

# Des droits légaux des animaux, le jour viendra peut-être

Tom REGAN\*

*Professeur émérite de philosophie,  
Université d'état de Caroline du Nord*

Résumé. – Cet article examine les principaux arguments visant à nier que les animaux non humains aient des droits moraux, en particulier le droit de vivre et le droit à l'intégrité corporelle. Parce que ces arguments sont déficients, nous ne devrions pas refuser aux animaux des droits légaux sur la base de leur présumée infériorité morale aux êtres humains.

Mots clé : animaux, droits moraux

## I. — INTRODUCTION

Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer les droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés, sinon par la main de la tyrannie humaine<sup>1</sup>.

---

\* Traduit par Enrique Utria. Publié initialement sous le titre « The Day May come : Legal Rights for Animals », dans *Animal Law*, publication de la faculté de droit Lewis & Clark, vol. X, 2004, p. 11-24. L'auteur tient à remercier Holly Anne Gibbons pour ses précieux conseils et sa collaboration éditoriale.

<sup>1</sup> Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, (1879), Paris, Vrin, 2011, ch. XVII, section I, note b, p. 324-325 (je souligne).

La philosophie morale, ou l'« éthique », comme on l'appelle souvent, est un domaine dont nombre de questions sont partagées par les chercheurs menant une réflexion critique sur les fondations et le fonctionnement du droit. Les questions de justice et d'équité comptent parmi les plus manifestes. Il en va de même pour certaines des questions au cœur du mouvement dit de protection animale ; celles qui ont trait à la nature et au statut des personnes, en particulier. Cet article décrit la façon dont ce concept a été traité par certains philosophes moraux représentatifs, explique certains points touchant la nature et l'importance des droits moraux et explore différentes façons d'approcher la question de savoir qui possède des droits moraux. Ces observations sont ensuite appliquées aux questions concernant les droits légaux, à la fois à ceux que possèdent les êtres humains, au moins dans de nombreuses régions du monde, et aux droits que ne possèdent pas les autres animaux, partout dans le monde.

Avant de me tourner vers ces questions, cependant, il sera utile de discuter l'idée du « corps et du Droit ». Parmi les questions qui intéressent les philosophes moraux, les cinq suivantes sont peut-être les plus manifestes :

1. Qu'est-ce que nous voulons dire par « corps » ?
2. Est-ce que ce qui est fait à un corps importe moralement ?
3. Si ce qui est fait à certains corps importe moralement, quels sont ces corps ou à qui appartiennent ces corps ?
4. Si ce qui est fait à certains corps importe moralement, pourquoi est-ce que cela importe ?
5. Si ce qui est fait à certains corps importe moralement, combien cela importe-t-il ?

Des réponses concurrentes à la deuxième question sont d'un intérêt tout particulier. La réponse de l'anthropocentrisme<sup>2</sup> est que tous les corps humains et seulement les corps humains importent moralement. Bien sûr, cette réponse ne répond en rien aux autres questions qui viennent d'être énumérées. Cependant, si elle est vraie, la position anthropocentrique offre une raison plausible de croire que ceux dont les corps importent moralement (à savoir les êtres humains et seulement eux) devraient avoir un statut juridique important, et que tous les êtres humains, et seulement les êtres humains, devraient avoir des droits légaux à l'intégrité et à la protection de leur corps. De plus, si cela devait être vrai, comme il est possible que cela le soit, alors cela saperait les possibles raisons de reconnaître des droits légaux aux animaux non humains. D'où l'importance évidente de la position anthropocentrique.

Des résultats très différents se proposent d'eux-mêmes si nous adoptons une position non anthropocentrique : s'il s'avère que ce qui est fait au corps de

---

2 L'hypothèse selon laquelle les êtres humains sont l'élément central de l'univers.

(au moins) certains animaux importe moralement, alors il se peut que ces animaux, et non pas seulement tous les êtres humains, devraient avoir des droits légaux à l'intégrité et à la protection de leur corps. D'où l'importance évidente d'une telle position non anthropocentrique et, plus généralement, le rapport logique entre, d'un côté, les questions morales sur le corps et, de l'autre, les questions juridiques touchant l'intégrité et la protection des corps.

Le présent article explore divers aspects du conflit entre ces positions anthropocentrique et non anthropocentrique, y compris le rôle que le concept de « personne » joue dans l'une et l'autre. La possible vérité de ce qui sera dit à cet égard est un tout autre problème, un problème que j'ai tenté d'aborder plus adéquatement ailleurs<sup>3</sup>.

## II. — DÉFINITIONS TIRÉES DES DICTIONNAIRES

Selon les définitions classiques des dictionnaires, une « personne » est « un être humain<sup>4</sup> ». La plupart des philosophes moraux contemporains nient cela, et avec raison. Les fidèles juifs ou chrétiens, par exemple, croient à l'existence d'une divinité personnelle, mais peu semblent croire que Dieu est un être humain et qu'il vit quelque part dans le ciel. Croire en l'existence des séraphins, des chérubins, des archanges et des anges est similaire : des êtres non humains, mais qui sont des personnes, sont supposés exister. La science-fiction, où la vie intelligente peuple des planètes extraterrestres, joue elle aussi sur le même thème.

Dans tous ces cas, l'existence de personnes non humaines est présentée comme une idée intelligible. Certes, il se peut qu'aucune divinité personnelle n'existe, que les séraphins ou chérubins n'existent pas, et que les personnes extraterrestres soient le fruit de l'imagination débordante de Steven Spielberg. Toutefois, la non-existence de ces cas ne découlerait pas simplement du fait que les extraterrestres et les autres personnes ne soient pas humains.

