

Corine Pelluchon

ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION

Du même auteur

La Flamme ivre

Desclée de Brouwer, « Littérature ouverte », 1999

Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières

Essai sur la crise de la rationalité contemporaine

Vrin, « Problèmes et Controverses », 2005

L'Autonomie brisée

Bioéthique et philosophie

PUF, « Léviathan », 2009

« Quadrige », 2014

La Raison du sensible

Entretiens autour de la bioéthique

Artège, « Le cri de la chouette », 2009

Éléments pour une éthique de la vulnérabilité

Les hommes, les animaux, la nature

Cerf, « Humanités », 2011

Comment va Marianne ?

Conte philosophique et républicain

François Bourin, 2012

Tu ne tueras point

Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre

Cerf, « Passages », 2013

Les Nourritures

Philosophie du corps politique

Seuil, « L'Ordre philosophique », 2015

Manifeste animaliste

Politiser la cause animale

Alma, 2017

CORINE PELLUCHON

ÉTHIQUE DE LA CONSIDÉRATION

ÉDITIONS DU SEUIL

25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FÆSSEL
ET JEAN-CLAUDE MONOD

ISBN 978-2-02-132162-3

© Éditions du Seuil, janvier 2018

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Aussi bien, par les temps corrompus que nous vivons,
me bornerai-je à te recommander, pour commencer,
de ne te consacrer à l'action ni tout entier, ni toujours,
mais de réserver à la considération une partie au moins
de toi-même, de ton cœur et de ton temps.

Bernard de Clairvaux, *De la considération*

Introduction

Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique [...], il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*

Pourquoi une éthique des vertus ?

C'est dans la conscience individuelle que la société joue son destin¹. Les institutions les plus admirables ne sont que des vestiges si les personnes censées les préserver n'en respectent pas l'esprit et sont incapables de les adapter aux circonstances. Inversement, sans une éducation les aidant à développer leur esprit critique et à avoir du discernement et sans le concours des lois, les citoyens ont du mal à s'orienter dans leur vie personnelle, à élire de bons représentants et à exercer une sage pression sur leurs gouvernements afin qu'ils les mettent sur une trajectoire menant à la paix, à la prospérité et à la justice.

Cette réciprocité entre les caractères et les régimes politiques, maintes fois soulignée par Platon, et cette circularité des lois qui

1. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, «Points Essais», 2009, p. 163-164.

nous façonnent mais ont besoin des « mœurs, des coutumes et de l'opinion [...] qui sont la véritable constitution de l'État¹ » soulèvent une difficulté sur laquelle bute le contrat social². Une fois que les principes de la justice et les finalités du politique ont été énoncés, il faut se demander ce qui peut conduire les individus à consentir aux efforts nécessaires pour contribuer au bien commun : la théorie politique doit être complétée par la morale – le problème étant de savoir quelle morale peut donner à l'être humain le sens de l'obligation tout en lui permettant de se réaliser. Comment faire en sorte qu'il intègre l'intérêt général à son intérêt personnel, au lieu d'être constamment déchiré entre le bonheur et le devoir ? Quelles dispositions morales sont requises de la part des citoyens afin qu'ils aient du plaisir à faire le bien, qu'ils soient sobres, que la coopération remplace la défiance et qu'ils œuvrent ensemble à la transmission d'un monde habitable ?

L'éthique de la considération tente de répondre à ces questions. L'interrogation sur la vie bonne et l'articulation entre la morale et la politique qu'elle implique soulignent son ancrage dans la tradition des éthiques des vertus héritées de Platon et d'Aristote, bien que son contexte et la philosophie sur laquelle elle repose la distinguent des morales antiques et même des éthiques contemporaines néo-aristotéliennes. Au lieu de déterminer les principes devant guider nos décisions ou d'agir en fonction des conséquences prévisibles de nos actes, cette approche de la morale met l'accent sur les personnes, sur ce qu'elles sont et sur ce qui les pousse à agir.

Avant de parler d'interdictions et d'impératifs, de devoirs et d'obligations, de bien et de mal, il faut s'interroger sur les manières d'être des agents moraux³. Car les plus grandes lois et les principes les

1. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chap. 12, Paris, Flammarion, « GF », 2001, p. 94.

2. Le contrat social dont il est question est celui qui occupe la deuxième partie de *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 2015.

3. Gertrude Elizabeth M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33, n° 124, 1958, p. 1-19, trad. G. Ginet et P. Ducray, *Klēsis*, 9, 2008, p. 9-31.

plus nobles n'ont de sens que s'ils sont reconnus par les individus auxquels ils s'appliquent. Nous devons aussi les interpréter et les mettre en pratique dans un contexte singulier. Les codes de déontologie et le droit fournissent assurément des repères pour l'action, mais nul ne devient un bon médecin ou un bon juge en apprenant ces textes par cœur. De même, l'utilité ou la maximisation du bien-être collectif peut servir de critère quand on cherche à savoir comment distribuer des biens rares¹. Il est également nécessaire, quand personne ne sait *a priori* comment agir, d'envisager l'impact qu'une décision peut avoir sur une société, sur ses institutions et même sur les dispositions morales que leur bon fonctionnement requiert. Cette approche pragmatiste, qui exige que l'on ne se raccroche pas à une conception figée du bien et du mal, permet de trancher certains dilemmes en choisissant, parmi plusieurs solutions également valables en théorie, celle qui est la plus adaptée à la situation². Toutefois, ces normes servent surtout à justifier rationnellement nos décisions ; elles ne constituent pas les motivations principales de nos actions.

