

Éthique, rationalité, post-humain

par Guillaume Gallais

Un article du site www.implications-philosophiques.org

Avortement, euthanasie, manipulation d'embryons, à en juger par les débats contemporains les plus médiatisés, l'éthique est une affaire d'hommes. Faîte par eux, pour eux et s'y limitant souvent, la morale paraît n'avoir de champ d'application principal que l'humain. Pourtant à l'heure où la science estompe les vieilles limites homme/animal, cette attitude semble de plus en plus dépassée. Pire, des techniques disponibles, en germe, ou simplement théorisées dessinent l'apparition de nouveaux êtres à qui l'éthique pourrait également s'élargir. Clones, cyborgs, et de façon plus sulfureuse : intelligences artificielles. Pas question cependant d'ouvrir l'éthique aux nouveaux arrivants : la morale des robots ou celle des animaux reste la préoccupation d'une minorité contestée. On pourrait voir là une forme d'« exception humaine » : seul l'homme serait digne d'une considération éthique de premier plan.

Face à ces bouleversements, on voudra ici étudier l'une des justifications classiques de ce statut spécial de l'homme. Contre l'animal, il posséderait en exclusivité la raison. Si cette position tranchée n'est plus de mise de nos jours, elle persiste sous des formes plus subtiles. L'homme disposerait d'un degré de rationalité supérieur, et mériterait par là son « privilège » moral.

S'appuyant en creux sur l'idée d'animal rationnel, cette stratégie d'exclusion des non-humains hors de l'éthique nous paraît toutefois échouer. En l'adoptant, on aboutit à une alternative néfaste pour l'objectif initial. Il faudra ou bien renoncer à une éthique limitée à l'humain, ou bien décentrer la morale de l'homme au profit d'êtres qui lui seraient supérieurs. C'est ce parcours, d'un argument visant à maintenir le statu quo éthique à ses conséquences paradoxales, qu'on se propose

de tracer ici.

Pertinence de l'approche

Notre analyse s'intéressera à un argument. On a vu que le statut moral de l'homme était particulier, et on voudra étudier l'une des façons de le légitimer. Celle que nous avons choisi peut s'énoncer ainsi : « L'homme mérite une attention éthique supérieure et dispose d'un pouvoir légitime sur les animaux car il possède la raison, contrairement à eux ». Nous la désignerons par la suite comme « argument de la rationalité ».

L'idée n'apparaît ni subtile ni évidente. D'abord, parce qu'elle évoque un pouvoir sur les animaux dont les limites sont loin d'être explicites. Ensuite, parce qu'elle affirme une exclusivité humaine de la raison qui semble aujourd'hui contredite par les données scientifiques. Face à ces éléments, il convient d'expliquer pourquoi nous avons opté pour cette approche.

C'est en premier lieu l'aspect commun, courant, de cette idée qui attire notre attention. Penser que notre spécificité par rapport aux animaux vienne de notre rationalité est largement répandu, aussi bien dans le champ philosophique qu'ailleurs. Certes, on exprime rarement cette opinion de façon aussi radicale que ci-dessus, mais on la retrouve couramment sous différentes variantes - plus ou moins travaillées.

La seconde source de notre intérêt tient dans la relative clarté conceptuelle dont bénéficie l'argument de la rationalité. Dire que la possession de la raison fonde notre statut éthique semble à ce titre moins vague que l'appel à notre « dignité humaine ». Cela semble également moins complexe que l'appel à la « naturalité » de notre statut moral supérieur.

Enfin, et surtout, ce qui nous conduit à développer notre réflexion autour de l'argument de la rationalité réside dans certains éléments qui lui sont sous-jacents :

(1) *La séparation par la différence.* Dans cette perspective, la distinction homme/animal dépend d'une capacité particulière que l'un aura et l'autre pas. On s'inscrit dans une logique de différenciation de nature, où l'on cherche à construire des frontières conceptuelles entre deux types d'êtres. À l'inverse, certaines justifications du pouvoir de l'homme sur les animaux se font sur la base d'un rapprochement : comme nombre d'entre eux, nous aurions tendance à dominer les espèces plus faibles.

(2) *La valorisation morale de la rationalité.* Pour faire jouer à la raison un rôle en éthique, on doit lui conférer une valeur dans ce domaine. Contrairement au nombre de dents, ou à la possibilité d'entendre les ultra-sons, la raison doit être moralement signifiante : la posséder ou non changera quelque chose quant au statut moral d'un individu. Mieux, si elle doit conférer un statut singulier à l'homme, son importance morale se doit d'être supérieure à celle d'autres capacités, comme celle à souffrir par exemple. Sacrifier un être sensible au profit d'un être rationnel ne sera acceptable que si la rationalité est plus valorisée en éthique que la sensibilité.