Bien sûr, même s'il était faux que *seuls* les êtres humains sont des personnes, il pourrait toujours être vrai que *tous* les êtres humains sont des personnes. Et cela, si cela était vrai, pourrait constituer une vérité particulièrement importante. Cependant, que cela soit vrai ou non (et cet article soutient que cela ne l'est pas) est là encore quelque chose que les définitions tirées de dictionnaires ne peuvent décider. Tout cela revient à dire que, si nous voulons

3 Tom Regan, *Les Droits des animaux*, (1983), traduit de l'américain par Enrique Utria, Hermann, 2012 (cet ouvrage est mon traitement le plus soutenu à cet égard) ; mes traitements les plus récents sont Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs : An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003) et Tom Regan, *Empty Cages : Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield Publishers, 2004).

4 Voir, par ex., le *Webster Dictionary For Every Day Use*, édité par John G. Allele, Literary Press, 1981, p. 275.

progresser, il nous faut faire plus, et autre chose, que de chercher le sens des mots dans le *Larousse*.

Outre la définition du dictionnaire, les philosophes moraux contemporains ont remarqué qu'une « personne » pouvait se dire en deux sens, l'un descriptif, l'autre normatif. Je commencerai par le premier.

### III. — PERSONNALITÉ DESCRIPTIVE

Au sens descriptif, dire de quelqu'un qu'il est une personne, c'est dire qu'il possède un ensemble de capacités qui font défaut aux non-personnes. La question de savoir quelles sont ces capacités est sujette à discussion ; certains philosophes favorisent un certain ensemble de capacités, d'autres certains autres<sup>5</sup>. Si nous mettons de côté les entreprises et les navires (qui existent et sont classés parmi les personnes dans la loi), mais aussi les divinités et les anges (qui pourraient exister et seraient des personnes si elles existaient), et que nous nous concentrons sur le paradigme des personnes en chair et en os (« des personnes incarnées »), il nous reste pour candidates un certain nombre de capacités pertinentes. Les capacités des personnes incarnées incluent celles-ci : conscience sensitive, sensibilité (comprise comme la capacité à éprouver plaisir et douleur), aptitudes communicatives, désirs, émotions, croyances, préférences, mémoire du passé, attentes touchant l'avenir, intentionnalité (comprise comme aptitude d'agir à dessein), raison, conscience de soi et autonomie morale.

Certaines capacités candidates méritent élaboration ; la conscience de soi est l'une d'entre elles. Les personnes incarnées paradigmatiques sont non seulement conscientes du monde, mais elles sont conscientes d'être au monde. En d'autres termes, le fait d'être au monde est lui-même un objet de leur conscience. La mémoire est pertinente dans ce contexte, comme le sens du futur. En tant qu'êtres conscients d'eux-mêmes, les personnes incarnées savent qu'elles ont existé dans le monde par le passé et que, normalement, elles continueront d'exister à l'avenir. Et, en même temps, les personnes incarnées comprennent qu'un jour leur corps disparaîtra. À cet égard, contrairement à ce qui est vrai des fleurs et des légumes, par exemple, il y a un sens à dire que les personnes veulent continuer de vivre ou qu'elles veulent mourir. De plus, eu égard à l'avenir, les personnes peuvent faire des plans et poursuivre des projets, à court comme à long terme.

Il est à noter que, pendant qu'elle est au monde, la vie expérientielle des personnes incarnées se passe relativement bien ou mal pour l'être dont c'est la vie ; les personnes incarnées ont un bien-être expérientiel (ils sont plus ou

5 Pour d'autres critiques du caractère central de la personnalité au sein d'une théorie morale, voir Tom Regan, « Putting People in Their Place », *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, 2001, p. 85.

moins satisfaits, gratifiés, comblés, etc.). Cela suppose, bien sûr, que les personnes conservent leur identité au cours du temps, idée problématique pour les philosophes depuis des siècles, mais sur laquelle nous compterons à cette occasion.

L'autonomie morale mérite aussi un plus ample commentaire. Les individus sont moralement autonomes dans la mesure où ils sont capables de réfléchir au bien et au mal et, s'y étant arrêtés, sont libres de décider ce qu'ils choisissent de faire. Sans une autonomie de ce type, les individus ne peuvent être tenus pour moralement responsable de leurs actes ; c'est seulement avec ce type d'autonomie que nous le pouvons. Là encore, la question de savoir si l'on peut réellement être autonome moralement est un problème philosophique redoutable. Pour notre propos, il sera suffisant de reconnaître la pertinence de l'autonomie morale pour les questions intéressant la personnalité. De fait, certains philosophes pensent que les individus ne peuvent être des personnes si elles ne sont pas moralement autonomes<sup>6</sup>.

Parmi les possibilités qui se présentent d'elles-mêmes concernant la relation entre l'inventaire complet des capacités précédemment énumérées (« IC »)<sup>7</sup> et le fait d'être une personne, ce que j'appelle le point de vue univoque soutient que IC est le seul test de la personnalité, au sens descriptif. En d'autres termes, selon le point de vue univoque, tout individu satisfaisant IC est une personne, et tout individu manquant à satisfaire IC n'en est pas une<sup>8</sup>. Selon ce point de vue, satisfaire IC est à la fois une condition nécessaire et suffisante pour être une personne, au sens descriptif. Certains des problèmes auxquels le point de vue univoque est confronté seront examinés plus bas.

