

in Florence Burgat (dir.), Penser le comportement animal ? Contribution à une critique du réductionnisme, Paris, Quæ/ Maison des Sciences de l'Homme, 2010, p. 363-379.

16

Être « sujet-d'une-vie » :
croyances, préférences, droits

Enrique Utria

Introduction

Il existe, dans la langue française, une difficulté à qualifier l'extrémité d'une cuillère, son « arrondi terminal » pour ainsi dire, ou encore sa « petite palette creuse ». À l'instar de cette lacune lexicale sans conséquence, Tom Regan pense qu'un trou lexical rend invisible, du point de vue moral, un certain ensemble d'individus conscients, doués de croyances, de désirs, de préférences et d'une vie susceptible de tourner bien ou mal selon leurs expériences. Les personnes (au sens kantien) recouvrent trop peu d'individus. Les êtres vivants ou l'ensemble des animaux allant des protozoaires aux humains en embrassent trop. Pour éprouver cette réalité qui échappe à notre jugement moral, Regan forge le concept de « sujet d'une vie » (*subject-of-a-life*). En raison du rôle crucial des croyances dans ce concept, en tant que conditions nécessaires à la possession de désirs, mais aussi en tant qu'attitudes propositionnelles paradigmatiques, la discussion portera essentiellement, dans un premier temps, sur l'attribution de croyances aux animaux. Ce n'est qu'après avoir essayé le feu des critiques conceptuelles qu'il sera possible de se tourner vers les problèmes moraux attenants. Les théories éthiques normatives prépondérantes (contractualisme, kantisme, utilitarisme) échouent à rendre compte de nos devoirs envers ces sujets d'une vie, particulièrement envers les patients moraux, qu'ils soient animaux ou

humains. Seule la notion de droits des animaux, fondée sur le postulat de la « valeur inhérente », dont le caractère sujet d'une vie est un critère suffisant, permettra à Regan d'éviter les écueils de la raison seulement calculatrice, pratique ou utilitaire. C'est, à l'arrière plan, le comportement non verbal des animaux qui était la pertinence de leurs droits moraux.

« Les sujets d'une vie, écrit Tom Regan, ne sont pas simplement dans le monde ; ils en sont conscients – ils sont conscients aussi de ce qui transpire [*transpire*] à l'intérieur, pour ainsi dire, dans le royaume de ce qu'ils ressentent, de leurs croyances, et de leurs désirs. À cet égard, les sujets d'une vie sont quelque chose de plus qu'une matière animée, quelque chose de différent des plantes qui vivent et meurent ; les sujets d'une vie sont les centres faisant l'expérience de *leur* vie, des individus ayant une vie qui se porte bien ou mal relativement à leur expérience de la vie, logiquement indépendamment du fait que les autres leur attribuent de la valeur » (Regan, Cohen 2001 : 209) ¹.

De manière générale, être conscient, c'est percevoir, appréhender, ou noter avec un certain contrôle de la pensée ou de l'observation (Merriam Webster). Regan ne définit pas formellement le concept de conscience, mais il l'utilise en contraste avec la thèse de l'animal machine. Dans cette perspective, éprouver des sentiments de douleur, de chatouillement, de faim, de soif, de couleurs, de sons, de saveur, d'odeurs, de chaud, de froid, en bref être sensible, c'est déjà être conscient. L'attribution de tels états de conscience à certains animaux fait partie du sens commun, elle est en accord avec le langage ordinaire, est consistante avec le comportement que nous pouvons observer chez ces animaux, et est expliquée, du point de vue théorique, par une compréhension de sa valeur adaptative lors de l'évolution. Cet argument, dit cumulatif, prévaudrait également pour l'attribution de croyances et de désirs aux animaux si deux objections majeures ne s'y opposaient.

Attitude phrastique et attitude propositionnelle

La première objection rappelle l'idée cartésienne qu'un langage articulé est nécessaire à toute pensée. Raymond G. Frey, spécialiste d'éthique et professeur de philosophie politique et sociale à l'université de Bowling

1. Les textes anglais cités sont traduits par moi.

Green, s'inspire explicitement de Quine pour analyser les croyances en termes d'« attitudes phrastiques » (*sentential attitudes*), c'est à dire d'attitudes portant sur des phrases. Parmi les exemples types d'attitudes, peuvent être mentionnés les faits de croire, d'espérer, de craindre, de douter. L'idée centrale de Frey est que, chaque fois qu'on croit quelque chose, ce qui est cru est qu'*une phrase donnée* est vraie. Quand je crois qu'une Bible de Gutenberg manque à ma collection, je crois que la phrase « Une bible de Gutenberg manque à ma collection » est vraie (Frey 1980 : 87). Selon Frey, donc, les animaux ne peuvent avoir de désirs proprement conçus parce qu'avoir des désirs implique la possession de croyances, et parce que seuls les individus possédant « un langage » peuvent avoir des croyances. Cette position pose au moins quatre problèmes.

En premier lieu, elle est contre intuitive. Elle implique qu'un humain dépourvu de langage n'aurait aucune croyance.

