

Chapitre 12

Singer, Regan, Hursthouse : Libération animale, droits des animaux, compassion et cruauté

Enrique Utria

La philosophie utilitariste de Peter Singer hérite d'Épicure. Elle soutient que la seule chose bonne intrinsèquement est le plaisir, et la seule chose mauvaise intrinsèquement la douleur. Le bien, ce que nous devons faire, consiste à maximiser le solde de plaisirs et douleurs pour tous les êtres sensibles. Concernant la manducation de viande et de sous-produits animaux, l'utilitarisme hédoniste de Singer aboutit soit à la légitimation de la viande heureuse, à condition que les animaux soient tués sans douleur, soit à un devoir de véganisme, à condition qu'une certaine population d'animaux d'élevage soit maintenue. La théorie déontologiste de Tom Regan prend le contre-pied de Singer : la valeur inhérente que possèdent certains individus est incommensurable, irréductible, à la valeur de leurs états mentaux de plaisirs et douleurs. Regan pense que le critère permettant de reconnaître la valeur inhérente est la subjectivité d'une vie : le fait que ce qui nous arrive nous importe. Les possesseurs d'une telle valeur ont des droits moraux fondamentaux, en premier lieu le droit au respect. Enfin, Rosalind Hursthouse montre que face aux problèmes d'éthique appliquée, la consultation des anciens est parfois des plus bénéfiques. Depuis l'antiquité, les philosophes n'ont cessé d'évaluer les actions humaines, les caractères, les intentions, en termes de vertu et de vice. Selon Hursthouse, manger les animaux est à bien des égards cruel, nous sommes malhonnêtes quand nous disons que la viande est nécessaire. Nos pratiques carnivores relèvent de l'avidité et de la complaisance.

L'éthique ou la morale (nous utiliserons ici ces deux termes de manière interchangeable) s'intéressent aux concepts de bien et de mal, ou, pour le dire autrement, à nos devoirs envers autrui. Les spécialistes d'éthique animale (par opposition à ceux d'éthique environnementale, de bioéthique, etc.) s'intéressent à nos devoirs envers les animaux. Avons-nous de tels devoirs ? À qui les devons-nous, à nous-mêmes, ou bien aux autres animaux ? Ces devoirs sont-ils des devoirs de justice ou de compassion ? Impliquent-ils des droits ? Qu'impliquent concrètement ces devoirs, ou ces droits : réguler ou abolir l'exploitation animale ? Les vues de Peter Singer, Tom Regan et Rosalind Hursthouse, trois des meilleurs spécialistes d'éthique animale contemporains, sont ici présentées.

I. Peter Singer et la libération animale

Utilitarisme : l'héritage d'Épicure

L'utilitarisme est une théorie morale admettant des centaines de variantes. Sa version **hédoniste**, élaborée par les grands philosophes utilitaristes classiques (Bentham, Mill, Sidgwick), est aussi la dernière position défendue par Peter Singer, l'auteur de *La libération animale* (1975). Dans mon dernier livre, dit Singer, livre coécrit avec Lazari-Radek (2014), « nous argumentons en faveur d'un utilitarisme hédoniste ». Les utilitaristes hédonistes (du grec *hêdonê*, plaisir) sont les héritiers d'Épicure. Selon ce dernier, la seule chose intrinsèquement bonne, c'est-à-dire non pas bonne comme un moyen d'obtenir autre chose, mais bonne en elle-même, est le plaisir. Et la seule chose intrinsèquement mauvaise est la douleur. Cette double thèse épicurienne, reprise par les utilitaristes hédonistes, conduit ses derniers à penser (1) que **le bonheur est un agrégat de plaisirs** (le bonheur sur une période donnée se mesure par le solde des plaisirs et douleurs éprouvés sur cette période) ; et (2) que **le bien, ce qui doit être fait du point de vue moral, consiste à maximiser le bonheur**. Autrement dit, le bien consiste à rendre maximal l'agrégat (le solde) de plaisirs et douleurs pour tous les individus impliqués par les actions en question. Inversement, le **mal** consiste à ne pas choisir l'action qui, parmi toutes les actions possibles, maximise le bonheur.