#### IV. — PERSONNALITÉ NORMATIVE

Comme cela a été signalé plus tôt, les philosophes reconnaissent une seconde acception à la personnalité (le sens normatif). En ce sens, les personnes sont des individus qui ont des droits, des devoirs ou les deux. Parmi ces philosophes, aucun ne nie que les gens ont des devoirs moraux. Par contraste, nombreux sont ceux qui nient que les gens aient des droits moraux, y compris des droits tels que ceux à la vie et à l'intégrité corporelle<sup>9</sup>. Et, même parmi les philosophes qui admettent les droits moraux, il existe de vifs désaccords

6 John Christman, « Autonomy in Moral and Political Philosophy », in Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition automne 2003, plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/autonomy-moral (dernière modification substantielle, 27 août 2003).

7 Conscience sensitive, sensibilité, aptitudes communicatives, désirs, émotions, croyances, préférences, mémoire du passé, attentes touchant l'avenir, intentionnalité, raison, conscience de soi et autonomie morale. Voir, *supra*, § III, ¶ 1.

8 Emmanuel Kant est le plus fameux (mais pas le seul) partisan de cette position.

9 Par ex. R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press, 1981.

concernant les questions de savoir ce que sont les droits, quels droits moraux ont les gens, et pourquoi les gens ont les droits qu'ils ont<sup>10</sup>.

L'existence de ces désaccords ne devrait pas nous surprendre. Les idées importantes sont toujours controversées, et plus elles sont importantes, plus elles sont susceptibles d'être controversées. Le fait que peu d'idées en matière de théorie morale et de politique rivalisent avec l'idée de droits moraux pour ce qui est de la profondeur et de l'ampleur des controverses entourant cette idée, témoigne de l'importance des droits moraux.

Ces controverses ne seront pas résolues ici, ne serait-ce que par manque de temps. Cependant, il est possible d'en dire assez sur les droits moraux pour avancer vers un objectif plus limité. Pour ce faire, il nous faut poser deux hypothèses controversées et imposer une limitation importante. Les deux hypothèses sont : (1) ceux d'entre nous qui lisent ces mots sont des exemples paradigmatiques de personnes normatives ; (2) les personnes au sens normatif (« les personnes normatives ») ont bel et bien des droits moraux, y compris le droit de vivre et le droit à l'intégrité corporelle. Quant à la limitation, la voici : dans ce qui suit, je limiterai mes remarques à ce qu'on appelle communément les droits moraux *négatifs* (les droits à ce qu'on ne nous cause pas de dommages ou à ce qu'on n'interfère pas avec ce que nous faisons), en ajournant la discussion des droits moraux *positifs* (des droits à être aidé ou assisté).

## V. — DÉFENSE D'ENTRER<sup>11</sup>

La possession de droits moraux négatifs (de « droits » ou de « droits moraux ») confère un statut moral distinctif à ceux qui les possèdent. Avoir de tels droits c'est avoir une sorte d'écran moral protecteur (*protective moral shield*), quelque chose que nous pourrions illustrer avec un panneau « Défense d'entrer<sup>12</sup> » (*No Trespassing*). Si nous supposons, donc, que les personnes normatives ont de tels droits, nous pouvons demander ce qu'interdit ce panneau invisible. Il interdit deux choses, en général. D'abord, les autres ne sont pas libres moralement de nous causer des dommages. Cela signifie que, à en juger d'un point de vue moral, les autres ne sont pas libres de nous ôter la vie ou de porter atteinte à notre corps comme il leur plaît. Deuxièmement, les autres ne sont pas libres moralement d'interférer avec notre libre arbitre. Cela signifie que, à en juger du point de vue moral, les autres ne sont pas libres de limiter nos choix comme il leur plaît. Dans les deux cas, le panneau « Défense

10 Voir, par ex., Jeremy Waldron (éd.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1981.

11 Cette discussion sur les droits négatifs en termes d'« Entrée interdite » est tirée de ma contribution à Carl Cohen & Tom Regan, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, 2001, p. 195-97.

12 Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, (1974), trad. E. d'Auzac de Lamartine, révisée par P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 2008, p. 45-89.

d'entrer » vise à protéger ceux qui ont des droits en limitant moralement la liberté des autres.

Cela ne veut pas dire qu'il est toujours mal d'ôter la vie, de blesser ou de restreindre la liberté de quelqu'un. Lorsque les gens outrepassent leurs droits en violant les nôtres, nous sommes dans notre droit si nous répondons d'une manière susceptible de causer des dommages ou de limiter la liberté de ceux qui violent nos droits. Par exemple, supposons qu'un voleur vous agresse. Aucun défenseur des droits ne croit que vous feriez quelque chose de mal si vous usiez d'une force physique suffisante pour vous défendre, même si cela cause un dommage à votre agresseur. De telles occurrences sont l'exception, et non la règle, la plupart des gens se comportant respectueusement eu égard aux droits des autres êtres humains. Mais, le monde dût-il être différent à cet égard, le point central resterait le même : ce que nous sommes libres de faire lorsque quelqu'un viole nos droits ne se traduit pas en liberté de violer ses droits.

