

Anne-Lise Dauphiné-Morer

Agnès Tiret

Anne-Françoise Schmid

Muriel Mambrini-Doudet

Et si l'évaluation du bien-être
cachait l'écosystème ?

*Well-being assessment: What
about the ecosystem?*

RÉSUMÉ

La définition du bien-être animal proposée par l'ANSES (2018) est centrée sur l'individu. Or, le bien-être repose aussi sur les relations entre individus et avec leurs environnements (ANSES, 2018). Ceci est particulièrement difficile à penser. En première approche, on pourrait passer par le concept Nature souvent utilisé pour positionner l'individu. Avec la Nature viennent l'Humain, l'Animal et le Végétal, éléments séparés enfermés sur leur identité de règne. Le concept de Nature entraîne une pensée par dyade (Nature/Culture, Naturel/Artificiel, etc.) qui impose la fixation de définitions (identités) et réduit l'analyse à une opposition. Prenons maintenant le concept d'Humain. En tant qu'identité, sa définition ne permet pas d'aboutir à un concept équilibré sans mobiliser le concept d'Animal, qui lui est à la fois interne et externe. Dans la philosophie classique, l'Humain est 1. l'Animal plus un attribut (Aristote, 2015) ou 2. sans un attribut (Un Bipède sans plumes ; Platon, 2018). Ces deux définitions ont des conséquences très différentes, en particulier

dans la façon d'éviter ou de ne pas éviter le racisme et le spécisme, la définition de l'Humain par un sans étant beaucoup plus neutre que celle par un plus. Ces deux définitions supposent le collectif et ses relations, l'individu isolément ne suffit pas. De cet *a priori* de séparation consensuelle entre l'Animal et l'Humain découlent les notions de bien-être qui lui sont compatibles. Pour les dépasser, sortir de cette fixité, nous savons nécessaire de faire usage d'autres outils de pensée. Nous les avons trouvés dans la philosophie d'Anne-Françoise Schmid et les outils de l'épistémologie générique (Schmid & Mambrini-Doudet, 2019). Ces outils nous permettent de savoir les oppositions et de considérer les relations qui peuvent dépendre de l'individu (relations internes ; Leibniz, 1686) - l'individu devient un concept qui contient tous ses prédicats - ou être indépendantes des individus (relations externes ; Russell, 1959), les faits sont indépendants de l'expérience de ceux-ci. L'outil que nous proposons ici se situe à l'échelle de l'individu, sans s'y enfermer. Il s'agit de faire usage du concept d'intention pour révéler et prendre en compte les relations, une porosité de l'individu avec soi-même, les autres et son environnement. Il permet de révéler les petites perceptions, comme le bruit des vagues (Leibniz, 1686), les différences de pression de l'air (Bouillon, 2021) et les dimensions qu'elles portent en elles. Le déplacement de l'individu à ses *micro*-perceptions enrichit tellement la notion de bien-être que le sens s'en défait pour laisser apparaître un individu complexe et fluide dans son écosystème.

MOTS-CLÉS

Bien-être ; Écosystème ; Individu ; Relations ; Intention ; Animal/Humain.

ABSTRACT

The definition of animal welfare proposed by ANSES (2018) is centered on the individual. However, welfare also relies on the relationships between individuals and with their environments (ANSES, 2018). This is particularly difficult to think about. As a first approach, we could use the concept of Nature, often used to position the individual. With Nature comes Human, Animal, and Plant, separate elements locked into their kingdom identity. The concept of Nature leads to a dyadic thinking (e.g., Nature/Culture, Natural/Artificial) which imposes the fixing of definitions (identities) and reduces the analysis to that of opposition. Let us now take the concept of Human. As an identity, its definition does lead to a balanced concept without using the concept of Animal, which is both internal and external. In classical philosophy, the Human is the Animal either 1, with an attribute (Aristotle, 2015) or 2, without an attribute (a featherless biped, Plato, 2018). These two definitions have very different consequences, particularly in how racism and speciesism are or are not avoided, with the definition of Human by a minus being much more neutral than by a plus. These two definitions suppose the collective and their interrelations; the individual in isolation is not enough. From this a priori of consensual separation between the Animal and the Human derive compatible notions of well-being. To overcome this, to leave

this fixation, we know that it is necessary to make use of other tools of thought. We found them in the philosophy of Anne-Françoise Schmid and the tools of generic epistemology (Schmid & Mambrini-Doudet, 2019). These tools allow us to know the oppositions and to consider the relations that can depend on the individual (internal relations, Leibniz, 1686), the individual becomes a concept that contains all its predicates; or be independent of other individuals (i.e., external relations, Russell, 1959), the facts are independent of their experience. The tool that we propose here is situated at the level of the individual, without being confined to them. It is a question of using the concept of intention to reveal and take into account the relationships, a porosity of the individual with themselves, others, and their environment. It reveals the small perceptions, like the noise of the waves (Leibniz, 1686), the differences in air pressure (Bouillon, 2021), and the dimensions which they carry. The displacement of the individual to their micro-perceptions enriches so much the notion of well-being that the sense is undone to let appear a complex and fluid individual in their ecosystem.

KEYWORDS

Well-being; Ecosystem; Individual; Relationships; Intention; Animal/Human.

1. EN GUISE D'INTRODUCTION

1.1 Définitions individu-centrées

Le bien-être est défini pour l'humain - par la psychologie - comme « l'état de joie et de contentement, avec un faible niveau de stress, un état physique et mental globalement bon ainsi qu'un bon état d'esprit ; ou une bonne qualité de vie » (Traduit de APA Dictionary of Psychology, 2022) et pour le non-humain - par l'éthologie - comme « le bien-être d'un animal est l'état mental et physique positif lié à la satisfaction de ses besoins physiologiques et comportementaux, ainsi que de ses attentes. Cet état varie en fonction de la perception de la situation par l'animal » (ANSES, 2018). Le commun de ces deux définitions est dans le sujet d'étude : l'individu, qui est *en même temps*, le référentiel de définition et le périmètre de prise en compte du bien-être.

Ces définitions ont été pensées pour accéder au bien-être afin de l'évaluer. Elles permettent en premier lieu l'identification de critères (comportements, réponses physiologiques, états mentaux, etc.) à prendre en compte pour évaluer le bien-être. Elles permettent leur objectivation et deviennent alors des « indicateurs du bien-être », qui peuvent être ensuite adaptés à chaque espèce (plus précisément ce que l'on sait ou ce que l'on se représente d'une espèce). Le bien-être ainsi évalué, quantifié, devient une photographie à un instant donné de l'état d'un individu. Cet individu se retrouve ainsi fixé - par un agent extérieur, l'évaluation étant faite par un humain - à son état au moment de l'évaluation. Ainsi évalue-t-on un état de fait, du moins ce que l'on considère comme des faits. Cette approche a longtemps permis de développer et de démocratiser le concept de bien-être animal, notamment dans le contexte de l'élevage.

Depuis quelques années, et pour répondre aux enjeux actuels principalement dans le cadre de l'élevage, le concept de bien-être animal évolue pour prendre en compte notamment les relations à l'environnement. Ainsi est apparu le concept de « One Welfare » (One Welfare, 2020), en écho au concept « One Health » (ANSES, 2020), qui prône l'existence de liens étroits entre la santé humaine, la santé des animaux et l'environnement. Cette mutation ne s'est pourtant pas accompagnée d'un changement profond de la définition du bien-être animal, elle s'est simplement vue élargie à la prise en compte de « l'environnement » comme nouvel individu.