Principe d'impartialité

Selon la célèbre formule de Mill, qui tient lieu de principe d'impartialité, ou de principe de justice pré-distributif (il ne s'agit pas encore de dire ce qu'est la justice, le bien, mais de décider comment calculer les plaisirs et les peines afin, précisément, de déterminer ce qui est juste, ce qui est bien), « **chacun compte pour un, et aucun pour plus d'un** ». C'est ce que Singer appelle le principe d'égalité des intérêts. Contrairement aux apparences, ce principe ne signifie pas que tous les individus sont égaux (en termes de beauté, d'intelligence, d'utilité pour la société, etc.), ni même qu'ils devraient être égaux devant la loi. Ce principe nous enjoint plutôt de

considérer les plaisirs égaux (en intensité, durée, probabilité de se produire) comme égaux, et les douleurs égales comme égales, quel que soit l'âge, le sexe, le genre, la couleur de peau, la religion des individus en question, la sexualité, quelle que soit l'espèce des individus en question. Singer prend l'exemple d'une gifle donnée à un nourrisson et un cheval. Le nourrisson risque d'avoir très mal (et pourrait en mourir). Le cheval, dont la peau est épaisse, souffrira peu. Leurs douleurs ne sont pas égales devant une gifle. Si l'on vous forçait, sous la contrainte, à battre l'un ou l'autre, c'est le cheval qui, du point de vue de la maximisation utilitariste, devrait être choisi. S'agissant de l'alimentation humaine, ce sont, d'un côté, les intérêts des animaux à poursuivre leur vie, à éviter l'abattage (les plaisirs qu'ils auraient pu vivre, les douleurs subies lors des transports, de l'abattage) et, de l'autre, les intérêts des carnivores (plaisir de la viande, déplaisir à manger autre chose) qu'il conviendra de comparer.

Racisme, sexisme, homophobie, spécisme, paupérisme

Peter Singer estime que la violation du principe utilitariste d'impartialité est caractéristique d'un certain nombre d'oppressions ou de discriminations. Singer met au jour une même structure. « Les racistes de descendance européenne n'ont typiquement pas accepté que la douleur compte autant quand elle est ressentie par les Africains, par exemple, que lorsqu'elle l'est par les Européens. » Dans une société sexiste, les intérêts des femmes ne sont pas comptés à égalité avec ceux des hommes. Dans une société homophobe, les intérêts des homosexuels ne sont pas comptés à égalité avec ceux des hétérosexuels. « De la même manière, écrit Singer dans ses *Questions d'éthique pratique*, j'appelle "spéciste" le fait d'accorder plus de poids aux intérêts des membres de sa propre espèce quand il y a conflit entre leurs intérêts et les intérêts de ceux des autres espèces. Un être humain spéciste n'accepte pas que la douleur soit aussi mauvaise quand elle est ressentie par un cochon ou une souris que quand elle l'est par des êtres humains.

Enfin, on notera qu'une même violation du principe d'impartialité vaut, en général, pour le libéralisme, et, en particulier, pour la gestion individuelle des ressources financières. Singer reconnaît ce que certains économistes appellent le « **principe d'utilité marginale décroissante** » : plus vous possédez de biens d'un certain type (par ex., des voitures), moins vous tirez de bénéfices supplémentaires (de plaisir) à en posséder davantage. Et plus il serait donc utile de redistribuer ces biens. Selon Singer, nous avons le devoir – un devoir de justice – de sacrifier nos richesses pour améliorer la vie des personnes les plus démunies, des populations familiales. « Quand nous achetons de nouveaux vêtements, non pour avoir chaud, mais pour être "bien habillé", écrit Singer dans un son fameux article "Famine, richesse et moralité", nous ne satisfaisons aucun besoin important. » Nous agissons de manière injuste. La justice consistant ici à donner l'argent de ces achats futiles et compulsifs à des associations qui œuvrent à soulager la misère dans le monde.

Manger les animaux

Appliquons l'utilitarisme hédoniste à la question de la viande. Faut-il s'abstenir de manger de la viande, et de manière générale des sous-produits animaux comme le lait et les œufs? **Chaque fois qu'on tue un animal, on l'empêche de vivre les plaisirs qu'il aurait eus s'il avait continué de vivre.** Il y a donc, du point de vue utilitariste, un manque à gagner en termes de plaisirs. Mais, comme le soulignent les défenseurs utilitaristes de la viande, l'élevage est un système qui remplace les animaux abattus par d'autres animaux. Autrement dit, les plaisirs perdus par les uns sont remplacés par les plaisirs des autres. Du point de vue du calcul des plaisirs, il ne semble plus y avoir de manque à gagner. C'est le fameux et controversé **argument du remplacement**, que Singer tente de réfuter dans la première édition de *La libération animale*, mais dont il finit par reconnaître la pertinence dans ses écrits ultérieurs. Mais il y a plus encore, soutiennent les carnivores consciencieux, partisans de l'élevage en plein air. En faisant naître des animaux, la société omnivore produit du bonheur animal, tandis qu'une société végane ne produirait aucun bonheur animal, puisque les animaux de boucherie n'existeraient plus (on ne les ferait pas naître pour ensuite les tuer). Du strict point de vue utilitariste, l'option omnivore paraît supérieure à l'option végane. La production de viande heureuse maximise l'utilité.

