

FAUT-IL S'ABSTENIR DE MANGER LES ANIMAUX ?

Enrique Utria, université de Rouen-Normandie,
chercheur en philosophie

La viande représente la force, la tradition, la convivialité, le moyen grâce auquel le cerveau des primates a pu se développer. La viande est une passion. D'un autre côté, la production de viande participe en grande partie au réchauffement climatique et au gaspillage alimentaire. Le nombre d'« animaux de compagnie » n'a jamais été aussi important, témoignant d'un sentiment de sympathie et, parfois, d'appartenance familiale, pour ces animaux. Le code pénal lui-même semble avoir pris le parti des animaux domestiques, puisqu'il punit « le fait, sans nécessité, publiquement ou non, de leur donner volontairement la mort » (art. R655-1). Faut-il donc manger les animaux pour nous procurer des forces, des protéines, pour perpétuer la tradition ? Faut-il les tuer au nom de notre plaisir gustatif, ou encore parce que sans la viande nous ne serions pas devenus des êtres humains, ou bien au contraire ne nous faut-il pas renoncer à la viande dès lors que nous sommes écologistes, prenons au sérieux les risques de pénurie alimentaire et de famine, aimons les animaux, ou reconnaissons qu'il est mal de tuer un animal sans nécessité ?

Dans un premier temps, je m'intéresse aux raisons indirectes de ne plus manger de viande, aux raisons non pas tournées vers les animaux, mais vers l'humanité elle-même. Dans un deuxième temps, j'aborde les raisons qui semblent justifier le carnivorisme. Enfin, dans un troisième et dernier temps, j'examine les fondements du véganisme.

OUI, IL FAUT S'ABSTENIR DE MANGER LES ANIMAUX

La consommation de viande, mais aussi des sous-produits animaux tels que le lait et les œufs, a un impact environnemental bien plus important que le véganisme. La production de viande libère des gaz à effet de serre (CO₂, méthane, protoxyde d'azote) que l'on regroupe commodément sous l'expression « équivalent CO₂ ». Pour prendre les chiffres donnés dans l'essai du philosophe français Martin Gibert, *Voir son Steak*



comme un animal mort¹, la production d'un kilo de bœuf entraîne l'émission de 68,8 kg d'équivalent CO₂. Par contraste, les fèves de soja, les tomates et le blé ne dégagent, respectivement, que 2 kg, 1,5 kg et 1 kg d'équivalent CO₂. L'élevage pollue plus à l'échelle mondiale que les transports. Si le monde non occidental reproduit notre mode de vie, la température moyenne pourrait augmenter de 4 °C en 2050. Les calottes glacières de l'Antarctique occidental et du Groenland s'affaibliront. (Si la seule glace du Groenland disparaissait, le niveau des mers augmenterait de 7 m.) Des populations entières seront condamnées à l'exil, deviendront des réfugiés climatiques. L'extinction des espèces sera exponentielle. Les conséquences de l'élevage sont littéralement cataclysmiques. Selon Martin Gibert, des politiques favorisant l'adoption du véganisme à grande échelle permettraient d'éviter un grand nombre de ces catastrophes, en empêchant la température d'augmenter de plus de 2 °C.

Cet argument écologiste est convaincant, jusqu'à un certain point. Tout d'abord, la consommation de poisson produit beaucoup moins de gaz à effet de serre que la viande. La pêche industrielle de poissons en métropole entraîne, selon l'Ademe², 2 kg d'équivalent CO₂ – le même bilan que les fèves de soja. L'argument environnementaliste ne s'oppose donc pas à la consommation de ce type de pêche industrielle. Deuxièmement, la chasse à courre, à l'arc et la pêche de loisir n'engendrent aucune pollution. Les environnementalistes n'auront donc rien à y redire. Enfin, il existe tout simplement d'autres moyens que le véganisme pour diminuer l'impact carbone des activités humaines : politiques de dénatalité, surtaxes des transports individuels au profit des transports en commun, production d'animaux génétiquement modifiés moins polluants, élevages en batterie ultra-confinés où les rejets de gaz à effet de serre peuvent être contrôlés. Les êtres humains pourraient continuer à manger autant d'animaux, à polluer tout autant avec l'élevage, si la population humaine était moins considérable, ou s'ils renonçaient à l'usage quotidien de leur voiture, légiféraient sur les énergies renouvelables, etc.