Pourtant, des travaux semblent montrer (Delanoue et al., 2022) qu'il ne suffit pas de considérer un ensemble Homme-Animal-Environnement pour accéder à tout ce que recouvrent leurs interdépendances. En effet, une simple opération, c'est-à-dire une addition ou une multiplication des éléments qui caractérisent le bien-être des trois parties en présence (Homme, Animal, Environnement), requiert une fixation d'échelle pour l'environnement. Cette fixation est indispensable pour intégrer l'environnement dans l'équation et mesurer ses effets sur l'individu. Finalement, avec les fixations qu'imposent ces approches du bien-être et du « One Welfare », tout se passe comme s'il y avait une incapacité à considérer les flux d'échanges et d'interactions, à considérer l'individu vivant, entier, fluide, en mouvement. Les effets de l'environnement et des collectifs humains et/ou animaux sur l'évaluation du bien-être apparaissent eux aussi ignorés, et restent difficilement pensés pour l'humain comme pour l'animal non humain. Notre hypothèse est qu'il y a un empêchement à penser l'individu dans son environnement ainsi que les effets de cet environnement. C'est ce que nous nous

proposons d'explorer dans ce chapitre.

1.2 Les moyens de penser l'environnement, réduit aux dyades et à leurs effets

Pour replacer l'individu dans son environnement, le concept de Nature est « naturellement » utilisé. Pourtant, à bien y regarder, le concept de Nature a un caractère totalisant et hallucinatoire. Il entraîne toujours des prolongements : lorsque l'on tente de couper ce que la Nature suggère, on retrouve toujours la Nature tout entière (Leibniz, 1695). Explorons cela.

Dans un premier temps, prenons la question de l'environnement. La Nature est mobilisée comme l'environnement dans lequel se situe un individu dans son « origine », c'est-à-dire avant transformation. On parle alors de « milieu naturel ». En y regardant de plus près, la transformation devient celle qui est produite par l'action humaine. On ne parle plus de milieu naturel quand celui-ci est conditionné par l'humain, quand bien même il s'agit de l'environnement dans lequel vit l'espèce en question depuis des siècles, voire pour lequel elle a été sélectionnée, domestiquée. Cette transformation devient d'autant plus étrange quand elle s'applique à l'humain, elle implique alors les notions de temps et d'origine¹ : l'espace naturel étant celui d'avant (avant la sortie de la Nature, de l'animalité, de l'Animal).

Dans un deuxième temps, prenons l'individu en tant que tel. La Nature y est mobilisée comme norme biologique, celle qui provoque un déséquilibre lorsqu'elle n'est pas respectée, déséquilibre qui ne permet plus à l'individu d'être dans un état de bien-être. Longtemps, l'évaluation du bien-être animal

s'est faite notamment au travers de la possibilité d'exprimer « les comportements naturels de l'espèce » (Office et al., 1965). Aujourd'hui, l'état naturel n'est plus mobilisé directement. La notion de « besoins » a pris le relais, et il faut entendre par là que l'on se préoccupe des besoins physiologiques, le reste étant inclus dans ce que l'on considère être « les attentes » (ANSES, 2018). Il y aurait des besoins indispensables et communs à tous, naturels (Fraser, 2008), et des attentes surajoutées, non indispensables, construites par un individu donné. Finalement, malgré l'avancée des connaissances scientifiques, la Nature est toujours référence, même si elle se fait plus discrète. Il faut désormais la dévoiler derrière la séparation des besoins (téléologiques) et des attentes.

En résumé, la Nature fournit *en même temps* une référence pour l'individu dans la manière dont on se représente son origine, sa biologie, ses comportements et ses modes d'interaction ; et *en même temps*, une référence pour l'environnement qui devient un environnement idéalisé, une utopie.

Pourtant la Nature est *en même temps* une entité extérieure, un point d'extériorité (même lorsqu'elle est intériorisée). Elle prend alors un effet presque opposé dont il est nécessaire de se prémunir pour ne pas « se laisser aller » à des comportements naturels. La « sauvagerie » de la Nature (Delord, 2005), le retour de l'individu à la Nature, provoque des oppositions par ces incompatibilités illusoires.

Le concept de Nature introduit donc un enfermement et une fixation. Il est un tout dans la matière, le constituant princeps des individus dans leur définition (identité conventionnelle). Il est aussi dans le temps, puisque la Nature est à la

¹ Dans son essai philosophique *Du contrat Social*, 1782, Rousseau a montré que cette hypothèse était nécessaire pour comprendre le contrat social.

fois l'origine dont on s'extrait et *en même temps*, le présent à contrôler, impacter pour exister en tant qu'individu. De par son effet enfermant, la Nature impose la relativité : l'Humain, l'Animal et le Végétal deviennent des éléments séparés enfermés sur leur identité de règne sans que l'on ait le moyen de penser leurs relations.

En résumé, la Nature est partie des éléments, mais aussi leur somme. Elle est la somme d'un abstrait (humains, minéraux, végétaux) et d'un concret (lieu où poser ces concepts). La Nature constitue un amalgame, un amalgame de choses hétérogènes. Elle en est alors tellement totalisante que la modalité la plus usuelle pour s'en distancier est de raisonner par oppositions ou dyades (Nature/Culture, Naturel/Artificiel, etc.).

1.3 Dyades et enfermement sur les règnes : Ce que les définitions font à l'humain

Mais alors quels sont les effets de ces dyades ? Ces dyades imposent la fixation de définitions (identités) qui réduisent l'analyse à une opposition. En effet, la définition impose *logiquement* l'exclusion : une définition qui définit tout, ne définit rien. Pour pouvoir définir, il faut poser une limite, créer une frontière entre ce qui est contenu, ce qui répond à cette définition, et ce qui ne l'est pas. Pour cela, trois voies paraissent possibles.

La première voie est de la définition par opposition : « je suis quelque chose en fonction de ce qu'est l'autre ». C'est par exemple le cas de l'inconscience définie comme l'absence de conscience (Bowins, 2022). La deuxième voie est celle de l'unification par l'existence de propriétés propres ou encore d'une configuration de propriétés originales,

uniques. Elle permet une stabilité interne à la définition. Ce type de définition se retrouve par exemple en biologie où les premières classifications du vivant se faisaient principalement sur les ressemblances physiologiques et fonctionnelles et aujourd'hui sur une continuité génétique. Arrive ici la troisième voie, celle de la définition par la composition. Dans une telle définition, ce qui est défini l'est uniquement en fonction de ce qui le constitue, en ignorant les processus de conception. On peut prendre ici aussi l'exemple de la matière inorganique définie par l'absence de liaison carbone-hydrogène (à l'exception de quelques rares molécules).

