

Faculté de philosophie, arts et lettres

Evolution du débat contemporain sur la question de l'éthique animale dans la philosophie anglo-saxonne

Auteur : Simon Cozier
Promoteur(s) : Professeur Olivier Depré
Année académique 2021-2022
Master en philosophie à finalité didactique

Table des matières

Introduction	5
Chapitre I : utilitarisme et éthique animale	17
1. Jeremy Bentham	19
2. John Stuart Mill	25
3. Peter Singer	31
4. La critique de l'utilitarisme par Carruthers	39
5. Conclusion	45
Chapitre II : Tom Regan, une alternative à l'utilitarisme pour fonder une éthique animale ..	51
Chapitre III : Compatibilité du contractualisme avec l'éthique animale	57
1. Critique de Rawls par Tom Regan	61
2. Peter Carruthers, <i>The Animal's Issue</i>	71
a. La réponse de Tom Regan à Rawls	74
b. Le contractualisme de Scanlon et la question de l'éthique animale	76
c. Un problème pour l'équilibre réflexif	78
d. Deux variétés de valeur morale indirecte	83
e. Les arguments en rapport avec le « caractère » des agents rationnels	86
f. L'équilibre réflexif atteint	91
3. Mark Rowlands, <i>Contractarianism and Animal Rights</i> , ...	93
4. Conclusion	101
Conclusion	109
Bibliographie	119

Introduction

Les animaux non-humains jouent un rôle important dans notre société. Ils sont une source importante de nourriture dans les pays développés, ils sont utilisés dans de nombreuses recherches scientifiques, ainsi que pour des expériences visant à développer de nouveaux produits pour les êtres humains ; ces animaux servent au divertissement, que ce soit dans les films, mais aussi dans la pratique de la chasse ou de la corrida. Les animaux non-humains sont aussi nos compagnons, nous vivons à une époque où le nombre d'animaux domestiques, et la variété des animaux domestiques n'a jamais été aussi grande. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'au cours de ces quelques dernières décennies la place des animaux non-humains dans nos sociétés n'a pas cessé d'être remise en question. Depuis les années 70 en particulier, et principalement dans le monde anglo-saxon, de nombreux penseurs, qu'ils soient philosophes, sociologues, juristes, biologistes, ou autres, ont commencé à remettre en question le statut de ces animaux dans la société. Ces débats, théoriques d'abord, ont conduit à des mouvements de revendication politique, et à l'instauration de nouvelles lois visant à protéger les animaux non-humains. En Belgique, par exemple, une réforme du Code Civil a été adoptée le 30 janvier 2020 pour changer le statut juridique des animaux non-humains : ces derniers ne sont plus considérés, comme c'était le cas avant, comme des objets, mais comme des êtres vivants. Dans notre texte, nous allons nous intéresser à l'évolution du débat concernant le statut des animaux non-humains en philosophie, en particulier nous allons nous intéresser au développement de l'éthique animale dans la philosophie anglo-saxonne. Nous nous intéresserons à trois importants courants philosophiques en éthique : l'utilitarisme, la théorie des droits et le contractualisme.

S'il est vrai que le débat en éthique animale a pris beaucoup d'importance ces dernières décennies, la question du statut moral des animaux non-humains n'est pourtant pas récente dans la philosophie occidentale. On trouve déjà des réflexions portant sur la question dans les écrits de philosophes gréco-romains. Par exemple, on trouve des défenses du végétarisme chez plusieurs philosophes antiques : Pythagore est végétarien, et il accorde une attention particulière aux animaux non-humains, notamment en raison de sa théorie de la métempsychose ; Empédocle est végétarien parce qu'il accorde de l'importance à la parenté du

vivant et à l'idée que tout ce qui vit est un ; Plutarque dénonce l'alimentation carnée qui, selon lui, apporte un bien futile – le plaisir de manger de la viande – qui est sans commune mesure avec le mal qu'il implique – le fait de tuer l'animal¹. On trouve aussi chez Aristote une réflexion sur la question de la nature de la différence entre les êtres humains et les autres animaux : la différence entre l'être humain et l'animal est-elle une différence de degré ou de nature ? Chez les stoïciens et les épicuriens on trouve une réflexion sur le rapport entre rationalité et justice – une paire de concepts qui aura son importance plus tard pour le débat sur le statut moral des animaux non-humains notamment dans un cadre contractualiste – : ces deux écoles défendant que, puisque les animaux non-humains ne sont pas doués de raison, et puisque la rationalité des agents est une condition nécessaire pour la relation de justice – chez les épicuriens parce que la justice est comprise comme un contrat social, et chez les stoïciens parce que l'on considère que l'appropriation (*oikeiôsis*) demande la rationalité – ; alors, il s'ensuit que ces animaux sont exclus de toute relation de justice. Ce qui ne veut pas dire que les stoïciens et les épicuriens ne reconnaissent aucun devoir concernant les animaux non-humains : les épicuriens d'un côté interdisent la cruauté gratuite pour ce qu'elle a de superflu, elle n'est ni naturelle, ni nécessaire ; et les stoïciens critiquent ce comportement qui n'est, selon eux, ni conforme à la nature, ni conforme à la raison². Du côté des penseurs romains, on peut mentionner Pline l'ancien et Cicéron et leurs développements sur la *societas* des êtres humains et des animaux³. Finalement, en opposition aux interprétations courantes de la place de l'animal dans la religion chrétienne, Celse défend que l'on ne peut pas affirmer que le monde ait été fait pour l'être humain – « on ne peut pas dire que par la pluie Dieu favorise plutôt la nourriture des hommes que celles des plantes, des arbres, des herbes et des épines »⁴, et qu'il faut plutôt dire qu'il le partage avec les autres animaux : « il faut rejeter cette pensée que le monde ait été fait en vue de l'homme : il n'a pas été fait en vue de l'homme plutôt qu'en vue du lion, de l'aigle ou du dauphin. Il a été fait de telle sorte qu'il fût parfait et achevé comme il convenait à l'œuvre de Dieu ; et c'est pourquoi toutes les parties qui le composent

1 Cf. JEANGENE VILMER, *Jean-Baptiste, L'éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011, chapitre I, §3.

2 *Ibid.*, §5.

3 *Ibid.*, §6.

4 CELSE, *Discours contre les chrétiens*, Phébus, Paris, 1999. Cité par JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, dans *L'éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011, chapitre I, §7.

ne sont pas ajustées à la mesure de l'une d'entre elles, mais chacune concerte à l'effet d'ensemble et en dépend »⁵.

L'influence du christianisme redéfinit le rapport à l'animal : le rapport de l'être humain avec l'animal devient un rapport hiérarchique de domination. Thomas d'Aquin, par exemple, insiste sur la différence de nature entre l'homme et l'animal, l'âme de ce dernier n'étant pas éternelle. Pour Thomas d'Aquin l'animal n'est doué que d'un appétit sensitif, il se meut comme une horloge – une comparaison de l'animal à la machine que l'on retrouvera plus tard chez Descartes et qui aura une influence importante sur la conception de l'animal dans la philosophie éthique en occident pendant la période moderne. Comme chez les philosophes antiques épicuriens, on retrouve cependant une condamnation de la cruauté gratuite, car si les animaux sont à la disposition des êtres humains, il reste que l'on doit protéger les faibles, et éviter de leur causer un mal évitable. Il existe toutefois des exceptions, notamment les cathares qui, voulant retrouver des mœurs purs, plus proches du « véritable message du Christ », et croyant que les animaux sont doués d'intelligence et de la faculté de connaître, décident de suivre un régime végétalien – il est à noter qu'ils seront persécutés par l'Église Catholique⁶.

La Renaissance remettra au goût du jour certaines des réflexions antiques sur le statut des animaux : le végétarisme regagnera un peu de force, même s'il reste toujours une pratique extrêmement minoritaire. Léonard de Vinci notamment s'interroge sur le rapport entre l'homme et l'animal, il se pose la question de savoir quel critère permet à l'homme de s'affirmer supérieur à l'animal – il questionne notamment le critère de la parole, puisqu'il affirme que s'il est vrai que l'homme parle beaucoup, il n'est pas moins vrai que les animaux sont capables de communiquer, même s'ils le font de manière plus directe et plus succincte. Montaigne reprend l'idée antique d'un continuum entre l'être humain et les autres animaux, il défend une différence de degré entre l'humain et l'animal plutôt qu'une différence de nature : « il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel animal à tel homme »⁷. Finalement, on trouve à la Renaissance des défenseurs convaincus des droits des animaux :

5 CELSE, Op. Cit., Cité par JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, dans *L'éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011, chapitre I, §7.

6 JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Op. Cit., chapitre I, §9.

7 MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 444. Cité par JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, dans *L'éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011, chapitre I, §11.

notamment, Thomas Tyron qui est végétarien et publie un livre intitulé *The Way to Health, Long Life and Happiness* dans lequel il présente la viande comme l'origine de tous les maux⁸.

Il est difficile de parler de la place accordée aux animaux non-humains en occident sans mentionner Descartes. La pensée de ce philosophe a marqué le débat en éthique animale pendant les siècles qui ont suivi son développement. Selon Descartes, le corps de l'animal peut être comparé à une machine : les organes, les muscles, le système nerveux, tout les éléments qui composent le corps d'un animal répondent à des lois physiques, et le tout se meut de manière automatique. Selon Roger Texier, on trouve dans la pensée de Descartes trois figures de l'animal-machine⁹ : la première figure apparaît dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Descartes y affirme qu'il existe une distinction radicale entre les êtres humains et les autres animaux : s'il est vrai que le corps des êtres humains ressemblent à celui des animaux, i. e. s'il est vrai que le corps des êtres humains est une machine comme celui des animaux, il reste que l'être humain dispose d'une faculté qui permettrait de le distinguer d'une machine tentant de l'imiter, la parole et la raison, ce qui n'est pas le cas des animaux. Selon Descartes, les bêtes sont dépourvus de raison, et par conséquent, il n'y a rien qui les distingue des machines créées par l'être humain, sinon leur plus grande complexité : les actions des animaux non-humains, comme celles des machines, sont toujours automatiques, tandis que celles des êtres humains sont réglées par la raison. La deuxième figure de l'animal-machine apparaît avec la question de la pensée : selon Descartes, les animaux ne pensent pas. Sans la parole et la raison, ils ne le peuvent pas, et, selon Descartes, la croyance qui affirme que les animaux sont doués de pensée est le plus grand de tous les préjugés¹⁰. Si les comportements des animaux nous portent à croire qu'ils sont doués comme nous de pensées, en réalité ce n'est pas le cas, les animaux agissent simplement en fonction de la disposition de leurs organes et de leurs muscles, comme le feraient des machines. Finalement, l'animal-machine est un automate, comme l'est le corps de l'être humain, mais sans âme. Les descriptions cartésiennes du corps humain peuvent être appliquées à l'animal ; la seule différence est que l'animal non-humain n'a pas d'âme, contrairement à l'être humain. L'animal-machine de Descartes qui va causer des controverses n'est pas simplement l'animal

8 Pour ce paragraphe cf. JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Op. Cit., chapitre I, §11-14.

9 Cf. TEXIER, Roger, « *La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes* », *L'enseignement philosophique*, 2012/4, pp. 15-27.

10 Cf. TEXIER, Roger, Op. Cit., §7.

dont les fonctions biologiques sont automatiques comme celles de l'être humain, mais l'animal qui n'est que machine, parce que Descartes refuse d'attribuer aux animaux les mêmes attributs qu'il accorde aux êtres humains. Cette conception de l'animal-machine va trouver bon accueil en occident, et sera pendant longtemps la conception dominante. Cependant, il faut noter que cette conception de l'animal n'a jamais fait l'unanimité¹¹.

A l'époque des Lumières, il reste encore des penseurs qui défendent l'approche de Descartes. Cependant, on trouve aussi des philosophies qui accordent une place très différente aux animaux non-humains. Humphry Primatt, dans *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* (1776), compare déjà la discrimination envers les animaux non-humains avec le racisme qu'il condamne. Rousseau de son côté développe une thèse qui aura beaucoup d'importance pour le traitement qui sera fait de la question animale dans la philosophie utilitariste : ce qui donne des devoirs aux êtres humains, c'est la souffrance animale. Puisque l'animal peut souffrir, il a, selon Rousseau, le droit de ne pas être maltraité, comme l'être humain. Nous le verrons plus en détail par la suite, mais Bentham reprend ce critère pour établir la ligne infranchissable entre les êtres vivants qui sont dignes d'une considération morale et ceux qui n'ont pas de statut moral : la question est « peuvent-ils souffrir ? ». Puisque les animaux peuvent souffrir, ils ont des intérêts qui doivent être pris en compte dans nos jugements moraux¹².

D'un autre côté, Kant défend que les animaux non-humains ne sont que des moyens en vue de fins, puisqu'ils n'ont pas de conscience d'eux-mêmes comme c'est le cas pour les êtres humains, les animaux non-humains ne peuvent pas constituer des fins en soi. Selon Kant, les devoirs que nous pensons avoir envers les animaux non-humains sont en réalité des devoirs envers l'humanité. Les devoirs de l'être humain envers les animaux émergent de la ressemblance de ces animaux avec l'être humain : les animaux sont un *analogon* de l'humanité, et ils servent à rappeler aux êtres humains les devoirs qu'ils ont envers eux-mêmes. On retrouve ici une distinction qui sera importante plus tard, notamment lorsque nous parlerons de contractualisme, entre devoirs directs et devoirs indirects : Kant considère que nous n'avons aucun devoir direct concernant les animaux non-humains, en revanche nous

11 Cf. notamment JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale : apologies des bêtes*, Presses universitaires de France, Paris, 2011. Dans cet ouvrage, l'auteur met en évidence les différentes tentatives de penser la place de l'animal en éthique dans la philosophie occidentale à travers l'histoire.

12 Pour ce paragraphe cf. JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Op. Cit., chapitre I, §18-22.

avons des devoirs indirects les concernant, des devoirs dérivés de nos devoirs envers les êtres humains. La théorie de Kant rappelle d'ailleurs la théorie que proposera Carruthers pour fonder le devoir de ne pas être cruel dans le cadre du contractualisme – théorie dont nous discuterons dans la partie de ce texte consacrée aux rapports entre contractualisme et éthique animale.

En opposition à Kant, Schopenhauer défend que les animaux ont des droits : ce philosophe rejette l'idée qu'il existe une différence absolue entre l'être humain et les autres animaux¹³. Schopenhauer défend que les droits des animaux non-humains et des êtres humains ne sont pas identiques : « A mesure que l'intelligence s'élève, grandit aussi la capacité de souffrir ; et les souffrances innombrables, qui s'attaquent à l'homme dans son esprit et dans son corps, ont des droits plus pressants à notre compassion, que les douleurs toutes physiques, et par là même plus obscures, de l'animal »¹⁴. L'idée d'établir une différence de qualité entre les souffrances – ou les plaisirs – humaines et celles des animaux non-humains se retrouve aussi chez John Stuart Mill pour permettre de comparer des intérêts proprement humains avec ceux des autres animaux dans le calcul utilitaire¹⁵.

Un dernier penseur qu'il nous faut mentionner, et dont l'œuvre aura un impact considérable sur le développement de l'éthique animale en occident, est évidemment Charles Darwin. Son livre *On the Origin of Species* de 1859 donne une base scientifique pour asseoir les conceptions philosophiques, présentes depuis l'antiquité, qui affirment qu'il n'y a pas de différence de nature entre les êtres humains et les autres animaux. La théorie de l'évolution ne permet plus de fonder la discrimination éthique des animaux non-humains sur la base d'une différence absolue de nature, comme c'était le cas, par exemple, dans la tradition chrétienne du moyen-âge. L'influence de Darwin sur les questions d'éthique animale est incontestable : l'une des questions qui génèrent le plus de débats dans l'éthique animale anglo-saxonne est la question de savoir s'il est possible de trouver un critère non-arbitraire pour justifier une différence de traitement en éthique entre les êtres humains et les autres animaux. Si cette question est aussi centrale, c'est notamment parce que le critère de l'espèce n'est plus disponible.

13 *Ibid.*

14 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le fondement de la morale*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978, p. 158.

15 Nous le verrons plus en détail dans la partie de ce texte consacrée à l'utilitarisme.

Dans ce texte nous allons parler d'éthique animale. Pour citer Jeangène Vilmer : « l'éthique animale est l'étude de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement »¹⁶. L'éthique animale se demande comment nous devons nous comporter vis-à-vis des animaux non-humains. Elle se demande si les animaux non-humains ont des droits qui impliqueraient des devoirs pour nous ; elle se demande si une considération morale est due à ces animaux. L'éthique animale est un domaine de recherche qui regroupe de nombreuses questions, et les réponses qui sont apportées à ces questions varient grandement en fonction des approches qui sont adoptées. Il faut faire la distinction entre l'éthique animale et deux autres importants domaines de recherche : la bioéthique et l'éthique de l'environnement¹⁷. La bioéthique est un domaine de recherche plus large qui s'intéresse aux questions éthiques se rapportant au vivant, notamment il s'agit du domaine de recherche qui s'intéresse aux implications éthiques des avancées en biologie et en médecine. L'éthique animale entretient une relation étroite avec la bioéthique puisque de nombreuses questions qui appartiennent à ce domaine ont un impact sur les réflexions en éthique animale : par exemple les questions relatives à l'expérimentation animale, aux animaux transgéniques, etc. La différence entre l'éthique animale et l'éthique de l'environnement est plus évidente : tous les animaux ne sont pas concernés, du moins pas directement, par les problèmes environnementaux, et inversement, il existe des problèmes environnementaux qui concernent d'autres parties de l'environnement que la faune. Toutefois, il existe des recoupements entre ces deux domaines de recherche : les problèmes liés à l'élevage industriel ou à la chasse par exemple posent des questions à la fois pour l'éthique animale et pour l'éthique environnementale. Fondamentalement, la principale différence entre l'éthique animale et l'éthique environnementale est que cette dernière adopte généralement une approche holiste, elle s'intéresse aux espèces, aux écosystèmes, voire à la planète dans son entièreté, tandis que l'éthique animale adopte une approche individualiste des questions animales.

L'éthique animale n'est pas à confondre avec de la compassion ou de l'amour pour les animaux. L'éthique animale est une approche rationnelle des problèmes éthiques qu'implique l'existence des animaux non-humains. Il n'est donc pas nécessaire d'aimer ces animaux pour

16 JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011.

17 Pour ce paragraphe, cf. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28.

s'intéresser à l'éthique animale. D'ailleurs, comme le montre l'anecdote suivante rapportée par Peter Singer dans la préface de l'édition de 1975 de *Animal Liberation*, on peut aimer les animaux sans s'intéresser à l'éthique animale : Singer raconte qu'il avait été étonné lorsque, invité à un repas par une grande amie des animaux, on lui avait naturellement servi des sandwich au jambon ; ce qui étonne Singer c'est que dans la tête de son hôte il n'y a absolument aucune contradiction entre dire que l'on aime les animaux et les manger : pour l'hôte de Singer, la question de savoir si manger du jambon est acceptable d'un point de vue éthique ne se pose même pas. Singer n'est d'ailleurs pas le premier à remarquer cette contradiction : en 1763, Olivier Goldsmith écrivait déjà : « Les honnêtes gens se piquent ici d'avoir une extrême compassion pour toutes sortes d'animaux : à les entendre, un étranger s'imaginerait qu'ils n'ont pas le courage de nuire à un moucheron qui les pique [...] Et cependant, le croira-t-on ? J'ai vu ces mêmes hommes, qui affectent tant de commisération, dévorer six différents animaux, apprêtés par leurs cuisiniers. Étrange contradiction ! Ils plaignent, et ils mangent les objets de leur pitié »¹⁸.

Dans la morale populaire occidentale, du moins jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle, les animaux d'élevage n'ont pas de statut moral à part entière. Il faut noter que tous les animaux non-humains ne sont pas traités de la même manière en occident, certains animaux, comme les animaux domestiques, bénéficient généralement d'un statut privilégié dans la pensée populaire : de telle sorte que l'on peut s'offenser des habitudes alimentaires de pays éloignés – comme par exemple lorsque nous reprochons aux chinois de manger des animaux que l'on oserait pas servir dans une assiette en occident, comme les chiens notamment – tout en continuant de manger des animaux qui ne diffèrent de ceux mangés ailleurs que par leur appartenance à une espèce particulière que l'on a l'habitude d'élever pour sa viande. Il s'agit ici d'une forme évidente de spécisme déterminée culturellement. On découvre ici toutes les limites d'une éthique animale fondée sur la compassion, puisque l'étendue de cette compassion variera grandement en fonction des individus, et puisque, souvent, les limites de cette compassion sont arbitraires¹⁹. L'éthique animale essaye de remettre en cause les évidences occidentales concernant le statut moral des animaux, et le moteur de cette révision

18 GOLDSMITH, Olivier, *Le citoyen du monde I*, lettre XV, J.F. Boitte et Cie, Amsterdam, 1763, p. 75. Cité par JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, dans « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28.

19 Pour ce paragraphe, cf. JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28.

de nos intuitions est, selon les philosophes dont nous allons discuter dans notre texte, la raison, et non pas la compassion envers les animaux non-humains. Toutefois, il faut noter qu'il existe des courants en éthique animale qui approche la question par le biais de la compassion : ce sera le cas notamment des philosophies qui défendent une éthique du *care*.

Les philosophes anglo-saxons qui prennent part au débat concernant l'éthique animale adoptent une approche de la question animale par la question de la justice. Que l'on parle d'utilitarisme, de théorie des droits ou de contractualisme, la question qui se pose est celle de savoir comment traiter les animaux non-humains d'une manière conforme aux exigences d'une théorie rationnelle de la justice. Ces philosophes mettent de côté l'approche par la compassion qui « s'adresse aux sentiments, [...] est plus concrète, s'attache à des cas particuliers, s'occupe essentiellement des émotions ressenties par sympathie et vise la satisfaction des besoins »²⁰, et lui préfère l'approche par la justice qui « s'adresse à la raison, [...] est abstraite, vise la cohérence, applique des règles générales et cherche à trouver une solution juste au sens d'équitable à un dilemme moral ou un conflit d'intérêt »²¹.

La première question que pose l'approche par la justice est celle de savoir comment peut être justifiée la distinction qui est faite entre les animaux non-humains et les êtres humains dans la morale populaire. Le principe de justice nous dit que « les cas similaires doivent être traités de manière similaire »²², il faut donc pouvoir montrer, si l'on veut maintenir un statut moral différent pour les êtres humains et les animaux non-humains, en quoi ces cas ne sont pas similaires. Puisque les dissimilarités doivent être pertinentes moralement, on ne peut pas simplement dire que les animaux non-humains n'ont pas de statut moral parce qu'ils n'appartiennent pas à l'espèce humaine. Il s'agit ici d'un élément principal du débat en éthique animale : la critique du spécisme. Le terme spécisme – tiré de l'anglais : *speciesism* – apparaît pour la première fois dans un pamphlet écrit par le psychologue britannique Richard D. Ryder adéquatement intitulé *Speciesism*. Dans ce pamphlet, Ryder met en évidence l'arbitraire de la discrimination basée sur le critère de l'espèce : « Depuis Darwin, les scientifiques se sont mis d'accord pour dire qu'il n'y a pas de différence essentielle « magique » entre les êtres humains et les autres animaux, d'un point de vue biologique. Dès

20 JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28, §21.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, §22.

lors, pourquoi établir une distinction pratiquement totale d'un point de vue moral ? Si tous les organismes sont sur le même continuum physique, alors ils doivent aussi être sur le même continuum moral »²³. Le spécisme est l'attitude qui tend à accorder un statut moral différent aux animaux en fonction de leur appartenance à l'une ou l'autre espèce. Le spécisme est remis en cause par la plupart des penseurs en éthique animale pour plusieurs raisons : d'un côté, comme le montre la citation de Ryder, les barrières de l'espèce ne sont pas fixes, il existe des cas limites, et les espèces évoluent et changent constamment ; d'un autre côté, il n'est pas évident de montrer en quoi l'appartenance à une espèce peut présenter un critère moral pertinent. Selon les critiques du spécisme – les antispécistes – le critère de l'espèce est tout aussi arbitraire que celui de la race, du sexe, ou de la classe sociale. De telle sorte que l'antispécisme s'inscrit dans la lignée des combats sociaux du XX^e siècle pour les droits des minorités.

Tous les penseurs en éthique animale qui défendent un statut moral pour les animaux non-humains ne sont pas d'accord sur ce qui doit déterminer la moralité ou l'immoralité de nos actions impliquant des animaux non-humains. Il existe deux principales approches : d'un côté les penseurs qui s'intéressent aux intérêts des animaux non-humains ; et de l'autre les penseurs qui défendent que ces animaux ont des droits. Contrairement à ce que l'on croit parfois, tous les philosophes qui construisent une éthique animale ne défendent pas que les animaux non-humains ont des « droits » moraux, même s'ils peuvent avoir des droits juridiques²⁴. Pour de nombreux penseurs, la question n'est pas de savoir si les animaux non-humains ont des droits, mais plutôt de savoir s'ils ont des intérêts, et de savoir s'il peut exister une raison de penser que ces intérêts doivent être considérés de la même manière que ceux des êtres humains. C'est le cas notamment des philosophes utilitaristes qui ne défendent pas que les animaux non-humains ont des droits, mais simplement qu'ils ont des intérêts, et qu'il n'existe aucun argument pour justifier que l'on accorde moins d'importance à ces intérêts qu'aux intérêts similaires des êtres humains. Dès lors, puisque des cas similaires doivent être traités de manière similaire, il n'y a pas de raison, pour les utilitaristes, de ne pas considérer

23 Nous traduisons. Citation originale : « *Since Darwin, scientists have agreed that there is no 'magical' essential difference between human and other animals, biologically-speaking. Why then do we make an almost total distinction morally? If all organisms are on one physical continuum, then we should also be on the same moral continuum* ». RYDER, Richard D., dans « *Speciesism Again : the original leaflet* », dans *Critical Society*, II, printemps 2010.

24 Pour ce paragraphe, cf. JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28.

que les intérêts des animaux non-humains ont autant d'importance moralement que ceux des êtres humains. Nous le verrons, cette approche s'oppose aux théories des droits qui défendent que les animaux non-humains ont des droits, et que ce sont ces droits qui justifient la nécessité d'un changement dans notre manière de traiter ces animaux.

Les penseurs en éthique animale qui défendent que certains animaux non-humains ont un statut moral, et par conséquent que nous avons des devoirs concernant ces animaux, ne sont pas tous d'accord sur les implications pratiques de ce statut. Il existe une distinction entre deux courants principaux : d'un côté l'abolitionnisme et de l'autre le welfarisme. Les abolitionnistes s'opposent à l'exploitation des animaux non-humains. Pour ces penseurs, nous avons le devoir de lutter contre toutes les formes d'exploitation impliquant des animaux non-humains. Le welfarisme en revanche n'est pas opposé à l'exploitation des animaux non-humains en principe, mais s'oppose aux pratiques contemporaines impliquant des animaux non-humains. Ce qui inquiète le welfarisme ce n'est pas l'exploitation des animaux elle-même, mais la manière dont les animaux non-humains sont traités. Le welfarisme demande des réformes, par exemple de l'élevage industriel, pour mettre un terme aux souffrances que cause l'exploitation humaine des animaux non-humains. Dans certains cas, le welfarisme implique d'abolir certaines pratiques totalement, puisqu'elles ne peuvent pas être réformées de manière à les rendre conforme aux exigences de la justice. Les deux courants entrent parfois en opposition : les abolitionnistes notamment reprochent parfois aux welfaristes de rendre acceptable une exploitation qui reste immorale par principe. Ces désaccords pratiques sur la manière de changer la place des animaux non-humains dans nos sociétés trouvent leur origine à la fois dans des désaccords théoriques sur l'étendue de nos devoirs concernant les animaux non-humains – on peut défendre que les animaux non-humains ont un statut moral et que nous avons des devoirs les concernant sans nécessairement défendre que l'exploitation de ces animaux est toujours immorale – et dans des désaccords pratiques sur la meilleure manière de motiver de réels changements – de telle sorte que l'on peut être abolitionniste en théorie et welfariste en pratique, si l'on pense, par exemple, que l'abolitionnisme est trop radical, et qu'il faut adopter une approche plus graduelle pour changer la place des animaux non-humains dans nos sociétés.

La question à laquelle nous allons essayer de répondre à travers ce texte est la suivante : est-il possible de trouver suffisamment de corrélations entre les théories qui seront présentées, dans leur approche des questions relatives à l'éthique animale, pour nous permettre d'affirmer que les théories de la justice de la tradition philosophique anglo-saxonne sont à même de fonder le welfarisme, ou l'abolitionnisme. Nous nous demanderons dans ce texte s'il est possible de trouver des réponses aux questions que soulèvent l'éthique animale qui sont susceptibles d'être l'objet d'un consensus pour les différentes théories présentées.

Chapitre I

Utilitarisme et éthique animale

Le premier ensemble de théories philosophiques auquel nous allons nous intéresser pour traiter de la question de l'éthique animale est l'utilitarisme. Nous nous intéresserons principalement à trois auteurs : deux des fondateurs de l'utilitarisme, Jeremy Bentham et John Stuart Mill, ainsi qu'un auteur contemporain qui s'intéresse principalement aux questions d'éthique animale dans un cadre utilitariste : Peter Singer. Nous concluons le chapitre en faisant intervenir un critique de l'utilitarisme dans le cadre de l'éthique animale : Peter Carruthers. L'utilitarisme est une théorie éthique pleine de potentiel pour la question de l'éthique animale. Fondamentalement, l'utilitarisme est une théorie éthique conséquentialiste qui affirme que ce que l'on doit faire est toujours agir de manière à maximiser l'utilité. Seules les conséquences d'une action peuvent servir à déterminer sa moralité. L'objectif des premiers penseurs utilitaristes est de trouver une manière de fonder l'éthique sans faire intervenir les préceptes issus de la tradition. Les philosophes utilitaristes essayent de fonder l'éthique sur des bases rationnelles, et pour cela, ils essayent de trouver un principe à partir duquel construire leur théorie. Il s'agira de partir d'un principe pour établir des jugements moraux, plutôt que de partir de nos intuitions sur les questions éthiques pour essayer de retrouver un principe. Cette façon d'approcher les fondements de l'éthique permet à l'utilitarisme de remettre en question certaines de nos intuitions en la matière. Par conséquent, l'utilitarisme n'est pas *a priori* incompatible avec l'éthique animale, puisqu'il se pourrait bien que nos réflexions en éthique nous conduisent à remettre en question nos intuitions concernant le statut des animaux non-humains.

Le projet philosophique de Bentham est de trouver un fondement aux lois qui ne soit pas basé sur les traditions et les coutumes. Dans la perspective de Bentham, donc, l'origine historique des lois ne doit pas déterminer ce qu'elles sont aujourd'hui. Plutôt, Bentham est à la recherche d'un principe qui pourrait servir à fonder rationnellement un système de lois qui ne dépendrait plus des contingences historiques. Ce principe sera pour Bentham l'utilité : « l'Éthique dans son ensemble peut-être définie comme l'art de diriger les actions des êtres humains dans le sens de la production de la plus grande quantité possible de bonheur, pour ceux dont l'intérêt est concerné »²⁵. En effet, Bentham affirme que la Nature a placé l'être humain sous la gouvernance des plaisirs et des peines, et ce sont eux qui seuls doivent nous permettre de déterminer ce qu'il est bon et mauvais de faire. Tous les efforts que font les êtres humains peuvent être rapportés à la volonté d'augmenter leurs plaisirs et de diminuer leurs peines – Bentham va jusqu'à affirmer que, si l'on peut prétendre ne pas être sous l'emprise de cette volonté, ultimement, elle est ce qui dirige toujours nos actions²⁶. Le principe d'utilité reconnaît cette emprise, et la prend comme point de départ pour fonder un système donc le but est de permettre, avec les outils de la raison et de la loi, de maximiser l'utilité. Bentham définit le principe d'utilité comme ceci : il est le « principe qui approuve ou désapprouve toute action quelle qu'elle soit selon la tendance qu'elle semble avoir d'augmenter ou de diminuer le bonheur de ceux dont l'intérêt est en question »²⁷ ; et l'utilité est donc « la propriété de chaque objet par laquelle il tend à produire des bénéfices, des avantages, du plaisir, du bien ou du bonheur, [...] ou à prévenir des méfaits, de la souffrance, du mal ou du malheur pour ceux dont l'intérêt est concerné »²⁸. On constate que ce principe d'utilité est

25 Cette traduction, et celles de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* qui suivent sont de l'auteur. Citation originale : « *Ethics at large may be defined, the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest is in view* ». Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. BURNS et H.L.A. HART, Methuen, Londres, 1982, p. 282.

26 « *In words a man may pretend to abjure their empire : but in reality he will remain subject to it all the while* ». Jeremy BENTHAM, op. Cit., p. 11.

27 « *By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question* ». Jeremy BENTHAM, op. Cit., p. 12.

28 « *By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness [...] or [...] to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered* ». Jeremy BENTHAM, op. Cit., p. 12.

bien un principe moral, et qu'il ne se limite pas à la conception des lois, puisqu'il s'applique « pour toute action quelle qu'elle soit ».