## VI. — ATOUT<sup>13</sup>

Les limites morales que la possession de droits impose à la liberté des autres s'étendent à la société dans son ensemble. Même si la société en général, et non un individu particulier, tirait avantage de ce que les droits d'un très petit nombre de ses membres soient violés, cela ne rendrait cette violation acceptable moralement pour aucun défenseur sérieux des droits moraux. L'étude Tuskegee – bien connue et condamnée à juste titre – sur la syphilis constitue un exemple tragique de ce point général<sup>14</sup>. En bref, c'est l'une des affaires les plus honteuses de l'histoire de la recherche médicale américaine.

En 1932, à l'Institut Tuskegee, l'une des institutions d'enseignement supérieur afro-américaines les plus anciennes et les plus respectées, quatre cents Afro-Américains environ se portèrent volontaires pour recevoir ce qu'on leur avait dit être un « traitement spécial » pour leur « mauvais sang ». Ils ignoraient souffrir de la syphilis et ne savaient pas que le « médicament » proposé n'en était pas un et n'aurait aucun effet thérapeutique. Ils ignoraient également que l'étude avait pour but de déterminer le temps au bout duquel ces hommes mourraient s'ils n'étaient pas traités. Les chercheurs croyaient que les résultats de cette étude seraient importants pour la compréhension de la syphilis, chose qui, à l'avenir, aurait pu bénéficier aux autres victimes de cette maladie. Il est remarquable que, dans un pays fondé sur « les droits de l'homme », cette étude ait été conduite de 1932 à 1972 sur des hommes afro-

13 Cette discussion sur les droits négatifs en termes d'« atout » est tirée de ma contribution à *The Animal Rights Debate* (voir, *supra*, n. 11).

14 Tuskegee Syphilis Study Legacy Committee, *Final Report of the Tuskegee Syphilis Study Legacy Committee*, 20 mai 1996 ([www.hsl.virginia.edu/historical/medical\\_history/bad\\_blood/report.cfm](http://www.hsl.virginia.edu/historical/medical_history/bad_blood/report.cfm)).

américains, par rétention d'information et abus de confiance, avec les fonds et le soutien, en connaissance de cause, du gouvernement américain.

Les chercheurs qui ont conduit cette étude n'ont pas respecté l'intégrité corporelle ou les vies des hommes qu'ils étudiaient. Les participants n'ont pas été traités avec le respect auquel tous les êtres humains ont moralement un titre, en matière de droit moral. Lorsque, en 1997, l'ancien président des États-Unis, Bill Clinton, parlant au nom de la nation, présenta ses excuses aux rares « cobayes » humains qui avaient survécu à l'étude Tuskegee, ainsi qu'aux descendants de ceux qui en étaient morts<sup>15</sup>, les excuses vinrent plus de 60 ans trop tard.

Les partisans des droits moraux nient catégoriquement qu'il soit permis de traiter les gens de la façon dont ces hommes ont été traités. Quand les actions qui assureraient la promotion du bien (*good*) collectif entrent en conflit avec les droits des individus, alors les droits des individus « l'emportent à la manière d'un atout<sup>16</sup> » (*they trump*). Même si des dizaines de milliers de malades de la syphilis bénéficiaient à l'avenir de l'étude Tuskegee, cela ne justifierait pas la violation des droits des hommes qui participaient sans le savoir à cette expérimentation. Nous ne devons pas faire du mal (*do evil*) pour que du bien (*good*) advienne, et l'une des possibles façons de faire du mal consiste à violer les droits d'un individu.

## VII. — RESPECT DE L'INDIVIDU

Au niveau le plus profond, agir d'une manière qui soit respectueuse des droits de l'individu, c'est agir d'une manière qui soit respectueuse des individus dont ce sont les droits. C'est parce que les gens ont le droit à la vie, à l'intégrité corporelle et à la liberté que les tueurs en série commettent de graves maux (*wrongs*) moraux lorsqu'ils ôtent la vie de leurs victimes, que les bourreaux d'enfants agissent mal lorsqu'ils les blessent, et que les kidnappeurs nuisent à leurs captifs quand ils les privent de leur liberté. Dans chacun de ces cas et dans tous les cas analogues, il y a une ressemblance morale essentielle dans le mal (*wrong*) qui est fait : quand nos droits individuels sont violés, nous ne sommes pas traités avec respect.

---

15 Bill Clinton, *Remarks by The President in Apology For Study Done in Tuskegee*, The White House, Office of the Press Secretary, 16 mai 1997 (<http://clinton4.nara.gov/textonly/New/Remarks/Fri/19970516-898.html>).

16 Ronald Dworkin, « Rights as Trump », in Jeremy Waldron (éd.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984, p. 153, 153-67.

## VIII. — QUI POSSÈDE DES DROITS ?

L'attribution de droits aux personnes humaines (« incarnées ») est souvent associée à l'idée que les personnes au sens descriptif ont une valeur unique parmi les formes de vie terrestres. Dans la terminologie kantienne, les personnes humaines ont une valeur et une dignité, contrairement aux autres êtres terrestres<sup>17</sup>. En tant que personnes, nous existons comme fins en soi ; le reste de la nature existe comme un moyen pour nos fins<sup>18</sup>. Nous avons des droits moraux fondamentaux, et rien d'autre à la surface de la Terre n'en possède.

