même qu'aux parties qui les composent. Leopold (1949) déclare qu'une « éthique de la Terre implique un respect pour [...] les camarades non-humains (*fellow-members*) ainsi que pour la communauté en elle-même [c.-à-d. les écosystèmes] » (cité dans Callicott, 1999, p. 122).

Un point mérite cependant d'être précisé avant de poursuivre. Comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce travail, « valeur finale » n'est pas synonyme de « statut moral », bien qu'elle en soit une composante essentielle : toutes les entités qui ont un statut moral ont une valeur finale, mais l'inverse n'est pas toujours vrai. Or, « ce ne sont pas tous les écocentristes qui poursuivent le projet d'attribuer un statut moral aux écosystèmes (*ecological wholes*). Certains

écocentristes se concentrent plutôt sur le concept de valeur intrinsèque » (Dussault 2019, p.78, note 1).

Malheureusement, les écocentristes ne sont pas toujours clairs sur les thèses qu'ils défendent, à savoir s'ils construisent une défense du statut moral des écosystèmes ou simplement une défense de leur valeur intrinsèque, qu'ils ne distinguent pas souvent de la valeur finale. Certains auteurs, par exemple, ne misent pas sur la possession d'intérêts pour défendre le statut moral des écosystèmes (voir, par exemple, Callicott, 1979; Goodpaster, 1978; Leopold, 1966, selon Dion, 2000, p. 225), mais parlent tout de même de « considérabilité morale ». Or, comme ce travail porte sur le statut moral, nous nous concentrerons sur les défenses explicites du statut moral des écosystèmes et interpréterons au besoin les défenses ambiguës comme des défenses du statut moral.

Ainsi, les écocentristes ont un double projet : celui de fonder le statut moral des écosystèmes et celui de fonder le statut moral des entités constitutantes des écosystèmes (animaux, plantes, rivières, etc.). La présente section présentera d'abord l'argument écocentriste qui fonde le statut moral des écosystèmes et ensuite l'argument écocentriste qui fonde le statut moral de ses parties. Les deux projets ont en commun de fonder le statut moral sur des considérations indirectes : d'un côté, attribuer un statut moral aux écosystèmes parce qu'ils sont essentiels aux humains et de l'autre, attribuer un statut moral aux parties constitutantes des écosystèmes parce qu'elles sont essentielles aux écosystèmes.

Comme ces deux défenses sont similaires, leurs défauts le sont aussi : elles mènent toutes deux à des problèmes de sur-inclusivité, voire de sous-inclusivité. Leur force normative est également mystérieuse, car le statut moral implique qu'une entité mérite d'être respectée pour elle-même tandis que ces défenses fondent le statut moral dans le souci de protéger d'autres entités.

2.2.1 L'importance des écosystèmes pour la survie humaine

Ce premier volet de l'écocentrisme, qui cherche à fonder le statut moral des écosystèmes, fait appel à des raisons typiquement anthropocentriques³⁸ : il faut éviter de détruire l'environnement pour le bien des êtres humains, particulièrement ceux des pays plus pauvres et des générations futures. Puisque les humains ont un statut moral, ils méritent d'être protégés. Puisque leur survie et leur épanouissement dépendent, au moins en partie, de l'état de l'écosystème qu'ils habitent, il convient de protéger les écosystèmes. Pour protéger les écosystèmes, selon les écocentristes, il convient de leur attribuer un statut moral.

Penchons-nous d'abord sur l'argument tel que présenté par celui qui est souvent considéré comme « le père de l'écologie de la faune ». Aldo Leopold (1887-1948), à travers un mélange d'histoire naturelle, de philosophie et de téléologie, défend l'inclusion des écosystèmes dans notre communauté morale. Notons que Leopold n'a pas de formation en philosophie (Nelson, 1998, p. 741). Par conséquent, il n'est pas surprenant que « les implications métaphysiques et axiologiques de l'écologie soient incomplètement exprimées dans son héritage littéraire » (Callicott, 1989, p. 5). Parfois, ses propositions sont ambiguës et manquent de rigueur, mais il présente l'essence de l'écocentrisme et on peut le suivre dans sa démarche, le voir comme un pionnier dont on doitachever le travail.

Leopold s'inspire de la démarche de Darwin dans son explication de la genèse de la morale, un phénomène qui, *a priori*, s'explique mal par la théorie de l'évolution. L'évolution favorise la propagation des gènes de ceux qui survivent et se reproduisent. Par conséquent, on pourrait s'attendre à ce que ceux qui démontrent un comportement moral (c.-à-d. altruiste) soient tôt ou tard remplacés par ceux dont le comportement est plutôt égoïste. Le comportement altruiste vient avec un coût tandis que le comportement égoïste vient avec un bénéfice. Puisque la compétition (pour le territoire, les ressources et les partenaires sexuels) ne permet pas à tous les individus de survivre et se reproduire, on devrait s'attendre à ce que les individus ayant des

³⁸ Il existe également des défenses du statut moral des écosystèmes fondée sur leur analogie aux organismes vivants. Dussault (2018) nous prévient toutefois qu'une telle avenue est douteuse, « faisant tenir sa plausibilité sur la validité d'une interprétation organismique des écosystèmes maintenant scientifiquement discrépante » (p. 18)

tendances égoïstes propagent davantage leurs gènes. Or, on constate que l'altruisme persiste, voire domine chez certaines espèces, notamment chez les humains.

Darwin explique la survie et l'expansion de l'altruisme de manière « simple et élégante », selon les termes de Callicott (2001, p. 113) : les humains surmontent les difficultés de la vie beaucoup mieux grâce à la collectivité et la coopération³⁹. Les tribus ne survivent pas et sont supplantées par d'autres plus coopératives si aucun cadre moral ne régit le comportement de leurs membres.

Selon Leopold, pour des raisons similaires, la moralité devrait être étendue aux écosystèmes, car nous avons besoin de ceux-ci pour survivre et se reproduire. Si la moralité entre humains se justifie par son avantage évolutif, alors l'écocentrisme est son développement final. Holmes Rolston III justifie de manière similaire une considération directe pour les écosystèmes :

[...] a comprehensive environmental ethics needs the best, naturalistic reasons, as well as the good, humanistic ones, for respecting ecosystems. The ecosystem is the community of life; in it the fauna and flora, the species have entwined destinies. Ecosystems generate and support life, keep selection pressures high, enrich situated fitness, evolve congruent kinds in their places with sufficient containment. The ecologist finds that ecosystems are objectively satisfactory communities in the sense that organismic needs are sufficiently met for species long to survive, and the critical ethicists finds (in a subjective judgment matching the objective process) that such ecosystems are satisfactory communities to which to attach duty. Our concern must be for the fundamental unit of survival (2001, p.139).

Que penser de cet argument? Il semble confondre les jugements de faits avec les jugements de valeur : l'histoire naturelle de la morale est descriptive tandis que les jugements moraux se veulent normatifs. Même s'il était naturel de tuer les membres de groupes externes, on ne pourrait en conclure qu'il s'agit d'un comportement moralement acceptable. De la même manière, le fait que la morale ait évolué pour inclure de plus en plus d'individus dans notre cercle

³⁹ Sans compter la parenté génétique et la réciprocité qui expliquent en partie la genèse des comportements altruistes.

de considération morale pourrait être correct, mais ce n'est pas en observant ce fait que l'on peut justifier cette extension de la communauté morale.

Callicott est lui aussi conscient de ce glissement. Le contexte philosophique de l'éthique de la Terre est fondé sur des découvertes empiriques et des théories scientifiques. La ligne est mince entre l'aspect descriptif et l'aspect normatif et le « spectre du sophisme naturaliste plane autour de toute prétention de découverte de valeurs morales à partir de faits [non-moraux] » (Callicott, 1980, p. 321). Cela n'empêche pas pour autant Callicott d'endosser l'argument de Leopold tel qu'il le comprend : nous, humains, sommes non seulement membres d'une communauté humaine, mais également membres d'une communauté écologique, dont notre survie et notre épanouissement dépendent. Pour cette raison, nous devrions élargir la communauté morale pour inclure les écosystèmes. Ces derniers seraient alors bénéficiaires directs d'obligations morales (Callicott, 1979).

Rolston III nous confirme qu'il est lui aussi conscient qu'il semble y avoir un saut des faits aux valeurs, mais, refusant la caractérisation de sophisme naturaliste, accuse plutôt ses adversaires de commettre cette erreur : « le glissement de ce qui est à ce qui devrait être [...] n'est pas commis par les naturalistes qui défendent ce genre de thèse, mais plutôt par les humanistes qui sont incapables de tirer ces conclusions⁴⁰ » (Rolston III, 2001, p. 138).

Pour Rolston III, « ce qui devrait être (*ought*) n'est pas tant inféré de ce qui est (*is*) qu'il est découvert simultanément. [...] Pour certains, la stricte (*sharp*) dichotomie entre ce qui est et ce qui devrait être disparaît – les valeurs semblent se présenter à nous dès que les faits sont complets (*fully in*), les deux faisant partie des propriétés du système » (*ibid*, p. 146). Rolston III évite donc l'accusation de sophisme en déclarant que le statut moral de la nature n'est pas le résultat d'une inférence à partir de faits non-moraux, mais il est plutôt perçu directement.

⁴⁰ L'accusation de sophisme chez ses adversaires est laissée sans justification, toutefois. Il est d'ailleurs difficile de voir comment ces derniers pourraient commettre un sophisme en ne tirant pas d'inférence, le sophisme, formel du moins, référant spécifiquement à une inférence invalide.

Cet argument propose donc que le statut moral des écosystèmes soit fondé par leur contribution à la survie et à l'épanouissement des sociétés humaines (voire, de tous les êtres vivants). Comme il n'est pas défendu que l'importance pour la survie humaine est nécessaire pour posséder un statut moral, l'approche ne sera analysée que sous l'angle de la suffisance.

Cependant, même une défense plus modeste selon laquelle cette propriété relationnelle suffit pour fonder le statut moral souffre d'un problème de sur-inclusivité. En effet, nous n'avons pas seulement besoin des écosystèmes pour survivre et nous épanouir. Nous avons également besoin d'oxygène, de la plupart de nos cellules et de nos organes, de nourriture, d'eau, etc. Or, alors que tous ces objets ont la propriété relationnelle d'être « importants pour la survie et l'épanouissement humain », aucun ne semble être un candidat plausible au statut moral. Par conséquent, l'importance pour la survie de l'espèce humaine ne semble pas suffisante pour conférer un statut moral, car les approches qui défendent cette proposition souffrent d'un problème de sur-inclusivité.

Refuser un statut moral aux écosystèmes n'implique pas pour autant que nous n'ayons pas de devoirs moraux à l'égard des écosystèmes, seulement que ces devoirs sont au plus indirects. Cependant, les partisans d'un statut moral pour les écosystèmes pourraient répondre que si nos devoirs moraux envers les écosystèmes sont seulement indirects, cela risque de mener à des problèmes. Par exemple, nous aurions le devoir d'intervenir dans la nature et modifier les écosystèmes pour améliorer le sort des animaux sauvages sentients, une implication qui pourrait être qualifiée d'absurde. Pour éviter cette conclusion absurde, nous devons reconnaître que nous avons des devoirs moraux directs envers les écosystèmes, que ceux-ci ont un statut moral.

Cette tentative des écocentristes, d'intégrer les écosystèmes parmi la communauté morale, en cherchant à éviter les implications contre-intuitives de leur exclusion, n'est pas concluante. D'abord, on peut rejeter l'idée que ce genre d'intervention soit absurde (Horta, 2017; Johanssen, 2020; Sapontzis, 1987, chap. 13). On peut aussi rejeter l'idée que nous avons le devoir d'intervenir, en principe (Donaldson et Kymlicka, 2011, chap. 6) ou en pratique (Cormier et Rossi, 2016), tout en limitant la communauté morale aux seuls êtres sentients. Finalement, on peut se retenir

d'attribuer un statut moral aux écosystèmes tout en leur accordant une valeur intrinsèque. Nous aurions alors à balancer nos devoirs moraux envers les animaux sauvages avec nos devoirs moraux concernant les écosystèmes et il n'est alors pas clair que l'intervention massive dans la nature pour le bien des animaux sauvages sentients soit justifiée, même en principe.