Jeremy Bentham est le fondateur de l'utilitarisme, dès lors il n'est pas inintéressant de noter qu'il s'est lui-même posé un instant la question du statut moral des animaux dans une note de bas de page de l'un de ses livres²⁹ :

Dans les religions hindoue et musulmane, les intérêts du reste de la création animale semble avoir été rencontrés avec une certaine attention. Pourquoi ne l'ont-ils pas été, universellement, avec autant d'attention que les intérêts des créatures humaines, considération faite des différences de sensibilité ? Parce que les lois qui sont ont été le résultat de la peur mutuelle ; un sentiment que les animaux moins rationnels n'ont pas eu les mêmes moyens que l'être humain de faire prendre en compte. Pourquoi ne devraient-ils pas ? Aucune raison ne peut être donnée. S'il ne s'agissait que d'être mangés, alors il y a une bonne raison de penser que nous pourrions accepter de manger ceux [des animaux non-humains] que nous aimons manger : nous nous en portons mieux, et ils ne sont pas plus mal. Ils n'ont pas les anticipations à long terme de misère future que nous avons. La mort qu'ils reçoivent de nos mains est communément, et pourrait toujours être, plus rapide, et par conséquent moins douloureuse, que celle qui les attendrait dans le cours inévitable de la nature. S'il ne s'agissait que de se faire tuer, alors il y a une bonne raison de penser que nous pourrions accepter de tuer les animaux qui nous attaquent ; nous souffririons de les laisser vivre, et ils ne souffrent pas plus d'être morts. Mais y-a-t-il une raison pour laquelle nous devrions accepter de les tourmenter ? Aucune que je puisse voir. Y-a-t-il une raison pour laquelle nous *ne* devrions *pas* accepter de les tourmenter ? Oui plusieurs. Il fut un temps, et je suis triste de dire que dans de nombreux endroits ce n'est pas encore le passé, où la majorité des espèces, sous la dénomination d'esclaves, ont été traitées par la loi exactement sur le même pied que, en Angleterre par exemple, les races inférieures d'animaux le sont encore. Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale obtiendra ces droits qui n'auraient jamais pu leur être

29 Il existe en réalité quatre textes dans lesquels Bentham s'intéresse brièvement à la question du statut moral des animaux : la note de bas de page de son *Introduction aux principes de morale et de législation* ; un manuscrit intitulé « *Cruelty to Animals* » ; son ouvrage *Traité de législation civile et pénale* ; et un courrier écrit pour le rédacteur en chef du *Morning Chronicle*. Cette liste est reprise à Jadran LEE, *Bentham on the Moral and Legal Status of Animals*, thèse de doctorat non publiée, Université de Chicago, 2003, p. 2-3. Cité par Emilie DARDENNE, « L'éthique animale dans la tradition utilitariste », dans *Deux siècles d'utilitarisme*, dirigé par Malik BOZZO-REY et Emilie DARDENNE, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011, pp. 195-210.

refusés que par la main de la tyrannie. Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est pas une raison pour qu'un humain soit abandonné sans secours au caprice d'un tourmenteur. Il viendra peut-être un jour où il sera reconnu que le nombre de pattes, la villosité de la peau, ou la terminaison du sacrum sont également des raisons insuffisantes pour abandonner un animal sensible au même sort. Qu'est-ce d'autre qui devrait tracer la ligne indépassable ? Est-ce la faculté de raison, ou, peut-être, la faculté de discourir ? Mais un cheval adulte ou un chien est au dessus de toute comparaison un animal plus rationnel, et qui communique d'avantage, qu'un enfant d'un jour, d'une semaine, ou même d'un mois ? Mais supposons que le scenario soit inversé, qu'est-ce que cela apporterait ? La question n'est pas, Peuvent-ils raisonner ? ni, Peuvent-ils parler ? mais, Peuvent-ils souffrir ?³⁰

Bentham commence sa note par mettre en évidence la pertinence de la question du statut moral des animaux non-humains : il constate qu'il n'y a pas un consensus universel sur la solution qui pourrait être apportée au problème de l'éthique animale ; d'autres cultures que la sienne accordent un statut différent aux animaux. Cela amène nécessairement Bentham à se questionner sur la raison pour laquelle les intérêts des animaux n'ont pas été reconnus comme le sont ceux des êtres humains. En effet, de prime abord, il n'y a pas de raison de faire une distinction. Bentham trouve la raison de cette différence de considération dans ceci que les

30 Citation originale : « *Under the Gentoo and Mahometan religions, the interests of the rest of the animal creation seem to have met with some attention. Why have they not, universally, with as much as those of human creatures, allowance made for the difference in point of sensibility? Because the laws that are have been the work of mutual fear; a sentiment which the less rational animals have not had the same means as man has of turning to account. Why ought they not? No reason can be given. If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have. The death they suffer in our hands commonly is, and always may be, speedier, and by that means a less painful one, than that which would await them in the inevitable course of nature. If the being killed were all, there is very good reason why we should be suffered to kill such as molest us; we should be the worse for their living, and they are never the worse for being dead. But is there any reason why we should be suffered to torment them? Not any that I can see. Are there any why we should not be suffered to torment them? Yes, several. See B. I. Tit. (Cruelty to animals.) The day has been, I grieve to say in many places it is not yet past, in which the greater part of the species, under the denomination of slaves, have been treated by the law exactly upon the same footing, as, in England for example, the inferior races of animals are still. The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate? What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversible animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer? ».* Dans Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. BURNS et H.L.A. HART, Methuen, Londres, 1982, pp. 282-283 (note b).

lois humaines sont apparues, selon lui, en réponse à la peur mutuelle – entendons la peur qu’ont naturellement les êtres humains les uns des autres, en l’absence de règles, de lois. Puisque les animaux non-humains ne disposent pas des moyens nécessaires pour faire entendre leur propre peur, ils sont ignorés par les lois³¹. Ensuite, Bentham affirme que nous ne pouvons pas donner de raison légitime d’exclure les animaux du champ de la morale, i. e. il affirme que, si l’on approche la question de manière rationnelle, les animaux devraient voir leurs intérêts protégés par la morale. Toutefois, s’il est vrai que Bentham défend que les intérêts des animaux ne peuvent pas être simplement ignorés, il reconnaît aussi que les devoirs que cela implique pour nous envers les animaux ne sont pas les mêmes que les devoirs que nous avons envers les autres êtres humains. En effet, il continue sa note par dire que nous avons le droit de tuer les animaux pour les manger : nous gagnons quelque chose en tuant les animaux pour les manger, et, selon Bentham, les animaux ne se portent pas plus mal du fait qu’on les tue – la mort qu’ils reçoivent de nos mains est cause de moins de souffrance pour les animaux que nous mangeons que la mort qu’ils connaîtraient inéluctablement dans la nature. Pour les mêmes raisons, nous pouvons aussi, selon Bentham, tuer les animaux qui représentent une menace pour nous. Cependant, si dans l’absolu il n’est pas mal de les manger ou de les tuer, il reste que nous n’avons aucun droit de leur causer de la souffrance – nous n’avons pas le droit de les « tourmenter ». Il n’y a aucune raison qui justifie que nous ayons le droit de leur faire du mal – les différences biologiques qui existent entre l’espèce humaine et les autres espèces animales n’ont aucune pertinence morale, le nombre de pattes et la villosité de la peau, par exemple, ne peuvent pas servir de principe d’exclusion ; on pourrait être tenté de faire de la raison la limite, faire de la raison le critère qui nous permet de déterminer les limites de l’éthique, mais Bentham exclu cette possibilité : la raison, comme les différences biologiques, n’est pas un critère moralement pertinent pour justifier de ne pas considérer les intérêts des animaux non-humains. En revanche, il existe une raison de limiter ce que nous

31 Nous pouvons d’ores et déjà faire le lien entre ce que dit Bentham ici et ce que nous retrouvons plus tard avec les théories contractualistes. Le contractualisme explique d’une façon similaire l’origine de la morale : elle est une réponse au danger pour nos intérêts que représentent les autres êtres humains. Puisque les êtres humains ont des intérêts parfois conflictuels entre eux, ils sont poussés à imaginer un ensemble de règles pour assurer la possibilité de la vie en communauté. Dès lors, de nombreux contractualistes vont affirmer que, puisque les animaux non-humains ne disposent pas des facultés nécessaires pour comprendre le contrat et les règles qu’il comprend, puisqu’ils ne sont pas capables d’accepter de respecter les intérêts des autres, ils ne peuvent pas prendre part au contrat, et donc ils sont exclus du champ de la morale. Nous verrons dans la suite de ce travail que cette façon de considérer le rapport entre le contractualisme et l’éthique animale n’est pas celle de tous les contractualistes ; nous nous intéresserons notamment à plusieurs tentatives de réconcilier contractualisme et droits des animaux.

avons le droit de faire des animaux non-humains, une raison qui nous interdit de les tourmenter, et il s'agit de la même raison qui détermine la valeur morale de nos actions concernant les autres êtres humains et nous-mêmes, il s'agit du principe d'utilité. Le seul critère valable est celui de l'utilité : les animaux non-humains sont capables de ressentir du plaisir, et d'éprouver de la souffrance, tout le reste n'a aucune pertinence morale³² : « La question n'est pas, Peuvent-ils raisonner ? ni, Peuvent-ils parler ? mais, Peuvent-ils souffrir ? ». Puisque les animaux peuvent souffrir, puisqu'ils peuvent ressentir du plaisir, et puisqu'il n'y a aucune raison pertinente, selon Bentham, de considérer qu'il ne s'agit pas là de vrai plaisir et de vraie souffrance, alors, puisque l'utilité est le principe ultime sur lequel doivent être fondées toutes nos considérations éthiques, il s'ensuit qu'il doit exister des limites à ce qu'il est permis de faire des animaux non-humains, et ces limites doivent être trouvées en se basant sur le principe d'utilité. Ultimement, le critère déterminant est la sensibilité : toutes les créatures sensibles ont, par le simple fait de leur sensibilité, le droit de voir leurs intérêts reconnus par le principe d'utilité – la sensibilité est une condition *nécessaire* pour que puisse être appliqué le principe d'utilité, et il semblerait qu'aux yeux de Bentham, il s'agisse aussi d'une condition *suffisante* pour qu'il s'applique. De là on peut retrouver les conclusions de Bentham : tuer un animal, en admettant que la mort qu'il reçoit de notre main n'est pas accompagnée d'une grande quantité de souffrance, ou même en admettant que la souffrance causée par notre action est inférieure à celle qu'aurait pu ressentir l'animal autrement, n'est pas contraire à la morale, et ce parce que la mort en elle-même n'est pas une souffrance, et parce que les animaux non-humains, dans la perspective de Bentham, ne sont pas capables d'anticiper à l'avance la misère – les êtres humains, s'ils savaient qu'on tue leurs semblables, développeraient une crainte d'être frappés du même sort, et en souffriraient ; les animaux non-humains ne peuvent pas développer de telles craintes. Ainsi, toutes choses égales par ailleurs, le fait de tuer des animaux non-humains est neutre par

32 On verra que ce critère – la capacité de ressentir du plaisir et d'éprouver de la souffrance – sera souvent mis en avant pour déterminer les limites de l'éthique, et cela même par des philosophes qui défendent d'autres théories que l'utilitarisme. Toute philosophie morale qui entend faire une place aux animaux non-humains dans ses considérations éthiques se voit inmanquablement confrontée à la question de savoir ce que peuvent être les limites de la morale : si nous acceptons d'étendre nos considérations morales aux animaux non-humains, pourquoi nous arrêter là et ne pas inclure aussi dans nos considérations les objets inanimés, les écosystèmes, etc. ? Le critère avancé par Bentham ici sera souvent repris puisqu'il apporte une réponse non-arbitraire à la question : l'éthique vise à protéger des intérêts ; dès lors, seuls les individus capables d'avoir des intérêts peuvent être des objets pertinents de l'éthique. La question devient de savoir ce qui est considéré comme un « intérêt » – dans la perspective de Bentham, ce sont les plaisirs, et l'évitement de la souffrance.

rapport au principe d'utilité, et est donc neutre du point de vue de l'éthique – tuer un animal peut d'ailleurs aller dans le sens de l'utilité, par exemple, dans le cas où le fait de continuer à vivre impliquerait énormément de souffrance pour l'animal concerné ; ou dans le cas où d'autres individus retirent du plaisir, ou s'épargnent de la souffrance, du fait de la mort d'un animal – ce qui est le cas lorsque nous tuons un animal pour le manger³³, ou lorsque nous éliminons des animaux dangereux.

Bentham, à travers son œuvre, est foncièrement égalitariste. Cela est mis en évidence par la méthode qu'il propose pour calculer l'utilité : tous les critères qu'il donne ont trait directement au plaisir ou à la souffrance, et aucun ne présente une considération sur l'individu qui les éprouve – ce qui veut dire que, toutes choses égales par ailleurs, la souffrance d'un être humain ne pèse pas plus que celle d'un animal non-humain ; bien entendu, il se pourrait, par exemple, que les êtres humains soient plus sensibles aux plaisirs et à la souffrance que les animaux non-humains, il se peut aussi qu'il y ait des situations dans lesquelles un être humain éprouve du plaisir ou de la souffrance alors qu'un animal n'éprouverait rien, mais cela ne voudrait pas encore dire que les plaisirs et la souffrance des êtres humains ont une plus grande valeur *en eux-mêmes* que ceux des animaux non-humains. Il s'agit ici de ce que Peter Singer appellera le principe d'égalité de considération des intérêts : dans une perspective benthamienne, tous les intérêts sont égaux, et il importe peu de savoir de quel individu ils sont les intérêts³⁴.

33 Sur ce point, notons que tout n'est pas aussi simple. En effet, Bentham, lorsqu'il affirme que tuer un animal pour le manger n'est pas immoral, omet de parler des conditions d'élevage. Si l'on applique son propre principe à la question, on se rend bien compte que Bentham ne pourrait pas défendre des pratiques d'élevage qui conduisent à la génération d'une énorme quantité de souffrance pour les animaux élevés, à moins d'admettre que la quantité de plaisir générée par le fait de manger de la viande soit supérieure à la quantité de souffrance générée par les pratiques d'élevage. En simple, si l'animal est élevé d'une manière telle que la quantité de souffrance qu'il éprouve entre le temps de sa naissance et le temps où il est abattu pour être mangé est inférieure à la quantité de plaisir que le fait de le manger apporte, alors le principe d'utilité est respecté ; si ce n'est pas le cas, élever cet animal pour le manger est immoral. Étant donné les pratiques d'élevage intensif qui étaient déjà en vigueur à l'époque de Bentham – cf. THOMAS K., *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 93-94. – on est en droit de se demander ce qu'il aurait pensé s'il avait été informé de la manière dont étaient traités les animaux qui servaient à la production de la viande.

On rencontre ici de nouveau l'un des problèmes fondamentaux de la défense utilitariste de l'éthique animale : comment comparer le plaisir et la souffrance des êtres humains, au plaisir et à la souffrance des animaux non-humains ? – problème qui fait écho à un problème plus fondamental de l'utilitarisme en général : comment comparer les plaisirs et les souffrances ? Comment calculer adéquatement l'utilité ? Bentham lui-même propose une méthode pour établir si une action est conforme au principe d'utilité. Sur cette méthode, Cf. Jeremy BENTHAM, op. Cit., chapitre IV, « *Value of a lot of pleasure or pain, How to be measured* », pp. 38-41.

34 Pour ce paragraphe cf. Jean-Yves GOFFI., *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 44. Cité par Emilie DARDENNE, « L'éthique animale dans la tradition utilitariste », dans *Deux siècles d'utilitarisme*, dirigé par Malik BOZZO-REY et Emilie DARDENNE, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011, pp. 195-210.

John Stuart Mill est, en éthique, l'héritier direct de Bentham, dont il reprend et révisé la théorie pour donner sa propre vision de l'utilitarisme. Comme Bentham, Mill considère que la morale doit être fondée sur base d'un principe : lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'il est moral et immoral de faire, il faut avoir une idée de ce que nous cherchons. Mill écrit : « un test de ce qui est moral et immoral doit être le moyen, on pourrait penser, de décider ce qui est moral et immoral, et non une conséquence de l'avoir déjà décidé »³⁵. Selon Mill, puisque jusqu'à Bentham les théoriciens qui se sont intéressés à la philosophie morale ont omis de donner un principe fondamental sur lequel bâtir leurs systèmes, l'éthique n'est rien de plus qu'une consécration des sentiments actuels des êtres humains³⁶. Néanmoins, puisque, même lorsqu'ils affirment le contraire, les êtres humains orientent toujours leurs actions en ayant leur propre bonheur comme but, le principe d'utilité a joué un rôle important dans la formation des doctrines morales, même de ceux qui rejettent son autorité avec beaucoup de virulence³⁷.

Mill considère que le genre de preuve que l'on est susceptible de construire pour justifier des propositions éthiques n'est pas du même type que les preuves des autres sciences. Mill affirme que les questions relatives aux fins ultimes ne peuvent pas connaître de preuve : tout ce qui peut être prouvé être bon, est tel en tant que moyen dirigé vers une fin que nous acceptons être bonne sans preuve³⁸. S'il est un principe qui reprenne en lui toutes les fins considérées comme bonnes en elles-mêmes, et auquel se rapportent toutes les choses considérées comme bonnes en tant que moyen, ce principe pourra être accepté ou rejeté, mais non prouvé, au sens où nous entendons généralement ce mot. Ce n'est pas encore dire que

35 Nous traduisons. Citation originale : « *A test of right and wrong must be the means, one would think, of ascertaining what is right or wrong, and not a consequence of having already ascertained it* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », dans *The Collected Works of John Stuart Mill*, ROBSON (éd.), Vol. X, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985, p. 206

36 « [...] *the non-existence of an acknowledged first principle has made ethics not so much a guide as a consecration of men's actual sentiments* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 207.

37 « [...] *still, as men's sentiments, both of favour and of aversion, are greatly influenced by what they suppose to be the effects of things upon their happiness, the principle of utility, or as Bentham latterly called it, the greatest happiness principle, has had a large share in forming the moral doctrines even of those who most scornfully reject its authority* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 207.

38 « *Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., pp. 207-208.

l'acceptation de ce principe soit arbitraire, il existe en réalité, selon Mill, une acception plus large du mot preuve qui peut être d'application dans ce cas-ci. Il est commun à tous les premiers principes de ne pas admettre de preuve³⁹. Dans le cas des principes des sciences naturelles cependant, nous dit Mill, il existe des facultés sensibles qui permettent de les soutenir : existe-t-il une telle faculté pour décider des fins en soi ? La question des fins en soi, est, pour le dire en d'autres mots, le question des choses désirables. Selon Mill, dire de quelque chose que c'est une fin en soi, revient à dire que cette chose est désirable pour elle-même. Dès lors, de la même façon que la preuve de la visibilité d'une chose est qu'on la voit, la preuve de la désirabilité d'une chose est que les gens la désirent effectivement⁴⁰. Puisque les gens désirent leur propre bonheur, on peut en conclure que le bonheur est une fin en soi. Il ne reste plus qu'à savoir si le bonheur est l'unique fin en soi : Mill considère que le bonheur est bel et bien l'ultime fin en soi, bien qu'il existe d'autres fins en soi, elles sont telles parce qu'elles participent du bonheur⁴¹. Il affirme donc en conclusion que, si ce qu'il a dit jusqu'ici est correct : « le bonheur est la seule fin des actions humaines, et la promotion de celui-ci est le test qui permet de juger toute conduite humaine »⁴².

Le principal point de désaccord entre Bentham et Mill est à trouver ici. Ce qui justifie la place du principe d'utilité comme fondement de la morale, c'est la désirabilité intrinsèque du bonheur. L'utilité est bonne parce qu'elle reflète ce désir. Dès lors, nous disposons d'un critère pour comparer les plaisirs et la souffrance, non pas uniquement en termes quantitatifs, comme c'était le cas chez Bentham, mais aussi eu égard à leur qualité. Ce qui permettra de comparer deux plaisirs de qualités différentes, et donc de décider lequel des deux doit être poursuivi, est la préférence qui sera donnée à l'un des deux par une personne familière avec les deux plaisirs concernés⁴³. En effet, ce qui fait la moralité du plaisir, c'est sa désirabilité ; dès lors une action qui entraîne du plaisir sera d'autant plus morale que le plaisir sera plus

39 « *To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 234.

40 « *The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it [...] In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 234.

41 Cf. John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 236.

42 « [...] *happiness is the sole end of human action, and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 237.

43 « [...] *the test of quality, and the rule for measuring it against quantity, being the preference felt by those who, in their opportunities of experience, to which must be added their habits of self-consciousness and self-observation, are best furnished with the means of comparison* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 214.

désirable. Si l'on doit choisir entre deux actions qui toutes les deux entraîneraient du plaisir, la plus morale sera celle qui entraîne le plaisir le plus désirable, soit parce qu'il est supérieur à celui qu'aurait apporté l'autre action en quantité, soit parce qu'il lui est supérieur en qualité. Lorsqu'il s'agira de comparer quantité et qualité, il faudra se fier à la préférence qu'accorderait une personne connaissant les deux plaisirs à l'un ou à l'autre – puisque dire qu'elle le préfère, revient à dire que ce plaisir est plus désirable à ses yeux. Ainsi, pour juger par exemple entre les plaisirs sensibles et les plaisirs de l'esprit, il faudra demander son avis à un être capable de ressentir les deux, et non pas à un être qui ne connaît que les plaisirs sensibles.

Mill s'est lui-même intéressé à la question du statut moral des animaux non-humains, et cela à l'occasion d'une défense de la philosophie de Bentham contre l'un de ses plus sérieux opposants de l'époque : William Whewell. L'un des principaux arguments de Whewell contre Bentham, nous rapporte Mill, est une *reductio ad absurdum* que Whewell construit à partir du passage de l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation* dont nous avons discuté *supra*⁴⁴. Whewell considère que la conclusion de Bentham sur le statut moral des animaux non-humains, que Bentham présente comme une conséquence nécessaire du principe d'utilité, prouve l'absurdité de la théorie utilitariste. L'argument de Whewell pourrait être résumé de la sorte : puisque l'utilitarisme implique de considérer que les intérêts des animaux non-humains ont autant de valeur que ceux des êtres humains, et puisque nous ne pouvons pas accepter cette conclusion, nous sommes contraints de considérer que l'utilitarisme n'est pas une théorie morale adéquate. Selon Whewell, nous ne devons pas nous efforcer d'augmenter les plaisirs des êtres humains parce que ce sont des plaisirs, mais parce que ce sont des plaisirs *humains*. Il affirme que cela découle de l'existence d'un lien universel entre les êtres humains, une « fraternité humaine »⁴⁵. Puisqu'un tel lien n'existe pas avec les animaux non-humains, nous n'avons aucun devoir de cette nature envers eux. Selon Whewell nous n'avons de devoirs qu'envers nous-mêmes et nos semblables. Si nous avons un devoir de traiter les animaux non-humains humainement, c'est parce que nous sommes humains : le devoir de bien traiter les animaux n'est donc pas un devoir envers les animaux eux-mêmes, mais bien

44 Cf. p. 14

45 « *We are bound to endeavour to augment the pleasures of men, not only because they are pleasures, but because they are human pleasures. We are bound to men by the universal tie of humanity, of human brotherhood. We have no such tie to animals* ». William WEHWELL, *Lectures*. Cité par John Stuart MILL, « Whewell on Moral Philosophy », dans *The Collected Works of John Stuart Mill*, op. Cit., p. 186.

plutôt un devoir envers nous-mêmes et notre humanité. Le fait que les animaux non-humains soient capables ou non de ressentir une forme de plaisir n'a aucune pertinence de ce point de vue pour Wehwell. Il considère comme acquis que la plupart des gens trouveraient ridicule d'admettre qu'il faille dans certaines situations sacrifier le plaisir d'un être humain si l'on pouvait être certain que ce sacrifice entraînerait une plus grande quantité de plaisir pour des animaux non-humains. Et cela suffit, selon lui, à discréditer la position de Bentham sur les animaux, et dans la foulée, l'intégralité de sa théorie éthique, puisqu'elle implique nécessairement ce corollaire rédhibitoire.

La réponse de Mill à cette objection commence par rappeler que l'opinion n'est pas la meilleure juge de la moralité : s'il est vrai que la majorité des gens considéreraient comme absurde de sacrifier le plaisir d'un humain pour celui d'un animal, il est aussi vrai, nous rappelle Mill, que dans certaines parties des États-Unis, encore à son époque, la majorité des gens considéreraient comme absurde de sacrifier le plaisir d'un seul blanc pour augmenter le plaisir, ou diminuer la souffrance d'un noir. De la même façon, dans les sociétés féodales, la majorité des gens acceptent que le plaisir du seigneur a plus de valeur que celui de ses sujets. Mill argue que, si l'on accepte l'argument de Wehwell contre Bentham sur la question du statut moral des animaux non-humains, alors on doit accepter que les gens qui défendaient l'esclavage et le féodalisme avaient raison : les blancs, nous dit Mill, ressentaient aussi un lien qui les unissait entre-eux et les opposait aux noirs, de la même façon que les nobles ressentait un lien qui les unissait et qui les rendait différents des roturiers. Si l'on considère que le lien qui unit les êtres humains peut être pris en compte parce qu'il est naturel, cela ne réfute pas encore ce que Mill vient d'affirmer : en effet, avance ce dernier, il est naturel pour l'être humain de considérer avec plus d'attention les intérêts de ceux qui sont proches de lui, de ses semblables ; cela ne veut pas dire que les intérêts des gens qui nous sont proches sont plus pertinents moralement dans l'absolu. Mill ensuite montre jusqu'à quel point il est prêt à défendre la place accordée par Bentham aux intérêts des animaux non-humains, il affirme en effet qu'il est prêt à parier là-dessus la validité du principe d'utilité : « Nous sommes parfaitement prêts à risquer toute la question sur ce problème. En admettant qu'une quelconque pratique cause plus de souffrance aux animaux qu'elle n'apporte de plaisir aux êtres humains ; cette pratique est-elle morale ou immorale ? Et si, exactement en même temps que les êtres humains lèvent leurs têtes en dehors de la fange de l'égoïsme, ils ne répondent

pas tous d'une seule voix "immorale", que la moralité du principe d'utilité soit à jamais condamnée »⁴⁶.

On constate que l'argumentation de Wehwell repose sur une façon d'approcher la réflexion éthique aux antipodes de celle de Bentham et de Mill. En effet, Wehwell considère qu'une théorie morale, d'une façon ou d'une autre, doit pouvoir rendre compte de nos croyances éthiques. Dès lors, s'il est communément admis que les intérêts des animaux non-humains ne valent pas ceux des êtres humains, alors une théorie éthique qui prétend accorder autant de valeur aux intérêts de tous les individus sensibles, qu'ils soient humains ou non, ne peut pas être correcte. Au contraire, Mill et Bentham considèrent que l'éthique doit être construite déductivement à partir d'un principe premier, et ils considèrent en outre que ce principe doit pouvoir venir contredire nos préconceptions sur le sujet. Dans la perspective utilitariste de Bentham et Mill, si l'opinion peut nous donner un indice sur ce qu'il est bon de faire, notamment, comme nous l'avons vu avec Mill, parce que le principe d'utilité est souvent l'origine de nos conceptions éthiques, même si l'on en est pas toujours conscient, elle ne peut pas contrevenir au principe, qui reste l'ultime juge de la moralité de toute action. Il s'ensuit que si nos préconceptions sur le statut moral des animaux non-humains contreviennent au principe d'utilité, alors elles méritent d'être révisées.

Finalement, il faudra noter que la statut moral des animaux non-humains n'est pas exactement le même pour Mill et pour Bentham : chez ce dernier, les intérêts des animaux avaient la même valeur que ceux des êtres humains. Cependant, dans la perspective de Mill, il existe des différences qualitatives entre les plaisirs, et entre différents types de souffrance. Ces différences qualitatives font qu'il est possible que certains intérêts proprement humains soient plus dignes de considération que les intérêts des animaux non-humains, et cela parce qu'ils renvoient à des plaisirs plus désirables, et donc qualitativement supérieurs. Il ne reste plus qu'à décider si les plaisirs proprement humains sont effectivement plus désirables que les plaisirs que les animaux non-humains connaissent aussi. Mill défend que c'est effectivement le cas : « il vaut mieux être un être humain insatisfait qu'un cochon satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un fou satisfait. Et si le fou, ou le cochon, est d'une autre opinion,

46 « *We are perfectly willing to stake the whole question on this issue. Granted that any practice causes more pain to animals than it gives pleasure to man; is that practice moral or immoral? And if, exactly in proportion as human beings raise their heads out of the slough of selfishness, they do not with one voice answer "immoral," let the morality of the principle of utility be for ever condemned* ». John Stuart MILL, « Wehwell on Moral Philosophy », op. Cit. p. 187.

ce n'est que parce qu'il ne connaît que sa propre perspective sur la question »⁴⁷. Aucun être humain cultivé, nous dit Mill, n'accepterait d'être transformé en un animal « inférieur » si on lui promettait une vie pleine de tous les plaisirs qu'il serait alors en état de ressentir. Cela signifie que les plaisirs propres aux humains, et en particulier les plaisirs liés aux « plus hautes facultés » humaines sont plus désirables que ceux que peuvent éprouver les animaux non-humains, et ils doivent donc prévaloir sur ceux-ci dans le cas où il faudrait choisir entre les deux. Ce qui ne veut pas dire que les plaisirs et la souffrance des animaux non-humains ne sont pas à prendre en compte. De la même façon que les plaisirs de ceux des humains qui ne peuvent pas apprécier les plaisirs supérieurs sont à prendre en compte, les plaisirs des animaux ne peuvent pas être ignorés. Les plaisirs des animaux non-humains doivent être promus lorsque cela est possible, et notamment lorsque cela n'empiète pas sur les plaisirs supérieurs des êtres humains, et la souffrance doit leur être évitée. Cela implique aussi que les plaisirs des êtres humains et des autres animaux ont la même valeur dans l'absolu, et que les plaisirs, et les souffrances, de même qualité et de même quantité doivent faire l'objet d'autant de considération peu importe qu'ils soient les plaisirs, ou les souffrances, d'un être humain ou d'un animal.

—

47 « *It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied ; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question* ». John Stuart MILL, « *Utilitarianism* », op. Cit., p. 212.

Chez Bentham et Mill, nous l'avons vu, la question du statut moral des animaux non-humains est loin d'être centrale. Elle le sera en revanche pour certains utilitaristes du XX^e siècle, et notamment pour Peter Singer. S'il s'intéresse à d'autres questions d'éthique appliquée, Singer est principalement connu pour ses réflexions au sujet des animaux, et notamment pour son livre *La Libération animale*, qui aura une grande influence sur les mouvements contemporains en faveur des droits des animaux. Singer essaye dans son livre de déconstruire les fondements de ce qu'il appelle le *spécisme*⁴⁸ – Singer définit le spécisme comme « un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces »⁴⁹. Dans la préface de son livre, Singer annonce qu'il faut considérer que le combat contre la tyrannie qu'exerce l'être humain sur les autres animaux est une cause aussi capitale que tous les combats moraux et sociaux des années qui précèdent. On voit d'emblée que Singer considère qu'il est urgent de réviser notre façon de concevoir le statut des animaux non-humains. Il affirme ensuite qu'il n'est pas ici question de sentimentalisme : la question n'est pas d'aimer les animaux, mais bien de les considérer comme ayant des droits qui sont impliqués par leur capacité à souffrir ; sa position ne tire pas son origine d'un quelconque amour pour les animaux, mais bien d'une réflexion morale rationnelle : repenser la condition animale est, selon Singer, une exigence de la raison, et il entend combattre de plein front les préjugés qui justifient nos comportements vis-à-vis des animaux – qu'il compare au sexisme et au racisme. Dans la préface, Singer précise son intention : le livre s'adresse à ceux qui veulent que « le principe moral fondamental d'égale considération des intérêts ne soit plus arbitrairement limité aux seuls membres de notre propre espèce »⁵⁰ ; selon Singer, il n'y a pas de raison de limiter ce principe aux seuls membres de l'espèce humaine : l'appartenance ou la non-appartenance à une espèce n'a pas plus de pertinence, moralement, selon lui, que l'appartenance à un groupe ethnique ou que le sexe. Dès lors, il n'y a pas de raison de penser que notre exclusion des animaux non-humains du principe soit justifiée autrement que par nos préjugés.

48 Il n'est pas le premier à employer ce terme, on le doit au psychologue Richard D. Ryder.

49 Peter SINGER, *La Libération animale*, trad. Louisse ROUSSELLE et David OLIVIER, Collection Petite bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2012, p. 73.

50 *Ibid.*, p. 57.

Selon Singer, le premier obstacle que l'on rencontre lorsqu'on essaye d'étendre le principe d'égale considération des intérêts est la question de savoir comment les animaux non-humains pourraient avoir les mêmes droits que les êtres humains. En effet, certains droits humains ne semblent pas pouvoir être étendus aux animaux – p. ex. le droit de vote. En réalité, cela revient à mal comprendre le principe d'égale considération des intérêts. Singer résume ce principe, qu'il tire de l'utilitarisme de Bentham, par la formulation suivante : « Que chacun compte pour un et qu'aucun ne compte pour plus qu'un »⁵¹. Ce qui revient à dire que les intérêts des individus doivent tous être pris en compte, et cela peu importe de qui ils sont les intérêts. Singer ajoute qu'il doit bien s'agir d'intérêts « semblables », comme chez Mill, il n'est pas question de considérer que tout se vaut, mais bien d'accorder la même importance aux mêmes plaisirs, et aux mêmes souffrances. Cependant, affirmer que les intérêts des individus sont égaux du point de vue moral ne revient pas à dire que tous les individus sont effectivement égaux de fait : on peut défendre d'un côté que les intérêts de tous les individus doivent être considérés de la même façon, et reconnaître de l'autre qu'il existe des différences de capacités entre les individus. Cela est vrai même dans le cas des êtres humains : « Le principe de l'égalité des êtres humains n'est pas la description d'une hypothétique égalité de fait parmi les humains : c'est une prescription portant sur la manière dont nous devons traiter ces êtres humains »⁵². Les inégalités de fait entre les êtres humains ne justifient pas que nous considérons leurs intérêts différemment ; de la même façon, les inégalités de fait entre les êtres humains et les autres animaux ne justifient pas, dans la perspective utilitariste de Singer, que nous considérons leurs intérêts comme n'étant pas dignes d'autant de considération que les intérêts semblables des êtres humains. Ce principe affirme donc bien que, lorsqu'il s'agit de la considération que nous leur portons, il n'y a pas lieu de discriminer sur une quelconque inégalité de fait entre les individus. Cependant, cette égalité de considération ne conduit pas à une égalité de droits : en effet, nous dit Singer, les droits des individus dépendent de leurs intérêts et de leurs capacités, et accorder des droits différents à des individus différents ne rompt pas nécessairement avec le principe d'égale considération des intérêts. La différence entre les droits humains et ceux des animaux non-humains peut être fondée sur des différences effectives et pertinentes – p. ex. il serait absurde de défendre le droit de vote

51 *Ibid.*, p. 71.