Celles-ci reposent sur un ensemble complexe de représentations, d'émotions, d'affects et de traits de caractère. Quand ces derniers désignent une manière d'être stable, une disposition acquise (*hexis*) et non un état éphémère ou une passion, qu'ils procèdent d'un choix délibéré et s'accompagnent, chez l'individu, du sentiment de s'épanouir en agissant ainsi, ils sont appelés des vertus³. Celui qui les possède se comporte en toute occasion de manière courageuse, prudente ou tempérée, sans qu'il y ait de contradiction entre l'être et le devoir-être, la pensée et l'action. Ainsi, une personne honnête

1. Le fondateur de l'utilitarisme qui est aujourd'hui un courant divers est Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. E. Utria, Paris, Vrin, 2011.

2. William James, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. N. Feron, Paris, Flammarion, 2011. John Dewey, *Le Public et ses problèmes*, trad. J. Zask., Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2010.

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, II, chap. 4, 5, 6, 9 ; III, 4 ; livre V, 10, 1135b8-11 ; VII, 1152a30-33.

n'est pas celle qui accomplit le plus souvent des actions honnêtes, mais celle qui les accomplit en vertu d'un choix réfléchi et parce que cette disposition est devenue une seconde nature ou un *habitus*. Les vertus supposent le développement progressif de capacités qui concernent l'ensemble des représentations d'un être humain, sa manière de se percevoir et de percevoir le monde et ses affects.

L'éthique des vertus présentée dans ce livre cherche à déterminer les manières d'être qui doivent être encouragées afin que les individus mènent une vie bonne et qu'ils éprouvent le respect des autres, humains et non humains, comme une composante du respect d'eux-mêmes. Elle ne s'appuie pas exclusivement sur l'argumentation rationnelle mais accorde une place importante à l'affectivité, au corps et à l'inconscient. L'éthique de la considération est une manière d'être acquise au cours d'un processus de transformation de soi dont nous allons indiquer les étapes tout en analysant ce qui peut lui faire obstacle. Il ne s'agit pas de dire que l'on peut se passer de normes, mais de comprendre comment elles peuvent être incorporées par les individus, afin qu'ils y aient accès de l'intérieur et qu'elles les engagent affectivement autant qu'intellectuellement. Si l'on ne s'extrait pas du dualisme entre la raison et les émotions, l'esprit et le corps, l'individu et la société, on ne pourra jamais comprendre pourquoi les personnes ont des difficultés à agir en accord avec les principes et les valeurs qu'elles chérissent.

C'est donc en précisant quelles manières d'être doivent être promues et comment le faire qu'il devient possible de dépasser le paradoxe d'Ovide qui consacre l'échec de la plupart des théories morales et politiques : je vois le bien, je l'approuve, et je fais le mal¹. Il est également indispensable d'étudier les mécanismes psychologiques qui expliquent que les personnes s'enferment dans le déni et s'habituent à dissocier leur raison et leur sensibilité si l'on veut comprendre leurs résistances aux changements. Ainsi, l'éthique de la considération ne s'oppose pas aux morales déontologiques et

1. Ovide, *Les Métamorphoses*, trad. G. Lafaye, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992, 7, 7, 20.

conséquentialistes ; elle les complète. Son objectif est de combler l'écart entre la théorie et la pratique, la pensée et l'action, un écart qui, compte tenu des défis auxquels nous sommes actuellement confrontés, est devenu le problème majeur de la morale et de la politique.

Les défis environnementaux et la cause animale

Cet écart est particulièrement frappant dans les trois domaines qui forment le contexte de notre interrogation : l'environnement, la cause animale et la démocratie.

Les personnes et les États sont dans l'ensemble convaincus par les nombreux rapports portant sur les conséquences géopolitiques, sanitaires, économiques et sociales du réchauffement climatique et de l'érosion de la biodiversité. Sans même faire référence à l'anthropocène qui désigne une ère nouvelle marquée par l'impact géologique des activités humaines et ses conséquences négatives sur le système Terre, chacun est conscient du dérèglement de la biosphère causé par l'explosion vertigineuse des flux de matière et d'énergie due à nos activités économiques et à notre poids démographique. Les effets en boucle du réchauffement climatique menacent la survie des individus et les États démocratiques peuvent être déstabilisés par la gestion d'événements météorologiques extrêmes affectant l'agriculture ou les infrastructures et par les flux migratoires. Or nous allons bientôt franchir un point de non-retour : si nous ne prenons pas dès maintenant les décisions qui s'imposent pour limiter l'élévation des températures, les conséquences ne seront pas seulement dramatiques ; elles seront aussi irréversibles. Pourtant, la question de savoir si les États feront les efforts nécessaires reste entière.

