

## D'UN SOUCI MORAL ENVERS LES ANIMAUX

Pierre Lauret

« Ils n'ont pas de conscience, donc. Donc quoi ?  
Donc nous sommes libres de les tuer ? Pourquoi ? »  
J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello : huit leçons*.

**L'indifférence morale au sort des animaux, notamment dans les contextes de l'élevage industriel et de l'expérimentation médicale, repose en partie sur la méconnaissance, en partie sur la conviction que seule la vie humaine a une dignité imposant le respect. Mais réserver à l'être humain l'exclusivité du statut d'être de droit requiert une interprétation religieuse de la valeur de la personne humaine, comme on le voit chez Kant. Si l'on donne congé à cette collusion historique de la philosophie et de la religion, il devient difficile, comme l'a montré notamment Peter Singer, de ne pas voir dans la souffrance des animaux un problème moral dont l'élucidation aboutit à une critique de la manière dont notre société traite les animaux.**

**C**haque année, dans le monde, les hommes exploitent plusieurs milliards d'animaux (principalement des volailles), les élèvent dans des conditions absolument contraires à leurs tendances et impulsions naturelles, les mutilent pour faciliter cet élevage, et les tuent, le plus souvent pour les manger. Des dizaines de millions d'autres animaux, dans des laboratoires, font l'objet d'expérimentations impliquant souvent la vivisection ou l'inoculation de substances toxiques, ou considérées comme très douloureuses pour les humains. Ces faits posent-ils un problème moral ?

Je suis conscient du caractère spectaculaire de cette entrée en matière, qui semble annoncer un propos militant. Ceux qui répondent par la négative à la question et qui maintiennent les animaux hors de nos préoccupations morales ne commencent jamais par rappeler de tels faits, et n'en parlent générale-

ment pas. Ils essaient plutôt de démontrer qu'un animal n'est pas une personne, qu'il n'a pas conscience de son identité dans le temps, qu'il ne peut être un sujet de droit, qu'on ne peut lui conférer une personnalité juridique, qu'il n'a pas de dignité. Toutes ces thèses se rapportent bien à la question, mais ceux qui les soutiennent ne vont jamais jusqu'à justifier grâce à elles, explicitement et de manière détaillée, la vivisection ou les pratiques les moins agréables à évoquer de l'élevage industriel. Leur propos est plutôt de défendre la dignité exclusive de la personne humaine. Quant aux animaux, tout se passe comme si, à partir du moment où l'on a montré qu'ils n'ont pas la propriété *p* (généralement qu'ils n'ont pas une vie mentale, ou pas une vie mentale du même genre que la nôtre), il n'y avait plus de souci à se faire. Il n'y a plus à s'occuper d'eux, on peut les abandonner à leur sort, quel qu'il soit. Une telle attitude théorique est pourtant un peu bizarre, car l'enjeu du débat n'est pas seulement de montrer que l'honorable professeur X, défenseur du droit des animaux, avance une définition incorrecte de ce qu'est une personne, un droit, ou un intérêt ; il est en définitive de justifier moralement nos rapports avec les animaux. Et ces rapports consistent essentiellement et massivement dans les faits rappelés au début. Une théorie morale devrait répondre à la question de Coetzee placée en épigraphe. Elle devrait relier les principes aux faits – comme le faisait la théorie cartésienne des animaux-machines<sup>1</sup>.

Encore faut-il admettre que ces faits posent bien une question de principe. Dans les pays anglo-saxons, il existe un débat philosophique autour de la « libération animale » (c'est la « cause » du philosophe australien Peter Singer) ou du droit des animaux (théorie du philosophe américain Tom Regan). Ce débat a reçu quelque écho en France, mais a-t-il acquis droit de cité ? Interroger moralement notre conduite envers les animaux est encore très souvent considéré, au mieux comme la plus récente élucubration théorique importée d'Amérique (après les Gender Studies), au pire comme une particularité sentimentale vaguement ridicule, ou comme l'expression d'émotions irréflechies et plus ou moins pathologiques, incarnées par Brigitte Bardot. Pourtant, aussi bien Singer que Regan sont des auteurs très attachés à la rationalité du discours moral, très soucieux de présenter une justification argumentée de leurs thèses et une exploration méthodique des conséquences qu'elles enveloppent. Ils accordent même une très grande importance aux problèmes théoriques, et à la discussion métaéthique<sup>2</sup>. Sans nécessairement reprendre les termes

■ 1. Voir ce passage de la lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649 : « Mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des Pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux. »

■ 2. Singer est un utilitariste, il ne pense pas que les problèmes de « justice » trouvent une réponse pertinente dans l'attribution de « droits imprescriptibles ». Selon lui, la libération animale n'a pas pour objectif la définition de droits animaux. Il ne s'exprime en termes de droits que par commodité rhétorique, *ad captum vulgi*. Regan est un philosophe anti-utilitariste, il développe une théorie de la justice qui implique de manière essentielle que les animaux se voient reconnaître des droits. Voir Singer Peter, *Animal Liberation*, New York, New York Review/Random House, 1975, revised edition 1990, trad. fr. *La Libération animale*, trad. Louise Rousselle, revue par David Olivier, Paris, Grasset, 1993 ; Singer Peter, *Practical Ethics*, Second Edition, New York, Cambridge University Press, 1993, trad. fr. *Questions d'éthique pratique*, trad. Max Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997 ; Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1983. Chacun de ces livres comporte une bibliographie détaillée. On trouvera un exposé très précis de leurs thèses, et du débat méta-éthique qui les oppose dans Goffi Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux, du statut éthique de l'animal*, Nîmes, J. Chambon, 1994.

de cette discussion, je voudrais montrer qu'en effet la question de nos obligations envers les animaux est une vraie question philosophique, et qu'elle peut être l'occasion d'un retour sur les fondements et les principes de l'éthique. En tant que philosophe, le risque de la sensiblerie me semble moins grave que celui du préjugé.

## Un statut moral équivoque

Examiner si la souffrance et la mort des animaux posent un problème moral revient à se demander si l'animal peut recevoir le statut de «sujet de droit» – à condition qu'on entende par là, d'une manière très générale, un être qui n'est pas une pure chose, et qui n'est donc pas entièrement disponible pour la réalisation de nos fins. Dire que les animaux, ou certains animaux, sont des sujets de droit (au singulier), ce n'est pas nécessairement affirmer que ce sont des êtres qui doivent se voir reconnaître juridiquement un ensemble cohérent de droits (au pluriel) subjectifs, qu'il s'agirait donc de dénombrer. C'est plutôt soutenir que les animaux sont des êtres vivants qui doivent sous certains aspects être respectés, et non réduits à leur valeur d'utilité; que nous n'avons pas le droit moral de les traiter comme de purs moyens, et par exemple de les tuer ou de les faire souffrir sans de sérieuses justifications; et que la vie des animaux, du fait de certaines de ses caractéristiques essentielles, devrait être entourée d'une sorte de périmètre de protection. Je prendrai la notion de sujet de droit dans cette acception générale et morale.

Classiquement, le sujet de droit est défini par l'opposition, centrale en théorie du droit, entre la «personne» et la «chose». Seule la personne a des droits; la chose se définit par son absence de droits, donc par sa disponibilité. Par exemple, à Rome, un esclave n'était pas une personne, mais une chose (*res*), un bien meuble ou immeuble. Cette opposition semble exclure l'animal de la sphère des sujets de droit. Intuitivement, on ne dirait pas qu'une chauve-souris ou un poulet sont des personnes, ou des personnes potentielles (comme les bébés), ou des personnes *in statu nascendi* (comme les fœtus). Cette intuition s'adosse à un conglomérat culturel hérité, où la philosophie et la religion convergent pour marquer, entre l'animal et l'homme, une différence de nature ou de genre, et non d'espèce. Que la différence entre l'homme et le cochon n'ait pas la même signification que la différence entre le cochon et le cheval, c'est ce qui découle du christianisme («la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue» selon l'historien Lynn White Jr.<sup>3</sup>) et du dualisme cartésien: la distinction substantielle de la pensée et de l'étendue institue entre l'homme et l'animal une coupure métaphysique et donc radicale; l'animal est un mode de l'étendue, une machine-automate sans rapport à la

**La question de nos obligations envers les animaux est une vraie question philosophique, et elle peut être l'occasion d'un retour sur les fondements et les principes de l'éthique**

■ 3. Lynn White Jr., historien américain des techniques médiévales, est l'auteur d'un texte sur «Les racines historiques de notre crise écologique», que Jean-Yves Goffi traduit en appendice du *Philosophe et ses animaux*, op. cit., p. 291-309.

pensée. De plus, il me semble indéniable que l'humanisme moderne (post-cartésien) situe la valeur de l'homme dans sa transcendance à la nature – que cette transcendance s'effectue dans le déploiement de la rationalité ou dans l'exercice de la liberté<sup>4</sup>.

La réflexion sur le statut moral de l'animal conduit à interroger cette manière de penser la différence entre l'homme et l'animal dans l'opposition de la personne et de la chose. D'une part, Peter Singer affirme que certains animaux sont des personnes (les grands singes anthropoïdes, mais aussi les dauphins et les baleines, éventuellement les chiens, les chats, les cochons, etc.<sup>5</sup>) : ce sont des « personnes non-humaines<sup>6</sup> ». Singer et Regan contestent le postulat de discontinuité qui caractérise l'anthropologie philosophique, aussi bien chez Descartes que chez Heidegger<sup>7</sup>. Nous verrons plus bas jusqu'à quel point il est nécessaire d'articuler la revendication d'une « égalité » morale entre les hommes et les animaux à un postulat de « continuité »<sup>8</sup>. D'autre part, on peut aussi se demander si l'animal ne vient pas brouiller l'opposition de la personne et de la chose ; *i.e.* non pas déplacer la limite, mais contester sa pertinence. On pourrait soutenir que l'animal n'est peut-être ni une personne, ni une chose. Cette hypothèse est beaucoup plus acceptable, du point de vue de nos habitudes culturelles, mais elle remet en cause une distinction juridique fondamentale.

