

UTILITARISME: AGRANDIR LES CAGES OU LIBERER LES ANIMAUX?

UTRIA, E. (2013). Utilitarisme : agrandir les cages ou libérer les animaux? *Archai*, n. 11, jul-dez, p. 129-140.

RÉSUMÉ: Dans cet article sont examinées les positions de Jeremy Bentham et Peter Singer sur la question animale. L'utilitarisme benthamien, un utilitarisme de l'acte associé à une théorie hédoniste de la valeur et à une théorie juridique du bénéfice, promeut la création d'un droit légal des animaux à ne pas être l'objet d'un excès de cruauté ; mais il aboutit aussi à certaines conséquences contre-intuitives pour le meurtre humain et animal. L'utilitarisme singerien, dont la structure a connu plusieurs changements substantiels depuis 1975, relève pour sa part d'un utilitarisme total à double niveau, associé à une théorie idéal-préférentielle ou impersonnel-préférentielle de la valeur. Singer défend l'idée que nous ne devrions pas faire tuer d'animaux pour notre consommation. Le caractère en partie idéal ou impersonnel de sa théorie de la valeur l'amène à s'éloigner des formes classiques de l'utilitarisme en même temps qu'il lui permet d'échapper aux conséquences contre-intuitives auxquelles Bentham doit faire face.

MOTS-CLÉS: Peter Singer, Bentham, utilitarisme de la préférence, théorie de la valeur, valeur impersonnelle.

ABSTRACT: This article examines the views of Jeremy Bentham and Peter Singer on the animal question. Benthamite utilitarianism, an act-utilitarianism associated with a hedonistic theory of value and a benefit theory of rights, promotes the creation of a legal animal right not to be subjected to excessive cruelty, but also leads to certain counterintuitive consequences for human and animal killing. Singerian utilitarianism, whose

Enrique Utria*

* Université de Rouen
Rouen
France

L'utilitarisme est, selon John Rawls, la « doctrine morale systématique dominante dans la philosophie morale » de tradition anglo-saxonne (préface à SIDGWICK, 1907, p. v). Dire que l'utilitarisme est une théorie éthique ou une doctrine morale, c'est dire que celle-ci articule et tente de rendre compte de deux couples de concepts fondamentaux, le bien et le mal moraux (*right/wrong*), d'un côté, le bon et le mauvais (*good/bad*), de l'autre. Le bien et le mal relèvent du normatif, de ce qu'il est obligatoire moralement de faire, du commandement. Le bon et le mauvais relèvent de l'axiologique, de la valeur. « La reconnaissance du bon dans la conduite des autres ne charrie pas avec elle un commandement clair (*clear precept*) d'en faire de même, mais plutôt "Le vague désir / Qui remue une volonté imitative" » (SIDGWICK, 1907, p. 113). Il n'y a pas de commandement clair car quand nous disons que quelque chose est bon (*good*), cela semble toujours laisser la possibilité qu'une autre chose soit encore meilleure, c'est-à-dire dotée de plus de valeur. En bref, le bien et le mal renverraient à l'obligation, le bon et le mauvais au désirable, au souhaitable, à l'attractif.

La distinction entre bien et bon étant posée, on peut tenter d'interpréter toutes les théories éthiques à la lumière des relations qu'entretiennent

structure has undergone several significant changes since 1975, is a total and two-level utilitarianism, associated with an ideal-preferential or an impersonal-preferential theory of value. Singer argues that we should not be killing animals for our consumption. The "impersonal" or "ideal" part of his value theory leads him to move away from traditional forms of utilitarianism, and at the same time allows him to escape the counterintuitive consequences which Bentham faces.

KEY-WORDS: Peter Singer, Bentham, preference utilitarianism, value theory, impersonal value.

le bien et le bon. Trois types de relation pourraient être dégagés. Le respect, le fleurissement, la maximisation. 1) On pourrait sans doute dire que, dans une théorie déontologique, le bien consiste à *respecter* ce qui est bon intrinsèquement, par exemple, l'autonomie, la rationalité. 2) Dans une théorie de la vertu, le bien pourrait être interprété en termes de développement de ce qui est bon intrinsèquement, à savoir certaines vertus. Le commandement moral serait de « faire fleurir » le courage, la justice, la prudence, la tempérance, la franchise, la bonté, etc. 3) Dans une théorie utilitariste, le bien serait compris comme la maximisation du bon intrinsèque. Notre obligation morale serait de faire en sorte qu'il y ait le plus de choses bonnes dans le monde, le plus de situations (*states of affairs*) bonnes. Cela étant, il resterait bien évidemment à définir ce qui est bon intrinsèquement, c'est-à-dire ce qui est bon non comme un moyen d'obtenir autre chose, mais en tant que tel.

Les perspectives utilitaristes que nous allons voir ont pour point commun leur caractère maximisateur et le fait de ne juger les actes et les pratiques qu'en fonction de leurs conséquences. Elles diffèrent soit par leur conception du bien (*right*), soit par leur conception de ce qui est bon (*good*), soit par les deux. J'examinerai dans ce qui suit certaines thèses du fondateur de l'utilitarisme, Jeremy Bentham, et de l'un de ses héritiers contemporains les plus audacieux, Peter Singer. Je tenterai de montrer comment les différences en matière de bien et de bon au sein d'une même famille de théories éthiques nous amènent à promouvoir des attitudes très différentes à l'égard des animaux. La question sous-jacente à l'exposé de ces thèses sera la suivante : des pratiques

comme l'élevage ou l'expérimentation animale qui engendrent ce que la plupart des humains jugent relever du *bon, des bonnes choses, des biens*, devraient-elles être *permises* – ou même rendues *obligatoires* (être *commandées*) – au motif que les humains les valorisent, les apprécient, les désirent, les jugent attractives ?

Bentham : suppression des cages et viande humaine

Jeremy Bentham (1748-1832) est sans doute le premier philosophe et juriste moderne à avoir envisagé et rédigé un texte de loi reconnaissant un droit légal des animaux. Son analyse du concept de droit constitue l'un des deux grands paradigmes des théories du droit. Il vaudra la peine de donner, en préalable, quelques caractéristiques du concept de droit légal, tel qu'il le conçoit. Bentham distingue deux types de droits légaux (étant entendu que les droits moraux sont pour lui des « absurdités montées sur ressorts »). Il y d'abord ceux qui résultent de l'absence d'obligation légale. Ce sont ce que nous appellerions aujourd'hui des droits-libertés, dans un sens assez proche de l'acception hohfeldienne, des droits qui autorisent à faire quelque chose ou à s'en abstenir. Je peux manger ou ne pas manger de la viande, pour détourner légèrement un exemple de Bentham (1802, p. 310), « la loi ne prononce rien sur cela ». J'ai donc un droit-liberté à manger ou éviter de manger de la viande.