Pour réduire substantiellement l'empreinte écologique de l'humanité, la participation active des individus est indispensable. Ils doivent abandonner certaines habitudes de consommation et peser sur leurs gouvernements, afin que ces derniers fassent preuve de volontarisme politique et que la protection de la biosphère soit

érigée en devoir de l'État. En effet, la transition environnementale ne se réduit pas à un ensemble de pratiques privilégiant les circuits courts et un mode de vie décroissant. Elle passe aussi par la réorganisation de l'économie, de la production, des échanges et par des innovations institutionnelles permettant aux démocraties représentatives d'intégrer les enjeux environnementaux au lieu de se préoccuper exclusivement du court terme. Tous ces changements supposent que les personnes ne ressentent pas leur engagement écologique comme une corvée, mais que la sobriété soit un mode de vie délibérément choisi.

Le décalage qui existe entre la pensée et les actes est d'autant plus dramatique que nous sommes les premiers à avoir conscience de la gravité de la situation et les derniers à pouvoir agir dans les temps. Cette situation devrait donner à chacun un sentiment d'urgence l'exhortant à faire tout ce qui est en son pouvoir pour contribuer à l'effort collectif de réduction des émissions de gaz à effet de serre, mais il n'en est rien. Le problème vient en partie du fait que les dommages que nous causons aux autres ne résultent pas de la volonté expresse de leur nuire, que la pollution engendrée par nos modes de consommation n'est pas toujours perceptible, surtout dans l'immédiat, et que les conséquences des gaz à effet de serre émis aujourd'hui ne se feront sentir que dans plusieurs décennies.

Le fait que les agents ne voient pas les effets de leurs actes parce qu'ils s'étendent sur un temps long et créent des dommages à des êtres qu'ils ne connaissent pas ne les encourage pas à agir en fonction de ce que leur conscience morale leur prescrit. Certains affirment qu'il faudra contraindre les individus à consommer autrement et qu'au niveau national et international les réglementations juridiques et économiques s'imposeront par la coercition, par la guerre ou parce que le système se sera effondré. Au pessimisme des uns répond le cynisme des autres qui estiment qu'il est vain d'être sobre si autrui ne l'est pas. Nombreux sont ceux qui font le choix de ne pas agir en fonction de ce qu'ils savent être juste ou qui s'enferment dans le présent. La situation écologique actuelle est donc tragique. C'est pourquoi des traits moraux

comme la persévérance, la force d'âme, l'optimisme, le courage, la générosité sont essentiels pour lutter contre les forces qui poussent les êtres à ne rien faire, à se réfugier dans la consommation et à entretenir un système qu'il est désormais impératif de remplacer.

La création de nouveaux besoins, la surproduction, l'obsolescence programmée des objets ainsi que le gaspillage et la pollution qui caractérisent notre modèle de développement sont insoutenables sur le plan écologique. En outre, l'organisation du travail requise par une production massive à des coûts de revient toujours plus bas impose aux humains et aux animaux des conditions de vie inacceptables. Le capitalisme est un système fondé sur l'exploitation des humains par d'autres humains et de certains pays par d'autres pays. Il implique la mainmise des multinationales sur les États et les peuples, la destruction des écosystèmes, l'épuisement des ressources de la Terre, dont les limites et la finitude ne sont pas prises en compte. Enfin, il suppose la négation de la valeur intrinsèque de la nature et l'absence totale de respect pour les animaux qui sont traités comme de simples ressources et dont les besoins de base et la subjectivité sont niés.

Ce système, qui dispose de puissants soutiens financiers, juridiques et politiques, repose sur une anthropologie qui encourage la division des êtres et invite chacun à rechercher des biens que les autres ne peuvent pas posséder. Le marketing utilise des ressorts psychologiques comme l'insécurité, le besoin de reconnaissance, la peur de l'avenir ; il répond aux frustrations des individus et les intensifie, renforçant par là leur aliénation et leur dépendance à ce système. Beaucoup sont d'accord pour reconnaître que le capitalisme, qui est dérégulé et n'a rien à voir avec le libéralisme de John Locke ou même d'Adam Smith, est essoufflé, mais presque tous continuent de l'entretenir.

Les violences inouïes infligées de nos jours aux animaux dans les fermes-usines, les abattoirs et les laboratoires sont le reflet de ce que ce système a fait de nous, soulignant à la fois l'importance du combat en faveur de l'amélioration de la condition animale et sa dimension stratégique. Car la maltraitance animale est révélatrice de la plupart

des dysfonctionnements de notre société, comme en témoignent les conditions de travail des éleveurs et des salariés des abattoirs. La cause animale est aussi la cause de l'humanité, parce que ce qui est en jeu dans la maltraitance animale c'est aussi notre rapport à nous-mêmes. Si tout le monde n'est pas prêt à assumer les émotions négatives provoquées par la prise de conscience de l'intensité de la souffrance animale, ce que nous faisons à d'autres êtres sensibles, directement ou indirectement, nous abîme tous psychiquement¹.