Un tel parti pris n'est toutefois pas sans conséquences, et c'est notamment à ces dernières que nous nous attacherons par la suite. Mais avant cela, on voudra clarifier le contexte de l'argument de la rationalité et les objectifs qu'il est censé atteindre.

Contexte et objectifs de l'argument

Le contexte dans lequel s'inscrit l'argument de la rationalité est celui d'une éthique centrée, voire fermée, sur l'homme. Seul l'humain serait digne d'une attention morale réelle. Ce qui compterait en éthique, ce serait les relations inter-humaines. L'importance morale des rapports homme/animal est donc minorée. Dans ce cadre, l'idée que la rationalité justifie un statut moral d'exception à l'homme vient répondre à une interrogation : « pourquoi agit-on de façon si différente envers les humains et les animaux? ». Pourquoi, par exemple, l'euthanasie animale est-elle perçue comme une banalité, là où l'euthanasie humaine suscite débats et polémiques?

Soutenir que c'est parce que l'homme a un statut moral « spécial », parce qu'il est « différent », n'a de sens que si l'on explique en quoi consiste sa différence ou sa spécificité. Et c'est la fonction de l'argument de la rationalité. Il justifie le statut éthique de l'homme par la possession de la raison, et rend compte ainsi des pratiques concrètes envers les animaux.

C'est à la lumière de ces deux objectifs qu'on pourra évaluer l'efficacité de l'argument. S'il ne parvient ni à fonder le statut moral de l'homme, ni à défendre ses pratiques, il aura échoué.

Version faible

Nous avons déjà mentionné l'aspect dépassé, périmé, d'une conception qui fait de l'homme le *seul* être doué de raison. Nous avons également évoqué des « variantes » de l'argument de la

rationalité. Il est vrai que dans la forme que nous avons présenté jusqu'ici, l'idée paraît intenable et peu usitée. Mais en on peut en observer une version faible elle beaucoup plus répandue.

Selon cette version, ce n'est pas l'exclusivité de la possession de la raison qui fonde le statut de l'homme, c'est la possession de la raison à *un degré supérieur* aux autres êtres. On passe d'une différence de nature fondée sur la jouissance exclusive d'une capacité à une différence de degré fondée sur le mode de jouissance d'une capacité partagée par d'autres. Il y a certes toujours une exclusivité en jeu, mais ce n'est plus la même. Ce dont l'homme dispose de façon exclusive, n'est désormais plus la raison, mais une raison supérieure à tous les animaux.

Ainsi présenté, l'argument est plus commun, plus soutenable. Il pose toutefois de lourds problèmes que nous avons abordés dans l'introduction. En cherchant à défendre un statut spécial pour l'homme sur cette base, en voulant ainsi justifier ses pratiques, on ouvre la voie à une éthique élargie aux non humains, ou à une morale décentrée de l'homme.

De l'argument de la rationalité à l'éthique des machines...

Dans cette variante plus actuelle, l'argument ne semble plus à même de légitimer le statut moral de l'homme. Si ce qui compte en morale est le degré de rationalité, alors les êtres moralement les plus importants devraient être les ordinateurs. Un ordinateur paraît en effet bien supérieur en rationalité à un humain dans bien des domaines. Pour s'opposer à cette conclusion, on peut arguer que par « rationalité supérieure » il faut entendre « intelligence supérieure ». En disant que l'homme est supérieur en « rationalité », ce serait en fait l'intelligence à laquelle on voudrait référer. Cela n'est pas exempt de difficultés.

D'abord, la multiplicité des types d'intelligences, pas forcément toute « rationnelles », ni possédées de façon supérieure par l'homme. Ensuite, l'existence et le développement des intelligences artificielles, qui mettront peut être un jour l'homme en position d'infériorité vis à vis des machines. Des machines qui pourraient nous surpasser en intelligence rationnelle... mais pourquoi pas également dans d'autres types d'intelligence. Dans une telle situation où des machines intelligentes auraient surclassé l'homme, l'argument de la rationalité supérieure ne désignerait plus l'homme comme titulaire d'un statut spécial en éthique : il désignerait les machines. Et plus précisément les machines les plus intelligentes parmi les machines intelligentes.