La position de Kant a de nombreuses vertus, dont l'aptitude à fournir une fondation normative aux droits légaux des êtres humains. Le raisonnement est simple : les personnes incarnées ont un genre de valeur unique qui fonde leurs droits moraux fondamentaux. Parce qu'ils ont de tels droits, la justice exige que leurs droits soient reconnus et protégés juridiquement. Dans la mesure où les personnes incarnées ont des droits légaux qui coïncident avec leurs droits moraux fondamentaux, ils sont traités avec le respect qui leur est dû. De même, dans la mesure où les droits légaux qui coïncident avec leurs droits moraux fondamentaux leur sont refusés, ils ne sont pas traités avec respect. Ainsi, non seulement il était mal moralement de traiter les hommes utilisés dans l'expérimentation Tuskegee de la manière dont ils ont été traités parce que leurs droits moraux fondamentaux ont été violés, mais il n'aurait pas dû être possible juridiquement de faire ce qui a été fait.

Des interdictions semblables pourraient être justifiées dans le cas des animaux, étant donné la position de Kant, si les animaux étaient des personnes au sens descriptif univoque. Mais Kant soutient qu'il n'est aucun animal pour être une personne en ce sens. Pourquoi ? Parce que les animaux ne sont pas autonomes moralement<sup>19</sup>. À ce titre, Kant classe les animaux parmi les choses, de simples moyens qui existent pour servir une fin, cette fin étant l'« homme<sup>20</sup> ». Selon la vision kantienne du monde, donc, nous n'observons aucune prétention faite au nom des droits légaux des animaux qui soit comparable à celles reconnues dans le cas des êtres humains. En fait, nous remarquons tout simplement l'inverse. Car, si la position de Kant est satisfaisante, non seulement les animaux sont dépourvus de droits moraux, mais l'idée qu'il devrait leur être accordé des droits légaux, comparables à ceux qui sont ou devraient être possédés par les personnes humaines, est dépourvue

17 Lori Gruen, « The Moral Status of Animals », in Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition automne 2003, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/moral-animal> (dernière modification substantielle, 2 juillet 2003).

18 *Idem*.

19 Emmanuel Kant, *Lectures on Ethics*, édité par P. Heath & J. B. Schneewind, tr. P. Heath, Cambridge University Press, 1997, p. 434-436.

20 *Id.*, p. 212 (NDT : ce passage est traduit en français par L. Langlois dans Kant, *Leçons d'éthique*, Le Livre de Poche, 1997, p. 391).

de justification kantienne. Cependant, pour les raisons expliquées plus bas, la théorie morale de Kant est tout sauf satisfaisante.

## IX. — STATUT MORAL DES ENFANTS

Kant est l'un des philosophes les plus fins lorsqu'il s'agit de logique. Il comprend fort bien que vous ne pouvez pas dériver des valeurs à partir des faits. Son raisonnement ne consiste pas à dire que, [du fait] que, parmi les êtres terrestres, les êtres humains et seulement les êtres humains sont des personnes au sens descriptif, il suit que les êtres humains et seulement les êtres humains ont des droits moraux fondamentaux. Plutôt que de raisonner ainsi, Kant postule que les êtres humains ont un genre spécial de valeur<sup>21</sup>.

Pourquoi Kant pose-t-il ce postulat ? La question suscite de nombreux débats chez ses interprètes, et rien ne peut dissiper le nuage de poussière soulevé par les partisans de l'une ou l'autre explication. Je favorise l'interprétation suivante : Kant [fait ce postulat parce qu'il] croit que les personnes humaines doivent être pensées comme des fins en soi si, sur un mode cohérent, il nous faut expliquer, tout d'abord, pourquoi nous avons les devoirs que nous avons envers nous-mêmes et envers les autres personnes humaines, et, deuxièmement, pourquoi nous n'avons pas les mêmes devoirs envers les autres formes de vie, y compris les animaux non humains<sup>22</sup>.

Bien que l'esprit du raisonnement de Kant soit admirable, la lettre ne l'est pas. Étant donné cette position, et en mettant de côté les animaux pour l'instant, bien trop peu d'êtres humains existent comme fins en soi et ont des droits moraux fondamentaux. Prenons, par exemple, le fait qu'il existe à l'heure actuelle des millions d'enfants dans le monde âgés de moins de deux ans. Exception faite d'une minorité de cas tragiques, tous ces enfants possèdent la plupart des capacités de IC, y compris une conscience sensitive, une sensibilité, des aptitudes communicatives, des désirs, des émotions, des croyances, des préférences, une mémoire du passé, des attentes touchant l'avenir, une intentionnalité et la raison.

De plus, comme pour le paradigme des personnes incarnées, la vie expérientielle de ces enfants se déroule relativement bien ou mal pour eux ; bien qu'ils soient encore très jeunes, chacun de ces enfants a un bien-être expérientiel, chacun est plus ou moins satisfait, gratifié, comblé, etc. Ils sont « sujets d'une vie, de leur vie<sup>23</sup> », en tant que cette vie est vécue par eux.

Malgré tout cela, il y a deux capacités de IC que ces enfants ne possèdent pas. Ils n'ont ni l'autonomie morale ni le degré de conscience de soi que

21 Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, (1797), trad. A. Renault, Paris, Flammarion, 1994.