Le deuxième type de droits légaux est constitué de droits qui résultent d'une obligation légale, de droits fondés sur des lois coercitives. Les droits des animaux sanctionnés par le code pénal qu'envisage Bentham relèvent de cette seconde catégorie. Pour Bentham, toute obligation légale *qui bénéficie à un autre individu* (une « partie », pour être plus précis) a un droit qui lui est corrélé :

Laissez n'importe quel devoir être proposé, soit quelqu'un s'en trouve mieux (*is the better*) soit personne ne s'en trouve mieux [...]. Si c'est une autre partie (autre que soi-même) [qui en bénéficie], alors c'est un devoir dû à [cette] autre partie : et alors cette autre partie a dans tous les cas un droit : un droit à

ce que ce devoir soit exécuté [...]. (BENTHAM, 1782, p. 294).

Cet extrait appelle plusieurs remarques. Premièrement, si l'obligation légale bénéficie à celui-là même qui est obligé, alors il n'y a pas de droit qui soit corrélé à cette obligation (*ibid.* ; BENTHAM, 1789, p. 249). Par exemple, l'obligation légale de ne pas se suicider ne crée pas pour le suicidaire un droit à ne pas se suicider. Deuxièmement, si l'obligation légale ne bénéficie à personne, ni à soi-même ni aux autres, alors il n'y a pas de droit non plus qui soit corrélé à cette obligation. C'est une mauvaise obligation qui ne rend aucun service et qui devrait donc être mise à l'index (BENTHAM, 1802, p. 335-336). Avec ces deux premiers points, il devient clair que *toutes les obligations ne sont pas corrélées à des droits*. On peut avoir une obligation sans pour autant que quelqu'un ait un droit à ce qu'on s'exécute (*ibid.*, p. 336). En revanche, et c'est là mon troisième point, *tout droit est nécessairement corrélé à une obligation*. Avoir un droit c'est, par définition, être le bénéficiaire de l'exécution d'une obligation légale. C'est être le bénéficiaire d'un « service forcé » (*ibid.*, p. 310), que ce service consiste à faire quelque chose ou à s'en abstenir. Toute *partie* qui bénéficie d'une obligation légale peut être dite porteuse de droit, qu'il s'agisse « d'individus, d'une classe subordonnée d'individus ou du public » (BENTHAM, 1789, p. 249). La théorie des droits de Bentham constitue le paradigme de ce qu'on appelle une théorie du bénéfice, par opposition aux théories de la volonté ou du choix (Hobbes, Kant, Kelsen, etc.).

Avec ces quelques remarques en toile de fond, on comprend aisément que, lorsque Bentham inscrit le délit (*offense*) de cruauté dans son projet de code pénal, il crée dans le même temps un droit – pourvu que cette loi bénéficie à une seconde partie. Toute la question est de savoir qui possède ce droit, qui bénéficie de cette interdiction. Le projet benthamien de code pénal incluant les animaux, projet rédigé aux alentours de 1780 et resté à l'état de feuillets manuscrits (BENTHAM, 1780), prévoyait une exposition du délit et de sa sanction, puis un commentaire des termes utilisés dans cette loi, et enfin une exposition des raisons de créer cette

loi. Voici ce que Bentham écrit pour le délit et sa sanction :

Si une personne, gratuitement, joue un rôle déterminant dans le fait (is instrumental in) de blesser ou d'inquiéter un animal, sa punition sera comme suit :

- 1) il devra faire pénitence de manière plus ou moins publique
- 2) s'il a moins de 15 ans, ou est d'une condition qui n'est pas supérieure à celle d'un ouvrier agricole journalier, et s'il est du sexe masculin, il pourra être fouetté.

Lors de la rédaction de ce premier feuillet manuscrit, Bentham avait d'abord écrit : « Si une personne, gratuitement, tue ou blesse tout » animal. Mais cette mention du meurtre animal a été biffée par son auteur. *Tuer ou blesser* sera remplacé par *blesser ou inquiéter (worrying)*. Autre élément d'édition intéressant, le premier jet manuscrit prévoyait que la sanction (1) soit une *possibilité* de faire pénitence. Le deuxième jet remplacera *peut faire* pénitence par *devra faire (shall be made to)* pénitence. La sanction ne sera donc pas une simple possibilité. Contrairement à la Déclaration des droits de l'homme, dont Bentham critique sévèrement les imprécisions et incohérences, chaque terme de cette loi est par la suite méticuleusement défini. Par *animal*, Bentham précise qu'il entend tout être « susceptible de douleur, qu'il s'agisse d'oiseaux, de bêtes, de poissons ou d'insectes ». Comme les personnages de Jane Austen et de Shakespeare, Bentham affirme qu'un ver de terre sur lequel on marche « Éprouve en souffrance corporelle un tiraillement aussi grand / Que lorsqu'un héros meurt ». *Inquiéter* un animal signifie qu'on le soumet à des gestes ou des bruits terrifiants, ou qu'on le frappe (jusqu'à ce que, par exemple, un bœuf casse l'une de ses cornes). Enfin, *blesser gratuitement* un animal signifie qu'on le blesse délibérément *pour* le voir souffrir.

Le pathocentrisme de ce projet de code pénal semble particulièrement radical. Est-ce à dire que Bentham prévoyait l'interdiction, sous peine de châtement (modeste, certes), de faire souffrir les animaux ? Que les adorateurs de la viande, du cuir, de la fourrure et de l'expérimentation animale se rassurent. Tout cela reste utile aux yeux de Bentham.

Faire souffrir un animal est justifié s'il s'agit de lui « administrer un châtement » modéré, de « l'asservir aux nécessités ou commodités de l'homme [...] pour l'alimentation, les médicaments, l'habillement, les transports ou la fabrication » (BENTHAM, 1780). Il est aussi légitime de les utiliser comme un « moyen d'expérimentation pour promouvoir le savoir médical et d'autres savoirs utiles » (*ibid.*), du moins quand l'« expérimentation a un objet déterminé, bénéfique pour le genre humain, [et est] accompagnée d'une honnête perspective de réalisation » (BENTHAM, 1842).

À en croire Bentham, les animaux devraient bénéficier d'une loi contre la cruauté, mais à la condition pour le moins étonnante que toutes les pratiques habituelles d'exploitation animale soient expulsées du concept de cruauté – sauf les corridas¹, les combats de coqs, les combats opposants chiens et blaireaux, ou chiens et taureaux, et les expérimentations animales grossièrement inutiles. Sous ce jour, ne faudrait-il pas dire que ce sont en réalité les humains qui seraient les premiers bénéficiaires de cette loi ? Comme son ennemi philosophique², Bentham ne souligne-t-il pas avant tout notre devoir de ne pas émusser en nous une affection naturelle particulièrement utile, à savoir la pitié ? À qui bénéficierait donc cette interdiction de cruauté ? Voici ce qu'écrit Bentham à cet égard.