Ce qu'on voit ici apparaître, c'est que l'argument de la rationalité supérieure ne fonde pas un

statut spécial *pour* l'homme. Il fonde un statut éthique spécial pour un être *quelconque* possédant une caractéristique donnée (à savoir : avoir le plus haut degré de rationalité rencontré dans un ensemble). Ainsi compris l'argument pourrait même servir à des croyants pour affirmer que leur dieu est l'objet le plus important de l'éthique. Il suffirait qu'ils considèrent leur dieu comme un être parfaitement rationnel. L'argument échoue donc à légitimer le statut moral particulier de l'homme en ce qu'il « manque » sa cible. Il peut certes fonder un statut spécial, mais l'homme n'en sera titulaire qu'accidentellement, et il pourra à tout moment se le voir retirer.

...vers la loi du plus fort

L'argument peut-il néanmoins justifier les pratiques des hommes envers les animaux? Faute de rendre compte d'un statut particulier pour expliquer le traitement différencié des hommes et des animaux, ne peut-il pas rendre compte directement de ce traitement?

Loin de là. Dire que l'homme peut agir sur les autres êtres en vertu de sa rationalité supérieure suppose une valorisation de la raison propre à limiter sa liberté d'agir. Si la raison confère une importance morale, avoir une raison plus développée ne devrait pas conduire à pouvoir traiter de n'importe quelle façon les autres êtres possédant la raison, même à un degré moindre. Puisqu'ils possèdent la raison, ils ont *également* une importance en morale, et même s'ils n'en n'ont pas *autant* que l'homme, ils en ont. Et il n'est donc pas permis d'être injuste envers eux.

En ce sens, invoquer la rationalité supérieure de l'homme *n'est pas* une façon convaincante de légitimer la souffrance causée par des activités comme la corrida, la production de fourrure, ou la chasse – pour ne citer que les plus médiatisées.

Si toutefois on veut juger l'argument de la rationalité capable de défendre ces pratiques, on doit alors le comprendre non comme lié à une valorisation de la raison en morale, mais comme un déguisement subtil de l'appel à la loi du plus fort. Si l'homme est justifié par sa raison supérieure à agir comme bon lui semble sur les animaux, c'est parce qu'il est le plus fort. La raison n'est alors que ce qui crée et manifeste cette supériorité, comme le pistolet du bandit fait de lui de plus fort lors d'un cambriolage.

Mais en admettant la validité de cette loi du plus fort ainsi camouflée, on devra reconnaître qu'il n'y a rien de condamnable dans la façon dont les machines peuvent traiter les humains dans des fictions comme *Matrix*.

Si on se refuse à payer ce prix pour légitimer nos actions, on devra renoncer à certains éléments liés à l'argument de la rationalité, ou à l'argument lui-même.

(1) *Renoncer en bloc à l'argument*, conduit à reconnaître que nous ne disposons pas de la justification de notre traitement des animaux qu'on espérait. Peut être pouvons nous justifier nos pratiques et le statut moral que nous humains nous sommes arrogés, mais pas de la façon dont on l'envisageait. On revient donc au point de départ.

(2) *Conserver l'argument en rejetant l'idée d'une importance relative au degré de rationalité*, mène à une impasse. Une valorisation éthique de la rationalité indépendamment du degré de possession de celle ci oblige à renoncer à l'idée de statut spécifique pour l'homme, à intégrer de plein droit animaux et I.A dans la sphère des objets éthiques importants, et, surtout, à des situations indécidables en morale. Si seule compte la possession de la raison, que devra-t-on choisir lorsqu'il s'agira sauver un humain, une intelligence artificielle, ou un singe? Lequel des trois aura la préférence, si le degré de rationalité n'est pas pris en compte?

(3) *Refuser l'utilisation de l'argument comme loi du plus fort masquée*, est une solution qui évite cet écueil. Mais elle contraint également à réévaluer l'importance des animaux et autres êtres rationnels dans l'éthique. On ne légitime plus n'importe quelle façon de traiter l'animal, et si l'on peut encore parler d'un statut spécial de l'humain, on a vu qu'il n'était plus rattaché directement à l'homme lui même. Là encore, on est amené à juger que des machines intelligentes ont une place en éthique, voire la place la plus importante, celle aujourd'hui occupée par l'homme.

De toutes ces « solutions », aucune n'est satisfaisante. Au mieux, on revient au point de départ, incapable d'expliquer l'asymétrie entre l'importance morale des humains et des autres êtres. Au pire, on en vient à inclure les animaux et les robots dans nos préoccupations éthiques, contre notre perspective de départ. En ce sens, la faillite de l'argument de la rationalité est aussi celle d'une tentative de restreindre l'éthique à l'humain, de clore la morale autour de l'homme, en interdisant l'entrée aux autres êtres.