2.2.2 L'importance des entités constituantes pour les écosystèmes

L'écocentrisme ne se limite cependant pas à l'inclusion des entités collectives comme les écosystèmes. Les parties qui le constituent sont également membres de la communauté morale. De la même manière que les écosystèmes sont essentiels aux humains, les parties sont essentielles au tout. L'écocentrisme conçoit les écosystèmes comme des corps, des « systèmes unifiés de parties intégralement reliées » (Callicott, 1999, p. 322). Si l'on veut protéger le tout, il faut protéger les parties. Ces parties comprennent non seulement les animaux, plantes et champignons, mais également des entités abiotiques telles que des lacs et des rivières.

L'écosystème reste l'étalement de mesure à partir duquel on attribue un statut moral. Le statut moral est alors compris en termes de degrés, car ce ne sont pas toutes les parties qui contribuent également à leurs écosystèmes, de la même manière qu'un doigt n'est pas aussi important pour la survie du corps qu'un poumon. « Différentes valeurs morales sont attribuées aux individus qui en font partie en fonction de ce standard » (Callicott, 1980, p. 337). Le statut moral d'un individu est alors inversement proportionnel à la population de son espèce (*ibid*, p. 326), car plus il y a d'individus qui peuvent remplir un même rôle, moins chacun de ceux-ci importe du point de l'écosystème. Nous laisserons cependant de côté la notion de degrés de statut moral et interpréterons les propositions relatives au statut moral comme catégoriques.

On peut déjà noter, avec Jaworska et Tannenbaum (2023), qu'il convient de se demander s'il ne s'agit pas d'une théorie de devoirs spéciaux plutôt qu'une théorie du fondement du statut moral. Peut-être que l'écocentrisme n'implique pas, par exemple, différents statuts moraux parmi les parties constituantes en fonction de leurs contributions respectives à leurs écosystèmes et que, par exemple, les membres d'espèces invasives ont le même statut moral que ceux d'espèces en

danger, bien que nous ayons des devoirs moraux prioritaires envers les membres d'espèces en danger.

Or, bien qu'il jongle d'une notion à l'autre (de devoirs spéciaux à statut moral), la terminologie utilisée par Callicott suggère qu'il parle bel et bien de statut moral. Voici quelques exemples : « [...] *beings to whom ethical consideration is owed* » (1980, p. 319), « [...] *demanding at once that moral consideration be given to plants as well as animals* » (*ibid*, p. 320), « [...] *conferring moral standing* » (p. 324). Considérant le contexte, où Callicott compare l'éthique environnementale à l'éthique anthropocentrique et l'éthique centrée sur la sentience, cette terminologie indique qu'il est question de statut moral.

Si le statut moral d'une entité dépend de sa contribution à son écosystème alors cette contribution est nécessaire pour la possession d'un statut moral. Si l'on ne contribue pas à son écosystème, alors on ne compte pas moralement. On constate sans problème que cette proposition conduit à des problèmes de sous-inclusivité, car il y a ne serait-ce que des êtres sentients qui ne satisfont pas à cette condition.

Imaginons qu'un extraterrestre (vivant, sentient et cognitivement sophistiqué) vienne visiter la Terre. L'écosystème dans lequel il arrive s'est développé sans nécessiter sa présence. Au contraire, on peut s'inquiéter qu'il déséquilibre l'ordre existant, de la même manière que l'introduction d'une espèce exotique peut être dévastatrice pour la faune et la flore locale. Bien qu'on puisse imaginer qu'il trouve moyen de faire sa part pour la stabilité de l'écosystème terrestre, en implémentant, par exemple, une technologie super-avancée pour éliminer le surplus de carbone dans l'atmosphère, il semble qu'il possède un statut moral indépendamment d'une telle contribution. Un tel extra-terrestre possède un statut moral en vertu de ses propriétés intrinsèques.

De façon plus problématique et réaliste, on peut se rappeler que la population humaine menace grandement la stabilité des écosystèmes (de manière géographiquement variable, les populations de pays riches contribuant massivement plus à cette destruction). Si le statut moral

d'un individu est relatif à sa contribution au bien-être de son écosystème, cela signifie-t-il que les humains qui ont un impact global négatif sur le bien-être de leurs écosystèmes n'ont pas de statut moral? Ce problème est connu sous le nom d'écofascisme (Callicott, 1999; Nelson, 1996). « Omnivore, la population humaine devrait, possiblement, être à peu près deux fois celle des ours. [...] Le niveau de misanthropie de l'éthique environnementale moderne est ainsi proportionnel à son degré [d'écocentrisme] » (Callicott, 1980, p. 326). Les humains, du moins ceux qui polluent le plus, ne possèderaient alors pas de statut moral. Au contraire, il semble que leur élimination relève d'un devoir moral.

Les animaux d'élevage sont dans une situation similaire. En tant que créations humaines récentes, ils ne sont pas essentiels à leurs écosystèmes, qui se sont développés en leur absence. Ces derniers ne trouvent pas leur place à l'intérieur de l'écocentrisme. De plus, certains, en particulier les ovins/bovins, polluent beaucoup à travers le rejet de méthane qui résulte de leurs cycles de digestion. Pourtant, autant les humains « pollueurs » que les vaches domestiques méritent un statut moral, ne serait-ce qu'en vertu de leur sentience. La contribution au bien-être de l'écosystème n'est donc pas nécessaire pour posséder un statut moral.

Callicott reconnaît implicitement qu'il existe d'autres fondements du statut moral lorsqu'il évite l'accusation d'écofascisme en précisant que l'éthique environnementale ne remplace pas l'éthique intra-humaine mais s'y ajoute. Nous avons d'abord des devoirs moraux envers les membres des communautés humaines, ensuite des devoirs moraux envers les écosystèmes. L'écocentrisme peut donc éviter l'accusation d'écofascisme et autres problèmes de sous-inclusivité mentionnés, mais doit pour ce faire rejeter la nécessité de la contribution à son écosystème pour compter moralement.

Si cette contribution n'est pas nécessaire pour posséder un statut moral, peut-elle être suffisante? Comme pour l'inclusion des écosystèmes parmi la communauté morale, des problèmes de sur-inclusivité apparaissent lorsqu'on base une défense du statut moral sur la base de l'utilité. Le risque est que des entités utiles mais ne méritant pas de statut moral tombent sous la portée de l'argument.

Beaucoup d'entités sont essentielles à leurs écosystèmes. Notamment, les animaux et les plantes, mais également les bactéries et les virus, en plus d'entités abiotiques, comme les lacs et les montagnes. On reconnaît sans problème le statut moral aux animaux sentients. Le cas des plantes est moins clair (voir premier chapitre, section 1.2). Or, il semble contre-intuitif d'attribuer un statut moral aux bactéries. Pourtant, les maladies contribuent à réguler naturellement les populations. S'il est contre-intuitif d'attribuer un statut moral aux bactéries, alors la contribution au bien-être de son écosystème ne suffit pas à fonder le statut moral.

La contribution d'une entité à son écosystème n'est donc ni nécessaire ni suffisante, pour fonder le statut moral, ce qui ne nous empêche pas, rappelons-le encore une fois, d'avoir des devoirs moraux indirects à leur égard.

2.3 La participation au contrat social

Les théories du contrat sont typiquement des théories politiques et s'intéressent aux principes qui régulent les institutions, la distribution des ressources et des opportunités, etc., c'est-à-dire aux questions de premier ordre, concernant ce qu'il est juste ou injuste de faire, obligatoire, permis ou interdit. Les questions de second ordre, notamment celles qui consistent à déterminer qui est visé par les réponses obtenues aux questions de premier ordre, ne sont typiquement pas centrales aux théories du contrat contemporaines⁴¹.

Il existe deux grandes familles de théories du contrat : (1) les approches contractariennes (*contractarianism*), selon lesquelles le contrat est le résultat de la négociation entre individus rationnels motivés uniquement par leur intérêt personnel (Gauthier, 1986; Narveson, 1988) et (2) les approches contractualistes (*contractualism*) selon lesquelles le contrat est le résultat de la négociation entre individus qui satisfont également d'autres conditions de raisonnabilité (Rawls, 2009; Rowlands, 2009; Scanlon, 2000)⁴². Comme les théories du contrat sont typiquement des

⁴¹ Par contre, il convient de noter que le contrat social a été historiquement utilisé comme justification de la subordination des personnes racisées par les personnes blanches (voir Mills, 1997).

⁴² Les étiquettes pour décrire ces deux grandes formes de théories du contrat sont parfois confuses. Phillips (1998) propose d'appeler les approches, ici qualifiées de « *contractarianisme* », de « *rational choice contractualism* » (p.

théories de premier ordre et ne cherchent pas explicitement à fournir une théorie du fondement du statut moral, l'espace qui leur est accordé sera limité et les distinctions entre ces deux familles seront brouillées.

Les théories du contrat reconnaissent certains fondements du statut moral préalables au contrat et doivent être complétées par des théories indépendantes du statut moral. Rawls (2009) prévenait que sa théorie n'est pas une théorie complète de la moralité, car « une conception de la justice n'est qu'une partie d'une doctrine morale » (p. 550)⁴³. De manière similaire, « Scanlon [...] reconnaît que [le contractualisme] ne représente pas la totalité de l'éthique » (Ashford et Mulgan, 2018, Section 3).

Or, certaines propositions implicites aux théories du contrat ont des implications au niveau de la portée des devoirs moraux. Ces propositions implicites seront exposées et analysées. Notamment, les théories du contrat fondent les principes moraux (de premier ordre) dans la négociation d'agents, hypothétiques ou réels. Le contrat obtenu fournit ainsi une légitimité aux principes à observer. La proposition implicite ici est que l'accord est fait par et pour les entités capables de participer à l'accord. Pour participer et faire sa part du contrat, il faut être capable de faire preuve de réciprocité. Par conséquent, la capacité de réciprocité serait nécessaire pour compter moralement.

On peut se demander pourquoi les théories du contrat sont analysées s'il est concédé dès le départ qu'elles ne s'intéressent pas spécifiquement à la question du statut moral. La raison est qu'historiquement, le sous-entendu implicite à ces théories (c.-à-d. que la capacité de réciprocité est nécessaire pour faire partie du contrat) a contribué aux débats relatifs à la portée des devoirs moraux. En particulier, ces théories ont eu tendance à exclure les individus incapables de

184). Rowlands (2009), quant à lui, appelle le contractarianisme « *hobbesian contractarianism* » et le contractualisme « *kantian contractarianism* » (p. 123). On suivra cependant l'usage proposé dans l'entrée « *Contractarianism* » du *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), selon lequel contractarianisme et contractualisme sont clairement distingués.

⁴³ « La théorie de la justice comme équité n'est pas une théorie du contrat complète [...] puisqu'elle n'inclut, semble-t-il, que nos relations avec d'autres personnes, sans tenir compte du problème posé par notre comportement à l'égard des animaux et du reste de la nature » (Rawls, 2009, p. 43).

réciprocité. Par exemple, « la raison pour laquelle le contractualisme était très peu présent dans les développements de l'éthique animale [...] est qu'il était généralement reconnu comme incompatible avec l'idée que les animaux ont un statut moral » (Rowlands, 2025, p. 14).

On peut noter que la capacité de réciprocité n'est pas ici défendue comme suffisante au statut moral. Les participants au contrat sont reconnus d'avance comme ayant des intérêts à défendre. Ces intérêts, combinés à certaines suppositions quant à leur rationalité et leurs désirs prudentiels, motivent leur participation au contrat : les participants cherchent à maximiser leurs bénéfices. Par conséquent, seule la proposition selon laquelle la capacité de réciprocité est nécessaire pour être couvert par le contrat social sera analysée.

Présentons d'abord les principes qui limitent typiquement la portée du contrat aux seuls êtres capables de réciprocité. Les agents moraux sont vulnérables les uns face aux autres et peuvent espérer, du fruit de la coopération, des bénéfices qu'ils ne peuvent atteindre seuls. Une forme ou une autre de contrat social permet de réguler les interactions sociales, notamment en réduisant le danger que les uns représentent pour les autres. En effet, les agents moraux, à travers l'accord, se garantissent mutuellement une certaine protection qu'ils n'auraient pas en dehors d'un contrat. Comme ils ont intérêt à maximiser leur propre bien-être et qu'une forme de contrat social offre une protection dont les bénéfices dépassent les coûts, il est dans leur avantage personnel de participer au contrat. Le fondement du contrat est donc (au moins en partie) de nature prudentielle : il dessert au mieux les intérêts des contractants.