Pour consommer la chair d'êtres sentients qui n'ont la plupart du temps pas été respectés durant leur misérable et courte vie, les personnes doivent se cliver. C'est ainsi que nous refoulons la pitié que le spectacle de la souffrance éprouvée par tout être sensible devrait susciter en nous. De même, pour réduire la dissonance cognitive qui résulte de représentations incompatibles entre elles ou de contradictions entre une représentation et une action², comme lorsque nous choisons notre chien tout en consommant la chair d'animaux aussi sensibles comme les cochons, nous posons que ces derniers sont produits pour être mangés, qu'ils ne souffrent pas vraiment ou qu'il est impossible aujourd'hui de nourrir sept milliards et demi d'humains sans produire toujours plus de viande et sans passer par l'élevage intensif. Ces stratégies visant à minimiser le mal fait aux animaux expliquent en partie que peu de personnes renoncent à l'alimentation carnée et aux vêtements faits de cuir, de fourrure et de laine. Pourtant, elles ne suffisent plus à dissiper le sentiment de malaise que chacun éprouve devant des images l'obligeant à regarder en face la souffrance animale.

Ainsi, le décalage entre ce que nous savons et ce que nous faisons, la rationalisation et le refoulement des émotions négatives montrent qu'une guerre se joue à l'intérieur de nous-mêmes. Elle nous interroge sur la place de la pitié dans la justice et sur ce qui est au

1. Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.

2. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, California, Stanford University Press, 1957.

cœur de toutes les violences, que les victimes soient des humains ou des animaux. Ces violences ont pour origine la domination, l'absence de reconnaissance de la valeur propre de l'autre, mais aussi l'habitude que nous avons prise d'accepter, voire de justifier l'asservissement des êtres n'appartenant pas à la sphère de notre considération morale. C'est donc notre rapport à nous-mêmes, aux autres, humains et non humains et à la nature qu'une éthique des vertus doit aujourd'hui éclairer, en nous aidant à comprendre comment sortir de la domination et en articulant des champs qui, d'ordinaire, relèvent de domaines séparés, comme l'écologie, l'éthique animale et les relations interhumaines.

La considération contre le nihilisme

Le dernier défi concerne les dispositions morales et les vertus civiques qui soutiennent l'exercice effectif de la démocratie. Il pose également le problème du nihilisme et demande d'examiner le lien qui existe entre l'expérience contemporaine de la désubjection et la vulnérabilité des individus aux formes autoritaires du pouvoir, voire au totalitarisme.

Les démocraties libérales, fondées sur le pluralisme, c'est-à-dire sur l'acceptation de l'égalité morale des individus et sur la tolérance, sont fragilisées parce que leurs principes sont contestés à l'extérieur et à l'intérieur d'elles-mêmes. Ce modèle de société suscite aujourd'hui moins d'enthousiasme, parce que le nombre de laissés-pour-compte contredit l'objectif de prospérité économique auquel l'idéal démocratique est attaché et que le délitement social et l'absence de représentation du bien commun lui ont fait perdre son prestige. De plus, les citoyens ont le sentiment d'être dessaisis de leur souveraineté, ce qui les conduit souvent à investir davantage la sphère privée que la sphère publique ou à ériger la contestation et la réaction en modèles de participation aux affaires publiques.

La philosophie politique contemporaine offre des repères utiles pour rendre la démocratie représentative compatible avec la prise

en compte des enjeux globaux et de long terme associés à l'environnement et au souci pour les générations futures. De même, au cours des trente dernières années, de nombreux travaux ont enrichi nos connaissances sur la démocratie délibérative. Celle-ci vise à transformer la nature de la démocratie en faisant en sorte que sa légitimité ne soit plus exclusivement liée aux grands rendez-vous électoraux, mais qu'elle dépende également de l'organisation, en amont des décisions collectives, de débats permettant aux citoyens d'échanger en suivant les règles de l'argumentation¹. Ainsi, la reconstruction de la démocratie suppose que les représentés élargissent progressivement leur point de vue et s'interrogent sur le bien commun en faisant un usage public de leur raison. Les représentants, quant à eux, sont incités à abandonner le jeu de marchandages et de promesses qui accompagne la course aux élections et à adopter une attitude plus responsable et plus respectueuse de chacun. Enfin, les procédures participatives tentent de rendre plus visibles les individus que leur situation économique, sociale et culturelle exclut la plupart du temps des décisions. Or, malgré ces différents apports, force est de constater la relative pauvreté des débats, où l'usage d'une rhétorique plébiscitaire et le recours aux invectives sont souvent la règle.

On ne peut pas dire que les éthiques environnementales et animales aient mieux réussi que les philosophies politiques contemporaines à modifier le cours de l'Histoire. Elles ont développé, depuis plus de quarante ans, des arguments solides démontrant que la nature n'avait pas seulement une valeur instrumentale et que l'éthique ne se réduisait pas aux relations entre les êtres humains vivant aujourd'hui². Leur créativité théorique est incontestable mais, dans

1. Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, op. cit., chap. 1 et 2.