Revaloriser la sensibilité

Vouloir exclure les non-humains de l'éthique par la raison a conduit à une aporie. En cherchant à s'éloigner de l'animal, on s'est rapproché des machines au point de devoir les accueillir au sein de l'éthique. L'insuccès était tel qu'il fallait inclure machines *et* animaux.

Ce n'est pourtant pas la fin de l'ambition de « fermer » l'éthique. En rajoutant à la valorisation de la rationalité celle de la capacité à souffrir (sensibilité), on pourrait recréer une spécificité humaine que ni l'animal ni la machine ne seraient à même de supplanter. On aurait de nouveau un statut spécifique de l'humain à même de justifier son comportement envers les autres êtres. Cette voie est néanmoins périlleuse : elle revient à utiliser la supériorité de notre raison pour s'écarter des êtres sensibles, puis à invoquer notre sensibilité contre des êtres supérieurs rationnellement. On ferait alors de l'homme un milieu entre des animaux sensibles mais peu rationnels, et des machines pensantes plus rationnelles mais non sensibles.

Pour qu'un tel projet aboutisse, il faut étudier les modalités de cette (re)valorisation de la sensibilité. Ce n'est en effet que sous certaines conditions que cette stratégie peut se révéler efficace.

Se contenter d'admettre la valeur morale de la capacité à souffrir ne suffit pas. En se bornant à affirmer le rôle de la sensibilité en éthique, on est mené à incorporer les animaux dans l'éthique, sans en exclure les machines. Dans cette option, on adjoint à la rationalité une nouvelle source d'importance en morale (la sensibilité), sans pour autant reconstruire une spécificité humaine.

Opter pour une conception qui valorise, non plus la possession de la rationalité ou de la sensibilité, mais leur possession conjointe est plus satisfaisant. On exclut ainsi les ordinateurs pensant des préoccupations morale. Mais dans cette option pose de nouvelles questions. Qu'en est-il du degré de sensibilité? Un être très rationnel mais peu sensible vaudrait-il autant qu'un autre très sensible mais peu rationnel? La question latente est celle de l'importance morale du degré de sensibilité. Le degré de rationalité a joué un rôle précédemment, celui de sensibilité semble devoir faire de même. Quelles sont les possibilités?

(1) *La sensibilité a une valeur morale supérieure à celle de la rationalité* : le degré de sensibilité prime sur celui de rationalité. Mais dans ce cas, un être très rationnel ne pourra pas

maltraiter un être qui serait plus ou aussi sensible que lui. Cela convient mal au projet de centrer l'éthique sur l'homme.

(2) *La sensibilité et la rationalité ont une valeur morale égale.* À sensibilité égale, le plus rationnel de deux être devient le plus important moralement, mais les cas moins simplistes apparaissent plus difficiles à penser. Un être peu sensible et très rationnel vaudrait-il plus, moins, ou autant qu'un être peu rationnel et très sensible dans les mêmes proportions? Nombre de cas du même type peuvent être imaginés.

(3) *La rationalité a une valeur morale supérieure à la sensibilité :* le degré de rationalité prime sur celui de sensibilité. C'est la configuration la plus favorable à la légitimation des pratiques humaines envers les animaux, et celle qui va le plus dans le sens d'une clôture de l'éthique autour de l'homme. Dans un tel cadre, les intelligences artificielles sont rejetées hors de l'éthique pour leur absence de sensibilité ; et les animaux sont maintenus dans un rôle moral inférieur à l'homme pour leur manque de rationalité.

Une éthique élargie

La tentative de reconstruire une spécificité humaine et un statut spécial pour l'homme en éthique pourrait donc fonctionner. L'homme aurait un statut particulier en vertu de sa rationalité supérieure conjointe à sa sensibilité.

Pourtant même dans cette dernière transformation, l'ambition de construire un statut à part de l'homme reste fragile. On peut citer l'idée qu'un extra-terrestre à la fois sensible et supérieur en rationalité obtiendrait ce statut au détriment de l'homme. Mais sans aller jusqu'à un exemple aussi invraisemblable, on pourrait juger que des êtres humains modifiés technologiquement pourraient demander ce statut spécial contre les humains « classiques ». Des cyborgs, des êtres génétiquement modifiés, des hybrides qui en viendraient à surpasser l'homme en rationalité pourraient remplir les critères nécessaires pour s'installer dans le statut d'exception qu'on a voulu construire pour l'homme. On a vu pourquoi dans la partie précédente.