Les théories du contrat n'ont alors aucun problème à reconnaître des devoirs moraux envers les agents capables de réciprocité. Les uns obtiennent une protection morale en échange de reconnaître qu'ils ont des devoirs moraux envers les autres. Cependant, cette motivation prudentielle conduit à exclure les êtres incapables de réciprocité de la portée du contrat. Les contractants auraient tout à perdre et rien à gagner d'intégrer, sous la portée du contrat, les êtres incapables de réciprocité, puisque ces derniers sont incapables de faire leur part. Pour prendre un exemple caricatural, reconnaître des droits moraux aux requins ne conduira pas les requins à traiter les contractants avec respect. Au contraire, une telle reconnaissance de droit vient avec

un coût (par exemple, les amateurs de pêche au requin vont s'empêcher de pratiquer un loisir qu'ils apprécient), mais aucun bénéfice.

Ce reproche n'est pas nouveau : Nussbaum (2006, chap. 1-2) nous prévient que les théories du contrat ont de la difficulté à incorporer les individus incapables de réciprocité à l'intérieur du contrat⁴⁴. En effet, si la seule motivation pour établir des principes moraux est l'avantage prudentiel pour les contractants, alors rien ne justifie de fournir une protection, directe du moins⁴⁵, à ces individus. Les principes moraux sont faits par les agents capables de réciprocité et pour les agents capables de réciprocité.

Phillips (1998, p. 185) distingue quatre catégories d'êtres incapables de réciprocité, qu'il nomme « non-participants »⁴⁶: (1) les « non-participants temporaires » (par exemple, les jeunes enfants) ; (2) les « non-participants rationnels » (par exemple, les gens en situation de pauvreté extrême ou encore des individus en situation de handicap physique sévère) ; (3) les générations futures ; et (4) les « non-participants irréversiblement non-rationnels » (les personnes en situation de handicap mental sévère et les animaux non-humains)⁴⁷. Puisque les individus des catégories (1), (2) et (4) sont sentients, ils méritent un statut moral au moins sur cette base⁴⁸. Par conséquent, la proposition selon laquelle la capacité de réciprocité est nécessaire pour être couvert par le contrat est fausse.

⁴⁴ Rawls est conscient de certaines limites de la portée de sa théorie de la justice lorsqu'il déclare : « [...] le cas de ceux qui sont privés de personnalité morale de manière plus ou moins permanente peut poser des difficultés. Je ne peux pas examiner le problème ici, mais je suppose que l'analyse de l'égalité n'en serait pas matériellement affectée » (2009, p. 548).

⁴⁵ On peut se douter, par exemple, que les contractants se soucient du sort des animaux non-humains ou des jeunes enfants, par exemple, et cela pourrait leur fournir des raisons de s'assurer que ceux-ci soient bien traités. Or, il s'agit d'une raison indirecte de protéger ces êtres, tandis qu'on veut plutôt les protéger pour eux-mêmes.

⁴⁶ Pour certains de ces cas, il serait toutefois plus approprié de dire « incapables de réciprocité proportionnelle ou comparable », car il s'agit d'une capacité qui admet des degrés (par exemple, les jeunes enfants peuvent faire preuve d'un certain niveau de rationalité/agentivité morale). À des fins de simplicité illustrative toutefois, la capacité de réciprocité sera traitée ici comme une propriété catégorique (soit un être l'a, soit il ne l'a pas).

⁴⁷ Il mérite d'être souligné que la participation au contrat vient en degrés et, à part les générations futures, les individus couverts par les catégories proposées par Philips sont au moins partiellement participants.

⁴⁸ Le cas des générations futures sera analysé plus loin, à la section 3.4.

Remarquons toutefois qu'il est possible de reconnaître une capacité de réciprocité à ces catégories d'individus (à l'exception des générations futures). La réciprocité ne peut être exercée que sous certaines conditions, comme le montre bien l'exemple des personnes en situation de pauvreté extrême vis-à-vis des nations plus nanties : celles-ci peuvent en principe réciprociter; seulement, le contexte de rapport de pouvoir ne leur permet pas. En ce qui concerne « les questions relatives [au rapport entre réciprocité et] handicap, nous devrions chercher de nouveaux arrangements physiques et sociaux qui éliminent l'incapacité, sérieuse et persistante, pour certains, de s'engager pleinement dans des interactions sociales réciproques » (Becker, 2000, p. 300). Ces arrangements peuvent impliquer, par exemple, une assistance à l'agentivité, grâce à l'aide de collaborateurs, intimement liés à des individus en situation de handicap sévère (ou même de certains animaux). Ces collaborateurs, à l'écoute de l'expression des préférences de ceux qu'ils aident, peuvent ensuite agir de manière à satisfaire ces préférences et même les représenter politiquement (Donaldson et Kymlicka, 2011, pp. 59-60).

On peut également souligner l'effort de certains auteurs comme Rowlands (2009) qui élaborent des principes pour intégrer ces catégories d'individus dans la portée du contrat. Rowlands se sert du concept de « voile d'ignorance » proposé par Rawls pour éliminer les différences non-méritées dans l'élaboration des principes de premier ordre. Ce voile métaphorique empêche les contractants de connaître leurs propriétés personnelles non-méritées qui pourraient influencer les négociations. En effet, si l'on sait d'avance que nous sommes, par exemple, un homme, dans la mesure où des politiques et institutions sexistes nous sont favorables, il est dans notre intérêt de vouloir un contrat sexiste. Or, comme le sexe est une propriété moralement arbitraire, il faut balayer la connaissance de son sexe derrière le voile d'ignorance et négocier le contrat sans cette information.

Les propriétés non-méritées sont celles dont le possesseur n'a rien fait pour les posséder (*ibid*, p. 151). Ces propriétés sont moralement arbitraires et personne ne devrait bénéficier ni être pénalisé pour leur possession. Pour être juste et équitable, le contrat social doit éliminer les inégalités qui émanent de telles propriétés. Ainsi, même si tous les contractants cherchent à maximiser leurs bénéfices par le contrat, aucun ne pourra construire des principes sur mesure à

son propre cas, car personne ne connaît son sort, « [t]out comme l'on pourrait chercher à garantir une division juste d'un gâteau en s'assurant que la personne qui le coupe ne sait pas quel morceau sera le sien [...] » (*ibid*, p. 239).

La question devient alors de déterminer quelles propriétés sont moralement arbitraires. Selon Rowlands, le voile d'ignorance devrait empêcher les contractants de connaître leur espèce. Rowlands reproche d'ailleurs à Rawls de ne pas rendre son voile d'ignorance complètement opaque en permettant aux contractants hypothétiques de connaître d'avance qu'ils appartiennent à l'espèce *Homo Sapiens*. S'ils ne connaissent pas leur espèce, les contractants s'assureront de proposer des principes qui protègent les animaux, puisqu'ils risquent eux-mêmes d'en être un.

Pour ce qui est des générations futures, on peut également supposer que le voile d'ignorance devrait empêcher les contractants de savoir dans quelles sociétés et à quelle époque ils vont s'incarner, sans quoi, effectivement, des contractants capables de réciprocité soucieux uniquement de leur sort personnel n'ont aucun intérêt à établir des devoirs moraux, directs du moins, envers des individus d'autres sociétés ou d'autres générations. Même chose pour la propriété d'être rationnel, d'être né dans un pays géopolitiquement moins puissant ou encore d'être en situation de handicap physique sévère. Toutes ces propriétés sont à ranger du côté des propriétés moralement arbitraires et le contrat ne devrait pas en tenir compte.

Par conséquent, le fait que ceux qui rédigent le contrat soient eux-mêmes capables de réciprocité, n'empêche pas que les êtres incapables de réciprocité soient couverts. Cela révèle que les théories du contrat sont en principe compatibles avec une portée intuitivement acceptable des devoirs moraux, bien qu'il soit bien établi que la capacité de réciprocité ne soit pas nécessaire pour être sujet de devoirs moraux directs.

CHAPITRE 3

LES APPROCHES ALTERNATIVES

Jusqu'ici, nous avons exploré les approches qui fondent le statut moral sur la possession de propriétés intrinsèques (chapitre 1) et les approches qui fondent le statut moral sur la possession de propriétés relationnelles (chapitre 2). Ce troisième et dernier chapitre s'intéresse aux approches qui ne tombent dans aucune de ces deux catégories et seront pour cette raison qualifiées d'« alternatives ». Les approches alternatives ne proposent pas de nouvelles propriétés candidates au fondement du statut moral et endosseront certains fondements intrinsèques ou relationnels du statut moral comme suffisantes (par exemple, la sentience). Elles sont cependant plus flexibles que les approches considérées jusqu'à présent en ce qu'elles jugent que la possession *actuelle* de la propriété pertinente n'est pas nécessaire au statut moral.

Trois approches alternatives sont ici dégagées dans la littérature. Ces approches défendent le statut moral de certaines entités (1) sur la base du fait qu'elles développeront normalement une ou des propriétés qui fondent le statut moral (c'est le cas, par exemple, des embryons) ; (2) sur la base du fait qu'elles possèdent les propriétés pertinentes au statut moral quoique de manière incomplète ; et (3) sur la base du fait qu'elles existeront un jour et possèderont une ou des propriétés qui fondent le statut moral (c'est le cas des générations futures).

3.1 Le potentiel

Nous avons vu que certaines propriétés sont de bonnes candidates au fondement du statut moral. La sentience, par exemple, suffit à conférer un statut moral aux entités qui possèdent cette propriété. Qu'en est-il cependant des entités qui n'ont pas encore la sentience (ou autre propriété suffisante), mais qui ont néanmoins le potentiel de la développer? C'est le cas, notamment, des embryons⁴⁹ qui serviront d'exemple pour la discussion du potentiel.

⁴⁹ Le terme « embryon », plutôt que fœtus, sera employé pour isoler la sentience de nos jugements sur leurs cas, puisque les fœtus développent la conscience au cours de leur développement. Comme certains fœtus sont sentients mais aucun embryon ne l'est, nous parlerons d'embryons pour mettre le focus sur le rôle du potentiel.

Le terme « *embryon* » est ici utilisé de manière standard, « [...] pour référer à l’entité qui résulte de la fertilisation d’un ovule par le spermatozoïde, ce qui crée un zygote, et ce à peu près jusqu’au moment où les organes commencent à se former » (Sagan et Singer, 2007, p. 265) et sera utilisé pour clairement exclure les fœtus sentients, puisque nous avons déjà établi que la sentience suffit pour fonder le statut moral. Or, ce qui nous intéresse dans cette section, c’est le *potentiel* de développer la sentience (ou autre propriété moralement pertinente).

Pour montrer que les approches par potentiel sont plausibles, il faut montrer qu’elles évitent des implications contre-intuitives comme étendre la portée de la communauté morale trop loin, mais aussi qu’elles démontrent la pertinence normative du potentiel.

Il semble que fonder le statut moral sur la base du potentiel risque d’inclure dans la communauté morale des entités à qui l’on ne veut pas attribuer un statut moral, notamment les gamètes (Steinbock, 1992; Sumner, 1981). En effet, si les embryons méritent un statut moral en vertu de leur potentiel de développer des propriétés jugées suffisantes pour fonder le statut moral, alors les gamètes méritent également un statut moral. La cohérence exige que l’on traite les cas similaires de manière similaire et les gamètes possèdent le même potentiel que les embryons.

À cette critique, les partisans d’une approche par le potentiel précisent que les gamètes et les embryons ne sont pas des cas similaires. « Le terme ‘potentiel’ [...] ne décrit pas ici la simple possibilité, c.-à-d. qu’affirmer que *x* a le potentiel d’accomplir *y* ne veut pas simplement dire que *x* peut possiblement accomplir *y* » (Manninen, 2007, p. 2). Le potentiel est une notion plus restreinte : c’est le « pouvoir qu’il possède en vertu de sa constitution spécifique » (*ibid*). Parce qu’elles n’ont que la moitié du matériel génétique nécessaire au développement, les gamètes n’ont pas le potentiel de développer les propriétés pertinentes au statut moral.

« Pour rendre justice à la position ‘pro-vie’ (*pro-life thinking*), nous devons apprécier que ses partisans utilisent le concept de ‘potentiel’ dans un sens particulier (*special sense*) lorsqu’ils parlent d’un fœtus » (DeGrazia, 2012, p. 31). Acceptons donc la définition proposée de « potentiel

» et concédon que les gamètes ne sont pas touchés par ces approches. Toutefois, un autre type de cellule pourrait remplir ce rôle : les cellules souches.