22 Regan, *supra*, n. 3 (ces deux points sont explorés en profondeur dans ces ouvrages).

23 Voir, *supra*, n. 3 (ce concept est exploré dans ces trois ouvrages).

suppose une compréhension de leur propre mortalité. Il suffira ici de limiter la discussion à l'autonomie morale puisque l'absence de cette capacité illustre la raison pour laquelle ces enfants échouent à remplir les conditions requises pour être des personnes, selon Kant. Et cela n'est pas un échec mineur. Au contraire, parce que les enfants ne sont pas des personnes incarnées autonomes moralement au sens descriptif, ils ne sont pas des personnes incarnées au sens normatif. Selon Kant, non seulement il est vrai qu'ils n'ont aucun devoir envers les autres, mais il est vrai que les autres n'ont aucun devoir envers eux, et tout aussi vrai qu'ils n'ont aucun droit. Ainsi, il ressort que la position de Kant, malgré tous ses mérites, n'a pas les moyens théoriques d'expliquer pourquoi nous causerions un mal (*wrong*) à ces enfants si, par ex., ayant sélectionné certains des plus pauvres et des moins aimés d'entre eux, nous leur ôtions la vie ou nous accaparions (*c*) leur corps dans l'espoir de trouver des médicaments ou des procédures qui pourraient bénéficier aux autres.

Aucun philosophe moral digne de ce nom n'approuvera pareille maltraitance systématique des enfants. Tous les philosophes moraux dignes de ce nom s'efforceront d'expliquer pourquoi leur perspective morale interdit cette maltraitance. La question épineuse pour les philosophes est celle de savoir comment fonder de la manière la plus adéquate qui soit cette condamnation universelle.

J'ai examiné ce que je crois être les plus importantes théories morales qui nient explicitement ou implicitement que les jeunes enfants aient des droits<sup>24</sup>. Bien que chacune de ces perspectives morales (par exemple, la position de Kant, mais aussi certaines formes cohérentes d'utilitarisme et de théories contractuelles de la moralité) aient des forces distinctives qui valent d'être préservées<sup>25</sup>, chacune est en proie à des problèmes insurmontables, y compris leur échec commun à fonder adéquatement la condamnation universelle citée plus haut. Cette condamnation concerne le mal (*wrong*) qui serait fait aux enfants s'ils étaient utilisés aux fins que nous avons imaginées. C'est le mal qui leur serait fait que ces théories ne peuvent expliquer.

Kant ne peut faire cela parce que les jeunes enfants ne sont pas des personnes, qu'il ne leur est donc dû aucun devoir directement, et qu'aucun mal (*wrong*) ne peut donc leur être fait. Les contractualistes rawlsiens ne peuvent faire cela parce que les jeunes enfants sont dépourvus de « sens de la justice », qu'ils ne peuvent donc pas participer à la formation du contrat social, et qu'ils n'ont donc aucun statut moral indépendant, et qu'aucun mal ne peut donc (une fois encore) leur être fait<sup>26</sup>. Les utilitaristes de l'acte ne peuvent faire cela parce qu'ils courent le très sérieux risque d'avoir à favoriser le genre de

24 Regan, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, *supra*, n. 3.

25 *Id.*

26 David William Archard, « Children's Rights », in Edward N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition automne 2003, <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/rights-children> (dernière modification, 16 octobre 2002).

maltraitance infantile que nous avons évoqué<sup>27</sup> ; plus encore, l'utilitarisme de l'acte est aussi déficient parce que, même s'il offre une explication intelligible à la question de savoir pourquoi certains actes sont mauvais (*wrong*), il ne peut expliquer comment nous pouvons faire quelque chose de mal *à* (*wrong to*) quelqu'un, y compris à un enfant<sup>28</sup>.

Dans la mesure, donc, où une perspective morale adéquate doit avoir les moyens d'expliquer le mal qui serait fait aux enfants dans notre exemple, et compte tenu de l'échec des positions alternatives qui vient d'être illustré, les perspectives morales qui tentent de se dispenser des droits des enfants ou de les leur refuser sont inadéquates. La seule façon pleinement adéquate de rendre compte de la protection universelle méritée par ces enfants est de reconnaître – en fait, d'insister sur – leurs droits moraux fondamentaux à la vie et à l'intégrité corporelle.

Cette conclusion est controversée. Cependant, si nous supposons qu'elle est vraie, pour les besoins de l'argument, nous pouvons engager une révision de la lettre de la méthodologie kantienne, tout en maintenant l'esprit. Kant postule que les personnes humaines existent comme fins en soi parce qu'avoir cette valeur est nécessaire pour donner un compte rendu adéquat des devoirs que nous avons envers nous-mêmes et envers les autres personnes incarnées. Cela inclut le devoir de ne pas prendre la vie humaine ou de ne pas s'accaparer un corps humain dans l'espoir d'obtenir des avantages pour les autres. En conséquence, si nous avons ce même devoir envers les jeunes enfants, même s'ils échouent à se qualifier comme personnes au sens kantien, nous devrions postuler le même genre de valeur dans leur cas. Comme nous, ces enfants existent comme fins en soi bien qu'ils ne soient pas moralement autonomes. Comme nous, des devoirs directs leur sont dus, le devoir de les traiter respectueusement étant le plus important. Comme nous, ils ont des droits moraux fondamentaux, le droit à la vie et le droit à l'intégrité corporelle, en particulier. Et, comme nous, donc, ils devraient [bénéficier] de la protection de ces droits par la loi.

---

27 *Id.* Selon l'utilitarisme de l'acte, le fait que l'expérimentation sur ces enfants soit mauvaise dépend des conséquences réelles, et le bénéfice global [de cette expérimentation] peut dépasser le coût [qu'elle engendre] ; c'est-à-dire que la fin justifie les moyens.