Cependant, le statut juridique de l'animal n'est pas exempt de contradiction, puisque coexistent actuellement le dispositif classique de règles autorisant l'exploitation et la mise à mort des animaux, et des dispositions plus récentes sur la protection due aux animaux en considération de leur sensibilité. Par exemple, la loi du 10 juillet 1976 qui incrimine l'abandon volontaire d'animaux domestiques, reconnaît dans son article 9 que tout animal est un être sensible, dont les propriétaires doivent respecter les impératifs biologiques spécifiques<sup>9</sup>. De même, au niveau du droit communautaire, un règlement du 4 novembre 1991 interdit l'utilisation de pièges à mâchoires. Fait notable, cette disposition de défense des animaux sauvages est motivée par leur aptitude à souffrir, et non par leur rareté. Le droit est donc équivoque et même incohérent, puisqu'il n'exclut jamais ni la mise à mort de l'animal, ni les diverses formes de son exploitation industrielle et scientifique ; alors même

■ 4. Cela ne signifie pas que les temps modernes n'accordent pas de valeur à la nature ! Voir sur ce point les analyses de Charles Taylor, *Les Sources du moi*, IV. On peut se demander si Taylor accorde assez d'importance à la différence entre ce que j'appelle l'humanisme moderne, et les sagesses antiques, qui voient souvent dans le cosmos de la nature un principe et un modèle pour l'ordre humain. Pour une reconstruction historique qui insiste au contraire sur cette différence, voir le petit ouvrage, si clair et utile, de Kostas Papaioannou, *La Consécration de l'histoire*, Paris, Champ libre, 1983.

■ 5. Voir Singer Peter, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 119-121.

■ 6. Dans le même ordre d'idées, Regan considère les mammifères comme des individus.

■ 7. La différence anthropologique est en vérité bien plus radicale dans la pensée non humaniste et non anthropocentrique de Heidegger. La Mettrie pouvait situer *L'Homme-machine* dans l'héritage du cartésianisme. L'analytique existentielle sépare absolument l'homme de l'animal, et exclut que l'animalité puisse être un principe d'intelligibilité du mode d'être du Dasein.

■ 8. Significativement, Singer ne distingue pas l'homme et l'animal, mais les animaux humains et non humains. Comme dans le cas des personnes, la qualité d'humain n'identifie plus un genre ou une substance.

■ 9. Sur les dispositions juridiques de protection de l'animal, voir l'article « Animal » dans le *Dictionnaire de la culture juridique*, sous la dir. de D. Alland et S. Rials, Paris, PUF/Lamy, 2003. Cet article ne dit malheureusement rien de l'évolution des dispositions juridiques visant à améliorer le bien-être des animaux dans le cadre de l'élevage industriel. Voir sur ce sujet Burgat Florence, *La Protection de l'animal*, Paris, PUF, 1997, coll. « Que sais-je ? ».

qu'il reconnaît que la souffrance des animaux impose des limites à ce que les hommes ont le droit de leur faire. Juridiquement, l'animal apparaît comme une chose qui n'en est pas vraiment une<sup>10</sup>.

On retrouve cette contradiction au niveau de l'opinion, éclairée ou non. Le souci moral envers les animaux ne me paraît pas constituer un problème traditionnel, une inquiétude léguée par la tradition. L'affirmation de ce souci a toujours eu, par rapport à la tradition occidentale, et à l'histoire du droit, un caractère d'excentricité ; ou bien elle découlait de doctrines religieuses tombées en désuétude (par exemple, dans le pythagorisme, l'interdiction de manger des animaux est liée à la théorie de la métempsychose). Cavalièrement, on peut voir l'histoire du droit comme un processus de reconnaissance progressive de nouveaux sujets de droit (et aussi de nouveaux droits). Un tel processus a le sens d'une prise de conscience, et d'un passage de l'oppression à la libération (plus ou moins achevée), qui a concerné les esclaves, les minorités raciales et ethniques, les femmes, les enfants, les homosexuel (le) s. Cependant l'oppression, quand elle régnait, a toujours été accompagnée de sa critique ou de sa problématisation, notamment dans la littérature philosophique. Il ne me semble pas qu'on puisse repérer cette permanence de la problématisation ou de la question *quid juris* ? à propos des animaux ; ni qu'il soit dans la coutume de réfléchir aux animaux en termes de droit et de justice. Et cela s'accorde avec l'énorme violence de fait exercée de tous temps contre les animaux, et qui a maintenant pris des dimensions industrielles (on peut considérer que la fondation des abattoirs de Chicago en 1865 représente un moment symbolique dans l'histoire des relations entre les hommes et les animaux). Cette violence semble ordinaire, dans la nature des choses. Mais elle a quand même un statut ambigu : elle n'est pas simplement acceptée, elle est également occultée. À mon avis, l'opinion publique n'a aucune représentation claire et distincte de ce qui se passe dans les lieux d'élevage industriels, dans les abattoirs et dans les laboratoires ; ni de l'échelle de ces phénomènes ; ni de ce qu'ils peuvent représenter pour les animaux qui y participent. Cette ignorance de l'opinion témoigne bien sûr d'une absence de souci, mais qui prend aussi le sens d'une dissimulation et d'un refus de voir ou de savoir, comme si le sort des animaux était à la fois indifférent et gênant. Cela va de pair avec l'existence d'un mouvement d'opinion qui réproouve la souffrance et la mort gratuite des animaux, et qui s'oppose à l'expérimentation médicale trop violente, au massacre des bébés phoques, ou à la tauromachie. Dans certains milieux (comme celui des professeurs de philosophie, et des enseignants en général), être un chasseur est regardé comme une bizarrerie un peu suspecte. Peu importe que, du point de vue des philosophes défenseurs des animaux, la chasse et la tauromachie soient des phénomènes plutôt anecdotiques (relevant par ailleurs d'un rapport archaïque à l'animal qui n'est pas sans profondeur). Ce qui choque une partie de l'opinion, c'est que l'homme se donne le droit de tuer des animaux pour se distraire. Plus généralement, apparaissent comme suspects, voire indéfendables, des pratiques qui négligent le fait

■ 10. Cette contradiction entre l'animal comme chose pour le Code civil et l'animal comme être sensible dans le Code pénal apparaît nettement dans le dossier dirigé par Florence Burgat, *L'Animal dans nos sociétés*, La Documentation française, mars 2004.

que les animaux sont des créatures qui souffrent, et qui d'une certaine manière jouissent de la vie. J'y reviendrai, nous ne croyons plus aux animaux-machines. Dans le cas de la tauromachie ou des bébés phoques, *l'onus probandi* appartient désormais à leurs partisans.

Or, s'il est un lieu où l'animal est traité comme une machine (machine à convertir le fourrage en viande ou en lait, par exemple), ce sera bien plus une ferme industrielle qu'une arène. C'est pourquoi on peut parler d'une contradiction de la doxa. Juger que certaines pratiques sont brutales ou cruelles, c'est reconnaître implicitement que la souffrance et la mort des animaux posent un problème moral. Mais ce regard moral est comme neutralisé quand il s'agit de la réalité beaucoup plus massive de l'exploitation industrielle et scientifique des animaux. Il faut donc conclure, soit que l'opinion fait preuve d'une sensiblerie mal avisée à propos de certains phénomènes spectaculaires ; soit qu'elle est inconséquente. La philosophie ne peut s'accommoder d'un tel degré d'inconséquence, c'est là une des raisons qui rendent nécessaire son intervention dans un débat public incertain, et sur lequel pèsent très fortement les habitudes et les coutumes, éventuellement les préjugés.

### **La thèse classique : le sujet de droit comme capacité juridique et morale**

Quelle est l'argumentation philosophique qui permet de classer les animaux dans les choses, *i.e.* de leur dénier tout droit, puisque la chose se définit par la disponibilité et peut toujours être considérée comme un moyen en vue de nos fins ? Il me semble que la théorie des animaux-machines, qui n'a jamais fait l'unanimité, a beaucoup perdu de son crédit<sup>11</sup>, mais que cela n'affecte pas ce que Jean-Yves Goffi appelle la théorie de « l'humanisme éthico-juridique » qui relève d'un « personnalisme éthico-juridique »<sup>12</sup>. Selon cette théorie, seules les personnes sont des sujets de droit, et seuls les êtres humains – tous les êtres humains, à titre au moins potentiel – peuvent être pensés comme des personnes<sup>13</sup>. Cette équivalence stricte de la personne, du sujet de droit et de l'être humain est encore largement admise, mais on peut lui adresser deux objections, que cet article va développer.

D'abord, elle repose sur une conception contractualiste du droit, et plus largement de l'obligation morale. Cette conception est pertinente pour penser la sphère de nos obligations envers l'humanité. Mais elle doit être recti-

■ 11. Si l'on ne voit dans l'animal qu'une machine automate, alors en l'animal, qui évidemment n'a pas de raison, la sensation est réduite à sa réalité mécanique et motrice, sans faire l'objet d'une expérience consciente (de même que la mémoire se réduit à une empreinte matérielle). Seul le premier des trois degrés du sens distingués dans les *Sixièmes réponses* (mouvement, sentiment, jugement) peut être attribué à l'animal, dont la sensibilité est une réceptivité sans conscience – il s'agit donc bien du degré premier et mécanique du « sens », plutôt que de sensations (voir Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Réponses aux Sixièmes Objections », 9). Cela découle de la thèse, développée dans le « Discours quatrième » de la *Dioptrique*, que « c'est l'âme qui sent, et non le corps » (« sentir » signifie ici avoir des sensations comme états de conscience). Les animaux n'ont pas de conscience et sont des machines, parce qu'ils n'ont pas d'âme. Mais aujourd'hui que l'âme n'est plus guère un objet philosophique crédible, le père Malebranche battant sa chienne nous fait sourire, ou nous inquiète.

■ 12. Voir Goffi Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux*, *op. cit.*, p. 93.

■ 13. Je laisse de côté le statut de Dieu, du Christ, et des anges ; ainsi que les moyens juridiques qui ont permis de construire la notion juridique de « personne morale » – par quoi un être collectif ou un ensemble de biens est considéré comme une personne et reçoit une « personnalité juridique », ce qui suppose qu'on lui reconnaît une volonté et une aptitude à être représenté.

fiée, car elle est trop restrictive. Elle suppose à tort que pour être un sujet de droit, il faut avoir une capacité juridique, au moins potentiellement.

Ensuite, on peut se demander si une telle conception contractualiste peut fonder absolument nos obligations envers les personnes. On verra que l'ensemble des obligations réciproques qui nous lient aux autres personnes ne repose pas seulement sur l'exercice d'une raison pragmatique et contractante. Le rapport contractuel suppose lui-même que l'on reconnaisse à toute personne, et uniquement aux personnes, la « valeur absolue » d'être une « fin en soi ». Mais est-il possible de réserver aux êtres humains cette valeur absolue sans recourir à une interprétation *religieuse* des fins de ce monde ? La question du statut moral de l'animal conduit à examiner la très ancienne collusion entre la philosophie et la religion.