« Ceux qui pensent que l'embryon est précieux à cause de son potentiel de devenir un être humain mature semblent tenus de considérer les cellules souches embryonnaires comme précieuses pour la même raison » (Sagan et Singer, 2007, p. 269). Contrairement aux gamètes, les cellules souches contiennent tout le matériel génétique nécessaire pour qu'un humain typique se développe. Ce matériel génétique est contenu dans un noyau et peut être isolé et déplacé dans un ovule « dénoyauté » (*enucleated egg*), ce qui permet, notamment, de cloner. Les cellules souches ont donc le potentiel, au sens technique concédé, de développer les propriétés suffisantes au statut moral. Or, il semble absurde d'accorder un statut moral aux cellules souches⁵⁰.

Cependant, bien que les cellules souches possèdent tout le matériel génétique requis pour développer les propriétés moralement pertinentes, il n'est pas clair que cela suffise à leur reconnaître le potentiel de se développer en être humain, car il n'est pas clair que les cellules souches partagent une relation d'identité avec l'être-futur. Lors des deux premières semaines suivant la fécondation (ici, l'implantation du noyau d'une cellule souche dans un ovule), l'entité nouvellement formée, le zygote, a la capacité de se diviser en deux (et créer des jumeaux identiques) et, dans de rares cas, deux zygotes se trouvant dans un même utérus ont la capacité de fusionner (et créer une « chimère »).

Prenons en exemple le cas plus commun, celui de la division en jumeaux identiques : dans lequel des deux zygotes l'identité de l'originel a-t-elle été transférée? Il semble arbitraire de choisir un plutôt que l'autre et impossible de déclarer que les deux zygotes sont identiques à la cellule

⁵⁰ Même s'il semble que certaines personnes, typiquement conservatrices et religieuses, semblent accorder un statut moral aux cellules souches et donc ne pas trouver l'idée absurde, « les controverses politiques et morales [entourant la recherche biomédicale impliquant des cellules souches] viennent du fait que l'extraction des cellules souches détruit le blastocyste » (Sandel, 2007). Un blastocyste est un ensemble de cellules qui se divisent issues d'un œuf fertilisé. Ce n'est donc pas le statut moral des cellules souches qu'endossent ceux qui s'opposent à la recherche biomédicale impliquant des cellules, mais celui des blastocystes.

originelle, puisque l'identité est transitive et que les deux zygotes ne sont pas numériquement identiques. La qualification la plus plausible semble être qu'aucun des deux zygotes jumeaux n'est identique à la cellule originelle : il s'agit de deux nouveaux individus. Si ce jugement est correct, alors la cellule souche n'a peut-être pas le potentiel de développer les propriétés pertinentes au statut moral, puisqu'elle n'est peut-être pas identique à l'entité-future (ou les entités-futures).

Certes, ce ne sont pas tous les zygotes qui se diviseront et « peut-être que différents humains débutent leurs existences (*originate*) à différents stades de développement » (DeGrazia, 2012, p. 21). Les zygotes qui ne subissent pas de fusion ou de fission ont peut-être commencé leur existence à la conception, tandis que les autres existent à partir de cet événement post-conception. DeGrazia reconnaît cette possibilité, mais en doute. Selon sa compréhension de la science de la gestation précoce, dans les premiers moments de développement, le zygote ressemble plus à une colonie de cellules plutôt qu'à un organisme – toutes les cellules sont identiques et chacune d'elles a le potentiel de se développer en humain, si séparée.

Ce n'est qu'après deux semaines environ que les cellules commencent à se différencier pour jouer des rôles complémentaires et qu'un organisme naît finalement. Ce n'est que lorsque cet organisme est formé que l'on peut attribuer le potentiel dont il est ici question, car avant ce stade, aucun individu n'existe encore. Si cette conception de l'identité est correcte, alors les cellules souches ne possèdent pas le potentiel de développer les propriétés suffisantes au statut moral, car elles ne sont pas identiques à l'entité-future. Le cas des cellules souches ne mène donc pas nécessairement à une objection de sur-inclusivité⁵¹.

La question principale reste toutefois de savoir si les approches potentialistes peuvent justifier adéquatement le rôle normatif du potentiel. Généralement, il n'est pas approprié de traiter les

⁵¹ Il est important de noter que les approches potentialistes supposent une certaine conception de l'identité personnelle, selon laquelle nous sommes essentiellement notre corps. Cette conception de l'identité permet de dire que les organismes sentients, par exemple, ont déjà été des embryons et donc, que les embryons ont bel et bien le potentiel de devenir des organismes sentients.

Cependant, si l'on adopte une conception mentaliste de l'identité selon laquelle nous sommes essentiellement notre conscience, alors nous n'avons jamais été un embryon. Si cela est le cas, alors les embryons ne possèdent pas le potentiel de devenir un organisme sentients.

potentiels x comme des actuels x . D'ailleurs, hors des questions entourant l'avortement, l'appel au potentiel est rarement mobilisé. Ébouillanter un œuf n'est pas moralement équivalent à ébouillanter une poule et les enfants n'ont pas les mêmes droits que les adultes. Sans pouvoir affirmer que le potentiel n'est jamais moralement pertinent, on peut au moins dire qu'il ne l'est pas toujours.

Cependant, « le partisan de l'approche potentialiste (*pro-potentialist*) peut concéder qu'il existe effectivement des cas où les 'potentiels x ' ne doivent pas être traités comme des 'x actuels' [...], mais il peut également défendre que cette règle n'est pas catégorique » (Manninen, 2007, p. 4). En effet, « le vrai problème concerne non pas le potentiel en général, mais le potentiel des êtres humains prénataux [en particulier] – pour la sentience, la personnalité (*personhood*) ou les deux » (DeGrazia, 2012, p. 29). Ce n'est pas parce que l'on juge que le potentiel d'un enfant ne justifie pas qu'il ait les mêmes droits qu'un adulte qu'on doit juger que le potentiel d'un embryon ne justifie pas qu'il ait un statut moral. Les cas ne sont peut-être pas analogues.

Pour nous aider à réfléchir au rôle normatif du potentiel quant au statut moral, DeGrazia propose une expérience de pensée (*ibid*, p. 31). Imaginons un nouveau-né atteint d'une condition spéciale. Celui-ci est en parfaite santé, mis à part un problème au niveau de son tronc cérébral (*brainstem*) qui fait qu'il n'a jamais été sentient. Une simple procédure médicale suffirait à lui donner la sentience. Il semble qu'il serait mal de ne pas lui offrir cette simple procédure. En effet, si la privation d'expériences plaisantes cause un tort à un individu, alors priver un individu de la sentience qui permet d'accéder à ces expériences plaisantes cause un tort à cet individu. Un tel être serait analogue à un embryon. Si cet individu a un statut moral sur la base de son potentiel de sentience, alors l'embryon aussi.

Cette expérience de pensée fait écho à l'argument d'un « futur-comme-le-nôtre » de Marquis (1989). Marquis défend qu'une explication satisfaisante du dommage de la mort pour un humain adulte typique se trouve dans la perte d'un futur qui contient des biens valables comme « un ensemble d'expériences, de projets, d'activités, etc. » (*ibid*, p. 192). Il s'agit d'un dommage contrefactuel, par privation de ce qui aurait autrement pu être vécu et la possibilité d'une telle

privation est également partagée avec les embryons. Les années de vie passées ne peuvent pas être perdues, seulement les années à venir. Or, une telle perte peut autant toucher les embryons que les adultes.

Si la sentience suffit pour générer des devoirs moraux *prima facie* directs, comme un devoir de non-nuisance, il semble que nous ayons un devoir *prima facie* de non-nuisance envers les embryons en vertu de leur éventuelle sentience. Si nous avons au moins un devoir moral direct envers les embryons, alors ceux-ci ont un statut moral⁵².

Harman (2003) propose une solution qui permet de concilier l'idée que le potentiel a une pertinence morale sans pour autant qu'il ne fonde le statut moral. Il se pourrait que le potentiel augmente le dommage de la mort, mais ne le crée pas : il faut d'abord être sentient pour pouvoir être affecté par ce qui nous arrive. Ainsi, le potentiel devient moralement pertinent seulement lorsque le statut moral a été établi sur d'autres bases (par exemple, la sentience). Une telle position nous permet de reconnaître que la mort d'un jeune enfant est, toutes choses étant égales, particulièrement grave, sans pour autant concéder que la mort d'un embryon soit, toutes choses étant égales, aussi grave, voire pire.

Marquis note cependant qu'une telle défense évite la question, du moins tant que la nécessité de la sentience n'a pas été établie indépendamment « puisque ce qui suffit (*is adequate*) pour établir la capacité d'être victime (*to secure victimizability*) est exactement ce qui est en jeu » (1989, p. 200). Au final, il semble qu'il faille se rallier à DeGrazia, lorsqu'il suspend son jugement : la suffisance du potentiel pour le statut moral est « aussi puissante, il semble, que la position selon laquelle la sentience est nécessaire [au statut moral] » (2012, p. 30).

⁵² Accorder un statut moral aux embryons et reconnaître un devoir *prima facie* de non-nuisance à leur égard reste compatible avec un droit à l'avortement. Il s'agit d'une question liée mais différente, comme l'exemplifie la célèbre expérience de pensée du violoniste de Jarvis Thomson (1971). On peut aussi défendre que les embryons ont seulement un faible intérêt à rester en vie, étant donné leur faible connexion psychologique avec leur futur (voir DeGrazia, 2007; McMahan, 2002).

3.2 Les capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète (CCSRMI)

Dans un article audacieux, Jaworska et Tannenbaum (2014) tentent de concilier la croyance largement répandue selon laquelle les humains⁵³ possèdent un statut moral supérieur aux animaux sur la base de leurs capacités cognitives, même lorsque les humains ont des capacités comparables, voire moins développées, que ceux des animaux, sans faire appel au potentiel, ni à l'appartenance d'espèces, positions qu'elles estiment insatisfaisantes (2023). Pour ce faire, elles défendent cette différence en faisant appel aux « capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète » (CCSRMI).

Leur théorie s'intéresse donc au fondement du statut moral supérieur des humains⁵⁴. Or, le présent travail s'intéresse aux fondements du statut moral tout court. Leur théorie novatrice mérite cependant d'être exposée et sera interprétée comme si la possession de CCSRMI est suffisante pour le statut moral tout court. Si elle est suffisante pour fonder un statut moral supérieur, il semble qu'elle l'est également pour fonder le statut moral tout court. Après avoir présenté ce qu'elles entendent par « capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète » et expliqué leur lien avec le statut moral, nous explorerons critiquement la proposition selon laquelle la possession de CCSRMI suffit à fonder le statut moral, à travers l'évaluation de sa force normative et la plausibilité de ses implications.

Une précision mérite cependant d'être faite, concernant le classement de la théorie proposée par Jaworska et Tannenbaum parmi les approches alternatives plutôt que parmi les approches relationnelles. Il est clair que, dans leur théorie, l'aspect relationnel joue un rôle important dans le fondement du statut moral. Les relations servent à transformer « la nature et la valeur » des capacités des individus concernés et ce sont ces capacités « transformées » qui fondent le statut moral des individus. Cependant, Jaworska et Tannenbaum classent elles-mêmes leur approche

⁵³ Sauf cas exceptionnels, comme les « nouveau-nés anencéphales » (note 25, p. 255).

⁵⁴ Ou plus exactement de ceux qu'elles appellent des « *self-standing persons* », laissant la porte ouverte à ce que des entités non-humaines puissent posséder ce statut supérieur. Pour des raisons de simplification et parce que cette nuance n'est pas particulièrement importante ici, nous utiliserons « humains » pour référer aux « *self-standing persons* ».

comme « alternative » et non-relationnelle (2023). Leur « proposition fonde (*grounds*) des raisons impartiales plutôt que relatives à des relations en ce qui a trait à la moralité : la propriété qui fonde le statut n'est pas une relation, mais se trouve dans l'individu (*vested in the individual*), de la même manière que la capacité de jouer au squash se trouve dans l'individu bien que l'actualisation de cette capacité nécessite quelqu'un avec qui jouer » (section 5.6).

Comme présenté dans le premier chapitre (section 1.3), certaines capacités cognitives sophistiquées sont parfois avancées comme suffisantes pour posséder un statut moral. Kant, par exemple, propose que l'autonomie confère le statut moral, faisant de l'être autonome une « fin-en-soi ». L'être autonome n'est pas un simple moyen pour satisfaire d'autres fins : il mérite un respect direct.