\*\* Un acte est *wrong* (il est mauvais, condamnable, il est quelque chose de mal), selon l'utilitarisme, s'il ne promet pas maximale utilité générale. Autrement dit, selon cette doctrine, ce qui est *wrong*, ça n'est jamais l'acte en lui-même de blesser, d'amoindrir ou de tuer *quelqu'un*, mais c'est, pour ainsi dire, de blesser, d'amoindrir ou de tuer *l'utilité*. (NDT.)

## X. AFFRANCHIR LES ANIMAUX

Les philosophes moraux ne s'accordent pas sur grand-chose, mais le principe de cohérence jouit d'une acceptation universelle. Le principe de cohérence exige que les cas semblables soient jugés de manière semblable. Par exemple, si l'on juge que Bill a fait quelque chose de mal à Hillary en raison de a, b et c ; si l'on s'accorde à dire que Hillary a fait à Bill quelque chose qui a les mêmes caractéristiques (a, b, c) ; et si l'on est incapable de citer une différence moralement pertinente, alors (logiquement) on doit porter le même jugement sur le comportement d'Hillary : ce qu'elle a fait à Bill doit aussi être jugé comme mauvais.

Le principe de cohérence joue un rôle dans l'un des arguments concernant les droits légaux des animaux, dont les grandes lignes se lisent comme suit :

- Les enfants humains, bien qu'ils aient de nombreuses capacités de IC, ne sont pas des personnes au sens univoque parce qu'ils ne sont pas autonomes moralement.

- Bien que ces enfants ne soient pas des personnes au sens univoque, ils doivent être considérés comme des fins en soi, et comme ayant des droits moraux, s'il nous faut donner un compte rendu adéquat de nos devoirs envers eux.

- De nombreux animaux non humains ont les mêmes capacités de IC que ces enfants, mais, comme ces derniers, ils ne sont pas des personnes au sens univoque parce qu'ils ne sont pas autonomes moralement.

- En l'absence de différence morale pertinente entre ces animaux et ces enfants, donc, ces animaux devraient être considérés comme des fins en soi, et comme ayant des droits moraux fondamentaux.

- Si les droits moraux fondamentaux de ces enfants fournissent une base satisfaisante pour établir leurs droits légaux à la vie et à l'intégrité corporelle, alors il en va de même dans le cas de ces animaux : leurs droits moraux fondamentaux fournissent une base satisfaisante pour établir leurs droits légaux.

Un argument de ce genre rencontre une famille d'objections bien connue, y compris celles selon lesquelles « les animaux ne peuvent avoir de droits moraux ou légaux parce qu'ils ne peuvent comprendre ce que sont les droits », « les animaux ne peuvent avoir de droits moraux ou légaux parce qu'ils ne peuvent pas revendiquer (*claim*) leurs droits », « les animaux ne peuvent avoir de droits moraux ou légaux parce qu'ils ne respectent pas nos droits », et « les animaux ne peuvent avoir de droits moraux ou légaux parce qu'ils ne respectent pas leurs droits entre eux ».

Aucune de ces objections ne peut soutenir la moindre réflexion critique. Nous ne disons pas et ne devrions pas dire que les enfants humains n'ont pas de droits moraux et légaux parce qu'ils ne peuvent pas comprendre ce que sont les droits, ou parce qu'ils ne peuvent pas revendiquer leurs droits, ou parce qu'ils ne respectent pas nos droits. Ce que nous ne devrions pas dire dans le cas

des enfants, nous ne devrions pas le dire dans le cas des animaux, pour les mêmes raisons.

D'autres objections classiques contestent l'idée que les animaux non humains ont les mêmes capacités de IC que celles possédées par les enfants humains. Parmi ces critiques, certaines soutiennent que les autres animaux n'ont absolument aucune de ces capacités<sup>28</sup>. D'autres, bien qu'elles concèdent que les animaux aient certaines de ces capacités (la sensation et la sensibilité, par exemple), nient qu'ils aient toutes les capacités des enfants humains<sup>29</sup>. Quelle que soit l'option favorisée, les critiques font allusion à cette déficience alléguée comme à une différence moralement pertinente sur laquelle repose l'idée que les enfants humains ont un statut moral que les animaux non humains n'ont pas.

Demander si les autres animaux ont une vie mentale et, le cas échéant, quelle est sa complexité, c'est assurément soulever des questions controversées. Les arguments des deux parties ont été discutés en profondeur depuis un quart de siècle, et même avant. Ma position, présentée initialement dans *Les Droits des animaux*<sup>30</sup>, est que les mammifères et les oiseaux au moins possèdent les mêmes capacités de IC que les enfants humains dont il a été question dans la présente discussion, et que les arguments destinés à montrer le contraire échouent.

La différence de potentialité possède un degré de plausibilité que n'ont pas les précédentes objections. De toute évidence, les chats et les poulets, les chiens et les dauphins, les souris et les élans, ne deviendront jamais des personnes humaines adultes. Mais, d'un autre côté, la plupart des enfants grandiront et le deviendront. Nous avons donc là une différence. De combien est cette différence, telle est la question. Une fois considérées toutes les implications de cette objection, il devrait être clair qu'elle échoue à indiquer le genre de différence que ses partisans la supposent indiquer.