2. Parmi les éthiques environnementales ayant le plus contribué à renouveler les catégories de l'éthique en les appliquant à la nature, on peut citer les héritiers d'Aldo Leopold, auteur du célèbre *Almanach d'un comté des sables* (1947), trad. A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000. Voir les auteurs traduits dans *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes réunis par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Vrin, 2007. Pour un panorama complet en français, voir Gérard Hess, *Éthiques de*

la pratique, rien n'a vraiment changé. Ce décalage témoigne de la difficulté de la philosophie à devenir une force de proposition, et pas seulement une force critique. Il témoigne d'un échec partiel qui est dû au fait que la morale et la pensée politique sont coupées de toute interrogation sur la vie bonne et sur ce qui permet à un être humain non seulement de survivre et d'être satisfait, mais également de s'épanouir.

La fin des philosophies de l'histoire, qui conféraient une épaisseur à l'existence individuelle, a laissé un vide idéologique que rien n'a pu combler. Les actions de nos ancêtres se déroulaient sur deux plans ; elles avaient un sens pour eux mais elles transcendaient aussi le présent : Dieu ou l'histoire les jugerait. Au contraire, la satisfaction immédiate et le bien-être matériel sont souvent, de nos jours, les seules aspirations des individus. Cette situation a laissé toute la place au marché et à l'économisme : les individus n'ont pas d'autre horizon que la consommation et ils perdent peu à peu le sens de ce qui les relie aux autres. Cette dimension purement individuelle de leur existence et le fait que l'argent et la recherche des honneurs sont érigés en souverains biens expliquent en grande partie les frustrations des êtres et l'absence d'harmonie sociale.

Le capitalisme s'est ainsi imposé comme le seul système possible à un moment où l'idéal universaliste des Lumières, déjà mis en question par les deux guerres mondiales et par la colonisation, ne pouvait plus être une référence indiscutable. L'humanisme n'était plus seulement synonyme de paix et d'émancipation individuelle, mais aussi d'ethnocentrisme, de spécisme et même de phallogocentrisme¹. Si l'universalisme n'est pas mort, comme on le sous-entend dès que l'on parle de vie bonne, et pas seulement de justice, et si l'humanisme a encore un avenir, alors il ne peut s'agir que d'un

la nature, Paris, PUF, 2013. Pour l'éthique animale, on peut se reporter à *La Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, textes clés réunis par Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Paris, Vrin, 2010.

1. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973. Jacques Derrida, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 294.

universalisme en contexte et d'un humanisme rénové ayant pour objectif de réaffirmer la primauté du politique sur l'économie et d'aider les individus à développer les ressources nécessaires pour opérer la transition vers un modèle de développement écologiquement soutenable et plus juste. Pourtant, il y a de nombreux obstacles à cette rénovation. L'une des principales difficultés résulte de la forme décomplexée de nihilisme qui est propre à notre époque. Le danger n'est pas seulement que les êtres humains soient écrasés sur le plan social et économique, mais que leur misère morale et spirituelle les rende incapables d'échapper à la domination, qu'ils fassent partie de ceux qui exploitent les autres ou de ceux qui sont exploités.

Hannah Arendt a beaucoup insisté sur la dimension à la fois sociale, politique et anthropologique de la désolation (*loneliness*) qui ne désigne pas la solitude mais le fait que l'individu ne se perçoit que comme une force de production et de consommation et qu'il a perdu tout ce qui le faisait participer au monde commun¹. La désolation touche les démocraties de masse ; les individus la subissant sont particulièrement perméables aux politiques autoritaires qui dégradent les êtres humains et détruisent le monde commun². Toutefois, la désubjection dont beaucoup de nos contemporains font l'expérience a ceci de particulier qu'elle s'accompagne de la volonté de s'imposer par tous les moyens et de l'obsession du contrôle. Comme le sujet de la désolation, l'individu n'éprouve que la dimension individuelle de son existence, mais son comportement traduit la peur de l'altération du corps, la difficulté à assumer sa propre vulnérabilité et celle d'autrui, la crainte et la négation de l'altérité et finalement la tentation de contrôler le patrimoine génétique de l'humanité et des autres vivants. Cette volonté de maîtrise et cette peur de l'altérité

1. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. 3, *Le système totalitaire* (1951), trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 2002, p. 305-306 ; 279. Voir aussi *La Crise de la culture* (1954), trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, « Idées », 1999, p. 266.

2. *Id.*, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 95.

et du corps caractérisent le rapport à soi, aux autres et à la technologie de beaucoup d'êtres humains aujourd'hui.

Le nihilisme, écrivait Leo Strauss, est une révolte inarticulée : il désigne « le désir d'anéantir le monde présent et ses potentialités, un désir qui ne s'accompagne d'aucune conception claire de ce que l'on veut mettre à sa place ». Or la forme contemporaine du nihilisme n'est pas, comme dans l'Allemagne des années 1930, générée par le dégoût pour un « bolchevisme culturel »¹ où l'héroïsme et le sacrifice avaient été remplacés par les divertissements. Les individus, de nos jours, sont la plupart du temps matérialistes, même ceux qui haïssent l'Occident ou se réfugient dans l'extrémisme religieux. Le problème du nihilisme contemporain est l'incapacité à sortir de soi et le besoin d'étendre son contrôle sur tout, en particulier sur son propre corps et celui des autres. C'est pourquoi ce besoin de domination s'exerce surtout à l'encontre des personnes vulnérables et des animaux.

