

PATHOCENTRISME

L'une des principales tâches que s'assigne la philosophie morale consiste à établir le critère permettant de déterminer les entités ayant une valeur intrinsèque, c'est-à-dire les bénéficiaires de nos obligations morales directes. Le pathocentrisme (du grec *pathos* « souffrance, passion ») est l'approche selon laquelle c'est l'aptitude à ressentir la douleur qui permet de tracer les contours de la communauté des patients moraux.

Bien que présent en germe chez quelques philosophes de l'Antiquité, le concept de pathocentrisme ne semble pas avoir été clairement pensé et formulé avant le XVIII^e siècle. Pour Rousseau, de façon exemplaire, c'est la sensibilité des autres, c'est-à-dire leur capacité à souffrir, qui nous « oblige » à ne leur faire aucun mal. (Rousseau, p. 126).

Le pathocentrisme s'appuie sur une conception de la douleur incluant toutes les formes de perceptions conscientes désagréables telles que la douleur physique, mais aussi l'angoisse, la honte, l'ennui, la frustration ou la tristesse. Dès qu'un organisme est en mesure d'avoir des expériences mentales qui lui sont déplaisantes, il peut subir un tort et devrait être considéré, pour cette raison même, comme un patient moral. (Bentham, Ryder).

En éthique environnementale, le pathocentrisme s'oppose, d'une part, à l'anthropocentrisme et, d'autre part, au biocentrisme et à l'écocentrisme.

Pathocentrisme vs anthropocentrisme

Selon l'approche anthropocentriste, héritée de notre tradition religieuse et philosophique, nos devoirs envers la nature et les animaux sont strictement indirects, dans la mesure où ils visent ultimement à servir des intérêts humains. Certains animaux, par exemple, ont commencé à bénéficier dès le XIX^e siècle de lois qui étaient censées les protéger. Mais cette protection juridique n'impliquait pas qu'on leur reconnaisse une valeur intrinsèque. Les conceptions anthropocentristes font l'objet aujourd'hui de nombreuses critiques parce qu'elles échouent à fonder de manière satisfaisante le principe selon lequel il est immoral d'infliger sans nécessité de la souffrance aux animaux.

David DeGrazia souligne par ailleurs « l'étrangeté » de la thèse selon laquelle l'appartenance à l'espèce humaine suffit pour jouir d'un statut moral supérieur. Rappelant que l'évolution du vivant s'est faite de manière graduelle et que les êtres humains sont les très proches cousins des chimpanzés du point de vue phylogénétique, il soutient que le fossé ontologique qui semble séparer les *Homo sapiens* des autres hominidés (éteints ou non) est moins large qu'il n'y paraît. Il ajoute qu'il est arbitraire de retenir l'« espèce » plutôt que le « genre », la « famille » ou la « classe » pour définir le groupe des entités qui comptent moralement.

DeGrazia note également que les implications de l'approche anthropocentriste sont contre-intuitives. Imaginer l'existence d'animaux si modifiés génétiquement qu'ils seraient plus intelligents que les humains ou encore d'extraterrestres infiniment plus vertueux que nous ne le serons jamais, nous force à abandonner le postulat selon lequel les êtres humains sont les seuls à avoir une valeur intrinsèque. Enfin, suggère-t-il, l'adoption du critère de l'appartenance à l'espèce sans justification morale supplémentaire ouvrirait la porte à la possibilité d'avoir recours à d'autres critères biologiques comme la couleur de la peau, le sexe ou l'intelligence pour discriminer des êtres humains – ce qui paraît tout à fait inacceptable aujourd'hui. (DeGrazia, p. 56 *sq.*).

En refusant de restreindre la communauté des patients moraux aux êtres humains mais en l'élargissant au contraire à tous les êtres sensibles, le pathocentrisme permet d'éviter ces écueils.

La capacité à ressentir la douleur, comme l'appartenance à l'espèce, est une caractéristique biologique dont la pertinence morale nécessite malgré tout d'être établie. Pour ce faire, certains tenants du pathocentrisme s'appuient sur la notion d'intérêts individuels (Feinberg). Ils considèrent que les individus capables d'expériences agréables ou désagréables se soucient de ce qui leur arrive, que leur situation peut être améliorée ou détériorée de leur point de vue subjectif et qu'en somme leur vie mentale est affectée par le monde qui les entoure. Les êtres sensibles auraient donc intérêt à obtenir ce qui favorise leur bien-être et à ne pas subir de dommages. Dans cette perspective, tous les êtres sensibles sont susceptibles de subir des préjudices dont ils souffrent consciemment et ils devraient en conséquence être rangés dans la catégorie des patients moraux.

Certes, le seul fait que tous les êtres capables de souffrir soient dignes de considération morale n'implique pas *ipso facto* qu'on doive leur reconnaître une égale valeur intrinsèque ou un statut moral identique. Le pathocentrisme pourrait donc s'accommoder d'une position spéciste consistant à favoriser toujours les membres de l'espèce humaine au détriment des membres des autres espèces animales. Cet anti-égalitarisme doit toutefois être justifié afin de ne pas déroger au principe fondamental d'égalité aristotélicien, selon lequel la justice exige que les cas similaires soient traités de façon similaire. Pour maintenir que le bien-être des êtres humains revêt plus d'importance morale que celui des autres animaux, il faut pouvoir identifier une différence pertinente entre les uns et les autres. Or, des critères tels que la conscience de soi, la rationalité, l'agentivité morale, l'utilisation d'un langage symbolique, etc. ne permettent pas de justifier le spécisme de manière satisfaisante étant donné qu'aucune de ces propriétés n'affecte nécessairement les expériences subjectives des individus qui en sont dotés. Si tous les animaux sensibles méritent d'être considérés moralement, ils méritent a priori de l'être de manière égale.