Dans l'histoire du droit, le statut de personne a toujours été lié à la liberté. Être une personne confère des libertés objectives, et ne peut être reconnu comme une personne qu'un être doué d'une liberté qui précède tout droit, une liberté qui n'est pas juridique, mais métaphysique. Le christianisme, la théorie du droit naturel, les Lumières ont contribué à faire de l'histoire du droit l'extension de la liberté à tous les hommes, et aux hommes seulement. Cette dernière restriction requiert une définition particulière, et philosophique, de la liberté – puisque en plusieurs sens on peut dire d'un animal qu'il est libre.

C'est en tant qu'il est libre *et* raisonnable qu'un être est indisponible. Nous parlons alors d'un être qui est susceptible de faire un usage raisonnable de sa liberté ; et c'est à ce titre qu'un tel être doit être considéré comme une personne indisponible, qui ne peut être contrainte de faire ce qu'elle ne voudrait pas faire en tant qu'être raisonnable (précision requise pour justifier toutes les formes de contrainte légitime, par exemple les sanctions pénales). La liberté raisonnable fonde le statut de personne, donc de sujet de droit. Cela revient à dire, en termes de théorie du droit, que le droit subjectif est le fondement de l'édifice du droit. Le droit objectif, *i.e.* la norme institutionnelle de l'agir (ce qui est dû par l'homme) procède du droit subjectif, *i.e.* la liberté originaires d'agir et de penser (ce qui est dû à l'homme), et le garantit. C'est ce qu'exprimait la théorie des droits naturels – qui réfère le statut de sujet de droit à une aptitude naturelle propre à l'humanité, et excluant les animaux. Plus exactement, si cette aptitude naturelle reçoit une définition minimale, incluant la potentialité (pour tenir compte de la petite enfance et de l'altération mentale), elle est universellement partagée et définit la commune humanité.

Il y a cependant plusieurs manières de comprendre ce lien entre le fait d'avoir des droits et le fait d'être (au moins potentiellement) libre et raisonnable. À un premier niveau, on peut considérer qu'il n'y aurait aucun sens à conférer des droits à des êtres qui n'en auraient même pas conscience, et qui auraient encore moins la capacité argumentative d'en délibérer, de les revendiquer, de les faire valoir. Dans les termes de la *Théorie de la justice* de Rawls, cela signifie que pour avoir des droits, il faut être capable de prendre part à

**Est-il possible de réserver aux êtres humains la valeur absolue d'être une fin en soi sans recourir à une interprétation religieuse des fins de ce monde ?**

la position originelle et d'agir conformément à l'interprétation publiquement admise de ses résultats ; bref, être capable de contracter. Cette conception n'est pas absurde, mais elle suppose que par « droits » on entende un ensemble de droits légaux issus d'arrangements intersubjectifs – soit une interprétation restrictive de la notion de sujet de droit. À un deuxième niveau, il suffit de dire que l'on est bien forcé de distribuer équitablement les droits sur l'ensemble des êtres libres et raisonnables, si l'on veut penser une société moderne, *i.e.* une association et non une agrégation tenue par la contrainte. En ces deux acceptions, le lien entre le sujet de droit et la liberté raisonnable est noué par une raison pragmatique qui voit dans la justice une condition nécessaire d'organisation de la coexistence des libertés. C'est en ce sens que Kant dit que le rapport entre la liberté et le droit est analytique, puisque la coexistence des libertés suppose l'organisation de leurs rapports sous une règle de droit ; et qu'il ajoute que le problème de la justice se poserait aussi bien pour un peuple de démons (à condition qu'ils soient rationnels et vulnérables).

Mais la fondation philosophique du sujet de droit sur la liberté raisonnable ne peut se résumer à cette interprétation fonctionnelle de la justice (indispensable quand il s'agit de stipuler les clauses du contrat). Car à ce compte la justice suppose des partenaires, non seulement libres et rationnels, mais égaux en force. Autrement, le plus fort impose sa volonté au plus faible, et cela ne concerne pas seulement les animaux, mais les habitants de Milo ou les Indiens d'Amérique<sup>14</sup>. Il ne s'agit donc pas tant de comprendre pourquoi ou quand la justice nous est nécessaire et utile, que de voir à quoi et envers qui elle nous oblige. Comme l'écrit Rawls : « Pour quelles raisons faisons-nous une telle distinction entre l'espèce humaine et les autres êtres vivants en considérant que les principes de la justice ne s'appliquent qu'à nos relations avec les autres êtres humains<sup>15</sup> ? »

Selon Rawls, « la réponse naturelle semble être que ce sont précisément les sujets moraux qui ont droit à une justice égale<sup>16</sup> ». Un « sujet moral » se définit par deux capacités (au moins potentielles) : avoir une conception de son bien, et acquérir un « sens de la justice » (soit « un désir dans l'ensemble efficace d'appliquer les principes de la justice et d'agir selon eux<sup>17</sup> »). Les droits apparaissent comme la conséquence d'une « capacité morale », la justice est due aux êtres qui sont capables d'être justes, et cela par nature et non individuellement : entendons par là que l'obligation de justice n'est pas fonction de la plus ou moins grande valeur morale effective des individus, et qu'elle concerne également tous les membres de l'espèce. Tous les membres de l'espèce, et « rien qu'eux ». Car seuls les hommes ont les capacités juridique et morale qui fondent le droit à la justice, et qui sont bien différentes des capacités animales comme l'aptitude à souffrir ou la vie consciente d'elle-même.

■ 14. Pour le fameux dialogue des Athéniens et des Méliens sur le droit naturel du plus fort, voir Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, fin du livre V ; pour les Indiens, voir Hume David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, 1991, coll. « GF », section III, De la justice, 1<sup>re</sup> partie, p. 93-94. Significativement, Hume met dans la même position les « Indiens barbares » et les animaux.

■ 15. Rawls John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, § 77, « Le fondement de l'égalité », p. 543.

■ 16. *Ibid.*, p. 544.

■ 17. *Ibid.*

Par capacité «juridique», il faut entendre la capacité réelle ou potentielle d'une personne d'argumenter librement et rationnellement sur les droits qu'elle voudrait voir reconnaître à toutes les personnes, et sur les obligations afférentes à ces droits. Cette définition de la personne par sa capacité juridique fonde d'abord la bonne manière de comprendre le sens et la forme de la justice entre les hommes : à savoir que l'idée de contrat est le modèle pertinent à quoi l'on doit se référer quand il s'agit de penser les relations entre les hommes sous l'angle de la justice. C'est la thèse établie par Rousseau : à partir du moment où les hommes ont cette capacité d'argumenter librement et rationnellement sur les droits, l'institution de la justice entre eux est nécessairement affaire de convention – comme le montre *a contrario* l'unique exception de la relation des parents à leurs jeunes enfants. Dans un second temps, l'idée d'une capacité «morale» prétend sans doute fonder, non seulement la signification et la modalité contractuelles de la justice, mais aussi l'obligation qui nous incombe d'être justes envers les hommes, l'obligation de référer nos relations avec les personnes à l'idée régulatrice de contrat. Ce qui est en question n'est plus ce que la justice doit être pour être conforme à son concept, mais pourquoi tout être humain est obligé à la justice envers tout être humain. Même si ces questions sont liées, une chose est de déterminer la forme nécessaire de l'obligation, une autre d'élucider ce qui fait de l'être humain un être obligé. En termes kantien, on ne peut confondre la relation analytique entre la liberté rationnelle et le droit, avec la relation synthétique entre l'être raisonnable et la loi morale.

Chez Kant comme chez Rawls, le fondement de l'obligation repose tout entier sur la liberté (non sur la souffrance ou le besoin), entendue en un sens rationnel mais aussi moral. Il ne suffit pas qu'un être soit capable de se représenter sa propre liberté et celle des autres sous une forme consciente et rationnelle pour que cette liberté nous oblige. Ce n'est pas seulement parce qu'un être est capable de «se forger un concept des fins<sup>18</sup>» qu'il doit lui-même être traité comme une fin, et jamais réduit à la pure disponibilité. Une théorie contractualiste de l'obligation doit définir la personne, non seulement par une capacité juridique, mais aussi par une capacité morale. La liberté peut nous apparaître comme une chose très respectable, mais elle n'est pas, en tant que simple capacité à «se forger un concept des fins» un motif d'obligation. Nous serions peut-être conduits à contracter avec des démons rationnels, mais pourquoi serions-nous obligés envers eux ? Pourquoi devrions-nous reconnaître à cette forme de liberté rationnelle une valeur telle qu'elle nous apparaîtrait supérieure à l'ordre de nos besoins et de nos désirs – une «valeur absolue»? On voit chez Rawls que la liberté nous oblige parce qu'elle est liée au «sens de la justice» entendu comme capacité morale minimale. S'il était entendu que certains êtres sont incapables d'acquiescer le moindre sens de la

**Une théorie contractualiste de l'obligation doit définir la personne, non seulement par une capacité juridique, mais aussi par une capacité morale**

■ 18. Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, coll. «GF», § 82, p. 424.

justice (donc sont des démons ou de ces êtres inhumains évoqués à la fin du mythe de Protagoras), la société ne serait-elle pas fondée à les éliminer sans leur demander leur avis ? Donc à les traiter en purs moyens en vue de sa propre conservation ? De la même manière, on sait bien que chez Kant ce n'est pas la volonté qui a une valeur absolue, mais la « bonne volonté » – bonne volonté dont la théorie kantienne affirme qu'elle existe, au moins à titre de potentialité, chez le criminel le plus endurci. Ce qui est respectable, en toute personne empirique, c'est sa personnalité morale, qui fait d'elle un sujet potentiel de la loi morale.

### La capacité morale comme différence absolue

On comprend bien qu'à partir du moment où une liberté nous paraît toujours capable d'agir selon le sens de la justice, toujours capable d'aller dans le bon sens, nous voyions en elle quelque chose à respecter, qui nous interdit la violence. À cette condition en effet toute liberté est toujours respectable – respect qui signifie d'abord que nous référerions les relations entre libertés à l'idée de contrat. Mais cela ne résout pas un autre problème : pourquoi ne devrions-nous respecter *que* la liberté raisonnable ? Pourquoi faire de celle-ci la condition nécessaire de l'obligation ? Qu'est-ce qui justifie que notre liberté d'agir ne reconnaisse comme sa limite *de jure* qu'une liberté analogue ? Ne pourrait-on considérer que la vie consciente et la capacité à souffrir sont aussi des réalités que nous avons à respecter, des candidats plausibles au titre de principe d'obligation ? Qu'est-ce qui nous en empêche, hormis l'ensemble de faits rappelés au début de cet article, et l'habitude que nous en avons ? Il me semble que Rawls ne répond pas à cette question. Dans le cadre de son propos, ce qui lui importe avant tout est de définir une « condition suffisante pour avoir droit à une justice égale<sup>19</sup> », et la capacité à être un sujet moral en est bien une. Quant à savoir si c'est une condition « nécessaire », il laisse explicitement de côté cette question<sup>20</sup> pour s'en tenir à des considérations intuitives et des croyances communes, selon lesquelles les principes de la justice ne s'appliquent pas aux animaux. Rawls répugne très évidemment à parler de nos obligations envers les animaux<sup>21</sup> dans le langage de la justice, mais il ne prétend pas avoir fondé cette répugnance d'une manière philosophiquement rigoureuse.