Deuxièmement, si James (qui est anglais) et moi même sommes *monolingues*, il semble que je ne puisse plus attribuer à James de croyance. En effet, si je lui attribue la croyance qu'un serpent va l'attaquer, et si *une et une seule* phrase est vraie, de quelle phrase s'agit il ? N'entendant rien à l'anglais, je ne puis lui attribuer la croyance que la phrase « *This snake is going to harm me* » est vraie. Et James ne peut pas croire que la phrase française « Ce serpent va m'attaquer » est vraie puisqu'il n'est pas francophone. Et si l'on souhaite dire qu'en réalité ce sont *plusieurs* phrases qui sont vraies, lorsque j'attribue une croyance à James, alors il faudra rendre compte du fait que ces phrases ne sont pas formulées dans une langue particulière ni en français, ni en anglais (ni en espéranto). La chose est pour le moins incompréhensible.

Troisièmement, la position de Frey mène à la conclusion absurde que personne ne peut croire quoi que ce soit. S'il ne peut y avoir aucune croyance sans maîtrise préalable de langage, et si apprendre un langage exige qu'on ait des croyances préverbaux sur ce qui est en train d'être enseigné, alors personne ne peut apprendre de langage. Et personne ne peut croire quoi que ce soit.

Enfin, la thèse de Frey peut être réduite *ad impossibile*. Pour croire que quelque chose est tel ou tel, ajoute Frey, on doit être capable de distinguer entre *vraies* et *fausses* croyances. Comme on l'a vu, croire que quelque chose est tel ou tel suppose qu'on croie qu'une phrase bien spécifique, contrairement à d'autres phrases, est vraie. Or la vérité d'une phrase, remarque Frey, semble dépendre, au moins en partie, d'un certain état du monde. La phrase « Il manque un livre dans ma bibliothèque » est vraie, s'il manque bel et bien, *de fait*, un livre dans ma bibliothèque. Bref,

selon Frey, avoir une croyance quelconque sur le monde exige, de manière tout à fait *essentielle*, qu'on « comprenne [la] *relation* » entre, d'un côté, des phrases vraies et fausses et, d'un autre, « le monde » (*ibid.* : 90 91). Le problème est que la compréhension de ce lien implique nécessairement une croyance. Et comme ce qu'on croit, quand on croit quelque chose, c'est que certaines phrases sont vraies, alors la croyance portant sur le lien entre le langage et le monde doit être une croyance qu'une certaine phrase est vraie. La phrase « le langage et le monde sont liés de telle façon », phrase qui est vraie, sera distinguée de la phrase « Le langage et le monde sont liés de telle autre façon » qui, elle, est fausse.

La difficulté, on l'aura compris, c'est que pour distinguer ces deux phrases, je dois à nouveau croire quelque chose de la première phrase que je ne crois pas de la seconde. En bref, je dois avoir des croyances sur mes croyances touchant au lien entre le langage et le monde ; et des croyances sur ces croyances, *ad infinitum*. Puisque personne ne peut satisfaire cette exigence de croyances infinies, la thèse de Frey exclut qu'on croie quoi que ce soit sur le monde. Au final, donc, l'analyse des croyances en termes d'attitudes phrastiques apparaît contre intuitive et fait montre d'une ostensible impuissance explicative, sinon d'une absurdité patente.

Dans ces conditions il n'est pas déraisonnable de revenir à un compte rendu plus orthodoxe des croyances. Depuis Bertrand Russell, il est d'usage en philosophie analytique d'analyser les croyances en termes d'« attitudes propositionnelles ». Croire, craindre, espérer, douter, désirer sont autant d'attitudes différentes, on l'a dit. Et ces attitudes sont dites propositionnelles parce qu'elles sont liées à un contenu ce qui est cru, ce qui est craint, espéré par une clause en « que ». Par exemple, je crois *que* le ciel est bleu, *que* la terre est ronde. C'est dans ce cadre théorique que Stephen Stich, professeur de philosophie et de sciences cognitives à l'université Rutgers, récompensé il y a peu en France par l'institut Jean Nicod, adresse une deuxième objection à l'attribution de croyances et de désirs aux animaux. Contrairement à Frey, il ne nie pas que les animaux aient des croyances, mais seulement qu'il soit *possible* de leur *attribuer* un *contenu*. « Nous ne sommes à l'aise pour attribuer à un sujet une croyance avec un contenu spécifique que si nous pouvons lui supposer la possession d'un large réseau de croyances liées qui soit largement isomorphe au nôtre. Quand un sujet ne partage pas une part très substantielle de notre propre réseau de croyances dans un domaine donné, nous ne sommes plus capables d'attribuer un contenu à ses croyances dans ce domaine » (Stich 1979 : 22).

L'argument montre un holisme du contenu des croyances : le contenu d'une croyance est déterminé par ses relations avec les contenus de toutes les croyances ou d'un large réseau de croyances. Pour croire qu'il y a un os devant moi, je dois comprendre ce qu'est un os, en avoir le concept, et cela implique nécessairement, selon Stich, que je ne sois pas ignorant des faits élémentaires les concernant, y compris leur fonction anatomique, la façon dont ils se forment, etc. En bref, le contenu d'une croyance dépend d'un concept qui dépend lui-même d'un ensemble de croyances liées. Fido étant dépourvu de nos croyances sur les os, il nous est impossible de lui attribuer notre concept d'os pour expliquer son comportement.

