

## THÉORIE DE LA VERTU

Depuis l'Antiquité jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle, avant la naissance des systèmes philosophiques de Hobbes et de Kant, la réflexion éthique s'appuie essentiellement sur les vertus. Même dans les religions monothéistes, les prophètes incarnent la vertu. Partout, le langage de l'approbation et de la désapprobation, du blâme et de la louange, emprunte quasi exclusivement au vocabulaire des vertus et des vices : malhonnêteté, lâcheté, cruauté, avarice, démesure, générosité, modération, courage, sagesse... Le fait d'être juste est lui-même tenu pour une vertu. Avec le siècle des Lumières, les théories de la vertu font face à la concurrence du contractualisme, du déontologisme et de l'utilitarisme. Loin de perdre la bataille pour notre assentiment rationnel, les théories de la vertu connaissent un renouveau avec l'émergence de l'éthique appliquée.

Qu'entend-on par théorie de la vertu ? Pour la plupart des auteurs, il s'agit d'abord d'une théorie morale qui lie étroitement bonheur et devoir. Aristote explique, par exemple, qu'on ne peut avoir de vie épanouie, si l'on ne vit pas selon la vertu. Les vicieux, c'est-à-dire les personnes qui manquent d'excellence (de courage, d'honnêteté, de bonté, de sagesse), ne peuvent, par définition, être heureux. Ils peuvent, certes, connaître une vie riche de plaisirs, d'honneurs ou de pouvoirs, mais ils n'atteindront jamais la pleine réalisation de leur être. Leur humanité ne s'épanouira jamais ; elle se ternira au contraire, se desséchera, fanera.

Deuxièmement, une théorie de la vertu est une approche qui se concentre moins sur l'action à accomplir (l'action respectueuse, ou

bien celle qui maximise l'utilité, ou encore celle qui se conforme aux contrats), que sur l'agent. Il ne s'agit pas de dire que l'éthique de la vertu ne s'intéresse pas à ce qui doit être fait, au devoir-être. Nul ne saurait être courageux, généreux, tempérant, sage, sans agir, sans faire constamment ce qui doit être fait. Dire que les théories de la vertu sont *centrées sur l'agent* signifie qu'en évaluant les actions, nous évaluons en dernier ressort des caractéristiques internes à l'agent : le *trait de caractère* et ce qui le compose, en l'occurrence les émotions, les intentions, les motivations. À ce titre, ce sont sans doute les théories morales les plus exigeantes. Un acte doit être accompli avec les bonnes intentions (ce que l'agent projette de faire), les motivations adéquates (pourquoi il projette de le faire) et les émotions appropriées (ce qu'il ressent en agissant ainsi). Je n'agis pas avec excellence si, par exemple, je sauve un enfant (ou un oiseau) tombé dans un puits, alors que mon intention était simplement de pouvoir dégager l'accès à l'eau de ce puits ; ni si ma motivation première en le sauvant était de parfaire ma réputation ; ni encore si j'éprouve un sentiment fort déplaisant à le sauver (j'aurais préféré ne pas perdre mon temps à le sortir de ce puits). Le plaisir de sauver cet enfant témoigne, de manière en quelque sorte épiphénoménale, de la vertu.

Troisièmement, une théorie de la vertu fait souvent appel au concept de *phronesis*, de sagacité. L'écrasante majorité des théoriciens de la vertu insistent sur le rôle du raisonnement pratique, de la délibération, des raisons pour lesquelles j'agis. Pour ces philosophes, les animaux, n'étant pas responsables moralement, ne sont pas susceptibles de vertu. D'autres auteurs, influencés davantage par Hume que par Aristote, proposent au contraire des théories de la vertu anti-intellectualistes. Un trait de caractère est vertueux, selon eux, quand il tend à engendrer de bonnes conséquences pour les autres, indépendamment de la capacité à la justifier et à évaluer les conséquences. Dans ce type de théorie, les animaux, mais aussi les végétaux, voire les minéraux, peuvent avoir des vertus.