Ce raisonnement ne vaut qu'à deux conditions. (1) Que l'élevage soit en plein air, pour que la vie des animaux soit bonne. (2) Que l'abattage soit le moins douloureux possible, afin que le solde de plaisirs et douleurs ne soit pas négatif. Considérons à présent une troisième possibilité aux côtés du modèle sociétal « omnivore consciencieux » et du modèle sociétal végane : **un modèle où les citoyens adoptent un régime végane, et où les animaux d'élevage continuent à exister et meurent de leur belle mort.** Si ce modèle sociétal, a priori étrange, maximise le bonheur, alors c'est lui qu'il faudra retenir. L'élevage non létal des animaux (par ex., dans des sanctuaires, et non pas dans des zoos) serait en mesure de produire un bonheur animal semblable au bonheur des animaux de boucherie. Ce modèle, précisément parce qu'il évite les douleurs liées aux transports, à « l'étourdissement » par électrocution, par tige perforatrice dans le cerveau, par gazage, les douleurs liées à l'abattage, mais aussi les souffrances liées à l'exploitation, à l'écornage, à la castration, à la séparation des petits et de leurs parents, est supérieur au modèle de l'omnivore consciencieux.

On reprochera à ce troisième modèle de ne pas être crédible. Pourquoi les êtres humains veilleraient-ils sur les animaux en créant une forme désintéressée, non létale, d'élevage? Parce que le législateur (et c'est à lui que s'adresse en premier lieu Bentham) a le devoir de produire le plus d'utilité, c'est-à-dire de bonheur. Pour Sidgwick, comme pour Singer, « le fait qu'un enfant qui n'est pas encore conçu aura très vraisemblablement une vie heureuse est, toutes choses égales par ailleurs, une raison de porter cet enfant à l'existence » (Singer, postface à T. Vanak et R. Garner, *The Ethics of Killing*, 2016). La même chose vaut pour tout être sensible, dans les limites d'une population humaine et animale optimale, celle qui sera le plus susceptible de maximiser le bonheur. Cette perspective relève

de ce que Singer appelle un **utilitarisme total** : les intérêts des êtres qui n'existent pas encore, mais qui pourraient être portés au monde, doivent être pris en compte dans le calcul d'utilité.

Considérations indirectes : écologie

Pour conclure cette partie sur l'utilitarisme, il convient de noter que si d'autres **considérations, écologiques, diététiques ou humanitaires**, avaient un impact sur la production de plaisirs et de douleurs dans la population des êtres sensibles, elles devraient aussi être prises en compte par l'utilitarisme. Selon la FAO, l'élevage actuel est responsable de « 18 % des causes du réchauffement de la planète, soit plus que la part imputable au secteur des transports ». La viande, les œufs et les produits de l'industrie laitière sont responsables de 65 % des émissions d'azote dans le monde. Si le véganisme est un moyen efficace et peu coûteux de lutter contre les douleurs que ne manquera pas de causer le réchauffement climatique sur les populations humaines et animales, alors le législateur utilitariste a une excellente raison de le promouvoir.

II. Tom Regan et les droits des animaux

Ahimsa

Tom Regan est le père contemporain des droits des animaux. Il est l'auteur du grand classique sur cette question, *The Case for Animal Rights*, paru en 1983 (en trad. fr., *Les droits des animaux*, Hermann, 2011). Fin lecteur de Gandhi, l'*ahimsa*, le principe de non-violence, lui paraît être un fondement solide du devoir de végétarisme, mais trop radical. Toute violence n'est pas condamnable. Certaines guerres sont justes. La légitime défense est un concept pertinent. Regan se met en quête d'un autre fondement pour le végétarisme, un fondement moins radical que la non-violence.

Acte légitime moralement et droits moraux

Qu'est-ce qui fait qu'un acte est légitime ou doit être permis (*right*)? Qu'est-ce qui fait qu'un acte est condamnable ou injuste (*wrong*)? Regan fait partie de ces philosophes moraux qui pensent que la « meilleure réponse à ces questions requiert la reconnaissance de droits moraux ». Regan souligne que c'est aussi, vraisemblablement, ce que pensaient les auteurs de la Déclaration d'indépendance américaine : « la seule raison pour laquelle le gouvernement existe est de protéger les citoyens dans la possession de leurs droits, droits qui, parce qu'ils sont indépendants de la loi, et plus fondamentaux que les droits légaux, ont le statut de droit moral. »

Qu'est-ce qu'un droit ?