À cette objection à tendance sceptique, il est vain de répondre que Fido possède son propre concept d'os, un concept canin différent du nôtre. Cela échouerait à spécifier le contenu des croyances animales et donc à répondre au problème de l'*attribution* des croyances. Regan veut montrer que certains animaux ont bel et bien *notre* concept d'os. Pour ce faire, il pointe la compréhension insatisfaisante qu'a Stich de la façon dont nous pouvons identifier un même concept chez deux individus différents.

S'agissant des concepts et de leur acquisition, il est possible de penser en termes de *tout ou rien*. Ainsi, deux individus ont le même concept s'ils possèdent exactement les mêmes croyances sur l'objet en question. Soit on a le concept en question, soit on ne l'a pas. Et l'on ne peut m'attribuer le concept d'os que lorsque je possède l'ensemble des croyances pertinentes sur les os, y compris leur composition chimique, leur origine, etc. Autrement dit, cette vue du « tout ou rien » suppose que chaque amélioration d'un concept, lors de son apprentissage, correspond à l'acquisition d'un nouveau concept, entièrement différent du précédent implication extrêmement contre intuitive s'agissant de l'analyse du concept de concept.

Inversement, les concepts peuvent être pensés en termes de *plus ou moins*. Différents individus peuvent avoir le même concept à un plus ou moins grand degré. Plus deux individus partagent des croyances sur un concept donné, plus leur concept est semblable. La vue du « plus ou moins » est rationnellement préférable à celle du « tout ou rien » dans la mesure où elle rend intelligible l'attribution de concepts, et par conséquent de croyances, à des êtres humains adultes, enfants, à des personnes de cultures différentes, etc., ce que ne permet pas le point de vue du tout ou rien.

Avec la vue du plus ou moins en toile de fond, Fido possède en partie notre concept d'os s'il possède au moins l'une des croyances essentielles qui servent à la définition de notre concept d'os². Est ce le cas? La « seule chose qui doit nous guider », écrit Regan, c'est « son comportement non verbal ». Si c'est une canette de Coca que nous avons enterrée dans le jardin, et si Fido est un chien normal, il se comportera d'une manière tout à fait différente lorsqu'il la sortira de terre, de la manière dont il se serait comporté s'il avait trouvé un os [...]. Dût il trouver la canette alors qu'il s'attendait à un os, il se comporterait comme toute personne dont les attentes ont été déçues. Si Fido est un chien normal, sa déception sera évidente (Regan [1983] 2004 : 70).

Frey conteste notre capacité à spécifier le *contenu* des croyances des animaux sur la base de leur comportement. Son chien, écrit il, remue furieusement la queue lorsqu'il entend son compagnon sur le pas de la porte, lorsque son repas est sur le point d'être servi, et lors des éclipses de soleil. Si un même comportement est clairement compatible avec trois croyances différentes, comment conclure sur la base de ce comportement que le chien possède l'une de ces croyances? Fragmenter pour mieux régner, telle est la ligne directrice de l'argument. La stratégie consiste à rendre inaudible le comportement en isolant des « segments individuels [...] du contexte plus large dans lequel ils prennent place » (*ibid.* : 68). Il est nécessaire de se départir d'une vue « atomique » du comportement pour une vue « holiste » (*ibid.* : 68, 72) si l'on veut réellement procéder à des attributions raisonnables de croyances particulières sur la base du comportement. « C'est l'association [re]connue entre le remuement de queue, étant donné des circonstances pertinemment similaires, et le fait qu'en pareilles circonstances [Fido] ait montré par ses comportements antérieurs qu'il possède certaines attentes associées à la présence de son ami sur le pas de la porte, qui fournit les raisons de lui attribuer maintenant cette croyance » (*ibid.* : 69).

Les deux objections de Frey et Stich à l'attribution de croyances, et par suite à l'attribution de désirs, aux animaux se révèlent défailtantes. Faute d'adversaire capable de relever le fardeau de la preuve, l'argument cumulatif évoqué en début d'exposé gagne la partie.

2. « Fido dût-il n'avoir qu'une seule croyance semblable, la compréhension qu'il aurait de ce concept serait maigre, pauvre, élémentaire, etc., en comparaison de ceux qui possèdent ce concept *in toto*. Mais cela montrerait seulement que sa compréhension était moindre que celle des autres, et non pas qu'il n'en a absolument aucune compréhension » (Regan [1983] 2004 : 56).

Théories éthiques normatives

Tout discours sur l'être des bêtes, sur leur conscience, leurs croyances, leurs désirs, a des implications touchant au devoir être. Bien que l'histoire de la philosophie contienne peu d'exemples, sinon aucun, de penseur favorable à l'abandon des animaux au bon vouloir des hommes, nombreuses sont les théories « éthiques » dont les conclusions approuvent leur exploitation, fût elle totale. Les théories les plus lâches en la matière sont des théories dites de « devoir indirect », dont les parangons sont le contractualisme et la théorie morale kantienne.