D'abord, cette loi bénéficierait à l'auteur du délit : elle empêcherait les habitudes de cruauté et d'insensibilité de s'installer, « des habitudes qui, lorsqu'on leur cède, sont capables de mener aux pires crimes ». Mais Bentham précise, et cela est essentiel pour le présent propos, qu'il s'agit d'un « acte de législation *directe* contre la cruauté envers les animaux », même si c'est aussi et par ailleurs « un acte de législation *indirecte* contre les atteintes aux personnes » (*ibid.*, je souligne). L'intention du législateur est donc ici de protéger directement les animaux contre les actes cruels.

Deuxièmement, cette loi bénéficierait aussi aux humains (outre l'auteur du délit) d'une autre façon. Les animaux maltraités sont parfois rendus fous (*driven to madness*) par les charretiers et amenés à causer des dommages considérables dans le voisinage.

Troisièmement, et fondamentalement, refréner les hommes dans l'exercice de la cruauté sur les animaux inférieurs est utile « pour les animaux eux-mêmes ». La détresse (*misery*) ne peut et ne doit jamais être indifférente, qu'il s'agisse des humains ou des animaux. Dans la classification de Bentham (1831, p. 288-289 ; 1802, p. 32), la douleur causée à ceux qui la souffrent est un mal (*evil*) de premier ordre, contrairement au mal qu'il y a à lâcher la bride « aux sentiments et habitudes de cruauté ou d'insensibilité » (1780). Dans ce dernier cas, c'est un mal de troisième ordre, les humains acceptent passivement ces mauvaises habitudes et ils « se font eux-mêmes, par leur propre inactivité, l'instrument de leur propre ruine » (1831, p. 289) : « car celui qui n'éprouve rien pour [ses concitoyens], n'aura que peu [de sensibilité] pour eux » (1780).

Supposons donc avec Bentham que cette loi non seulement bénéficierait aux animaux, mais sanctionnerait un mal de premier ordre et constituerait un acte de législation directe à leur égard. Cela supposé, tout semble converger vers l'idée que c'est un droit animal qui serait créé par la loi. Il nous reste à demander pour quelle raison le législateur devrait créer un tel droit. Pour Bentham, c'est la question inverse qu'il faudrait poser :

Pourquoi les autres animaux, en proportion de leur susceptibilité à la douleur et au plaisir, devraient-ils avoir moins de préention (*claim*) à son attention que les autres hommes ? Ce qui fait que la condition d'une créature est l'objet de l'attention (*concern*) d'un esprit bienveillant, c'est la circonstance [dans laquelle il se trouve] de sensibilité : et non la circonstance [dans laquelle on] a une peau noire plutôt que blanche, ou quatre pattes plutôt que deux. (*ibid.*).

Le principe fondamental de l'utilitarisme – le principe d'utilité – « approuve ou désapprouve toute action, quelle qu'elle soit, selon la tendance qu'elle semble avoir à augmenter ou à diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu » (BENTHAM, 1789, p. 26). Le bonheur benthamien ne s'entend pas dans les termes d'un eudémonisme arétaique excluant les animaux ; il n'est constitué que de plaisirs, qu'ils soient intellectuels ou physiques.

1. Bentham mentionne à plusieurs reprises son souhait de voir abolir cette pratique. Voir ses *Principles of Penal Law*, in BENTHAM, 1843, vol. I, p. 562, et BENTHAM, 1780. Il objecte aux expérimentations inutiles dans une lettre envoyée au *Morning Chronicle* (1842).
2. « Un traitement [...] cruel des animaux est [...] opposé au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'ainsi la sympathie à l'égard de leurs souffrances se trouve émusée 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 » (KANT, 1797, § 17).

Si les animaux sont sensibles, alors le principe d'utilité exige que leurs plaisirs et douleurs soient pris en compte.

Dès lors, pourquoi ne pas aller plus loin et accorder aux animaux des *droits fondamentaux* comme le droit de vivre ou le droit à l'intégrité physique ? Tuer chaque année 60 milliards d'animaux terrestres et des centaines de milliards de poissons – les poissons sont si peu importants pour les humains qu'ils sont comptés en tonnes –, n'est-ce pas aussi miner l'utilité générale ? C'est qu'en réalité, écrit Bentham (1780),

pour amender leur infériorité à d'autres égards, les autres animaux ont le privilège de ne pas savoir qu'ils vont mourir. Tuer les autres animaux n'est donc rien : le seul dommage (*harm*) est de les tourmenter pendant qu'ils vivent.

Inversement, pour ce qui est du meurtre des êtres humains :

Tuer un homme est le pire crime qu'on puisse commettre contre un homme. Pourquoi ? Pas en raison de ce que l'homme tué a souffert lui-même : car cela est communément moins que ce qu'il aurait souffert par une mort naturelle, mais en raison de la terreur qu'un tel acte suscite chez les autres hommes. (*ibid.*)

La théorie de la valeur de Bentham (sa théorie du bon) est hédoniste. « Au sens strict, rien ne peut être dit bon ou mauvais (*good or bad*), sinon en soi, ce qui n'est le cas qu'avec la douleur ou le plaisir, ou sur la base de ses effets. » (1789, p. 114). Si tuer est mal (*wrong*), quand ça l'est, c'est parce que cela suscite chez la victime, ou parce que cela risque de susciter chez les autres, une douleur physique ou psychologique. Ces deux types de douleur peuvent être éliminés, au moins en théorie, en rendant la victime inconsciente. Si le meurtre est mauvais, pour l'utilitarisme hédoniste, c'est essentiellement en raison de ses effets secondaires sur ceux qui sauront qu'un meurtre a été perpétré. Ces effets secondaires ne peuvent valoir que pour les individus capables de se représenter la mort ou susceptibles de « très longues anticipations de misère future »

– c'est-à-dire pour les humains (BENTHAM, 1789, note b, p. 325).