Ce que l'argument écologique montre bien, c'est qu'il existe un fossé entre l'écologie et le mouvement des droits des animaux. L'écologie, comme son étymologie l'indique, s'intéresse à l'*oïkos*, au foyer, à la maison dans laquelle les êtres humains vivent, c'est-à-dire la Terre. Et les écologistes s'y intéressent soit parce qu'ils pensent qu'elle a une valeur intrinsèque, en soi, en tant que telle – ce sont alors des écologistes profonds –, soit parce qu'ils se soucient de leur propre bien-être (si la maison brûle, cela aura des conséquences pour le moins désagréables). Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'écologistes profonds ou superficiels, ils ne s'intéressent pas aux animaux – sauf, bien sûr, s'ils les jugent beaux, utiles, doux, dignes d'être collectionnés ou importants pour l'intégrité et la stabilité de l'écosystème.

J'en viens à présent à une deuxième raison indirecte de ne plus manger les animaux. La production d'une protéine de viande nécessite cinq à dix protéines végétales, selon que l'on souhaite élaborer telle ou telle viande. Les céréales destinées à l'alimentation des animaux d'élevage seraient mieux utilisées si elles étaient directement consommées par les êtres humains. L'enjeu n'est ni plus ni moins que la fin définitive de la famine dans le monde.

1. Martin Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*, Lux, 2015.

2. L'Agence de l'environnement et de la maîtrise de l'énergie (www.bilans-ges.ademe.fr/fr/accueil/contenu/index/page/mentionslegales).

Le problème de cet argument humanitaire ou philanthropique (motivé par l'amour de l'humanité) est que les famines actuelles ne sont pas dues à la pénurie alimentaire, mais à la politique économique des pays occidentaux, aux guerres, à la corruption des gouvernements en question. La destruction des stocks d'excédents agricoles est monnaie courante en Europe. Les pays occidentaux ont très largement les moyens d'enrayer toute forme de famine humaine sur Terre. Ils ne le souhaitent pas. Cela n'a rien à voir avec le véganisme ou le carnivorisme.

On répondra peut-être qu'en 2050, si la population humaine atteint, conformément aux prévisions, 10 milliards d'habitants, il y aura bel et bien une pénurie alimentaire à cause de l'élevage. Cet argument est juste, mais n'est pas une raison suffisante d'abolir toute forme d'exploitation animale. Comme l'a fait remarquer le philosophe anglais Richard Mervyn Hare, il existe des terrains trop pentus, trop arides, trop sujets à l'érosion (risque d'effondrement), qui ne se prêtent pas à la culture, où le labourage est impossible, mais sur lesquels l'élevage et le pâturage restent possibles. Élever et tuer des animaux sur ces terres ne gaspille aucune protéine végétale. Est-ce à dire que, tant que la Terre n'est pas en danger, et que les protéines animales ne gâchent aucune protéine végétale, nous pouvons continuer à abattre les animaux comme bon nous semble ? N'y a-t-il pas d'excellentes raisons de penser que le carnivorisme est une bonne chose ?

NON, L'HUMANITÉ N'A PAS À S'ABSTENIR DE MANGER LES ANIMAUX

Dans la deuxième partie de ce chapitre, je m'intéresse aux produits de la « raison carnivore », à ses arguments. Je commence par l'idée suivante : les primates sont devenus des êtres humains grâce aux protéines animales, qui ont permis le développement exponentiel de leur cerveau. C'est donc la viande qui a fait l'humanité. La première chose à remarquer est qu'il n'y a pas unanimité dans la communauté scientifique. Pour certains auteurs, ce ne sont pas tant les protéines animales qui ont été essentielles, mais la chasse, le fait d'avoir à élaborer des stratégies de chasse. Pour d'autres, c'est la maîtrise du feu, ramollissant la nourriture et augmentant sa valeur nutritive, qui a permis au cerveau humain de se développer. D'autres encore imaginent que ce n'est pas le fait d'avoir été des prédateurs, des chasseurs, mais plutôt, au contraire, le fait d'avoir été des proies, qui a favorisé l'essor de l'intelligence humaine. Enfin, certaines anthropologues féministes ont supposé que ce sont des activités sociales non-violentes, telles que la cueillette et le partage, qui ont permis l'hominisation, c'est-à-dire la production de l'être humain¹.