52 *Ibid.*

d'animaux incapable de comprendre ce qu'est voter. Certains droits proprement humains ne peuvent pas être étendus aux animaux non-humains simplement parce que les animaux ne peuvent pas en faire usage, comme dans le cas du droit de vote ; on pourrait ajouter que certains droits n'ont pas besoin d'être étendus aux animaux non-humains parce que ceux-ci ne partagent pas l'intérêt que ce droit défend – comme dans le cas, p. ex., de la liberté de penser. Pour résumer, l'égalité de considération des intérêts n'est pas l'équivalent d'une identité de *traitement*.

De là provient l'objection principale de Singer contre ce qu'il appelle le spécisme : si les inégalités effectives entre les individus humains ne justifient pas une dominance des uns sur les autres, alors les mêmes inégalités entre les individus humains et non-humains ne peuvent pas justifier la domination des premiers sur les seconds. Le spécisme n'est pas une attitude qui consiste à accorder des droits différents aux humains en raison de différences effectives pertinentes, mais l'attitude qui consiste à accorder des droits aux membres d'une espèce particulière en raison de leur appartenance à cette espèce. Cela devient évident lorsqu'on se rend compte que les différences effectives entre les êtres humains adultes et les animaux non-humains existent aussi, pour la plupart, entre les êtres humains adultes et les nourrissons. Dès lors accorder des droits à tous les êtres humains que l'on n'accorde pas aux animaux non-humains est bien une forme de spécisme, puisqu'il n'y a aucun autre critère que l'espèce qui permette de justifier cette discrimination. Le spécisme rompt avec le principe d'égalité de considération des intérêts, puisque l'appartenance à une espèce n'est pas une différence effective pertinente qui justifie que l'on accorde aux individus des droits différents. Finalement, Singer note que le fait de défendre une égale considération des intérêts, plutôt qu'une égalité des droits, permet, selon lui, de contourner les problèmes qu'entraîne cette dernière position.

Une question se pose cependant : quelle est l'extension du principe d'égalité de considération des intérêts ? En effet, on pourrait rétorquer qu'il n'y a pas de raison de limiter le principe d'égalité de considération des intérêts aux seuls animaux : pourquoi ne pas l'étendre aux plantes ? Ou à d'autres objets ? La théorie utilitariste de Bentham – que Singer reprend ici – se protège d'avance contre cette objection : le critère que propose Bentham pour établir l'extension du principe d'égalité de considération des intérêts est, comme nous l'avons vu *supra*,

la capacité à souffrir. On pourrait arguer, nous dit Singer, que cette capacité de souffrir est un critère tout aussi arbitraire que les précédents, mais la réalité est tout autre : le critère de la capacité de souffrir permet de distinguer les individus qui ont des intérêts de ceux qui n'en ont pas. Pour faire simple, il n'y pas lieu d'avoir de la considération pour les intérêts d'individus qui n'en ont pas, et la capacité de souffrir, ou d'éprouver du plaisir, est pour Bentham la condition *sine qua non* pour que l'on puisse dire d'un individu qu'il a des intérêts. En revanche, la capacité à souffrir est une raison suffisante d'affirmer qu'un individu a des intérêts – puisqu'il a, au minimum, l'intérêt de ne pas souffrir.

Si l'on accepte ce critère de distinction, il en découle que nous devons accorder le même niveau de considération à un même niveau de souffrance quel que soit l'individu qui la ressent. Encore une fois, il peut exister des raisons non-spécistes de considérer qu'il soit plus grave dans certains cas d'infliger de la souffrance à des humains qu'à des animaux – notamment le fait que les humains sont capables de développer de l'appréhension vis-à-vis d'une souffrance future dans certains cas où les animaux ne le feraient pas. Cependant, cela est vrai aussi dans l'autre sens : il existe des cas où un même traitement occasionnera plus de souffrance chez un animal que chez un humain. Toutefois, Singer reconnaît évidemment qu'il est impossible de comparer avec précision les souffrances de deux espèces distinctes, mais cela n'affecte pas fondamentalement sa théorie. De fait, il n'est pas nécessaire de savoir exactement à quel point souffrent les animaux qui sont exploités par l'être humain pour pouvoir affirmer qu'ils souffrent, et donc, lorsque nous ne faisons rien pour limiter cette souffrance, nous pouvons affirmer que leurs intérêts ne sont pas considérés de manière égale. En conclusion, puisque les animaux peuvent ressentir de la souffrance, et puisqu'il n'y a pas de raison pertinente de justifier que la souffrance des êtres humains soit plus digne de considération que celle des animaux non-humains, alors ces derniers méritent, autant que l'être humain, d'être traités « moralement », i. e. ils méritent de voir leurs intérêts protégés.

—

Peter Singer, dans la suite du premier chapitre de *La libération animale* s'intéresse à une deuxième problématique liée à la question de l'éthique animale : l'acte de tuer un animal non-humain doit-il être considéré comme immoral ? En effet, même en admettant que la souffrance et les plaisirs des animaux non-humains doivent peser dans la balance de nos

jugements en éthique, rien ne nous dit encore qu'il ne faille pas les tuer. Nous l'avons vu *supra*, Bentham, en même temps qu'il défend que les intérêts des animaux non-humains ont autant de pertinence moralement, et autant de valeur dans l'absolu, que ceux des êtres humains, défend qu'il n'y a aucun mal à tuer des animaux – du moment que cette mort n'entraîne pas de souffrance – ; et que dans certains cas, la décision la plus en accord avec le principe d'utilité peut impliquer d'en tuer. Dans le cas de la question de l'acte de tuer, l'application du principe d'égale considération des intérêts n'est pas *a priori* aussi simple que dans le cas de la souffrance et des plaisirs. Se poser la question de la moralité du fait de tuer un animal non-humain nous conduit à considérer la moralité du fait de tuer un être humain. Les philosophes qui travaillent la question, nous dit Singer, ne sont pas tous d'accord sur la réponse : si tous les philosophes, ou au moins la grande majorité, s'accordent à dire qu'il existe, au minimum, certains contextes dans lesquels tuer un être humain est immoral, tous ne sont pas d'accord avec l'idée que mettre fin à la vie d'un être humain est immoral dans tous les cas – en témoigne, nous dit Singer, tous les débats sur l'avortement et sur l'euthanasie. Dans cette section du livre, Singer va traiter les différentes façons de justifier l'interdiction de mettre fin à la vie d'un être humain, pour confronter les différentes hypothèses, et ensuite étendre ses conclusions à la question animale.

Un première thèse que l'on pourrait avancer est celle qui affirme qu'il est toujours immoral de mettre fin à la vie d'un être humain. Singer appelle cette thèse « le point de vue du caractère sacré de la vie ». Les penseurs qui défendent cette thèse sont généralement conduit à considérer comme immoraux l'avortement et l'euthanasie. Cependant, note Singer, rares sont ceux qui vont jusqu'à en déduire une interdiction de tuer les animaux non-humains. Il faut donc bien entendre que cette thèse, le plus souvent, défend le caractère sacré de la vie *humaine*. Selon Singer, il s'agit là d'une thèse spéciste : comme dans le cas de la souffrance, le critère de l'espèce apparaît à Singer comme un critère arbitraire pour établir la délimitation entre les vies « sacrées » et celles qui ne le sont pas. Ce qui n'est pas encore dire qu'il n'y a pas de critère possible pour justifier que la vie d'un être humain adulte disposant pleinement de ses facultés ait plus de valeur que celle de certains animaux non-humains. Seulement, si l'on fait correspondre la limite du droit à la vie exactement à la frontière de l'espèce, alors il s'agit bien de spécisme. Pour éviter ce spécisme, il faut au contraire admettre que « des êtres

semblables sous tous rapports pertinents ont un droit semblable à la vie »⁵³ ; et que le critère de l'espèce n'est pas pertinent de ce point de vue. Singer affirme qu'il peut exister des critères pertinents pour justifier que la vie de certains êtres ait plus de valeur que celle d'autres⁵⁴, et il est très probable que ces critères feront que la vie d'un adulte humain sera considérée comme ayant plus de valeur que celles des animaux non-humains ; il reste que, quels que soient les critères que nous retiendrons, il y aura toujours des cas dans lesquels la vie de certains êtres humains sera jugée comme ayant moins de valeur que celle de certains animaux non-humains.

Cette conclusion peut, nous dit Singer, être interprétée de deux manières : soit comme signifiant que certains animaux non-humains ont un droit à la vie ; soit comme signifiant que certains êtres humains n'ont pas ce droit à la vie. Si l'on considère que ce droit à la vie repose sur le caractère sacré de la vie des individus concernés, alors cela implique, dans le premier cas, qu'il est immoral de tuer certains animaux non-humains quelles que soient les circonstances – et donc même dans le cas où les tuer permettrait de diminuer leurs souffrances. Dans le second cas, si seul le caractère sacré de la vie justifie l'immoralité de l'acte de tuer, alors, tuer un être humain qui n'a pas ce droit à la vie, même pour des raisons futilles, en supposant que la mort ne soit pas accompagnée de beaucoup de souffrance, ne peut pas être considéré comme immoral. Présentées comme cela, affirme Singer, aucune des deux conclusions ne semble satisfaisante. En réalité, selon Singer, la thèse du caractère sacré de la vie doit simplement être rejetée. Ce qu'il faut c'est faire entrer les animaux non-humains dans la sphère de nos préoccupations morales. Reconnaître que l'espèce ne constitue pas un critère pertinent pour déterminer quels individus ont un droit à la vie permettra aussi, selon Singer, de reconsidérer notre rapport à la vie de certains êtres humains – ce qui relance le débat sur l'euthanasie et l'avortement par exemple.

En conclusion, le rejet du spécisme n'implique pas, selon Singer, que toutes les vies doivent être considérées comme ayant la même valeur. Cependant, ce rejet du spécisme implique que nous ne pouvons plus faire correspondre les limites du droit à la vie avec les frontières des espèces. Certaines caractéristiques que nous avons considérées comme non

53 Peter SINGER, *La libération animale*, trad. Louise ROUSSELLE et David OLIVIER, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1993, p. 53.

54 Par exemple, on pourrait avancer qu'il est plus grave de tuer un être humain adulte normal doté d'une conscience de soi et capable de faire des projets d'avenir, et capable d'entretenir des relations significatives avec autrui, que de tuer par exemple une souris. Un autre risque, si l'on autorise le meurtre de tels êtres humains, est que les survivants craindront de connaître le même sort, et cela aura un impact sur leur utilité. Il reste que toutes ces raisons de faire une distinction ne correspondent pas aux limites de l'espèce.

pertinentes lorsque nous nous intéressons à la question de la souffrance animale deviennent pertinentes, selon Singer, lorsqu'on s'intéresse à la question du droit à la vie. Par exemple, la conscience de soi, la capacité à réfléchir à l'avenir, à entretenir des espoirs et des aspirations, ainsi que la capacité de nouer des relations avec autrui, si elles ne permettaient pas de justifier que l'on traite différemment la souffrance et le plaisir de ceux qui les possèdent par rapport aux individus qui ne les possèdent pas, puisque la souffrance est mauvaise en elle-même, et le plaisir bon en lui-même, dans une perspective utilitariste, permettent de justifier des différences de traitement lorsque se pose la question du droit à la vie. Selon Singer, il n'est pas arbitraire de considérer que la vie d'un individu disposant de ces capacités aura plus d'importance que celle d'un individu n'en disposant pas. Puisque priver de vie ces individus peut être considéré comme ayant un impact sur leur utilité directement – dans le cas d'un utilitarisme des préférences – ; ou aura un impact sur l'utilité d'autres individus leur ressemblant – de part la crainte que cela engendra. Cela signifie que dans la perspective utilitariste de Singer la vie des êtres humains normaux aura plus de valeur que celles des animaux non-humains. Ce qui ne veut pas dire que nous avons plus de considération pour les intérêts de ces êtres humains. Il n'est pas question ici de faire une exception au principe d'égale considération des intérêts. Il s'agit simplement d'un cas où certains individus ont des intérêts que d'autres n'ont pas. Le droit à la vie protège des intérêts que les animaux non-humains – ou du moins la plupart d'entre-eux – n'ont pas, et donc il n'est pas nécessaire de leur accorder. Notons finalement que cette approche implique que certains êtres humains n'auront pas le droit à la vie, puisqu'ils n'ont pas les capacités qui justifient ce droit. Cette approche permet aussi de justifier un droit à la vie pour des animaux non-humains, si l'on en trouve qui ont les capacités mentionnées ci-dessus.

Des critiques adressées à l'utilitarisme

L'un des principaux critiques de l'utilitarisme dans le contexte de l'éthique animale est Peter Carruthers. Ce dernier entend démontrer que l'utilitarisme n'est pas la meilleure théorie pour penser la question animale, et qu'il existe une théorie plus adéquate : le contractualisme. Pour démontrer cela, Carruthers va s'intéresser aux problèmes que soulève l'utilitarisme. Le principal problème que pose l'utilitarisme, selon Carruthers, est une conséquence de son injonction à maximiser l'utilité – que ce soit maximiser l'utilité totale ou l'utilité moyenne. En effet, de nombreux arguments assez connus montrent les extrémités où cela peut mener : par exemple, si l'on considère que ce qui importe est de maximiser l'utilité, alors on peut imaginer une société dans laquelle les intérêts d'une minorité sont sacrifiés pour augmenter l'utilité de la majorité. L'utilitarisme permet donc par conséquent de justifier l'esclavage, si l'on peut montrer qu'une société esclavagiste satisfait mieux l'injonction à maximiser l'utilité qu'une société plus égalitaire. Le problème que soulève Carruthers ici est le hiatus qui existe entre nos intuitions concernant les questions de justice distributive et les conclusions que l'on peut déduire des principes de l'utilitarisme. Cependant, les utilitaristes disposent d'une réponse à ce premier problème : on pourrait considérer que les intérêts des individus les moins bien lotis doivent être considérés davantage que ceux des autres individus ; de telle sorte que lorsqu'on compare deux sociétés du point de vue de l'utilité, il faut d'abord que l'on regarde la situation des individus les moins bien lotis avant de comparer l'utilité totale ou l'utilité moyenne – il s'agit ici de ce que les contractualistes appellent, selon la formulation de Rawls, le principe de différence (*difference principle*). Si l'on accepte un tel principe en plus de celui d'utilité, alors le problème de l'esclavage est résolu.

Une autre objection couramment avancée contre l'utilitarisme, et en faveur du contractualisme, est de dire que l'utilitarisme ne permet pas de protéger de façon adéquate les individus : dans le cadre d'une théorie utilitariste on ne peut rien interdire de faire aux individus, dans la mesure où ce qui leur est fait produit une utilité plus grande que n'importe quelle suite d'actions. Un exemple populaire pour montrer ce problème est que rien dans leur théorie ne permet aux utilitaristes de justifier qu'il soit toujours immoral de condamner un

innocent. Carruthers propose l'exemple suivant : imaginons qu'une série de meurtres contre des hommes noirs ont été commis à Atlanta, et que les indices laissés par le meurtrier montrent qu'ils ont été commis par une même personne. On pense que les meurtres ont une motivation xénophobe, et il y a des rumeurs qui affirment que les services policiers ont volontairement fait piétiner l'enquête pour laisser échapper le tueur. Ces rumeurs conduisent à des protestations violentes pendant lesquelles de nombreuses personnes sont grièvement blessées ou trouvent la mort. Imaginons maintenant que le procureur de l'État trouve des preuves qui indiquent que le tueur est effectivement blanc, et découvre que ce tueur est mort. Ces preuves cependant sont d'une telle nature qu'elles ne suffiraient pas à convaincre le tribunal, ni à mettre fin aux protestations. Par hasard, le procureur trouve aussi des indices qui pourraient servir à faire porter le chapeau à un homme noir. Elle dispose aussi des moyens nécessaires pour éliminer les indices qui prouvent que cet homme n'a pas commis le meurtre. La question qui se pose maintenant est de savoir ce que le procureur doit faire pour être en accord avec les principes de l'utilitarisme : il semblerait, affirme Carruthers, que ce que le procureur doit faire est laisser porter le chapeau à un innocent pour mettre fin aux protestations, et ainsi épargner beaucoup de souffrance et beaucoup de vies. Cependant, cette conclusion est inacceptable du point de vue de nos intuitions. Carruthers ajoute que les deux arguments classiques de l'utilitarisme pour éviter ce problème ne s'applique pas ici : premièrement, puisque le procureur sait qu'elle peut supprimer toutes les preuves qui pourraient servir à montrer qu'elle a choisit de faire porter le chapeau à un innocent, il n'y a aucune raison de croire que sa décision aurait un impact négatif sur la confiance de la population dans le système judiciaire, puisque personne ne découvrira jamais la vérité ; on ne peut pas non-plus dire que cette décision aura pour conséquence de conduire le procureur à choisir la facilité à l'avenir, puisqu'on peut supposer, par exemple, qu'elle est en fin de carrière et qu'elle ne prendra part à aucune autre affaire par la suite.

Certains utilitaristes tentent de répondre à ces difficultés en proposant une version différente de leur théorie : plutôt que de juger les actions elles-mêmes à l'aune du principe d'utilité, ce que ces utilitaristes proposent de juger ce sont les règles de nos actions. En d'autres mots, nos actions sont jugées selon des règles qui sont établies de manière à satisfaire le principe d'utilité : on considère que certaines règles conduisent généralement à augmenter l'utilité, et par conséquent on adopte ces règles que l'on applique ensuite lorsqu'on juge des

40

actions particulières. Par exemple, on va considérer que de manière générale la règle qui dit qu'il ne faut pas condamner des personnes innocentes permet de maximiser l'utilité et que par conséquent il ne faut jamais condamner de telles personnes, même si l'on est amené à penser que le faire dans un cas particulier permettrait de maximiser l'utilité. Cependant, Carruthers défend que cette version de l'utilitarisme ne peut pas répondre au défi de l'équilibre réflexif. Cette version de l'utilitarisme est instable, et cela pour deux raisons : la première est qu'un problème apparaît lorsque se pose la question de choisir les règles – par exemple, pourquoi ne pourrait-on pas proposer comme règle, à la place de celle qui nous indique qu'il ne faut pas condamner les innocents, une règle qui nous indique qu'il ne faut pas condamner les innocents sauf dans le cas où cela peut se faire en accord avec le principe d'utilité et sans risquer de faire perdre de la crédibilité au système judiciaire ? – ; la seconde raison est le l'utilitarisme des règles n'est pas cohérent avec la conception fondamentale de l'utilitarisme. Selon Carruthers, l'origine du principe d'utilité est une hypothèse de bienveillance naturelle : les êtres humains se soucient naturellement des intérêts d'autres êtres humains ; cette bienveillance naturelle conduit au principe d'utilité dès lors que l'on essaye de rationaliser l'éthique : puisqu'il n'y a aucun argument rationnel qui peut être avancé pour justifier une discrimination entre la souffrance de différents individus, alors on est conduit à considérer que la souffrance a la même valeur morale quel que soit l'individu qui souffre. Le principe d'utilité émerge donc quand la bienveillance naturelle est universalisée par le travail de la raison. La source de la motivation morale est le fait que nous ne pouvons pas, étant donné notre propre nature, éviter cette impulsion de sympathie, et le fait que nous ne pouvons pas non plus, dans la mesure où nous sommes rationnels, nous soustraire à son universalisation. Dès lors, on ne comprend pas comment se fonde l'utilitarisme des règles : assurément, nous dit Carruthers, l'universalisation de l'impulsion de sympathie ne peut pas conduire à la fondation d'un système de règles. Ce qui compte c'est la souffrance des individus, et par conséquent, rien ne justifie qu'une règle puisse s'imposer lorsque l'enfreindre permettrait d'augmenter l'utilité.

Carruthers propose une autre possibilité de réponse pour l'utilitarisme : il s'agirait d'affirmer que l'objet premier de nos considérations morales ne sont pas les actions ou les règles de ces actions, mais plutôt les traits de caractère des individus qui font ces actions. Cette version de l'utilitarisme est celle de John Stuart Mill, dans *Utilitarianism*, et de Richard

Hare dans *Moral Thinking*. L'idée est que notre devoir moral fondamental est de développer des traits de caractère – des dispositions à penser et à agir – dont la possession permettra de produire le plus d'utilité. Cette version de l'utilitarisme prétend se baser sur une vision plus réaliste de la rationalité humaine, et de l'origine des actions humaines. En effet, on considère souvent comme un défaut de l'utilitarisme classique de considérer les êtres humains comme s'ils étaient des machines à calculer. Cette version de l'utilitarisme implique que les agents rationnels doivent constamment calculer les conséquences probables de toutes les actions qu'ils peuvent faire dans toutes les situations. Pour Carruthers, ce n'est pas réaliste. Les êtres humains, outre leur capacité de calcul des conséquences, ont des émotions et des désirs, et ces derniers ont une grande influence sur nos jugements en éthique. On se retrouve souvent dans des situations où l'on doit agir sans avoir le temps de faire un calcul concernant les conséquences de nos actions. Développer certains traits de caractère devrait permettre d'apporter une solution à ces difficultés, et devrait augmenter notre efficacité comme agents utilitaristes.

Outre cela, puisque nos émotions et nos désirs influencent nos jugements moraux, la forme d'utilitarisme dont il est question ici argue que les agents qui posent des choix moraux devraient développer des dispositions qui excluent d'emblée certaines options. Par exemple, on pourrait argumenter qu'il est important que les personnes impliquées dans le système judiciaire développent des dispositions qui les empêchent d'enfreindre les règles, puisque sans cette disposition, ils pourraient être tentés d'enfreindre les règles dans des situations où ils ne le devraient pas, i. e. dans des situations où le faire est contraire au principe d'utilité. Dans le cas de l'exemple proposé *supra* avec le procureur et la série de meurtres à Atlanta, la décision de ce dernier pourra être jugée immorale en raison de la faiblesse de caractère qu'elle dénote chez le procureur. Cette approche de l'utilitarisme permet donc de réconcilier l'utilitarisme et le sens-commun dans le cas de l'exemple proposé, sans pourtant nier que l'action du procureur a effectivement eu des conséquences positives. Toutefois, s'il est vrai que cette version de l'utilitarisme permet d'apporter une solution à certaines des difficultés que rencontre l'utilitarisme en matière de justice, la théorie n'est toujours pas parfaitement cohérente : dans le cas de notre exemple, si la théorie des traits de caractère permet de justifier pourquoi nous pouvons critiquer le procureur – elle n'a pas développé les traits de caractère qu'elle aurait du développer –, elle ne permet de justifier que nous considérions l'action elle-

42

même comme contraire au principe d'utilité. De manière générale, Carruthers défend que nous pourrions simplement encourager une disposition à agir en accord avec le principe d'utilité, ce qui nous ramène aux mêmes problèmes.

Finalement, le principal problème de l'utilitarisme comme théorie morale, selon Carruthers, est qu'il est trop demandant : l'utilitarisme nous demande de prendre l'utilité en compte pour toutes nos décisions, et il implique que nous devons constamment être en train de chercher à maximiser l'utilité. Intuitivement, il ne semble pas juste d'imposer à tout le monde à tout instant de chercher à faire un maximum pour augmenter l'utilité. Intuitivement, il semble évident qu'il doit y avoir un espace privé pour les individus, un espace où ils sont libres de rechercher leur propre intérêt et celui des gens qui leur sont proches. Cette objection à l'utilitarisme prend deux formes : d'abord une forme théorique, en critiquant la catégorisation par les utilitaristes de toutes les actions comme étant soit obligatoires – comme des devoirs moraux –, soit interdites. Cette façon de classer les actions ne rejoint pas nos intuitions, en effet nous considérons couramment qu'il existe aussi des actions qui ne sont ni obligatoires, ni interdites, des actions qui sont indifférentes pour l'éthique. Intuitivement, nous considérons qu'il existe un espace privé qui échappe aux considérations éthiques, et dans lequel nous sommes libres de faire ce que l'on veut – en admettant que nous ne faisons de mal à personne. On ne peut pas résoudre ce problème en affirmant que l'utilitarisme ne requière de nous que de chercher une option qui propose des conséquences satisfaisantes, puisque ce serait oublier le principe fondamental de la théorie – en particulier, puisque l'on considère que nos actions sont jugées par un juge impartial, on ne conçoit pas quelles raisons pourrait avoir ce juge d'accepter une issue qui soit satisfaisante lorsqu'il existe une issue meilleure. L'objection pratique à l'utilitarisme est que l'utilitarisme demande que l'on soit constamment en train de travailler pour l'intérêt des autres, ce qui pose problème du point de vue du sens-commun. La réponse communément apportée à ce problème par les utilitaristes est de dire que la plus grande utilité est généralement atteinte lorsque les individus se concentrent sur leurs propres intérêts en premier, puisqu'il est généralement plus facile de comprendre ses propres désirs, et de les satisfaire, que de s'occuper de ceux des autres. Cela suggère que les individus doivent développer une attitude d'attention limitée, ce qui rejoint le version de l'utilitarisme de Hare et de Mill. L'idée étant que les individus doivent se préoccuper de leurs intérêts et de ceux de leur proches, et ne se préoccuper de ceux des autres individus que lorsque la situation

le demande. Néanmoins, force est de constater que cet argument ne résout pas complètement le problème : en effet, dans des cas de pauvreté extrême, il est assez facile de savoir ce que les individus veulent, et l'aide qu'on leur apporte a un impact beaucoup plus grand sur leur utilité que sur celles des individus qui apporte l'aide. Toutefois, la force de cet argument pratique est relative : les utilitaristes pourraient affirmer que c'est bien là ce que la théorie demande, et que nos intuitions sont égoïstes et qu'elles méritent d'être révisées pour s'accorder avec le principe d'utilité. La conclusion de Carruthers est que l'utilitarisme, s'il est vrai qu'il a ses avantages, a aussi des défauts. Dès lors, il n'est pas insensé de se demander s'il n'existe pas une théorie morale plus à même de rendre compte de nos intuitions morales, tout en restant cohérente.

Conclusion sur l'utilitarisme

L'utilitarisme est une théorie qui permet de remettre en question nos intuitions concernant le statut moral des animaux non-humains. Ses principes fondamentaux, qui ont une volonté égalitariste, conduisent les penseurs de ce courant à questionner la place qu'occupe ces animaux dans nos sociétés. Le premier penseur auquel nous nous sommes intéressés dans ce chapitre est Jeremy Bentham. Ce philosophe essaye de fonder une théorie éthique qui ne dépende pas de la tradition ou de nos intuitions. Selon Bentham, l'origine historique des lois ne doit pas déterminer ce qu'elles sont aujourd'hui. Son objectif est de fonder une philosophie éthique rationnelle à partir de principes fondamentaux. Le principe qu'il va se donner pour fonder sa théorie est le principe d'utilité, i. e. le principe qui impose que les actions soient choisies en fonction de leurs conséquences sur les plaisirs et les souffrances. Le principe d'utilité définit comme étant morale l'action qui permet d'atteindre le meilleur équilibre entre les plaisirs et les souffrances. L'origine de ce principe chez Bentham est le constat que toutes les actions des êtres humains peuvent être rapportées à leur volonté de maximiser leurs plaisirs et de diminuer leurs peines. Le principe d'utilité est le résultat de la rencontre entre cette tendance naturelle et la volonté de rationaliser l'éthique et d'en universaliser les principes.

Les principes de Bentham le conduisent à affirmer que les intérêts des animaux non-humains ont autant de valeur que les intérêts semblables des êtres humains. En effet, Bentham montre, dans le passage dont nous avons discuté *supra*, que le seul critère déterminant en éthique est celui de savoir si un individu peut souffrir ou éprouver du plaisir, toutes les autres différences entre les individus sont sans importance pour le principe d'utilité : la capacité d'éprouver du plaisir et de la souffrance et une condition suffisante pour avoir des intérêts, et pour que ces intérêts soient pris en compte dans le calcul utilitariste. La théorie de Bentham est profondément égalitariste, puisque sa volonté de rationaliser l'éthique le conduit à refuser d'établir arbitrairement des distinctions entre les individus. Cependant, cela ne le conduit pas à considérer que les animaux non-humains ont un droit à la vie – mettre à mort un animal n'est pas nécessairement en désaccord avec le principe d'utilité, puisque cette action n'implique pas nécessairement de faire souffrir l'animal ; bien au contraire, il existe, selon

Bentham, des situations dans lesquelles tuer un animal est ce que nous impose le principe d'utilité. Finalement, la théorie de Bentham, si elle est révolutionnaire d'un point de vue philosophique pour l'époque, puisqu'elle affirme que les intérêts des animaux non-humains ont autant d'importance que ceux des êtres humains, ne l'amène pas à remettre en question la place de ces animaux dans la société de son époque – Bentham ne parle pas des implications de sa théorie pour l'élevage industriel, etc.

Le second penseur dont nous avons discuté dans ce chapitre est John Stuart Mill. Nous avons vu que ce dernier continue de défendre les conclusions de Bentham en éthique animale. Comme Bentham, Mill cherche à construire une théorie éthique sur base d'un principe rationnel de manière à se donner les moyens de remettre en cause nos intuitions concernant les questions éthiques. Selon lui, nous devons juger les actions en fonction de leur rapport aux fins en soi. Mill constate que les êtres humains ont une tendance naturelle à rechercher leur propre bonheur. Le bonheur est la fin en soi, et sitôt que l'on tente de rationaliser cette tendance des individus à chercher leur propre bonheur, on se rend compte que ce que l'éthique doit viser c'est maximiser le bonheur, et les actions seront jugées bonnes ou mauvaises en fonction de leurs conséquences sur le bonheur des individus. Par conséquent, il y aura chez Mill une relation entre la moralité d'une action et la désirabilité de ses conséquences. L'action la plus morale sera l'action dont les conséquences sont les plus désirables, i. e. l'action dont les conséquences permettent de maximiser le bonheur de la majorité. La grande différence entre Mill et Bentham sur les questions d'éthique animale tire son origine de cette façon de construire le principe de l'éthique. Nous l'avons vu, puisque chez Mill ce qui justifie que le bonheur soit le principe de l'éthique est son statut de fin en soi, donc, en d'autres mots, sa désirabilité, alors on dispose d'un critère pour établir une hiérarchie entre les plaisirs et les souffrances. Il devient possible de comparer les plaisirs et les souffrances du point de vue de leur qualité, et non plus seulement, comme c'était le cas chez Bentham, du point de vue de leur quantité. Cette subtilité de la théorie de Mill lui permet de montrer que certains plaisirs proprement humains sont plus désirables que les plaisirs que peuvent éprouver les animaux non-humains. Il reste que les plaisirs et les souffrances des êtres humains et des autres animaux ont la même valeur dans l'absolu, même si certains plaisirs proprement humains ont plus de valeur que les plaisirs communs aux êtres humains et aux autres animaux.

Le troisième philosophe auquel nous nous sommes intéressés est Peter Singer. Il reprend les théories utilitaristes de Bentham et Mill pour en tirer les conséquences pour le rapport que nous entretenons avec les animaux non-humains dans nos sociétés contemporaines. Singer est l'un des premiers à mettre en avant l'importance de la question de l'éthique animale. Singer met l'accent sur l'influence du spécisme sur nos préconceptions en éthique dans le but de montrer l'arbitraire qui se cache derrière celles-ci. Singer défend que le critère de l'espèce n'est jamais un critère pertinent pour discuter de questions éthiques. Il s'ensuit, selon lui, que le principe d'égale considération des intérêts doit être étendu aux animaux non-humains : la non-appartenance de ces animaux à l'espèce humaine ne justifie pas que leurs intérêts soient moins considérés que ceux des êtres humains. Comme chez Bentham le principe d'égale considération des intérêts connaît des limites, et ces limites sont définies par la capacité à éprouver de la souffrance ou du plaisir. Nous avons vu par la suite que l'égale considération des intérêts ne correspond pas chez Singer à accorder aux animaux non-humains les mêmes droits que ceux qui sont accordés aux êtres humains. Puisque les intérêts de ces animaux ne sont pas toujours les mêmes que les nôtres, ils n'ont pas besoin des mêmes droits.