Ces conséquences de l'utilitarisme hédoniste benthamien sont particulièrement avantageuses pour les amateurs de viande. (Le cas de la pêche pourrait être légèrement différent³.) Mais ne sont-elles pas aussi particulièrement fâcheuses pour les êtres humains qui ne savent pas qu'ils vont mourir, soit qu'ils n'aient pas encore le concept de mort, soit qu'ils ne soient pas ou plus capables d'anticipation à long terme (cas de handicap mental ou de dégénérescence) ? L'une des grandes forces de la théorie benthamienne est sa cohérence. Contrairement à certains utilitaristes contemporains, Bentham tire toutes les conséquences du principe d'utilité, sans sourciller, sans sacrifier au besoin de réconcilier sa théorie avec les intuitions que nous pourrions avoir eu égard aux enfants en bas âge, aux séniles ou aux handicapés. Pourquoi ne pas tuer et manger les nourrissons humains si seule la capacité à ressentir la douleur importe, et si les nourrissons sont incapables d'être terrorisés à l'idée qu'ils vont mourir ? Dans son *Traité de législation civile et pénale* (1802, p. 139-140), Bentham n'y va pas par quatre chemins : l'infanticide devrait être dépenalisé dans les cas de bâtardise. L'enfant a cessé d'être avant même d'avoir connu l'existence. L'infanticide par des parents consentants ne produit « aucun mal », écrit Bentham. Il n'y a donc aucun mal à mettre fin à des « jours commencés sous de malheureux auspices ». Cuisiner et manger un bébé mort-né, à l'instar de l'artiste Zhu Yu, ne devrait pas être réprimé, d'un point de vue utilitariste. Mieux, si Mme Yu accouchait d'un enfant illégitime et qu'elle souhaitait s'en débarrasser, il pourrait être tué et cuisiné à la sauce utilitariste. Ne serait-ce pas là faire d'une pierre deux coups ?

Il semble que la théorie de Bentham fasse plus que de légitimer l'infanticide des bâtards. Elle pourrait légitimer le meurtre tout court. Si les personnes assassinées n'ont ni famille ni ami, qu'elles sont tuées sans douleur et pendant leur sommeil, alors cela ne produira aucun mal de premier ordre, puisque personne ne souffrira de douleur physique, d'inquiétudes devant la mort, ni de la disparition des victimes. Si, « cerise sur le gâteau », leur meurtre

3. Il existe un passage où «Bentham» condamne la pêche.

« Il convient, par la même raison, de défendre toute espèce de cruauté exercée envers les animaux, soit par manière d'amusement, soit pour flatter la gourmandise. Les combats de coqs et de taureaux, la chasse au lièvre, au renard, la pêche et d'autres amusements de la même espèce, supposent nécessairement ou une absence de réflexion, ou un fonds d'inhumanité, puisqu'ils entraînent pour des êtres sensibles les souffrances les plus vives, la mort la plus longue et la plus douloureuse dont on puisse se faire une idée. » (BENTHAM, 1802, je souligne). Ce texte est tiré de l'édition d'Étienne Dumont, dont on rappellera le travail de réécriture, de coupe et d'addition au texte proprement benthamien.

Il semble peu probable que Bentham objecte à la pêche au nom du principe d'utilité. Il a vraisemblablement ici à l'esprit la pêche de loisir. Un indice est peut-être apporté par le fait qu'il utilise ailleurs, par exemple dans le plan de code maritime de *A General View of a Complete Code of Laws*, des expressions comme « le droit à la pêche » ou « le droit de collecter un produit qui se renouvelle de lui-même, tels l'eau, le poisson [...] » sans émettre la moindre réserve à cet égard (BENTHAM, 1843, vol. III, p. 183, 201).

est perpétré en secret, cela ne produira aucun mal de deuxième ordre, puisque personne ne craindra d'être victime à son tour d'un pareil meurtre. En l'absence d'effets négatifs, pourquoi ne pas permettre de tels meurtres au nom de la science ou des plaisirs anthropophages ? Il semble qu'il soit impossible à une position utilitariste comme celle de Bentham de ne pas autoriser de tels actes.

Pour conclure cette première partie, il faut accorder à Bentham que le législateur pourrait, sans absurdité conceptuelle, créer des droits pour les animaux dans le cadre d'une théorie des droits dite de l'intérêt ou du bénéfice – cela, tous les défenseurs des animaux le doivent à Bentham. Avec sa théorie des droits légaux et sa théorie éthique (l'utilitarisme hédoniste) pour toile de fond, Bentham suggère, là aussi en précurseur, que le législateur devrait sortir les animaux de la catégorie juridique des choses (1789, p. 324). Le très modeste droit légal à ce que les humains ne les fassent pas souffrir simplement pour les voir souffrir devrait leur être reconnu.

Peter Singer : libération animale du point de vue de Sirius

Une grande partie des utilitaristes contemporains n'adoptent pas la même théorie de la valeur que les utilitaristes hédonistes classiques (Bentham, Mill, Sidgwick). Sidgwick admet, pour le regretter, que certains humains préfèrent parfois sacrifier leur bonheur pour des idéaux tels que la vérité, la liberté, la religion (1907, p. 52) ou la vertu (*ibid.*, p. 402). Cette observation est en quelque sorte le point de départ de R. M. Hare et P. Singer. Selon ces deux derniers auteurs, la satisfaction des préférences non hédoniques (pour le sacrifice, pour la vertu, etc.) a aussi une valeur intrinsèque. Plus généralement, selon eux, c'est la satisfaction des préférences, qu'elles se rapportent au plaisir ou non, qui a une valeur intrinsèque, et la frustration des préférences qui a une valeur négative intrinsèque. Le bien (*right*) est dans toute théorie utilitariste la maximisation du bon intrinsèque ; avec Singer, le bien sera donc la maximisation des satisfactions de préférences. De manière générale, « une action contraire à la préférence d'un être est mauvaise (*wrong*), sauf si

cette préférence est dépassée en poids (*outweighed*) par des préférences contraires plus fortes » (SINGER, 1993, p. 99).

Ce changement de perspective – ce passage d'une théorie hédoniste de la valeur à une théorie préférentielle de la valeur – a des répercussions immédiates pour le problème du meurtre humain et animal. Si je préfère continuer ma vie, alors me tuer revient à contrarier ma préférence, et cela est donc condamnable moralement (*wrong*). Et cela vaut aussi pour les animaux qui seraient susceptibles de préférer continuer à exister. Pour qu'un individu soit capable d'un désir ou d'une préférence pour la continuation de son existence, il est nécessaire et suffisant, selon Singer, qu'il ait une conscience de soi, conçue comme capacité à se concevoir lui-même comme entité distincte au cours du temps, avec un passé et un futur⁴. S'il existe des animaux conscients d'eux-mêmes, nous pourrions *a priori* leur supposer une préférence pour la continuation de leur existence. Dans la troisième édition de *Practical Ethics* (2011, p. 100, p. 101, p. 119), Singer estime que les grands Singes, les éléphants, les dauphins et certains oiseaux comme les geais buissonniers, les pies et les perroquets sont conscients d'eux-mêmes ; davantage, il pense que nous « devrions » être prêts à accorder ce type de conscience réflexive, au bénéfice du doute, aux singes, aux chiens, aux chats, aux cochons, aux phoques, aux ours, au « bétail » de manière générale, aux moutons et peut-être même à tous les oiseaux en général et aux poissons. S'agissant des poissons et des oiseaux, Singer franchit une nouvelle étape. Il avait toujours concédé jusque-là (1993, p. 122, p. 128, p. 134), ne serait-ce que pour l'argument, que ces animaux n'étaient pas conscients d'eux-mêmes, qu'on pouvait sans doute les considérer comme des êtres « seulement sensibles ». Dans la troisième édition de *Practical Ethics* (2011, p. 102-103), il prend la peine de noter que certains poissons font preuve d'apprentissage, font un pas vers une certaine intelligence sociale, poursuivent des stratégies de manipulation, de punition et de réconciliation, coopèrent pour la nourriture et pour la lutte contre les prédateurs, même s'il est difficile de tirer une conclusion homogène pour 28 000 espèces de pois-