Notre âge est celui où la violence envers le vivant s'exerce de manière décomplexée, parce que ce sont l'altérité, la vulnérabilité, l'imprévisibilité et la mortalité du vivant et, en lui, la nôtre, qui sont les objets de notre crainte, voire de notre haine. Cependant, cet âge est aussi celui du vivant. Le souci pour le vivant naît au moment où la gravité de la crise environnementale, la violence envers des groupes entiers d'êtres humains et l'horreur des conditions de vie et de mort imposées aux animaux ne peuvent échapper à personne. Il est contemporain du fait que de plus en plus d'individus, dans un climat de violence généralisée, estiment que la reconnaissance de l'hétérogénéité des formes de vie et des cultures est la clef d'une vie meilleure, voire de la vie bonne.

Leo Strauss disait des jeunes nihilistes allemands qui adhèrent ensuite au nazisme qu'ils avaient manqué de maîtres à l'ancienne capables de leur montrer le motif positif de leur révolte contre la civilisation héritée des Lumières. Il eût fallu les aider à transformer cette révolte en un projet constructif. Nous avons nous aussi

1. Leo Strauss, « Sur le nihilisme allemand », *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot, 2001, p. 37.

besoin d'une philosophie qui donne une forme articulée à notre rejet d'un modèle de développement qui nous déshumanise, nous oppose constamment à notre prochain, détruit l'environnement et le tissu social et inflige des souffrances inouïes aux animaux. Cette philosophie ne peut être la reprise de valeurs morales anciennes. Car les valeurs ne sont que des subjectivations et, lorsqu'elles sont avancées de manière défensive, leur fragilité apparaît en pleine lumière. Notre hypothèse est qu'une éthique des vertus reposant sur une philosophie première et développant les dispositions morales qui font naître en chacun la reconnaissance de sa vulnérabilité et de la valeur propre des autres vivants et des autres cultures est capable de nous faire passer du nihilisme à l'âge du vivant et à la considération. Le contenu de cette éthique de la considération et sa définition apparaîtront progressivement au cours de cet ouvrage, mais nous pouvons déjà dire que son objectif premier est d'unir la théorie et la pratique et qu'elle est la matrice de plusieurs vertus reliant le rapport à soi, le rapport aux autres, l'environnement, l'éthique animale et la politique.

Rattacher l'éthique à une philosophie de la corporéité

L'objectif de l'éthique de la considération est de réconcilier la théorie et la pratique, la raison et l'affectivité, dans un contexte qui est celui de la démocratie pluraliste, multiculturelle et possédant des moyens technologiques ultra-puissants. Comment défendre une conception de la vie bonne qui a une dimension universelle tout en respectant la diversité des modes de vie et des cultures ? Quelles vertus sont adaptées au contexte contemporain, marqué par le réchauffement climatique, la violence envers les humains et les animaux et la fragilité des démocraties libérales ?

Il existe des traités des vertus admirables, de l'*Éthique* à *Nicomaque* au *Traité des vertus* de Jankélévitch en passant par les œuvres des stoïciens, mais ces textes ne prennent pas en compte le rapport aux générations futures, à la nature et aux animaux. Ils

limitent donc le champ de l'éthique et de la politique au rapport à soi et aux autres êtres humains. De même, l'éthique aristotélicienne est inséparable de sa cosmologie et d'une téléologie : chaque être, y compris l'être humain, a une nature qu'il doit accomplir, afin de la faire passer de la puissance à l'acte. Le naturalisme de l'*Éthique à Nicomaque* et de la plupart des éthiques des vertus néo-aristotéliciennes implique que l'excellence d'un être est conçue sur le modèle d'un organe remplissant parfaitement sa fonction et que le vice est un dysfonctionnement semblable à un défaut naturel¹. Or l'arrière-plan métaphysique des éthiques anciennes, sans ôter toute pertinence aux préceptes moraux qu'elles énoncent, s'appuie sur des représentations que la science moderne et contemporaine a remises en question.

Le naturalisme, qui fonde l'éthique sur des normes dites « naturelles », soulève de nombreux problèmes. Il se heurte à la critique de Hume enjoignant de ne pas confondre le devoir et le devoir-être et interdisant de déduire la norme d'un fait. De même, il témoigne d'une conception normalisatrice et homogène de la vie qui est incompatible avec la prise en considération de l'altérité, de la positivité de la différence et de l'hétérogénéité des normes. Comment est-il possible de s'inscrire dans l'héritage de cette approche aristotélicienne de la morale sans tomber dans le piège du naturalisme ? Comment construire une éthique des vertus, en parlant de vie bonne et en offrant des repères universalisables pour bien agir, alors que le contexte de cette interrogation morale et politique est la fin de la métaphysique entendue comme un discours énonçant l'essence de l'homme ?