Par la suite, nous nous sommes intéressés au statut moral de l'acte de tuer dans la philosophie de Singer. Selon lui, la solution à ce problème est plus compliquée. Singer montre que la question du statut moral de l'acte de tuer ne connaît pas de réponse universellement partagée même lorsqu'on s'intéresse uniquement aux êtres humains – ce que montre les débats sur l'euthanasie et l'avortement. Il reste que, s'il l'on doit accorder un droit à la vie à certains individus, ce que Singer défend, l'ensemble des individus disposant de ce droit ne pourra pas correspondre exactement à l'ensemble des êtres humains – sans quoi l'on retomberait dans du spécisme. Il se peut, selon Singer, que certains animaux non-humains remplissent les critères nécessaires pour obtenir ce droit à la vie, et inversement, il se peut que certains êtres humains ne les remplissent pas. Le rejet du spécisme n'implique pas que nous devions considérer que toutes les vies ont la même valeur et doivent être préservées, mais il implique, selon Singer, que la valeur accordée à une vie ne peut pas être la conséquence de l'appartenance ou la non-appartenance à une espèce particulière. Cependant, Singer montre que les implications de l'utilitarisme pour la place de l'animal dans nos sociétés restent très révolutionnaires, même si l'on accorde pas de droit à la vie aux animaux non-humains : la

question de la souffrance permet à elle seule de critiquer la majorité des pratiques humaines en rapport avec les animaux non-humains – que ce soit l'élevage intensif, les expériences scientifiques sur les animaux, la chasse, etc.

Finalement, dans la dernière partie de notre chapitre sur l'utilitarisme, nous avons introduit la pensée d'un critique de l'utilitarisme dans le cadre de l'éthique animale : Peter Carruthers. Dans son livre discutant du statut moral des animaux non-humains, Carruthers s'intéresse à l'utilitarisme pour en montrer les forces, mais surtout pour montrer les problèmes que soulèvent cette position. Son but est de montrer les impasses de l'utilitarisme pour introduire une alternative à cette théorie pour discuter de la question de l'éthique animale : le contractualisme – dont nous discuterons dans un prochain chapitre. Les arguments de Carruthers consisteront principalement à montrer l'incompatibilité de l'utilitarisme avec nos intuitions les plus enracinées concernant les questions éthiques. Si ce problème n'est pas entièrement rédhibitoire selon lui, il nous pousse néanmoins à chercher d'autres théories plus à même de fonder nos intuitions, sans pourtant abandonner l'impératif de rationalité. Le premier problème que soulève Carruthers concernant l'utilitarisme est une conséquence de l'injonction à maximiser l'utilité. Puisque tous les intérêts sont égaux, et puisque la meilleure action dans un cadre utilitariste est celle qui permet de maximiser les plaisirs tout en minimisant la souffrance, alors on peut imaginer des cas où les intérêts de certains individus sont frustrés dans l'intérêt du plus grand nombre. L'exemple que propose Carruthers, et qui est un exemple souvent repris contre les utilitaristes, est celui de l'esclavage : l'utilitarisme pourrait très bien défendre une société esclavagiste, si l'on pouvait montrer que sacrifier les intérêts de quelques individus est bénéfique pour l'utilité globale. De manière plus générale, l'utilitarisme ne permet pas, dans sa version la plus simple, de défendre les intérêts des individus d'une manière qui corresponde à nos intuitions : les individus n'ont pas de droits, il n'y a pas de limite à ce qui peut être fait à un individu, du moment que l'utilité est maximisée. Dans la suite nous avons vu comment Carruthers répond aux tentatives utilitaristes de contourner ces difficultés. Finalement, Carruthers propose un dernier argument contre l'utilitarisme : ce dernier est, selon lui, trop exigeant. Puisque l'utilitarisme implique de toujours choisir l'action qui permet de maximiser l'utilité, cela implique que les agents moraux doivent constamment calculer les conséquences de leurs actions, ce qui n'est pas réaliste, selon Carruthers. Néanmoins, Carruthers reconnaît que ces arguments ne disqualifient

48

pas l'utilitarisme, les penseurs utilitaristes pourraient se défendre en affirmant que ces conséquences contre-intuitives de leur théorie sont désirables : l'utilitarisme se donne pour but de rationaliser l'éthique même si cela doit remettre en cause nos intuitions, et c'est précisément ce qui se passe dans les exemples proposés. Toutefois, Carruthers défend que si l'on devait trouver une théorie éthique qui réponde à l'impératif de rationalité tout en étant capable de rendre compte de nos intuitions en éthique, il faudra la choisir à la place de l'utilitarisme. La théorie qui selon Carruthers répond à ces critères est le contractualisme, dont nous allons discuter dans un prochain chapitre.

En conclusion, l'utilitarisme est un courant majeur en éthique animale. Les philosophes utilitaristes sont les premiers à sérieusement remettre en question les intuitions de leurs contemporains concernant les questions d'éthique animale. L'utilitarisme présente de nombreux avantages pour les défenseurs d'une éthique protégeant les intérêts des animaux non-humains : puisque les principes de l'utilitarisme ont une volonté d'universalité, de rationalité et d'égalité, et puisque dans le cadre de l'utilitarisme aucun critère ne permet d'établir une distinction non-arbitraire entre les êtres humains et les autres animaux en éthique, il s'ensuit que les intérêts des animaux non-humains ont autant d'importance d'un point de vue utilitariste que ceux des êtres humains. La force de l'utilitarisme se trouve dans sa rationalité : l'utilitarisme prétend fonder une théorie éthique sans devoir recourir à nos jugements intuitifs concernant les questions éthiques, ce qui permet à la théorie de contourner la part de subjectivisme inhérente à de nombreuses philosophies morales. L'utilitarisme peut donc prétendre à l'universalité plus facilement que les théories qui reposent principalement sur un appel à nos intuitions, et est capable de questionner les traditions et les lois. Cela explique l'attrait de l'utilitarisme pour les défenseurs de l'éthique animale : il s'agit probablement de la théorie qui dispose des meilleurs outils pour supporter une volonté de changement. Cependant, l'utilitarisme ne se contente pas de remettre en cause nos intuitions concernant le statut des animaux non-humains. De nombreux problèmes éthiques trouvent une solution fortement contre-intuitive lorsqu'on les résout à l'aide des principes de l'utilitarisme. Cet aspect de l'utilitarisme n'est pas nécessairement rédhibitoire, mais il conduit certains penseurs à chercher d'autres fondements possibles pour construire une éthique animale – ou pour critiquer l'éthique animale.

Chapitre II

Tom Regan, une alternative à l'utilitarisme pour fonder une éthique animale.

—

Tom Regan défend une théorie des droits (*The Rights View*) en éthique. Selon lui un droit moral est universel. Ce qui signifie que si un individu A possède ce droit, alors tous les individus qui ressemblent à A selon les critères pertinents auront ce droit. La question de savoir quels critères sont pertinents pour déterminer à quels individus s'appliquent ces droits est controversée. Certaines caractéristiques apparaissent comme n'étant pas pertinentes de façon évidente : par exemple, nous dit Regan, le sexe, la race, la nationalité, etc. La deuxième caractéristique des droits moraux selon Regan est qu'ils sont égaux : si deux individus possèdent un même droit, ils le possèdent de la même manière (*equally*). Les droits moraux, contrairement aux droits légaux, ne sont pas le résultat de l'activité d'un individu ou d'un groupe d'individus.

Regan reprend la formulation de John Stuart Mill pour expliquer ce qu'il veut dire lorsqu'il dit qu'un individu a un droit : dire d'un individu qu'il a un droit revient à dire qu'il a une revendication valide (*a valid claim*) envers la société de le protéger dans la possession de ce droit. Regan note qu'il est important que cette revendication soit *valide* pour que l'on puisse parler de droit. Mill propose en outre une solution à la question de savoir comment de tels droits peuvent être établis : les droits moraux doivent être validés par des principes dont la validité est démontrée indépendamment – dans la théorie de Mill, le principe qui permettait d'établir la validité des droits était le principe d'utilité ; selon Regan, il n'y a rien cependant dans la conception proposée par Mill de ce qu'est un droit moral qui la rende incompatible avec d'autres principes.

Regan reprend la théorie du philosophe Joel Feinberg pour définir ce qu'est une revendication valide. Il y a quatre étapes pour une revendication : 1) faire une revendication – pour soi-même ou pour un autre – ; 2) avoir une revendication valide à (*having a valid claim-to*) ; 3) avoir une revendication valide contre (*having a valid claim-against*) ; 4) avoir une revendication valide tout bien considéré. On ne parle de droit que lorsqu'un individu a une revendication valide tout bien considéré. Les deuxième et troisième étapes sont cruciales pour établir la validité d'une revendication. Pour satisfaire la deuxième étape, il faut pouvoir

montrer que le traitement revendiqué comme dû crée des exigences (*requirements*) envers ceux contre qui la revendication est faite qu'ils peuvent atteindre – si les exigences ne peuvent pas être atteintes, alors la revendication ne peut pas être valide. Pour satisfaire la troisième étape, on doit pouvoir montrer que le traitement réclamé est dû par les individus envers lesquels la revendication est faite. Pour rencontrer les demandes de la troisième étape, il faudra faire appel à des principes moraux valides qui permettent de construire des devoirs directs (*direct duties*).

Le principe formel de justice (*formal principle of justice*) affirme que chaque individu doit recevoir ce qui lui est dû. Selon Regan, le principe formel de justice n'est pas controversé. La controverse commence lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui est dû aux individus. Regan défend une théorie de l'égalité des individus (*the equality of individuals view*), i. e. il défend que ce qui est dû aux individus est un respect égal pour leur valeur inhérente (*inherent value*). La valeur inhérente des individus est, selon lui, conceptuellement distincte de la valeur intrinsèque (*intrinsic value*) de leurs expériences – par exemple la valeur intrinsèque du plaisir, etc. – et n'est pas réductible à ce type de valeur, ni commensurable avec ce type de valeur – ce qui signifie que la valeur inhérente d'un individu ne peut pas être déterminée par la somme de la valeur intrinsèque de ses expériences. Le concept de valeur inhérente est une réponse aux difficultés rencontrées, notamment, par l'utilitarisme : affirmer que les individus ont une valeur inhérente permet de mieux rendre compte de nos intuitions, puisqu'il devient impossible de justifier moralement toute forme de discrimination, ce que l'utilitarisme ne pouvait pas garantir. Trois corollaires de cette conception de la valeur inhérente sont les suivants : la valeur inhérente des individus n'est pas quelque chose que l'on peut acquérir ou que l'on peut perdre par nos actions ; la valeur inhérente des individus ne dépend pas de la valeur de l'individu pour l'utilité des autres individus ; la valeur inhérente d'un individu est indépendante de la question de savoir si d'autres individus ont des intérêts en rapport avec lui.

Selon Regan, on ne peut pas faire correspondre de manière non-arbitraire l'ensemble des individus qui ont une valeur inhérente avec l'ensemble des agents moraux. Les arguments de Regan sur ce point seront développés plus bas dans la partie dédiée aux théories contractualistes. Il faut retenir que selon Regan, certains de nos devoirs impliquant des

animaux non-humains sont des devoirs directs, et le tort (*harm*) qui peut être fait aux patients moraux est de même nature que celui qui peut être fait aux agents moraux. Par conséquent, si l'on postule que les agents moraux ont une valeur inhérente, dans le but d'éviter les difficultés rencontrées par l'utilitarisme, alors, puisque l'on considère qu'il est possible de causer du tort aux patients moraux, et que nous avons des devoirs concernant ces derniers, alors il serait arbitraire de ne pas accorder la même valeur inhérente aux patients moraux. En d'autres mots, si nous postulons une valeur inhérente pour les agents moraux, nous devons postuler que les patients moraux ont aussi une valeur inhérente.

Comme nous l'avons vu, Regan défend le postulat d'une valeur inhérente de certains individus. Le critère qui permet selon lui de définir quels individus ont une valeur inhérente est celui d'être sujet d'une vie (*subject-of-a-life*). Être sujet d'une vie, dans le sens qu'utilise ici Regan, ne signifie pas simplement être en vie ou être conscient. Un individu sera considéré comme sujet d'une vie s'il a : des croyances et des désirs ; la capacité de perception, de mémoire, ainsi qu'un sens du futur, incluant son propre futur ; une vie émotionnelle accompagnée de sentiments de plaisir et de souffrance ; des intérêts liés à ses préférences et son bien-être (*welfare*) ; la capacité d'initier une action dans la poursuite de ses désirs et de ses buts ; une identité psychologique dans le temps ; ainsi qu'un bien-être individuel (*individual welfare*) – i. e. son expérience de la vie peut être bonne ou mauvaise, indépendamment logiquement de son utilité pour les autres et indépendamment logiquement de la question de savoir s'il est un objet de désir pour quelqu'un d'autre⁵⁵. Selon Regan, tous les individus qui ont cette valeur inhérente l'ont de la même manière (*equally*) : il n'y a pas de distinction de degré possible, soit un individu est sujet d'une vie, soit il ne l'est pas. Le critère sujet d'une vie permet d'établir une similarité pertinente entre les agents moraux et certains patients moraux. Ce critère permet selon Regan de montrer que nous avons des devoirs directs envers des patients moraux, ainsi que de montrer pourquoi ces devoirs directs ne s'appliquent pas à toutes les choses qui existent – puisqu'il existe des entités qui ne sont pas sujet d'une vie. Il est important de noter que, selon Regan, le critère sujet d'une vie est un critère *suffisant* pour avoir une valeur inhérente, sans être un critère *nécessaire*. Certains individus pourraient avoir une valeur inhérente sans être sujets d'une vie.

55 Cf. Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983, p. 243.

Le postulat de la valeur inhérente des individus sujets d'une vie peut être confronté au principe formel de justice pour construire un principe de justice : le principe de respect (*the respect principle*). Ce principe affirme que « nous devons traiter les individus qui ont une valeur inhérente d'une manière qui respecte leur valeur inhérente »⁵⁶. Ce principe, en l'état l'actuel, ne spécifie pas encore ce que ce respect implique pour les agents moraux. Dans un premier temps, nous dit Regan, nous pourrions tirer les implications de ce principe en affirmant que traiter un individu d'une manière qui ne respecte pas sa valeur inhérente revient à le traiter comme s'il manquait de cette valeur inhérente, i. e. le traiter comme un simple réceptacle, ou comme si sa valeur dépendait de son utilité pour d'autres individus.

Le principe de respect est selon Regan plus fondamental que le principe de tort (*the harm principle*), puisque ce dernier peut être dérivé à partir du premier. La dérivation est faite par Regan de la manière suivante : le principe de respect repose sur le postulat d'une valeur inhérente des individus qui répondent au critère *sujet-d'une-vie* ; les individus qui sont sujets d'une vie ont une vie qui peut être meilleure ou pire indépendamment de leur utilité pour d'autres individus – i. e. ces individus ont un bien-être expérientiel (*experiential welfare*) qui peut être meilleur ou pire selon ce qui leur arrive ou ce qui leur est fait – ; les notions de tort (*harm*) et de bien (*benefit*) s'appliquent donc lorsqu'on parle de ces individus ; puisque les individus qui ont un bien-être dans le sens décrit ont une valeur inhérente, et puisqu'un traitement qui respecte cette valeur est dû à ceux qui ont une valeur inhérente, un traitement qui respecte cette forme distinctive de valeur est dû aux individus qui ont un bien-être ; *prima facie*, nous manquons de traiter ces individus d'une manière qui respecte leur valeur inhérente lorsque nous les traitons d'une manière néfaste pour leur bien-être – i. e. lorsque nous leur causons du tort. Nous avons donc *prima facie* un devoir direct de ne pas causer de tort aux individus qui possèdent un bien-être expérientiel, ce qui est précisément ce que le principe de tort défend.

Regan établit une distinction entre deux types de devoirs : les devoirs acquis (*acquired duties*) et les devoirs non-acquis (*unacquired duties*). Les premiers sont le résultat de nos actions volontaires – comme par exemple dans le cas d'une promesse – ; les seconds existent indépendamment de ces actions. Selon Regan, le devoir de justice n'est pas un devoir acquis,

56 « *We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value* ». Tom REGAN, *Op. Cit.*, p. 248.

et par conséquent, le droit correspondant, le droit d'être traité justement, s'il existe – i. e. si l'on peut montrer qu'il s'agit d'une revendication valide – doit être considéré comme un droit non-acquis, ce que Regan va appeler un droit fondamental (*basic right*). Les droits fondamentaux, comme les devoirs qui leur correspondent, ne dépendent pas de nos actes volontaires, ni de la place que nous occupons dans des arrangements institutionnels.

Il reste à montrer si l'on peut faire découler un droit à la justice à partir du principe de respect. Dans un premier temps, Regan affirme que la justice est quelque chose que l'on peut revendiquer comme étant dû. Puisque ce qui est revendiqué comme un droit est quelque chose revendiqué comme leur dû, et puisque la justice leur est due, et puisque le devoir de justice n'est pas un devoir acquis, alors il n'y a rien logiquement qui rende impossible la mise en rapport d'un droit fondamental d'être traité justement avec le devoir de justice. Dans un second temps, il faut pouvoir montrer que cette revendication est valide à la fois comme revendication à et comme revendication contre. La revendication est valide comme revendication à puisque je suis en mesure de spécifier ce qui est revendiqué – un traitement qui soit en accord avec le principe de respect – et ce que je revendique est à la portée des personnes contre qui la revendication est faite. La revendication est aussi valide comme revendication contre puisque je peux identifier les individus contre qui la revendication est faite – les agents moraux – et la revendication est justifiée en faisant appel à un principe moral établi indépendamment, le principe de respect. La revendication d'un traitement juste est donc une revendication valide tout bien considéré, et par conséquent, étant donné la définition des droits moraux proposée par Regan, nous pouvons dire que les individus qui ont une valeur inhérente ont le droit d'être traités avec respect.

Puisque le principe qui permet de fonder le droit au respect est un principe qui découle de la valeur inhérente des individus, et puisque cette valeur inhérente est la même pour tous les individus qui sont sujets d'une vie, il s'ensuit que, dans la mesure où certains patients moraux sont sujets d'une vie, le droit au respect leur appartient aussi, et ne se limite donc pas aux seuls agents moraux. Puisque certains animaux non-humains sont sujets d'une vie, il s'ensuit que le droit au respect leur appartient aussi. Puisque les droits moraux sont égaux pour tous les individus qui les possèdent, les animaux non-humains qui sont sujets d'une vie auront le même droit au respect que les agents moraux dans la théorie de Regan.

La théorie de Tom Regan est donc beaucoup plus exigeante que l'utilitarisme pour les agents moraux dans leur rapport avec les animaux non-humains. Nous l'avons vu, chez Bentham et Mill, s'il est vrai que leurs théories accordaient aux intérêts des animaux non-humains une valeur équivalente à ceux des êtres humains, cela n'avait que peu d'implications pour la relation que l'être humain entretenait avec ces animaux. Bentham et Mill ne remettent pas en cause la place de l'animal dans la société de leur époque, et la seule exigence que leur théorie impose est de ne pas faire souffrir des animaux non-humains lorsque cette souffrance peut leur être évitée. Singer emmenait la réflexion plus loin en montrant l'incompatibilité de l'utilitarisme avec, par exemple, l'élevage intensif, les expériences triviales sur les animaux, etc. La théorie de Regan en revanche impose de nouvelles exigences : elle est incompatible avec l'élevage intensif, mais elle impose aussi d'abandonner les expériences scientifiques sur les animaux non-humains – du moins lorsqu'elles ne sont pas en accord avec les droits de ces animaux –, elle interdit la consommation de viande ainsi que la chasse et la pêche comme loisirs, etc. La principale différence avec l'utilitarisme étant que l'acte de tuer un individu qui a une valeur inhérente est immoral en soi. Par conséquent, la théorie de Regan ne condamne pas uniquement le mauvais traitement des animaux non-humains, la souffrance qui peut leur être causée par les agents moraux, mais elle condamne aussi le fait de causer leur mort de manière prématurée.

Chapitre III

La compatibilité du contractualisme avec une éthique animale.

—

Dans cette troisième partie de notre texte, nous allons nous intéresser au contractualisme. Le contractualisme est un ensemble de théories qui défendent que l'origine de l'éthique est un accord – qui peut être implicite – entre différents individus qui acceptent de limiter leur liberté pour permettre la vie en société. La manière dont les principes de ce contrat sont établis varie grandement selon les théories. De prime abord, le contractualisme ne paraît pas très prometteur pour les défenseurs de la cause animale. En effet, la plupart de ces théories considèrent que le contrat est construit par des agents rationnels pour des agents rationnels. On suppose généralement que les individus qui choisissent les principes du contrat le font de manière à défendre leurs propres intérêts – que ce soit directement ou indirectement. Puisque les animaux non-humains ne sont pas des agents rationnels, il semblerait que le contractualisme exclu d'emblée la possibilité de fonder des droits pour ces animaux, ou de fonder des devoirs concernant ces animaux pour les agents rationnels. Toutefois, affirmer que nous n'avons des devoirs éthiques uniquement qu'envers les autres agents rationnels nous mène à des conclusions qui ne sont pas toujours en accord avec nos intuitions morales : notamment, puisque tous les êtres humains ne sont pas des agents rationnels – les jeunes enfants, ainsi que certains adultes avec un handicap cognitif – le contractualisme semble impliquer que certains êtres humains n'ont pas de droits. Ce problème fait l'objet de beaucoup de discussions de la part des penseurs contractualistes, et certaines des réponses qui y sont apportées laissent ouverte la possibilité d'étendre le champ de l'éthique non pas uniquement aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels mais aussi à certains animaux non-humains. Nous discuterons dans cette partie de notre texte de certains des arguments qui sont proposés pour résoudre ce problème, ainsi que des discussions sur les implications de ces arguments pour l'éthique animale.

Un élément important pour comprendre la spécificité propre à certaines théories contractualistes en éthique animale est la distinction entre droits directs et droits indirects. Les théories qui discutent d'éthique animale peuvent être séparées en deux catégories⁵⁷ : d'un côté

⁵⁷ Pour ce passage sur la distinction entre théories des droits directs et indirects cf. Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, chap. 5 « *Indirect Duty Views* », University of California Press, Los Angeles, 1983, pp. 150-

les théories des droits directs des animaux non-humains ; et de l'autre les théories des droits indirects. Une des grandes questions qui se pose lorsqu'on parle d'éthique animale est celle de savoir si nos devoirs concernant les animaux non-humains, si nous en avons, sont des devoirs directs ou indirects. Certaines théories, notamment celles dont nous allons discuter dans la suite de notre texte, défendent que les devoirs que nous avons concernant les animaux non-humains sont des devoirs indirects. Selon ces théories, nous avons certains devoirs concernant ces animaux, mais ce sont des devoirs indirects qui découlent de nos devoirs vis-à-vis des autres agents moraux – ou, selon la théorie, vis-à-vis des autres êtres humains.

Une distinction importante pour comprendre les théories des devoirs indirects est la distinction entre agent moral et patient moral. Les agents moraux sont des individus qui disposent de certaines capacités, notamment « la capacité de faire intervenir des principes moraux impartiaux dans la détermination de ce qui, toutes choses considérées, devrait être fait moralement et, après avoir fait cette détermination, la capacité de choisir librement ou de manquer de choisir d'agir selon ce que la morale, comme ils la conçoivent, demande »⁵⁸. Puisque les agents moraux ont cette capacité, ils peuvent être tenus responsables de leurs actions en situation normale. Le paradigme de l'agent moral est l'être humain adulte normal. Les théories dont nous allons discuter dans ce texte considèrent toutes que les êtres humains adultes normaux sont des agents moraux, et comme tels, sont responsables moralement de leurs actions. Les agents moraux ne sont pas seulement susceptibles d'agir moralement ou non, ils peuvent aussi être les objets d'actions avec un statut moral : les actions des autres agents moraux ayant pour objet un agent moral peuvent être morales ou immorales.

Dès lors nous pouvons définir une communauté morale qui comprend tous les agents moraux. La communauté morale est composée de tous les individus qui peuvent être l'objet de devoirs directs. La question qui se pose est celle de savoir si seuls les agents moraux font partie de cette communauté. Une première conception serait d'affirmer que c'est effectivement le cas, et c'est cette conception qui conduit aux théories des droits indirects lorsque se pose la question de l'éthique animale : si l'on considère que seuls les agents moraux appartiennent à la communauté morale, les devoirs que nous avons concernant les

194.

58 Citation originale : « *the ability to bring impartial moral principles to bear on the determination of what, all things considered, morally ought to be done and having made this determination, to freely choose or fail to choose to act as morality, as they conceive it, requires* ». Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983, p. 151. Nous traduisons.

animaux non-humains ne peuvent pas être des devoirs directs, même s'il peut y avoir des devoirs indirects les concernant découlant des devoirs que nous avons envers les autres agents moraux. Une seconde option, celle qui conduit aux théories des droits directs, serait d'affirmer qu'il n'est pas nécessaire d'être un agent moral pour appartenir à la communauté morale et que, par conséquent, certains patients moraux peuvent appartenir à cette communauté.

Un patient moral est un individu qui, contrairement aux agents moraux, ne possède pas les capacités nécessaires pour être tenu moralement responsable de ses actions. Les patients moraux ne sont pas capables d'établir des jugements moraux et d'agir librement en accord ou en désaccord avec ces jugements. Les patients moraux ne peuvent donc pas agir de manière immorale. Leurs actions peuvent être dommageables pour d'autres individus, notamment des agents moraux, mais elles restent amoriales. Le paradigme des patients moraux sont les enfants, ou les personnes avec des handicaps mentaux importants. Les animaux non-humains peuvent aussi être considérés comme des patients moraux. Les patients moraux, s'ils ne peuvent pas agir de manière immorale, peuvent être l'objet d'actions immorales.

Ici la distinction entre théorie des droits directs et indirects se fait plus claire : les théories des droits indirects défendent que les patients moraux n'appartiennent pas à la communauté morale, et par conséquent que nous n'avons aucun devoir direct les concernant. Les devoirs que nous avons concernant les patients moraux selon ces théories sont des devoirs indirects qui découlent de nos devoirs concernant les agents moraux. La raison qui justifie cette exclusion, pour les théories contractualistes dont nous allons discuter, sera souvent l'impossibilité de la réciprocité. Seuls les agents moraux capables d'avoir des relations morales réciproques peuvent appartenir à la communauté morale. Les patients moraux, puisqu'ils n'ont pas les capacités nécessaires pour fonder une relation réciproque de ce type, sont exclus de la communauté morale. On constate donc que ces théories des droits indirects échappent aux accusations de spécisme, puisque le critère déterminant pour décider de l'appartenance à la communauté morale n'est pas l'espèce, mais la possession ou non-possession d'une capacité en rapport direct avec la morale ; capacité que certains êtres humains ne possèdent pas.

La principale théorie contractualiste qui va nous intéresser est celle proposée par John Rawls dans *A theory of Justice*, et nous nous intéresserons notamment aux interprétations de Tom Regan, Peter Carruthers, et Mark Rowlands des implications de la théorie rawlsienne pour l'éthique animale. Les concepts qui sont au cœur du contractualisme de Rawls sont ceux de position originelle et de voile d'ignorance⁵⁹. Selon Rawls, pour penser l'organisation d'une société juste, il faut imaginer les principes qui seraient choisis par des individus qui ne savent rien de particulier à propos d'eux-mêmes. Ces individus sont dans la position originelle, et les faits qu'ils ne peuvent pas savoir sont mis de côté par le voile d'ignorance. Il y a deux types de faits qui sont exclus par le voile d'ignorance : premièrement, les individus sous le voile d'ignorance ne savent pas ce que sera leur position dans la société, et ils ne savent pas non plus les talents naturels qu'ils auront ; deuxièmement, ils ne savent pas ce que seront leurs conceptions concernant le bien – i. e. bien qu'ils savent que les individus dans la société auront une conception de ce qu'est le bien, et de la vie bonne, les individus sous le voile d'ignorance ne savent pas quelle sera la leur.

Si l'on utilise cette approche en éthique, on arrive à affirmer que : les principes moraux qui doivent être retenus sont ceux qui obtiendraient l'accord de tous les individus qui, ayant des connaissances générales sur le monde et sur les êtres humains – sur la psychologie, la sociologie, l'économie, etc. – n'auraient aucune connaissance particulière à propos d'eux-mêmes et de leur situation dans la société. Les occupants de la position originelle sont décrits comme étant *rationnels*, et on considère qu'ils choisissent les principes de manière à satisfaire au mieux leurs propres intérêts. Nous verrons dans la suite de notre texte que ce point de la théorie est celui autour duquel tournerons les discussions au sujet du statut qui doit être accordé aux animaux non-humains dans la théorie de Rawls.

—

59 Pour cette partie cf. ROWLANDS Mark, « Contractarianism and Animal Rights », dans *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, N° 3, 1997.

Le fondement de la théorie de Rawls, nous dit Regan, est la nécessité pour les principes de justice de répondre à un critère d'impartialité. Cela est garanti dans la théorie de Rawls par les concepts de position originelle et de voile d'ignorance. Ce qu'il est important de noter est que Rawls propose le principe de voile d'ignorance pour s'assurer que les principes soient justes pour tous les individus sans considération pour les différences effectives qui existent entre eux. Les individus n'ont pas tous les mêmes talents à la naissance, ils naissent dans des classes sociales différentes, etc. mais tout cela ne peut pas servir de base pour justifier des différences entre eux du point de vue des principes de justice. Les différences de ce type qui existent entre les individus sont en dehors de leur contrôle, et par conséquent, ne peuvent pas, selon Rawls, servir de fondement pour une considération morale différente. Le voile d'ignorance assure l'impartialité des principes en ne permettant pas aux agents rationnels qui décident des principes de justice de savoir quelle place ils occuperont dans la société pour laquelle ces principes sont choisis, ni de savoir aucune autre particularité concernant leur futur incarnation – leur talents, leur origine, etc. La seule chose que les agents rationnels qui décident des principes savent c'est qu'ils seront des membres de la société pour laquelle ils choisissent ces principes, et que, comme tels, ils seront nécessairement des êtres humains. On pourrait croire, étant donnés les hypothèses développées ci-dessus, que les principes de justice s'appliqueront dans la théorie de Rawls à tous les êtres humains, qu'ils soient des agents rationnels ou non. Cependant, nous dit Regan, certains passages de Rawls qui pré-datent *A Theory of Justice* proposent des conclusions différentes : dans « *The Sense of Justice* »⁶⁰, Rawls dit explicitement que seuls les agents moraux sont concernés par les principes de justice. Dans ce texte Rawls affirme qu'avoir un sens de justice est une condition *nécessaire* et suffisante pour être l'objet de devoirs directs. Pour être concernés par les principes, il faut donc, selon Rawls, être capable de comprendre ce qu'est la justice et il faut que des considérations sur la justice influencent effectivement nos délibérations sur ce que nos actions doivent être, au moins à un certain degré. Il faut donc être un agent moral pour pouvoir être l'objet des devoirs directs d'autres agents moraux. De là il en découle, puisque tous les êtres

60 John RAWLS, « *The Sense of Justice* », *Philosophical Review*, 72, 1963.

humains ne sont pas des agents moraux, que nous n'avons pas de devoirs directs envers tous les êtres humains.

Dans *A Theory of Justice*, Rawls semble changer d'avis sur cet élément de sa théorie, nous dit Regan. Le passage qui permet de penser cela est le suivant : Rawls dit qu'il « n'a pas maintenu que la capacité pour un sens de la justice soit nécessaire pour que soient dus des devoirs de justice »⁶¹. Cependant Rawls affirme ailleurs dans le même ouvrage : « il semble qu'il n'est pas requis de notre part de strictement respecter la justice concernant les créatures qui n'ont pas cette capacité »⁶². Ces deux passages nous montrent que si Rawls n'affirme plus avec autant de conviction la nécessité d'un sens de la justice pour être l'objet de devoirs directs, il continue de garder cette idée en vue. Rawls affirme d'ailleurs dans un autre passage que « la seule caractéristique contingente qui soit décisive est celle d'avoir ou non la capacité pour un sens de la justice »⁶³. S'il s'agit réellement de la seule caractéristique contingente décisive, elle ne peut pas simplement être suffisante pour être l'objet de devoirs directs, mais elle doit aussi être nécessaire, puisque qu'aucune autre caractéristique contingente ne peut servir pour justifier de tels devoirs vis-à-vis des individus qui n'ont pas la capacité pour un sens de la justice.

Regan nous dit que, puisque Rawls ne tranche pas dans *A Theory of Justice* sur la question de savoir si la capacité pour un sens de la justice est nécessaire pour être l'objet de devoirs directs de la part des agents moraux, on peut distinguer deux interprétations possibles de sa théorie : soit on considère que Rawls défend effectivement qu'il s'agit d'une condition nécessaire, soit on considère qu'il s'agit d'une condition suffisante mais non nécessaire, bien qu'il semble qu'elle le soit. Dans les deux cas, nous dit Regan, les implications pour une éthique animale ne sont pas prometteuses. Dans le premier cas, il est clair que les animaux non-humains ainsi que certains êtres humains sont exclus de l'ensemble des individus qui font l'objet de devoirs directs dans la théorie ; dans le second cas, on ne dit rien de la possibilité de les faire entrer dans cet ensemble, on se limite à dire qu'il semble que nous n'avons pas

61 *He has* « not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary to be owed duties of justice ». John RAWLS, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 512. Cité par Tom REGAN, dans *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983, p. 165.

62 « *It does seem that we are not required to give strict justice to creatures lacking this capacity* ». John RAWLS, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 512. Cité par Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Op. Cit., p. 165.

63 *The* « only contingency that is decisive is that of having or not having the capacity for a sense of justice » John RAWLS, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 512. Cité par Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Op. Cit., p. 165.

devoirs directs vis-à-vis de ces individus. Il faut noter qu'aucune des deux interprétations mentionnées n'implique que nous n'avons aucuns devoirs concernant les patients moraux. Si le genre de devoir dont il s'agit n'est pas clair, il reste que Rawls ne prétend pas que nous avons le droit de faire ce que nous voulons aux patients moraux sans aucune restriction. La question est de savoir si les devoirs concernant les individus qui ne sont pas des agents rationnels sont, dans la théorie de Rawls, des devoirs directs ou indirects.