L'idée même que les protéines animales sont à l'origine de l'humanité est controversée. Mais il y a pire, l'argument de l'hominisation par les protéines animales est un sophisme, c'est-à-dire un raisonnement séduisant, mais faux. Car que veut-on dire au juste avec cet argument ? Que, parce que l'être humain est devenu humain grâce à la viande (encore une fois, cela n'est pas sûr, et on ne le saura jamais avec certitude), il doit donc continuer à manger de la viande ? Ce n'est pas parce qu'une chose a été la condition de possibilité

d'une autre qu'il faut nécessairement perpétuer la première. Marx estime, par exemple, que l'esclavage fut dans l'Antiquité grecque une condition de possibilité de la démocratie. Les citoyens ne pouvaient se consacrer entièrement au politique que parce que d'autres travaillaient pour eux. Si Marx avait raison, faudrait-il donc rétablir l'esclavage ? Poursuivons avec un autre exemple. Après avoir jeté dans l'eau glacée 300 prisonniers du camp de Dachau, les scientifiques nazis enregistrèrent des données qui allaient jouer un certain rôle dans la mise au point de combinaisons de survie et dans les techniques de réchauffement des patients en hypothermie. S'il est vrai que ces données ont permis ces découvertes, faut-il donc réitérer ces expériences ? Ces questions soulignent deux points distincts. Tout d'abord, si un bien (un savoir, un système politique) est mal acquis, c'est qu'il n'aurait pas dû être acquis ainsi, quitte à ce qu'il ne soit jamais acquis. Tant pis si la démocratie n'avait jamais vu le jour. L'esclavage est injustifiable. Deuxièmement, si un bien est mal acquis, monstrueusement acquis, cela ne signifie pas nécessairement qu'il doit être détruit. C'est sa forme originelle d'acquisition qui doit être abandonnée. En bref, ce n'est pas parce que la viande a permis au cerveau humain de se développer (ce n'est qu'une hypothèse, et rien ne garantit que les primates n'auraient pas évolué en êtres humains par quelque autre moyen), que la viande a peut-être été une condition de possibilité du cerveau humain, que l'humanité doit nécessairement être carnivore (c'est-à-dire se nourrir exclusivement ou principalement de viande). L'humanité peut se nourrir autrement.

Un autre argument favorable au carnivorisme est la tradition. L'humanité est carnivore depuis des millénaires. La tradition a nécessairement du bon, pourrait-on penser. Ce raisonnement est trompeur. Ce n'est pas parce qu'une activité existe depuis longtemps qu'elle est bonne moralement. Dans certaines tribus ou sociétés, le cannibalisme a été et est encore une tradition ancestrale. La tradition des enfants castrés pour en faire des chanteurs à la voix aiguë s'est étalée sur plusieurs siècles en Occident. Ailleurs, c'est l'excision qui est encore une tradition. Et, sous d'autres cieux, c'est le viol qui est un rite pour « nettoyer » les femmes après les premières règles, après un avortement ou après qu'elles sont devenues veuves. La légitimité morale d'une pratique n'a rien à voir avec sa longévité. Ce n'est pas parce qu'une pratique a duré qu'elle doit être perpétuée. Dire que l'humanité mange de la viande depuis des millénaires ne justifie en rien le carnivorisme. Dire que les êtres humains violent et tuent depuis des millénaires ne justifie pas le viol et le meurtre.

Un autre argument prend le contre-pied du précédent, en le poussant un cran plus loin. L'humanité est carnivore depuis des millénaires, avons-nous dit. Allons plus loin et supposons qu'elle l'a toujours été. Ainsi le carnivorisme n'est-il plus une pratique culturelle, qui doit être évaluée moralement au même titre que toute tradition, mais une pratique naturelle – le carnivorisme est la nature de l'homme. L'être humain devrait donc manger de la viande. Cet argument est triplement problématique. Premièrement, il repose sur une erreur factuelle : les êtres humains ne sont pas carnivores, mais omnivores, ce qui signifie, pour être précis, que leur régime peut inclure des plantes, des animaux, des algues, des champignons. Dire que le régime omnivore peut inclure ces diverses sources d'aliments n'est pas affirmer qu'il le doit. C'est simplement indiquer que l'organisme est capable de tirer de l'énergie et des nutriments à partir de ces quatre sources. L'omnivorisme n'exclut, par définition, ni le végétarisme ni le véganisme. Les souris du désert, les chimpanzés, les poules, les cochons, tous omnivores, sont capables de se nourrir uniquement de végétaux. Certains animaux omnivores peuvent devenir végétariens ou véganes assez facilement, d'autres moins. Tout dépend de la capacité de leur organisme à puiser et assimiler les nutriments