Jaworska et Tannenbaum endoscent la nature cognitive (2014, p. 243) des propriétés pertinentes au statut moral supérieur, mais restent neutres par rapport à la capacité pertinente. Elles mentionnent certaines capacités cognitives souvent avancées pour remplir ce rôle : la capacité de raisonner, la conscience de soi ou encore la capacité de sollicitude (*care*). De telles capacités sont conceptuellement liées au concept de « personne », qui réfère au statut moral maximal (*full moral status*). Elles seront ici traitées comme conférant le statut moral tout court.

Même si la possession de telles capacités cognitives sophistiquées suffit à fonder le statut moral, force est de reconnaître que plusieurs humains, notamment les bébés, ne les possèdent pas, du moins pas à un degré suffisant pour les catégoriser comme « sophistiquées ». Jaworska et Tannenbaum sont conscientes de cette limite, mais proposent une nuance intéressante : beaucoup de ces humains possèdent en réalité ces capacités cognitives sophistiquées, quoique de manière incomplète. Ils possèdent ce que Jaworska et Tannenbaum appellent des « capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète » (CCSRMI). Selon elles, la possession de CCSRMI suffit à conférer le même statut qu'aux individus qui les possèdent de manière complète.

Qu'entend-on cependant par CCSRMI et pourquoi un chien qui serait autant sinon plus rationnel qu'un bébé ne serait pas couvert par cette classification? C'est ici que Jaworska et Tannenbaum font appel à une théorie largement acceptée (*widely held view*) en philosophie de l'action selon laquelle le but (*end*) d'une activité peut altérer sa nature et sa valeur⁵⁵ (*ibid*, p. 245). Donner des fleurs à *x* dans le but de remonter le moral de *x* est différent de donner des fleurs à *x* dans le but de rendre *y* jaloux. Deux actes identiques, dont le but est différent, ont ainsi une nature différente : le premier est un acte de bonté tandis que le second est un acte de mesquinerie.

Il semble d'ailleurs que cette différence de nature ne nécessite pas que l'acteur soit conscient du but visé. Imaginons que votre ami vole une montre. Se doutant qu'il est sur la liste de suspects et ne sachant pas où la cacher, il vous la prête pour une durée indéterminée. Vous ne vous doutez de rien, croyant raisonnablement qu'il s'agit de sa montre personnelle. Sans le savoir, vous participez à un vol. L'acte de garder la montre de votre ami n'aurait pas eu cette nature si elle avait été acquise par votre ami de manière légitime, même si vous ignorez ce fait.

Finalement, l'objectif poursuivi dans la réalisation d'une activité peut modifier l'évaluation des capacités impliquées dans sa réalisation. Prenons un individu qui débute ses apprentissages au piano. Selon Jaworska et Tannenbaum, bien que les sons produits par ce novice ne soient pas mélodieux, il serait inapproprié de dire que celui-ci joue mal (ou « a de faibles capacités au piano »). On devrait plutôt dire que celui-ci commence ou apprend à jouer du piano. On peut noter que l'on ne serait pas tenté de porter ce même jugement à propos d'un autre individu dont les capacités au piano sont comparables, mais qui joue un peu au hasard et ne cherche pas à s'améliorer. L'objectif visé par l'activité influence l'évaluation de la capacité.

Ayant placé ces bases, Jaworska et Tannenbaum sont maintenant prêtes à faire le lien avec les humains qui n'ont pas atteint le niveau de sophistication de capacités cognitives jugées suffisant au statut moral. Ces derniers peuvent être engagés dans des activités dont le but influence l'évaluation de leurs capacités. Il ne s'agit pas de cas exceptionnels : ce serait vrai lorsqu'on se

⁵⁵ Le saut de « capacité » à « activité » est justifié par le fait que les activités ont un impact sur le développement des capacités.

trouve dans une situation d'apprentissage, à travers l'éducation formelle ou le jeu, par exemple. À propos de l'enfant qui apprend à lire, il convient de dire qu'il possède la capacité de lire de manière incomplète. On rappelle qu'il n'a pas besoin d'être conscient du but visé par l'activité : ses parents, tuteurs ou autres, avec qui il s'engage dans l'activité, peuvent remplir ce rôle⁵⁶.

Ainsi, on peut dire à propos des humains dont le niveau de capacités cognitives n'est pas sophistiqué, qu'ils possèdent ces capacités cognitives sophistiquées, quoique réalisées de manière incomplète. En réduisant ainsi la distance entre les capacités des humains paradigmatisques et non-paradigmatiques, concevant cette différence comme une question de degrés plutôt que de nature, Jaworska et Tannenbaum jugent avoir fourni des raisons suffisantes de croire que leurs statuts moraux sont similaires. Autant les individus qui possèdent les capacités cognitives de manière complète que ceux qui les possèdent de manière incomplète ont un statut moral en vertu de leur possession de capacités cognitives sophistiquées.

On peut toutefois se demander, d'abord, pourquoi les capacités cognitives sophistiquées fondent le statut moral. Comme le sujet a été traité dans le premier chapitre (section 1.3), les critiques ne seront pas répétées ici. On peut cependant noter que les CCSRMI ont une force normative au maximum égale aux capacités cognitives « complètement réalisées », puisqu'elles en sont une version plus faible. Une condition minimale pour que les CCSRMI fondent le statut moral est que les capacités cognitives sophistiquées suffisent à fonder le statut moral.

Supposons que les capacités cognitives sophistiquées complètement réalisées suffisent à fonder le statut moral et tournons-nous vers la proposition selon laquelle ces capacités, même lorsqu'elles sont réalisées de manière incomplète, suffisent à fonder le statut moral. Pour évaluer cette proposition, on peut voir si elle ne conduit pas à une sur-inclusivité au niveau de la communauté morale ou encore à des jugements contre-intuitifs, par exemple traiter des cas similaires de manière différente.

⁵⁶ « Les tuteurs (*rearers*) peuvent être des gardiens ou des institutions et même certaines relations de réhabilitation (*rehabilitating relationships*) peuvent compter » (p. 255).

Si, comme Jaworska et Tannenbaum le concèdent, l'entité qui possède une ou des CCSMRI n'a pas besoin d'être au courant du but des activités dans lesquels il s'engage pour que la nature de ses capacités soit transformée et que cette intention peut être connue seulement par ses tuteurs, il semble que cela ouvre la porte à un problème de sur-inclusivité. Imaginons un adulte qui interagit avec son robot-nettoyeur dans l'intention de lui faire développer certaines capacités cognitives sophistiquées. *A priori*, cette intention transforme la nature des capacités du robot-nettoyeur en CCSMRI. Si la possession de CCSMRI suffit à posséder un statut moral, alors le robot-nettoyeur possède un statut moral. Or, le robot-nettoyeur n'a pas de statut moral. Par conséquent, la possession de CCSMRI ne suffit pas à fonder le statut moral.

Jaworska et Tannenbaum évitent cette implication contre-intuitive en installant des balises pour l'attribution de CCSMRI. Notamment, les intentions des tuteurs vis-à-vis le développement des capacités de l'entité concernée doivent être « minimalement raisonnables » (2014, pp. 246-8), c'est-à-dire qu'ils doivent avoir des raisons suffisantes de croire qu'il est possible d'atteindre le but visé.

Jaworska et Tannenbaum sont conscientes que cela peut encore avoir des implications contre-intuitives. Elles imaginent une tribu isolée dont les traditions religieuses impliquent la croyance que les roches peuvent se réincarner en êtres cognitivement sophistiqués et que certaines activités pratiquées avec les roches peuvent provoquer cette transformation⁵⁷. Leur isolement du monde moderne rend minimalement raisonnable (de leur point de vue), la croyance en la possibilité d'une telle transformation.

Par conséquent, la condition de « raisonnabilité minimale » n'est pas suffisante. Pour pallier ce défaut, Jaworska et Tannenbaum ajoutent que la transformation doit également être réalisable (*feasible*), que l'entité concernée puisse réellement développer ces capacités, que « la connection [entre l'intention et l'objectif] doit être suffisamment appuyée (*grounded*) dans des faits réels [sic] à propos du monde » (*ibid*, p. 248). Ainsi, le but de transformer les roches en êtres cognitivement

⁵⁷ Scénario adapté, « roches » remplaçant ici « chiens », pour isoler la sentience du jugement.

sophistiqués ne confère pas aux roches un statut moral, puisque la condition de réalisme n'est pas remplie.

Un problème survient cependant, car il semble alors que l'entité concernée doit avoir le potentiel de développer les capacités en question pour remplir la condition de réalisabilité. Or, Jaworska et Tannenbaum sont explicites quant au fait que leur approche n'est pas une approche par potentiel (*ibid*, p. 257). Si ce n'est pas le potentiel qui explique la différence de statut moral entre un bébé et un robot-nettoyeur et que tous deux sont en relation avec des tuteurs qui visent à leur faire développer des capacités cognitives complexes, alors la différence reste mystérieuse.

DeGrazia (2014) illustre un autre problème pour la théorie à l'aide d'une expérience de pensée (pp. 549-50), adaptée ici encore une fois à l'aide de robots-nettoyeurs⁵⁸. Imaginons qu'une avancée technologique rend possible de modifier les robots-nettoyeurs pour qu'ils développent réellement les capacités cognitives sophistiquées suffisantes au statut moral. La condition de réalisme est alors remplie vis-à-vis des robots-nettoyeurs. Imaginons maintenant deux robots-nettoyeurs (A et B) en relation de tutelle avec des gardiens différents. Le gardien de A a l'intention d'utiliser cette technologie à un moment donné, contrairement au gardien de B. Puisque A et B s'engagent dans des activités similaires avec leurs gardiens, l'intention des gardiens est la seule différence entre A et B. Cependant, la théorie de Jaworska nous pousse à croire que cette différence dans les intentions des gardiens implique une différence de statut moral entre A et B, car A possèderait des CCSMRI, mais pas B, en vertu de l'intention de son gardien. DeGrazia est méfiant, car « il semble peu plausible de croire que les intentions peuvent causer une telle différence au niveau du statut moral d'un être » (*ibid*, p. 550).

Étant donné les implications contre-intuitives de la possession des CCSMRI et la force normative mystérieuse des intentions des tuteurs sur le statut moral, il est raisonnable de rejeter la possession de CCSMRI comme fondement suffisant au statut moral. Il mérite d'être rappelé

⁵⁸ Son expérience de pensée initiale vise à réfuter les implications sur les différences de degrés de statut moral. Il prend alors en exemple des chiens qui possèdent un statut moral sur une base indépendante (sentience). Or, comme il s'agit ici de voir si les CCSMRI peuvent fonder le statut moral, le scénario sera adapté en remplaçant les chiens par des robots-nettoyeurs.

brièvement que le but de la théorie proposée par Jaworska et Tannenbaum vise à justifier une différence de degré de statut moral. Or, les critiques exposées ici s'adressent aussi à la version originellement proposée par Jaworska et Tannenbaum. Ainsi, ces critiques sont valides que l'on s'intéresse à la pertinence des CCSMRI quant au statut moral tout court ou au statut moral complet (full moral status) : les CCSRMI ne sont pas pertinents quant au statut moral.

3.3 L'existence future

« L'idée selon laquelle les individus futurs (*future people*) comptent relève du sens commun. Les individus futurs sont, après tout, des individus. Ils vont exister. Ils vont avoir des espoirs et des joies, des douleurs et des regrets, tout comme nous. Ils n'existent juste pas encore » (MacAskill, 2022, p. 10).

Cette proposition obtient sans doute l'approbation intuitive de plusieurs. Les générations futures sont semblables aux générations présentes : elles aussi vont avoir des « espoirs et des joies, des douleurs et des regrets ». En d'autres mots, elles aussi seront sentientes. Si les individus présents méritent de se voir accorder un statut moral en vertu de leur sentience, alors les individus futurs aussi, car ils sont aussi sentients. Les cas similaires doivent être traités de manière similaire.

Cependant, le qualificatif « futur », soit la précision que les générations futures *vont* avoir certaines propriétés suffisantes au statut moral, concède qu'elles ne les possèdent pas encore. Puisqu'elles n'existent pas, les générations futures n'ont aucune propriété, actuelle du moins⁵⁹. Que les générations futures aillent avoir un statut moral lorsqu'elles existeront – et cesseront du même coup d'être des générations futures – est facile à concéder, car à ce moment, elles posséderont alors au moins une propriété jugée suffisante au statut moral. La question difficile prend plutôt la forme suivante : les générations futures ont-elles un statut moral maintenant ?