Premièrement, écrit Regan, un droit confère un statut distinctif à son possesseur. Avoir un droit c'est avoir une sorte de bouclier moral, comme si l'on portait un **signe invisible « défense d'entrer »**. Deuxièmement, un droit fonctionne à la manière d'un **atout**, métaphore célèbre de Ronald Dworkin, d'un atout qui coupe les cartes plus fortes des autres couleurs. L'utilité de l'expérimentation humaine pourrait être immense, sa promotion n'en serait pas pour autant légitime : si les êtres humains ont le droit de ne pas être utilisés comme de simples moyens (sans leur consentement), alors le respect de leur droit prévaut sur les avantages qui pourraient être tirés de l'expérimentation humaine.

Troisièmement, les droits sont généralement définis comme des **prétentions valides** (*valid claims*). Que faisons-nous lorsque nous disons avoir un droit ? Nous prétendons, réclamons, quelque chose comme notre dû. Dire que l'on a un droit n'est jamais implorer la générosité d'autrui. Si je prétends que quelque chose m'est dû, je n'appelle pas à la gentillesse ou l'amabilité de mon interlocuteur : « s'il vous plaît, donnez-moi cette chose que je ne mérite pas spécialement, mais dont j'ai très envie, cela me ferait très plaisir ». Un droit est lié à un dû.

Mais un droit n'est pas seulement une prétention, une revendication. S'il tel était le cas, nous pourrions prétendre à tout et n'importe quoi comme un droit. Un droit est une prétention **valide**. La validité est ici comprise comme une forme de justification. Notre prétention à tel ou tel traitement doit être justifiée. Mais, précisément, qu'est-ce qui justifie nos prétentions ? Selon Regan, elles ne sont pertinemment justifiées que lorsqu'elles le sont par un « principe moral valide ». Nous y reviendrons plus loin.

Qui peut avoir un droit ?

Pour prétendre à quelque chose, soutiennent Feinberg et Regan, il faut nécessairement avoir **des intérêts au bien-être**. Les plantes, les pierres, les écosystèmes, ne peuvent avoir aucun droit. La sensibilité au plaisir et à la douleur est une condition nécessaire pour être porteur de droit. Est-ce aussi une condition suffisante ? Les **êtres humains qui sont incapables d'ester en justice, de prendre la parole pour défendre leurs droits, tout « incapables juridiques »** qu'ils sont, ont néanmoins **des droits fondamentaux, non parce qu'ils sont des êtres rationnels (ils ne le sont plus ou ne l'ont jamais été), mais parce qu'ils ont des intérêts au bien-être**. Et cela suffit. Les « incapables juridiques » ne peuvent pas prétendre par eux-mêmes, mais un **système de représentation juridique** pallie cette incapacité, des représentants **prétendent en leur nom**. La sensibilité est une condition nécessaire et suffisante pour avoir des droits.

Le concept de droit analysé en termes de prétentions valides rend possible l'attribution de droits aux animaux. Ils ont des intérêts et nous pouvons prétendre **en leur nom qu'un certain traitement est leur dû**. Les animaux ont-ils donc le droit

au respect, le droit de ne pas être traité comme de simples moyens pour nos fins ? Leur prétention à cet égard est-elle valide ?

Pour répondre à cette question, Regan s'intéresse au fondement des droits humains. Tous les êtres humains, y compris les plus vulnérables d'entre nous, ont le droit au respect, même si, par accident, ou depuis la naissance, ils ne sont pas rationnels, n'ont pas le langage. Qu'est-ce qui justifie ce droit ?

Utilitarisme et perfectionnisme

Prenons l'exemple de **tante Béa**, nous dit Regan, une personne âgée, inactive, maniaque, aigrie et riche, très riche. Assassiner tante Béa, en secret, sans douleur (pendant son sommeil, par ex.) dans le but de toucher l'héritage et d'en faire profiter l'hôpital pour enfant de la région, ne maximiserait-il pas l'utilité ? Supposez que je sois le seul membre de sa famille. Que personne ne s'aperçoive de mon crime – le meurtre est secret. **L'utilitarisme hédoniste doit admettre que le meurtre d'une innocente maximise l'utilité, et est donc un devoir moral**. Le principe d'utilité ne justifie pas le droit au respect de tante Béa.