Le *contractualisme* s'exprime de manière pure et dure dans l'« égoïsme rationnel » du philosophe canadien contemporain Jan Narveson. « Chaque être raisonnable tente de maximiser tout ce qui lui semble utile » (ses désirs, ses intérêts, etc.) et éprouve par conséquent le besoin de passer un accord avec les autres égoïstes rationnels sur « un ensemble de restrictions du comportement » (Narveson 1977 : 177) ensemble censé constituer le tout de nos relations morales. Pour elliptique que soit ce résumé, deux problèmes apparaissent clairement. Les *patients* moraux humains et animaux (c'est à dire les êtres *incapables d'agir bien ou mal*, de se représenter une loi morale, contrairement aux agents moraux) ne peuvent être protégés que parce que nous avons contracté pour eux en raison des intérêts sentimentaux qui nous lient à eux. Cet appel aux intérêts sentimentaux rend le devoir de protéger les patients moraux humains entièrement contingent au fait que les agents ont ou continuent d'avoir ces « intérêts sentimentaux » envers eux. Dès lors qu'est ce qui pourrait retenir un père de vendre à la science son fils pour lequel il n'a (plus) aucun lien d'affection? Après tout, de nombreux malades ont besoin de greffes d'organes, et il a certainement besoin d'argent. Rien n'interdit, du point de vue contractualiste, la vente de son enfant dans une société d'égoïstes rationnels où chacun cherche à maximiser ses propres intérêts.

Deuxièmement, l'égoïsme rationnel n'a aucunement l'obligation de passer un pacte avec *tous* les égoïstes rationnels. Le contractualisme peut, par essence, approuver l'institution de politiques favorisant des distributions de richesses, de ressources éducatives, médicales, etc., au profit d'une caste bien précise, appuyée par une batterie de législateurs, de juristes et de policiers loyaux et bien payés. Rien ne garantit la participation équitable de chacun au contrat. Un compte rendu de la moralité qui échoue à fonder les devoirs concernant les patients moraux et à assurer un traitement équitable des agents moraux ne peut pas être une théorie satisfaisante de la moralité.

Supposer comme on l'a fait jusqu'à présent que le fondement de la moralité est l'intérêt personnel et égoïste, c'est sans doute en détruire la possibilité même. Le « principe suprême de la moralité » pourrait bien consister plutôt, selon la première formulation qu'en donne Kant, à agir « uniquement d'après la maxime grâce à laquelle [je] peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle (Kant [1797] 1994 : 97). Et cette capacité à universaliser la maxime de mon action est la seule chose qui me rende intrinsèquement doué de valeur. « La moralité et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est ce qui seul possède de la dignité » (*ibid.* : 116), c'est à dire une valeur absolue, et non une valeur relative ou un prix. Les êtres n'ont, « s'il s'agit d'êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, en tant que moyens, et se nomment par conséquent des *choses*; en revanche, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les distingue déjà comme des fins en soi, c'est à dire comme quelque chose qui ne peut pas être utilisé simplement comme moyen » (*ibid.* : 107).

Il résulte du statut de chose³ des animaux que tout bon traitement les concernant « appartient *indirectement* aux devoirs de l'homme » (*ibid.* : 302). Tout devoir concernant les animaux « n'est jamais qu'un devoir de l'homme envers lui même » (*ibid.*). Infliger un traitement violent et cruel à des animaux violerait ce devoir anthropocentré « parce qu'ainsi la sympathie à l'égard de leurs souffrances se trouve éמושée en l'homme et que cela affaiblit et peu à peu anéantit une disposition naturelle très profitable à la moralité dans la relation avec les autres hommes » (*ibid.*).

Bien que Kant n'ait jamais écrit, à notre connaissance, que seuls les êtres rationnels et autonomes, *et seulement eux*, doivent être traités comme des fins en soi, le statut des patients moraux humains reste hautement problématique dans son œuvre. Si la « personnalité morale n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales » (*ibid.* : 175), alors les patients moraux humains ne sont pas, au sens strictement moral et kantien, des personnes. Ce faisant, et en l'absence de considérations contraires, nos devoirs les concernant ne pourraient être, *dans cette théorie*, que des devoirs indirects. Ainsi, la seule raison

3. Sur ce point, voir également Kant [1798] 1964 : 19 : grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, l'homme est un « être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ».

d'objecter à la torture d'un enfant tiendrait aux effets que cela aurait sur ma « disposition naturelle à la moralité » : je risque de m'endurcir dans mon commerce avec les autres agents moraux.

Imaginons à présent que je torture avec horreur et dégoût un enfant, et que ma certitude de ne plus jamais recommencer sur quelque humain que ce soit se révèle renforcée après ce supplice. « L'habitude de cruauté ne trouve aucune permanence en mon sein. Devons nous dire par conséquent que je n'ai rien fait de mal à ma seule et unique victime humaine ? » (Regan [1983] 2004 : 183). Contraint par l'exigence de cohérence, Kant doit faire face au dilemme suivant : soit il considère les patients moraux humains comme des fins en soi et ouvre la même possibilité aux patients moraux non humains l'autonomie morale n'est plus une condition nécessaire pour être une fin en soi ; soit il considère ces patients moraux humains comme de simples moyens et légitime la possibilité d'une exploitation humaine.