Trois objections méritent d'être brièvement notées. D'abord, en temps normal, nous ne croyons pas que ceux qui possèdent potentiellement des droits possèdent pour cette raison ces mêmes droits en acte. Par exemple, les jeunes Américains, un jour avant leurs dix-huit ans, ont le potentiel [qui leur permettra sans doute] de devenir électeurs ; mais ce potentiel ne leur donne pas le droit de voter avant d'avoir dix-huit ans. Du point de vue logique, il n'y a aucune raison de comprendre différemment la relation entre avoir le potentiel de devenir une personne et avoir les droits d'une personne.

Deuxièmement, s'il était vrai que le potentiel [qui permettra sans doute] de devenir une personne était suffisant pour avoir les droits d'une personne, les

28 Voir, par ex., Peter Carruthers, *The Animal Issue : Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, 1992.

29 Voir, par ex., R. G. Frey, *Interests and Rights : The Case Against Animals*, Oxford University Press, 1980.

30 Regan, *supra*, n. 3 (les trois ouvrages discutent ce point).

implications qui s'ensuivraient pour les politiques relatives à l'avortement, par exemple, seraient strictes et sans compromis. Dès le moment de leur conception, au moins en temps normal, chaque forme unique de vie humaine dispose du potentiel pour devenir une personne. Ainsi, si avoir ce potentiel est suffisant pour avoir les droits d'une personne, non seulement ces formes uniques de vie humaines ont le droit à la vie ; mais, plus encore, il serait excessivement difficile d'éviter de conclure qu'au moins la plupart des avortements, et peut-être tous, violent ce droit. Cette implication ne serait pas acceptable pour de nombreux opposants aux droits des animaux.

Troisièmement, de nombreux enfants humains, que ce soit en raison de leur patrimoine génétique ou d'un accident, n'ont pas le potentiel [permettant] de devenir des personnes. Cependant, nous ne croyons pas que ces enfants doivent pour cette raison être dépourvus des droits fondamentaux tels que le droit à la vie et à l'intégrité corporelle. Si ces enfants ont ces droits sans avoir le potentiel [permettant] de devenir des personnes, alors c'est faire deux poids deux mesures que d'insister sur l'idée que les animaux non humains, qui ne disposent pas non plus de ce potentiel, ne doivent pas avoir ces droits.

« Mais, dira-t-on, ces enfants sont des êtres humains, les animaux ne le sont pas. *Telle est* la différence morale pertinente ». À nouveau, la différence invoquée est réelle. Mais, une fois encore, elle n'est pas pertinente moralement. De même qu'il n'est pas vrai que les personnes au sens descriptif ont des droits parce qu'ils sont des personnes en ce sens, de même il n'est pas vrai que les personnes humaines ont des droits simplement parce qu'elles sont des êtres humains. Les partisans des droits de l'homme qui persistent à penser le contraire prennent une position louable en faveur de la dignité humaine, et c'est tout à leur honneur ; ce sont les raisons qui les amènent à faire cela qui sont défectueuses.

## XI. — PRÉJUGÉ JURIDIQUE

Combien souvent, combien résolument, la loi a aidé à protéger et perpétuer les pires formes de préjugé, voilà une chose dont nous ferions bien de nous souvenir. Pendant presque cent ans après la création des États-Unis, les personnes d'ascendance africaine pouvaient être possédées, achetées et vendues légalement. Pendant presque cent cinquante ans après la création des États-Unis, les femmes n'avaient pas le droit de vote, ne pouvaient pas demander le divorce, ni réclamer la garde de leurs enfants. Si le racisme et le sexisme pouvaient trouver place si confortablement dans les traditions juridiques d'une nation censée reposer sur l'égalité humaine, il ne devrait guère être surprenant, même si cela reste consternant, qu'il en aille de même pour le spécisme. La race, le genre, l'ethnie et la classe d'un individu ne fournissent aucune base, quelle qu'elle soit, à l'attribution de différents droits moraux ou légaux. Cela

n'est pas moins vrai pour une différence d'espèce. Penser le contraire n'est permis que par les préjugés.

Apporter dans nos systèmes juridiques le genre de changement qu'exige une perspective morale non-spéciste ne sera pas chose facile. Ce défi est peut-être même plus difficile que celui rencontré par ceux qui ont œuvré, et ceux qui s'emploient encore, à l'éradication des vestiges de racisme et de sexisme persistant dans la loi. Le genre de changement qui doit découler de la protection juridique de la vie et de l'intégrité corporelle des autres animaux est presque impossible à apprécier. Le type de culture qui doit émerger d'une telle protection semble inimaginable, tant nous sommes habitués à traiter les autres animaux comme de simples moyens pour nos fins. Ce sont seulement, pourrait-on dire, des millénaires d'arrogance humaine qui se dressent sur le chemin.

Jeremy Bentham l'a bien compris. Rappelons ces mots célèbres, écrits il y a plus de deux siècles, et cités au début de cet article : « Le jour *viendra peut-être* où il sera possible au reste de la création animale d'acquérir les droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés, sinon par la main de la tyrannie humaine<sup>31</sup>. » Bentham écrivait que le « jour *viendra peut-être* », non que « le jour *viendra* ». Que le *peut-être* puisse être enlevé dépendra bien évidemment de nombreux facteurs. Il n'existe pas de clé unique qui déverrouille le vaste entrepôt de préjugés spécistes hébergé par la loi. Mais aucun verrou ne s'ouvrira si nous ne forçons aucune clé.

tom\_regan@ncsu.edu

www.tomregan-animalrights.com

---

31 Bentham, *supra*, n. 1 (je souligne).  
[p. 231 246]