Cependant, Regan entend démontrer, dans la suite de son texte, qu'aucune des deux interprétations mentionnées ci-dessus n'est consistante avec certaines hypothèses de la théorie de Rawls ; notamment, Regan défend que ces interprétations ne sont pas cohérentes si l'on prend en compte les développements de Rawls concernant les « devoirs naturels » (*natural duties*). De la sorte, Regan entend montrer que, pour que la théorie de Rawls reste cohérente, il faut que les devoirs que Rawls reconnaît que nous avons concernant les individus qui n'ont pas la capacité pour un sens de la justice soient considérés comme des devoirs directs vis-à-vis de ces individus, et non pas comme des devoirs indirects dérivant de nos devoirs concernant les agents rationnels.

La base de l'argument de Regan sera de montrer que le devoir qui interdit la cruauté est un devoir direct aux yeux de Rawls. En effet, Rawls affirme dans *A Theory of justice* : « Certainement, il est immoral d'être cruel envers les animaux et la destruction d'espèces entières peut être un grand mal »⁶⁴. On constate par conséquent que malgré le fait que les animaux non-humains ne sont pas des agents moraux, nous avons des devoirs les concernant, en particulier le devoir de ne pas être cruel. Si nous considérons, pour le moment, nous dit Regan, que ce devoir est un devoir que nous avons directement envers ces animaux, alors la position de Rawls devient que nous avons certains devoirs directs envers les animaux non-humains, bien qu'ils ne soient pas des agents moraux, mais nous n'avons pas de devoir de justice les concernant, ou du moins il semble que nous n'avons pas ce devoir.

Cette distinction entre, d'un côté des individus envers lesquels nous avons un devoir de justice, et de l'autre côté des individus envers lesquels nous avons certains devoirs, mais pas le devoir de justice, n'est pas cohérente avec ce que Rawls dit de ces devoirs dans d'autres

64 « *Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of whole species can be a great evil* ». John RAWLS, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 512. Cité par Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Op. Cit., p. 166.

passages de son texte. Rawls propose deux caractéristiques pour ce qu'il appelle les devoirs naturels (*natural duties*) : ils s'appliquent à tout le monde sans égard pour nos actes volontaires (*voluntary acts*) ; et ils s'appliquent entre toutes les personnes indépendamment des arrangements institutionnels qui les lient. La première caractéristique permet de différencier entre les devoirs naturels et par exemple les devoirs qui dérivent d'une promesse, etc. La deuxième caractéristique permet de distinguer entre les devoirs naturels et les devoirs qui résultent de notre place dans une institution – par exemple les devoirs d'un employé vis-à-vis de son patron, etc. Rawls établit une liste de devoirs qu'il considère comme des devoirs naturels, parmi ceux-ci on retrouve le devoir de justice, mais aussi le devoir de ne pas être cruel. La difficulté qui émerge ici est que Rawls défend que les devoirs naturels s'appliquent entre toutes les personnes – sous-entendu entre tous les agents moraux. Mais puisque les animaux non-humains ne sont pas des personnes dans le sens retenu par la théorie de Rawls – ce qui est la raison pour laquelle nous ne leur devons pas le devoir de justice – alors, puisque le devoir de ne pas être cruel est un devoir naturel, et puisque les devoirs naturels ne sont dus qu'aux personnes, il s'ensuit que nous n'avons pas le devoir de ne pas être cruel concernant les animaux non-humains. Toutefois, Rawls affirme que nous avons le devoir de ne pas être cruel envers ces animaux. Selon Regan, la théorie de Rawls est confrontée à un dilemme : soit on considère qu'être une personne est une caractéristique décisive pour décider quels individus sont concernés par les devoirs naturels, auquel cas Rawls doit admettre que nous n'avons pas le devoir de ne pas être cruel avec les animaux, soit on considère qu'être une personne n'est pas une caractéristique décisive pour décider quels individus sont concernés par nos devoirs, auquel cas Rawls ne peut pas affirmer que nous n'avons pas de devoir de justice envers les animaux non-humains simplement parce qu'ils ne sont pas des agents moraux.

Regan dans la suite de son texte considère des solutions possibles pour le dilemme : nous pourrions, nous dit-il, considérer que le devoir de justice fait exception en affirmant que ce devoir ne peut s'appliquer qu'à des individus qui peuvent l'avoir entre-eux – i. e. affirmer que la réciprocité est un élément essentiel du devoir de justice – tandis que la réciprocité n'est pas nécessaire pour le devoir de ne pas être cruel. En d'autres mots, puisque la réciprocité est un élément essentiel du devoir de justice mais pas du devoir de ne pas être cruel, nous avons le devoir de ne pas être cruel avec les animaux non-humains bien qu'ils ne puissent pas avoir

64

le même devoir envers nous, mais nous n'avons pas de devoir de justice envers ces mêmes animaux parce qu'ils ne peuvent pas avoir de devoir de justice envers nous. Cependant, selon Regan, cette approche ne permet pas de défendre la distinction proposée. Ce que nous cherchons en effet est une explication de la raison pour laquelle la réciprocité est considérée comme essentielle pour le devoir de justice. Simplement affirmer qu'elle l'est ne résout par conséquent pas le problème. Les explications les plus plausibles de l'importance de cette réciprocité ne sont pas disponibles pour Rawls, dans la mesure où il considère bien le devoir de justice comme un devoir naturel : il ne peut pas affirmer que le devoir de justice est le résultat d'un accord volontaire entre des individus, puisque la première caractéristique des devoirs naturels interdit une telle interprétation ; et il ne peut pas non-plus dire que le devoir de justice dépend des institutions politiques dans lesquelles nous vivons, puisque la deuxième caractéristique des devoirs naturels interdit cette solution. Nos actions et les institutions dans lesquelles nous vivons ne peuvent pas par conséquent servir de base, dans la théorie de Rawls, pour justifier que le devoir de justice, ou n'importe quel autre devoir naturel, soit dû à certains individus et pas à d'autres.

Une deuxième réponse possible que Regan va considérer est la suivante : nous pourrions dire que le devoir de ne pas être cruel est dû aux animaux non-humains sans que leur soit dû le devoir de justice en affirmant que c'est ce que décideraient les agents rationnels dans la position originelle. Cependant, selon Regan, cette objection ne permet pas non-plus de répondre au dilemme posé : quels que soient les décisions prises par les agents rationnels dans la position originelle, il faut que ces décisions soient cohérentes, et elles ne peuvent pas être cohérentes si les agents rationnels affirment simplement que nous avons le devoir de ne pas être cruel envers les animaux, mais que ces derniers ne sont pas concernés par le devoir de justice, sans proposer de raison pour justifier de faire une distinction entre ces deux types de devoirs. En effet, si la raison qui pousse les agents rationnels à exclure les animaux non-humains du champ des individus à qui est dû le devoir de justice est qu'inclure ces animaux serait contraire aux intérêts des agents rationnels une fois incarnés, puisqu'ils savent qu'ils seront des êtres humains, on ne comprend pas ce qui peut les motiver à décider que les animaux non-humains sont cependant concernés par le devoir de ne pas être cruel. On suppose que les agents rationnels ne s'inquiètent que de leur propre intérêt, et puisque, par hypothèse, ces

agents rationnels savent qu'ils ne seront jamais des animaux non-humains, alors ils n'ont aucun intérêt à créer des devoirs concernant ces animaux.

Nous n'avons jusqu'ici pas pu réconcilier l'affirmation de Rawls que nous avons le devoir de ne pas être cruel envers les animaux non-humains avec le reste de sa théorie. Le dilemme pourrait être évité si nous pouvions prouver que Rawls considère le devoir de ne pas être cruel dans ce cas comme un devoir indirect. Il semble cependant, nous dit Regan, que ce n'est pas le cas. En effet, dans *A Theory of Justice* Rawls affirme que : « la capacité pour des sentiments de plaisir et de souffrance et pour les formes de vie dont les animaux sont capables impose clairement *certain*s devoirs pour nous »⁶⁵, parmi lesquels le devoir de ne pas être cruel. L'interprétation la plus évidente de ce passage est que ce sont ces faits concernant les animaux non-humains qui sont à l'origine de nos devoirs les concernant, et que ces devoirs sont donc bien des devoirs directs vis-à-vis de ces animaux. Néanmoins, si ce passage montre que Rawls veut pouvoir considérer certains devoirs comme étant des devoirs directs envers les animaux non-humains, sa théorie ne le lui permet pas. Le dilemme persiste.

Regan propose par la suite une manière de réconcilier les principes de la théorie de Rawls avec l'affirmation que nous avons certains devoirs directs concernant les animaux non-humains. Pour commencer, Regan montre qu'il n'est pas difficile, dans la théorie de Rawls, d'expliquer pourquoi les êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels ont aussi des droits. Il suffit pour cela de distinguer, d'un côté les caractéristiques nécessaires pour prendre part à la discussion sur ce que ces devoirs doivent être – i. e. la caractéristique d'être un agent rationnel – et d'autre part les caractéristiques nécessaires pour être l'objet de ces devoirs. Rawls a raison de penser que seuls des agents rationnels peuvent prendre part à la décision de ce que seront nos devoirs, cependant cela n'implique pas, selon Regan, que seuls les agents rationnels pourront être l'objet de devoirs directs. En effet, Rawls suppose dans sa théorie que les agents rationnels qui discutent des devoirs des agents rationnels ne savent rien concernant ce qu'ils seront une fois les devoirs choisis à l'exception du fait qu'ils seront des êtres humains. Par conséquent, ils ne peuvent pas savoir sous le voile d'ignorance s'ils seront effectivement des agents rationnels une fois incarnés et il est dans leur intérêt de choisir d'inclure parmi les individus protégés par les devoirs des agents rationnels aussi les êtres

65 « *“the capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly impose” some duties on us* ». Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Op. Cit., p. 170.

humains qui ne seront pas des agents rationnels. D'autant plus qu'ils savent qu'en tant qu'êtres humains, ils seront nécessairement à un moment de leur vie des enfants, et donc qu'ils auront besoin de cette protection. On découvre ici que la seule condition nécessaire pour que soit dû le devoir de justice est qu'un être humain ait des intérêts. Puisque les agents rationnels qui choisissent les principes ne savent pas s'ils auront un sens de justice, ils ne peuvent pas, dans la mesure où ils basent leurs choix sur leurs propres intérêts, faire de ce sens de justice une nécessité pour que leur soit dû le devoir de justice. Par conséquent, les agents rationnels derrière le voile d'ignorance devront choisir des principes qui permettront de satisfaire au mieux les intérêts de tous les êtres humains qu'ils soient des agents moraux ou non. Avoir un sens de justice n'est donc pas un critère nécessaire pour être dû le devoir de justice et les autres devoirs naturels.

Dès lors, affirme Regan, Rawls perd toute possibilité de refuser l'idée que ce devoir de justice est aussi dû aux animaux non-humains. En effet, la raison qui permet cette exclusion dans la théorie de Rawls est que, sous le voile d'ignorance, les agents rationnels savent qu'ils seront des êtres humains. Cependant, accorder cette connaissance aux agents rationnels revient à orienter la théorie de manière à exclure *a priori* la possibilité d'avoir des devoirs directs concernant les animaux non-humains. Rawls ne va pas jusqu'au bout de ses principes lorsqu'il autorise les agents rationnels sous le voile d'ignorance à savoir qu'ils seront des êtres humains. En effet, si l'on exclut sous le voile de l'ignorance la connaissance de la race ou du sexe auxquels les agents appartiendront, pourquoi, nous dit Regan, les autoriser à connaître l'espèce à laquelle ils appartiendront ?

Une première objection que Regan entend discuter est la suivante : il se pourrait que Rawls soit justifié lorsqu'il autorise les agents rationnels à savoir qu'ils seront des êtres humains parce que le but que se donne la théorie est de proposer une base rationnelle pour discuter des institutions sociales et politiques qui pourront être considérées comme justes pour les individus qui peuvent bénéficier de telles institutions. Si l'on considère que seuls les êtres humains peuvent avoir une vie bonne (*a good life*) alors on comprend pourquoi les animaux non-humains sont exclus de la discussion : les institutions que l'on essaye de créer ne peuvent pas être utiles aux animaux, et donc il n'est pas nécessaire de les prendre en compte lorsque nous imaginons ce que pourront être leurs principes. Cependant affirme

Regan, il n'est pas correct d'affirmer que les animaux non-humains ne peuvent pas profiter de telles institutions : ces animaux – du moins une partie d'entre-eux – ont aussi des intérêts qui peuvent être satisfaits ou frustrés. Ces animaux peuvent donc avoir une vie bonne (*a good life*). Il serait donc arbitraire, selon Regan, de ne pas considérer les intérêts de ces animaux de la même manière que ceux des êtres humains.

En conclusion, Rawls ne peut pas affirmer que nous avons un devoir de ne pas être cruel envers les animaux non-humains, et affirmer à la fois que ce devoir est un devoir naturel, et pourtant affirmer que nous n'avons pas de devoir de justice concernant ces animaux. Rawls ne peut pas non-plus contourner le problème en affirmant que nos devoirs concernant les animaux non-humains sont des devoirs indirects. Selon Regan le problème de la théorie de Rawls se trouve au niveau du voile d'ignorance, en particulier, Rawls autorise de manière arbitraire les agents rationnels dans la position originelle à savoir qu'ils seront des êtres humains. Selon Regan, cela est au contraire au concept de voile d'ignorance. Si l'on exclut ce savoir, les agents rationnels n'auront aucune raison de ne pas accorder autant d'importance aux intérêts des animaux non-humains qu'à ceux des êtres humains, et par conséquent, les devoirs que nous avons envers les êtres humains seront aussi des devoirs envers les autres animaux – dans la mesure où ces animaux peuvent profiter de ces devoirs.

Le principal problème qui se pose pour les théories des droits indirects, selon Regan, est de pouvoir justifier de manière non-arbitraire le statut différent des agents moraux par rapport aux patients moraux. Regan défend qu'il n'est pas possible de surmonter cette difficulté, et que par conséquent toute théorie des droits indirects est destinée à échouer lorsqu'elle s'intéresse au problème de l'éthique animale. Regan propose un argument pour défendre cette affirmation. L'argument se base sur la considération suivante : lorsque nous pensons que nous avons le devoir de nous comporter d'une certaine manière vis-à-vis des animaux non-humains, la raison que nous nous donnons ce sont les sentiments de ces animaux. En d'autres mots, intuitivement, lorsque nous pensons nos devoirs concernant les patients moraux, nous ne les prenons pas pour des devoirs indirects, qui découleraient d'autres devoirs envers les agents moraux, mais plutôt nous considérons que ces devoirs sont la conséquence de certaines

caractéristiques des patients moraux – la capacité qu’ils ont de ressentir du plaisir et de la souffrance, leur sentiments, etc. Intuitivement, nous considérons que nous avons au moins quelques devoirs directs concernant les patients moraux – ou au moins certains patient moraux.

Cependant, nous dit Regan, le fait que nos intuitions semblent défendre que nos devoirs concernant les animaux non-humains ne sont pas que des devoirs indirects ne confirme pas encore que ce soit bien le cas. Il reste à montrer la rationalité de cette position. Le point de départ sera le fait que nous considérons qu’il est immoral de causer du tort aux agents moraux sans aucune raison. Sur ce point, tout le monde semble être d’accord. En d’autres mots, nous avons une croyance qui affirme que « *prima facie* nous avons un devoir de ne pas faire de mal aux individus ». Nous avons un devoir direct vis-à-vis des individus qui sont concernés par ce principe. Regan dit que nous avons ce devoir *prima facie*, ce qui signifie que, même s’il peut y avoir des situations dans lesquelles le principe peut ne pas être respecté, il revient à ceux qui choisissent de l’enfreindre de justifier cet écart. La question qui se pose est celle de savoir si les individus concernés ne sont que les agents moraux, ou si le principe doit être étendu pour inclure aussi les patients moraux. Si l’on pense intuitivement que nous avons des devoirs directs de ce type concernant les patients moraux, alors le poids de la preuve pèse sur les épaules de ceux qui veulent démontrer le contraire. La question devient donc de savoir s’il est possible de justifier l’exclusion des patients moraux du principe. Selon Regan, il n’est pas possible de faire cela de manière non-arbitraire. Il s’agit ici du principal problème auquel vont s’intéresser les philosophes contractualistes lorsqu’ils abordent la question de l’éthique animale.

Dans le cinquième chapitre de son livre, *The Animals Issue*, Carruthers discute des implications du contractualisme pour le statut moral des animaux non-humains. Dans l'intérêt de la discussion, il suppose que les animaux non-humains ne sont pas des agents rationnels⁶⁷. La première théorie à laquelle Carruthers va s'intéresser est celle de John Rawls. Dans le système de Rawls, l'éthique (*Morality*) est considérée comme un système de règles visant à contrôler les interactions des agents rationnels au sein de la société. Ces règles sont choisies par des agents rationnels, avec comme seule contrainte qu'ils doivent opérer derrière un voile d'ignorance, i. e. ils ne peuvent connaître aucun détail à propos d'eux-mêmes au moment de choisir les règles, ils savent seulement qu'ils appartiendront à la société pour laquelle ces règles sont choisies. On suppose que les agents rationnels vont choisir des règles qui garantissent que leurs intérêts seront satisfaits le mieux possible quelque soit leur position dans la société. De prime abord, il semble donc évident que seuls les agents rationnels auront des droits directs dans la théorie de Rawls. Puisque ce sont des agents rationnels qui choisissent les règles, et puisqu'ils choisissent ces règles de manière égoïste avec pour but unique de garantir que leurs intérêts propres seront satisfaits au sein de la société, il s'ensuit que les règles serviront les intérêts des agents rationnels uniquement – puisqu'il n'est pas dans l'intérêt des agents rationnels de choisir des règles qui créent pour eux des devoirs qui ne vont pas dans le sens de leurs intérêts, i. e. des règles qui imposent des contraintes à au moins quelques agents rationnels sans protéger les intérêts d'aucun agent rationnel. Dans la mesure où nous considérons que les animaux non-humains ne sont pas des agents rationnels, la théorie de Rawls affirme que ces derniers ne peuvent pas être l'objet de devoirs directs.

La première objection que Carruthers va considérer est la suivante : nous pourrions suggérer qu'il y a parmi les agents rationnels qui choisissent les règles de notre société des agents qui sont délégués pour parler au nom des agents non-rationnels, leur tâche devenant

66 Dans cette partie nous allons nous intéresser aux arguments contractualistes proposés par Peter Carruthers pour s'opposer aux tendances contemporaines en éthique animale : Peter CARRUTHERS, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

67 La question de savoir si certains animaux non-humains doivent être considérés comme des agents rationnels est discutée dans le chapitre VI du même livre. Cf. Peter CARRUTHERS, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, chapitre VI « *Animals and rational agency* », pp. 122-145.

alors de défendre les intérêts des agents non-rationnels comme s'ils étaient les leurs. L'idée étant que, derrière le voile d'ignorance, comme ce serait le cas dans un tribunal, quelqu'un est choisi pour parler au nom de ceux qui ne sont pas capables de parler pour eux-mêmes. La première chose que note Carruthers à propos de cet argument est que, si nous l'acceptons comme une conséquence de la théorie de Rawls, il n'aboutirait pas néanmoins à réaffirmer nos intuitions à propos du statut moral des animaux non-humains. En effet, les agents rationnels qui représentent les agents non-rationnels n'auraient aucune raison, puisqu'ils sont supposés défendre les intérêts de ces agents comme s'il s'agissait des leurs, d'accepter des inégalités de considération entre les intérêts des agents rationnels et non-rationnels dans les règles de la société. Il s'ensuit que les animaux non-humains, dans cette version de la position originelle, obtiendraient la même protection que celle accordée aux agents rationnels, de telle sorte que les animaux non-humains selon cette interprétation de la théorie de Rawls auraient les mêmes droits que les agents rationnels. Or ce n'est pas ce que nos intuitions sur le sujet suggèrent : si nous acceptons intuitivement l'idée que certaines règles morales concernant les animaux non-humains doivent exister, i. e. si nous acceptons intuitivement l'idée que certaines actions dirigées envers des animaux non-humains peuvent être considérées comme immorales, nous n'acceptons cependant pas intuitivement que les animaux non-humains ont les mêmes droits que les agents rationnels, et que leurs intérêts, toute chose étant égale par ailleurs, ont autant d'importance que ceux des agents rationnels. Le second problème qui émerge de cette interprétation de la théorie de Rawls est qu'elle ouvre la porte à des conceptions de la position originelle dans lesquelles des représentants des intérêts d'autres choses prennent part aux décisions – par exemple, rien n'exclut, selon Carruthers, l'idée que nous pourrions avoir des agents rationnels dont le rôle est de défendre les intérêts des plantes ou des micro-organismes, voire des montagnes, des anciens bâtiments, etc. Selon Carruthers, autoriser de telles interprétations de la position originelle conduit simplement à une situation dans laquelle il y a une sursaturation de droits moraux de telle manière que la théorie n'a plus aucun sens⁶⁸. Finalement, la troisième et principale objection de Carruthers est simplement de dire que cette transformation de la position originelle pour inclure des représentants des

68 A propos de cette objection cf. Regan → La différence fondamentale entre les animaux et les plantes, les objets inanimés, etc. est que les animaux ont des intérêts, ils sont capables d'éprouver du plaisir et de la souffrance, ils sont des individus sujets d'une vie pour reprendre l'expression de Regan, ce qui n'est pas le cas des plantes et des objets inanimés.

intérêts des animaux non-humains est arbitraire. Cet ajout est fait sans l'intervention d'un argument théorique rationnel pertinent au sein du système de Rawls, et cela dans le but d'atteindre un résultat précis – garantir un statut moral pour les animaux qui ne sont pas agents rationnels. Bien entendu, Carruthers reconnaît que le système de Rawls permet en théorie de modifier la position originelle de manière à accommoder nos intuitions morales : il s'agit de ce que Rawls appelle « l'équilibre réflexif » ; une théorie de la justice digne de ce nom doit pouvoir rendre compte de nos jugements intuitifs, de telle manière que le travail du philosophe en éthique est de trouver un équilibre entre les principes de la théorie et nos jugements intuitifs – la théorie influence nos jugements, mais nos jugements influencent aussi la théorie. Puisque nous avons des intuitions morales concernant les animaux qui ne sont pas des agents rationnels, et puisque ces intuitions suggèrent que ces animaux ne sont pas entièrement exclus de toute considération morale, il n'est pas *a priori* impensable de modifier notre conception de la position originelle de manière à rendre compte de ces intuitions. Il se pourrait qu'inclure dans notre conception de la position originelle des agents rationnels avec pour rôle de garantir la protection des intérêts des animaux non-humains soit ce que l'équilibre réflexif implique de faire⁶⁹. Cependant, force est de constater que le changement proposé pour la position originelle ne satisfait pas nos intuitions concernant le statut moral des animaux concernés mieux que celle proposée par Rawls. Si dans cette dernière les intérêts des agents non-rationnels sont tout simplement ignorés, dans la nouvelle conception proposée, on en arrive à l'extrême opposé : les intérêts des animaux concernés sont trop considérés. Plus fondamentalement, Carruthers considère que cette modification de la position originelle ne pose pas seulement problème du point de vue de l'équilibre réflexif, mais considère en outre qu'elle remet en cause la cohérence même de la théorie de Rawls. Dans la version décrite par Rawls, l'idée d'une position originelle dans laquelle les principes d'une société juste sont choisis par des agents rationnels ignorant leur position dans la société constituait une vision cohérente de la nature et des sources de l'éthique. Dans cette version, les règles morales sont perçues comme étant des règles au sujet desquelles les agents rationnels pourraient se mettre d'accord pour contrôler leur conduite les uns par rapport aux autres, s'ils prenaient en considération, pour choisir ces règles, uniquement des considérations générales concernant le

69 Notons que ce passage répond à la deuxième objection faite par Carruthers lui-même dans la même section : la différence entre les animaux et les plantes, les objets inanimés, etc. est qu'intuitivement nous considérons que nous avons au moins quelques devoirs concernant les premiers ce qui n'est pas le cas pour les derniers.

monde et les agents rationnels, sans se laisser influencer par la connaissance de faits particuliers concernant leurs intérêts et leurs croyances propres, ni par la connaissance de leur position dans la société. Le point central ici est que cette démarche émerge de la volonté des agents rationnels de trouver un système de règles pour assurer la possibilité de la vie en société d'une manière qui profite à tous les agents rationnels qui en font partie. Si l'on autorise des agents rationnels à défendre les intérêts d'autres individus, cette cohérence de la théorie de Rawls se perd. Nous ne savons plus dans ce cas ce que l'éthique *est*. En effet, nous serions amenés à affirmer que dans ce cas l'éthique est un ensemble de règles au sujet desquelles se mettraient d'accord des agents rationnels qui ont des croyances préalables concernant le statut moral des animaux non-humains.

La réponse de Tom Regan à Rawls

Carruthers s'oppose à l'interprétation de Regan des implications de la question de l'éthique animale sur les conclusions de Rawls. Regan, comme nous l'avons vu, défend que, pour rester cohérente, la théorie de Rawls doit inclure sous le voile d'ignorance la connaissance de l'espèce à laquelle les agents rationnels appartiendront. Puisque le voile d'ignorance est sensé garantir que les agents rationnels dans la position originelle ne connaissent rien à propos d'eux-mêmes, il n'y a pas de raison que ces agents rationnels connaissent l'espèce à laquelle ils appartiendront. Si c'est le cas, affirme Regan, il n'y a pas de raison de penser que les agents rationnels choisiront des règles qui avantagent de manière injuste une espèce plutôt qu'une autre, et donc, il n'y a pas de raison de penser que les règles choisies protégeront les intérêts des êtres humains, et en particulier des êtres humains qui sont des agents rationnels, plus que les intérêts des animaux non-humains. Rawls commet donc une pétition de principe lorsqu'il autorise les agents rationnels à connaître ce fait particulier à propos d'eux-mêmes. Si Rawls n'arrive pas à cette conclusion c'est parce qu'il ne respecte pas parfaitement ses propres principes – il ne va pas jusqu'au bout de ce que les idées de voile d'ignorance et de position originelle impliquent.

Selon Carruthers, cette extension du principe du voile d'ignorance ne peut pas être acceptée. Selon lui, la principale erreur de Regan lorsqu'il interprète la théorie de Rawls est de prendre trop au pied de la lettre le principe de voile d'ignorance : Rawls ne suggère pas

que le voile d'ignorance est une réelle possibilité métaphysique – i. e. Rawls ne croit pas qu'il soit réellement possible pour des agents rationnels d'exister sans aucune des déterminations couvertes par le voile d'ignorance – ; le voile d'ignorance dans la théorie de Rawls est plutôt à comprendre comme un outil pour écarter les connaissances non-désirables qui pourraient influencer la rationalité de nos conclusions lorsqu'on discute de questions de justice. Carruthers reconnaît que cela ne suffit pas encore à réfuter l'argument de Regan, on pourrait considérer que l'appartenance à une espèce fait partie de ces connaissances non-désirables. Fondamentalement, ce que reproche Carruthers à l'argument de Regan c'est qu'il détruit la cohérence du système de Rawls. L'éthique est, dans la conception de Rawls, une construction humaine. Comme nous l'avons dit plus haut, la source de tout système de justice est selon cette conception la volonté de trouver des principes de justice qui garantissent la possibilité de la vie en société. Pour citer Carruthers : « L'éthique est perçue comme construite *par* des êtres humains, dans le but de faciliter les interactions *entre* êtres humains, et rendre possible la vie dans une communauté coopérative. »⁷⁰ Ce principe est capital pour comprendre les théories contractualistes. Ce principe sert à expliquer pour ces théories l'origine de l'éthique, et il donne une explication de ce qui peut fonder la motivation à suivre les principes de l'éthique. Si l'on prend en compte cet élément important de toute théorie contractualiste, on se rend compte, affirme Carruthers, que mettre les animaux non-humains sur un pied d'égalité avec les êtres humains du point de vue de la considération morale est contradictoire avec les fondements de l'éthique tels qu'ils sont pensés par les philosophes contractualistes. Carruthers note la force de ce contre-argument : puisque le contractualisme prétend affirmer ce que l'éthique *est* pour nous, il n'y a aucun moyen de le critiquer sur base d'arguments éthiques pour le contraindre à étendre ses conclusions de manière à assurer que les animaux non-humains auront les mêmes droits que les êtres humains – soit on refuse le principe au fondement du contractualisme qui affirme que l'éthique est une construction humaine qui vise à rendre possible la vie en communauté, soit on accepte que les animaux non-humains ne peuvent pas bénéficier de la même considération morale que les êtres humains. En conclusion, selon Carruthers, autoriser les agents rationnels dans la position originelle à connaître l'espèce à laquelle ils appartiendront n'a rien d'arbitraire ; au contraire, il s'agit d'une conséquence

70 « *Morality is viewed as constructed by human beings, in order to facilitate interactions between human beings, and to make possible a life of co-operative community.* » Peter CARRUTHERS, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 102.

directe d'un des principes les plus importants pour la cohérence de la théorie de Rawls, et pour la cohérence du contractualisme en général.

Le contractualisme de Scanlon et la question de l'éthique animale

L'argument proposé par Carruthers en réponse à Regan semble indiquer que ce n'est pas seulement la théorie de Rawls qui exclu la possibilité de considérer que les animaux non-humains doivent recevoir la même considération morale que les êtres humains, mais que cette conclusion découle de l'idée même de contractualisme. Pour montrer cela, Carruthers va s'intéresser à une autre forme contemporaine de contractualisme, la théorie de T. M. Scanlon. Selon cette forme de contractualisme, les agents qui discutent des principes ne sont pas, comme dans la théorie de Rawls, limités par un voile d'ignorance. Les agents sont supposés être de réels individus situés, qui sont conscients de cette situation, de leurs croyances, de leurs préférences singulières, de leur place dans la société, etc. Une règle morale fondée, selon Scanlon, est une règle qui ne pourrait pas raisonnablement être rejetée comme base d'un accord libre, sans contrainte, par un individu qui cherche à atteindre un tel accord. On suppose donc deux choses : les agents cherchent à atteindre un accord commun qui pourra être suivi de plein gré, et les arguments pour la construction de cet accord doivent être rationnels. Pour la question de l'éthique animale, la différence pertinente entre la théorie de Rawls et celle de Scanlon est que les agents discutant des règles dans la seconde sont des agents réels, situés. Puisque certains agents se soucient des intérêts d'au moins certains animaux, la question de savoir ce que peuvent être leurs droits s'impose. Après tout, il se pourrait, nous dit Carruthers, que les animaux concernés se retrouvent à bénéficier d'une considération morale équivalente à celle des êtres humains dans la théorie de Scanlon par l'influence des agents contractants qui se préoccupent de leurs intérêts. Pour régler cette question, il faut se demander ce qui constitue dans la théorie de Scanlon une base raisonnable pour rejeter un principe moral. Il est évident, affirme Carruthers, qu'on ne peut pas accepter comme argument raisonnable pour rejeter une règle proposée un argument qui pourrait servir à rejeter n'importe quelle règle proposée. Puisque si nous l'acceptons, alors nous nous trouverions dans une situation où nous ne pouvons pas atteindre notre objectif, nous ne pouvons pas trouver de règles raisonnables à propos desquelles nous sommes susceptibles de nous mettre d'accord. Il

s'ensuit, nous dit Carruthers, que nous ne pouvons pas rejeter une règle simplement parce qu'elle entre en conflit avec un de nos intérêts ou une de nos préoccupations, puisque toute règle, sauf les plus triviales, entrera en conflit avec les préoccupations d'au moins quelques agents. Carruthers propose plusieurs exemples : de la même manière qu'il existe des personnes qui se soucient du bien-être des animaux, il existe des personnes qui se préoccupent de la manière dont les autres s'habillent, ou de leurs habitudes sexuelles ; si l'on accepte de laisser les personnes qui se soucient du bien-être des animaux rejeter les règles qui ne prennent pas compte de ce souci, alors on est conduit à accepter aussi de rejeter les règles qui ne sont pas conformes avec les autres soucis mentionnés. On pourrait considérer un cas extrême : si je suis libre de rejeter n'importe quelle règle sitôt qu'elle entre en conflit avec un de mes intérêts, et si je considère qu'il est dans mon intérêt de tuer un autre agent rationnel, alors je peux rejeter la règle qui dit qu'il ne faut pas tuer. On se rend bien compte qu'il n'est pas possible d'atteindre un accord commun si même une règle aussi fondamentale que l'interdiction de tuer par intérêt privé peut être raisonnablement rejetée.

Ce qui ne veut pas dire que les règles ne peuvent jamais être rejetées parce qu'elles entre en conflit avec les intérêts des agents : les règles qui peuvent être raisonnablement rejetées sont celles qui n'accordent aucun poids à mes intérêts *en général*, celles qui autorisent ma sphère privée à être envahie et mes projets interrompus simplement sur base du bon vouloir des autres agents. Ces règles peuvent être raisonnablement rejetées parce que je sais que tous les autres agents voudront qu'elles le soient. Puisque je sais que les autres agents ne veulent pas que j'interfère dans leurs vies sans leur accord, et puisque je veux qu'ils n'interfèrent pas dans la mienne, je suis content d'accepter une règle qui m'interdit d'interférer dans leur vie si tant est qu'ils l'acceptent aussi. Le principe de base sur lequel on est certain de se mettre d'accord est l'autonomie des agents rationnels. La conclusion que tire Carruthers est que dans la théorie de Scanlon, comme c'était le cas pour la théorie de Rawls, il n'y a pas de place pour penser une considération morale pour les animaux non-humains semblable à celle dont jouissent les êtres humains.