Les deux grandes théories éthiques fondant des devoirs indirects eu égard aux animaux (contractualisme et kantisme) échouent à donner un compte rendu adéquat des devoirs *concernant* les patients moraux en général. Qu'en est il des théories dites de « devoir direct » envers les animaux ?

L'utilitarisme a toujours, depuis ses débuts, mis en avant des arguments favorables aux animaux, qu'il s'agisse de Paley, Bentham, Mill⁴, ou, depuis le milieu des années 1970, de Singer. Tous les *utilitaristes* s'accordent pour dire que seules les conséquences, sans égard à nos intentions, déterminent la moralité de nos actes. Et tous conviennent que ce sont les « meilleures conséquences », pour tous ceux affectés par le résultat, que nous devrions avoir pour but de réaliser. Les utilitaristes classiques (Bentham) sont dits hédonistes. Ils soutiennent que le plaisir (*hédoné*) et le plaisir seul est intrinsèquement bon, et que seule la douleur est intrinsèquement mauvaise. Sur ce point, ils sont clairement les héritiers d'Épicure et d'Aristippe. Pour déterminer, dans le cadre d'une action donnée, quelle alternative apporte les meilleures

4. Sur le droit douteux de manger chair, voir William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Boston, Richardson & Lord, 1825 : 76-78. Pour l'idée que les animaux sont les « malheureux esclaves et victimes de la portion la plus brutale de l'humanité », voir John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, livre V, chap. XI, § 9, dans Robson (éd.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 3, Londres, Routledge and Kegan, 1965 : 952 ; pour le principe d'utilité suivant lequel une pratique causant « plus de souffrance aux animaux qu'elle ne procure de plaisir à l'homme » est immorale, voir Mill, « Whewell on Moral Philosophy », dans Robson (éd.), *ibid.*, vol. 10, 1985 : 186-187.

conséquences, l'utilitariste de l'acte pèse l'ensemble des plaisirs et des douleurs auxquels mène chaque alternative : l'option menant au solde ou à la « balance » optimal(e) de plaisirs et de peines *doit* être choisie du point de vue moral.

Maximiser l'utilité exige par principe une égale considération des intérêts des parties prenantes, c'est à dire, dans le cadre de l'utilitarisme hédoniste, une *égale* prise en compte des plaisirs et des douleurs de tous les individus concernés. Les intérêts d'un animal sont égaux aux intérêts d'un humain si leurs intérêts respectifs ont la même importance pour l'animal et pour l'humain, respectivement. Tout bien considéré, l'obligation de végétarisme paraît difficile à éviter eu égard à l'écrasante souffrance des bêtes exploitées et aux plaisirs « triviaux » (Singer 1980 : 333)⁵ arrachés à leur chair. Malgré l'avantage réel que constitue la prise en compte de la sensibilité animale dans les calculs utilitaristes, Regan pointe l'incapacité de cette théorie à fonder le devoir de ne pas tuer sans douleur des agents ou des patients moraux, *en secret*. Les meurtriers inaperçus possèdent l'immense avantage de ne pas susciter de réactions anxiogènes dans la population impossible, donc, de les réprouver au nom de leurs effets indirects. « Si nous imaginons qu'un meurtre inaperçu amenait réellement le solde optimal de plaisir et de douleur pour tous ceux concernés par son résultat, alors l'utilitariste hédoniste ne pourrait avoir aucune base morale pour y objecter. En fait, *sa* théorie le justifie » (Regan [1983] 2004 : 204).

Que faire face à l'incapacité du contractualisme, de la théorie kantienne et de l'utilitarisme⁶ à fonder certains devoirs essentiels envers les agents et patients moraux ? Le point de départ de Regan consiste à prendre le contre pied de la conception utilitariste de la valeur de l'individu. Pour les utilitaristes hédonistes, seuls comptent les plaisirs et les douleurs, c'est à dire, de manière imagée, les liquides doux ou amers que pourrait contenir une tasse. Pour Regan ce sont les individus eux mêmes qui comptent, les tasses, et non pas leur contenu. S'il est condamnable moralement de tuer les agents moraux, c'est précisément parce qu'ils possèdent une « valeur

5. Singer souligne néanmoins, en bon utilitariste, que « si la chair animale était uniformément délicieuse et si la nourriture végétarienne était uniformément abominable, il faudrait admettre que le plaidoyer en faveur du végétarisme serait plus faible » (*ibid.*). D'où l'idée que les recettes de cuisine végétarienne en annexe de certains de ses livres sont une partie essentielle de son argumentation.

6. La critique précédente à l'encontre de l'utilitarisme hédoniste vaut également contre l'utilitarisme de la préférence : notre préférence à continuer d'exister peut être outrepassée dans la balance agrégative d'utilité.

inhérente », c'est à dire une valeur non instrumentale. Ils ont une valeur indépendamment du fait qu'on la leur attribue ou qu'on leur porte de l'intérêt. Le statut moral d'un porteur de valeur inhérente est logiquement indépendant du degré de bonheur dont il jouit, de son talent, de son mérite, de son utilité. Soit on a cette valeur, soit on ne l'a pas; et tous ceux qui la possèdent la possèdent également. Le second point d'appui, pour éviter les fâcheuses implications de la théorie kantienne cette fois, postule que les patients moraux humains possèdent eux aussi, comme tous les autres êtres humains, une telle valeur, cela indépendamment du fait que leur exploitation minerait le fondement de notre commerce avec les autres agents moraux. Ces deux points accordés, le sort des bêtes reste à déterminer. Possèdent elles une valeur inhérente ?