1. Pour les protéines, le feu et le fait d'être des proies, voir Thomas Lepeltier, *La Révolution végétarienne*, Éditions Sciences Humaines, 2013, p. 140-142. Pour la chasse, la cueillette et le partage, voir Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, Seuil, 2017, p. 62-63.

dans les végétaux. Laquelle capacité à se nourrir de manière végétarienne ou végane varie avec l'évolution biologique des espèces, mais aussi avec leurs éventuelles connaissances nutritionnelles et scientifiques.

Deuxièmement, on peut faire dire tout et n'importe quoi à la notion de « naturel ». Tuer est naturel. Violer est naturel. User de violence est naturel. Les maladies, les épidémies, les typhons, les tremblements de terre sont naturels. Ces exemples montrent que tout ce qui est naturel n'est pas nécessairement bon pour la santé ou juste. Inversement, ce n'est pas parce qu'un traitement contre le cancer, ou les lois qui interdisent le meurtre, ou les jeux vidéo, ou Internet, ne sont pas naturels qu'ils sont mauvais ou injustes. Le naturel, comme le culturel, peut être bon ou mauvais, juste ou injuste, condamnable dans certaines circonstances, louables dans d'autres. C'est précisément à nous, êtres qui pouvons évaluer le bien et le mal, d'en juger.

Troisièmement, même si l'homme était par nature carnivore, il « pourrait vouloir s'émanciper de cette nature », comme le fait remarquer Florence Burgat dans *L'humanité carnivore*. Il pourrait vouloir purement et simplement changer de nature pour des raisons pratiques ou morales. Pour Stephen Clark, l'un des premiers théoriciens de la libération animale, la nature des êtres humains n'est pas immuable. Celle-ci évolue au cours des millénaires en fonction de leurs capacités, de leurs connaissances (y compris morales), mais aussi de l'environnement.

« La nature n'est pas statique : nos natures et les natures de notre progéniture suivent de nos choix. [...] nous sommes tous engagés par les choix de nos ancêtres en ce que nos choix ont fait le monde dans lequel nous habitons, nous ont fait : mais nous ne sommes pas toujours contraints de nous conformer à leurs [choix]. Le panda végétarien est membre de l'ordre des Carnivora ; même les lapins peuvent être amenés à manger de la chair [...]. Ce qui a été n'est pas ce qui doit être, ni nécessairement ce qui devrait être. Nous pouvons changer nos modes de vie, et devons le faire s'ils sont mauvais¹. »

J'en viens à présent à un dernier argument en faveur du carnivorisme, un argument psycho-anthropologique (qui emprunte autant à la psychologie qu'aux études sur le développement des sociétés humaines). La viande est le produit d'une violence impitoyable sur l'animal : il sera tué. C'est précisément cette violence absolue, généralisée, systématisée – alors que l'homme pourrait faire autrement – qui serait recherchée par les êtres humains. En déchargeant l'homme de sa pulsion meurtrière, cette violence contre les animaux servirait « la cause de l'équilibre moral des communautés humaines », note avec stupéfaction Florence Burgat. Le système carnivore fait succéder, d'un seul coup, à la multiplicité chaotique des conflits intra-humains, « la simplicité d'un antagonisme unique : toute la communauté d'un côté et de l'autre la victime » animale². Ce type de phénomène n'a rien de magique, pourrait-on argumenter, il est propre à certains phénomènes de masse. Dans le football, une multiplicité chaotique de conflits économiques, sociaux, politiques, mutent sous la pression médiatique en un conflit unique – contre l'adversaire, et éventuellement ses supporters.

1. Stephen Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 177. Pour une critique de l'idée de nature pour décider de ce qui est juste, voir Yves Bonnardel, « En finir avec l'idée de nature, renouer avec l'éthique et la politique », *Les Temps Modernes*, 2005/2, n° 630-631.

2. Sur l'argument psycho-anthropologique, et son évaluation comptable, voir Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, op. cit., p. 183, 187, 195-197. Sur l'omnivorerisme, et la possibilité de sortir de notre propre nature, voir la même auteure, dans le même livre, p. 25-26.