Tentons maintenant l'expérience de l'humain. La définition par sa composition ne répond pas à la compréhension usuelle du terme « humain ». Nous proposerons donc de passer directement à la définition par les propriétés. L'humain défini ainsi semble répondre à la définition d'espèce et qui *a priori* n'impose pas le recours aux dyades. L'humain semble défini par lui-même. Cependant, cette définition ne résiste pas à un changement d'échelle temporelle : sur le long terme, les espèces se séparent et fusionnent, et à un temps donné, que faire des mutations génétiques, des maladies, de la variabilité individuelle ? La définition perd de son sens (voir les nombreux débats relatifs à/aux origine(s) de l'humain). Il devient donc nécessaire d'ajouter une deuxième voie, celle du « propre de l'Homme ». Longtemps cherché, ce propre de l'Homme n'a cessé d'être remis en jeu. En effet, à chaque propriété humaine (souvent cognitive), le pendant chez d'autres espèces a été trouvé. Darwin propose dès 1871, dans son livre « *The descent of man, and selection in relation to sex* » une différence, non pas de Nature, mais de degré. L'humain serait « un peu plus » que les autres.

Mais un peu plus de quoi ? Les « humains » seraient un peu plus cognitifs que les autres, auraient une « cognition supérieure ». *Faisons un aparté : il est intéressant de noter ici que chaque définition entraîne son lot de sous-définitions, comme un effet de spirale, d'accélération de l'enfermement. Le mouvement qui émerge ici est celui de la hiérarchisation. Avec la définition par les propriétés - et donc la définition de propriétés - naît leur classification puis leur hiérarchisation. Celle-ci, a priori inoffensive, est porteuse de rapport de dominations et de violences. Elle permet, par exemple, de décider voire de décréter quelle espèce mérite ou non une considération, et de légiférer sur la conduite humaine à son égard. Par exemple, les lois de protection à l'abattage d'animaux d'élevage sont plus contraignantes pour les espèces dites sensibles, reconnues légalement sensibles, que pour les autres (nous ne développerons pas les nombreuses définitions possibles ici).*

Revenons à la tentative de définition de l'humain. À ce stade apparaît « l'humain normalisé », voire standardisé par la somme des propriétés *normalement, naturellement* présentes. Cet « humain normalisé » est stable. L'humain réel (c'est-à-dire non normalisé), lui, ne l'est pas encore vraiment. En effet, cette définition ne résiste pas au passage par l'anthropologie (aux variations de cultures), ou même à l'échelle individuelle (au sein d'une même culture). L'humain ne trouve pas encore une stabilité interne. Les populations minorisées, variées, « hors norme », représentent en réalité une majorité d'individus, la norme n'étant qu'un construit, une moyenne, un individu « typique » irréel. Pour corriger rapidement ce déséquilibre, la définition par l'exclusion s'impose. Ainsi, le concept d'humain trouve *naturellement*

une stabilité par la dyade : l'Humain opposé à l'Animal (ou encore l'Animal Non-Humain) nous est directement donné. Autrement dit, nous le comprenons directement. Cependant, pour faire son effet, cette dyade impose une définition de l'Animal, qui si nous faisons la même démonstration, aboutirait *naturellement* à l'apparition du Végétal, Minéral, etc.

En résumé, les dyades sont enfermantes. Elles enferment par leur support *naturel* de définitions qui, de par leur nécessaire travail d'exclusion/inclusion, réduisent toujours plus leur périmètre et fixent les éléments dans leur environnement par l'entraînement d'autres dyades. Elles enferment aussi, car elles empêchent de sortir d'un raisonnement par oppositions comparatives qui résulte de la *nature même* des dyades. Finalement, ces effets sont exacerbés par l'absence de stabilité interne par essence des définitions du vivant (Humain, Animal, etc.) qui entraîne toujours plus d'enfermement sur les dyades.

Avec l'usage de tels concepts si totalisants, l'individu ne peut que devenir modèle non dynamique, sous-composé de définitions fixes, données pour une échelle particulière. Le passage entre les échelles n'est alors pas directement possible, l'environnement étant tu.

1.4 Dyades, enfermement sur les règnes, définition de l'humain : Ce que cela fait à la considération du bien-être

Comme nous l'avons montré, l'individu qu'il soit humain ou non, n'est pas directement donné par ses définitions. Or, les définitions du bien-être étant individu-centrée, l'individu doit être défini clairement. Pour cela, on use d'une syntaxe des dyades qui impose *a minima* de délimiter, qualifier l'individu, et fixer le

référentiel depuis lequel ou dans lequel on parle. Ainsi, on inclut ou exclut ce qui fait ou non individu pour le définir, tout en le définissant en fonction de ce qu'il n'est pas et de ses relations à cet extérieur. Le référentiel est ainsi défini *en même temps* qu'il se construit, aboutissant à une définition partielle, sorte de « définition déguisée » comme suggérée par Poincaré (1899). L'individu et son bien-être sont donc uniquement enrichis par les aspects initialement identifiés, en maintenant non visibles et non révélés de nombreuses dimensions. Ainsi défini, notre individu est réduit à un modèle non dynamique stable, fixé, qui invisibilise l'environnement.

L'individu *concept* est donc piégé, enfermé dans ce modèle, dans cette grammaire, qui impose des catégorisations et leurs lots de hiérarchisation. Le bien-être y est alors réduit aux *valeurs* (Fraser, 2009). Il devient une « vie qui vaut le coût d'être vécue » (Mellor, 2016; Yeates, 2011), ou encore le « sens de la vie ». Cette question est devenue centrale dans l'appréhension du bien-être animal : utiliser, consommer les animaux, oui, mais en leur donnant accès à une vie qui vaut le coup d'être vécue.

Mais alors, qu'est-ce qu'une vie qui vaut le coût d'être vécue pour une truite, une truie, un cheval ? Pour tenter une approche, voire une réponse, scientifiques et législateurs sont partis de « l'état de fait », c'est-à-dire des conditions de vie actuelles des animaux dits sous dépendance humaine (*il est intéressant de noter que la question du bien-être des animaux sauvages n'est pas réellement un sujet d'étude*). Ainsi, le bien-être animal a longtemps été uniquement appréhendé selon les « Five Freedoms » (Office et al., 1965) : absence de faim, de soif et de malnutrition, absence de peur et de détresse, absence de stress phy-

sique et/ou thermique, absence de douleur, de lésions et de maladie, liberté d'expression d'un comportement normal de son espèce. Cette appréhension, et ce n'est pas rien de l'écrire, ne se focalise pas sur les émotions positives, joies ou autres bonheurs. Le bien-être comme état de fait, conduit par exemple, le monde de l'élevage à des questionnements particuliers qui paraissent incohérents, voire absurdes. Ainsi, parmi les préoccupations majeures en termes de bien-être animal en élevage, on retrouve notamment la prise en charge de la douleur lors de mutilations dites de routine ou encore le taux de mortalité « acceptable » par élevage (voir par exemple les sujets des rapports de l'EFSA). L'étude du bien-être animal est aujourd'hui principalement restreinte à apporter des solutions pour limiter l'impact d'un environnement réduit à une « contrainte ». Il est donc, une fois encore, un état de fait, visible, mesurable et catégorisable. L'environnement, dans sa complexité et ses interactions, demeure invisible.

Dans ce chapitre, nous sommes parties des définitions actuelles du bien-être humain et animal, et du constat qu'elles ne permettent pas une considération réelle de l'environnement et de ses effets. Nous avons ensuite exploré où et sous quelle forme se trouve l'environnement dans ces approches. Il est apparu que l'environnement se retrouve presque entièrement dans le concept de Nature. Nous avons ensuite montré les effets totalisants de ce concept qui, sur une approche individu-centrée du bien-être, par son obligatoire recours aux dyades, masque l'environnement et ses effets.