Enfin, nos technologies nous séparent du monde de Sénèque et d'Aristote. Le pouvoir qu'elles nous confèrent est sans commune mesure avec celui dont disposaient les humains non seulement dans l'Antiquité, mais aussi au début du xx^e siècle. La technique a bouleversé la manière dont nous pensons notre responsabilité qui s'étend à présent à la nature et aux générations futures. Elle offre

1. Philippa Foot, *Le Bien naturel*, trad. J. E. Jackson et J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 67-85.

des possibilités nouvelles aux individus, nourrissant le désir de dépasser les limites imposées d'ordinaire aux humains. La convergence entre les nanotechnologies, les biotechnologies, l'informatique et les sciences cognitives, que les transhumanistes annoncent comme étant la promesse d'un homme nouveau, augmenté, débarrassé des maladies, voire de la mort, mais aussi les réponses purement techniques au réchauffement climatique, comme la géo-ingénierie, posent un défi à l'éthique et à la politique. Notre conviction est que la tendance actuelle à la démesure ne peut être renversée par des lois, mais qu'une éthique des vertus doit pouvoir faire barrage à l'idéologie transhumaniste à condition qu'elle ne se borne pas à prôner la modération en toute chose, et qu'elle repose sur une philosophie de la corporéité et de la finitude.

L'éthique de la considération est liée à une philosophie du sujet qui ne se réfère pas à une essence de l'homme. Son point de départ est le sujet pensé dans sa corporéité¹. Celle-ci souligne sa vulnérabilité ou sa passivité et met en avant la dimension de plaisir attachée au fait de vivre ainsi que le caractère toujours relationnel du sujet : nous sommes toujours, dès que nous mangeons, respirons ou travaillons, en rapport avec les autres êtres, humains et non humains, présents, passés et futurs. Cette philosophie de la corporéité, dont les deux branches sont l'éthique de la vulnérabilité et la phénoménologie des nourritures, est éloignée à la fois des téléologies anciennes, des conceptions holistes caractéristiques des éthiques éco-centristes et des philosophies du sujet plus ou moins atomistes qui sous-tendent les théories morales ou politiques contemporaines, qu'elles soient déontologiques ou conséquentialistes. Les structures de l'existence et les traits majeurs de cette philosophie, en particulier la vulnérabilité, la finitude, la naissance, le plaisir et le goût,

1. Cet ouvrage, qui est la suite de *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, s'inscrit aussi dans la continuité d'*Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011, et de *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009, 2014. Ces trois livres constituent la philosophie de la corporéité et du sujet relationnel servant de fondement à l'éthique de la considération.

servent à fonder l'éthique de la considération et éclairent les vertus qui la définissent.

L'autre spécificité de l'éthique de la considération concerne le rapport entre les vertus intersubjectives et civiques et les vertus environnementales : les traits moraux susceptibles de nous aider à agir de manière écologiquement responsable, à promouvoir plus de justice envers les animaux et à faire un usage raisonné des technologies dans une démocratie pluraliste, doivent-ils être pensés sur le modèle de ceux qui ont du sens dans le rapport à soi et avec les autres humains ? Ou bien devons-nous inventer des vertus nouvelles, propres à l'usage que nous faisons de la nature et des autres vivants ? Faut-il proposer des vertus qu'Aristote et Jankélévitch n'ont pas analysées ou interpréter les vertus traditionnelles de manière inédite, comme lorsque l'on parle de la tempérance, qui désigne la modération dans ses appétits, dans un contexte marqué par le dérèglement de la biosphère ?

Au lieu de parler d'une éthique des vertus environnementale en concevant celle-ci comme un domaine à part, l'approche adoptée dans ce livre consiste à élaborer une éthique générale qui met en évidence le lien existant entre le rapport à soi, le rapport aux autres, humains et non humains, et le rapport à la nature¹. L'éthique de la considération articule les vertus intersubjectives, les vertus environnementales et les vertus civiques en soulignant à la fois leur unité et leur diversité. Ainsi, il s'agit de montrer qu'une personne vertueuse, qui pratique la considération, se distingue par une manière d'être

1. Ces deux démarches divisent les rares auteurs qui ont construit une éthique des vertus environnementale, comme Rosalind Hursthouse, Thomas E. Hill Jr., et Ronald Sandler. Voir Rosalind Hursthouse, «Environmental Virtue Ethics», in Rebecca L. Walker et Philip J. Ivanhoe (dir.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 155-172 ; Thomas E. Hill Jr., «Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments», in Ronald Sandler et Philip Cafaro, *Environmental Virtue Ethics*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005, p. 47-59, et Ronald Sandler, *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007. Pour une présentation générale, voir Jean-Yves Goffi, «L'éthique des vertus et l'environnement», *Multitudes*, 2009/1, n° 36, p. 163-169.

qui implique le respect de la nature, des autres vivants et le civisme. La considération suppose que l'on inclue le souci des autres humains et non humains ainsi que l'amour du monde et de la nature dans le souci de soi, sans pour autant que la recherche de sa perfection propre soit la motivation de ses actes, comme dans les théories perfectionnistes souvent associées aux éthiques des vertus. Parler de considération signifie, comme chez Bernard de Clairvaux, que la clef de toutes les vertus se trouve dans le rapport à soi. Cette préséance du rapport à soi sur le rapport aux autres, à la nature et à la Cité, témoigne de l'importance de la tradition de la philosophie morale qui concevait l'éthique non comme une discipline normative, mais comme un processus de transformation de soi. Toutefois, en s'appuyant sur une philosophie du sujet relationnel pensé dans sa corporéité, l'éthique de la considération entend se distinguer de manière significative des morales antiques.