L'idée de capacité morale, si elle permet d'envelopper toute l'humanité dans la sphère de la justice, ne fournit pas un fondement complet de l'obligation. Pour une telle fondation, il faudrait démontrer que la capacité morale est la *seule* réalité qui ait une valeur absolue. Comme il est admis que seuls les êtres humains sont doués de cette capacité, cela revient à faire de celle-ci une « différence absolue » entre les hommes et tous les autres êtres vivants, différence qui institue la ligne de partage entre ce qui a de la valeur et ce qui ne saurait en avoir. Quel que soit ce que les hommes ont en commun avec les animaux sur le plan de la vie, de la conscience, de la constitution génétique, dans l'ordre de la valeur la différence anthropologique est une différence abso-

■ 19. Rawls John, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 545.

■ 20. Voir *ibid.*, p. 544.

■ 21. qu'il ne nie pas ; voir *ibid.*, p. 550 : « Cela ne veut pas dire que nous n'ayons aucune obligation à leur égard » – entendre par « leur » les créatures dépourvues du sens de la justice.

lue, qui maintient hors des limites de nos obligations et de ce que nous avons à respecter tout ce qui n'appartient pas à l'humanité. Un tel geste philosophique est au-delà des ressources de Rawls, car il fait basculer la conception contractualiste de l'obligation dans une interprétation religieuse de la valeur de l'homme (et la théorie de la justice de Rawls est, pour des raisons essentielles, laïque).

Il faut rappeler que pour Kant, si la personne humaine doit toujours être traitée comme une fin, ce n'est pas parce qu'elle a un entendement et une volonté. Ce n'est pas non plus parce qu'elle est capable de culture, au double sens de la maîtrise technique de la nature (culture de l'habileté) et de la civilisation des mœurs (culture de la discipline des penchants), et donc qu'elle a une existence beaucoup plus complexe que les animaux. Ces facultés, ces aptitudes et ces réalisations n'ont de valeur que *pour autant* qu'elles préparent l'homme à devenir par lui-même le sujet de la moralité, *i.e.* un être autonome se donnant des fins transcendantes à la nature. Tout cela est bien connu, et non dépourvu de sens. Kant rappelle que selon lui, ni l'intelligence, ni la puissance technique et l'habileté, ni la possession d'une grande culture et d'un savoir-vivre n'ont de valeur absolue (pas plus qu'elles ne confèrent de privilège à ceux qui en disposent); que le progrès technique détaché de toute signification morale n'a aucune valeur en lui-même; et que si l'homme a le droit de se poser en « seigneur de la nature » et de « soumettre la nature toute entière »<sup>22</sup>, ce n'est ni parce qu'il en a la puissance, ni pour en jouir, mais parce que cette seigneurie est la condition du devenir-moral de l'humanité. Tout cela est bel et bon mais ne répond pas à quelques questions simples. Sans parler des cirques et des corridas (Kant aurait sans doute fait montre, non de sympathie pour les animaux, mais de sévérité pour les spectateurs), en quoi le fait d'élever des milliards d'animaux dans des fermes industrielles pour les tuer et les manger contribue-t-il au devenir moral de l'humanité? Évidemment en rien. On pourrait aussi avancer que si l'exploitation des animaux était encore à l'époque de Kant une condition du progrès technique (lequel est censé nous mettre à distance de la nature et donc favoriser l'autonomie), ce n'est absolument plus le cas aujourd'hui. Et ne pourrait-on voir dans les pré-occupations morales envers les animaux une manifestation de délicatesse morale désintéressée, et comme un signe, un indice rétrospectif et pronostic du progrès de la moralité?

En bonne orthodoxie kantienne, de telles préoccupations risquent surtout de manifester une « amphibolie (ou amphibologie) des concepts moraux de la réflexion<sup>23</sup> », procédant de l'oubli que je n'ai d'obligation que par la coercition morale que m'impose la volonté d'un sujet. L'homme n'a de devoir qu'envers l'homme. S'il faut s'abstenir d'être cruel envers les animaux ou de les martyriser lors d'expériences à finalité purement spéculative, s'il faut avoir de la reconnaissance pour un vieux cheval ou un vieux chien<sup>24</sup>, c'est en raison d'un devoir envers l'homme, et non envers les animaux. C'est parce qu'il doit travailler

■ 22. Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 83 et 84, p. 428 et 433.

■ 23. Kant Emmanuel, *Doctrine de la vertu*, § 16.

■ 24. Ces exemples sont pris dans le paragraphe 17 de la *Doctrine de la vertu*.

à sa propre perfection morale que l'homme doit refuser la cruauté et l'ingratitude. L'amphibolie consiste à confondre un «devoir en considération d'autres êtres» avec un «devoir envers» ces êtres; une «obligation indirecte» (relative à, impliquant), avec une «obligation directe» (envers)<sup>25</sup>. Kant est donc le principal représentant de ce que Regan nomme la théorie des devoirs indirects<sup>26</sup>. Cette manière de voir, qui a beaucoup inspiré le législateur, s'accorde avec l'intuition commune que la manière dont nous traitons les animaux est soumise à des limites morales; mais soutient que mal agir envers eux n'est aucunement une violation de leurs droits (ils n'en ont pas, on peut donc légiférer contre ces agissements condamnables sans violer les principes classiques du droit subjectif), mais plutôt une inacceptable dégradation morale de l'humanité. En somme ce qui nous inquiète dans la cruauté envers les animaux, ce n'est pas la souffrance de la bête, mais la bestialité de l'homme.

### Le supplément religieux au contractualisme

Il peut paraître curieux, au fond, qu'aux yeux de Kant et du législateur, la souffrance des animaux ne vaille rien (puisque'elle est dépourvue de toute coercition morale sur notre volonté), et qu'ils en détournent notre regard pour le fixer sur le problème, l'unique problème de la férocité humaine. Mais chez Kant, l'indifférence de et à la souffrance est la contrepartie de la thèse que le bonheur et le plaisir, sont dépourvus de signification morale. Il faut entendre Kant littéralement lorsqu'il dit que seule une bonne volonté vaut absolument, parce qu'elle ne peut servir de mauvaises fins. Il ne dit pas seulement que le sens de l'obligation vaut plus que la recherche du plaisir; ou que dans certaines circonstances l'on doit renoncer à son confort au nom de valeurs qui lui sont supérieures; ou que la détresse n'est jamais une excuse valable pour enfreindre le devoir. Il dit que hors la volonté morale, rien ne vaut; plus exactement, rien ne vaut, sinon relativement à la bonne volonté. Le bonheur ne vaut qu'en tant qu'auxiliaire de la moralité, ou que si sa visée peut être transmuée en finalité morale, dans l'exigence que tous les hommes contribuent autant qu'ils le peuvent au bonheur des autres. Ce qui compte ici, ce n'est pas le bonheur en tant que tel, mais le rapport entre mes fins et celles d'autrui au sein d'une communauté de fins.

Je ne crois pas que les animaux aient rapport au bonheur, qui en tant que représentation d'un tout détaché de l'actualité de la satisfaction, est une idée de l'imagination humaine. Mais je crois qu'ils ont rapport au plaisir et à la souffrance. Encore une fois, nous ne pouvons plus fonder notre réflexion morale sur la théorie des animaux-machines. Si nous abandonnons la théorie cartésienne de l'âme, nous devons accepter cette conclusion de Peter Singer: «Il est certainement déraisonnable de supposer que des systèmes nerveux physiologiquement presque identiques, qui possèdent une origine commune et une fonction évolutive commune, et qui sont causes de formes de comportement similaires dans des circonstances similaires, devraient en réalité fonctionner

■ 25. De manière conséquente, Kant établit au paragraphe 18 de la *Doctrine de la vertu* que nous n'avons pas de devoirs envers Dieu, et que la religion est un devoir de l'homme envers lui-même.

■ 26. Voir Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, op. cit., 5, « Indirect Duty Views ».

d'une manière complètement différente au niveau des sensations subjectives<sup>27</sup>. » Pour le dire intuitivement, l'idée qu'on inflige des souffrances physiques à un bébé est très pénible. Mais je ne pense pas que dans le cas d'un bébé chimpanzé, pour ce qui est de la souffrance, il y ait une différence de nature. S'il y a une telle différence, elle est ailleurs. Or, on doit conclure de la théorie kantienne de la valeur qu'il y a bien une telle différence : la douleur des animaux est indifférente, elle ne nous impose aucune obligation morale directe ; la souffrance des hommes nous importe, non en elle-même d'ailleurs (et il en va là d'une curieuse phénoménologie de notre rapport à la souffrance et à autrui), mais par son rapport à un système de fins (au moins potentiel, dans le cas d'un bébé) que peut viser un sujet non moins potentiellement moral.

C'est là que la différence anthropologique prend le sens d'une différence absolue. Rien de ce qui est naturel n'a en tant que tel de valeur morale, positive ou négative : ni le plaisir, ni la souffrance, ni la simple jouissance de la vie s'affectant elle-même. L'idée de la valeur absolue de la bonne volonté et la troisième formule de l'impératif catégorique (qui réserve la dignité de fin en soi à la personne humaine) trouvent leur interprétation définitive dans les derniers paragraphes de la *Critique de la faculté de juger*, avec la construction conceptuelle complexe (et aussi bien dérisoire<sup>28</sup>) de Kant pour sauver la téléologie. En dernière instance, le problème qui se pose à lui est de fonder en raison la conception téléologique qui selon lui constitue une nécessité subjective de notre pensée de la nature. Il s'agit donc de trouver une fin qui donne une justification finale complète à l'existence et à l'organisation de la nature, fin qui évidemment n'a pas à être elle-même justifiée, parce qu'elle n'est le moyen de rien d'autre. Puisque la finalité n'est pas une catégorie, on ne peut trouver une telle fin dans la nature – laquelle doit donc être justifiée tout en étant par elle-même injustifiable et dénuée de valeur – mais seulement dans un être qui transcende la nature. Voilà donc l'homme, en tant que sujet de la moralité, promu au rang de « fin finale de l'existence du monde<sup>29</sup> », chargé d'œuvrer, avec l'aide indispensable du Créateur comme cause morale du monde, à la justification définitive et complète du monde sous les espèces de la réalisation dans ce monde du royaume des fins. Si la troisième formule de l'impératif catégorique porte moins sur la forme légale de l'obligation qu'elle n'indique ce qui la fonde, à savoir la dignité de l'homme comme fin en soi, c'est dans la grandiose construction téléologique de la *Critique de la faculté de juger* qu'elle trouve son explication complète.