En se fondant sur l'intérêt à ne pas souffrir qu'ont en commun tous les êtres sensibles, le pathocentrisme répond enfin et surtout à l'intuition largement partagée selon laquelle la souffrance d'un individu, quelle que soit son espèce, est un mal moral.

Pathocentrisme vs biocentrisme et écocentrisme

Les tenants du pathocentrisme élargissent le cercle de la moralité au point d'y inclure tous les animaux sensibles. Mais ne devrait-on faire un pas de plus, comme le réclament les biocentristes, et reconnaître une valeur morale intrinsèque à tous les êtres vivants ? Certains auteurs soutiennent effectivement que tout ce qui vit est en mesure de jouir d'un certain bien-être et de posséder des intérêts individuels associés à son épanouissement ou à l'exercice de ses fonctions biologiques. (Taylor, Attfield). Ils estiment que le « bien-être » des individus dépourvus de vie mentale peut être affecté positivement ou négativement, et ce en dépit du fait qu'eux-mêmes ne puissent pas en être conscients. Les agents moraux auraient donc des obligations directes non seulement envers les animaux – sensibles ou non –, mais également à l'endroit des végétaux.

D'autres philosophes vont plus loin encore et mettent en doute la prémisse selon laquelle le fait d'être en vie serait une condition nécessaire pour avoir de la valeur morale. Aldo Léopold et J. Baird Callicott proposent plus précisément d'abandonner l'idée selon laquelle on ne peut accorder de valeur intrinsèque qu'aux entités individuelles (comme les êtres humains, les animaux ou les plantes) au profit d'une approche holiste ou écocentrique. Pourquoi, demandent-ils, ne pourrait-on pas repousser les frontières de la communauté morale afin d'englober les écosystèmes ? Selon eux, l'important est en effet de « préserver la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique ». (Léopold, p 283). Les équilibres écologiques, la biodiversité ou encore la santé des écosystèmes méritent donc notre considération morale. Certains états de fait seraient « bons ou mauvais pour » les tous écologiques, qui devraient par conséquent se voir octroyer le statut de patients moraux.

À l'hypothèse selon laquelle le bien-être n'est pas l'apanage des entités douées de conscience, Leonard W. Sumner objecte qu'elle repose sur une confusion conceptuelle. Il observe que les approches biocentristes et écocentristes échouent à démontrer que les organismes vivants non conscients et les écosystèmes possèdent le type de valeur qui peut fonder un statut moral, en l'occurrence une valeur dite prudentielle, c'est-à-dire une valeur de l'ordre du bien-être, une valeur touchant à ce qui est bon pour une entité *du point de vue subjectif de cette dernière*. La valeur dont il peut être question pour les végétaux, les mollusques ou les milieux humides, par exemple, serait de nature perfectionniste : elle ne relèverait pas de ce qui rend la vie d'une entité satisfaisante ou non, mais uniquement de sa plus ou moins grande proximité avec un idéal fixé de manière externe ou objective.

Lorsqu'on évalue le degré d'épanouissement d'un arbre, les critères retenus sont liés à ce qu'on associe à l'excellence de ce végétal : un feuillage fourni, des racines saines, une résistance aux maladies, etc. Ce qui nous semble « bon pour » l'arbre est en fait ce qui favorise son excellence et ce qui nous semble « mauvais pour » lui est ce qui le rend un moins bon spécimen de son groupe. L'arbre n'a lui-même aucun point de vue ; il « n'est que le porteur d'un certain type de valeur générique déterminée par le groupe auquel il appartient ». (Sumner, p. 78). La confusion entre valeur prudentielle (bien-être subjectif) et valeur perfectionniste (excellence objective) expliquerait que certains auteurs attribuent erronément un bien-être (ou un « bon pour ») aux végétaux ou aux écosystèmes. On peut

évidemment parler de l'excellence des entités possédant une valeur perfectionniste. Il s'agit bien de leur excellence, en effet, puisque celle-ci est fondée sur les caractéristiques propres de ces entités. Mais il ne s'agit pas pour autant de leur bien-être en tant que tel, puisque cette notion est fondamentalement liée à l'appréciation qu'en a le sujet lui-même.

Toutes les entités peuvent certes se retrouver dans une situation « bonne ou mauvaise », mais les êtres sensibles sont les seuls susceptibles de se sentir « bien ou mal ». Il ne fait plus aucun doute que le bien-être prudentiel se trouve au cœur des préoccupations éthiques. Mais est-il possible que d'autres types de valeurs puissent générer elles aussi des obligations morales ? La question reste ouverte. Il semble cependant que c'est aux perfectionnistes qu'il revient de montrer que les entités dépourvues de sensibilités peuvent subir des torts moralement significatifs et que les agents moraux ont, pour cette raison, des devoirs directs envers eux.

ATTFIELD Robin, *The Ethics of Environmental Concern*, New York, Columbia University Press, 1983.

BENTHAM Jeremy, *Introduction aux principes de la morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011.

BRENNAN Andrew et LO Yeuk-Sze, « Environmental Ethics », ZALTA Edward N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2011, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental>.

CALLICOTT J. Baird, *Éthique de la terre*, Marseille, Wildproject, 2010.

DeGRAZIA David, *Taking Sentience Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

FEINBERG Joel, « Les droits des animaux et des générations à venir », *Philosophie*, 2008 (97), p. 64-72.

LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier, 1996.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, t. 3.

RYDER Richard D., *Painism : A Modern Morality*, London, Centaur Press, 2001.

SINGER Peter, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993.

TAYLOR Paul W., *Respect for Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

SUMNER Leonard W., *Welfare, Happiness & Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Valéry GIROUX et Renan LARUE