Nous proposons, dans la suite de ce texte, d'entrer en résistance et de mettre à distance la Nature et son lot de dyades, sans les ignorer. Nous le ferons en trois temps : 1) en tentant de sortir des

dyades, 2) en proposant ensuite de déplacer le cadre d'appréhension du bien-être, et enfin 3) nous présenterons les outils permettant ce changement de cadre.

2. MOYENS DE TRANSFORMATION

2.1 Se sortir des dyades ?

Est-il possible de sortir des dyades ? Elles structurent la philosophie, c'est donc un problème crucial pour elle. C'est d'une certaine façon impossible : une fois qu'une frontière est posée, on peut la déplacer, non pas la supprimer (Lévi-Strauss et Derrida). Nous nous proposons une sorte d'exploration à travers les différentes propositions philosophiques qui sont faites pour déplacer ces frontières.

Premièrement, on peut tenter de ne pas y entrer, comme l'ont réalisé l'École de Kyoto avec l'« absolute nothingness », ou Laruelle (2008) avec l'Un ou homme générique. Ou alors, on peut, comme le fait Deleuze, allonger indéfiniment la ligne de sorte que deux contraires soient infiniment éloignés l'un de l'autre ; mais cela ne résout pas le problème, car toute paire de points quelconques distincts sur la ligne peut être traitée comme une paire de contraires. Ou encore, comme Derrida, on ajoute de l'hétérogène qui dérange la dyade, on ajoute des angles inattendus. Ou bien, il y a la façon de Levinas, qui rompt tout échange possible entre les contraires. L'autre n'est plus le reflet d'un moi ou d'un « je », au contraire l'autre le fascine ou le sidère jusqu'à ce que ce je ou ce moi

devienne « otage » de l'autre. L'autre, comme Dieu, est ce qui « vient à l'idée » (Levinas, 1982). Les contraires ne peuvent plus se renvoyer les uns aux autres, la dialectique est rompue.

On peut interpréter les petites perceptions de Leibniz (1765), comme une manière de retarder la constitution des contraires. Chaque monade est individuelle, ne dispose « ni de porte ni de fenêtre » pour être en relation avec d'autres monades.

De la dyade, on ne sort pas simplement. On peut la surpasser en faisant de Dieu un être sans commune mesure avec l'homme, juste ce qui peut lui venir à l'idée, mais alors en brisant la dialectique philosophique : il y a un « terme » qui échappe à cette dialectique. Il y faut de toute façon une décision radicale.

Le principe des relations externes de Moore et Russell en est un exemple, en distinguant radicalement les faits de l'expérience. Ils ont montré que la structure sujet-prédicat est tout à fait particulière et ne permet pas de rendre compte des mathématiques et de toutes autres sciences. Ainsi, Moore et Russell mettent-ils au point une autre logique : il y a des termes et des relations, sans que ces dernières dépendent des termes. Comme Russell (1959) l'avait pressenti, les mathématiques ne peuvent donc être déterminées par la grammaire, car elles nécessitent une extériorité.

En revenant à notre sujet de réflexion, si nous poursuivons la démonstration sur l'humain, la notion de prédicat (relations internes à la Leibniz, 1686²) n'aboutit pas à un concept de

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de Métaphysique*, édition de 1975, § 26 : « Cela s'accorde avec mes principes, car naturellement rien ne nous entre dans l'esprit par le dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si notre âme recevait quelques espèces messagères et comme si elle avait des portes et des fenêtres. Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tous temps, parce que l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures » et §13 : « Venons à un exemple : puisque Jules César deviendra dictateur perpétuel et maître de la république, et renversera la liberté. Des Romains, cette action est comprise dans sa notion, car nous supposons que c'est la nature d'une telle notion parfaite

l'humain stable. Si on limite le concept de l'humain à ses relations internes, il n'est pas suffisant. Pour le compléter, il devient nécessaire, dans un premier temps, de disposer du concept de l'autre, l'Animal. Le concept d'Animal, pour être bien identifié, demande, lui aussi, un « autre », le concept du Végétal puis, selon la même logique, du Minéral. Cela apparaît comme une relation linéaire entre les règnes, mais il s'agit en fait d'un changement de mondes. Pour Vernadsky (1945), le mouvement se fait dans l'autre sens. Supposant regarder la Terre de loin, il la voit tout d'abord comme un minéral, puis voit ce minéral transformé par le végétal, puis le végétal transformé par l'animal. Il en conclut que la pensée humaine fait partie de la croûte terrestre, la noosphère.

Le vivant ne peut être traité comme une façon de penser, mais peut devenir la condition de la pensée. Ce qui permettrait de passer à l'individu concept, et ainsi de limiter les exclusions et d'inventer des formes de vie (Wittgenstein, 1953)³.

2.2 Déplacer le cadre d'appréhension du bien-être : sortir du centrage sur l'individu

De l'individu modèle à l'individu concept presque modélisation

Comme nous l'avons montré précédemment, s'il n'est pas possible de sortir des dyades, le bien-être est entraîné dans une mise en abîme lorsqu'il est individu-centré. En effet, malgré les tentatives des définitions actuelles du bien-être de replacer l'individu au sein de ses interactions (avec l'environnement phy-

sique, social, culturel), l'impasse de pensée d'un système figé dans un état de fait, se maintient.

Pour dépasser les limites actuelles, nous proposons de déplacer notre cadre d'appréhension du bien-être et de ne plus le considérer comme un état de fait, mais plutôt comme la résultante d'une dynamique d'interactions et de flux de sensations, de connaissances. Il n'est alors plus donné directement à l'évaluation, les flux d'échanges et d'interactions doivent être révélés. Pour cela, une nouvelle syntaxe est nécessaire. Les dyades imposent, comme nous l'avons montré, une syntaxe en définition/comparaison. Nous proposons une syntaxe qui soit indifférente à la grammaire de la relation sujet-prédicat pour révéler les flux d'échanges et d'interactions. Appréhendons le bien-être comme, par exemple, la lumière en physique : une nature hétérogène non réductible, des ondes (continuité) et des particules (entité), qui nécessite un troisième élément pour apparaître (support). Dit autrement, la question du bien-être se pose *en même temps* à l'intérieur de notre individu (particule), à l'extérieur par les relations (ondes), et dans ce qui se projette et se réfléchit de l'individu sur les autres (support).

Ce changement de syntaxe permet la prise en compte de la complexité et de l'hétérogénéité de l'individu, et révèle l'individu *concept*. Cet individu *concept* ne peut alors plus être un référentiel, car trop changeant.

En bref, nous proposons un changement de cadre où l'individu n'est plus un modèle non dynamique normalisé servant de référence, mais une modélisation non totale, non réductrice, non hé-

d'un sujet, afin que le prédicat y soit enfermé, ut possit inesse subjecto. »

³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, édition de 1953, § 7 : « Imaginer un langage c'est imaginer une forme de vie »

térogène. La modélisation met en rapport des éléments, mais ne permet pas de passer de l'un à l'autre - ce que permet la dyade -, elle doit alors être mise en mouvement.