Il m'est difficile de voir dans cette construction autre chose qu'un délire architectonique visant à sauver une religion anthropocentrique qui n'a plus le secours de la foi. Bien entendu, on ne peut ignorer le noyau de propositions sensées au cœur de la théorie kantienne de la morale, à savoir que les personnes humaines doivent être traitées comme des fins ; et que la puissance et la jouissance en tant que telles ne justifient aucunement la prétention de

■ 27. Singer Peter, *La Libération animale*, op. cit., p. 43. Les pages 40 à 50 de cet ouvrage développent un argumentaire simple et complet sur cette question.

■ 28. Pour les réticences que peut susciter cette construction, voir Lacorre Bernard, « La philosophie occulte d'Emmanuel Kant », *Cahiers philosophiques*, avril 2003, n° 94.

■ 29. Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, § 84.

**Il s'agit de réserver à l'homme l'exclusivité de la dignité et de la valeur, en faisant de lui, dans le cadre d'une conception créationniste, l'unique « fin finale » de l'existence du monde**

l'homme à être la « fin dernière » et le « seigneur » de la nature. Mais avec la téléologie, il s'agit de tout autre chose : il s'agit de réserver à l'homme l'*exclusivité* de la dignité et de la valeur, en faisant de lui, dans le cadre d'une conception créationniste<sup>30</sup>, l'unique « fin finale » de l'existence du monde, qui justifie toute la création par la réalisation à venir du royaume de Dieu sur cette Terre. Tout cela a certainement un grand intérêt historique, et également intellectuel, mais s'il s'agit d'avaliser ces principes et ces conclusions, il me semble que c'est beaucoup demander au lecteur contemporain. La téléologie kantienne est peut-être la théorisation philosophique la plus impressionnante de la doctrine chrétienne du rapport entre l'homme et la nature, mais elle ne peut plus être considérée comme une base rationnelle et *philosophique* pour la discussion sur ce que l'homme doit respecter comme fins et valeurs. Cependant, c'est

bien ce supplément religieux au contractualisme qui permet de passer de la proposition « nous devons respect et justice à tous les êtres humains également » à la proposition « nous ne devons ni respect ni justice aux animaux ».

Ce supplément religieux fonde le double geste kantien d'exclusion de l'animal hors de la sphère de nos préoccupations morales :

– d'une part, le déni de toute valeur à ces réalités naturelles que sont chez les animaux la souffrance et la jouissance de la vie. Le sort des animaux est donc moralement indifférent, même si dans certains cas il peut faire l'objet d'obligations indirectes, qui n'ont jamais pour principe la reconnaissance d'une valeur de l'animal ;

– d'autre part, la justification téléologique de toutes les formes d'exploitation et de domination de la nature par leur contribution à la destination finale et morale de l'humanité. On en trouve le modèle dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1785 – bien entendu, il s'agit d'un commentaire philosophique de la *Genèse*). Le quatrième et dernier moment du procès d'humanisation (et sûrement pas d'homínisation) par quoi l'homme sort de la nature pour entrer dans l'existence culturelle et morale est la sortie de la société des animaux, qui réalise l'auto-position de l'homme comme « fin de la nature ». Kant commente le verset 3, 21, « Yahvé fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en vêtit », qu'il transcrit très librement : « La première fois qu'il dit au mouton : "la peau que tu portes, la nature ne te l'a pas donnée pour toi, mais pour moi..." »<sup>31</sup> Dans le même geste, dans le même moment, l'homme ravale les animaux au rang de moyens et de ressources disponibles pour les fins que se propose la volonté humaine, et réciproquement prend conscience qu'il n'a pas le droit de dire une même chose

■ 30. Le titre du paragraphe 84 de la *Critique de la faculté de juger* est « De la fin finale de l'existence d'un monde, i.e. de la création elle-même ».

■ 31. Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques, Conjectures sur le commencement de l'histoire*, trad. L. Ferry et H. Wisman, Paris, Gallimard, 1985, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tome II, p. 509.

à un autre homme. Du point de vue de l'humanisme moderne, la seigneurie de l'homme sur la nature considérée comme fonds est indissociable d'un interdit qui concerne la personne humaine et en consacre la valeur. Mais du même coup, la naissance du respect envers l'humanité est corrélative de la violence envers l'animal, et même en découle. On lit dans ce texte de Kant que l'homme ne traite l'homme comme une fin qu'à partir du moment où il traite les animaux comme des choses ; et que le fait de tuer un animal pour s'approprier sa dépouille revêt la première fois et donc à chaque fois le sens de l'affirmation de la dignité juridique et morale de tout être humain, en tant précisément qu'il n'est pas un animal.

## Désuétude de l'humanisme éthico-juridique

Il me semble que ces deux gestes – le déni de la signification morale de la souffrance et de la vie des animaux, la valorisation morale du traitement des animaux comme pures choses – ne peuvent aucunement être épargnés par la critique de la construction philosophico-religieuse qui en vérité les autorise<sup>32</sup>. Par voie de conséquence, la position morale et juridique classique qui règle nos rapports aux animaux – celle de tout un chacun et du philosophe honnête homme – doit être entièrement remise en question.

Je trouverais bien commode de m'en tenir à cette position, et d'affirmer que l'animal n'est pas un être de droit, mais que ce n'est pas une raison pour être cruel. Mais cela me semble impossible. Clairement, quelque chose ne va pas dans l'«humanisme éthico-juridique». Le droit légifère sur la cruauté, mais il s'en accommode très bien dès qu'elle est socialement invisible. L'agriculture industrielle et l'expérimentation scientifico-médicale sont en vérité beaucoup plus cruelles que la corrida, et elles engendrent des quantités de souffrance qui lui sont incommensurables<sup>33</sup>. Ces pratiques négligent le fait que les animaux sont des créatures vivantes et souffrantes. Elles engagent donc la thèse que la liberté raisonnable est le seul critère de l'indisponibilité, et que la vie et la souffrance des animaux n'ont aucune valeur ou signification morales, et n'ont pas à être prises en considération – à la différence de la vie et de la souffrance des êtres humains. J'ai essayé de montrer que dans ses versions cartésienne et kantienne cette thèse, qui suppose une différence absolue entre la vie animale et la vie humaine, repose sur un fondement métaphysique qui a perdu sa solidité. La psychologie rationnelle et la théorie des animaux-machines ne sont plus disponibles, elles appartiennent à l'histoire de la philosophie. Chez Kant, ce sont le créationnisme et le finalisme qui fondent métaphysiquement l'aliénation complète des animaux au profit des hommes.

■ 32. J'ai examiné cette construction chez Kant, parce qu'en tant que couronnement des Lumières, selon la thèse de Cassirer, elle a vraiment valeur paradigmatique. Mais on pourrait faire la même démonstration avec Hegel. Dans le paragraphe 44 des *Principes de la philosophie du droit*, « le droit absolu que l'homme a de s'approprier toutes choses » – choses au rang desquelles l'*addendum* précise qu'il faut compter les animaux – découle du rapport entre droit et liberté posé dans l'« Introduction ». La personnalité est le seul sujet de droit, en raison de l'infinité de sa volonté (alors que l'animal n'a que des buts finis) et de sa négativité (par quoi il faut entendre, non la simple consommation évidemment, mais la capacité de la volonté de s'abstraire de toute détermination finie). Le fondement du droit repose, là encore, sur la seule considération d'une différence absolue – ici sous le nom d'« infini » – entre l'ordre de la volonté humaine et celui de l'existence animale.

■ 33. Je renvoie le lecteur qui désire se faire une opinion informée aux chapitres 2 et 3 du livre de Peter Singer, *La Libération animale*, op. cit., p. 61-246.

**Nous n'avons pas plus de raisons de réserver nos préoccupations morales aux membres de notre espèce qu'à ceux de notre « race » ou de notre sexe**

Il s'agit là d'une fondation religieuse, que traduit trivialement le sempiternel principe du caractère « sacré » de la vie humaine, et de la vie humaine exclusivement. Une philosophie peut certainement défendre le caractère sacré de certaines réalités, si on entend par là « inviolable », « improfanable », « qu'on doit respecter ». Mais elle ne peut le recevoir de la religion sans en payer le prix. Les prétendus fondements absolus qu'une philosophie va chercher dans la religion ou la théologie sont toujours ce qui affaiblit cette philosophie, ce qui la date (comme on le voit, dans un autre domaine, avec la fondation de la certitude sur la véracité divine chez Descartes).

Si on ôte cette fondation religieuse, que reste-t-il ? Une frontière biologique, mais dont le sens ne se réduit pas au biologique, puisque elle enveloppe tout ce qu'on peut penser comme différence entre la vie animale et l'existence humaine. De quelque manière qu'on la pense, cette différence a des conséquences importantes sur le plan des obligations. Il semble évident qu'on doit respecter en l'homme une liberté, des dispositions, une affectivité, un mode d'existence qui sont inaccessibles aux animaux. Non moins évidemment les hommes se voient reconnaître des droits dont l'attribution aux animaux n'aurait aucun sens. Mais le problème n'est pas là. Il est de comprendre en quoi la frontière biologique entre l'homme et les animaux peut correspondre à une ligne de démarcation entre les vies et les souffrances qui méritent notre considération morale, et celles dont nous n'avons pas à nous soucier. Selon Regan et Singer, si l'on ne participe plus à la croyance religieuse dans le caractère sacré de la vie humaine, si l'on ne croit plus que l'homme est à la fois l'image du créateur et la fin de la création, la seule raison qui subsiste pour cette démarcation est une simple solidarité d'espèce – ce qu'ils appellent « spécisme » (*speciesism*<sup>34</sup>). Le mot est formé par analogie avec « racisme » et « sexism ». Il signifie par lui-même qu'une solidarité de cette nature ne peut être une justification morale. Nous n'avons pas plus de « raisons » de réserver nos préoccupations morales aux membres de notre espèce qu'à ceux de notre « race » ou de notre sexe. Ces auteurs nous invitent à voir dans le spécisme le même genre d'attitude intellectuelle et morale que dans le racisme et le sexism : le même genre de péché contre l'esprit.