⁵⁹ Il existe, en philosophie de l'esprit, un débat sur le statut ontologique des différentes tranches de l'espace-temps. D'un côté, les présentistes avancent que seules les entités du présent existent (Ingram et Tallant, 2023). De l'autre, les éternalistes suggèrent que les entités passées et futures existent autant que les entités présentes, « bien qu'elles s'en distinguent au niveau du moment dans lequel elles existent » (Govier, 1979, p. 105). Il est hors de portée de ce travail d'élaborer sur ce débat, mais l'on peut noter au passage que son issu pourrait avoir des conséquences importantes sur le statut moral des générations futures. Laissons cependant de côté les questions ontologiques relatives à l'espace-temps et assumons le présentisme, selon lequel les générations futures n'existent pas encore.

Pour reprendre le thème de recherche de ce mémoire : l'existence future avec propriétés pertinentes au statut moral (ci-après « existence future ») suffit-elle à fonder le statut moral?

Quelques problèmes menacent l'inclusion des entités dont l'existence est future parmi la communauté morale. D'abord, il semble qu'accorder un statut moral sur la base de l'existence future peut mener à un problème de sur-inclusivité : cela risque d'élargir la communauté morale à une quantité astronomique d'êtres possibles. Ensuite, la non-existence implique que l'identité, tant numérique que qualitative, des individus futurs n'est pas encore fixée (problème de non-identité). Or, il semble que l'on ne peut pas attribuer un statut moral à des entités qui n'ont pas d'identité. Finalement, on s'intéressera à la question directe, à savoir la force normative de l'existence future vis-à-vis la possession d'un statut moral.

Évaluons d'abord le problème de sur-inclusivité qui menace l'approche considérée. Bien que les entités intentionnellement visées par l'approche de l'existence future se limitent aux quelques prochaines générations, il ne semble pas y avoir de raison de principe de se limiter à celles-ci. Or, le nombre d'individus qui pourraient exister dans le futur, toutes époques confondues, est vaste, bien plus vaste que le nombre d'individus qui existent actuellement ou qui existeront dans un futur rapproché. « En toute probabilité (*in expectation*), la quasi-totalité des humains qui vont avoir existé [à un moment ou un autre de l'histoire de l'univers] ne sont pas encore nés. À moins d'une catastrophe, la plupart des générations sont des générations futures » (Ord, 2020, p. 44).

Le souci de tenir compte de tous les individus futurs possibles nous entraîne vers l'éthique, développée récemment, qui porte le nom de « long-termisme ». Celle-ci est particulièrement soucieuse de l'impact de nos actions sur le futur à long-terme, voire en fait une priorité. « [Le long-termisme] prend au sérieux le fait que notre génération n'est rien de plus qu'une seule page d'une histoire bien plus longue [...] » (Ord, 2020, p. 46). Bostrom (2003) offre une conclusion très forte à partir de ce constat. Il avance que le nombre d'humains possibles, supposant que leurs vies valent au moins la peine d'être vécues, est si grand qu'il éclipse toute autre considération morale. La préoccupation morale principale, selon les « long-termistes », devrait être de réduire

les risques existentiels, c.-à-d. les risques relatifs à la destruction du potentiel à long-terme de l'humanité (*ibid*, p. 37).

Cette proposition rend clairs les risques encourus lorsque l'on tient compte des intérêts possibles de tous les individus possibles dans nos décisions morales, même lorsque l'on escompte (*discount*) pour l'incertitude : on risque d'abandonner complètement les générations présentes au profit des générations futures. Bostrom (2002), partisan du « long-termisme », caractérise les grands désastres de l'histoire humaine (comme les deux guerres mondiales et la peste noire) de simples gouttelettes dans l'océan de l'histoire humaine (*mere ripples on the surface of the great sea of life*) (p. 2).

De telles implications sont difficiles à avaler. Même l'initiateur du mouvement d'altruisme efficace⁶⁰, qui défend l'application du principe d'utilité attendue dans la prise de décision morale, Peter Singer, éprouve des réserves quant à ce genre de raisonnement. « Observer les problèmes présents à travers le prisme des risques existentiels peut réduire ces problèmes à presque rien, tout en justifiant à peu près n'importe quoi, du moment que ça augmente nos chances de survivre assez longtemps pour peupler l'espace (*spread beyond Earth*) » (Singer, 2021).

Si l'on croit que les devoirs moraux sont en dernière analyse déterminés par un calcul d'utilité attendue, comme certains utilitaristes le défendent, l'argument en faveur de détourner presque complètement notre attention morale vers les générations futures est amplement convaincant. La remarque de Bostrom, à première vue choquante, n'en est pas moins correcte. Le pur nombre de patients moraux possibles dépasse largement le nombre de patients moraux actuels. Encore plus d'utilité serait attendue du futur si l'on suppose que les avancées technologiques et politiques permettront aux générations futures d'atteindre une qualité de vie inégalée.

Même si l'on suppose que nous avons des devoirs moraux spéciaux envers les générations présentes, par exemple qu'elles ont priorité, il semble raisonnable de juger que cette priorisation

⁶⁰ Dont le « long-termisme » peut être considéré comme une de ses branches.

a une limite. Concernant le cas des générations futures, il doit y avoir un seuil, c.-à-d. une quantité d'individus futurs possibles, à partir de laquelle nous ne sommes plus justifiés de prioriser les générations présentes. Selon les estimations établies plus haut, il semble que ce seuil soit largement dépassé. Même si nous n'avons pas de chiffres exacts, nous devons considérer sérieusement cette possibilité. « Les estimations précises ne sont ni possibles ni nécessaires. Tous les calculs raisonnables s'accordent au moins là-dessus : le nombre [d'individus futurs possibles] est immense » (MacAskill, 2022, p. 15).

Existe-t-il une façon de pallier la proposition selon laquelle les intérêts des générations futures comptent avec l'idée que nous devons malgré tout nous intéresser au sort des générations présentes? Même si l'on reconnaît un statut moral aux générations futures, il se peut qu'en pratique, nos devoirs moraux restent majoritairement dirigés vers les générations présentes.

Par exemple, peut-être n'avons-nous que des devoirs moraux négatifs envers les générations futures et qu'investir massivement sur les générations futures est surérogatoire. Il faudrait cependant expliquer la différence pertinente entre les générations futures et présentes qui justifie ce double standard. Peut-être que l'existence de relations spéciales peut expliquer cette différence. Or, il semble que l'absence de relations spéciales ne justifie pas entièrement l'absence de devoirs moraux positifs. Dans certains cas extrêmes, nous devons intervenir pour améliorer même le sort de ceux avec qui nous n'entretenons aucune relation, ni causale ni personnelle (voir Singer, 2010).

On peut chercher à sauver l'inclusion des entités futures parmi la communauté morale en démontrant que la prise en compte de leurs intérêts n'est pas nécessairement en conflit avec la prise en compte des sujets moraux présents. Par exemple, certaines préoccupations de l'époque contemporaine coïncident avec la préservation du potentiel futur. Pensons à l'élevage industriel, qui est une source importante de gaz à effet de serre et qui menace la stabilité du climat (Steinfeld et coll., 2006). Réduire, voire mettre fin à, l'élevage industriel réduit les risques existentiels liés

aux changements climatiques tout en améliorant le sort des animaux d'élevage⁶¹. De manière similaire, Singer suggère que « permettre aux individus d'échapper à la pauvreté et accéder à l'éducation est aussi susceptible de bouger les choses dans la bonne direction [c.-à-d. réduire les risques existentiels] que la plupart des choses que nous pourrions faire » (Singer, 2021).

Finalement, pour des raisons de potentiel d'amélioration (*tractability*), il n'est pas évident de déterminer quelles actions contribuent à réduire efficacement les risques existentiels. Les résultats des calculs d'utilité attendue sont conditionnels aux données que nous avons sur leur potentiel de réussite. Il se peut qu'il soit plus « utile » d'investir sur les générations présentes, même si ces actions ou politiques ont une portée moindre, parce que nous savons qu'elles ont de bonnes chances de réussite (Karnofsky, 2014), contrairement aux actions qui cherchent à bénéficier les générations futures.

Jusqu'ici nous avons supposé qu'il soit correct de reconnaître un statut moral sur la base de l'existence future et avons exploré les implications d'une telle position. On peut cependant douter que l'existence future puisse fonder le statut moral. « Tandis que certains jugent évident que nous avons [...] des obligations [envers les générations futures], il reste difficile d'expliquer comment cela est possible » (DeGrazia, 2012, p. 201).

Comme noté dans l'introduction de cette section, les générations futures, puisqu'elles n'existent pas, n'ont aucune propriété actuelle, a fortiori aucune propriété actuelle pour fonder un statut moral. Ce problème, surnommé le « problème de la non-existence » (*non-existence challenge*) (Gosseries, 2008, p. 449), doit être surmonté pour pouvoir attribuer un statut moral aux générations futures.

On peut reprocher à ceux qui doutent que l'on puisse attribuer un statut moral sur la base de l'existence future qu'ils sont coupables d'une forme de discrimination arbitraire : une sorte de «

⁶¹ Même si les changements climatiques ne sont pas typiquement reconnus comme des « risques existentiels » (sauf peut-être dans les pires scénarios), ceux-ci pourraient retarder par exemple la colonisation de l'espace et réduire le nombre d'individus futurs possibles.

préjugé temporel » (*temporal parochialism*) (MacAskill, 2022; Scheffler, 2018). Les partisans de l'inclusion des générations futures parmi la communauté morale utilisent fréquemment une analogie entre la distance spatiale et la distance temporelle. Ord (2020) illustre l'analogie ainsi : « De la même manière qu'il serait faux de croire que les individus comptent moins en fonction de leur distance dans l'espace, il est faux de croire qu'ils comptent moins en fonction de leur distance dans le temps » (p. 45).

Si une entité possède les propriétés suffisantes pour posséder un statut moral, alors celle-ci possède un statut moral, indépendamment de sa position dans l'espace. Une entité sentiente a un bien-être qui mérite d'être pris en compte, même si elle vit sur un autre continent. L'analogie cherche à montrer qu'on doit poser le même jugement quant aux entités qui existent ailleurs dans le temps. Or, les cas ne sont pas analogues : les entités qui existent à distance possèdent actuellement des propriétés pertinentes pour le statut moral, tandis que les entités qui n'existent pas présentement n'ont pas actuellement de telles propriétés. Refuser un statut moral aux générations futures n'est pas injuste, du moins pas de la même manière qu'il est injuste de refuser un statut moral aux individus qui vivent ailleurs.

Un dernier problème sera soulevé pour clore cette section, connu sous le nom de « problème de non-identité », initialement identifié par Parfit (1986, chap. 16). Du fait que le nombre et l'identité des individus qui vont composer les générations futures sont indéterminés surviennent certaines complications.

Premièrement, de manière similaire au cas des embryons, il semble qu'il soit nécessaire de supposer que l'entité dont on parle maintenant (par exemple, l'embryon) soit la même que l'entité dont on parlera un jour (par exemple, l'adulte que peut devenir l'embryon) pour qu'on puisse dire que, plus tard, l'embryon sera sentient. Or, le même exercice ne semble pas possible avec les générations futures, car, lorsqu'on parle des générations futures, nous ne pouvons pas faire référence aux individus futurs particuliers, puisque, comme mentionné, leur identité est encore indéterminée. Leur identité dépend de plusieurs facteurs. Notamment, le fait de leur reconnaître un statut moral changerait sans doute la manière dont les générations présentes vont

se comporter, ce qui changerait inévitablement l'identité des individus futurs. Par exemple, éviter de prendre l'avion pour réduire ses émissions de GES affectera qui rencontrera qui, ce qui aura un impact sur l'identité génétique des générations futures. De manière similaire, si l'on adopte des politiques pour limiter le nombre de naissances, cela affectera le nombre d'individus futurs.

Un deuxième problème suit logiquement le premier. « Il existe un sens dans lequel on ne peut pas vraiment dire que les individus futurs peuvent être victimes de torts, encore moins être lésés (*wronged*) » (Gosseries, 2008, p. 449). En effet, si nuire ou bénéficier à quelqu'un nécessite des comparaisons contrefactuelles, comme se demander ce qui serait advenu à l'individu en question si l'on avait agi autrement, alors on ne peut ni nuire ni bénéficier aux individus des générations futures. Les actions que l'on entreprend aujourd'hui, même par souci à leur endroit, ne rendront pas les individus futurs mieux lotis. Ces actions vont seulement changer l'identité des individus futurs. Or, le contrefactuel perd alors son sens : ces individus n'auraient pas été dans une pire situation si l'on avait agi autrement. Ces derniers n'auraient tout simplement pas existé. Il est alors difficile de comprendre en quoi pourraient consister des devoirs moraux envers les générations futures⁶².