Choisir un concept non totalisant, non enfermante, qui rend compte de la relation entre les individus-modèles : l'intention

En faisant un pas d'induction, on peut faire usage de modèles pour poser temporairement des attributs, un individu, une modélisation. Il permet aussi de considérer les individus comme des sujets aléatoires.

Alors, il semble possible de les mettre en relation avec un « véhicule » (Schmid & Mambrini-Doudet, 2019). Ce véhicule doit permettre de visiter chacune des modélisations sans forcément avoir besoin de s'y arrêter. Autrement dit, il doit faire flux. Mais cela ne suffit pas, il ne doit pas rester externe aux modélisations, il doit pouvoir les mettre en mouvement. Ces mouvements peuvent être internes (modification de la modélisation) ou externes (modification des relations aux modèles ou de la position de la modélisation dans l'Univers, Laruelle, 2015). Pour cela, le véhicule doit faire écho à une ou plusieurs des composantes primitives des modèles. Enfin, le véhicule ne doit pas être totalisant, c'est-à-dire fixer la modélisation dans sa conception du moment, et, pour ce faire, son origine ne doit pas être identifiable.

L'intention répond à toutes ces caractéristiques. Elle a, comme la lumière, une *nature* complexe. Chez le vivant, elle est *en même temps* ou *tout autant* processus interne (relative à la cognition), interface (relative à l'expression, la relation) et enfin résultats (relative à l'action et ses conséquences). Du fait de cette nature hétérogène, l'origine de l'intention

est non identifiable, car elle n'existe que dans l'expression de ses natures. Elle est alors flux qui permet le passage de frontières. L'enveloppe délimitatrice des individus (qui ne sont alors plus définis, mais délimités) - mais pas encore tout à fait modélisation - devient à son contact membrane poreuse (voir aussi Coutellec, 2015), emportant avec elle l'idée d'identité finie pour aller vers une identité fluide (critique de Husserl par Nietzsche dans la thèse principale de Laruelle : *Économie générale des effets d'être*, à paraître). L'intention génère ainsi des mouvements dans les modélisations sans jamais les définir ou les englober. Elle en est une partie essentielle, mais n'en est pas le tout. Enfin, elle empêche le retour direct à l'individu et impose le passage par les flux, ou plus exactement les fluctuations, aussi infimes soient-elles. En atténuant l'individu dans une identité fluide et mouvante, en mettant en relation des modélisations homogènes et hétérogènes, l'intention révèle l'environnement ou plus exactement l'écosystème dont fait partie l'individu, ses enchevêtrements et ses réseaux propres. Finalement, l'intention révèle le bien-être qui est, comme attendu, dans ce nouveau système, un flux, et non plus un état de fait. Cette approche amène une considération d'un bien-être complexe, relatif aux *sois*, aux autres, à l'autre vivant ou non. Il est une résultante de la mise en mouvement des modélisations. Un bien-être qui situe l'individu ordinaire dans un environnement concret, par un système de ses microperceptions chères à Leibniz (1686) qui ont comme principale caractéristique d'être invisibles.

2.3 Faire usage d'outils pour aller, hors catégories, de l'ordonnance à l'ordinaire, de la hiérarchie au concret

L'invisible demande des moyens pour être révélé, un outillage pour en faire une image, tel un microscope, les moyens d'accéder à ce qui est élémentaire, comme une chimie, le vide de l'inconnu et l'excès de rigueur. La démarche existe, c'est celle qui a prévalu à l'écriture du chapitre précédent.

L'idée est de ne pas se limiter à appréhender l'identité par la seule définition, mais en tenant compte de son état multidimensionnel, au sein d'un environnement également multidimensionnel. Aucune définition ne résiste à cette multiplicité. Ce n'est pas abyssal, c'est tout simplement impossible. On se voit contraint d'organiser temporairement et localement ce que l'on en sait, d'associer les connaissances de différentes origines, sans les hiérarchiser.

Cela ne se fait pas dans n'importe quel environnement. Tout débute avec la construction d'un espace interdisciplinaire, espace dont le goût a été partagé au premier chapitre, espace qui accueille des logiques qui ne sont pas compatibles. Cela ne se fait pas « naturellement ». Cela suppose travail et méthode.

D'abord, le choix des types de connaissances à combiner. Cet espace a un caractère générique et les dimensions d'une matrice associant les sources de connaissances utiles, et une discipline additionnelle appelée discipline + 1. Les sources de connaissance ou les disciplines sont choisies en fonction de l'impact du sujet, y compris son impact social. La discipline + 1 est celle qui n'a *a priori* pas de lien avec l'ensemble des autres disciplines convoquées, elle est à tous niveaux, point d'extériorité, et évite que les hiérarchies ne se reforment

(« *chassez le naturel, il revient au galop* »).

Ensuite, la mise en jeu des connaissances demande une machinerie qui a la forme d'une matrice dynamique. En colonne, les catégories de connaissances ou les disciplines, en ligne, les orientations qui vont vers des perspectives possiblement communes, vers le point de vue de l'Univers. Au sein et entre les cellules de la matrice circulent les concepts, qui véhiculent, de variable en variable, des connaissances, forment les flux.

Mais ce n'est pas suffisant, rien ne se met en mouvement sans opérateur, la matrice n'est pas réversible. Nous en avons identifié trois : le virtuel, le futur et la fiction. Ils créent un espace de projection de connaissances dans un commun à venir, ou un « encore inconnu » englobant des états d'art et de non-art. Le sujet qui nous intéresse, l'individu, le bien-être devient, en soi, une fiction. Ce qui est produit est une matière, un dessin, une ouverture des cadres de pensée.

Tentons l'expérience avec l'individu. Imaginons, là, de le concevoir. Nous rassemblerions alors des experts de disciplines variées et d'épistémologie, nous mettrions en place les conditions d'un laboratoire interdisciplinaire, nous demanderions aux experts de considérer l'individu comme une fiction, nous les laisserions travailler collectivement sur ses impacts, y compris sociétaux, sa contextualisation, son entrée dans le concret, pour décomposer ses dimensions primitives. Nous construirions ensuite une matrice d'interactions disciplines/experts orientée par chaque dimension, en réduisant progressivement le nombre de disciplines agissant ensemble pour produire chaque composé de l'individu. Cela va bien lorsque l'on se fait une représentation de l'individu, et

donc, dans notre cas, de l'individu humain.

Maintenant, imaginons que nous nous trouvons dans un laboratoire interdisciplinaire et que nous voulions concevoir un individu non donné, inconnu, tel l'animal non humain. Alors difficile de jouer avec les opérateurs tels que la fiction, puisque tout est inconnu, impossible d'orienter sans a priori la matrice des interactions entre les disciplines et donc les flux de connaissances et les itérations, on reste pauvre en concepts. Notre proposition est celle d'une ingénierie inversée, d'explorer l'espace des connaissances académiques pour le passer à travers un tamis de disciplines variées afin de concentrer les données génériques, de rechercher leur structure commune primitive et de les associer comme autant de coordonnées de l'individu animal dans l'espace actuel des connaissances, puis de relier les différentes sources en faisant un usage extensif de concept comme véhicule. L'individu prend une valeur locale, imparfaite, multiple et très concrète. La matrice se dessine, il ne manque plus que la discipline +1, qui va constituer le point d'extériorité, et les attributs de l'individu vont pouvoir être révélés. C'est ce à quoi nous vous invitons dans le prochain chapitre.