Ce qui est susceptible de nous préoccuper moralement chez les animaux, ce n'est pas l'égalité des chances ou leurs droits civiques ; c'est le fait qu'on leur prenne la vie et qu'on leur impose des souffrances dans le seul but de satisfaire des intérêts humains secondaires : des habitudes alimentaires, le goût pour les matières nobles, voire le divertissement<sup>35</sup>. Que ces intérêts aient une

■ 34. Les propositions de traduire par « spécifisme » (J. Bouveresse) ou par « espécisme » (J.-Y. Goffi) n'ont pas été agréées par l'usage, seul juge en ces matières.

■ 35. Parler d'intérêts secondaires, c'est tenir pour acquis que l'alimentation carnée, qui est la principale détermination de nos rapports avec les animaux, ne correspond à aucune nécessité biologique ou économique, mais n'est qu'un goût ou une habitude. Singer traite cet aspect du problème dans le chapitre 4 de *La Libération animale*. Sur l'aspect économique, voir l'argumentation nuancée de R. M. Hare dans l'article « Pourquoi je suis seulement demi-végétarien », 4.

très grande importance culturellement ne nous dispense pas de mettre en balance ce que nous retirons de leur satisfaction et ce qu'elle coûte aux animaux en souffrances et en vies. Même des intérêts beaucoup moins secondaires, comme le progrès de la science et de la médecine, ne sont pas à l'abri d'une telle évaluation, puisque nous ne serions pas prêts à imposer de graves souffrances à des êtres humains au nom de ce progrès. Pourquoi considérons-nous que dans le cas des animaux le problème est tout à fait différent, et qu'en fait il n'y a pas de problème du tout, sinon par spécisme<sup>36</sup>?

## Égalité morale et communauté d'expérience

Pour examiner la signification morale liée au fait de faire souffrir et de tuer des animaux, je suivrai l'argumentation de Singer (la défense des intérêts des animaux) plutôt que celle de Regan (la théorie de la valeur de la vie animale). Les deux auteurs s'accordent sur le fait que, « sous certains aspects », tous les animaux, humains ou non humains, sont égaux (« *All animals are equal* », c'est à la fois un principe et un slogan), et sur l'obligation d'accorder un statut moral aux animaux et donc de ne plus les considérer comme des choses. Ils divergent sur la manière de formuler et surtout de fonder ce principe d'égalité. Il s'agit là d'un débat méta-éthique, dont l'enjeu est la possibilité d'échafauder une théorie éthique entièrement justifiée, cohérente et complète, et qui permette de traiter de manière satisfaisante tous les cas envisageables. Selon Singer, une théorie qui combine plusieurs versions de l'utilitarisme, toutes convenablement amendées, répond à ces exigences ; Regan prétend que non, parce que selon lui l'utilitarisme ne peut même pas fonder à partir de l'utilité son propre principe d'égalité. Autant que faire se peut, je ferai l'économie de ce débat méta-éthique, bien exposé par Jean-Yves Goffi. Mon propos est de réfléchir sur un souci, non de prescrire une position, encore moins de la déduire d'un système éthique. Je recourrai à des arguments utilitaristes sans me sentir engagé envers la théorie utilitariste de la morale. Je m'autorise à souscrire au principe utilitariste que toutes les souffrances d'êtres vivants méritent une égale considération, et à la critique de l'utilitarisme opérée par Rawls tout au long de la *Théorie de la justice*. Cependant, je ne suis pas convaincu par la théorie de Regan. En gros, celui-ci soutient que le sort des animaux relève d'une théorie de la « justice », dont le premier principe est que l'on doit « traiter les individus qui ont une valeur immanente (*inherent value*) d'une manière qui respecte leur valeur immanente<sup>37</sup> ». C'est le « principe de respect » (*respect principle*). La « valeur immanente » d'un individu est incommensurable et irréductible à la valeur de ses expériences ou de ses actes, ainsi qu'à son intérêt pour autrui et à l'intérêt qu'autrui lui porte : le principe de respect est inconditionné et inconditionnel, il échappe à tous les calculs utilitaristes. Selon Regan, il s'applique à tous les mammifères d'un an ou plus. En effet, le critère (et non le fondement) pour se voir reconnaître une valeur immanente consiste à être « sujet

■ 36. Je passe sur le fait que ne pas se soucier de la vie et de la souffrance des animaux conduit évidemment à multiplier des expériences aussi atroces que dénuées de tout intérêt scientifique – si l'on en croit ce que raconte Peter Singer dans le chapitre 2 de *La Libération animale*.

■ 37. Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, op. cit., chap. 7.6, p. 248.

d'une vie<sup>38</sup>». Le «sujet d'une vie» n'est pas un être simplement vivant, ni même un être simplement conscient. C'est le sujet d'une expérience «individuelle» de la vie, *i.e.* c'est un individu qui possède les caractéristiques suivantes : des croyances et des désirs ; la perception, la mémoire, le sens du futur ; une vie émotionnelle (notamment le plaisir, la douleur, la peur, le stress...) ; des intérêts ; la capacité à initier une action rapportée à des désirs et à des buts ; une identité psychophysique dans le temps ; un bien-être individuel indépendant de toute valeur d'utilité. Regan propose une description mentaliste du comportement animal<sup>39</sup>, en vertu de laquelle tous les mammifères d'un an ou plus sont des individus. Ils ont donc tous un droit moral égal au respect de leur valeur immanente, et un droit moral égal protège leurs intérêts, en vertu du principe complémentaire de «non-dommage» (je traduis ainsi «*harm principle*»), qui impose à titre d'obligation directe de ne pas aller contre les intérêts d'un individu capable d'en avoir. C'est ainsi que Regan interprète la formule «tous les animaux sont égaux».

Quel que soit le grand intérêt du livre de Regan, dans le détail de ses analyses qui sont souvent très sensées, je trouve toute cette construction plus embarrassante que convaincante, à plus d'un titre :

– on comprend bien que les notions centrales de «valeur immanente» et de «sujet d'une vie» ont pour fonction de couper court à certaines conséquences peu acceptables de théories morales rivales comme l'utilitarisme et le perfectionnisme, et de conférer une valeur inconditionnelle à la vie des mammifères non humains. Mais à plusieurs égards ces notions paraissent assez obscures, redondantes et superflues – s'il s'agit de dire que le fait d'être capable de souffrir, ou d'avoir un rapport conscient à sa propre vie, impose une certaine forme de respect ;

– en aval, l'application de ces notions pose toutes sortes de problèmes. Regan déplace le curseur du respect, mais que faire des êtres conscients et qui ont l'expérience du plaisir et de la peine, mais pas les autres caractéristiques des «individus»? Sans parler des poissons et des crustacés, on pense évidemment aux bébés et aux êtres humains dont les facultés conscientes sont gravement altérées par des maladies neurologiques ou autres. Regan doit forger à leur propos un «principe de précaution<sup>40</sup>» qui a tout l'air d'une construction *ad hoc* pour boucher les trous de la théorie. D'autre part, Regan envisage la situation casuistique suivante : soit quatre hommes et un chien dans un canot de sauvetage trop petit, et la nécessité de sacrifier une vie pour en sauver quatre. D'après la théorie, ces cinq mammifères âgés d'un an ou plus ont tous une valeur immanente égale, et donc un droit égal à ne pas subir de dommage. Selon Regan, il faudrait jeter par-dessus bord le chien, parce que perdre la vie pour un chien est un dommage moins grand. On ne peut comparer la valeur des vies (elles sont égales, selon le principe de respect ; la valeur immanente est une valeur «catégorique» : on l'a ou non, mais on ne l'a pas plus ou moins). Mais on peut comparer les dommages – qui sont fonction des oppor-

■ 38. *Ibid.*, «the subject-of-a-life criterion», chap. 7.5, p. 243-248.

■ 39. Voir Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, chapitre 1, «Animal Awareness», et chapitre 2, «The Complexity of Animal Awareness».

■ 40. *Ibid.*, chap. 8.12.

tunités de satisfaction que la mort annule<sup>41</sup>. La conclusion de Regan est certainement juste, mais le langage de la valeur immanente est plus embarrassant qu'autre chose, et n'ajoute rien aux calculs utilitaristes<sup>42</sup>, qu'il est censé neutraliser ;

– en amont, la description de la vie mentale des animaux semble plus propre à susciter la controverse que l'adhésion. Regan manipule sans beaucoup de précautions les notions d'individu, de soi, de croyance, etc. : comme si, quand il s'agit de les appliquer aux animaux, on pouvait utiliser ces notions en un sens topique et fruste, alors que lorsqu'il s'agit de comprendre ce que signifie *pour nous* être un individu, avoir un moi ou des croyances, ces concepts nomment surtout des problèmes<sup>43</sup>. Les défenseurs du statut moral des animaux, comme Regan et Singer, ont tendance à se placer dans la perspective d'une « continuité » entre la vie animale et la vie humaine – aux fins de montrer que la frontière biologique n'est pas une ligne de démarcation de la valeur. Cela semble cependant une erreur de croire que cette perspective continuiste est toujours renforcée par une description de la vie animale à l'aide de concepts qui servent traditionnellement à spécifier l'existence humaine. Une telle description repose en fait sur un usage équivoque des concepts. Par exemple, les gorilles et les chimpanzés sont capables (si on leur apprend) de manipuler correctement (n'entrons pas dans les détails) un nombre non négligeable de signes linguistiques (jusqu'à cinq cents). On peut être tenté de leur attribuer « le langage », précisément parce que Descartes y voyait le signe de la pensée et s'en servait comme de l'indice le plus probant pour enfermer les animaux dans l'ordre de la matière. Mais utiliser un répertoire de signes est une aptitude bien différente de la faculté linguistique humaine – qui enveloppe la différence entre la langue et la parole, la capacité d'apprendre plusieurs langues, d'écrire *Ulysse*, de le commenter, de le traduire... Ce qui frappe à bien des égards, c'est la différence plus que la continuité. De même, Regan soutient qu'un chien *désire* un os, parce qu'il *croit* que cet os va lui apporter une satisfaction, et cela en vertu d'un certain « concept » de l'os. Ce concept de l'os n'est pas le même que le nôtre, mais il n'est pas entièrement différent, il est une partie de notre concept de l'os. Franchement, que gagne-t-on à décrire ainsi le comportement des chiens à l'égard des os, sinon un paquet de controverses philosophiques ? Je suis prêt à admettre que les chiens en un certain sens savent ce qu'est un os ! Mais je ne sais pas ce qu'est ce savoir (même si on sait

**Il n'est pas nécessaire de fonder l'égalité des animaux humains et non humains sous certains aspects sur une hypothèse forte de continuité et d'identité de l'expérience animale et de l'expérience humaine**

■ 41. Même si la situation imaginée par Regan est exceptionnelle, elle renvoie à des situations bien réelles où les animaux ne sont pas en jeu, par exemple quand dans un hôpital on ne dispose pas des moyens de soigner également tous les malades.