—

Un problème pour l'équilibre réflexif

Le plus grand problème qui se pose pour le contractualisme du point de vue de l'équilibre réflexif est le suivant : si l'on considère que seuls les agents rationnels ont des droits, alors il s'ensuit que certains être humains n'auront pas de droits. En effet, tous les êtres humains ne sont pas agents rationnels. Les jeunes enfants, certaines personnes âgées, ainsi que les personnes touchées par de fortes déficiences mentales ne peuvent pas être considérés comme des agents rationnels. Si l'on admet que seuls les agents rationnels ont des droits, alors ce ne sont pas seulement les animaux non-humains qui seront privés de droits, mais aussi les êtres humains qui ne sont pas agents rationnels. Ce constat est problématique puisqu'il entre en conflit avec certaines de nos intuitions morales les plus fortes. Affirmer que les devoirs que nous avons concernant ces êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels ne sont que des devoirs indirects découlant de nos devoirs directs concernant les agents rationnels qui s'inquiètent du bien-être de ces êtres humains semble pour le moins contre-intuitif. Dans le cas des enfants, on pourrait tenter de contourner le problème en affirmant que le tort qui leur est fait est immoral en raison des séquelles que cela laissera à l'enfant une fois qu'il deviendra lui-même un agent rationnel. Nos actions dans ce cas viendraient transgresser les droits de ces futures personnes, et seraient par conséquent immorales indépendamment des conséquences pour d'autres agents rationnels que ceux directement concernés – en d'autres mots, on pourrait justifier l'immoralité de ces actions sans devoir faire appel à une théorie des droits indirects. Cependant, cet argument ne vient pas encore régler le problème qui se pose pour les personnes séniles et les personnes souffrant de déficiences mentales, puisque ces êtres humains n'ont pas le potentiel de devenir, ou de redevenir un jour, des agents rationnels. Nous considérons néanmoins comme évident, intuitivement, que certaines actions dirigées envers ces êtres humains peuvent être immorales indépendamment des intérêts des agents rationnels. Il apparaît par conséquent que le contractualisme doit faire face à des difficultés pressantes. Si la théorie ne peut trouver une réponse à ce problème, alors, nous dit Carruthers, il faudra l'abandonner.

Rawls lui-même propose dans sa théorie une solution à ce problème : selon Rawls, les agents rationnels ne choisissent pas les principes uniquement pour eux-mêmes, mais aussi pour leur lignée. La raison principale qui pousse Rawls à ajouter cet élément à sa théorie est la

question des droits des générations futures, notamment sa volonté d'accorder le même poids aux intérêts des générations futures lors de la décision des principes de la société – ce qui l'amène par exemple à avancer un principe qui nous oblige à ne pas épuiser l'entière des ressources de notre planète. Cet élément de la théorie permet en outre de répondre au problème qui nous intéresse : il permet de réconcilier la théorie avec nos intuitions concernant le statut moral des êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels. Puisque tous les êtres humains, qu'ils soient eux-mêmes des agents rationnels ou non, sont les enfants d'agents rationnels, la conclusion est que tous les êtres humains auront les mêmes droits fondamentaux. En revanche, puisqu'aucun animal non-humain n'est le descendant d'un agent rationnel, les conséquences de la théorie pour eux restent inchangées.

La première question qui se pose est de savoir si cet ajout de la part de Rawls peut être justifié théoriquement, car il se pourrait que cet ajout soit aussi arbitraire que la proposition de déléguer la défense des intérêts des animaux non-humains à certains agents rationnels sous le voile d'ignorance. Il faut se rappeler que les agents rationnels derrière le voile d'ignorance ont la connaissance des vérités générales concernant la condition humaine et la psychologie humaine. Par conséquent, ils savent qu'ils auront probablement eux-mêmes des enfants, et ils savent que si c'est le cas, il est probable qu'ils accorderont beaucoup d'importance aux intérêts de ces enfants. Il s'ensuit qu'il n'est pas déraisonnable de considérer que les agents rationnels sous le voile d'ignorance vont accorder des droits directs à tous les êtres humains, qu'ils soient des agents rationnels ou non. L'ajout de cet élément à la théorie ne semble donc pas arbitraire, mais semble plutôt découler immédiatement de la formulation de l'argument du voile d'ignorance.

Cependant, Carruthers met en évidence le fait qu'il se pourrait bien que cette conclusion soit la conséquence de l'artificialité de la théorie de Rawls. Il reste donc à considérer d'autres théories contractualistes pour vérifier si elles peuvent se débarrasser du problème de la même manière que la théorie de Rawls. Si nous considérons, par exemple, la théorie de Scanlon, certains des agents rationnels qui discutent des principes savent qu'ils n'auront jamais d'enfants, ou bien ils ont déjà perdu leurs parents avant que ceux-ci ne deviennent séniles, etc. Ces agents pourraient par conséquent rejeter raisonnablement des règles qui accordent des droits aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels. L'argument qui leur permet de

rejeter le principe qui accorde des droits directs aux êtres humains qui ne sont pas agents rationnels est le même que celui qui leur permet de rejeter le principe qui accorde des droits directs aux grandes œuvres d'art ou aux animaux non-humains. Il semblerait donc que, si l'on veut réconcilier le contractualisme avec nos intuitions, il faille chercher ailleurs.

Une seconde approche que propose Carruthers est la suivante : nous pourrions arguer que les agents rationnels savent qu'ils sont susceptibles un jour de perdre la rationalité. Chaque être humain est susceptible un jour de devenir sénile, ou de subir un accident qui laissera de graves lésions cérébrales. Nous supposons que si cela devait arriver, les individus voudraient conserver les mêmes droits qu'ils avaient lorsqu'ils étaient encore des agents rationnels. Les êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels ne peuvent pas eux-mêmes rejeter les principes qui ignorent leurs intérêts, mais les agents rationnels eux peuvent rejeter ces principes en se basant sur le savoir qu'ils sont susceptibles eux-mêmes de perdre leurs droits en raison de ce principe s'ils deviennent séniles, ou de manière générale, s'ils perdent leurs capacités rationnelles. Carruthers considère cependant que cet argument a deux points faibles : premièrement, on ne peut pas réellement supposer, comme le fait l'argument, que les agents rationnels voudront garder les mêmes droits une fois qu'ils seront séniles, ou s'ils perdaient leurs capacités rationnelles à la suite d'un accident, etc. En effet, affirme Carruthers, certains individus expriment clairement leur volonté de ne pas être maintenus en vie à tout prix s'ils devaient se retrouver dans un tel état. De telle sorte que, si l'on peut dire que certains agents rationnels voudront étendre les droits qui leur sont propres à tous les êtres humains, on ne peut pas dire que tous les agents rationnels le voudront nécessairement. Le deuxième problème que Carruthers soulève avec cet argument est plus métaphysique : on est en droit de se demander si l'individu devenu sénile, ou survivant d'un accident avec des conséquences graves sur ses capacités cognitives, est bien le même individu qui était un agent rationnel. Si ce n'est pas le cas, alors l'argument perd beaucoup de sa force, puisque les agents rationnels ne peuvent plus défendre les intérêts de ces individus au nom de leurs propres intérêts.

Carruthers propose une autre solution au problème. Une solution qui permet de fonder les droits directs de tous les êtres humains sans pourtant accorder des droits de ce type aux animaux non-humains. L'argument proposé se base sur le fait qu'il n'existe pas de moyen de

clairement établir la distinction entre les êtres humains qui sont des agents rationnels et ceux qui ne le sont pas. Il existe une zone de flou, il n'y a pas un seuil clair qui permette de distinguer les êtres humains disposant des capacités nécessaires pour être des agents rationnels de ceux qui ne les ont pas encore, ou qui ne les ont plus. L'argument défend ensuite qu'une tentative de n'accorder des droits directs qu'aux agents rationnels est dangereuse. Il s'agit d'une version de l'argument de pente glissante (*slippery slopes*). L'argument suppose que si nous refusons d'accorder des droits directs à certains êtres humains, nous risquons d'être amenés à ne pas respecter les droits des êtres humains qui sont des agents rationnels. Carruthers reconnaît néanmoins que cet argument opère à un autre niveau que les arguments proposés *supra*. En effet, l'argument ne prétend pas qu'il soit impossible en théorie d'affirmer que seuls les agents rationnels ont des droits directs, et de laisser ainsi des situations où l'attribution de droits est indéterminée. L'argument s'intéresse plutôt à la mise en pratique de la théorie, c'est à ce niveau-ci que le danger se présente. La version de notre théorie qui affirme que seuls les agents rationnels ont des droits ne peut pas être mise en pratique sans que l'on risque de voir les zones de flou être exploitées. L'argument de Carruthers prétend donc que, si la théorie qui n'accorde des droits directs uniquement qu'aux agents rationnels est cohérente au niveau théorique, elle ne peut pas fonctionner dans le monde réel, et elle ne peut par conséquent pas être retenue. Une manière de réviser la théorie est d'accorder des droits directs à tous les êtres humains en pratique. Cela peut se faire sans devoir accorder les mêmes droits aux animaux non-humains puisque, s'il est vrai qu'il n'est pas simple de déterminer clairement quels êtres humains sont des agents rationnels, et quels êtres humains ne le sont pas, il n'est pas vrai que la même difficulté se présente lorsqu'il s'agit de faire la différence entre les êtres humains, et les animaux qui ne sont pas des êtres humains⁷¹. Par conséquent, si refuser d'accorder des droits directs aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels présente un danger pour les droits des êtres humains qui sont des agents rationnels, le même danger n'existe pas lorsqu'on refuse d'accorder des droits directs aux animaux non-humains.

Selon Carruthers, cet argument résout le problème qui nous intéresse. Les agents rationnels qui choisissent les principes de notre théorie contractualiste doivent prendre en compte la mise en pratique de ces principes dans leurs délibérations, et ils doivent donc

71 Pour rappel, nous supposons ici que seuls les êtres humains peuvent être des agents rationnels.

prendre des précautions pour éviter que ces principes puissent être abusés, et pour éviter que des agents rationnels voient leurs droits bafoués. La seule faiblesse de l'argument, selon Carruthers, est qu'il se base sur une assumption empirique : en particulier, l'affirmation que la règle qui n'accorde des droits directs uniquement qu'aux agents rationnels risquerait d'être abusée de telle sorte qu'elle se compromettrait elle-même. On pourrait répondre que le problème n'existe pas réellement, puisque si l'on suppose que les bases théoriques de la règle sont connues, alors elle ne risque pas véritablement d'être exploitée. Cependant, selon Carruthers, l'objection ne tient pas, puisqu'une des choses que les agents rationnels choisissant les principes savent est que la plupart des individus ne sont pas très intéressés par de telles particularités théoriques. Il faut par conséquent que les principes choisis soient tels qu'ils proposent un cadre clair pour débattre de la moralité de nos actions. Carruthers conclut donc que l'argument de pente glissante réussit à accorder des droits directs à tous les êtres humains sans pourtant accorder les mêmes droits aux animaux non-humains.

Carruthers propose un argument supplémentaire pour justifier d'étendre les droits directs des agents rationnels à tous les êtres humains. Cet argument se base sur le concept de stabilité sociale. Fondièrément, puisque le but des agents rationnels lors de la sélection des principes est de permettre la vie dans une société coopérative, et puisque nous savons l'importance que les êtres humains peuvent accorder aux intérêts de leurs enfants et de leurs proches, on ne peut pas avancer une règle qui refuse d'accorder des droits directs à ces individus qui ne sont pas des agents rationnels, mais qui sont pourtant les enfants et les proches d'agents rationnels. Le risque, si l'on refuse de leur accorder des droits directs est que les agents rationnels qui s'inquiètent de leurs intérêts refusent de coopérer dans la société. En d'autres mots, refuser d'accorder des droits directs à tous les êtres humains présente un danger pour la stabilité sociale, puisque les agents rationnels qui s'inquiètent des intérêts de leurs enfants, ou de leurs proches de manière générale, risqueraient de se trouver dans une situation où ils ne peuvent pas vivre avec ces principes. Carruthers défend que l'on ne peut pas simplement contourner le problème en avançant un principe qui accorde des droits indirects aux individus humains qui ne sont pas agents rationnels, puisque de tels droits peuvent toujours être supplantés par des droits directs d'agents rationnels. Le seul principe avec lequel les agents rationnels qui s'inquiètent pour les intérêts de leurs proches pourraient vivre est celui qui accorde des droits directs à ces individus. En conclusion, on ne peut pas refuser

d'accorder des droits aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels, puisque cela mettrait en danger la stabilité sociale qui est ce que les principes essayent de rendre possible.

Deux variétés de valeur morale indirecte

Ce qu'il reste à analyser, selon Carruthers, est la possibilité de droits moraux indirects pour les animaux qui ne sont pas des agents rationnels. Même s'il semble que le contractualisme n'est pas capable de fonder des droits directs pour ces animaux, et cela en raison des principes qui sont au fondement de toute théorie contractualiste, il ne s'ensuit pas que nous avons le droit de faire ce que nous voulons aux animaux non-humains dans tous les cas. Il est possible que nous ayons des devoirs indirects envers ces animaux, devoirs qui découleraient de nos devoirs directs envers les autres agents rationnels. S'intéresser à cette question n'est pas trivial, puisqu'il est important, pour la cohérence du contractualisme, que ses principes puissent s'approcher de nos intuitions sur la valeur morale des animaux non-humains. Nous considérons intuitivement que certains comportements impliquant des animaux peuvent être immoraux ; nous considérons intuitivement qu'il ne nous est pas permis de tout faire les concernant, et le contractualisme doit pouvoir rendre compte de cela – et cela en raison de l'argument de l'équilibre réflexif. Selon Carruthers, il y a deux manières de répondre à ce problème : la première consiste à subsumer la question du statut des animaux non-humains sous la question de la propriété privée ; la seconde est de traiter la question des animaux non-humains selon le point de vue de l'intérêt public.

Dans le cas où le contractualisme nous conduirait à penser un système de propriété privée, ce qui, selon Carruthers, serait probablement le cas, alors il semble évident que certains animaux non-humains seront protégés par le droit à la propriété privée des agents rationnels. En effet, si on a le droit de posséder des animaux, et si ce droit implique un devoir pour les autres agents rationnels de respecter l'intégrité de ce dont les autres agents sont propriétaires, alors il s'ensuit que les animaux qui sont la propriété d'agents rationnels seront protégés. La raison pour laquelle il sera considéré comme immoral de tuer le chien de son voisin pour le contractualisme est la même que celle pour laquelle il sera considéré comme immoral de détruire la voiture de son voisin. En tuant ce chien, on manque à notre devoir qui est de respecter l'intégrité de la propriété des autres agents rationnels. Ce sont donc bien les

droits des autres agents rationnels qui imposent ici des limites à mes actions, et non pas des droits supposés pour les animaux concernés. Notons finalement que l'étendue de la protection que garantit cette approche des droits indirects des animaux non-humains n'est pas grande : il reste beaucoup d'animaux qui ne sont protégés par aucuns droits, puisqu'ils n'appartiennent à aucun agent rationnel, et les propriétaires n'ont aucuns devoirs concernant les animaux qu'ils possèdent, de telle sorte qu'il leur est permis de faire tout ce qu'ils veulent avec ces animaux, comme il leur est permis de faire ce qu'ils veulent de leur voiture. Cette première approche ne permet donc pas, nous dit Carruthers, de réconcilier complètement le contractualisme avec nos intuitions concernant le statut moral des animaux non-humains.

Une deuxième approche plus plausible serait d'approcher la question en partant du constat que beaucoup de gens ont à cœur les intérêts des animaux. Cela pourrait en effet nous permettre de ramener la question des droits des animaux non-humains à une question d'intérêt général. Il s'agirait de traiter la question de nos devoirs concernant les animaux de la même manière que nous traitons la question de nos devoirs vis-à-vis des grandes œuvres d'art, des bâtiments anciens, ou de l'environnement. L'argument est de dire que, puisqu'une grande partie des agents rationnels considèrent que la protection de ces choses compte parmi leurs intérêts, il émerge un devoir de conservation à leur égard. Nous ne pouvons pas faire ce qu'il nous plaît avec un tableau célèbre, nous ne pouvons pas le détruire puisque ce serait aller à l'encontre de l'intérêt général. Ce devoir pourrait venir imposer des limites aux droits des propriétaires : le propriétaire d'une grande œuvre d'art n'a pas le droit de la détruire selon son bon vouloir. De la même manière, dans le cas des animaux non-humains, puisque de nombreuses personnes se préoccupent de leurs intérêts, et sont profondément affligés de les voir souffrir, il n'est pas inconcevable de penser un devoir de ne pas maltraiter les animaux non-humains. Ce qui ne veut pas dire que ces animaux ont des droits, mais simplement que les droits des agents rationnels impliquent de ne pas leur causer de tort.

Une pareille approche pourrait bien réconcilier le contractualisme avec les intuitions du sens-commun concernant le statut moral des animaux non-humains. Elle résout notamment le problème qui se posait plus haut : elle permet de penser des droits indirects pour les animaux non-humains, sans que l'on doive considérer que ces animaux ont les mêmes droits que les agents rationnels. Cette approche permet donc de réconcilier le contractualisme avec nos

intuitions concernant les animaux non-humains : d'un côté, elle permet de justifier que nous avons des devoirs concernant ces animaux, et de l'autre elle permet de fonder la distinction entre les droits des agents rationnels et ceux des animaux qui ne sont pas des agents rationnels, ainsi que de fonder la préséance des droits des agents rationnels par rapport aux droits de ces derniers. Cependant, les droits qui émergent de cette approche de la question ont une force limitée : d'abord, il a été mentionné qu'ils restent limités par les autres droits plus importants des agents rationnels. Ainsi, si la souffrance de certains animaux est nécessaire pour servir l'intérêt des agents rationnels, comme c'est le cas par exemple lorsque des animaux sont utilisés dans des laboratoires pour essayer de nouveaux médicaments, etc., alors rien ne l'interdit. Ensuite, force est de constater que les droits indirects des animaux non-humains ne protègent ces derniers qu'en public. Dans la sphère privée, si on peut garantir que personne ne saura jamais ce qu'il s'est passé, il ne semble pas qu'il soit interdit de maltraiter ces animaux. Puisque ce qui garantit leurs droits ce sont les intérêts des agents rationnels qui s'inquiètent de voir ces animaux maltraités, il s'ensuit que dans un cas où ces animaux sont maltraités sans qu'aucun des agents rationnels qui pourraient être affligés par cette souffrance ne soit jamais au courant, alors, affirme Carruthers, aucun droit n'est transgressé. Par conséquent, si l'approche proposée permet de réconcilier le contractualisme avec une grande partie de nos intuitions morales concernant les animaux non-humains, elle ne permet néanmoins pas de les réconcilier tout à fait.

En particulier, l'approche discutée *supra* rencontre deux importantes difficultés : la première est qu'elle ne permet pas de rendre compte de l'intuition qui affirme que les devoirs à l'égard des animaux non-humains peuvent exister aussi bien en public que dans la sphère privée ; si l'on peut concevoir selon cette approche la raison pour laquelle nous considérons qu'il est mal de maltraiter un animal dans la rue à la vue de tous, il est plus difficile de justifier qu'il soit mal de faire la même chose à l'abri des regards – ce qui entre en conflit, nous dit Carruthers, avec nos intuitions sur le sujet. La deuxième difficulté est que l'approche proposée ne répond pas adéquatement à nos intuitions : en effet, intuitivement, il nous semble que la maltraitance des animaux est immorale en raison de ce qui est fait à l'animal, et non en raison de la souffrance que cette maltraitance cause aux agents rationnels qui l'observent.

Ces difficultés peuvent être mises en évidence grâce à un exemple que propose Carruthers : imaginons une personne nommée Astrid qui quitte la Terre dans un vaisseau dont la trajectoire n'est pas réversible. Astrid ne reviendra donc jamais sur Terre. Astrid a dans son vaisseau un tableau d'un grand artiste dont elle est propriétaire, ainsi qu'un chat. D'abord, nous dit Carruthers, considérons les situations suivantes : dans la première situation, après plusieurs années, Astrid décide pour s'occuper d'accrocher le tableau qu'elle transporte à un mur et l'utiliser pour jouer aux fléchettes ; dans la seconde situation, Astrid décide de faire la même chose mais cette fois-ci en utilisant son chat plutôt que le tableau. Selon Carruthers, intuitivement, nous ressentons que les deux situations ne sont pas comparables, ce qui ne se laisse pas expliquer par l'hypothèse que nos devoirs à l'égard des animaux non-humains émergent de nos devoirs vis-à-vis des agents rationnels qui s'inquiètent de leur bien-être. Car si dans la première situation nous sommes prêts à admettre que Astrid ne fait rien de mal, puisque dans tous les cas personne ne reverra jamais le tableau ; dans la seconde situation en revanche, affirme Carruthers, intuitivement il nous semble que ce que fait Astrid, maltraiter son chat pour chasser l'ennui, est immoral, et cela indépendamment du fait que personne d'autre ne saura jamais ce qui s'est passé. Carruthers conclut de cette expérience de pensée que le contractualisme ne peut pas être entièrement réconcilier avec nos intuitions morales, et qu'un choix s'impose : dans l'intérêt de l'équilibre réflexif il nous faut, soit abandonner le contractualisme, soit remettre en cause certaines de nos intuitions morales au sujet des animaux non-humains.

Les arguments en rapport avec le « caractère » des agents rationnels

Dans la suite de son livre⁷², Carruthers va proposer un argument pour fonder des devoirs à l'égard des animaux non-humains qui ne dépend pas des intérêts des agents rationnels qui se soucient des intérêts de ces animaux. La thèse de Carruthers dans cette partie est que certaines actions sont immorales non pas parce qu'elles enfreignent des droits, ou parce qu'elles causent de la souffrance, mais en raison de ce qu'elles révèlent du caractère (*character*) de celui qui les fait. En outre, Carruthers va tenter de démontrer que cette thèse est cohérente avec le contractualisme. Cette thèse, affirme Carruthers, devrait ensuite nous permettre de

⁷² Peter CARRUTHERS, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, chapitre VII « *Contractualism and Character* », pp. 146-169.

montrer que certaines manières de traiter les animaux non-humains sont immorales, comme nous l'indique le sens commun. Cet argument nous permettra donc de fonder la signifiante morale des animaux non-humains de manière indirecte sans faire référence aux intérêts des agents rationnels qui se soucient du bien-être de ces animaux.

Carruthers reprend l'exemple de Astrid : imaginons cette fois que Astrid n'est pas partie seule, mais qu'elle est accompagnée de son grand-père. Pendant le voyage, le grand-père meurt. Pour tuer l'ennui, Astrid décide de découper le corps en petits morceaux pour les donner à manger à son chat. Intuitivement, nous dit Carruthers, il nous semble que l'action de Astrid est immorale. Il reste à se demander quelle peut être la raison de ce jugement. L'action de Astrid ne cause pas de mal au grand-père directement et personne ne saura jamais ce qu'elle a fait, et par conséquent personne ne pourra s'indigner du comportement de Astrid. On ne peut pas non plus dire que l'action de Astrid enfreint des droits. En effet, même si l'on suppose que les agents rationnels ont des droits *post mortem*, on pourrait imaginer que le grand-père lorsqu'il était encore vivant a dit à Astrid qu'il ne se souciait pas de ce qu'il adviendrait de son corps une fois mort, abandonnant ainsi tous les droits qui pourraient être pertinents ici. Carruthers considère tout de même que l'action de Astrid reste immorale. Selon Carruthers, l'action de Astrid est immorale en raison de ce qu'elle révèle sur le caractère de Astrid : l'action manifeste un défaut de caractère de la part de Astrid – on pourrait la qualifier d'irrespectueuse ou d'inhumaine. Le fait que Astrid est capable d'agir de la manière dont elle a agit montre soit une haine contre son grand-père, soit un manque de respect pour l'humanité en général. Carruthers défend que c'est un trait universel de la nature humaine que de considérer que le respect des corps reflète quelque chose de notre attitude vis-à-vis des vivants. La meilleure manière de comprendre le traitement qui est fait des morts dans la majorité des cultures humaines à travers l'histoire est, selon Carruthers, de comprendre le mort symboliquement : le corps est l'image de la personne qui est morte, et peut-être même l'image des personnes en générale. Si c'est le cas, alors toute violence envers un corps sera interprétée universellement comme une attaque symbolique envers la personne morte. Cette violence révèle quelque chose de l'attitude de l'acteur envers la personne, ainsi qu'envers l'humanité en général. De telle sorte que si les actions perpétrées contre le corps sont jugées mauvaises, ces actions sont condamnables moralement.

Une fois que nous avons accepté comme une évidence du sens-commun le fait que des actions peuvent être critiquées pour ce qu'elles nous révèlent du caractère d'un agent, nous constatons que de tels jugements sont très courants. Carruthers propose un second exemple pour démontrer cela : Jane est médecin et prend part à une conférence sur la médecine. Un soir, pendant qu'elle se relaxe au bar de l'hôtel, elle voit s'effondrer un homme au centre de la pièce victime d'une attaque cardiaque. Jane sait que sont présents dans la pièce d'autres médecins, et elle sait que parmi ces médecins, il y en aura qui vont réagir pour aller aider l'homme qui vient de tomber au sol. Jane, par fainéantise, décide d'ignorer la situation et d'attendre que d'autres interviennent, ce qui finit vite par arriver. Selon Carruthers, la décision de Jane de ne pas intervenir nous semble intuitivement être immorale. Pourtant, Jane ne fait de tort à personne, puisque les autres médecins présents, et qu'elle sait être présents, interviennent aussi vite et aussi efficacement qu'elle aurait pu le faire elle-même. Elle n'enfreint pas non-plus les droits de la personne qui s'est effondrée devant elle puisque, même si l'on considère que cette personne a le droit à une assistance médicale, elle n'a pas le droit à l'assistance de Jane en particulier. La seule explication est que nous jugeons la décision de Jane comme immorale en raison ce que cette décision nous apprend sur le caractère de Jane. Cette décision manifeste un manque d'humanité de la part de Jane.

Carruthers à ce niveau de son développement affirme avoir démontré que la moralité d'une action peut être jugée non seulement sur la base de ses conséquences pour les individus qui ont une signification morale, ainsi que sur la base de l'accord de cette action avec les droits de ces individus, mais que, en outre, la moralité d'une action peut être jugée sur base de ce qu'elle révèle à propos du caractère de l'individu qui en est l'auteur. Il reste à montrer le rôle de cette assertion pour une théorie contractualiste. En d'autres mots, il faut se demander ce qui pourrait justifier que les agents rationnels qui décident des principes s'intéressent à la notion de caractère. Une partie de la réponse repose, selon Carruthers, sur une explication réaliste de l'origine des actions humaines. S'il est vrai que nous sommes des agents rationnels, il reste que la plupart de nos actions ne sont pas calculées. Certaines de nos actions sont le résultat de la routine, et ne nécessitent aucune délibération consciente. Beaucoup d'autres sont faites dans le feu de l'action, elles sont faites dans des circonstances qui empêchent une délibération approfondie. Dans ces situations, les aspects généraux de notre caractère ont beaucoup d'influence sur ce que nous faisons. Outre cela, même dans les

88

situations où la délibération est possible, il dépend de notre caractère de prendre le temps de délibérer effectivement. Par conséquent, dans la mesure où les agents rationnels s'intéressent aux principes qui leur permettront de réguler leurs comportements, ils doivent aussi s'intéresser aux dispositions de caractère qui rendront plus probables les actions appropriées. Ces agents rationnels devront donc encourager les individus à développer des traits de caractère qui leur permettront d'agir en accord avec les principes de justice.

Carruthers reconnaît que les arguments proposés jusqu'ici ne permettent pas encore de rejoindre complètement nos intuitions concernant les traits de caractère qui doivent être encouragés : en effet, les seuls traits de caractère concernés jusqu'ici sont ceux qui permettent aux agents rationnels d'agir d'une manière qui s'accorde avec les principes de justice. Il reste à montrer pourquoi les agents rationnels devraient s'intéresser à des traits de caractère comme, par exemple, la générosité, qui n'ont pas de rapport direct avec le respect des droits des agents rationnels. L'argument que propose Carruthers est de dire que les agents rationnels, lorsqu'ils s'intéressent aux conditions de possibilité d'une société coopérative, doivent prendre en compte le fait que, outre des droits négatifs, outre des règles qui interdisent l'ingérence, les agents rationnels auront besoin dans leurs vies de l'aide des autres agents. Selon Carruthers, une société qui garantit le devoir de non-ingérence mais dans laquelle les individus ne s'entraident pas serait moins efficace pour satisfaire les intérêts des agents rationnels qu'une société dans laquelle le devoir de non-ingérence est respecté, mais dans laquelle les agents rationnels s'entraident aussi. Par conséquent, selon Carruthers, les agents rationnels qui délibèrent des principes de justice voudront inclure dans ces principes un devoir d'assistance en plus de celui de non-ingérence.

La question devient de savoir comment ce devoir d'assistance doit être conçu. Selon Carruthers, les agents rationnels ne peuvent pas simplement affirmer que le devoir d'aider les personnes dans le besoin est un devoir de la même façon que l'est le devoir de respecter l'autonomie des autres agents rationnels. Le résultat serait, selon Carruthers, incohérent : imaginons que tout le monde ait le devoir de me dépanner dans le cas où, ayant perdu mon porte-feuille, je ne peux pas payer le ticket de bus pour rentrer chez moi ; dans ce cas, je deviendrais riche de tout l'argent que l'on me donnerait pour me dépanner. Nous ne pouvons pas non plus dire que le devoir d'assistance est divisé entre tous les individus qui peuvent

aider, puisque dans de nombreux cas diviser l'aide à apporter de la sorte est impossible. Pour des raisons similaires, les agents rationnels n'accorderont pas aux agents rationnels un droit à l'aide d'autrui ; puisque tous les droits impliquent un devoir en corrélation avec ce droit. Parfois, comme c'est le cas avec le droit à l'autonomie, le devoir corrélé est un devoir pour tous les autres agents – le devoir de non-ingérence. D'autres droits impliquent des devoirs pour certaines personnes particulières, ou certains groupes de personnes. Par exemple, le droit de voir les promesses qui me sont faites être respectées n'implique un devoir que pour les individus qui me font une promesse. Le problème pour appliquer ce modèle au droit d'assistance est de trouver les personnes, ou le groupe de personnes, pour lesquelles ce droit implique un devoir. Selon Carruthers la seule solution est que les agents rationnels doivent se mettre d'accord sur la nécessité de développer une disposition à accorder son aide aux personnes qui en ont besoin. Ce qu'il s'agit de développer c'est un attachement pour le bien des autres, et une disposition à agir dans leur intérêt. Cela découle du fait que si tous les agents rationnels ont cette disposition, alors tous auront la possibilité de trouver l'aide dont ils ont besoin lorsqu'ils la requièrent. Il s'ensuit que les actions et décisions qui révéleront l'absence chez un agent rationnel de cette disposition pourront être critiquées, ce qui rejoint les intuitions que présentait Carruthers au début du chapitre.

Carruthers dispose maintenant d'un argument contractualiste pour justifier que l'on considère le comportement de Astrid comme immoral lorsqu'elle décide d'utiliser son chat comme cible pour son jeu de fléchette. Son action est immorale parce qu'elle est cruelle. Elle manifeste une indifférence pour la souffrance que cette action aurait pu causer aux agents rationnels qui se soucient du bien-être des animaux. Par conséquent, même si l'action n'enfreint aucun droit, elle reste immorale indépendamment de ses effets sur les agents qui se soucient du bien-être des animaux. Les animaux non-humains reçoivent par conséquent un statut moral indirect en vertu de ce que nos comportements à leur égard révèlent de notre caractère. Il s'ensuit que les actions qui causent de la souffrance aux animaux non-humains sans raison ou pour des raisons triviales pourront être jugées immorales au sein d'une théorie contractualiste. Selon Carruthers, cet argument, s'il justifie bien l'immoralité des actions qui causent de la souffrance aux animaux non-humains pour des raisons triviales, ne justifie cependant pas qu'il soit immoral de tuer des animaux pour des raisons triviales – comme par exemple dans le cas où des animaux sont abattus pour être mangés. En effet, abattre un animal

pour le manger, par exemple, ne révèle pas nécessairement, selon Carruthers, de la cruauté de la part de l'individu qui exécute l'action, ni de la part de ceux qui mangeront la viande ainsi produite.

L'équilibre réflexif atteint

Selon Carruthers, les arguments proposés dans les parties précédentes nous permettent d'affirmer que l'équilibre réflexif est atteint. Ils nous permettent de justifier notre intuition concernant la souffrance animale. En particulier, ces arguments viennent expliquer le statut moral que possèdent les animaux pour le sens commun : à savoir, on considère que les animaux non-humains ont le droit de ne pas être maltraités sans raison, ou pour des raisons triviales. Les actions qui causent de la souffrance à ces animaux ne sont cependant pas immorales dans tous les cas : elles peuvent être justifiées si elles servent un plus grand bien – comme par exemple dans le cas où de tels animaux sont utilisés dans le cadre de la recherche médicale, etc. Les arguments soutiennent notre intuition concernant la distinction qui doit être faite entre les droits des êtres humains et ceux des autres animaux : les premiers auront toujours la préséance sur les seconds, notamment parce qu'ils ne sont pas des droits du même type : les droits des êtres humains sont des droits directs – même pour les êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels – alors que les droits des autres animaux ne sont que des droits indirects. Finalement, les arguments proposés justifient qu'il soit considéré comme immoral d'infliger de la souffrance aux animaux non-humains sans raison, sans que soit considéré comme immoral le fait de les tuer sans les faire souffrir.