4. Singer écrit dans un autre contexte – lorsqu'il présente la thèse de Tooley sur le droit à la vie – que « seul un être capable de se concevoir soi-même comme entité distincte au cours du temps » peut avoir « un désir de continuer à exister comme entité distincte » (1993, p. 101). La clause « nécessaire et suffisante » n'est pas explicite chez Singer.

sons. En bref, leur attribuer le sentiment d'être des êtres distincts au cours du temps, avec un passé et un futur, dépend de la question de savoir jusqu'où nous sommes prêts à étendre le bénéfice du doute quand il y a doute. Une chose reste certaine, si la conscience de soi est une condition nécessaire et suffisante pour être capable de désirer continuer à exister, alors il est condamnable moralement de tuer un être conscient de lui-même (du moins un être conscient de lui-même qui n'aurait jamais fait clairement état de sa volonté de mourir). Mais que se passe-t-il quand plusieurs personnes souhaitent la mort d'un être conscient de lui-même, que se passe-t-il quand nous sommes plusieurs à préférer la mort d'un ennemi ou à préférer qu'un animal soit tué pour manger sa chair ? Nos préférences ne peuvent-elles pas s'additionner de manière à dépasser en poids la préférence de la victime ?

Singer ne donne pas de solution à ce problème. Quand notre vie est en jeu, nous sommes bien souvent prêts à tout pour la préserver. Cette préférence est peut-être la plus intense que nous puissions jamais avoir. Inversement, lorsque nous souhaitons la mort des autres, la simple peur du gendarme nous dissuade facilement de passer à l'acte. Notre préférence à cet égard semble pour le moins volatile. Voilà qui pourrait peut-être constituer un début d'argument pour justifier le fait que tuer est condamnable moralement, même si cela satisfait un grand nombre de préférences.

Mais il y a un problème plus important pour l'utilitarisme de la préférence. Les préférences, y compris celles pour la continuation de l'existence, pourraient être non pas simplement dépassées en poids par des préférences ennemies, mais remplacées par les préférences pour la continuation de l'existence qu'auront d'autres êtres auxquels nous donnerons naissance. Ces autres êtres auront aussi, si tout se passe comme nous le prévoyons, des préférences concernant l'avenir, y compris s'agissant de la continuation de leur propre vie. L'idée est simple. En tuant un être qui préfère vivre, nous frustrons sa préférence. Donc nous amoindrissons le monde en termes de valeur intrinsèque. Mais, en donnant naissance à un autre être qui préférera lui aussi vivre, nous enrichissons le monde en termes

de valeur intrinsèque. La perte de valeur intrinsèque dans l'assassinat est donc compensée par la création de valeur intrinsèque subséquente à la naissance.

Singer appliquait dans les première et deuxième éditions de *Practical Ethics* (1979, 1993) ce type de raisonnement aux animaux qu'il appelle « seulement sensibles », c'est-à-dire aux animaux non conscients d'eux-mêmes. Ces animaux sont *remplaçables* comme chez Bentham. Leurs préférences portent uniquement sur les plaisirs ou sur l'évitement de la douleur. Pour ces êtres, nous disait Singer, une conception totale de l'utilité prévaut (Singer faisait ici appel à un utilitarisme total avec une théorie préférentielle de la valeur) : toutes les préférences entrent dans le calcul utilitariste, qu'il s'agisse des préférences des êtres qui existent déjà ou des préférences des êtres qu'on pourrait faire exister pour remplacer celles de ceux qui sont tués.

En revanche, les êtres conscients d'eux-mêmes peuvent se projeter dans l'avenir, ils peuvent préférer la continuation de leur vie. Pour ceux-là, nous disait Singer dans sa première édition (1979), le calcul de l'utilité générale doit être limité aux préférences des êtres qui existent déjà (il en appelait donc pour eux à un « utilitarisme limité à l'existence préalable » avec une théorie préférentielle de la valeur). Cela signifie que, pour les êtres conscients d'eux-mêmes, le remplacement n'est pas possible, car les préférences des êtres auxquels nous donnerions naissance ne doivent pas être prises en compte – elles ne peuvent donc pas contrebalancer les préférences des êtres existant déjà⁵. Mais pourquoi et de quel droit Singer limitait-il ainsi le calcul de l'utilité ? Comment pouvait-il ne pas prendre en compte les valeurs que contiendrait le monde si nous créions de nouveaux individus ? Singer, à nouveau, ne donnait pas de réponse claire à cette question. Il écrivait simplement que l'argument de la remplaçabilité avait peu d'attrait (*little appeal*) quand il s'agit d'êtres conscients d'eux-mêmes (SINGER, 1979, p. 101).

Pour obtenir une réponse claire et digne d'intérêt, il faudra attendre la troisième édition de *Practical Ethics*. Singer part à nouveau, comme dans la seconde édition, de l'objection qui lui avait été faite par le très influent philosophe du droit H. L. A. Hart après la parution de la première édition.