■ 42. Dont l'application dans le domaine des soins est peut-être inévitable mais toujours discutable.

■ 43. On peut bien sûr décrire les animaux comme des « sujets » ou des « individus ». Buytendijk ou Jonas le font – mais précisément parce que l'animalité les conduit à repenser ces concepts, qui ne sont donc plus pris en un sens topique.

le décrire en termes de causes et de fonctions), je ne crois nullement qu'il soit une partie de mon propre savoir de l'os, et je juge inutile et même égarant de le décrire en termes de « concepts ». Je ne peux pas plus occuper le point de vue du chien que celui de la chauve-souris sur le monde qui les entoure et qui n'a pas pour eux le sens d'un monde. Mais ce n'est pas une raison pour douter que les animaux aient une expérience : cela fait un effet aux chiens d'être des chiens<sup>44</sup>, ils ont une expérience subjective, qui peut avoir la teneur de la douleur, de la faim... En m'exprimant ainsi, je veux dire que nous pouvons laisser de côté les notions de « concept » et de « croyance » (même s'il est évidemment très important de décrire soigneusement toutes les formes et aptitudes diversement répandues dans la vie animale, avec cette conséquence inévitable que, dans le cas des espèces les plus proches de l'homme, la description aura besoin d'un vocabulaire convenant aussi bien aux hommes qu'aux animaux), tout en admettant que la vie de nombreux animaux a la qualité d'être une expérience qu'il est éclairant de décrire à l'aide de mots comme « douleur », « faim », « peur », « stress ».

Il n'est pas nécessaire de fonder l'« égalité » des animaux humains et non humains « sous certains aspects » sur une hypothèse forte de « continuité » et d'« identité » de l'expérience animale et de l'expérience humaine. On peut très bien conserver à la différence anthropologique une signification métaphysique, si l'on veut dire par là que l'éthologie peut instruire la théorie de la culture, mais qu'on ne peut faire une théorie de la culture à partir du seul point de vue éthologique sans faire un usage équivoque de concepts comme « culture », « technique », « société », « langage »... Mais cela ne fait pas disparaître la question du statut moral de l'animal. Que l'animal connaisse la peur, mais pas l'angoisse, ou la douleur physique et non la souffrance morale (encore que cela dépende évidemment des espèces), comment cela pourrait-il être une raison de tenir cette peur et cette douleur pour choses indifférentes ? Nos obligations morales envers les animaux sont indépendantes aussi bien à l'égard du naturalisme moral (hypothèse de la continuité) qu'à celui d'une éventuelle signification métaphysique de la différence anthropologique (hypothèse de la discontinuité). Cela revient à dire que la souffrance, la peur ou la faim ont un contenu phénoménal indépendant par rapport à notre équipement conceptuel et linguistique, *i.e.* qu'il y a une réalité phénoménale de ces expériences qui ne dépend pas du langage et des concepts. Au nom de ce contenu phénoménal, je parlerais d'une « communauté » d'expérience entre l'homme et l'animal, plutôt que d'une identité ou d'une continuité au sens fort que lui donnent Regan et Singer.

### **Droit, intérêt, souffrance**

C'est pourquoi Singer me semble beaucoup plus convaincant quand il retient essentiellement pour fonder le statut moral de l'animal sa capacité à avoir des intérêts – préalablement à toute considération sur la vie des animaux comme individus ou comme personnes. Dans la théorie utilitariste,

■ 44. Voir Nagel Thomas, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », dans *Questions mortelles (Mortal Questions)*, trad. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, Paris, PUF, 1983, chap. 12, p. 193-209.

c'est l'intérêt qui est le principe du droit (le droit protège fondamentalement des intérêts) et de toute considération morale, et un être a des intérêts dès qu'il est susceptible d'éprouver du plaisir et de la «peine» (*pain*). L'utilitarisme est une doctrine éthique dans la mesure précise où il est un égalitarisme, *i.e.* où il soutient qu'il n'y a aucune raison d'accorder plus d'importance, de poids ou de valeur aux intérêts de certains. On doit prendre en considération de manière égale les intérêts de tous ceux qui sont concernés par les conséquences d'une action. «*Each to count for one, and none for more than one*»,

c'est le principe d'égalité de considération des intérêts. Le calcul de la quantité globale de plaisir ou de peine (critère de l'action rationnelle et légitime) doit donc prendre en compte, de manière égale, les animaux en tant qu'ils sont susceptibles de plaisir ou de peine. Le critère pertinent pour intégrer les animaux à ce calcul est la souffrance. Du point de vue utilitariste, le critère pour qu'un être soit moralement pris en considération dans l'évaluation de la légitimité de nos actions n'est pas la raison, le langage, la liberté raisonnable, l'individualité ou la personnalité morale, mais sa capacité à éprouver de la souffrance et du plaisir. Bentham l'avait déjà souligné dans un texte souvent cité sur le droit des animaux : «Un jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits que seule la main de la tyrannie lui a déniés. [...] La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, ni : peuvent-ils parler, mais : peuvent-ils souffrir ?<sup>45</sup>» En effet, la capacité à éprouver de la souffrance et du plaisir (ou *sentience*) n'est pas une capacité comme une autre. Elle est le requisit pour avoir des intérêts, et donc pour avoir droit à la considération ; à la fois le critère et le fondement de notre respect pour les intérêts des autres. Toute restriction à ce critère par un autre (l'intelligence, le sexe, la race, l'espèce) est arbitraire, et engage une conception appauvrie de la nature et de la portée de nos obligations.

On dispose donc, avec la capacité à éprouver de la souffrance, d'un critère pour définir le sujet de droit, ou l'être qui nous oblige, à la fois plus large et plus pertinent que le «bon sens» ou le libre arbitre : la sphère des sujets de droit ne peut être circonscrite à la «commune humanité<sup>46</sup>». Je ne sais s'il faut en conclure que les animaux sont des personnes, mais en tout cas ils ne sont pas des choses, et leur statut moral jusqu'à présent est plutôt celui

**On dispose,  
avec la capacité  
à éprouver  
de la souffrance,  
d'un critère pour  
définir le sujet  
de droit**

■ 45. Bentham Jeremy, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, chap. 17. Pour une traduction complète de ce passage, voir Goffi Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux*, op. cit., p. 153 (c'est cette traduction que je cite) ; Singer Peter, *La Libération animale*, op. cit., p. 37.

■ 46. C'est ce que disait déjà le philosophe allemand Leonard Nelson dans son *System des Philosophischen Ethik und Pädagogik*, publié après sa mort en 1932 : « Tout être capable d'éprouver plaisir ou douleur est un sujet de droit, et a une dignité. » Nelson distingue les « sujets de droit » – tous les êtres qui ont des intérêts –, et les « sujets d'obligations » – tous ceux qui sont en outre capables de comprendre les exigences du devoir. C'est là, très exactement, contester la thèse éthique classique, celle de Kant et de Rawls, sur la corrélation stricte entre sujet de droit et sujet moral. Nelson, élève de Hilbert et kantien hérétique en matière de morale, est tiré de l'oubli par J.-Y. Goffi, et avant lui par le philosophe utilitariste R. G. Frey. Voir Goffi Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux*, op. cit., p. 89-93.

de « victimes innocentes » (ou, moins pathétiquement, amoraux<sup>47</sup>). Si l'on admet que les animaux sont capables de souffrir, la seule objection possible à leur candidature au statut de sujets de droit consiste à nier que les animaux aient des intérêts, et c'est ce que fait le philosophe utilitariste R. G. Frey<sup>48</sup>. Selon lui, pour avoir des intérêts, il ne suffit pas de la capacité à éprouver souffrance et plaisir, il faut aussi être capable d'avoir des désirs et des buts ; pour avoir des désirs et des buts, il faut avoir des croyances ; et pour avoir des croyances, il faut être doué de langage – au sens précis d'être capable d'attribuer une valeur de vérité à une phrase, ou tout au moins de comprendre que la vérité d'une phrase est en partie fonction d'états de choses. Je ne sais si cette thèse, et l'argumentation sophistiquée qui la soutient, sont susceptibles de convaincre<sup>49</sup>. Personnellement, elle me fait penser à la remarque sarcastique d'Elizabeth Costello, le personnage du roman éponyme de Coetzee : « D'un veau qui n'a pas la maîtrise des concepts de présence et d'absence, de soi et d'autrui, on ne peut pas, strictement parlant, dire que quelque chose lui manque. Avant de pouvoir regretter, strictement parlant, quelque chose, il devrait d'abord suivre un cours de philosophie<sup>50</sup>. » Selon moi, le fait que les animaux ne soient pas capables de se représenter leurs intérêts comme nous pouvons le faire avec les nôtres parce que nous sommes doués de langage et de raison n'a rien à voir avec la question de savoir si nous devons, parce que nous sommes doués de langage et de raison et capables de croyances, leur reconnaître des intérêts. Ou alors, il faut dire que les bébés non plus n'ont pas d'intérêts. Je m'en tiendrai à la définition de Bentham : tout être capable de souffrir a des intérêts, dont la considération a pour nous une valeur de coercition morale. En ce qui concerne les animaux, ils ont des intérêts parce qu'ils sont capables d'éprouver la douleur physique, la peur, le stress, et diverses formes de mal-être, notamment celle qui découle de l'impossibilité de satisfaire des impulsions naturelles fondamentales quand on leur impose un mode de vie contraire à leur espèce. Certains animaux sont sûrement capables de bien plus.

■ 47. Il faut noter que l'évolution de la théorie juridique tend à détacher le sujet de droit de la « volonté » pour le rapporter à la notion d'« intérêt », sous l'influence de Rudolf von Jhering. Dans *L'Esprit du droit romain – Geist des römischen Rechts*, 1852-1865, 2<sup>e</sup> éd. 1871 –, à propos du cas de l'infans et de l'insensé, Jhering conteste la « Willentheorie » de Puchta et Savigny, et définit les droits subjectifs comme des « intérêts juridiquement protégés ». Cependant, Jhering maintient l'homme comme seul « destinataire de tout droit ». Voir *Dictionnaire de la culture juridique*, op. cit., art. « Sujet de droit ».