À cette étape de nos travaux, examinons ce que cela signifie pour l'évaluation du bien-être. Nous avons montré que l'approche scientifique qui propose, pour organiser le monde au travers de son savoir, un « découpage » en éléments définis, imposant un recours aux dyades, conduit finalement à la réduction du bien-être à son évaluation en tant qu'état de fait. Nous avons aussi montré pourquoi, le bien-être comme un état de fait devient finalement invisible. Pour dépasser cet écueil et révéler le bien-être flux (autrement dit, comme

effet d'une interaction), nous avons ensuite proposé une approche, non plus par définition, mais par modélisation dynamique des individus. Cette approche impose un autre rapport au savoir, une nouvelle épistémologie, celle de l'interdisciplinarité : l'épistémologie générique, développée par Schmid et Mambrini-Doudet (2019). C'est cette épistémologie qui sera mobilisée par la suite, notamment pour inscrire notre individu-modélisation dans un concret.

3. DE L'ÉTUDE D'OBJETS À L'ÉTUDE DE FLUX

3.1 Passage au concret

Qu'est-ce que le concret ? C'est ce qui croît par amalgame (en latin : *cum + cresco*), ce que l'on retrouve littéralement en anglais, où le « *concrete* » signifie le béton, qui effectivement croît par amalgames. Le concret témoigne d'un moment de fusion entre le concept et ce qui relève d'un réel ou d'une perception de ce réel : la vague et les petites perceptions chez Leibniz. Le concret n'est pas identifié uniquement par le concept ou par une synthèse bien délimitée, il y a fusion de deux hétérogènes et la production de quelque chose d'autre. Ainsi, il n'y a pas de concret sans extériorité, et cette extériorité renouvelle ce que le concret recelait de conceptuel. Pensons à la façon de Helmholtz de voir les couleurs : il change de position, se penche et les regarde au travers de ses deux jambes écartées pour les considérer hors de leur interprétation toute faite. Il y a toute sa connaissance de la théorie des couleurs et la fusion avec un nouveau regard, qui permet d'améliorer la théorie. Ou encore Russell (1914) qui affirme que toute bonne analyse doit conduire à quelque chose d'étrange, dont on ne peut immédiatement évaluer la vérité ou la fausseté. On a la méthode d'analyse bien

connue, en la mettant en fusion à un moment avec de l'inconnu, cela permet de réévaluer et d'augmenter nos connaissances.

Pour l'individu, le concret c'est la possibilité d'avoir des moments de fusion avec des éléments ou événements inattendus qui lui ont permis de modifier, enrichir sa trajectoire. Pour cela il faut un intermédiaire comme contexte qui met en contact avec de l'inconnu. Ce contexte peut être politique, social, philosophique, scientifique, technique, religieux, etc.

3.2 Microperceptions, imagination et bien-être

Reprenons l'individu en modélisation. Il doit pouvoir se prêter aisément à un passage par une matrice dynamique des connaissances pour révéler ce qui fait le sens et le sel de ses interactions avec l'environnement (interne, externe, temporel, etc.). Que faut-il de plus ? Le passage par le concret et la capacité à générer des concepts véhicule. La matrice peut être mise en mouvement par l'impulsion de ce qu'il y a de plus primitif et, inscrite dans un concret, elle révèle le sensible et les flux, fussent-ils microscopiques.

Pour l'individu, que sont ces flux ? Ces flux peuvent être compris comme des microperceptions. Les microperceptions sont le bruit des vagues (Leibniz, 1686), les différences de pression de l'air (Bouillon, 2021). Ainsi, nous ne percevons pas directement le bruit des vagues, ou les différences de pression de l'air, nous les reconstituons à partir de ces petites perceptions. Ces microperceptions ne se décrivent pas, ne s'entendent pas et pour appréhender ou percevoir le flux, alors on ne fait pas appel à l'entendement, ce qui ne sert à rien, mais à l'imagination, une imagination qui génère de petites inventions.

C'est en mettant en mouvement notre matrice grâce au concept d'intention que ces flux se révèlent de par leurs micro-effets sur notre système complexe « individu modélisation-flux-environnement ». La matrice peut donner une localisation et un statut aux micro-expressions en les situant comme aux interfaces entre ces différentes cellules. L'individu est alors dé-intégré, ses attributs les plus visibles s'effacent ou deviennent discrets, sont discrétisés dans la matrice. Il n'est plus limité à son état d'individu, mais devient une proposition liée au système individu modélisation-flux-environnement. Les microperceptions qui lient intimement cet ensemble comme des forces faibles apparaissent. Et le bien-être, alors, se précise, enrichit de ces dernières. En d'autres termes, c'est une manière de prendre véritablement au sérieux la notion de bien-être.

3.3 Retour à l'éthologie : transition qui part de l'éthologie pour aller vers l'éthologie ailleurs

Le bien-être n'étant plus appréhendé directement, nous proposons dans ce dernier temps d'appliquer cette transformation à la considération de l'autre. Que se passe-t-il quand cet autre est d'une autre espèce ? En d'autres termes, quels sont les effets de cette transformation appliquée à l'éthologie ?

L'éthologie proposée par Tinbergen (1963) est l'étude du comportement animal dans son milieu. Elle a notamment comme sujet d'étude les interactions (interactions de l'animal avec son environnement, interactions sociales entre individus, etc.) et la cognition (dont les émotions).

Parce qu'elle tend à décentrer, à changer de focale, l'éthologie devrait inviter à percevoir autrement, différemment, infiniment plus petit ou plus grand, infiniment plus intense ou léger,

infiniment plus coloré ou monochrome. Elle devrait inviter à considérer autrement, interpréter autrement.

Dès 1984, Uexküll (1984 ; 1921), précurseur de l'éthologie, proposait le concept d'« Umwelt » pour exprimer l'inaccessibilité directe à l'autre. Il expliquait cette inaccessibilité par la complexité des interactions entre les trois éléments alors identifiés : la niche écologique de l'individu, son environnement sensoriel et l'intégration cognitive de cet environnement sensoriel. Autrement dit, chaque individu est tributaire de la représentation qu'il a du monde, reconstruite à partir des informations reçues, de manière consciente ou non. Il est alors impossible de penser « comme » ou encore « à la place de ». Uexküll nous invite plutôt à penser « à la manière de ».

Nous proposons d'aller plus loin et de penser « comme si ». Ce « comme si » rappelle la distance infranchissable entre nous et l'autre et que l'accès à l'autre est, pour partie, une fiction. Il permet ainsi plus de liberté, car plus dynamique, plus créatif, sans jamais prendre la place de l'autre. Pour arriver à ce « comme si », nous ajoutons au concept d'« Umwelt » celui de flux.

Ces flux sont plus ou moins perceptibles selon les capacités sensorielles et cognitives de chacun. Ils se situent parfois à l'échelle des microperceptions, et du symbolisme qui peut y être associé. Ces flux pris comme des microperceptions étendent le champ des perceptions⁴ et permettent de nouvelles questions : de ce qu'il y a à percevoir (à voir, par exemple) ne peut-on percevoir que ce qu'on a déjà identifié comme percep-

tible ? Peut-on accéder aux petites perceptions étrangères ? Comment être ouvert et réceptif aux petites perceptions jamais éprouvées ? Comment tenir compte de l'imperceptible ? Quel symbolisme, en tant que vécu réel et imaginaire, réside dans ces microperceptions ?