Répondre exige un critère qui permette l'attribution d'une telle valeur. Une pierre de touche peut être fournie en déterminant un point commun à tous les porteurs *humains* de valeur inhérente. Qu'est ce qui rend fondamentalement tous les êtres humains égaux en valeur ? L'autonomie et la sensibilité semblent être les deux candidats les plus sérieux. Tous les humains ne sont pas autonomes moralement à tous les moments de leur vie et tous n'y parviennent pas. Établir l'égalité de valeur à partir de l'autonomie ouvre la voie à l'exclusion des patients moraux humains de la sphère morale.

Quant à la solution de facilité qui consiste à affirmer que c'est l'autonomie *en puissance* de tous les êtres humains qui fait leur égale valeur inhérente, cela reste obscur et hautement problématique du point de vue logique. C'est obscur parce qu'il est difficile de dire pourquoi un patient moral humain serait plus autonome en puissance qu'un fœtus, un embryon, un zygote, un simple spermatozoïde ou un ovule non fécondé. Mais plus encore, il y a certainement une faute logique à déduire une valeur *en acte* d'une simple qualification *en puissance* pour cette valeur (Feinberg 1986: 66 67). De même qu'un président *en puissance* de la France n'est pas le chef des armées, de même un être ou des cellules autonomes en puissance n'ont pas de valeur inhérente en acte ce qui n'exclut pas qu'on puisse leur attribuer un autre type de valeur, susceptible d'être protégée.

Contrairement à l'autonomie, la sensibilité est partagée par tous les êtres humains. Pour qu'une faculté ou une qualité se qualifie comme critérium de valeur inhérente, elle doit non seulement être partagée par tous les êtres humains, mais aussi rendre compte de l'immoralité de certains actes particulièrement odieux comme, par exemple, la torture ou le meurtre. La sensibilité peut aisément expliquer le mal de la torture

et du meurtre par la douleur qu'ils engendrent, et lorsque le meurtre est perpétré sans douleur, par la perte d'occasions plaisantes à venir. Mais la sensibilité n'explique pas pourquoi infliger une mort sans douleur est un mal si un autre être est mis au monde pour jouir à sa place.

L'échec de l'autonomie et de la sensibilité à justifier l'égale valeur inhérente de tous les êtres humains indique que cette valeur relève moins de l'autonomie morale que de l'autonomie des préférences⁷, et que ce qui compte ce ne sont pas tant les expériences intrinsèques de plaisirs et de douleur que le sujet qui les éprouve. Si le plaisir est remplaçable, compensable, le sujet ne l'est pas. La perte de celui qui croit, fait des plans, préfère, jouit, souffre, possède à travers le temps une identité irremplaçable. C'est le sujet d'une vie, et non la vie seulement ou la capacité à ressentir, qui possède une valeur inhérente.

Droits des animaux

À ce stade de la discussion, la valeur irréductible des sujets d'une vie non humains à un simple moyen et le devoir de respect qui sied à une telle valeur pourraient être aisément admis, sans que la notion de droits des animaux soit pertinente pour autant. Après tout, les devoirs de charité n'impliquent pas des droits à la charité. Personne ne peut *prétendre* à mes bonnes œuvres comme étant un dû, sur le mode du créancier *réclamant* sa créance. Les animaux n'ont aucun droit, pourrait on dire, ils sont simplement bénéficiaires de certains devoirs moraux dont l'exécution est laissée à notre entière discrétion. Pour répondre à cette objection à l'existence de droits des animaux, la notion de droit doit être affinée.

1° Il est ici question de droit moral, c'est à dire (a) de droit universel, indépendamment des législations propres à chaque pays, (b) de droit égal au sens où tous ceux qui possèdent le même droit le possèdent à part égale, (c) de droit inaliénable, c'est à dire incessible, qu'on ne peut vendre, auquel on ne peut renoncer, (d) de droit qu'on dit parfois « naturel », non parce que les droits naturels pourraient être découverts par une étude minutieuse de la nature humaine, mais parce qu'ils ne dépendent d'aucune convention ou contrat (Regan 1986: § 10, 25).

7. La *preference autonomy* (*The Case for Animal Rights*, sect. 3-1) est l'aptitude à initier une action en vue de nos désirs et de nos buts, à croire, à tort ou à raison, que nos désirs et nos buts seront satisfaits ou achevés en agissant d'une certaine façon (*ibid.* : 85).