Florence Burgat a raison d'écrire que la solidité de cet argument ne repose que sur son expertise comptable. Il ne fonctionne que dans la mesure où il propose un calcul convaincant. D'un côté, les violences sur les animaux, de l'autre, les violences sur les êtres humains. Mais où sont les données, les chiffres, les références qui permettraient de conclure que le massacre animal réforme, bonifie, purifie, décharge l'humanité de sa violence ? Aucun partisan de l'argument psycho-anthropologique n'est en mesure de fournir de tels chiffres. Ces chiffres n'existent pas. Les seules données scientifiques disponibles vont plutôt dans le sens contraire. Les recherches de certains psychologues anglo-saxons, note Martin Gibert, tendent à renforcer l'idée que « plus les gens se soucient des animaux, plus ils se soucient des humains ». Leurs résultats indiquent que les hommes végétariens éprouvent plus d'empathie envers leurs compagnons humains que les hommes carnivores³. Kant en avait déjà l'intuition, soutenant que la cruauté envers les animaux émoussait en l'homme la pitié envers ses semblables humains. Les bouddhistes partagent la même intuition. L'interprète français du dalaï-lama, Matthieu Ricard, parle d'un effet boule de neige. Plus vous êtes bienveillant, plus vous prenez le pli de la bienveillance, plus vous tendez à agir avec bienveillance⁴. Dans la même logique, il ne semble pas absurde de penser que plus on agit avec violence, plus on tend à résoudre les conflits et les désaccords avec violence.

LES FONDEMENTS DU VÉGANISME

Faut-il donc, oui ou non, s'abstenir de manger de la viande ? J'ai tenté dans un premier temps de répondre « oui », en invoquant des raisons indirectes de nous soucier des animaux. La viande est un produit polluant et un gaspillage alimentaire. Ces deux arguments ont paru peu solides. Non seulement certaines formes de pêche et de chasse ne polluent pas, mais les ingénieurs parviendront un jour à produire des animaux génétiquement modifiés non polluants. Quant au gaspillage alimentaire, il est faux qu'il soit à l'heure actuelle responsable de la famine. Sans parler du fait que sur certains terrains arides, pentus, etc., l'élevage ne gaspille aucune protéine animale. Dans un deuxième temps de ce chapitre, j'ai tenté de voir si la réponse contraire – « non, nous n'avons pas à nous abstenir de manger de la viande » – était plus solide. Les arguments du cerveau humain développé par les protéines animales, de la tradition, de la nature carnivore de l'homme, ainsi que l'argument de la purgation de la violence humaine par la violence sur les animaux, ont eux aussi apparu défaillants ou trompeurs. Dans la dernière partie de ce chapitre, je reprends à nouveaux frais la question de départ en m'intéressant aux animaux pour eux-mêmes. Faut-il cesser de tuer et manger les animaux, non pas pour des raisons indirectes, mais pour des raisons qui concernent directement les animaux ? Faut-il respecter les animaux ?

Kant, dont la pensée est souvent considérée comme fondatrice des droits de l'homme, pense que les êtres incapables d'agir moralement n'ont pas à être respectés. Si un être humain est incapable d'ériger la maxime de son action en loi universelle – c'est un peu technique, disons pour simplifier, s'il est incapable de se demander si ce qui le motive à mentir à son banquier pourrait être une motivation universelle –, alors cet individu n'a pas de dignité, n'a pas de valeur interne, de valeur en lui-même. Seuls les agents moraux, ceux-là mêmes qui sont capables d'agir moralement, ont une dignité, ont une valeur en eux-mêmes, indépendamment de leur utilité pour la société,

3. Martin Gibert, op. cit., p. 182.

4. Matthieu Ricard, *Plaidoyer pour les animaux*, Allary Éditions, 2014.

indépendamment des sentiments que nous leur portons, indépendamment de leurs excellences, de leurs vertus.

Cette thèse justifie parfaitement le carnivorisme et, plus généralement, l'exclusion des animaux de la sphère des porteurs de droits. Mais elle a un prix : le mépris d'une partie de l'humanité. Pour fonder les droits de l'homme, les droits des êtres humains, sans établir de hiérarchie entre eux, il faut nécessairement abandonner le postulat kantien. C'est ce que propose le spécialiste contemporain de philosophie morale Tom Regan¹. Contrairement à ce que supposait Kant, les êtres ayant une valeur en eux-mêmes ne se limitent pas aux seuls êtres capables d'agir moralement. Les êtres humains les plus vulnérables, les handicapés mentaux lourdement atteints, les enfants et les personnes séniles ne sont pas inférieurs aux êtres humains capables d'agir moralement, responsables pénalement. Ils doivent, eux aussi, être respectés : ne jamais être traités simplement comme un moyen.