Avec une matrice telle que celle pensée par Laruelle dans *En dernière humanité, la nouvelle science écologique* (2015) et explicitée par Mambrini et Schmid (2016), l'individu peut être rendu « discret », être discrétisé selon les variables de la matrice. Se révèlent alors les effets des interactions entre les variables, par leur mise en mouvement via l'intention. On peut dès lors envisager de véritablement travailler sur l'interaction, non plus au travers des effets produits par A sur B ou encore par la mesure des effets de fluctuations de l'environnement que l'on contrôle (de fait, extérieur à l'interaction) sur A et/ou sur B. On peut l'étudier comme un produit intermédiaire de la matrice qui devient un effet de A, de B et de l'environnement, une expression de cette interaction. L'interaction peut alors être considérée dans la multiplicité de ses composantes, et il n'est plus nécessaire de fixer les attributs de l'individu comme de l'environnement. La seule condition est de partir de situations concrètes. L'analyse de ces interactions est alors permise en mobilisant un ensemble conséquent de connaissances en éthologie et par l'ouverture de ses cadres d'analyse à des propositions théoriques nouvelles pouvant emprunter à d'autres disciplines ou être nouvellement conçues.

Cette proposition permet notamment de considérer les effets d'autres

⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765, p.43 : « Les perceptions insensibles sont aussi importants pour [la science de l'esprit, de l'âme] comme les corpuscules insensibles le sont pour la science naturelle, et il est tout aussi déraisonnable de rejeter l'un comme l'autre, sous prétexte que ils sont hors de portée de nos sens »

formes de symbolismes et d'abstractions que pourrait avoir l'autre et particulièrement, l'autre non-humain. Elle invite à ouvrir le champ des possibles, à explorer les impossibles, à s'ouvrir à l'Autre, à l'Univers, dans un esprit de « fraternité de la matière » de l'humain et du non-humain, du végétal, du minéral, comme le désigne l'écrivain Mathieu (2022), convaincu qu'une matière nous relie tous.

4. CONCLUSION

Qu'est-ce qui distingue le bien-être « état de fait » du bien-être « flux dynamique » ? Le bien-être comme « état de fait » ne nécessite pas un rapport au réel, contrairement au bien-être « flux dynamique ». Ainsi, par ce mouvement, nous enrichissons l'approche actuelle du bien-être par le rapport au réel. En donnant des états de fait, le bien-être comme regardé aujourd'hui est abordable par des disciplines, alors que sa considération, sa reconnaissance comme flux suppose un rapport à l'humain et aux non-humains de type très différent. Ce rapport suppose de postuler d'un réel et d'un ordre entre l'état de fait (l'évaluation) et le bien-être effets d'interaction. Comment travailler ces effets d'interaction ? Une manière de le faire est de se situer dans le système Humain-Animal-Végétal (HAV) proposé par Laruelle dans *En dernière humanité, la nouvelle science écologique* (2015).

Notre proposition, d'une certaine façon, fait qu'on ne donne plus d'importance aux qualités du bien-être qui, d'une variable facilement mesurable, semble devenir incommensurable.

Dans l'état de fait du bien-être, l'individu est naturellement central, mais enrichi par le réel, l'individu disparaît dans ses flux et sa délimitation n'est plus qu'une membrane poreuse. On ne sait où l'individu commence et où il finit. La

question de l'intention prend alors tout son sens. Par la mise en mouvement de la matrice où l'individu est discrétisé en ses microperceptions et micro-expressions, l'intention reflète une image discrète de l'individu et révèle l'écosystème caché en lui.

LIENS D'INTÉRÊT

Les auteures ne déclarent aucun conflit d'intérêts.

BIBLIOGRAPHIE

ANSES (2018). *Avis relatif au « Bien-être animal : Contexte, définition et évaluation »* (Édition scientifique). Expertise collective No. 2016- SA- 0288.

ANSES (2020) *One health*. <https://www.anses.fr/fr/content/one-health>

APA Dictionary of Psychology (2022). *Definition of well-being*. <https://dictionary.apa.org/>

Aristote (2015). *Les politiques* (Nouvelle édition). Flammarion.

Bouillon, D. (2021). *Comment le philosophe socratique devient-il un lettré ? - Esthétiques de la sagesse - Tome 1*. L'Harmattan.

Bowins, B. (2022). Sliding Scale Theory of Attention and Consciousness/Unconsciousness. *Behavioral Sciences (Basel, Switzerland)*, 12(2), 43. <https://doi.org/10.3390/bs12020043>

Delanoue, E., Rodien, M.A., Mounaix, B., & Boivin, X., (2022). Le traitement du concept de *One Welfare* dans la littérature : Enseignements d'une analyse bibliométrique. 26ème Rencontres Autour des Recherches sur les Ruminants (3R 2022). HAL. <https://doi.org/hal->

[03941131](#)

Coutellec, L. (2015). *La science au pluriel. Essai d'épistémologie pour les sciences impliquées.* (Quae).

<https://www.quae.com/pro-duit/1330/9782759224005/la-science-au-pluriel>

Darwin, C. (1809-1882) A. du texte. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex.* (Vol. 1). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k98090669>

Delord. (2005). La « sauvegarde » : Un principe de réconciliation entre l'homme et la biosphère. *Natures Sciences Sociétés*, 13, 316–320. <https://doi.org/10.1051/nss:2005049>

Fraser, D. (2008). *Understanding animal welfare: The science in its cultural context.* Wiley-Blackwell. <https://library.wur.nl/WebQuery/titel/1887811>

Fraser, D., (2009). Assessing animal welfare: different philosophies, different scientific approaches. *Zoo Biol.* 28, 507–518. <https://doi.org/10.1002/zoo.20253>

Laruelle, F. (2008). *Introduction aux sciences génériques.* PÉTRA. <https://www.furet.com/livres/introduction-aux-sciences-generiques-francois-laruelle-9782847430172.html>

Laruelle, F. (2015). *En dernière-humanité. La nouvelle science écologique.* Cerf. <https://www.decitre.fr/livres/en-derniere-humanite-9782204105927.html>

Leibniz, G. W. (1686). *Discours de métaphysique* (Nouvelle édition, 1975). Vrin.

Leibniz, G. W. (1695). Système nouveau de la nature. *Journal Savant*, 20.

Leibniz, G. W. (1765). *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Édition de

Jacques Brunschwig, 1990). Flammarion.

Levinas, E. (1982). *De dieu qui vient à l'idée.* Vrin. <https://www.gallimardmontreal.com/catalogue/livre/de-dieu-qui-vient-a-l-idee-levinas-emmanuel-9782711611201>

Mathieu, N. (2022, janvier 31). Nicolas Mathieu de mieux en mieux ! [Interview]. In *Boomerang*. <https://www.franceinter.fr/emissions/boomerang/boomerang-du-lundi-31-janvier-2022>

Mellor, D. J., (2016). Updating animal welfare thinking: Moving beyond the “Five Freedoms” towards “A Life Worth Living.” *Animals* 6, 21. <https://doi.org/10.3390/ani6030021>

Office, G. B. S., & Brambell, F. W. R. (1965). *Report of the technical committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems / Chairman: F.W. Rogers Brambell. Presented to Parliament by the Secretary of State for Scotland and the Minister of Agriculture, Fisheries and Food.* HMSO.