Quatrièmement, une théorie de la vertu fait appel à la figure du vertueux pour déterminer ce qui doit être fait. Dans l'utilitarisme,

notre obligation est de maximiser l'utilité. Dans le déontologisme kantien, l'impératif catégorique (l'une de ses formulations, du moins) consiste à ne jamais traiter autrui comme un simple moyen. Par contraste, dans une théorie de la vertu, l'injonction est d'agir comme le ferait une personne vertueuse. Stephen Clark affirme ainsi (Clark, 1977) :

Il nous faut penser à ce qu'un agent admirable jugerait naturel de faire. L'action droite dans toutes les circonstances est celle que l'agent vertueux accomplirait en cherchant à bien agir.

Rosalind Hursthouse, autre théoricienne de la vertu, adopte la même perspective (Hursthouse, 2000) :

Nous devrions agir de la façon dont la personne vertueuse agirait de manière caractéristique dans ces circonstances : c'est-à-dire avec compassion, ou honnêteté, ou loyauté, etc., et non pas de la façon dont la personne vertueuse n'agirait pas, c'est-à-dire d'une manière qui manifesterait une sécheresse de cœur, de la malhonnêteté ou un manque de loyauté.

Pourquoi avoir recours à ce modèle de l'être vertueux et non à des règles plus claires et déterminées ? Parce que les partisans des théories de la vertu estiment que chaque situation est unique. L'homme vertueux ou la femme vertueuse est précisément celui ou celle qui, par sa sagacité, est capable de repérer et de hiérarchiser les éléments constituant chaque situation, puis délibère avec sagacité et agit en conséquence.

Venons-en plus précisément à la question animale, au véganisme et au carnivorisme. Nous pourrions présenter les vues de nombreux philosophes de l'Antiquité, d'Empédocle à Porphyre en passant par Pythagore, Théophraste et Plutarque, mais aussi de nombreux auteurs contemporains, parmi lesquels : Stephen Clark, qui publie en 1977 *The Moral Status of Animals*, ouvrage fondamental dans lequel il défend le principe de la libération animale sur la base

d'une théorie de la vertu ; Daniel Dombrowski, qui s'inscrit dans le sillage des philosophes antiques végétariens ; Andrew Linzey, qui s'intéresse au « paradigme de la générosité », à ce que serait l'imitation de Jésus et à la solidarité avec les créatures les plus vulnérables ; Lori Gruen préconise une approche centrée sur l'empathie. Nous nous concentrerons ici sur trois pages remarquables d'un article de Rosalind Hursthouse intitulé « Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals » (Hursthouse, 2006). Ses conclusions sont certes bien plus modestes que celles de ses prédécesseurs, mais la manière dont y est envisagé le végétarisme donne un excellent aperçu du rôle que peut jouer la théorie de la vertu en éthique animale.

Rosalind Hursthouse considère comme acquis que la compassion, la tempérance, l'honnêteté et le courage sont des vertus tandis que l'insensibilité (*callousness*), la cruauté, l'avidité et la complaisance envers soi-même (*self-indulgence*), sont des vices ou des manques d'excellence. À la faveur d'un jeu de questions-réponses, elle évalue le cas de sa propre consommation de viande. La première question concerne l'honnêteté : « Puis-je en toute honnêteté nier l'existence de la souffrance [dans les élevages intensifs] ? Non, je ne le peux pas. » Un questionnement sur les vices de cruauté, de dureté s'ensuit. Puis-je hausser les épaules devant cette réalité sans être insensible ? Puis-je nier que ces pratiques sont cruelles ? Non, c'est impossible. Qu'en est-il alors de l'élevage extensif, en plein air ? Hursthouse n'envisage pas cette pratique, mais chacun d'entre nous peut se demander ceci : puis-je en toute honnêteté nier que nous les « étourdissons » en leur fracassant le cerveau avec un pistolet percuteur, ou par électrocution, ou par gazage (qui entraîne tentatives de fuite, hurlements, convulsions, détresses respiratoires) ? Puis-je nier que nous séparons arbitrairement les groupes sociaux, les mâles et les femelles, les parents des petits, et ce, dès la naissance (les vaches vocalisent leur souffrance jour et nuit après l'enlèvement de leur petit), que nous détruisons les poussins mâles (incapables de pondre), que nous castrons les porcelets, que nous imposons à tous ces êtres de longs trajets en camion vers les abattoirs ? Puis-je

nier que nous tuons ces animaux ? Puis-je nier que ces pratiques sont cruelles. Non, sans aucun doute.