Étant donné la combinaison de tous ces problèmes (la sur-inclusivité, le « problème de la non-existence » et le « problème de non-identité »), l'existence future semble insuffisante pour fonder le statut moral.

Cela ne nous empêche pas d'avoir des devoirs moraux concernant le futur. Scheffler (2018) propose, notamment, que les générations présentes ont des intérêts concernant la perpétuation de la civilisation humaine, car, par exemple, celle-ci donne sens à certains projets qui autrement perdraient leur « structure à long-terme et orientée vers des buts » (p. 48). Ord (2020) suggère, entre autres, que certaines approches morales peuvent reconnaître des « devoirs envers les générations futures [...] qui trouvent leurs fondements dans le travail que nos ancêtres ont accompli pour nous lorsque nous étions les générations futures » (p. 51). On peut aussi penser

⁶² À noter que la force normative du problème de non-identité est contestée dans la littérature sur les injustices historiques.

que nous avons des devoirs impersonnels de bienveillance, comme réduire la souffrance, sans que ces devoirs n'aient besoin d'être rattachés à des individus spécifiques.

Ces quelques pistes ne sont pas exhaustives. On peut également ne pas être satisfait des résultats obtenus par l'analyse critique proposée ici. Ball (2001) note que « les concepts constitutifs des discours politiques et moraux – droits, devoirs, obligations, justice, responsabilité – apparaissent parfois comme ayant été conçus (*designed*) pour traiter des relations et des conflits entre contemporains; et semblent souvent incohérents et inintelligibles lorsqu'appliqués aux générations futures lointaines » (p. 89). Peut-être que les concepts dont nous nous sommes servis ici ne sont pas appropriés pour traiter du statut moral des générations futures, qu'il faut en abandonner certains et en créer d'autres.

CONCLUSION

Le présent mémoire avait pour but de déterminer quelles propriétés sont suffisantes, nécessaires, ou les deux, pour la possession d'un statut moral. Une propriété est suffisante pour fonder le statut moral lorsqu'elle justifie que les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des devoirs directs à l'égard de l'entité qui possède cette propriété. Une propriété est nécessaire pour fonder le statut moral lorsque son absence implique les agents moraux n'ont pas de devoirs directs à l'égard des entités qui ne possèdent pas cette propriété. Les principales théories du statut moral, qui défendent différentes propriétés comme suffisantes, nécessaires, ou les deux, pour fonder le statut moral, ont été présentées et soumises à l'examen critique. Cet examen a mené aux conclusions suivantes.

Parmi les approches intrinsèques, la simple conscience (section 1.1.1) n'a pas été retenue comme une propriété suffisante pour fonder le statut moral, car il n'est pas clair pourquoi les agents moraux auraient des devoirs moraux envers les êtres simplement conscients, ni ce qu'impliqueraient de tels devoirs. La sentience (section 1.1.2), cependant, a été établie comme suffisante pour fonder le statut moral. Les êtres sentients ont au minimum un intérêt à éviter la souffrance et les agents moraux ont un devoir *prima facie* de ne pas causer de souffrance aux êtres sentients. La thèse plus forte, selon laquelle la sentience est aussi nécessaire au statut moral, n'a cependant pas été retenue, puisqu'il semble y exister d'autres fondements du statut moral.

Les approches biocentristes (section 1.2), qui cherchent à fonder le statut moral des êtres vivants sur leur *telos*, soit leur tendance à accomplir certaines choses (leur fonction, leurs buts ou leurs capacités innées), ont été rejetées, car reconnaître ces fondements comme source de statut moral mène à des problèmes de sur-inclusivité, en plus de laisser mystérieuse la pertinence morale de la réalisation du *telos*. Il n'est pas clair, d'ailleurs, si de tels *telos* existent vraiment ou si les tendances perçues chez les organismes (simplement) vivants ne sont rien de plus que des projections anthropomorphiques.

Les approches logocentristes (section 1.3), qui fondent le statut moral sur la possession de certaines capacités psychologiques, étaient plus prometteuses. Bien que les capacités cognitives analysées (la rationalité, le fait d'être « sujet-d'une-vie » et l'agentivité intentionnelle) ne soient pas nécessaires pour posséder un statut moral, ils sont des candidats plausibles pour suffire à fonder le statut moral ou, comme dans le cas de l'agentivité intentionnelle, pour être des critères du statut moral. La rationalité pourrait permettre la possession de certains bien objectifs, comme la connaissance. Être « sujet-d'une-vie » implique plusieurs capacités suffisantes pour posséder un statut moral, même si cette approche s'est vue reproché d'être trop imprécise. Enfin, l'agentivité intentionnelle est corrélée avec la capacité à développer des désirs et des préférences, dont la satisfaction est une source de bien-être. Si avoir un bien-être suffit pour avoir un statut moral, alors la capacité à former des désirs et des préférences qui peuvent être satisfaits ou frustrés suffit pour le statut moral.

Parmi les approches relationnelles, l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* (section 2.1) n'a pas été reconnue comme un candidat plausible au fondement du statut moral. Le lien entre l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* et le statut moral est parfois défendu en évoquant l'idée que posséder les propriétés typiques des humains suffit pour avoir un statut moral. Cependant, une telle défense concède implicitement que ce n'est pas l'appartenance d'espèce qui fonde le statut moral. Quand les partisans de l'approche par l'appartenance à l'espèce *Homo Sapiens* font appel directement à l'appartenance d'espèce comme propriété pertinente au statut moral, le lien entre l'appartenance à un groupe biologique et le statut moral reste mystérieux. D'ailleurs, l'intuition à la base de cette approche peut être expliquée par des facteurs sociohistoriques qui mettent en doute sa vérité.

Les approches écocentristes (section 2.2) mènent à des problèmes de sur-inclusivité, car le fondement offert s'appuie sur la contribution d'une entité à un tout plus grand que lui-même, un rôle qui peut être rempli par des entités qui ne méritent, intuitivement, pas de statut moral, comme les bactéries. De plus, à la lumière des arguments écocentristes, il semble plus approprié de soutenir que nous avons des devoirs indirects envers les écosystèmes et ses parties plutôt que de devoirs directs, nécessaires pour parler de statut moral.

Finalement, les approches qui limitent la portée des devoirs moraux aux êtres capables de participer de manière réciproque au contrat social ont été considérées (section 2.3). Il a été démontré que ces approches souffrent d'un problème de sous-inclusivité, car elles n'arrivent pas à reconnaître l'existence de devoirs moraux directs envers les êtres incapables de réciprocité. En principe, toutefois, les théories du contrat social sont compatibles avec une portée correcte des devoirs moraux directs, si combinées avec des approches plausibles au fondement du statut moral.

Parmi les approches alternatives, la proposition selon laquelle le potentiel de développer une propriété pertinente (section 3.1) suffisant pour fonder le statut moral a été considérée plausible. Cependant, après analyse, mon jugement quant à sa valeur de vérité a été suspendu. Cette approche repose cependant sur l'endossement de certaines théories de l'entité personnelle : il faut qu'il fasse sens de parler de parler de l'entité qui ne possède pas encore la propriété pertinente (par exemple, la sentience) comme étant identique à celle qui va éventuellement la posséder.

La possession de capacités cognitives sophistiquées réalisées de manière incomplète (CCSRMI, section 3.2) n'a pas été retenue comme fondement suffisant au statut moral, parce qu'une telle approche mène à des problèmes de sur-inclusivité sans expliquer pourquoi on devrait traiter les propriétés réalisées de manière incomplètes comme si elles étaient réalisées de manière complètes.

Finalement, l'existence future a été rejetée comme candidat plausible au statut moral (section 3.3), car cette approche mène à des problèmes de sur-inclusivité. Le nombre possible d'individus futurs éclipsent de beaucoup les individus présents. Les inclure dans la communauté morale risque de détourner toute notre attention morale envers des êtres qui n'existent pas. Il n'est pas non plus clair comment les agents moraux pourraient avoir des devoirs moraux envers des êtres dont l'identité n'est pas encore fixée, puisque la réalisation de ces devoirs aurait pour conséquence de changer l'identité et le nombre des individus futurs. Finalement, il semble

mystérieux d'accorder un statut moral à des entités qui ne possèdent aucune propriété, puisqu'aucune propriété ne peut alors fonder le statut moral.

On peut constater un thème récurrent dans ce mémoire, soit l'idée que le bien-être fonde le statut moral. Une grande partie du travail a été dédiée à déterminer ce qui peut fonder le bien-être et *a fortiori*, le statut moral, sans pour autant défendre une théorie du bien-être spécifique. Cependant, des efforts ont été déployés pour comprendre et expliquer le lien entre toutes les propriétés analysées et le statut moral, peu importe la nature de ces propriétés (intrinsèques, relationnelles ou alternatives). Force est de constater que les approches qui ne misent pas sur la possession d'un bien-être pour fonder le statut moral souffrent souvent de problèmes de portée (sous-inclusivité ou sur-inclusivité) et laissent souvent mystérieuse la pertinence morale de la propriété proposée pour le statut moral.

BIBLIOGRAPHIE

- Ashford, E., et Mulgan, T. (2018). *Contractualism*. Stanford encyclopedia of philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/contractualism/>
- Bramble, B. (2013). The distinctive feeling theory of pleasure. *Philosophical Studies*, 162(2), 201-217. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9755-9>
- Callicott, J. B. (1979). Elements of an environmental ethic: moral considerability and the biotic community. *Environmental Ethics*, 1(1), 71–81.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics19791110>
- Callicott, J. B. (1980). Animal liberation. *Environmental Ethics*, 2(4), 311–338.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics19802424>
- Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. State University of New York Press.
- Callicott, J. B. (2001). Holistic environmental ethics and the problem of ecofascism. Dans M. E. Zimmerman, J. Baird Callicott, G. Sessions, K. J. Warren et J. Clark (dir.), *Environmental philosophy: from animal rights to deep ecology* (3e ed., p. 111-125). Prentice Hall.
- Bain, D. (2013). What makes pains unpleasant? *Philosophical Studies*, 166(1), 60-89.
<https://doi.org/10.1007/s11098-012-0049-7>
- Bain, D. (2017). Evaluativist account of pain's unpleasantness. Dans J. Corns (dir.), *The Routledge handbook of the philosophy of pain* (p. 40-50). Routledge.
- Ball, T. (2001). New ethics for old? or, how (not) to think about future generations. *Environmental Politics*, 10(1), 89–110. <https://doi.org/10.1080/714000512>
- Beauchamp, T., et DeGrazia, D. (2020). *Principles of animal research ethics*. Oxford University Press.
- Bentham, J. (1789). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Clarendon Press.
- Bernstein, M. H. (1998) *On moral considerability: an essay on who morally matters*. Oxford University Press.
- Birch, J. (2017). Animal sentience and the precautionary principle. *Animal Sentience*, 2(16). Publication en ligne accélérée. <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1200>
- Bostrom, N. (2002). Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology*, 9(1), 1-31.