2° Le droit en question est un droit négatif. On distingue classiquement les droits libertés et les droits créances, aussi appelés, plus couramment dans la littérature anglaise et allemande, droits négatifs et droits positifs, respectivement. Dans le premier cas, les droits sont corrélés à des devoirs d'abstention, dans le second à des devoirs d'assistance *via* diverses prestations (éducation, Sécurité sociale). Les libéraux (Hayek) et les libertariens (Nozick) considèrent que les droits créances sont des pseudo droits qui entravent les seuls et véritables droits libertés, puisque, bien évidemment, je suis moins *libre d'entreprendre* tout ce que je désire si je suis contraint d'assister (économiquement) les autres. Les socialistes, au sens large du terme, reconnaissent l'existence de droits libertés *et* de droits créances. Se demander si les animaux ont des droits n'exige pas qu'on réponde d'abord à la question théorique de savoir si les droits créances sont de véritables droits. Puisque tous les partisans des droits reconnaissent l'existence des droits libertés, il suffira de demander si les animaux possèdent de tels droits ; et pour éviter toutes sortes de problèmes métaphysiques autour du concept de liberté, on demandera si les animaux ont des droits négatifs, c'est à dire, comme leur nom l'indique, des droits qui n'exigent rien d'autre qu'une abstention, une non intervention de la part des autres à leur égard. Plutôt que de s'enquérir de l'éventuel droit positif⁸ des animaux à vivre, droit qui pourrait impliquer une assistance pour vivre, par exemple le droit à un *check up* médical, annuel, pour les pigeons de la tour Eiffel, droit dont l'existence serait contredite par tous les libéraux, on demandera si les animaux ont le droit négatif à ne pas subir de dommage, par exemple.

Avant de répondre, il faut encore définir plus en avant la notion de droit. Qu'est ce qu'un droit, fondamentalement ? Regan s'appuie sur l'importante définition proposée par Joël Feinberg. Un droit est un *claim* : une prétention, une revendication, avec cette idée de clameur (*clamare* : crier) propre à la réclamation. Lorsque j'affirme un droit, je *prétends* avoir une certaine liberté ou être le bénéficiaire d'une prestation qu'un autre, des autres ou l'État doit/doivent m'assurer. Plus précisément, j'ai ce droit lorsque ma prétention est *valide*. Dans le cadre des droits légaux, la validité est la justification par l'appel à des règles en vigueur. Dans le cadre des droits moraux, la validité est la justification par l'appel à des principes moraux reconnus par une « conscience éclairée ».

8. Non pas l'ensemble des règles de droit en vigueur dans un pays à un moment donné (opposé au *droit naturel*), mais le droit de l'individu qui est corrélé à une action positive.

La question « Les animaux ont ils le droit moral négatif à subir des dommages? » gagne à être reformulée comme suit: « Les animaux ont ils une prétention valide à ne pas subir de dommage? » Le fait qu'ils puissent avoir une prétention tient au fait même que les animaux ont des intérêts⁹. La formulation linguistique de ces intérêts n'est pas nécessaire, un représentant, un mandataire, un tuteur, un avocat peut formuler ces intérêts, comme c'est couramment le cas pour les incapables juridiques humains et non humains¹⁰ ou pour les procédures par contumace. En l'occurrence, la validité de la prétention est établie par les conclusions précédentes, à savoir l'échec des principales théories éthiques normatives (contractualisme, kantisme, utilitarisme) à fonder le respect des agents et patients moraux humains. Seul un « principe de respect » fondé sur le postulat de la valeur inhérente de tous les sujets d'une vie permet de surmonter leurs écueils. La valeur inhérente de tous les sujets d'une vie doit être respectée, et est violée chaque fois que ces sujets sont utilisés comme de simples moyens.

Il reste néanmoins un moyen de nier la validité de la prétention des animaux, à notre encontre, à ne pas subir de dommage¹¹. Il consiste à montrer que ceux à qui échoient les devoirs corrélatifs sont dans l'incapacité de s'exécuter sans inexorablement mettre en péril leur vie. S'il est devenu difficile de soutenir sans une extrême mauvaise foi que l'alimentation végétale est impossible à l'homme, que la chasse est le seul moyen de réguler les espèces et de protéger les récoltes, l'exploitation animale peut, en revanche, sembler *nécessaire* à la survie humaine. De fait, elle ne l'est pas au sens strict, c'est à dire au sens où elle ne pourrait pas ne pas être, comme le sont l'oxygène et l'eau pour la survie humaine. Elle n'est pas non plus un moyen de légitime défense contre l'attaque de quelque bête sauvage. Mais tarir une source de connaissance scientifique dans les domaines où il n'existe pas encore d'alternative, n'est ce pas léser les malades humains?

Cette dernière tentative pour légitimer une forme particulière d'exploitation animale à partir de son *utilité*, et non de sa nécessité, pour les hommes méconnaît l'une des caractéristiques fondamentales du concept de droit mises en avant par Dworkin. « Les droits sont mieux compris

9. Pour l'idée que ce sont les intérêts conatifs en particulier, voir Feinberg [1974] 2008.

10. Pour les animaux, voir le *Code de procédure pénale*, art. 2-13 (loi n° 94-89 du 1^{er} février 1994).

11. Pour l'analyse du concept de dommage en termes d'infliction (douleur aiguë ou chronique) et de privation (dont la mort), voir Regan, *The Case for Animal Rights*, sect. 3.4 et 3.5 : 94-103.