■ 48. Voir Frey R. G., *Interests and Rights, The Case against Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

■ 49. L'argumentation de Frey repose sur la thèse soutenue par Donald Davidson dans « Rational Animals », 1982 ; voir « Animaux rationnels », dans *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. Pascal Engel, Paris, Éclat, 1991, p. 61-75. Davidson soutient que les animaux n'ont pas d'« attitudes propositionnelles ». Ils ont des « états mentaux » (douleur, images résiduelles...), qui sont des sensations. Mais croyances, désirs, craintes, sont des « actes mentaux », et plus précisément des attitudes propositionnelles, des attitudes de l'esprit visant des propositions qui constituent le contenu propositionnel des états mentaux. L'analyse de Davidson est plausible, à partir du moment où on analyse l'intentionnalité : 1<sup>o</sup>, en termes d'attitudes propositionnelles ; 2<sup>o</sup>, où la croyance joue un rôle prioritaire (les autres attitudes propositionnelles la supposant). Mais cela ne va pas de soi, comme le montre la tradition phénoménologique de Uexküll et Heidegger, qui décrit bien différemment l'intentionnalité. Quine pour sa part ne refuse pas aux animaux des attitudes propositionnelles à l'égard d'états de choses : voir « Objets propositionnels », *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. J. Largeault, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 171-172.

■ 50. Coetzee J. M., *Elizabeth Costello : huit leçons*, trad. de l'anglais (Afrique du Sud) par Catherine Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 2004, p. 152.

## Quelle égalité morale entre les hommes et les animaux ?

Reconnaître un statut moral aux animaux conduit évidemment à problématiser le fait de les tuer. Il me semble que s'il y a un souci moral bien fondé envers les animaux, il ne peut négliger la valeur de la vie s'affectant elle-même – qui est aussi un contenu d'expérience par quoi nous sommes en communauté avec les animaux. De plus, le fait de tuer sans aucun problème moral est toujours le symbole de l'entière disponibilité de ceux qu'on tue ; on ne peut tuer avec indifférence que des choses. Enfin, on ne peut réfléchir à cette question en faisant abstraction de la réalité de l'élevage et de la mise à mort industriels. Je ne peux ici déplier l'argumentation complexe de Singer<sup>51</sup>. Elle est complexe parce que, si l'on ne croit plus au « caractère sacré de la vie humaine », tuer des « animaux non humains » devient théoriquement lié, au niveau des problèmes et des principes mis en cause, à l'avortement et à l'euthanasie. D'où la nécessité d'une réflexion très ferme sur ses principes et très aiguë dans sa casuistique. Je ne veux pas cacher que l'argumentation de Singer peut l'amener à une certaine brutalité rhétorique : il est prêt à dire que tuer un chimpanzé est beaucoup plus grave qu'on ne le croit, et tuer un bébé beaucoup moins grave. Mais on ne peut séparer ces considérations de la casuistique qui leur donne leur sens (par exemple quand il s'agit d'un bébé atteint d'une maladie très grave, douloureuse et incurable, qui le condamne à une vie misérable). Nous devons nous souvenir que les hommes ont parfois à juger l'infanticide, ou rencontrent l'éventualité de l'euthanasie – situations sur lesquelles Singer au fond essaie d'avoir une réflexion sensée et bien pesée<sup>52</sup>. Mais plutôt que d'examiner ces considérations problématiques, je préfère revenir sur le sens qu'il faut donner à l'égalité des animaux et des hommes sous certains aspects.

« *All animals are equal.* » Par cette formule ou ce slogan, Singer ne veut pas dire que les hommes et les animaux sont égaux à tous points de vue. Il ne parle évidemment pas d'une « égalité d'aptitudes », mais d'une « égale considération des intérêts » de tous les membres des espèces animales, à partir du moment où ils sont capables de souffrir. Faire dépendre l'égale considération de l'égalité d'aptitudes serait d'ailleurs une attitude éthique incorrecte : même s'il doit tenir compte de certains faits, le principe d'égalité est une idée morale et non l'affirmation d'un fait. Défendre l'égalité de tous les êtres humains, ce n'est évidemment pas affirmer l'égalité de leurs aptitudes ; c'est poser qu'une différence de fait dans les aptitudes de deux personnes *ne* justifie *pas* une différence dans la considération de leurs intérêts. Mais alors, si l'on se déprend du spécisme, l'énorme différence d'aptitudes entre les hommes et les animaux n'autorise pas à évaluer différemment les intérêts des animaux et ceux des êtres humains. La stupeur des animaux ne justifie pas notre

■ 51. Le lecteur la trouvera dans Singer Peter, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., chapitres IV à VII. Voir aussi l'argumentation détaillée de R. M. Hare dans l'article « Pourquoi je suis seulement demi-végétarien », 6.

■ 52. Je ne peux être d'accord sur ce point avec Élisabeth de Fontenay qui, dans *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Paris, Fayard, 1998, p. 24), parle de « ces outrances et ces outrages » qui ne sont « pas le fait de philosophes – au sens continental du terme ». La philosophe veut se mettre à l'épreuve de l'animalité, mais pas à l'épreuve de philosophes d'autres continents.

indifférence ordinaire à leur souffrance – elle leur interdit simplement de protester. Moralement, toutes les souffrances se valent, au sens où elles doivent être prises en considération équitablement, selon les mêmes règles de calcul. Non moins évidemment, l'égalité de considération ne signifie pas non plus une « égalité de traitement », car les traitements, eux, dépendent des aptitudes.

**L'énorme différence d'aptitudes entre les hommes et les animaux n'autorise pas à évaluer différemment les intérêts des animaux et ceux des êtres humains**

Les aptitudes, comme les besoins, délimitent nos « droits à » : si un être est incapable d'apprendre à lire, la liberté de la presse n'appartient pas à la sphère de ses intérêts. C'est la souffrance et la vie des animaux qui requièrent un traitement équitable, dans la mesure où ils sont aptes à souffrir et à jouir de la vie. C'est pourquoi le « droit des animaux » a, aux yeux de ses partisans, le sens d'un droit moral et non d'un ensemble de droits juridiques.

On peut ici comparer la situation des animaux et celle des personnes victimes d'un déficit intellectuel important, ou d'une grave maladie mentale. Dans le cas de ces personnes, la définition des droits, notamment des libertés, est fonction des aptitudes. La différence avec la situation des animaux tient à la manière de penser et d'instituer les droits. Ceux qui souffrent

d'une « altération » n'ont pas la capacité de penser leurs droits, ce sont donc ceux qui n'en souffrent pas qui les définissent. Mais en fait, puisque tout le monde est susceptible d'être affecté par une altération, les sujets, en établissant les statuts juridiques de ceux qui en souffrent, statuent aussi bien sur eux-mêmes, *i.e.* sur les limitations qu'ils estimeraient légitimes et sur les droits qu'ils voudraient se voir reconnaître au cas où ils seraient frappés par une telle altération. Le statut juridique des « incapables » relève donc encore d'une institution contractuelle, il peut être pensé à la lumière de l'idée de contrat. Il n'en va pas de même avec les animaux – parce que nous ne sommes pas susceptibles de devenir ou d'enfanter des animaux, et que nous n'avons pas été des animaux avant que d'être hommes. Nous ne pouvons pas penser contractuellement notre communauté avec les animaux. Cela ne signifie pas que nous n'ayons pas d'obligations envers eux, mais plutôt que la contractualité n'épuise pas la sphère de l'obligation – Jonas l'a montré dans un autre champ avec le principe responsabilité.

Affirmer que l'animal, hors de toute communauté contractuelle et de toute référence à la loi qui lie les êtres raisonnables, nous oblige en tant qu'il est un vivant souffrant, ne conduit pas nécessairement à une critique générale des conceptions contractualiste ou kantienne de l'obligation (même si c'est le cas chez Singer et Regan), mais plutôt à marquer la limite de leur validité. Le contrat ne fournit pas de point de vue, de méthode, d'idée régulatrice pour examiner nos rapports moraux avec les animaux, mais il conserve peut-être cette puissance normative et méthodologique quand il s'agit de penser nos rapports aux autres hommes. En l'homme, la qualité d'être libre et raisonnable s'articule à celle de vivant souffrant, et modifie le sens de l'obligation. Il est impossible de définir les droits et obligations inter-

humains sans tenir compte de tout ce qui nous sépare des animaux – la liberté, la raison, le langage, la moralité (au sens du rapport à la loi et au point de vue commun). Mais y circonscrire le champ de notre souci moral relève d'un préjugé métaphysique. Si la réflexion morale se libère de ce préjugé, elle est conduite à considérer que notre société ne traite pas les animaux comme elle le devrait. Elle inflige mort et souffrance à des milliards d'animaux pour des raisons difficiles à justifier moralement. La philosophie ne devrait pas se débarrasser de ce problème en se réfugiant derrière le *dogme* de la « dignité humaine ». La dignité humaine n'a que deux sens philosophiques pertinents : soit qu'elle désigne, contre toute discrimination, l'égalité de tous les hommes ; soit qu'elle enveloppe les conditions et les requisits d'une vie humaine sensée, *i.e.* une vie qui trouve son sens dans autre chose que la vie même, et par là se sépare de l'animalité. Lorsqu'elle recouvre, non plus la valeur « propre » de la vie humaine, mais sa prétention à une valeur « exclusive », la dignité humaine n'est plus une idée philosophique, mais un dogme religieux et culturel. La souffrance des animaux, la violence qui leur est faite, ne sont pas indignes de notre souci. Ce souci a d'abord une signification éthique, et en tant que tel il indique que notre être obligé n'est pas entièrement fondé sur notre rapport à la loi morale (telle que la formule Kant) ou à autrui comme autre personne. Ensuite, un tel souci éthique conduit sans aucun doute à placer de nombreux animaux hors du domaine des choses disponibles. Si nous ne pouvons les considérer comme des sujets de droit au sens de Rawls, nous devrions néanmoins les envisager sous l'angle du droit tel que l'entend Locke : un périmètre de protection devrait entourer la vie des animaux et les mettre à l'abri du genre de mort et de souffrances que leur infligent actuellement les hommes<sup>53</sup>. ■

**Pierre Lauret,**

professeur de philosophie au lycée Condorcet de Paris.

■ 53. Pour l'élaboration philosophique d'une position pratique plus modérée que celle de Regan et Singer, voir l'article de R. M. Hare, « Pourquoi je suis seulement demi-végétarien ».