One Welfare (2020) About one welfare. in: One welf. <https://www.onewelfare-world.org/about.html>. Accessed 16 Sep 2022

Platon. (2018). *Le politique* (Réédition). Vrin. <https://www.vrin.fr/livre/9782711628278/le-politique>

Poincaré, H. (1899). Des fondements de la géométrie : À propos d'un livre de M. Russell. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 7(3), 251–279.

Russell, B. (1914). *La méthode scientifique en philosophie : Notre connaissance du monde extérieur* (P. Devaux, Trad., 1971,

Vol. 1-1). Payot.

Russell, B. (1919). *Introduction à la philosophie mathématique* (Édition, 1991).

Payot. <https://www.decitre.fr/livres/introduction-a-la-philosophie-mathematique-9782228883511.html>

Russell, B. (1959). *Histoire de mes idées philosophiques* (G. Auclair, Trad., 1961). Gallimard.

Schmid, A. F. (2021). *Scripts philosophiques. Tome 1 : Le silence du futur*. (Temple University). Chisokudo Publications. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03323485>

Schmid, A.-F. & Mambrini, M., & Schmid, A.-F (2016). Compte rendu de François Laruelle, *En dernière Humanité. La nouvelle science écologique*, Paris, Cerf, 2015. *Actu Philosophia*, article 665.

Schmid, A. F., & Mambrini-Doudet, M., (2019). *Épistémologie générique* (Kimé). Kimé. <https://www.editionskime.fr/publications/epistemologie-generique/>

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift Für Tierpsychologie*, 20(4), 410–433. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1963.tb01161.x>

Uexküll, J. V. (1921). *Umwelt Und Innenwelt Der Tiere* (2nd Ed). Springer-Verlag.

Uexküll, J. von. (1984). *Mondes animaux et monde humain : Suivi de Théorie de la signification* (P. Müller, Trad., Vol. 1-1). Denoël.

Vernadsky, W. I. (1945). *The Biosphere and the Noosphere* (J. Grinevald, Trad., Vol. 33). American Scientist.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. Anscombe, Trad.). Basil Blackwell.

Yeates, J. W., (2011). Is 'a life worth living' a concept worth having? *Animal Welfare* 20, 397–406. <https://doi.org/10.1017/S0962728600002955>

PRÉSENTATION DES AUTEUR·E·S

Anne-Lise Dauphiné-Morer

INRAE, UMR1213 Herbivores, F-63122 Saint-Genès-Champanelle, France

Université Paris Cité, Univ Gustave Eiffel, LaPEA, F-92100 Boulogne-Billancourt, France

Ses recherches portent sur l'étude de la cognition des animaux non-humains pour une meilleure considération de leur bien-être : enrichir les cadres théoriques et méthodologiques de l'éthologie par des méthodes de considération des intentions.

Contact : anne-lise.dauphine-morer@inrae.fr

Agnès Tiret

Centre national de référence pour le bien-être animal (CNR BEA)

INRAE, CODIR - Collège de Direction, F-75007 Paris, France

Formée en éthologie et à l'étude de la relation humain-animal à l'École nationale vétérinaire d'Alfort (EnvA), son travail se place dans une démarche d'ouverture pluridisciplinaire, invitant à aller au-delà d'une approche anthropocentrée et pyramidale des relations inter-espèces.

Contact : agnes.tiret@inrae.fr

Anne-Françoise Schmid

Chaire de la Théorie et Méthodes de la conception, Laboratoire CGS, MinesParistech et Archives Poincaré, UMR n°7117 du CNRS, France

Spécialiste de Poincaré, éditrice de Russell et Couturat, co-rédactrice avec Muriel Mambrini-Doudet d'une épistémologie générique, AFS travaille avec les philosophies et non dans l'une d'elles. Elle collabore à la philosophie non-standard. Une dizaine d'ouvrages seule ou en collaboration.

Contact : annefschmid@gmail.com

Muriel Mambrini-Doudet

INRAE, CODIR - Collège de Direction, F-75007 Paris, France

Directrice de Recherches, s'attache à mettre en visibilité la science aux interfaces entre les disciplines et aux conditions des dynamiques interdisciplinaires essentielles pour produire les connaissances pour un monde durable. Elle alterne démarche scientifique, responsabilités administratives et théorie pour poser les fondations d'une science de la gestion de la science.

Contact : muriel.mambrini@ird.fr

Pour citer cet article :

Dauphiné-Morer, A.-L., Tiret, A., Schmid, A.-F., & Mambrini-Doudet, M. (2023). Et si l'évaluation du bien-être cachait l'écosystème ?. *Sciences & Bonheur*, 8, 12–29.

Le bonheur comme objet d'étude

Sciences & Bonheur (ISSN: 2498-244X) est la première revue scientifique et francophone consacrée au bonheur lancée en 2016. La revue est pluridisciplinaire, démocratique et s'intéresse aux questions liées au bonheur. Francophone, elle invite les chercheurs des différentes zones de la francophonie à se positionner sur le sujet. Pluridisciplinaire, elle accueille des spécialistes venant de toute discipline : psychologie, sociologie, management, anthropologie, histoire, géographie, urbanisme, médecine, mathématiques, sciences de l'éducation, philosophie, etc. S'intéressant au bonheur et aux mesures subjectives, la revue s'attache avant tout à la façon dont les individus perçoivent, ressentent et retranscrivent un environnement, une situation ou un rapport social.

Une revue scientifique gratuite et accessible en ligne

En présentant et discutant différents modèles, elle se veut le lieu de débats constructifs et critiques liés aux sciences du bonheur. Elle offre également une tribune aux investigations liées aux expériences variées de la « bonne vie ». Théorique, empirique mais aussi critique, elle accueille la production de savoirs sur le bonheur dans leurs dimensions épistémologiques, conceptuelles, méthodologiques, ou sémantiques. Mais si la revue considère que le bonheur doit être étudié d'un point de vue scientifique, elle souhaite rendre accessible ses développements aux citoyens et estime qu'étant donné le sujet, l'échange et la diffusion avec la société civile sont essentiels. Contrairement à bon nombre de revues, notamment les revues anglo-saxonnes dédiées au même sujet, elle est entièrement gratuite pour les lecteurs et pour les auteurs afin de permettre une diffusion non fondée sur des critères économiques.

Appel à contributions

Sciences & Bonheur accueille toute contribution, qu'il s'agisse d'une revue de questions, d'une étude empirique ou même de la recension d'un ouvrage en lien avec le bonheur. Chaque contribution fait l'objet de deux évaluations indépendantes par un comité d'experts. Un guide est fourni sur le site internet de la revue pour accompagner le processus de rédaction et de soumission. Les contributions peuvent s'insérer dans un numéro thématique ou d'un numéro varia.

Contact et informations complémentaires

Direction de la publication : Gaël Brulé et Laurent Sovet

Site de la revue : <https://sciences-et-bonheur.org>

Contact : edition@sciences-et-bonheur.org