Un autre avantage de la théorie qui vient d'être développée, selon Carruthers, est qu'elle permet d'expliquer pourquoi, lorsqu'on s'intéresse à la question du statut des animaux non-humains en éthique, on a tendance à considérer que la souffrance de ces animaux a une importance morale en elle-même. Selon Carruthers la raison est que les individus qui ont les bonnes dispositions concernant la souffrance des animaux non-humains agiront dans l'intérêt de l'animal par sympathie – puisqu'ils ont les traits de caractère encouragés. On comprend dès lors comment il est possible de conclure que ce sont les animaux eux-mêmes qui ont un statut moral. Cependant, la cause de cette erreur est que l'on oublie qu'il existe deux niveaux de réflexion morale : il y a d'abord le niveau des pensées qui manifestent nos dispositions et

nos attitudes morales établies, mais il y a aussi le niveau de la réflexion théorique concernant ces dispositions et ces attitudes, où l'on discute de la justification possible de ces dispositions et attitudes au sein d'une théorie morale cohérente. C'est à ce second niveau que nous sommes conduit à conclure que les animaux non-humains n'ont pas de statut moral direct. En conclusion, les arguments proposés réconcilient le contractualisme avec le sens-commun sur la question du statut des animaux non-humains en éthique. L'équilibre réflexif est par conséquent atteint, et la difficulté que semblait rencontrer le contractualisme est résolue.

La théorie de Carruthers remet en cause le mouvement de libération animale. En effet, si sa théorie permet de montrer que la cruauté gratuite envers les animaux non-humains est immorale, elle ne permet pas réellement de remettre en question les institutions contemporaines qui causent de la souffrance à ces animaux. Dans la théorie de Carruthers, faire souffrir les animaux non-humains gratuitement est considéré comme immoral uniquement parce que cela révèle un défaut de caractère chez la personne qui les fait souffrir. Or, nous dit Carruthers, on peut trouver de nombreuses situations où un individu fait souffrir un animal sans pourtant faire montre d'un tel défaut de caractère. Selon Carruthers, les ouvriers qui travaillent dans l'élevage industriel, par exemple, font souffrir de tels animaux, ils ne le font cependant pas par cruauté. Il n'y a pas de raison de croire que ces personnes n'ont pas les traits de caractère qui doivent être encouragés dans une théorie contractualiste, et par conséquent la souffrance qu'ils causent à ces animaux n'est pas immorale – du moins si l'on peut montrer qu'elle n'est pas gratuite. Le même raisonnement permettra facilement de montrer que la théorie de Carruthers ne remet en cause aucune des pratiques contemporaines impliquant des animaux non-humains. En effet, n'importe quel motif non-trivial pourra venir justifier les actions des personnes qui font souffrir des animaux non-humains dans nos sociétés en montrant qu'ils ne les font pas souffrir simplement par cruauté ou par manque de compassion.

Mark Rowlands

Contractarianism and Animal Rights

Dans son texte, *Contractarianism and Animal Rights*⁷³, Mark Rowlands prend position contre l'idée qu'une théorie morale contractualiste exclut d'emblée la possibilité d'accorder des droits directs aux animaux non-humains. Selon lui, cette interprétation du contractualisme et de ses implications pour l'éthique animale est la plus courante, et est partagée autant par les défenseurs d'une éthique animale que par les penseurs qui s'y opposent. Les animaux non-humains ne sont pas des agents rationnels, et puisque l'on conçoit généralement les théories contractualistes comme accordant des droits directs uniquement à de tels agents, il s'ensuit que ces théories n'accordent aucun droit direct aux animaux non-humains. Rowlands entend dans son article montrer que ce n'est pas le cas, et qu'il est possible de penser des droits directs pour des agents non-rationnels dans le cadre d'une théorie contractualiste, et en particulier dans le cadre de la théorie proposée par John Rawls.

Rowlands commence par rappeler l'argument de Carruthers contre l'idée de droits directs pour les animaux non-humains : selon ce dernier, l'éthique est, suivant l'approche contractualiste, représentée comme un système de règles pour gouverner les interactions des agents rationnels au sein d'une société. Il s'ensuit nécessairement, selon lui, que seuls les agents rationnels peuvent recevoir des droits directs dans cette approche. Puisque ce sont les agents rationnels qui choisissent le système de règles, et puisqu'ils les choisissent de manière intéressée, seuls les agents rationnels seront protégés par ces règles. Il n'y a aucune raison de penser que des droits directs seraient accordés par ces agents rationnels aux animaux non-humains, et par conséquent, dans le cadre du contractualisme de Rawls, selon Carruthers, ces animaux n'ont aucun statut moral – si l'on admet qu'ils ne sont pas des agents rationnels⁷⁴.

Carruthers voit dans cette conclusion une force de la théorie contractualiste. Cependant, Rowlands remarque que cette interprétation du contractualisme de Rawls est partagée aussi par les défenseurs des droits des animaux non-humains, et en particulier par Tom Regan dans

73 ROWLANDS Mark, « Contractarianism and Animal Rights », dans *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, N° 3, 1997.

74 Cf. ROWLANDS Mark, Op. Cit., p. 236.

son article *The Case for Animal Rights*⁷⁵; chez Regan cependant, cela est présenté comme une faiblesse de la théorie contractualiste : ce dernier nous dit que, si le contractualisme est cohérent, il ne peut pas à la fois refuser des droits directs aux animaux non-humains qui ne sont pas des agents rationnels et les accorder aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels ; or le contractualisme assigne des droits directs aux derniers sans les accorder aux premiers ; donc le contractualisme n'est pas une théorie cohérente, et ne peut pas être utilisé pour justifier de refuser d'accorder des droits aux animaux non-humains. Rowlands au contraire entend montrer que le contractualisme est parfaitement capable d'assigner des droits directs autant aux animaux qui ne sont pas des agents rationnels qu'aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels ; et que, par conséquent, le contractualisme est une théorie cohérente qui peut être utilisée pour décider de l'assignation de droits aux animaux non-humains. L'essentiel de l'argument consistera à montrer qu'il n'y a rien dans le contractualisme qui nous oblige à penser que la portée du contrat se limite aux agents rationnels. Le fait que le contrat doit être conçu comme étant construit par des agents rationnels n'implique pas que les destinataires du contrat, i. e. les individus protégés par le contrat, doivent être des agents rationnels. Bien au contraire, Rowlands défendra que, lorsque le contractualisme de Rawls est bien compris, on se voit obligé d'inclure parmi les destinataires du contrat autant les agents rationnels, que les animaux qui ne sont pas des agents rationnels. Pour ce faire, Rowlands va s'intéresser en particulier à la théorie de Rawls, avec la particularité qu'il ne va pas considérer la théorie de Rawls simplement comme une théorie de philosophie politique, mais il va plutôt étendre son application aux questions éthiques en un sens plus large.

Rowlands commence par résumer l'interprétation classique de la théorie de Rawls en rapport aux questions d'éthique animale, dans le but de donner une formulation claire de l'argument proposé pour justifier de ne pas accorder de droits aux animaux non-humains. Le point de départ de cette interprétation sont les idées de position originelle et de voile d'ignorance : selon Rawls, une manière de construire des principes pour une juste organisation de la société est de se demander quels principes seraient choisis par des personnes qui se trouveraient dans la position originelle. Dans la position originelle, les

75 REGAN Tom, « *The Case for Animal Rights* », dans *In defense of Animals*, ed. P. SINGER, Basil Blackwell, Oxford, 1985, p. 17.

individus responsables du choix des principes de justice ne connaissent rien de particulier à propos d'eux-mêmes – ni la place qu'ils occuperont eux-mêmes dans la société, ni même la conception du bien qu'ils auront – bien qu'ils soient conscients qu'ils occuperont une place dans la société dont ils doivent choisir les principes de justice, et bien qu'ils connaissent des vérités scientifiques générales sur le monde. Les occupants de cette position originelle sont conçus comme devant être des agents rationnels – puisqu'ils doivent pouvoir décider des principes de justice *rationnellement* – et comme étant soucieux de se mettre eux-mêmes dans une position avantageuse une fois le voile d'ignorance levé.

L'argument dès lors prend la forme suivante :

1. Les occupants de la position originelle sont des agents rationnels.
2. Ce sont ces agents rationnels qui sont responsables de la formulation du contrat et des principes de morale que ce dernier comprend.
3. En conséquence, le contrat et les principes de morale qu'il comprend ne s'appliquent qu'aux agents rationnels.
4. Or, les animaux non-humains ne sont pas des agents rationnels.
5. Donc, le contrat et les principes de morale qu'il comprend ne s'appliquent pas aux animaux non-humains.
6. Or les droits moraux directs ne sont possédés que par les individus auxquels s'appliquent le contrat et les principes de morale qu'il comprend.

C. En conséquence, les animaux non-humains ne possèdent aucun droit moral direct.⁷⁶

Comme Regan l'a déjà montré, si l'on conçoit le contractualisme de cette manière, alors il devient difficile d'accorder des droits directs aux êtres humains qui ne sont pas eux-mêmes des agents rationnels, ce qui pousse beaucoup de penseurs contractualistes à chercher des voies détournées pour ramener ces individus parmi ceux protégés par le contrat. Cependant, selon Rowlands, l'argument proposé plus haut n'est pas correct, et en particulier, l'erreur de raisonnement se trouve dans le passage de la P2 à la P3. Autrement dit, selon lui, du fait que

⁷⁶ Cf. ROWLANDS Mark, op. Cit., p. 237.

ce sont des agents rationnels qui sont responsables de la formulation du contrat, on ne peut pas déduire que le contrat ne s'applique qu'aux agents rationnels.

Pour montrer cela, Rowlands commence par rappeler les deux arguments de Rawls pour justifier ses principes de justice : le premier est l'argument de l'égalité intuitive (*the intuitive equality argument*) ; le second est celui du contrat social. Ce dont il faut se rendre compte, nous dit Rowlands, c'est que les deux arguments dépendent l'un de l'autre, et il faut donc bien comprendre les deux pour saisir la pensée de Rawls.

Le premier argument peut être résumé comme suit :

1. Si un individu I n'a rien fait pour mériter la possession d'une propriété P, alors I n'a pas moralement droit à P (*I is not morally entitled to P*).
2. Si I n'a pas moralement droit à P, alors I n'a pas moralement droit aux bénéfices qui découlent de la possession de la propriété P.
3. Pour tout individu I il existe une série S de propriétés {P₁, P₂, ... P_n} que I possède sans avoir rien fait pour mériter cette possession.

—

C. Pour tout individu I il existe une série de propriétés S telle que I n'a pas moralement droit aux bénéfices qui dérivent de la possession de S⁷⁷.

En d'autres mots, si une propriété n'est pas méritée, i. e. si son propriétaire n'a rien fait qui justifie cette possession, alors il n'a pas moralement droit (*is not morally entitled to*) aux bénéfices qui dérivent de cette possession. La possession de cette propriété est moralement arbitraire et par conséquent ne peut pas être utilisée pour déterminer les droits de son propriétaire. Ce qui distingue la position de Rawls de celle du libéralisme classique est le type de propriétés qui sont considérées comme tombant sous l'argument de l'égalité intuitive : s'il est commun de considérer que l'origine sociale ne justifie pas des différences dans les droits des individus, tous ne vont pas comme Rawls considérer qu'il en va de même pour les talents naturels. Selon Rawls, si l'origine sociale ne permet pas de justifier des différences de droits entre les individus, des talents naturels, qui ne sont pas plus mérités que l'origine sociale, ne doivent pas non plus justifier de telles différences. Dès lors, les individus qui possèdent des

⁷⁷ *Ibid.*, p. 238.

talents naturels n'ont pas moralement droits aux bénéfices qui dérivent de ces talents, pas plus que les gens qui ont une origine sociale favorable n'ont moralement droits aux bénéfices qui peuvent dériver d'une telle origine sociale⁷⁸.

Le deuxième argument de Rawls en faveur des principes de justice qu'il propose est celui du « contrat social ». Cet argument est celui qui fait intervenir les principes de voile d'ignorance et de position originelle. L'argument supporte les principes en affirmant qu'ils sont ceux qui seraient choisis par n'importe quels individus rationnels dans la position originelle. Ce qui est important de noter c'est que ces deux arguments ne sont pas indépendants l'un de l'autre. En réalité, le premier argument détermine le second, puisque Rawls affirme qu'il existe plusieurs conceptions possibles de la position originelle, et qu'il faut choisir. Pour opérer ce choix, il faut avoir un point d'appui, et ce point d'appui est le premier argument. La position originelle que nous choisissons doit être celle, nous dit Rawls, qui nous permet de retrouver les principes de justice qui nous paraissent intuitivement acceptables, i. e. elle est celle qui est en accord avec l'argument de l'égalité intuitive. En réalité la relation entre les deux arguments ne va pas que dans un sens : les jugements qui servent à choisir une conception de la position originelle, i. e. les jugements qui émanent de nos intuitions concernant la justice, sont susceptibles d'être modifiés pour mieux correspondre à une conception de la position originelle, et vice versa. Il s'agit en réalité de trouver un équilibre entre nos intuitions concernant la justice et une conception de la position originelle. Cet équilibre, Rawls l'appelle « équilibre réflexif » (*reflective equilibrium*). Comprendre cette partie de l'argument de Rawls sera important pour remettre en cause l'interprétation classique de la théorie de Rawls appliquée aux animaux non-humains – en effet, l'équilibre réflexif ouvre la possibilité de considérer une interprétation différente de la position originelle, ou des jugements intuitifs qui y sont attachés.

Selon Rowlands, si l'on comprend correctement le rapport entre les deux arguments de Rawls, alors il n'y a pas de raison de penser que les droits dérivés de la position originelle sont nécessairement limités aux agents rationnels – et donc le passage de la P2 à la P3 de l'argument classique contre l'assignation de droits directs aux animaux non-humains dans un

⁷⁸ Notons que Rawls présente cet argument comme une meilleure manière d'interpréter les hypothèses qui soutiennent le libéralisme qui lui est contemporain. En d'autres mots, Rawls essaye de donner aux principes du libéralisme une forme qui est plus proche de notre compréhension intuitive du libéralisme. Ce jeu entre principes et intuitions est important aux yeux de Rawls : la meilleure théorie morale est celle qui peut le mieux rendre compte de nos intuitions morales, et qui nous permet de reformuler ces intuitions.

contexte contractualiste est erroné. Au contraire, si l'on considère la nature de l'argument de l'égalité intuitive, et le rapport que ce premier argument entretient avec celui de la position originelle, il apparaît clair, nous dit Rowlands, que Rawls devrait refuser cette inférence. Comme nous l'avons dit plus haut, l'argument de l'égalité intuitive affirme que si un individu I n'a rien fait pour mériter la possession d'une propriété P, alors I n'a pas moralement droit à P, et il n'a pas non plus moralement droits aux bénéfices qui découlent de la possession de la propriété P. Or, la raison, i. e. le fait d'être un agent rationnel, est une propriété imméritée, au sens où celui qui la possède n'a rien fait pour obtenir cette propriété. En conséquence, la raison doit être considérée comme une propriété moralement arbitraire. Elle ne peut donc pas servir de critère pour discriminer les individus auxquels s'appliqueront les principes issus de la position originelle et les individus auxquels ils ne s'appliqueront pas. Puisque l'argument de la position originelle doit correspondre aux intuitions de justice qui peuvent être déduites de l'argument de l'égalité intuitive, il s'ensuit que la connaissance de leur incarnation en agent rationnel doit faire partie des connaissances qui sont mises de côté dans la position originelle. En d'autres mots, les agents rationnels de la position originelle responsables du choix des principes de justice ne peuvent pas savoir s'ils seront des agents rationnels une fois les principes choisis, de la même manière qu'ils ne peuvent pas savoir à quelle classe sociale ils appartiendront, ou quels seront leurs talents naturels, leur conception de la vie bonne, etc. On se rend compte que cette façon de concevoir la position originelle est plus proche de ce que Rawls conçoit lorsqu'il affirme que les agents responsables du choix des principes ne peuvent avoir aucune connaissance particulière à propos d'eux-mêmes au moment du choix. Ce n'est pas encore dire que les animaux non-humains auront des droits à l'issue des délibérations de la position originelle, mais cela montre qu'il n'y a rien qui exclu d'emblée cette possibilité dans la théorie de Rawls quand elle est bien comprise ; et cela montre que l'argument classique contre l'assignation de droits directs aux animaux non-humains dans le cadre du contractualisme de Rawls est faux. Finalement, pour les mêmes raisons, nous devons considérer que la connaissance de leur future incarnation comme êtres humains doit aussi être mise de côté dans la position originelle. De telle sorte que les agents rationnels de la position originelle au moment de faire le choix ne savent pas s'ils seront des êtres humains, ou s'ils seront des animaux non-humains, ou autre chose encore.

Rowlands montre que les animaux non-humains doivent être comptés parmi les individus auxquels s'appliquent les principes du contrat en répondant à une objection qui pourrait être apportée à une telle extension du champ d'application des principes de justice. L'objection est la suivante : si l'on étend le champ d'application des principes de justice aux animaux non-humains, alors il n'y a aucune raison de ne pas l'étendre aussi aux plantes, et à tous les êtres vivants, voire à tous les objets, et finalement à toute chose quelle qu'elle soit. Cette objection ne présente pas un grand problème : en réalité les limites du champ d'application des principes de justice sont déterminées par ce qui est susceptible d'inquiéter les agents rationnels dans la position originelle. Ces agents peuvent s'inquiéter du traitement fait à certains animaux non-humains, puisqu'on suppose que cela veut dire quelque chose d'être ces animaux non-humains (*there something it is like to be them*⁷⁹) : par exemple, ces animaux peuvent souffrir, et si j'étais un animal de ce type, je voudrais sans doute ne pas souffrir. En revanche, si j'étais une plante ou une voiture, il n'y aurait rien qui pourrait m'arriver de mal – je n'aurais aucun intérêt qui puisse être protégé par des droits. On constate donc que la capacité de ressentir quelque chose (*sentience*) est le critère qui permet de déterminer les limites du champ d'application des principes de justice. Les agents rationnels dans la position originelle savent qu'ils sont susceptibles de devenir des animaux non-humains, et donc ils se préoccupent en choisissant les principes de la satisfaction des intérêts de ces animaux⁸⁰.

Une seconde objection moins superficielle peut se trouver chez Carruthers : ce dernier, nous rappelle Rowlands, affirme qu'étendre le champ d'application des principes de justice aux animaux non-humains revient à détruire la cohérence du contractualisme de Rawls. En reprenant les mots de Carruthers :

Selon Rawls, la morale est, en réalité, une construction humaine ... La morale est conçue comme étant construite *par* des êtres humains, de manière à faciliter les interactions *entre* êtres humains, de manière à rendre possible une vie de communauté coopérative⁸¹.

79 Cf. ROWLANDS Mark, Op. Cit., p. 245.

80 Bien entendu les droits de ces animaux non-humains ne seraient sans doute pas les mêmes que ceux des agents rationnels, mais cela n'est pas dû au fait qu'ils ne sont pas des agents rationnels, mais plutôt au fait que leurs intérêts ne sont pas les mêmes.

81 Nous traduisons. Citation originale : « *As Rawls has it, morality is, in fact, a human construction... Morality is viewed as constructed by human beings, in order to facilitate interactions between human beings, and in order to make possible a life of co-operative community* ». CARRUTHERS, Peter, *The Animals Issue*,

La réponse de Rowlands est de dire que l'origine de l'éthique ne doit pas être confondue avec son contenu. Même si l'on accepte que Rawls considère que l'origine de l'éthique est la volonté des êtres humains de construire un système de règles pour faciliter les interactions entre êtres humains au sein d'une société coopérative, cela n'est pas encore dire que ces règles doivent nécessairement se limiter aux interactions entre êtres humains. Même si l'origine de l'éthique est la volonté de trouver une solution aux problèmes découlant de la vie en communauté, cela ne veut pas dire que l'éthique dans sa forme actuelle est un système de règles servant à régler la vie en communauté. Il ne faut pas confondre ce que l'éthique est avec son origine. Comme le dit Singer dans *The Expanding Circle*, l'éthique peut évoluer vers quelque chose de très éloigné, voire de contradictoire, avec son origine⁸².

Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 102. Cité par ROWLANDS Mark, Op. Cit., p. 245.
82 Cf. ROWLANDS Mark, Op. Cit., p. 245.

Conclusion sur le contractualisme

Nous avons vu que le contractualisme n'offre pas *a priori* autant d'espoir pour la cause animale que les théories que nous avons présentées précédemment. La principale question que nous nous sommes posés dans cette partie est celle de savoir si le contractualisme permet de concevoir une éthique animale, et de savoir quelle forme de considération morale peut-être accordée aux animaux non-humains dans le cadre du contractualisme. Une distinction intéressante pour comprendre les enjeux du contractualisme en éthique animale est celle qui est établie entre droits directs et droits indirects. Les penseurs contractualistes qui défendent une éthique animale ne sont pas tous d'accord sur la nature des droits qui sont accordés aux animaux non-humains. Le plus souvent, ces droits seront des droits indirects, i. e. des droits qui découlent des droits des agents rationnels et de l'intérêt de ces derniers – selon les théories, les animaux non-humains auront certains droits soit parce qu'ils sont la propriété d'agents rationnels, et sont donc protégés par le droit à la propriété de ces agents, soit parce qu'une partie non-négligeable des agents rationnels se préoccupent des intérêts de ces animaux. Nous avons pu constater que les conséquences du contractualisme pour l'éthique animale varient grandement, avec d'un côté les conclusions de Peter Carruthers qui ne permettent pas de défendre les intérêts des animaux non-humains sauf dans des cas très précis – i. e. les cas de cruauté gratuite – ; et de l'autre, les conclusions des théories de Mark Rowlands qui conduisent à accorder à ces animaux le même statut qui est accordé aux êtres humains en éthique. La principale forme de contractualisme qui nous a intéressé dans cette partie est le contractualisme de John Rawls, même si nous avons aussi discuté d'autres formes de contractualisme – notamment celui de Thomas Michael Scanlon.

Le premier texte dont nous avons discuté dans cette partie est un extrait du livre de Tom Regan dans lequel il confronte la théorie de Rawls à la question de l'éthique animale. Regan remet en question l'importance que Rawls accorde à la capacité pour un sens de justice dans la détermination de l'extension des principes de justice. Regan entend montrer que Rawls ne peut pas défendre l'idée que le devoir de justice n'est dû qu'aux seuls agents rationnels sans rendre sa théorie incohérente. Le point d'appui de Regan pour remettre en cause cet élément de la théorie de Rawls sont les développements de Rawls concernant ce que ce dernier appelle

les « droits naturels ». Selon Rawls, le devoir de ne pas être cruel est un devoir naturel et est aussi un devoir direct envers les animaux. Les critères qui définissent un devoir naturel dans la théorie de Rawls ne permettent pas, selon Regan, de limiter le champ d'application de certains de ces devoirs aux êtres humains sans le faire pour tous les devoirs naturels. De telle sorte, qu'il n'est pas possible, selon Regan de défendre à la fois que le devoir de ne pas être cruel et le devoir de justice sont tous deux des devoirs naturels et que le devoir de justice ne s'applique qu'aux agents rationnels tandis que le devoir de ne pas être cruel s'applique aussi aux êtres humains et aux animaux non-humains qui ne sont pas des agents rationnels.

Regan va ensuite proposer une solution au dilemme qui se présente pour Rawls : selon Regan l'origine de ce dilemme est le fait que Rawls ne suit pas jusqu'à la limite ses propres principes. En effet, Rawls accorde aux agents rationnels sous le voile d'ignorance la connaissance de leur future incarnation comme êtres humains. Cependant, selon Regan, on ne peut pas justifier cette infraction au principe de voile d'ignorance. Accorder cette connaissance revient à commettre une pétition de principe lorsque se pose la question du statut moral des animaux non-humains. On suppose par hypothèse que l'appartenance à l'espèce humaine est un critère qui permet de distinguer les individus concernés par le devoir de justice de ceux qui ne sont pas concernés par ce devoir. Or rien ne justifie cette distinction *a priori*. Selon Regan, si l'on pousse jusqu'à la limite les implications du principe de voile d'ignorance, on se rend compte que les agents rationnels ne doivent pas être autorisés à savoir qu'ils seront des êtres humains une fois le voile d'ignorance levé. S'ils ignorent cela à propos d'eux-mêmes, ils seront contraints d'accorder autant d'importance aux intérêts des animaux non-humains qu'à ceux des êtres humains. Il s'ensuit que, dans la mesure où les animaux non-humains peuvent profiter du devoir de justice, ce dernier leur sera dû dans le cadre de la théorie de Rawls. Le principal problème qui se pose pour le contractualisme lorsqu'il essaye de défendre une théorie des droits indirects est celui de pouvoir justifier de manière non-arbitraire la distinction qu'il établit entre les agents moraux et les patients moraux lorsqu'il s'agit de l'attribution des droits. Selon Regan, cette difficulté est insurmontable, et par conséquent toutes les théories des droits indirects sont condamnées à échouer.

Le second philosophe qui nous a intéressé dans cette partie est Peter Carruthers. Sa théorie est l'une des principales critiques adressées au mouvement de libération animale.

L'interprétation du contractualisme de Carruthers le conduit à conclure que les pratiques humaines contemporaines impliquant des animaux non-humains ne sont pas à remettre en cause. Carruthers défend que nous n'avons pas de devoir direct concernant les animaux qui ne sont pas des êtres humains. L'argumentation de Carruthers tournera principalement autour de la question de l'équilibre réflexif. Le but de Carruthers sera de trouver un moyen de réconcilier le contractualisme avec nos intuitions concernant le statut moral des animaux non-humains. Dans la première partie de cette section sur Carruthers, nous avons discuté des réponses de Carruthers aux tentatives contractualistes visant à étendre le devoir de justice aux animaux non-humains. En particulier, nous nous sommes intéressés à la réponse de Carruthers à l'interprétation de Rawls faite par Tom Regan – dont nous avons déjà discuté plus haut. Selon Carruthers, l'extension du principe de voile d'ignorance proposée par Regan détruit la cohérence de la théorie de Rawls. Ce qui fait la cohérence de la théorie de Rawls, selon Carruthers, est que ce dernier considère l'éthique comme une construction humaine. Le but de la théorie contractualiste de Rawls est de trouver des principes qui permettent de construire une société dans laquelle les êtres humains coopèrent. L'éthique dans la conception de Rawls, selon l'interprétation de Carruthers, est conçue par des êtres humains pour des êtres humains. Dans le cadre du contractualisme, cette interprétation de l'origine de l'éthique est essentielle pour comprendre ce qu'est l'éthique ainsi que pour comprendre ce qui motive les êtres humains à en respecter les principes. Cela implique, selon Carruthers, que l'on ne peut pas accorder aux animaux non-humains autant d'importance en éthique qu'aux êtres humains, puisque ce serait ignorer les principes fondamentaux du contractualisme, principes qui garantissent la cohérence du contractualisme. Selon Carruthers, le contractualisme explique ce que l'éthique est pour nous. De telle sorte que, selon Carruthers, la seule critique qui puisse être faite contre le contractualisme est de remettre en cause ce principal fondamental qui est d'affirmer que l'éthique est une construction humaine visant à garantir la possibilité de la vie en société et de la coopération.

Cependant, un problème se pose pour le contractualisme : puisque le contractualisme considère que l'éthique est une construction humaine faite par des agents rationnels, la question se pose de savoir quel sera le statut moral des êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels. L'équilibre réflexif met en avant l'importance de ce problème puisque, intuitivement, on considère que tous les êtres humains ont au moins certains droits, même

ceux qui ne sont pas des agents rationnels. Le contractualisme, pour répondre aux exigences de l'équilibre réflexif, doit pouvoir rendre compte de cette intuition. Nous nous sommes intéressés à différentes tentatives de répondre à ce problème. Finalement l'argument que Carruthers mettra en avant pour répondre au problème posé par la question du statut moral des êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels pour l'équilibre réflexif est celui de la pente glissante : selon Carruthers, refuser aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels certains droits que l'on accorde à ces derniers présente un risque, puisqu'il n'est pas possible en pratique de déterminer clairement quels êtres humains sont des agents rationnels, et quels êtres humains ne le sont pas, ou ne le sont plus ou pas encore. Dès lors, refuser certains droits aux êtres humains qui ne sont pas des agents rationnels risque de conduire à des situations dans lesquelles ne seront pas respectés les droits de certains agents rationnels. Puisque les agents rationnels qui décident des principes ont pour but de trouver des principes qui permettent de fonder une société coopérative stable, ils devront prendre en compte ce risque dans leurs délibérations, et seront donc conduit, selon Carruthers, à accepter d'étendre à l'ensemble de l'humanité les droits accordés aux agents rationnels. Carruthers complète cet argument par un argument concernant la stabilité sociale : étant donné l'importance que certains agents rationnels accordent naturellement aux intérêts de leurs proches, une société qui refuse de prendre en compte les intérêts de certains êtres humains ne peut pas garantir la collaboration de certains agents rationnels – qui refuseront de collaborer si les intérêts de leurs proches ne sont pas considérés.

Carruthers s'intéresse ensuite à la question de savoir si l'on peut concevoir des devoirs indirects concernant les animaux non-humains. Cette question s'impose notamment en raison de l'argument de l'équilibre réflexif : intuitivement, il nous semble que certains comportements impliquant des animaux non-humains sont immoraux, et il faut pouvoir rendre compte de ce jugement. Ces droits indirects peuvent être fondés dans un premier temps de deux manières différentes : premièrement en attachant la question des devoirs indirects concernant les animaux non-humains à celle de la propriété privée ; deuxièmement en confrontant cette question à la question de l'intérêt public. Puisque certains animaux non-humains sont la propriété d'agents rationnels, certains comportements les impliquant seront considérés comme immoraux parce qu'ils enfreignent le droit à la propriété d'un agent rationnel. Similairement, puisqu'on considère que la préservation de certains animaux non-

104

humains, ou la protection de leurs intérêts dans certains cas, est une chose que désirent un grand nombre d'agents rationnels, alors ces animaux profitent d'une certaine protection – de la même manière que les grandes œuvres d'art, les bâtiments anciens, ou les sites naturels uniques profitent d'une protection au nom de l'intérêt public. Toutefois, Carruthers rappelle que ces deux approches ne permettent pas tout à fait de rejoindre nos intuitions concernant ces animaux : le droit à la propriété ainsi que la protection de l'intérêt public ne protègent en réalité qu'une partie de ces animaux non-humains, et seulement lorsque certains critères sont réunis. En particulier, ces deux approches ne nous disent rien du caractère moral de nos interactions avec ces animaux dans le cadre privé : si l'on adopte ces approches, rien de ce que nous pouvons faire à ces animaux en privé ne pourra être considéré comme immoral.

Finalement Carruthers propose son propre argument pour justifier que nous ayons certains devoirs impliquant les animaux non-humains, et pour montrer que ces devoirs sont bien des devoirs indirects. L'argument de Carruthers consiste à dire que nos actions impliquant des animaux non-humains peuvent être jugées moralement non pas pour leurs conséquences mais en raison de ce qu'elles révèlent sur le caractère de la personne qui les fait. Carruthers commence par montrer que nous jugeons intuitivement beaucoup d'actions pour ce qu'elles révèlent du caractère des personnes impliquées. Ensuite Carruthers montre que ce type de jugement est compatible avec le contractualisme : son argument étant de dire que les agents rationnels qui choisissent les principes de la société savent que les êtres humains agissent souvent d'une manière qui n'est pas calculée, et que leurs actions sont souvent le résultat de leurs émotions et de leur caractère. Il s'ensuit, selon Carruthers, que les agents rationnels choisiront d'encourager dans la société les dispositions de caractère qui permettront aux individus d'agir en accord avec les principes de la société. En outre, les agents rationnels encouragerons le développement des traits de caractère qui permettent l'entraide, puisqu'ils savent que cela va dans le sens de leurs intérêts. On comprend maintenant pourquoi nous considérons intuitivement que la cruauté gratuite envers les animaux non-humains est immorale : cette cruauté est jugée immorale parce qu'elle révèle un défaut de caractère chez la personne qui en est l'auteur.

Le dernier auteur auquel nous nous sommes intéressés dans cette partie est Mark Rowlands. Ce dernier entend démontrer que le contractualisme n'est pas incompatible avec

une éthique animale. Rowlands s'intéresse à l'argument traditionnel visant à montrer que le contractualisme ne permet pas de concevoir une éthique animale : en particulier, il tente de montrer que le fait que l'éthique est conçue comme provenant d'agents rationnels n'implique pas qu'elle ne puisse concerner que ces derniers. Pour ce faire, Rowlands va s'intéresser à un argument central dans la théorie de Rawls : l'argument de l'égalité intuitive. Cet argument est selon lui tout aussi important que celui de la position originelle dans la théorie de Rawls. Les deux arguments ne sont pas indépendants l'un de l'autre, et en réalité l'argument de l'égalité intuitive détermine la conception de la position originelle que l'on choisit : selon Rowlands, il existe plusieurs conceptions possibles de la position originelle, et l'argument de l'égalité intuitive nous permet de trancher en faveur d'une de ces conceptions. Le travail philosophique en éthique a pour but de trouver un équilibre entre nos intuitions concernant la justice – l'argument d'égalité intuitive – et les implications de l'argument de position originelle. La conséquence de cela pour l'éthique animale est que nous ne pouvons pas limiter *a priori* le devoir de justice aux seuls agents rationnels. Il se pourrait, et Rowlands défend que c'est effectivement le cas, que l'argument de l'égalité intuitive nous impose de choisir une conception de la position originelle qui nous conduira à inclure les animaux non-humains parmi les individus qui sont concernés par le devoir de justice. Finalement, Rowlands défend que l'origine de l'éthique ne doit pas être confondue avec son contenu, de telle sorte que, même si l'on conçoit l'éthique comme une construction humaine, rien ne nous empêche d'étendre son champ d'application à d'autres entités que les seuls êtres humains.