Hursthouse poursuit son questionnement sur la cruauté et la compassion :

Mais alors, que fais-je en y prenant part ? Il ne suffira pas de dire que je ne participe pas moi-même, en personne, à cette cruauté. Il y a un écart considérable entre le fait de ne pas être cruel et être authentiquement compatissant, et la vertu de compassion est ce que je suis censé acquérir et exercer. Je ne peux pas davantage me penser comme une personne compatissante – alors que je participe à une telle cruauté – que comme une personne juste si, évitant scrupuleusement d'avoir des esclaves, je jouis encore du travail d'autres esclaves.

Hursthouse songe peut-être ici à un passage de Tom Regan critiquant sévèrement ce qu'il appelle la « théorie de la cruauté/bonté », que l'on pourrait assimiler à une théorie de la vertu. Selon Regan, être cruel implique, soit de jouir de la souffrance d'autrui, soit d'être indifférent à sa souffrance. Or, nous dit-il, le carnivore peut fort bien ne pas être indifférent à cette souffrance, comme ces éleveurs qui confient aux « sociologues » de l'INRA « leur souffrance » à l'idée de faire abattre leurs bêtes. Le carnivore ou l'éleveur n'a pas l'intention de faire souffrir des animaux (à moins que la passion de la viande n'implique toujours, consciemment ou non, un désir de domination absolue, de mise à mort, d'ingestion d'autrui – Florence Burgat ouvre cette question dans *L'Humanité carnivore*). En bref, si l'intention n'est pas de faire souffrir, les théories de la vertu semblent incapables de condamner l'abattage des animaux.

La réponse d'Hursthouse est double : tout d'abord, même si le carnivore ne veut pas faire souffrir les animaux, il les fait souffrir, de fait. Et il les fait tuer. Ne pas avoir l'intention de faire souffrir ou d'égorger, n'est pas suffisant. Il faut encore se donner les moyens de faire ce que l'on a l'intention de faire. L'intention n'est pas le seul élément évalué par une théorie de la vertu. Deuxièmement, ne pas être cruel ne suffit pas à susciter l'approbation morale, et

encore moins l'admiration, il faut aussi être compatissant. Je ne peux être compatissant si je massacre ou asservis autrui ou si je laisse commettre ces atrocités. Comme le souligne Hursthouse, les éthicien(ne)s de la vertu peuvent parvenir aux mêmes conclusions que Singer et Regan, mais en s'appuyant sur des bases différentes.

Hursthouse poursuit sa réflexion par l'examen de trois objections concernant les cas où il pourrait ne pas être vicieux de manger de la viande. Première objection : « Et s'il était nécessaire que je mange de la viande pour survivre ? » Sa réponse mobilise l'honnêteté, la tempérance, la compassion, l'avidité et la complaisance envers soi-même.

Ce serait, bien sûr, une situation très différente. Personne ne pense que les populations africaines [les plus déshéritées], dans leur situation, manquent de compassion au motif qu'elles mangent ce que les ONG leur proposent. Leur situation n'est pas la mienne, ni celle de quiconque se trouvant en position suffisamment privilégiée pour lire ce livre. Encore une fois, l'honnêteté me contraint à admettre que je n'ai pas *besoin* de viande, c'est juste que j'*aime* cela. Beaucoup. Cela me donne énormément de plaisir. Cependant, ce qu'exige précisément la tempérance, c'est que je ne me mette pas en quête d'un tel plaisir en ignorant les exigences [*claims*] des autres vertus. Rechercher les plaisirs carnés, en mastiquant les exigences de la compassion, relève simplement de la pure avidité et de la complaisance envers soi-même [*self-indulgence*].