comme des atouts [coupant] l'arrière plan justificatif des décisions politiques qui fixe un but pour la communauté en tant que tout¹² » (Dworkin 1984 : 153). Un droit fondamental prévaut sur le profit personnel des autres, sur les coutumes, le bien public, comme un *atout* au jeu de bridge coupe toutes les cartes supérieures d'une autre couleur. « Même si la société en général [...] devait tirer avantage de la violation des droits d'un nombre minime de ses membres, cela ne rendrait la violation de leurs droits moralement acceptable pour aucun défenseur sérieux des droits humains » (Regan, Cohen, *op. cit.* : 153)¹³. La valeur inhérente des sujets d'une vie non humains « ne disparaît pas simplement parce que nous avons échoué à trouver un moyen d'éviter de leur causer des dommages dans la poursuite de nos buts » (Regan [1983] 2004 : 385). Et si cela signifie qu'il y a certaines choses que nous ne pourrions pas apprendre, « alors qu'il en soit ainsi » (*ibid.* : 388). Le devoir moral de ne pas expérimenter sur des minorités (ou des majorités) ethniques, religieuses, culturelles ne constitue pas un manque de respect envers les malades. Il en va de même pour l'expérimentation sur les sujets d'une vie non humains. Le développement des méthodes alternatives est le défi que doit relever la science¹⁴ (*ibid.* : 379).

Avant de conclure, la limite pratique du concept de sujet d'une vie doit être précisée. Il comprend tous les mammifères et tous les oiseaux âgés d'un an ou plus (Regan 2004 : 60). Le bénéfice du doute doit être accordé aux mêmes animaux lorsqu'ils sont moins âgés ainsi qu'aux poissons, étant donné notre ignorance concernant leur possession des caractéristiques physiques qui sous tendent le fait d'être sujet d'une vie : ils doivent être considérés *comme* s'ils étaient des sujets d'une vie.

12. La métaphore de l'atout a été et continue d'être très influente en philosophie du droit ; on en retrouve l'idée sous-jacente, par exemple, chez deux théoriciens du droit contemporains de premier plan : David Lyons, « Les droits moraux changent l'évaluation d'une conduite en excluant une gamme d'arguments utilitaristes directs » (*Rights, Welfare and Mill's Moral Theory*, Oxford University Press, 1994 : 150), et Jeremy Waldron, « Les droits expriment des limites à ce qui peut être fait aux individus par égard aux plus grands bénéfices des autres ; ils imposent des limites quant aux sacrifices qui peuvent être exigés d'eux comme contribution au bien général » (« Conflicts of Rights », dans *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993 : 209).
13. L'expression « droits humains » (*human rights*), peu courante en français, peut être considérée comme l'énoncé d'un genre de droits moraux dont la Déclaration d'indépendance, la Déclaration des droits de Virginie et la Déclaration des droits de l'homme seraient des espèces.
14. Quant au volontariat de personnes en bonne santé, sur la base d'un consentement éclairé, il est dangereux pour les catégories sociales les plus défavorisées et ne doit pas, par conséquent, être encouragé.

Leur exploitation entretiendrait l'idée que les animaux sont nos outils ou nos ressources, et la production de ces bébés nous amènerait à traiter leurs parents comme des machines fœtales (Regan [1983] 2004 : 391-392, note 30 : 417). « Nous sommes quelque chose de plus qu'une matière animée, quelque chose qui diffère des plantes qui, comme nous, vivent et meurent ; nous sommes les sujets faisant l'expérience d'une vie (*the experiencing subject-of-a-life*), des êtres dotés d'une biographie, et non pas simplement d'une biologie. [...] chacun d'entre nous est *quelqu'un* et non pas *quelque chose* » (Regan, Cohen, *op. cit.* : 201).

Références bibliographiques

- DWORKIN Ronald. 1984. « Rights as Trumps », dans Jeremy Waldron (sous la direction de), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- FEINBERG Joël. 1973. *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
[1974] 2008. « Les droits des animaux et des générations à venir », traduit de l'anglais par Hicham-Stéphane Afeissa, *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 97 : 64-90.
1980. *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press.
1986. « Abortion », dans Tom Regan, Thomas Beauchamp, Baird Callicott, James Rachels, Hugo Adam Bedau et Barbara Levenbook (sous la direction de), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, McGraw-Hill.
- FREY Raymond G. 1980. *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Oxford, Clarendon Press.
- KANT Emmanuel. [1797] 1994. *Métaphysique des mœurs*, I : *Fondations. Introduction* ; II : *Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion.
[1798] 1964. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit de l'allemand par Michel Foucault, Paris, Vrin.
- NARVESON Jan. 1977 (mars). « Animal Rights », *The Canadian Journal of Philosophy* 7 : 161-178.
- REGAN Tom, COHEN Carl. 2001. *The Animal Rights Debate*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.
- REGAN Tom (sous la direction de). 1986. *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Random House.
- REGAN Tom. [1983] 2004. *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
2004. *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, New York, Rowman & Littlefield.

- SINGER Peter. [1975] 1993. *La Libération animale*, traduit de l'anglais par Louise Rousselle et traduction relue par David Olivier, Paris, Grasset.
1980. « Utilitarianism and Vegetarianism », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, n° 4 : 325-337.
- STICH Stephen. 1979. « Do Animals have Beliefs? », *Australasian Journal of Philosophy* 57 : 15-28.