Mais quel est le point commun de tous ces êtres humains qui nous impose de reconnaître à leur égard un devoir de respect ? Ils sont humains ! Mais qu'est-ce qui, dans cette humanité, outre le fait d'avoir 22 paires de chromosomes, est précisément digne d'être respecté ? Regan pense que ce qui importe, c'est une forme de subjectivité dans le fait de vivre sa propre vie. Tous ont des croyances sur les êtres et les objets qui les entourent. Tous sont capables d'émotions, de sentiments, d'anticiper des événements et de s'en remémorer. Tous sont susceptibles de plaisir et de douleur. C'est cette subjectivité unique, propre à chacun, qui les rend irremplaçables, qui fait que leur vie peut être racontée ; qu'ils sont des êtres biographiques. Ils sont, selon l'expression de Regan, « sujets-d'une-vie ». Ce point commun – cette subjectivité – est suffisant pour qu'on leur reconnaisse des droits fondamentaux.

Le problème, bien sûr, est que si l'on reconnaît des droits aux êtres humains sur la base de cette subjectivité, alors il faut reconnaître des droits du même genre aux animaux. La justice exige que les cas semblables soient jugés de manière semblable. Si les êtres humains ont des droits parce qu'ils ont des croyances, sont des êtres sensibles, susceptibles d'émotions, etc., alors les animaux qui montrent un même mode d'existence, un même point de vue sur le monde, doivent eux aussi avoir des droits fondamentaux – par exemple, le droit à ne pas être tués au nom des plaisirs gustatifs humains, le droit à ne pas être torturés, à ne pas subir d'expérimentations douloureuses ou létales, à ne pas être emprisonnés arbitrairement. Or, il ne fait aucun doute, selon la théorie de l'évolution de Darwin, que les mammifères et les oiseaux sont, eux aussi, sujets-d'une-vie. Quant aux poissons, leurs comportements complexes interrogent de plus en plus les scientifiques. Ces êtres sensibles sont capables de mémoire, de jouer, de reconnaître des territoires, d'enseigner et d'apprendre sur leur alimentation, mais aussi de « raisonnement associatif » (appliquer ce qui a été appris à de nouvelles situations). Pour ces raisons, Regan considère qu'il faut leur attribuer le bénéfice du doute, qu'il est préférable de se tromper par excès de prudence, en décidant de ne plus les tuer. C'est le sort de plusieurs centaines de milliards de créatures, dont de nombreux indices tendent à montrer qu'ils sont sujets de leur propre vie, qui est en jeu².

1. Son livre classique a été traduit en français : Tom Regan, *Les droits des animaux*, Hermann, 2013.

2. Pour les mammifères et les oiseaux, voir Darwin, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, chap. III. Pour les poissons, voir Jonathan Balcombe, *What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins*, New York, Scientific American, 2016.

Objectera-t-on que les plantes sont elles aussi sujets de leur propre vie, qu'elles réagissent à leur environnement, communiquent avec d'autres plantes ? Que mangera-t-on si l'on ne peut plus tuer de végétaux ? Répondons simplement ceci : le modèle scientifique pour penser le plaisir et la douleur implique des centres nerveux, un cerveau. Les plantes en sont dépourvues. Elles ne sont donc pas sujets de leur propre vie, pas au sens où Regan définit ce concept.

On alléguera alors qu'il est impossible d'avoir des droits sans avoir des devoirs. Et que les animaux ne peuvent donc avoir aucun droit. Le problème de cette objection est que, partout dans le monde, les sociétés reconnaissent les droits des handicapés mentaux lourdement atteints, des enfants, des personnes séniles. En théorie comme en pratique, il est tout à fait possible d'attribuer des droits à des êtres incapables de réciprocité morale et juridique.

Le carnivore impénitent tapera alors du poing sur la table. Si les enfants et les personnes séniles ont des droits, c'est précisément parce qu'ils sont potentiellement capables de s'acquitter de leur devoir ! Ils sont potentiellement capables d'agir moralement, de contracter, de parler. Les animaux, eux, en revanche, n'en seront jamais capables. Le problème de l'argument du potentiel est qu'il recèle une erreur logique. Une capacité potentielle ne donne lieu qu'à des **droits potentiels**. Un président de la République potentiel n'a que le **droit potentiel** d'appuyer sur le bouton nucléaire. Autrement dit, il n'en a aucunement le droit. Il ne deviendra commandant des armées que quand il sera réellement président.