—

On constate que le principal point de désaccord entre les auteurs que nous avons mentionnés ici repose sur la question de l'origine de l'éthique, et de l'importance à accorder à cette origine dans les discussions en éthique. Carruthers défend qu'il ne faut jamais oublier cette origine, i. e. il défend que, puisque l'éthique est une construction humaine qui permet de rendre possible la vie en société, alors tous nos jugements éthiques doivent pouvoir être analysés avec ce but en vue. Rowlands s'appuie sur l'argument de l'égalité intuitive de la théorie de Rawls pour montrer que l'on peut étendre l'éthique aux animaux non-humains. Cependant, on est en droit de se demander si cette interprétation de la théorie de Rawls reste une forme de contractualisme. Comme le montre Carruthers, le but des théories

contractualistes est de découvrir quels principes émergeraient si des individus décidaient de se mettre d'accord pour construire des règles pour la vie en société. Selon les approches, la manière de découvrir ces principes diffère – dans le cas de Rawls, les principes sont construits en confrontant l'argument de la position originelle à celui de l'égalité intuitive ; dans le cas de Scanlon, en revanche, on recherche les principes qui ne pourraient pas être rationnellement rejetés par des individus qui se donnent pour but de construire des règles pour la société – mais il reste que la rationalité de la théorie dépend de cette hypothèse fondamentale. Comme l'a montré Carruthers, il est difficile de conserver la cohérence du contractualisme dès lors que l'on oublie son origine – il n'est plus clair de savoir ce qui motive les agents rationnels à prendre part au contrat, ni de savoir quelles limites aura le contrat.

En conclusion, le contractualisme est certainement la théorie contemporaine qui se réconcilie le moins facilement avec les tentatives de fonder une éthique incluant les animaux non-humains. La tentative de Regan de réconcilier les deux est confrontée à un problème fondamental : elle prive la théorie de Rawls de ce qui fait sa cohérence – l'hypothèse qui affirme que l'éthique est construite par des agents rationnels et pour des agents rationnels. La tentative de Rowlands permet certes de réconcilier l'éthique animale avec la théorie de Rawls, cependant l'interprétation de Rowlands de la théorie de Rawls éloigne cette dernière du contractualisme : l'argument de l'égalité intuitive étendu à tous les êtres vivants avec des intérêts ne permet plus de comprendre l'origine du contrat ; les motivations des agents rationnels lorsqu'ils créent le contrat ne sont plus claires. La question devient de savoir, dans l'interprétation de Rowlands, pourquoi les agents rationnels décident de s'encombrer d'un principe comme celui de l'égalité intuitive lorsqu'ils cherchent à trouver des principes pour permettre la vie en société. La force du contractualisme était de pouvoir expliquer à la fois pourquoi l'éthique existe, ainsi que les motivations des agents rationnels qui obéissent à ses principes. Cette force du contractualisme se perd avec l'interprétation de Rowlands. Le contractualisme ne peut donc pas facilement justifier que les animaux non-humains aient un statut moral. Les tentatives de trouver une telle justification conduisent à remettre en cause certains des principes fondamentaux du contractualisme. L'alternative de Carruthers semble être celle qui respecte le mieux les principes du contractualisme – que ce soit dans son interprétation de la théorie de Rawls, ou de celle de Scanlon –, et elle n'apporte pas beaucoup

d'espoir à ceux qui voudraient trouver dans le contractualisme des arguments pour justifier un changement de nos attitudes concernant les animaux non-humains.

Conclusion

Dans ce texte, nous nous sommes intéressés à trois approches possibles de la question de l'éthique animale : l'utilitarisme ; la théorie des droits de Tom Regan ; et le contractualisme. Nous avons pu constater que les implications pour l'éthique animale varient grandement en fonction de l'approche choisie. L'utilitarisme permettait d'offrir des arguments en faveur d'une éthique incluant les animaux non-humains. En particulier, puisque aucun argument ne pouvait justifier que l'on accorde moins de considération aux intérêts des animaux non-humains selon cette approche, l'utilitarisme nous imposait d'accorder autant d'importance à ces intérêts qu'aux intérêts des êtres humains dans le calcul d'utilité. Toutefois, cela n'implique pas que les animaux non-humains doivent être traités dans toutes les situations de la même manière que les êtres humains : certaines actions qui orientées vers des êtres humains auraient pour conséquence de diminuer l'utilité – par exemple le meurtre – n'ont pas les mêmes conséquences lorsqu'elles concernent des animaux non-humains, et vice versa.

La théorie de Tom Regan en revanche impose beaucoup plus de restrictions dans notre rapport aux animaux non-humains. Le principe de respect nous impose de traiter les animaux non-humains sujets-d'une-vie d'une manière qui respecte leur valeur inhérente. Cette valeur inhérente étant la même que celle des êtres humains, il s'ensuit que nous devons traiter ces animaux avec le même respect que les êtres humains – qu'ils soient des agents moraux ou non. Cette théorie est de loin la plus exigeante parmi les théories que nous avons présentées : le contractualisme et l'utilitarisme ne se soucient au mieux que des intérêts des animaux non-humains, la théorie de Tom Regan va plus loin, puisque ce que nous impose le principe de respect n'est pas simplement d'épargner à ces animaux le plus de souffrance possible, mais bien de respecter leur valeur inhérente, ce qui implique, par exemple, de respecter leur vie même lorsque cela va à l'encontre des intérêts des agents rationnels, et même lorsque cela minimise l'utilité autant des êtres humains que des autres animaux.

Finalement, la dernière théorie dont nous avons discuté est le contractualisme. Cette théorie est plus difficilement réconciliable avec la volonté d'accorder aux animaux non-humains un statut moral. Nous nous sommes intéressés à deux tentatives de réconcilier le contractualisme

avec l'éthique animale : la tentative de Tom Regan, et celle de Mark Rowlands. Dans les deux cas, le point de départ de la réflexion était la théorie contractualiste de John Rawls. Tom Regan a tenté de montrer que l'exclusion des animaux non-humains de l'ensemble des individus méritant une considération morale rendait la théorie de John Rawls incohérente. L'argument de Regan étant de dire que rien ne permet à Rawls de défendre à la fois que le devoir ne pas être cruel est un devoir naturel que nous avons envers les animaux non-humains et que le devoir de justice n'est pas dû aux animaux non-humains. Selon Regan, l'erreur de Rawls est d'accorder aux agents rationnels sous le voile d'ignorance la connaissance de leur incarnation comme êtres humains, ce qui revient, selon lui, à commettre une pétition de principe. Rowlands défend aussi que le contractualisme de Rawls est compatible avec une éthique incluant les animaux non-humains. Son argumentation repose sur l'argument de l'égalité intuitive de Rawls : selon Rowlands, cet argument nous impose de considérer que les différences effectives entre les êtres humains qui sont des agents rationnels et les autres animaux ne doivent pas conduire à un traitement différent en éthique. Ces interprétations de la théorie de Rawls permettent de concevoir une éthique animale qui offre plus de protection aux animaux non-humains que l'utilitarisme. Les implications de ces interprétations sont comparables à celles de la théorie de Regan.

Néanmoins, tous les penseurs contractualistes que nous avons présentés ne partagent pas ces conclusions. Carruthers en particulier remet en cause les tentatives de réconcilier le contractualisme avec la volonté de fonder une éthique animale. Selon Carruthers, il ne faut jamais oublier que le contractualisme, autant celui de Rawls que celui des autres penseurs contractualistes, considère que l'éthique est une construction humaine. Les principes de l'éthique ont pour but de garantir la vie en société. Dès lors, on dispose, selon lui, d'un argument pour justifier l'exclusion des animaux non-humains de nos considérations morales : puisque ces animaux ne sont pas des agents rationnels, et puisque par conséquent leur inclusion dans l'ensemble des individus concernés par les principes éthiques n'aide en rien la vie en société, alors il s'ensuit que cette inclusion n'a pas lieu d'être faite. Dans la mesure où les animaux non-humains ne peuvent pas participer au contrat, ils ne sont pas concernés par le contrat.

On constate donc qu'il n'y a pas de consensus sur les solutions qui doivent être apportées aux questions que soulève l'existence des animaux non-humains pour l'éthique. Selon les approches, les agents moraux auront plus ou moins de devoirs impliquant des animaux non-humains, et ces devoirs seront tantôt des devoirs directs, tantôt des devoirs indirects. Lorsque ces approches sont appliquées à des situations pratiques, les implications qui doivent en être tirées varient grandement : dans le cas de la consommation de viande par exemple, la théorie des droits nous impose de l'interdire strictement, puisque élever des animaux pour les tuer n'est pas compatible avec le principe de respect, tandis que l'interdiction de manger de la viande elle est compatible avec ce principe. L'utilitarisme ne permet pas d'être aussi catégorique lorsqu'on l'applique à la question de la consommation de viande : pour ce qui est de la viande issue de l'élevage industriel, la question qui se pose est de savoir si l'utilité globale est maximisée lorsque ce type d'élevage est permis. Singer défend que ce n'est pas le cas, puisque la quantité de souffrance que génère l'élevage industriel pour les animaux non-humains est selon lui largement supérieure à la quantité de plaisir générée par la consommation de la viande issue de cette industrie. Toutefois, l'utilitarisme est compatible avec une forme d'élevage plus éthique : il suffit que les animaux soient élevés d'une manière qui leur cause peu ou pas de souffrance, de telle sorte que l'utilité globale soit maximisée. Pour ce qui est du contractualisme de Carruthers en revanche l'élevage industriel lui-même ne pose pas problème. En effet, si l'on exclu les cas de propriété privée, le seul devoir que nous avons concernant les animaux non-humains dans sa théorie est le devoir de ne pas être cruel envers eux. Dès lors, dans la mesure où les souffrances qui sont causées aux animaux non-humains dans le cadre de l'élevage industriel ne leur sont pas causées par simple cruauté mais en vue d'optimiser la production, on ne peut pas condamner cette pratique d'un point de vue éthique selon l'approche de Carruthers.

Un autre cas pratique important est la question de l'utilisation d'animaux non-humains dans le cadre d'expériences scientifiques : la théorie de Regan est opposée à ce type de pratiques. Dans la mesure où nous considérons comme évident que la valeur inhérente des êtres humains interdit de faire de telles expériences en les prenant comme sujets, il n'y a pas de raison d'autoriser de telles expériences sur d'autres animaux. Le principe de respect nous impose de respecter la valeur inhérente des animaux qui sont sujets-d'une-vie, et selon Regan, ces expériences ne respectent pas cette valeur inhérente ; elles sont par conséquent immorales.

L'utilitarisme encore une fois est plus nuancé : certaines expériences sur des animaux non-humains peuvent être justifiées si elles permettent d'améliorer la vie d'autres individus – que ce soient des individus humains ou des animaux non-humains. L'utilitarisme sera cependant opposé aux expériences triviales sur de tels animaux : un exemple de cela est l'utilisation d'animaux pour des expériences en classe. L'apprentissage issu de telles expériences peut facilement être apporté par d'autres moyens, de telle sorte que l'on ne peut pas dire que l'utilité globale est maximisée par ces pratiques, bien au contraire. Le contractualisme de Carruthers en revanche aura tendance à encourager ces pratiques puisqu'elles servent les intérêts des agents rationnels, et nous ne pouvons donc pas dire qu'elles manifestent de la cruauté gratuite de la part des enseignants ou des élèves.

Notons cependant que le contractualisme de Carruthers permet dans certaines situations d'accorder des droits indirects à certains animaux non-humains alors que l'utilitarisme et la théorie des droits de Regan ne le font pas. Un exemple de cela est le cas des espèces en voie d'extinction : le contractualisme nous permet de concevoir un devoir indirect de protéger ces espèces, dans la mesure où l'on considère que c'est ce que veut la majorité des agents rationnels. L'utilitarisme n'imposera de protéger ces espèces uniquement que si l'on peut montrer que leur disparition aura un impact négatif sur l'utilité – la question de savoir si ce serait effectivement le cas ne nous intéresse pas ici. Tom Regan en revanche, affirme bien que sa théorie est très peu concernée par les espèces, puisque les droits qu'il défend sont les droits des individus. Dans la mesure où le principe de respect s'intéresse à la valeur inhérente des individus, les espèces elles-mêmes n'ont aucun statut moral propre. Dès lors, s'il est nécessaire de laisser disparaître des espèces pour respecter la valeur inhérente des individus sujets-d'une-vie, alors il n'y a pas de raison de s'y opposer.

Ce dernier paragraphe met en évidence la principale différence entre, d'un côté le contractualisme et la théorie des droits de Regan, et de l'autre, l'utilitarisme. Ce dernier s'intéresse aux intérêts des individus et non pas aux individus eux-mêmes. De telle sorte que ce qui est visé par la théorie c'est une maximisation de l'utilité globale. Les individus eux-mêmes n'ont pas de valeur morale, ce qui a de la valeur morale selon l'utilitarisme ce sont les intérêts de ces individus. On utilise souvent pour expliquer cet aspect de l'utilitarisme la métaphore des verres : imaginons que les individus sont des verres qui peut être remplis soit

d'une boisson amère – les souffrances – soit d'une boisson agréable – les plaisirs – ; l'important pour l'utilitarisme sera de s'assurer qu'il y ait au total une plus grande quantité de boisson agréable que de boisson amère, même si cela implique parfois de casser les verres remplis de cette dernière boisson. Cet aspect de la théorie est à l'origine des principales critiques qui lui sont adressées : puisque les individus n'ont pas de valeur morale en eux-mêmes dans le cadre de l'utilitarisme, beaucoup de nos intuitions en éthique sont remises en question – p. ex. l'acte de tuer n'est pas nécessairement immoral selon l'approche utilitariste, puisqu'il se pourrait que dans certains cas tuer une personne permette de maximiser l'utilité globale ; les arguments mis en avant par les penseurs utilitaristes pour justifier l'interdiction de tuer ne sont pas non-plus satisfaisants intuitivement puisqu'ils se concentrent sur l'impact des conséquences de cet acte sur l'utilité des survivants plutôt que sur la question de la moralité de l'acte en lui-même. Toutefois, tous les philosophes ne considèrent pas cet aspect de l'utilitarisme comme une faiblesse : l'intention de Bentham et Mill, lorsqu'ils fondent leurs théories, est de remettre en question nos intuitions en éthique. Dès lors, à leurs yeux, on ne peut pas considérer comme un défaut de la théorie le fait qu'elle remette effectivement en question nos jugements intuitifs. C'est d'ailleurs cet aspect de la théorie qui permet à l'utilitarisme de s'ouvrir si facilement à la possibilité d'une éthique animale. Pour l'utilitarisme, la question de savoir comment étendre les principes de l'éthique aux animaux non-humains ne se posent même pas. Le principe d'égale considération des intérêts s'élargit naturellement pour s'appliquer autant aux intérêts des êtres humains qu'à ceux des animaux non-humains – les premiers penseurs utilitaristes, comme nous l'avons vu *supra*, ont immédiatement su déceler les implications de leur théorie pour le statut éthique de ces animaux. La principale question qui se pose en éthique animale pour les philosophes utilitaristes est celle de savoir comment les intérêts des animaux non-humains pourraient être exclus, et le plus souvent la réponse est qu'ils ne peuvent pas l'être.

A l'extrême opposé, on trouve la théorie des droits de Tom Regan. Ce dernier est conscient des difficultés que rencontrent l'utilitarisme, notamment en raison de la place que cette théorie accorde aux individus. Cela servira de point de départ à sa théorie. Le but de la démarche philosophique de Tom Regan est de trouver la raison qui explique nos intuitions en éthique. En particulier, il essaye de comprendre pourquoi il nous semble évident que certaines actions dirigées contre des individus sont toujours perçues comme immorales intuitivement.

Le principe de valeur inhérente vient expliquer cela dans la théorie de Regan : les individus qui sont sujets-d'une-vie ont une valeur inhérente ; cette valeur inhérente implique un principe de respect qui n'est pas respecté lorsque l'on traite ces individus d'une manière qui ne prend pas en compte cette valeur inhérente. Dès lors, certaines actions ne sont jamais justifiées, même lorsqu'elles vont dans le sens des intérêts de la majorité des individus, puisque, selon Regan, la satisfaction de ces intérêts importe moins que le respect de la valeur inhérente des individus sujets-d'une-vie.

Finalement, le contractualisme accorde aussi une place centrale aux individus. Cette théorie prend pour point de départ le constat du fait que les intérêts des différents individus dans une société peuvent entrer en conflits. Dès lors, il devient nécessaire de trouver un système de règles pour permettre la vie en société. Un second postulat du contractualisme est l'idée que les individus chercheront à défendre leurs propres intérêts : ce que recherchent les individus ce n'est pas la justice, mais la satisfaction de leurs propres intérêts. Les individus vont donc construire ensemble des règles qui auront pour but de permettre la vie en société, i. e. des règles qui viennent résoudre les conflits entre les intérêts des différents individus, tout en défendant les intérêts de chaque individu. Dès lors, les principes de la société devront être tels qu'ils permettent à chaque individu de vivre une vie acceptable – puisque, sans cela ces individus refuseront collaborer. Il n'est donc pas question ici de sacrifier les intérêts d'une partie des individus dans le but de maximiser l'utilité globale. Les problèmes qui se posaient pour l'utilitarisme sont donc mis de côté. Cependant, le contractualisme ouvre d'autres questions. Le principal problème dont nous avons discuté est la place des individus qui ne sont pas susceptibles de défendre leurs propres intérêts – les enfants, certains adultes avec un handicap, les animaux non-humains. Puisque les individus qui choisissent les principes de la société doivent être capables de discuter rationnellement pour choisir ces principes, et puisque chacun veut supporter les principes qui protègent le mieux ses propres intérêts, il n'y pas *a priori* de raison de croire que les individus incapables de prendre part à la discussion seront concernés par ces principes – s'ils le sont ce ne pourra être qu'indirectement.

En conclusion, les questions que soulève l'éthique animale sont loin de trouver une réponse universelle. Selon les approches, le statut moral qui sera accordée aux animaux non-humains variera du tout au tout – à un extrême on trouve le théorie de Tom Regan qui accorde

aux animaux non-humains les mêmes droits qui sont accordés aux êtres humains, et à l'autre extrême on trouve la théorie de Carruthers qui ne permet pas de fonder la considérabilité morale des animaux non-humains, et qui ne reconnaît qu'un devoir indirect ne pas être cruel gratuitement envers ces animaux. Il est clair que ni le welfarisme, ni l'abolitionnisme se retrouvent justifiés par l'ensemble des théories de la justice anglo-saxonnes. S'il est vrai que nous avons présenté plusieurs théories qui permettent de défendre l'une ou l'autre de ces approches, la théorie de Carruthers présente néanmoins un contre-argument solide à la fois contre l'abolitionnisme et contre le welfarisme. Il semble qu'il soit impossible de trouver un consensus entre les philosophes anglo-saxons qui défendent des théories de la justice sur les questions d'éthique animale. Le débat en éthique animale reste cependant extrêmement intéressant et permet de repenser certaines questions d'éthique humaine. Les différentes théories dont nous avons discuté permettent d'approcher d'autres questions d'éthique appliquée, et les problèmes qui ont été rencontrés dans le cadre de l'éthique animale, ainsi que les tentatives de trouver une solution à ces problèmes, permettront de penser d'autres questions d'éthique appliquée fortement controversées dans la philosophie morale contemporaine – le débat sur les droits directs et indirects ne se limitent pas aux questions d'éthique animale, mais peut avoir de l'importance pour discuter, par exemple, de l'avortement ; le défi que présente la question animale pour le contractualisme est liée au défi que rencontre le contractualisme lorsqu'il s'intéresse au statut moral des patients moraux en général, etc.

—

Le débat sur l'éthique animale dans la philosophie anglo-saxonne met en avant un élément important de toute théorie de la justice : la question de l'origine de l'éthique, et l'origine de la motivation des agents rationnels qui en respectent les principes. Les différentes théories qui ont été présentées postulent chacune une certaine conception de l'origine de l'éthique. Pour Bentham, cette origine était à trouver dans la tendance naturelle de tous les êtres humains à poursuivre leur propre bonheur. Puisque tous les êtres humains cherchent leur propre bonheur, on peut se servir de cette tendance naturelle pour postuler un principe fondamental à partir duquel on peut déduire les règles morales : le principe d'utilité. Cette tendance naturelle à poursuivre son propre bonheur – bonheur que l'on comprend comme la

satisfaction de nos intérêts, en particulier la maximisation du plaisir et l'évitement de la souffrance – n'est pas unique aux êtres humains, les autres animaux ont la même tendance naturelle. Dès lors, puisque nous n'avons pas d'argument pour justifier que l'on n'étende pas le principe d'utilité aux autres animaux, il n'y a pas de raison de considérer que leurs intérêts auront moins de valeur que ceux des êtres humains. La théorie de Mill se rapproche fortement de celle de Bentham. Mill reformule cependant l'approche de Bentham : selon Mill, l'éthique entretient un rapport avec les fins en soi. Le but des règles éthiques est de favoriser les moyens qui permettent d'atteindre ces fins. Or, selon Mill, la véritable fin en soi est le bonheur. En effet, seul le bonheur est véritablement désirable en lui-même, et toutes les autres fins sont désirables parce qu'elles participent au bonheur, ou parce qu'elles sont des moyens en vue de ce bonheur. Cela permet à Mill de fonder le principe d'utilité.

Cependant, nous sommes en droit de nous demander dans quelle mesure ces arguments sont susceptibles d'expliquer la motivation éthique des agents rationnels. Les arguments de Bentham et de Mill nous proposent une manière de construire des règles morales. Toutefois il n'est pas clair de savoir si ces arguments fondent la motivation morale des agents rationnels. Prenons l'exemple de Bentham pour commencer : s'il est vrai que tous les êtres humains cherchent leur propre bonheur, il n'est pas vrai, *a priori*, qu'ils cherchent le bonheur en général. Il est difficile de concevoir comment se fait le passage de l'affirmation descriptive « les êtres humains cherchent leur propre bonheur » ; au jugement normatif « les êtres humains doivent maximiser le bonheur de tous les individus sensibles ». En effet, il faut pouvoir expliquer ce qui motive ces agents à passer de la recherche de leur propre bonheur à la recherche de la maximisation de l'utilité pour tous les individus concernés. Après tout, la règle de l'utilitarisme pourrait être simplement d'affirmer qu'une action morale est une action qui permet effectivement à l'individu qui l'exécute de maximiser son propre bonheur. On se rend compte qu'une telle règle morale est triviale étant donné le postulat de Bentham : si les êtres humains cherchent toujours par leurs actions leur propre bonheur, il n'y a pas besoin d'une règle qui leur impose d'agir de la sorte.

Une solution pourrait être de postuler la motivation morale des agents rationnels : ces agents sont à la recherche d'un principe pour construire des règles morales rationnelles. Dès lors, ils cherchent ce qui sera protégé par ces règles, et ils découvrent que la seule chose qui

mérite une telle protection est le bonheur. Il s'agit de la seule chose que tous recherchent. Par conséquent, les agents rationnels qui cherchent à construire des règles morales pour régir leurs comportements adopteront le principe d'utilité comme fondement de ces règles. Mill propose une autre manière de justifier le passage de son postulat du bonheur comme unique fin en soi au principe d'utilité : les êtres humains ne poursuivent pas uniquement leur bonheur personnel, ils ont aussi une tendance naturelle à essayer de maximiser le bonheur des personnes qui leur sont proches. Or, on ne peut pas fonder rationnellement la discrimination que font les agents rationnels ici en favorisant les intérêts des personnes qui leur sont proches. Dès lors, on peut construire le principe d'utilité en rationalisant cette tendance naturelle des êtres humains. Puisque nous ne pouvons pas non plus justifier une discrimination entre les intérêts de différentes espèces, on doit aussi considérer lorsqu'on opère le calcul d'utilité les intérêts des animaux non-humains.

Une dernière manière de concevoir la motivation des agents rationnels à respecter le principe d'utilité serait d'intégrer l'utilitarisme dans une théorie contractualiste. On pourrait supposer que les agents rationnels qui veulent maximiser leur propre bonheur découvre que le meilleur moyen d'atteindre cette fin est de passer un contrat avec les autres agents rationnels qui partagent le même but. On suppose ensuite que ces agents rationnels décident que le principe d'utilité leur permettra de construire les règles qui assurent le mieux à chacun de maximiser son propre bonheur. Dans ce cas-ci la motivation morale des agents rationnels à respecter le principe d'utilité est justifiée par le postulat qui affirme que ce respect du principe leur permet en définitive de garantir au mieux leur propre bonheur personnel.

Ces manières d'expliquer la motivation morale dans un contexte utilitariste ne sont pas sans conséquence pour l'éthique animale. La première solution que nous avons apportée consistait à postuler la motivation morale des agents rationnels. On suppose que ces agents rationnels recherchent un principe pour construire des règles morales. On pourrait cependant postuler, comme c'est le cas chez Carruthers, que ces agents cherchent un système de règles morales pour régir les interactions entre êtres humains. Dans ce cas, on retrouve les mêmes difficultés que le contractualisme pour justifier des devoirs directs concernant les animaux non-humains. Si l'on décide plutôt de fonder la motivation morale en intégrant l'utilitarisme dans une théorie contractualiste, on retrouvera naturellement les difficultés que nous avons

rencontré lorsque nous avons essayé d'étendre les principes du contractualisme pour intégrer les animaux non-humains dans le champ de nos considérations morales.

La critique de Carruthers de l'éthique animale est difficile à surmonter. Comme nous l'avons vu, l'utilitarisme peut difficilement expliquer la motivation morale sans la postuler. Le débat autour de l'éthique animale dépend de ce postulat. Soit l'on accepte que la motivation morale n'est pas strictement égoïste, en s'opposant donc à la théorie de Carruthers, soit on se retrouve dans une situation où on peut difficilement expliquer ce qui va pousser des agents rationnels à sacrifier leurs propres intérêts pour défendre ceux des animaux non-humains. La critique de Rowlands rencontre le même problème : ce qui permet à Rowlands de réconcilier la théorie de Rawls avec le souci pour les intérêts des animaux non-humains c'est l'argument d'égalité intuitive. Or cet argument ne peut pas s'expliquer par la description de l'origine de l'éthique de Carruthers : si l'on suppose que la motivation morale des agents rationnels est égoïste, il n'y a pas de raison de considérer qu'ils voudront étendre l'argument de l'égalité intuitive aux animaux non-humains. On rencontre de nombreuses difficultés lorsqu'on confronte les théories de la justice présentées à la question animale. On ne peut pas affirmer que ces théories de la justice peuvent atteindre un consensus lorsqu'elle s'intéresse à l'éthique animale.

Bibliographie

- ACHOR, Amy Blount, *Animal Rights : A Beginner's Guide*, WriteWare, Yellow Spring, 1996.
- BALCOMBE, Jonathan, *The Use of Animals in Higher Education : Problems, Alternatives, and Recommendations*, Humane Society Press, Washington, 2000.
- BARATAY, Éric, *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Odile Jacob, Paris, 2003.
- BRIGHT, Michael, *Killing for Luxury*, Franklin Watts, London, 1988.
- BURGAT, Florence, *L'animal dans les pratiques de consommation*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.
- BURGAT, Florence, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- BURGAT, Florence, *La protection de l'animal*, Presses universitaires de France, Paris, 1997.
- BURGAT, Florence, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Kimé, Paris, 2006.
- CHAPOUTHIER, Georges, *Les droits de l'animal*, Presses universitaires de France, Paris, 1992.
- CHAPOUTHIER, Georges, *Qu'est-ce que l'animal ?*, le Pommier, Paris, 2004.
- DERRIDA, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.
- DOLAN, Kevin, *Ethics, Animals and Science*, Blackwell Science, Oxford, 1999.
- ELLIOT, Robert, « Rawlsian justice and non-human animals », dans *Environmental Ethics*, 3, pp. 95-106.
- EVANS, Kim Masters, *Animal Rights*, Gale, Farmington Hills, 2005.
- FEINBERG Joel, « The rights of animals and unborn generations », dans *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. W. T. BLACKSTONE, University of Georgia Press, Athens pp. 43-68.
- FONTENAY, Élisabeth de, « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *Le Débat*, 109, 2000, pp. 138-155.

- FONTENAY, Élisabeth de, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998.
- FRANCIONE, Gary, *Introduction to Animal Rights*, Temple University Press, Philadelphie, 2000.
- FREY, Raymond Gillespie, *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- FREY, Raymond, *Rights, Killing, and Suffering : Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- GARNER, Robert, *Animals, Politics, and Morality*, second edition, Manchester University Press, Manchester, 2004.
- GARNER, Robert, *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester University Press, Manchester, 2005.
- GOFFY, Jean-Yves, *Le philosophe et ses animaux : du statut éthique de l'animal*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994.
- GOFFY, Jean-Yves, *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Vrin, Paris, 2004.
- HARRISON, Peter, « Do animals feel pain ? », dans *Philosophy*, 66, 1991, pp. 25-40.
- HARRISON, Peter, « Descartes on Animals », *The Philosophical Quarterly*, 42, 1992, pp. 219-227.
- HILLS, Alison, *Do Animals have Rights ?*, Icon Books, Cambridge, 2005.
- JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *L'Éthique animale*, Presses universitaires de France, Paris, 2011.
- JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale : apologies des bêtes*, Presses universitaires de France, Paris, 2011.
- JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste, « Diversité de l'éthique animale », dans *Journal de Bioéthique*, chapitre I, 2013/I (vol. 24), pp. 15-28.
- KEMMERER, Lisa, *In Search of Consistency : Ethics and Animals*, Brill, Boston, 2006.
- LABARRIERE, Jean-Louis, *La condition animale. Études sur Aristote et les stoïciens*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2005.

- LESTEL, Dominique, *L'animal est l'avenir de l'homme : munitions pour ceux qui veulent toujours défendre les animaux*, Éditions Fayard, Paris, 2010.
- LESTEL, Dominique, *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, Paris, 1996.
- MACHAN, Tibor R., *Putting Humans First : Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.
- MATIGNON, Karine Lou, *L'animal, objet d'expériences : entre l'éthique et la santé publique*, Anne Carrière, Paris, 1998.
- MATIGNON, Karine Lou, *Sans les animaux, le monde ne serait pas humain*, Albin Michel, Paris, 2003
- PLAYOUST-BRAURE, Axelle et BONNARDEL, Yves, *Solidarité animale : Défaire le société spéciste*, La découverte, Paris, 2020.
- PELLUCHON, Corine, *Manifeste animaliste : politiser la question animale*, Alma, Paris, 2017.
- RICOT, Jacques, *Qui sauver ? L'homme ou le chien ? : sur la dissolution des frontières entre l'homme et l'animal*, Éditions Mame, Paris, 2021.
- RYDER, Richard D., « *Speciesism Again : the original leaflet* », dans *Critical Society*, II, printemps 2010.
- TEXIER, Roger, « La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes », *L'enseignement philosophique*, 2012/4, pp. 15-27.

Utilitarisme

- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. BURNS et H.L.A. HART, Methuen, Londres, 1982.
- DARDENNE, Emilie, « L'éthique animale dans la tradition utilitariste », dans *Deux siècles d'utilitarisme*, dirigé par Malik BOZZO-REY et Emilie DARDENNE, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.
- GOFFI, Jean-Yves, *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004.
- LEE, JADRAN, *Bentham on the Moral and Legal Status of Animals*, thèse de doctorat non publiée, Université de Chicago, 2003.

- MILL, John Stuart, « Utilitarianism », dans *The Collected Works of John Stuart Mill*, ROBSON (éd.), Vol. X, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985.
- SALVAT, Christophe, *L'utilitarisme*, La Découverte, Paris, 2020.
- SINGER, Peter, *La Libération animale*, trad. Louisse ROUSSELLE et David OLIVIER, Collection Petite bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2012.
- SINGER, Peter, *Questions d'éthique pratique*, trad. Max MARCUZZI, Bayard Éditions, Paris, 1997.
- SINGER, Peter, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton, 2011.
- THOMAS, K., *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Théorie des droits

- FEINBERG, Joel « *The nature and value of rights* », dans *Journal of Value Inquiry*, 4, 1970, pp. 243-257.
- FEINBERG, Joel, *Rights, justice, and the bounds of liberty*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983.
- REGAN, Tom, « *The moral basis of vegetarianism* », dans *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975, pp. 181-214
- REGAN, Tom, « McCloskey on why animals cannot have rights », dans *Philosophical Quarterly*, 26, 1976, pp. 251-257.
- REGAN Tom, « Frey on interests and animal rights », dans *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 335-337.
- REGAN, Tom, *Defending animal rights*, University of Illinois Press, Chicago, 2001.
- REGAN, Tom, *Empty cages : Facing the challenge of animal rights*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

Contractualisme

- CARRUTHERS, Peter, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- RAWLS, John, « *The Sense of Justice* », *Philosophical Review*, 72, 1963.
- RAWLS, John, *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, chap. 5 « *Indirect Duty Views* », University of California Press, Los Angeles, 1983.
- REGAN, Tom, « The Case for Animal Rights », dans *In defense of Animals*, ed. P. SINGER, Basil Blackwell, Oxford, 1985, p. 17.
- ROWLANDS, Mark, « Contractarianism and Animal Rights », dans *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, N° 3, 1997.
- SCANLON, Thomas Michael, *What we owe to each other*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1998.