Hursthouse procède à l'évaluation des motivations carnivores : pour quelle raison la plupart d'entre nous mangeons-nous de la viande ? Pour le plaisir, et uniquement pour cela – telle est la réponse exigée par l'honnêteté. Invoquer la santé (les protéines), les motivations altruistes (pour éviter que les ouvriers des abattoirs ne se retrouvent au chômage) ou la biodiversité (« les animaux d'élevage vont disparaître, si on ne les mange plus ») relèverait de la *malhonnêteté*. Ce n'est pas là ce qui motive réellement la vaste majorité des carnivores. Et, si certaines de ces motivations sont réelles, comme dans le cas des protéines, elles ne

reposent sur aucun fondement solide. Tout le monde peut aujourd'hui comprendre que les protéines végétales sont au moins aussi intéressantes du point de vue diététique que les protéines contenues dans la viande ou les laitages. Chacun peut aussi se rendre compte que l'argument économique ne justifie pas tout (l'esclavage ne devient pas légitime parce qu'il produit de l'emploi pour les marchands) ; que les sociétés occidentales ont les moyens de réorienter les salariés d'un secteur industriel sinistré ; que le commerce de la viande sera remplacé par celui des nourritures végétales, etc. Enfin, chacun est capable d'entendre que la *biodiversité* n'a rien à voir avec les races créées par l'homme ; que la destruction de la biodiversité est principalement due à la pollution, à la déforestation et à la destruction des habitats des animaux sauvages, autant de méfaits dont l'élevage est responsable au premier chef. Un comportement vertueux est un comportement informé. En bref, une théorie de la vertu est en mesure de condamner sévèrement le carnivorisme pour les pays développés, et de le légitimer pour les pays où les gens n'ont pas d'autres moyens de subsistance. Par définition, nous l'avons dit, les théories de la vertu impliquent que l'on prenne en compte les circonstances.

Les éthiciens de la vertu ont toujours partagé une forme d'anti-absolutisme avec les conséquentialistes, reconnaissant avec eux que de nombreux types d'actes – mentir, tuer, manger de la viande – sont légitimes [*right*] dans certaines circonstances, illégitimes [*wrong*] dans d'autres, ajoutant que « cela dépend des circonstances » plutôt que « cela dépend des conséquences ».

Deuxième objection concernant les cas où il pourrait ne pas être condamnable de manger de la viande : les convenances, la politesse, l'amitié, n'exigent-elles pas parfois que je mange de la viande ?

Beaucoup de mes amis qui aiment recevoir mangent de la viande. Avant qu'ils ne sachent tous que je suis devenue végétarienne, dois-je être le Banquo [macbethien] de leur fête, refusant non seulement la viande, mais aussi la salade corrompue par les anchois, et la soupe

à base de bouillon, infligeant à mes hôtes l'embarras de n'avoir rien à m'offrir sinon du pain, des patates et une ou deux bananes ? La considération que je leur porte et la politesse me donneraient de bonnes raisons de manger ce que l'on m'a servi, et ce ne serait pas là de l'avidité ou de la complaisance envers moi-même [*self-indulgence*]. N'aurais-je pas dû leur téléphoner bien à l'avance pour leur dire que je suis devenue végétarienne ? Eh bien, parfois, oui, il est des circonstances dans lesquelles ce serait soit irréflecti, soit (si j'y avais pensé) lâche, d'une certaine façon, que de ne l'avoir pas fait. Je ne téléphone pas, et je mange ce que l'on me sert, parce que je veux éviter la confrontation et les paroles du type « Oh non, pas toi ! Je te pensais plus raisonnable ». Mais, après tout, je pense que la raison est de mon côté ; en esquivant la question, je manifeste simplement le fait que je n'ai pas le courage de mes convictions.