5. Singer présentait donc, en 1979, deux théories utilitaristes : l'une ne s'appliquant qu'aux êtres « seulement sensibles » (utilitarisme total), l'autre ne s'appliquant qu'aux êtres conscients d'eux-mêmes (utilitarisme limité à l'existence préalable). Il y avait là deux poids deux mesures

Hart soulignait à juste titre que l'utilitarisme est une théorie maximisatrice, et ce, qu'il s'agisse de plaisirs et douleurs (théorie hédoniste de la valeur) ou de satisfactions et frustrations de préférences (théorie préférentielle de la valeur). Singer accorde en bon utilitariste qu'il doit « maximiser les préférences ». Et il admet qu'il n'y a aucune raison de limiter le calcul d'utilité aux êtres conscients d'eux-mêmes qui existent déjà. Sidgwick notait clairement ce point lorsqu'il écrivait que nous devons faire augmenter la population si cela maximise le solde total de plaisirs et douleurs dans le monde. Et, pour savoir si cela augmenterait le bonheur total dans le monde, *il faut prendre en compte les intérêts de ceux que nous pourrions faire exister dans le calcul de l'utilité générale* (SIDGWICK, 1907, p. 415-416). *L'utilité totale* ne sera donc pas bridée dans les deuxième et troisième éditions de *Practical Ethics*. L'utilitarisme de Singer devient plus cohérent. Mais il hérite en contrepartie de l'un des problèmes centraux de l'utilitarisme total : il rend possible théoriquement le remplacement des êtres conscients d'eux-mêmes par d'autres êtres conscients d'eux-mêmes, qu'il s'agisse d'humains ou d'animaux. Pour éviter ce résultat, Singer adopte dans la troisième édition ce qu'il appelle le point de vue du débit sur les préférences (*debit view of preferences*), c'est-à-dire une analyse des préférences en termes de débits. Afin de mieux nous donner à entendre cette perspective, Singer use d'une métaphore, celle d'un immense livre de comptes où les préférences d'un individu seraient scrupuleusement notées⁶. Chaque préférence, avant d'être satisfaite, est par définition non satisfaite. Sur le livre de comptes, toutes les préférences apparaissent donc sous forme de débits, lesquels débits ne seront soldés que lorsque les préférences seront satisfaites. Si nous tuons un individu conscient de lui-même pour le remplacer par un autre, ses préférences resteront frustrées à jamais. Le livre de compte portera donc l'inscription non seulement des débits non soldés de l'être tué, mais aussi des débits de l'être créé pour le remplacer. Dans ce cas, le livre de compte sera bien plus débiteur que dans le cas où nous n'aurions pas procédé à un meurtre suivi d'un remplacement.

Il n'en va pas de même dans le cas d'un être seulement sensible, c'est-à-dire non conscient de

lui-même. Tuer un être seulement sensible (dans la première édition de *Practical Ethics*, les êtres seulement sensibles sont les reptiles, les poissons, et peut-être les poules ; dans la seconde édition, les seuls êtres seulement sensibles mentionnés par Singer sont les poissons et peut-être les poules ; dans la troisième édition, Singer ne donne étrangement plus d'exemple d'animaux seulement sensibles), tuer un être seulement sensible, donc, c'est n'enlever aucune préférence future, aucune préférence pour la continuation de sa propre vie. Tuer un être seulement sensible de manière indolore, ce serait donc ne laisser aucun débit sur le livre de comptes. Les préférences hédoniques que cet être aurait eues par la suite, s'il avait continué de vivre, peuvent être remplacées par les préférences hédoniques d'un autre être seulement sensible, et ce, sans que le monde ne s'appauvrisse en matière de valeur intrinsèque⁷.

Quatre options utilitaristes ont été mentionnées jusqu'à présent : l'utilitariste peut opter pour une théorie du bon (*good*) qui soit une théorie hédoniste ou préférentielle. Et l'utilitariste peut vouloir que sa théorie du bien (*right*) calcule l'utilité en totalité ou en la limitant aux êtres déjà existants. Pour bien entendre la position de Singer, il faut aborder trois nouvelles options : l'utilitarisme de l'acte, l'utilitarisme de la règle et l'utilitarisme à double niveau. Dans la seconde édition de *Practical Ethics* (1993, p. 97-98), Singer affirme à la suite de Hare qu'il existe deux niveaux de la pensée morale, celui des « prolos » et celui des archanges. Les *prolétaires de la pensée* sont souvent pris dans les rets de la passion, de l'énerverment, de la colère, des préjugés. Ils sont pressés, agités. Ils manquent d'informations. En bref, ils sont incapables de calculer avec précision les conséquences de leurs actions. Inversement, les archanges de la pensée sont comme des démons des mathématiques, capables de tout calculer objectivement, de prévoir toutes les conséquences, directes et indirectes, de leurs actions. En classe de philosophie, il peut être intéressant de discuter tel ou tel cas abstrait où nous prévoyons, par stipulation, toutes les conséquences d'une action, tous les enjeux. Nous pouvons réfléchir à la *moralité d'un acte* : le meurtre perpétré en

6. En fait, Singer utilisait déjà la métaphore du livre de comptes moral dans la deuxième édition de *Practical Ethics*, mais il précisait alors qu'il s'agissait d'une métaphore qu'il convenait de ne pas prendre trop littéralement, destinée, au mieux, à nous suggérer un « moyen de penser à la question de savoir quand des êtres pourraient être considérés comme remplaçables » (SINGER, 1993, p. 132). Dans la troisième édition, Singer abandonne cette précaution oratoire ainsi que la métaphore du voyage shakespearien. Il assume son analyse des préférences en termes de débits.

7. Singer suppose que les êtres seulement sensibles sont des êtres qui vivent dans une sorte de présent immédiat et perpétuel, sans conscience du passé ni du futur. Ainsi les poissons sont-ils décrits (ce passage sera supprimé dans la troisième édition de *Practical Ethics*) comme des êtres qui n'ont « aucune attente ou aucun désir de quoi que ce soit qui puisse arriver par la suite » (1993, p. 128). Tuer sans douleur un tel être c'est donc ne laisser aucun débit sur le livre de comptes moral. Les futurs débits (préférences) que ces poissons auraient soldés s'ils avaient continué de vivre peuvent donc être remplacés, sans alourdir le livre de comptes, par les débits qu'auront les autres poissons que nous ferons naître.

secret d'un vieil homme dépressif, aux inclinations politiques allemandes peu recommandables, et dont l'argent, si l'on s'arrangeait pour en hériter, pourrait permettre de créer plusieurs orphelins. En théorie un tel meurtre secret, dont personne ne s'inquiéterait, augmente l'utilité générale. Mais, en pratique, trop de variables et d'incertitudes subsistent, mieux vaut suivre des règles simples dont l'expérience a montré, au cours des siècles, qu'elles conduisent aux meilleures conséquences. Ne pas tuer les innocents, dire la vérité, tenir ses promesses, ne pas causer de dommage aux autres sont sans doute des règles auxquelles il conviendrait d'obéir si nous voulons maximiser l'utilité (*ibid.*). Autrement dit, Singer reconnaît deux choses : il reconnaît que *bien* agir c'est faire l'acte qui aura les meilleures conséquences (utilitarisme de l'acte) ; mais, dans un deuxième temps, il concède que nous sommes bien souvent incapables de prévoir avec un minimum de certitudes les conséquences de nos actes, et qu'il vaudrait donc mieux, dans la vie de tous les jours, nous en tenir aux règles qu'il serait le plus utile de suivre (utilitarisme de la règle⁸). Cet utilitariste à *double niveau* est comme une synthèse d'utilitarisme de l'acte et d'utilitarisme de la règle.