En fait, il semble que quelque soit la précision qu'on atteigne dans la définition des critères servants à tailler sur mesure un statut éthique particulier pour l'homme, il sera toujours possible que ce statut lui soit ravi par un être qui remplirait tous les critères *et* qui ne serait *pas* un humain. À supposer qu'on ne reconnaisse pas les clones comme des « hommes », on aurait un exemple quasi-

Éthique, rationalité, post-humain (2009)

parfait de cette idée. Le clone serait si proche de l'humain qu'on ne pourrait que difficilement trouver de critères pour l'exclure de l'éthique : il remplirait donc bien tous les critères pour être moralement important, sans pour autant être un « homme », ou accepté comme tel.

Si comme plus haut, on veut abandonner l'idée d'un statut spécial fondé sur des critères au profit d'une adhésion à la loi du plus fort, on se trouvera à nouveau dans une situation désavantageuse. Là où on a évoqué la possibilité d'une humanité aux mains des machines, incapable de protester car dominée selon des principes moraux qu'elle a elle-même créée, on peut maintenant imaginer une humanité soumise au joug des post-humains.

S'appuyer sur la rationalité pour protéger le statu quo éthique semble avoir échoué. En allant au bout de la logique de valorisation de la raison, on a relegué l'homme derrière la machine pensante. En invoquant l'importance de la sensibilité, on a hissé les post-humains au dessus des humains « ordinaires ». In fine, l'argument de la rationalité et ses déclinaisons ont décentré l'éthique de l'homme. En voulant donner à l'humain un statut d'exception, on n'est parvenu qu'à le lui confier temporairement, dans l'attente d'un être qui dépassera l'homme.

Mais cette logique reste dans l'optique d'une minoration de l'importance éthique des êtres « inférieurs » au détenteur de ce statut. Si on refuse une telle orientation, il ne reste qu'à élargir l'éthique aux non-humains de toute sorte, la restriction de l'éthique au strictement humain ayant échoué.

BIBLIOGRAPHIE

- Atlan, Henri, « Clonage », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 319-322
- Asimov, Isaac, *Les robots* (1950), trad. Pierre Billon, J'ai lu, 1967
- , *Un défilé de robots* (1964), trad. Pierre Billon, J'ai lu, 1967
- Cerezuelle, Daniel, « Informatique », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 920-925
- Calogero, Guido, « L'homme, la machine, et l'esclave », in *Le robot, la bête, et l'homme*, Neuchâtél, La baconnière, 1966, pp. 65-77
- Devine, Philip E., « The Moral Basis of Vegetarianism », in *Philosophy*, vol. 53, n° 206 (Oct 1978), pp. 481-505
- Dick, Phillip K., *Blade Runner* (1968), trad. Serge Quadrupani, Paris, J'ai lu, 1988
- Drexler, Kim Éric, *Engins de créations* (1990), trad. Marc Macé, Paris, Vuilbert, 2005
- Goffi, Jean-Yves, « Animaux », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 71-76
- Guen, Lori, « Moral status of the animals », in *The Stanford Encyclopedia of philosophy* (Winter 2007 edition), éd. Edward N. Zalta, 2003
- Guillebaud, Jean-Claude, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, coll. Points, 2001
- Habermas, Jürgen, *L'avenir de la nature humaine* (2001), trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2002
- Huxley, Aldous, *Le meilleur des mondes* (1932), trad. Jules Castier, Paris, Pocket, 1977
- Johnson, Deborah G., « Ordinateurs », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e

Éthique, rationalité, post-humain (2009)

édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 1375-1378

Joy, Bill, *Why the future doesn't need us* (2000), Wired, URL = http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy_pr.html

Kaczynski, Theodore, *Industrial Society and Its Future*, URL= <http://www.emf.net/~estephen/manifesto/unabe2.html>

Kempf, Hervé, *La révolution biolithique. Humains artificiels et machines animées*, Paris, Albin Michel, 1998

Lafontaine, Céline, *L'empire cybernétique*, Paris, Seuil, 2004

Larrère, Raphaël, « Organisme génétiquement modifié », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 1378-1381

Matheson, Richard, *Je suis une légende* (1954), trad. Nathalie Serval, Paris, Denoël, 2001

Parizeau, Marie-Hélène, « Bioéthique », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e édition revue et augmentée, vol. 2, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, pp. 184-190

Shaffner, Franklin, *Planet of the apes*, 20th Century Fox, 1968

Sève, Lucien, *Qu'est ce que la personne humaine?*, Paris, La dispute, 2006

Singer, Peter, *La libération animale* (1990), trad. Louise Rouselle, Paris, Grasset, 1993

Singer, Peter, *Questions d'éthique pratique* (1993), trad. Max Marcussi, Paris, Bayard, 1997

Wachowski, Laurence & Andrew, *The Matrix*, Warner Bros, 1999