Chez Aristote, l'éloge de la grandeur d'âme s'accompagne de la prise en compte du corps, de l'environnement et du *daimôn* ou de la chance, c'est-à-dire de biens extérieurs. Les Anciens insistent aussi sur les vertus de l'amitié. Cependant, pour eux, la fragilité et la dépendance à l'égard d'autrui tout comme le fait d'éprouver de la pitié sont des marques de faiblesse. Au contraire, l'éthique de la considération est inséparable de la reconnaissance de notre vulnérabilité, qui est la marque de notre fragilité, mais aussi ce qui nous rend aptes à nous sentir concernés par les autres, voire à souffrir pour eux. La question est de savoir comment transformer cette souffrance en responsabilité et quelles motivations peuvent amener une personne à faire de son mieux pour améliorer les conditions de vie des autres êtres. Enfin, la considération se fonde sur l'humilité; elle s'inspire donc aussi de l'héritage chrétien.

Un discours de la méthode

C'est cet itinéraire, qui emprunte les chemins balisés par les philosophes de l'Antiquité et par les chrétiens, mais aussi par certains

penseurs modernes, que nous suivons dans les deux premiers chapitres qui forment la première partie de cet ouvrage intitulée « Genèse de la considération ». Que faut-il conserver de cet héritage et que faut-il abandonner, alors que l'éthique de la considération ne se fonde ni sur la cosmologie des Anciens ni sur la foi des Médiévaux et que son critère, comme chez les Modernes, est la subjectivité, et non la tradition ? Quel processus d'individuation est en jeu dans la considération qui implique l'expérience de l'incommensurable ?

C'est en identifiant ce dernier au monde commun et en adossant l'éthique de la considération à une philosophie de la corporéité que son contenu se précise et que sa spécificité par rapport aux morales antiques et aux éthiques contemporaines néo-aristotéliennes apparaît en pleine lumière. La notion de considération s'émancipe de son origine bernardienne et prend un sens contemporain, décrivant non un mouvement ascendant vers Dieu, mais un approfondissement du sujet passant par l'exploration du sentir et par la compréhension profonde de ce qui l'unit aux autres vivants et à l'ensemble des générations. La deuxième partie, « Pratiques de la considération », regroupe le chapitre 3 qui traite du rapport à la mort et de la vulnérabilité et le chapitre 4 qui développe une politique de la considération en montrant la signification philosophique de la naissance et le rôle du travail et de la reconnaissance dans le processus de subjectivation pouvant conduire à l'émancipation des individus. Il s'agit d'examiner les conditions de la convivance qui permet aux citoyens de participer à l'entreprise collective de préservation ou de reconstruction de la démocratie.

Dans la dernière partie, « Voies de la considération », la question est de savoir comment la considération est possible dans le contexte actuel et quels obstacles les individus doivent surmonter. Commenant par une interrogation sur les ressorts irrationnels et inconscients de nos comportements destructeurs, le chapitre 5 développe ce que pourrait être une éducation qui tiendrait compte des pulsions, mais aussi du rôle de l'imagination morale, débouchant ainsi sur l'examen, au chapitre 6, du lien entre le discernement moral et le goût et montrant en quel sens la considération est à la fois une éthique et une esthétique.

Leo Strauss pensait que seul le retour à la philosophie politique antique, qui ne séparait pas le gouvernement des hommes de toute interrogation sur le bien-vivre, pouvait préserver la démocratie, dont le nazisme et le communisme avaient montré la fragilité et que la disparition de tout horizon commun continuait d'affaiblir. Dans cet ouvrage, nous faisons l'hypothèse que la transition vers un monde plus respectueux des humains, des animaux et de la nature requiert une nouvelle éthique des vertus. Elle doit servir de support à la théorie politique présentée dans *Les Nourritures*. La question est de savoir quelles philosophies du passé peuvent nous éclairer et dans quelle mesure elles parviennent à répondre aux interrogations qui sont les nôtres. Il faut également identifier les vertus dont nous avons besoin pour affronter intellectuellement et existentiellement les difficultés de notre temps et combler l'écart entre la théorie et la pratique qui ne témoigne pas seulement de l'échec relatif des philosophies morales et politiques contemporaines, mais jette aussi le discrédit sur la rationalité. Quelle éthique et quelle politique peuvent redonner foi en l'idéal d'émancipation du sujet et de justice sociale qui est celui des Lumières, dans un contexte où l'humain n'est plus à penser comme un empire dans un empire, séparé des autres vivants et de la nature ?

Telles sont les questions ayant inspiré ce livre. Il se présente comme une sorte de discours de la méthode à l'intention de celles et ceux qui pensent que nous ne pourrions pas « corriger quoi que ce soit dans le monde extérieur, que nous n'ayons d'abord corrigé en nous¹ ».

1. Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, trad. P. Noble, Paris, Seuil, « Points Essais », 1995, p. 104.