S'agissant des animaux, cette théorie à double niveau va permettre à Singer de radicaliser les conclusions de l'utilitarisme total et d'en appeler au végétarisme – notons qu'il pourrait avec le même raisonnement, *mutatis mutandis*, en appeler au végétalisme. En soi, tuer de manière indolore des animaux seulement sensibles (s'il existe de tels animaux) issus d'élevage extensif ne serait pas condamnable moralement, selon Singer. Sur le livre de comptes, aucun débit n'apparaîtrait si l'on donnait naissance à d'autres êtres sensibles pour les remplacer. Le problème est que nous ne savons pas réellement ce que seront les conséquences de cette manducation de *viande heureuse*. Selon Singer (1993, p. 135), tuer les animaux seulement sensibles pour notre simple plaisir gustatif nous amène à les réifier (*makes us think of them as objects*). Et cette réification nous amène à son tour à sous-estimer leurs intérêts. Il y a là un argument de type pente glissante. Ce n'est pas leur mort qui pose problème pour l'utilitarisme de Singer, mais les possibles

conséquences de l'acte de tuer. Singer conclut donc que (et je traduis ici littéralement), « pour favoriser les attitudes-qui-conviennent de considération pour les animaux, y compris les animaux non conscients d'eux-mêmes, il est peut-être mieux de faire nôtre un principe simple : éviter de tuer pour notre alimentation » (*ibid.*).

Comme on l'a vu, la réflexion de Peter Singer sur les animaux a évolué depuis 1975. Son utilitarisme est devenu total (1993, 2011) pour tous les êtres concernés par le principe d'utilité, qu'ils soient conscients d'eux-mêmes ou seulement sensibles. Leurs préférences sont maintenant exclusivement analysées en termes de débit (ce qui lui permet d'affirmer que tuer des êtres conscients d'eux-mêmes et les remplacer par d'autres êtres conscients d'eux-mêmes sape l'utilité, et ne devrait donc pas être permis). Mais ces changements occasionnent un autre problème, un problème tel que sa théorie court maintenant le risque d'être réduite à l'absurde. Si les préférences sont perçues comme des débits, il s'ensuit que même le plus heureux des mondes présente un manque de valeur intrinsèque. Pour mieux voir ce point, Singer (2011, p. 116) nous demande d'imaginer un monde peuplé d'êtres humains dont la vie est riche et épanouie, chacun cultivant les joies de l'amour, de l'amitié, d'un travail enrichissant, de l'éducation d'enfants. Tous produisent une littérature et une musique qui rivalisent avec les œuvres de Shakespeare et de Mozart. Tous parviennent à éviter de nombreuses formes de souffrance. Mais, dans le même temps, tous restent mortels et ne réussissent pas à satisfaire tous leurs désirs, toutes leurs préférences. Un monde peuplé de tels êtres vaudrait-il mieux qu'un monde vide de toute vie sensible ? Si les préférences sont des débits, alors le monde peuplé de ces êtres heureux reste débiteur, puisque toutes leurs préférences ne sont pas en tout point satisfaites. Et, si un monde aussi heureux ne peut être qu'une somme agrégée de valeurs où la valeur intrinsèque négative domine, ne devons-nous pas envisager de stériliser l'humanité afin que son livre de comptes moral cesse d'être toujours plus débiteur ? La vie ne vaut-elle la peine d'être vécue ni pour les animaux ni pour les humains ?

8. Plus exactement, l'utilitarisme de la règle est la théorie éthique selon laquelle le bien consiste à agir selon la règle qui maximisera le plus l'utilité.

Pour éviter d'aboutir à telle conclusion, Singer modifie substantiellement sa théorie de la valeur (sa théorie du bon). Celle-ci était jusqu'ici, dans les première et deuxième éditions de *Practical Ethics*, une théorie de la préférence. *Seule* la satisfaction des préférences avait une valeur intrinsèque positive dans le monde. Dans la troisième édition, Singer fait un pas tout à fait inattendu vers l'utilitarisme idéal. Il suppose l'existence d'une seconde forme de valeur, une « valeur impersonnelle », c'est-à-dire, dans ce contexte, une valeur qui n'est pas liée aux préférences des êtres, n'est pas bonne pour eux personnellement. Cette valeur est bonne en elle-même, à l'image d'une œuvre d'art qui serait belle en elle-même, indépendamment de l'existence de tout spectateur, de tout évaluateur. Dans ses *Principia Ethica*, G. E. Moore (1903, § 50, p. 137-138) « ne peut s'empêcher de penser » qu'un monde excessivement beau sans spectateurs pour le contempler « est meilleur », d'un point de vue rationnel, qu'un monde souillé de crasse et d'ordures sans spectateurs pour les percevoir. Et ce, parce que la beauté est bonne en soi, indépendamment de la satisfaction qu'elle nous procure. La théorie de la valeur de Moore est une théorie du « bon idéal ». L'utilitarisme de Moore est une forme marginale d'utilitarisme dite idéale. Il semble que Singer se rapproche de la position de Moore. Si le monde peuplé d'êtres humains heureux vaut plus qu'un monde sans êtres sensibles, c'est en raison peut-être du « jugement selon lequel il y a de la valeur dans certains genres de vies » (SINGER, 2011, p. 116), indépendamment de la satisfaction qu'apportent ces genres de vies. Dans le même genre d'idées, Singer (*ibid.*, p. 117) écrit que nous pourrions « considérer que l'amour, l'amitié, le savoir et l'appréciation de la beauté, tout autant que le plaisir et le bonheur, sont tous de valeur », c'est-à-dire ont tous une valeur en tant que tels, et non pas seulement comme un moyen de satisfaire nos préférences.

Pour tenter de dédramatiser et de démarginaliser cette innovation théorique, Singer pointe le fait que, chez Sidgwick comme chez les grands utilitaristes hédonistes, il n'existe qu'une seule valeur intrinsèque dans le monde – le plaisir –, et que *cette valeur est indépendante de nos préférences*.

Que nous disions aimer le plaisir ou non, que notre préférence subjective aille à l'ascèse ou non, cela ne change rien : le plaisir est objectivement bon. Mais, à la différence des utilitaristes hédonistes, Singer admet deux types de valeurs dans sa théorie du bon : d'un côté, les valeurs indépendantes des préférences et, de l'autre, la valeur intrinsèque s'attachant à la satisfaction des préférences. Avec une telle théorie de la valeur (ou du bon), Singer peut maintenant supposer que certains genres de vie ont plus de valeur impersonnelle que d'autres et, surtout, préserver sa théorie utilitariste de l'obligation de stérilisation universelle. La libération animale utilitariste n'aboutit donc pas à l'extinction des espèces. La règle « éviter de tuer pour notre alimentation » peut être maintenue, et pour les êtres conscients d'eux-mêmes, et pour les êtres seulement sensibles.