En outre, l'argument du potentiel est particulièrement problématique pour l'avortement. Si les embryons sont potentiellement des êtres humains, alors, à en croire l'argument du potentiel, les embryons devraient avoir les mêmes droits que les êtres humains, et l'avortement devrait être interdit.

On objectera peut-être qu'il n'est pas souhaitable d'attribuer des droits aux animaux, même si le concept n'est pas en soi absurde. Peut-être par peur d'assimiler les êtres humains les plus vulnérables aux animaux, ou par peur d'« offenser le genre humain ». Mais qu'y aurait-il de si offensant ou dangereux à reconnaître les droits d'une majorité jusqu'alors exploitée ? Il ne s'agit pas d'enlever les droits des uns pour les attribuer aux autres, mais tout simplement d'élargir la sphère de considération morale.

En outre, ceux et celles qui ne veulent reconnaître que des devoirs envers les animaux, mais surtout pas des droits, font face à un problème conceptuel. Par définition, dès lors qu'un individu a un devoir tourné directement envers un autre, alors ce dernier a un droit à l'encontre du premier. Par exemple, si j'ai le devoir indirect de rembourser tous les lecteurs auxquels ce chapitre aura déplu, parce que, supposons-le, je l'ai promis à l'éditeur, alors j'ai le devoir envers l'éditeur de le faire, mais vous ne pouvez pas y prétendre comme un droit. Seul l'éditeur peut revendiquer ce droit. Mon devoir ne vous concerne qu'indirectement, je ne vous ai rien promis. Être un porteur de droit n'est que cela : être le bénéficiaire d'un devoir directement tourné vers moi. En bref, dire que nous avons des devoirs envers les animaux ne signifie rien d'autre que ceci : ils ont des droits.

Enfin – objection finale ! –, on invoquera l'absurdité que serait la reconnaissance de droits fondamentaux pour les animaux : si les moutons et les gazelles ont le droit de

n'être pas tués, alors il faudra empêcher les loups et les lions de les tuer, et il faudra donc les laisser mourir de faim ou les tuer au nom même des droits des animaux ! Cette objection repose sur un malentendu. Attribuer des droits aux animaux n'implique pas qu'ils aient des droits les uns à l'encontre des autres. On ne peut avoir des droits à l'encontre d'un ou plusieurs individus que si ceux-ci sont capables de s'acquitter du devoir en question. Les champignons vénéneux n'ont pas le devoir de ne pas m'empoisonner. Les loups et les lions n'ont pas le devoir de devenir véganes. Ils ne le peuvent pas, à double titre. D'abord, du point de vue biologique, la viande leur est indispensable pour survivre. Et, deuxièmement, ce ne sont pas des agents moraux, ils ne sont pas capables d'agir moralement à la façon des kantien, en universalisant la maxime de leur action. En bref, les loups et les lions n'ont pas de devoir envers les moutons et les gazelles. Ce qui signifie ni plus ni moins que les moutons et les gazelles n'ont pas de droit à leur encontre. En revanche, les moutons et les loups ont des droits à l'encontre des êtres humains. Nous pouvons aisément nous nourrir autrement. Et nous pouvons réfléchir moralement à nos actes. La prédation n'est pas une objection sérieuse à la reconnaissance de droits forts pour les animaux.

Nous avons vu que les droits des êtres humains ne pouvaient pas être fondés sur leur capacité à agir moralement, que cette capacité soit potentielle ou réelle ; que le fondement même des droits de l'homme, des droits des êtres humains, impliquait la reconnaissance des droits des animaux possédant une certaine forme de subjectivité. Nous avons vu que les objections basées sur la prétendue subjectivité des plantes, ou sur la prédation, ne fonctionnaient pas. Et nous avons rappelé que, du strict point de vue conceptuel, les droits et les devoirs directs étaient les deux faces d'une même monnaie. Si ces conclusions sont bel et bien solides, nous avons le devoir de nous abstenir de tuer les autres animaux pour nous nourrir. Et ce devoir est d'autant plus impérieux que les victimes des abattoirs sont dans l'incapacité de se défendre.