Le récit d'Hursthouse présente bien davantage qu'un cas de conscience. C'est aussi une réflexion conceptuelle. Manger de la viande n'est pas nécessairement cruel, comme on l'a vu dans le cas des populations déshéritées ou faméliques. Il existe également des cas plus triviaux où manger de la viande n'est pas motivé par les plaisirs carnés ou l'indifférence, mais par le souci de ne pas causer d'embarras. Cette situation ne relève peut-être pas de l'avidité, de l'égoïsme. Il paraît tout de même étrange de sacrifier les exigences de la compassion à la politesse, sans un soupçon de lâcheté, sans un manque certain d'intégrité. Dans l'immense majorité des cas, les végétariens et véganes ont tout le loisir de prévenir leurs hôtes. Ne pas y penser, ou ne pas le faire pour éviter toute confrontation d'idées, c'est manquer de réflexion ou de courage, c'est-à-dire de vertus.

Troisième objection : si mes proches refusent de préparer des repas compatibles avec mes convictions, est-il lâche de manger la viande que l'on me sert ?

Bien sûr, tous mes amis sauront un jour que je suis devenue végétarienne, et la plupart d'entre eux changeront leur menu en conséquence, du moins quelque peu, lorsqu'ils m'inviteront à dîner. Si certains choisissent d'ignorer mon végétarisme (une attitude de moins

en moins courante), que faire ? Leur comportement ne serait guère une marque de la quasi-vertu qu'est l'amitié, pas plus que ne le serait mon comportement si je continuais de participer à leurs dîners, ce qui me vaudrait à chaque fois embarras et réprobation à table. (D'autres invités remarqueront à quel point je mange peu, et me demanderont pourquoi, ou me demanderont si je suis végétarienne ; en apprenant que je le suis, ils demanderont naturellement : « Nos hôtes ne le savaient-ils pas ? » Puisque je ne pourrai mentir à ce sujet, je répondrai qu'ils le savent, ou je laisserai entendre par un sourire ou un haussement d'épaules que c'est le cas.) Je pourrais donc renoncer à cette amitié ou les prier de m'excuser de ne pas pouvoir venir tout en continuant à les inviter à mes dîners (végétariens) avec l'espoir qu'ils reviendront. Ou je pourrais commencer à en parler – non pas pour leur demander quand ils deviendront végétariens, mais pour qu'ils se montrent plus conciliants à l'endroit de mon végétarisme.

Si nos amis sont cruels envers les animaux (les font tuer et souffrir au nom des plaisirs carnés), et méprisent le fait que nous souhaitons ne pas l'être, alors l'intégrité exige, soit de prendre nos distances avec eux, soit d'engager un dialogue un peu plus frontal. La réflexion de Rosalind Hursthouse semble sur ce point quelque peu « timide ». Si mes amis ont tendance à torturer leurs chats et à les faire torturer par leurs invités, on peut se demander si se contenter de décliner leurs invitations, pour mieux les inviter, n'est pas une manifestation de lâcheté. La confrontation d'idées – si l'on pense qu'il s'agit bel et bien de cruauté – semble la moindre des choses.

ENRIQUE UTRIA

### Bibliographie

Burgat Florence, *L'Humanité carnivore*, Paris, Seuil, 2017.  
Clark Stephen, *The Moral Status of Animals*, Oxford, OUP, 2<sup>e</sup> édition 1984 (1977).

## *La pensée végane*

- Dombrowski Daniel, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984.
- Gruen Lori, *Entangled Empathy : An Alternative Ethic for Our Relationships*, New York, Lantern Books, 2015.
- Hursthouse Rosalind, *Ethics, Humans and Other Animals. An Introduction with Readings*, New York, Routledge, 2000.
- , « Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals », in Welchman Jennifer (ed.), *The Practice of Virtue : Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2006, p. 136-155.
- , « Virtue Ethics and the Treatment of Animals », in Beauchamp Tom, Frey Raymond (ed.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, OUP, 2011, p. 119-143.
- Linzey Andrew, *Théologie animale* (1994), trad. fr. M. Rozenbaum, Héric, One Voice, 2009.
- Plutarque, *Trois Traités pour les animaux*, Paris, POL, 1992.
- Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1995.
- Rowlands Mark, *Can Animals Be Moral ?*, Oxford, OUP, 2012.