Pour achever cette deuxième partie, je soulignerai deux critiques envisageables de la nouvelle théorie de la valeur de Singer. D'abord, il est possible de pointer son caractère autoritaire ou arbitraire. D'où vient cette « valeur impersonnelle » indépendante des préférences ? Qui fixe la liste des valeurs impersonnelles de ce type ? Comment ? Doit-on prendre le point de vue de Sirius pour les contempler ? Deuxièmement, et c'est un problème que Singer ne manque pas de soulever lui-même, comment pourrions-nous mettre en balance, dans le calcul utilitariste, des valeurs hétérogènes ? Par exemple, la valeur de la vie d'un chien errant, vie que nous ne supposons pas des plus heureuses, est-elle plus grande que la valeur de la somme de ses expériences négatives ? La valeur de la vie de poules et de vaches sauvages est-elle supérieure à la valeur des plaisirs que les végétariens tireraient de leur exploitation *non létale* pour les œufs et le lait ? La valeur de la vie que mèneront les animaux sauvés par des actions directes, des sabotages, etc., l'emporte-t-elle sur la valeur négative des frustrations de préférences de leurs tortionnaires ?

L'utilitarisme a toujours reconnu l'obligation morale faite aux êtres humains de prendre en compte les valeurs intrinsèques négatives et positives dont sont susceptibles les animaux. Dans le cadre d'une théorie hédoniste de la valeur (Bentham, Mill, Sidgwick) et d'un utilitarisme total, rendre justice

aux animaux implique que nous ne les fassions pas souffrir pour rien. Les pratiques comme la corrida, les combats de coqs, etc., et les expérimentations animales inutiles devraient être abolies. Dans le cadre d'un utilitarisme total à double niveau, joint à une théorie idéal-préférentielle ou impersonnel-préférentielle de la valeur, rendre justice aux animaux implique que nous ne les tuions pas, soit pour des raisons directes (s'agissant des animaux conscients d'eux-mêmes), soit pour des raisons indirectes (concernant les animaux seulement sensibles). Outre les différentes options choisies au niveau des théories du bon et du bien, une autre question s'est aussi révélée particulièrement importante pour notre évaluation morale : celle qui touche à ce que sont les animaux (ce qu'on appelle parfois *l'ontologie animale*). S'ils sont enfermés dans un présent perpétuel, passant d'un instant à un autre, d'un plaisir impersonnel à un autre, alors l'utilitarisme, quelle qu'en soit la forme, aura tendance à légitimer ou à ne pas condamner l'exploitation animale et leur meurtre. Si, en revanche, à la lumière des travaux phénoménologiques contemporains, nous reconnaissons leur existence (au sens fort), leur liberté, leur inquiétude (BURGAT, 2011), ou si nous reconnaissons comme Singer, à la lumière de travaux éthologiques, leurs capacités à se projeter dans le temps, à se reconnaître individuellement les uns les autres, à contrôler leurs envies, à mettre en œuvre des stratégies de protection mais aussi de mise en réserve des aliments (comme le font les poissons), alors certaines formes d'utilitarisme tendront davantage à défendre une libération animale digne de ce nom. Enfin, pour le lecteur qui chercherait une théorie plus robuste pour défendre les droits fondamentaux des animaux à la vie, à l'intégrité corporelle et à la liberté de se mouvoir, il conviendrait sans doute de chercher ailleurs les fondements philosophiques d'une telle défense (REGAN, 1983).

Bibliographie

BENTHAM, J. (1780). Cruelty to animals, *The Bentham Manuscripts*, Collection spéciale de l'University College de

London, boîte 72, feuillets 214. J'utilise la transcription de Lea Campos Boralevi publiée dans les annexes de *Bentham and the Oppressed*, New York, de Gruyter, 1984, pp. 228-231, transcription que je modifie moi-même très légèrement (1780 est la date approximative de rédaction de ces feuillets manuscrits).

_____. (1782). *Of Laws in General*. Édité par H. L. A. Hart. London, The Athlone Press, 1970 (1782 est la date à laquelle l'ouvrage était en substance complet).

_____. (1789). *Introduction aux principes de morale et de législation*. Traduit par M. Bozzo-Rey, A. Brunon-Ernst, J.-P. Cléro, E. de Champs, C. Laval, M. L. Leroy et G. Tusseau. Paris, Vrin, 2011.

_____. (1802). *Traité de législation civile et pénale*. In : DUMONT, É. (éd.). *Œuvres de Jeremy Bentham*. Aaleb, Scientia Verlag, 1969, tome 1, réimpression de l'édition de Bruxelles, 1829.

_____. (1831). *Nomography ; or the Art of Inditing Laws*. In: BOWRING, J. (ed.)(1843), *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Edinburg, William Tait, v. III. (ce texte a été édité par Bowring à partir des manuscrits produits entre 1811 et 1831).

_____. (1842). To the Editor of the Morning Chronicle. In: BOWRING, J. (ed.). *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Edinburg, William Tait, v. X, p. 549-550.

BOWRING, J. (ed.) (1843). *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Edinburg, William Tait, v. 11.

BURGAT, F. (2011). *Une autre existence. La condition animale*. Paris, Albin Michel.

GOFFI, J.-Y. (1994). *Le Philosophe et ses animaux*. Nîmes, Jacqueline Chambon.

HART, H. L. A. (1982). *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*. New York, Oxford University Press.

KANT, E. (1797). Doctrine de la vertu. In : _____. (1994) *Métaphysique des Mœurs*. Traduit par A. Renaut. Paris, GF, tome II.

MOORE, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Traduit par M. Gouverneur, revue par R. Ogien. Paris, PUF, 1997.

REGAN, T. (1983). *Les Droits des animaux*. Traduit E. Utria. Paris, Hermann, 2012.

SIDGWICK, H. (1907). *The Methods of Ethics*. Préface de John Rawls. 7^e éd. London, Hackett, 1981.

SINGER, P. (1975). *La Libération animale*. Traduit par L. Rousselle de la 1^e édition révisée (1990), relue par D. Olivier. Paris, Grasset, 1993.

_____. (1979). *Practical Ethics*. 1^e éd. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1993). *Questions d'éthique pratique*. Traduit par M. Marcuzzi. Paris, Bayard Éditions, 1997.

_____. (2011). *Practical Ethics*. 3^e éd. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em setembro de 2012 e aprovado em setembro de 2012.