- Bostrom, N., et Ord, T. (2006). The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics. *Ethics*, 116(4), 656–679. <https://doi.org/10.1086/505233>
- Bostrom, N., et Yudkowsky, E. (2014). The ethics of artificial intelligence. Dans K. Frankish et W. M. Ramsey (dir.), *The Cambridge handbook of artificial intelligence* (p. 316–334). Cambridge University Press.
- Bradford, G. (2015). Perfectionism. Dans G. Fletcher (dir.), *The Routledge handbook of philosophy of well-being* (p. 124-134). Routledge.
- Brady, M. (2015). Feeling bad and seeing bad. *Dialectica*, 69(3), 403-416. <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12110>
- Bramble, B. (2013). The distinctive feeling theory of pleasure. *Philosophical Studies*, 162(2), 201-217. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9755-9>
- Bramble, B. (2016). A new defense of hedonism about well-being. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 3(4), 85-112. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.004>
- Bradford, G. (2022). Consciousness and welfare subjectivity. *Noûs*, 57(4), 905–921. <https://doi.org/10.1111/nous.12434>
- Carruther, P. (2018). Valence and value. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(3), 658-680. <https://doi.org/10.1111/phpr.12395>
- Chalmers, D. (2019, 16 décembre). David Chalmers on the nature and ethics of consciousness (no 67) [épisode de balado audio]. Dans *80 000 Hours Podcast*. <https://80000hours.org/podcast/episodes/david-chalmers-nature-ethics-consciousness/>
- Cohen, C. (1986). The case for the use of animals in biomedical research. *New England Journal of Medicine*, 315(14), 865–870. <https://doi.org/10.1056/nejm198610023151405>
- Cormier, A., et Rossi, M. (2016). The problem of predation in Zoopolis. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), 718–736. <https://doi.org/10.1111/japp.12250>
- Crisp, R. (2006). Hedonism reconsidered. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73(3), 619-645. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2006.tb00551.x>
- Cudd, A., et Efekhari, S. (2021). *Contractarianism*. Stanford encyclopedia of philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>
- Danaher, J. (2019). Welcoming robots into the moral circle: a defence of ethical behaviourism. *Science and Engineering Ethics*, 26(4), 2023–2049. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-0019-x>

- DeGrazia, D. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge University Press.
- DeGrazia, D. (2007). The harm of death, time - relative interests, and abortion. *The Philosophical Forum*, 38(1), 57-80. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2007.00253.x>
- DeGrazia, D. (2012). *Creation ethics: reproduction, genetics, and quality of life*. Oxford University Press.
- DeGrazia, D. (2014). On the moral status of infants and the cognitively disabled: a reply to Jaworska and Tannenbaum. *Ethics*, 124(3), 543–556. <https://doi.org/10.1086/675077>
- DeGrazia, D., et Millum, J. (2021). *A theory of bioethics*. Cambridge University Press.
- Donaldson, S., et Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Dung, L. (2022). Why the epistemic objection against using sentience as criterion of moral status is flawed. *Science and Engineering Ethics*, 28(6), 1–15. <https://doi.org/10.1007/s11948-022-00408-y>
- Dussault, A. C. (2019). Can autopoiesis ground a response to the selectionist critique of ecocentrism? *Canadian Environmental Philosophy*, 56–82. <https://doi.org/10.1515/9780773557765-005>
- 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. <https://doi.org/10.2979/ete.2001.6.1.42>
- Feinberg, J. (1980). Abortion. Dans T. Regan (dir.), *Matters of life and death* (p. 183-207). Temple University Press.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement*. Oxford University Press.
- Gibert, M., et Martin, D. (2021). In search of the moral status of ai: why sentience is a strong argument. *AI & SOCIETY*, 37(1), 319–330. <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01179-z>
- Gilabert, P. (2021). *Human dignity and human rights*. Oxford University Press.
- Gilabert, P. (2024). Inclusive dignity. *Politics, Philosophy, and Economics*, 23(1), 22-46. <https://doi.org/10.1177/1470594x231178499>
- Goodpaster, K. E. (1978). On being morally considerable. *The Journal of Philosophy*, 75(6), 308–325. <https://doi.org/10.2307/2025709>
- Gosseries, A. (2008). On future generations' future rights. *Journal of Political Philosophy*, 16(4), 446–474. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00323.x>

Govier, T. (1979). What should we do about future people? *American Philosophical Quarterly*, 16(2), 105–113.

Gruen, L. (2021). *The moral status of animals*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/moral-animal/>

Gunkel, D. J. (2012). *The machine question: critical perspectives on AI, robots, and ethics*. MIT Press.

Gunkel, D.J. (2019). No brainer: why consciousness is neither a necessary nor sufficient condition for AI ethics. *AAAI spring symposium: towards conscious AI systems*. Publication en ligne accélérée. <https://ceur-ws.org/Vol-2287/paper9.pdf>

Harman, E. (2003). The potentiality problem. *Philosophical Studies*, 114(1–2), 173–198.
<https://doi.org/10.1023/a:1024469419944>

Heatwood, C. (2006). Desire satisfaction and hedonism. *Philosophical Studies*, 128, 539–563.
<https://doi.10.1007/s11098-004-7817-y>

Heatwood, C. (2007). The reduction of sensory pleasure to desire. *Philosophical Studies*, 133(1), 23–44. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9004-9>

Horta, O. (2017). Animal suffering in nature. *Environmental Ethics*, 39(3), 261–279.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics201739320>

Horta, O. (2017a). Why the concept of moral status should be abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(4), 899–910. <https://doi.org/10.1007/s10677-017-9829-7>

Hursthouse, R. (2012). *Virtue ethics and the treatment of animals*. Oxford University Press.

Ingram, D., et Tallant, J. (2023). *Presentism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>

Jaquet, F. (2019). A debunking argument against speciesism. *Synthese*, 198(2), 1011–1027.
<https://doi.org/10.1007/s11229-019-02080-5>

Jaworska, A., et Tannenbaum, J. (2014). Person-rearing relationships as a key to higher moral status. *Ethics*, 124(2), 242–271. <https://doi.org/10.1086/673431>

Jaworska, A. et Tannenbaum, J. (2023). *The grounds of moral status*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>

Johanssen, K. (2020). *Wild animal ethics*. Routledge.

Kamm, F. (2006) *Intricate ethics: rights, responsibilities, and permissible harm*. Oxford University Press.

- Kagan, S. (2015). What's wrong with speciesism? *Journal of Applied Philosophy*, 33(1), 1–21.
<https://doi.org/10.1111/japp.12164>
- Kallhoff, A. (2014). Plants in ethics: why flourishing deserves moral respect. *Environmental Values*, 23(6), 685–700. <https://doi.org/10.3197/096327114x13947900181518>
- Kallhoff, A. (2018) *The flourishing of plants: a neo-aristotelian approach to plant ethics*. Routledge.
- Kant, E. (1993) *Grounding for the metaphysics of morals*. Hackett Publishing.
- Karnofsky, H. (2014). *The moral value of the far future*. Open philanthropy.
<https://openphilanthropy.org/research/the-moral-value-of-the-far-future/>
- Korsgaard, C. M. (2018). *Fellow creatures: our obligations to other animals*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2019). *Pourquoi les animalistes sont-ils toujours les orphelins de la gauche? Le suprémacisme humain en question*. L'amorce. <https://lamorce.co/pourquoi-les-animalistes-sont-ils-toujours-les-orphelins-de-la-gauche-le-supremacisme-humain-en-question/>
- Lee, A. Y. (2022). Speciesism and sentientism. *Journal of Consciousness Studies*, 29(3), 205–228.
<https://doi.org/10.53765/20512201.29.3.205>
- Leopold, A. (1966). *A sand county almanac: with other essays on conservation from round river*. Oxford University Press.
- Lin, E. (2020). The experience requirement on well-being. *Philosophical Studies*, 178(3), 867–886. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01463-6>
- Marquis, D. (1989). Why abortion is immoral. *The Journal of Philosophy*, 86(4), 183–202.
<https://doi.org/10.2307/2026961>
- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing: problems at the margin of life*. Oxford University Press.
- McMahan, J. (2007). Challenges to human equality. *The Journal of Ethics*, 12(1), 81–104.
<https://doi.org/10.1007/s10892-007-9020-9>
- Mills, C. W. (1997). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Millum, J. (2017). Robert Nozick on nonhuman animals: rights, value, and the meaning of life. Dans A. Woodhall et G. Garmendia da Tindade (dir.), *Ethical and political approaches to nonhuman animal issues* (p. 97-120). Palgrave MacMillan.
- MacAskill, W. (2022). *What we owe the future*. Basic Books.

- Monaghan, J. (2019). Biological ties and biological accounts of moral status. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 44(3), 355–377. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhz005>
- Moss, S. (2018). *Probabilistic knowledge*. Oxford University Press.
- Narveson, J. (1988). *The libertarian idea*. Temple University Press.
- Nelson, M. P. (1998). Aldo Leopold, environmental ethics, and the land ethic. *Wildlife Society Bulletin*, 26(4), 741–744.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Harvard University Press.
- Ord, T. (2020). *The precipice*. Hachette Books.
- Parfit, D. (1986). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Phillips, D. (1998). Contractualism and moral status. *Social Theory and Practice*, 24(2), 183–204. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract19982421>
- Rachels, J. (1990). *Created from animals: the moral implications of darwinism*. Oxford University Press.
- Rawls, J. (2009). *Théories de la justice*. Éditions Points.
- Regan, T. (2012). *Les droits des animaux*. Hermann.
- Roelofs, L. (2022). Sentientism, motivation, and philosophical vulcans. *Pacific Philosophical Quarterly*, 104(2), 301–323. <https://doi.org/10.1111/papq.12420>
- Rolston III, H. (2001). Challenges in environmental ethics. Dans M. E. Zimmerman, J. Baird Callicott, G. Sessions, K. J. Warren et J. Clark (dir.), *Environmental philosophy: from animal rights to deep ecology* (3e éd., p. 126-146). Prentice Hall.
- Roughley, N. (2023). *Human nature*. Stanford encyclopedia of philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/human-nature/>
- Rowlands, M. (1997). Contractarianism and animal rights. *Journal of Applied Philosophy*, 14(3), 235–247. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00060>
- Rowlands, M. (2009). *Animal rights: moral theory and practice* (2e éd.). Palgrave MacMillan.
- Rowlands, M. (2025). *Animal rights*. MIT PRESS.
- Sachs, B. (2011). The status of moral status. *Pacific Philosophical Quarterly*, 92(1), 87–104. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2010.01387.x>

- Sagan, A., et Singer, P. (2007). The moral status of stem cells. *Metaphilosophy*, 38(2–3), 264–284. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2007.00482.x>
- Scanlon, T. (1982). Contractualism and utilitarianism. Dans A. Sen et B. Williams (dir.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press.
- Scanlon, T. (2000). *What we owe to each other*. Belknap Press.
- Scheessele, M. R. (2018). A framework for grounding the moral status of intelligent machines. *Proceedings of the 2018 AAAI/ACM conference on AI, ethics, and society*, 251–256. <https://doi.org/10.1145/3278721.3278743>
- Scheffler, S. (2020). *Why worry about future generations*? Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Shepherd, J. (2018). *Consciousness and moral status*. Routledge.
- Shepherd, J. (2022). Non-human moral status: problems with phenomenal consciousness. *AJOB Neuroscience*, 14(2), 148–157. <https://doi.org/10.1080/21507740.2022.2148770>
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. HarperCollins.
- Singer, P. (2010). *The life you can save*. Random House Trade Paperbacks.
- Singer, P. (2011). *Practical ethics* (3e éd.). Cambridge University Press.
- Singer, P. (2015). Why speciesism is wrong: a response to Kagan. *Journal of Applied Philosophy*, 33(1), 31–35. <https://doi.org/10.1111/japp.12165>
- Singer, P. (2021). *The hinge of history*. Project Syndicate. <https://project-syndicate.org/commentary/ethical-implications-of-focusing-on-extinction-risk-by-peter-singer-2021-10>
- Smith, N. D. (1983). Plato and Aristotle on the nature of women. *Journal of the History of Philosophy*, 21(4), 467–478. <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0090>
- Steinbock, B. (1992). *Life before birth: the moral and legal status of embryos and fetuses*. Oxford University Press.
- Steinbock, M. (2007). Moral status, moral value and human embryos: implications for stem cell research. Dans B. Steinbock (dir.), *Oxford handbook of bioethics* (p. 416-440). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199562411.003.0019>

Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M., et de Haan, C. (2006). *Livestock's long shadow: environmental issues and options*. Food and agriculture organization of the United Nations (FAO).

Stone, C. D. (1987). *Earth and other ethics*. Harper and Row.

Sumner, L. W. (1981). *Abortion and moral theory*. Princeton University Press.

Taylor, P. W. (1981). The ethics of respect for nature. *Environmental Ethics*, 3(3), 197–218.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics19813321>

Taylor, P. W. (1983). In defense of biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), 237–243.
<https://doi.org/10.5840/enviroethics19835322>

Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature*. Princeton University Press.

Thomson, J. J. (1971). A defense of abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1(1), 47–66.

van der Deijl, W. (2020). The sentience argument for experientialism about welfare. *Philosophical Studies*, 178(1), 187–208. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01427-w>

Warnock, C. J. (1971). *The object of morality*. London: Methuen & Co.

Warren, M. A. (1997). *Moral status: obligations to persons and other living things*. Oxford University Press.

Wilcox, M. G. (2019). Animals and the agency account of moral status. *Philosophical Studies*, 177(7), 1879–1899. <https://doi.org/10.1007/s11098-019-01289-x>