Le principe perfectionniste, dont Regan et Rawls trouvent le paradigme chez Nietzsche ou Aristote, peut-il faire mieux ? Selon le philosophe au marteau, les êtres les moins doués de valeur trouvent leur signification, leur raison d'être, « en vivant pour les spécimens les plus rares et les plus doués de valeurs » (*Schopenhauer éducateur*, 1874). **Le perfectionnisme légitime l'asservissement des moins « parfaits », des moins excellents**. Impossible de justifier le droit au respect.

Valeur inhérente

Le seul moyen d'éviter ces conclusions désastreuses est, selon Regan, de **postuler avec Kant que certains individus ont une valeur inhérente** (Kant dit « valeur interne »), un type de valeur incommensurable, irréductible, à la valeur des plaisirs. Si nous ne postulons pas une telle valeur, nous aboutissons aux conclusions répugnantes des utilitaristes. Si nous ne postulons pas une **égalité de valeur** chez tous les êtres humains, nous aboutissons aux conclusions répugnantes des perfectionnistes.

Qui possède donc une valeur inhérente ? Si, comme Kant, nous ne reconnaissons une telle valeur qu'aux seuls et uniques agents moraux, capables d'universaliser la maxime de leur action, nous légitimons l'exploitation des êtres humains les plus vulnérables. Que faire alors ?

Sujets-d'une-vie

Quel critère permettrait d'affirmer que « le génie et l'enfant handicapé mental, le riche et le pauvre, le neurochirurgien et le marchand de fruits, Mère Teresa et le vendeur de voitures d'occasion le moins scrupuleux ont tous une [égale] valeur

inhérente»? Quel est leur point commun? Tous sont «**sujets-d'une-vie**», nous dit Regan. Tous ont un **bien-être expérientiel qui peut tourner bien ou mal**. Tous ont des préférences. Ont des intérêts, non seulement au sens où certaines choses sont bonnes pour eux (par exemple, pour leur santé), mais au sens supplémentaire où ils s'intéressent à certaines choses, qui ne sont pas nécessairement bonnes pour eux, dans leur intérêt. Tous croient certaines choses sur leur environnement. Ils ont un «**soi**», une **unité psychophysique** au cours du temps. Ce qui nous permet de reconnaître l'égalité de valeur inhérente de tous les êtres humains, c'est leur subjectivité expérientielle. Aucun critère plus exigeant d'un point de vue cognitif (la conscience de soi, le langage, etc.) ne saurait fonder le droit au respect des êtres humains.

Mais, alors, si la subjectivité-d'une-vie est un critère suffisant pour reconnaître la valeur inhérente d'un individu (il faut un critère, car cette valeur est métaphysique, invisible, inodore, impalpable), les animaux ne sont-ils pas eux aussi doués d'une telle valeur inhérente? Pour Regan, **tous les mammifères et les oiseaux, ainsi que les poissons** au bénéfice du doute, sont des sujets-d'une-vie. Au fond, la subjectivité-d'une-vie est un concept proche de la sensibilité. Être sensible, c'est percevoir, avoir des sensations, y compris de douleur et de plaisir. Ce qui compte, selon Regan, ce n'est pas de percevoir, de voir ou entendre, de sentir, mais de vouloir qu'on ne nous entrave pas à cet égard. Ce n'est pas la perception de la douleur en tant que telle qui compte, c'est sa valorisation ou plutôt sa dévalorisation, l'attitude que nous prenons à son égard. L'important n'est pas la perception de la douleur, mais le fait de ne pas y être indifférent, tel un patient sous morphine (qui perçoit la douleur, mais n'est pas affecté par elle). C'est sur ce point qu'insiste Regan avec le concept de sujet-d'une-vie. Parce que les définitions usuelles de la sensibilité n'insistent pas sur le fait que «**ce qui arrive à un être sensible lui importe**», il fallait à Regan forger un nouveau mot, une nouvelle expression : sujet-d'une-vie.

Droits des animaux au respect

Regan a jusqu'ici procédé par une «**inférence de la meilleure explication possible**». Aucun principe moral, mis à part le principe de respect, ne justifie nos droits moraux fondamentaux. Il faut donc en inférer que seul le principe de respect est valide, faute de meilleure explication. Les animaux d'élevage sont dans leur écrasante majorité sujets de leur propre vie (ce n'est probablement pas le cas des huîtres). Ils ont par conséquent une valeur inhérente, que le principe de respect nous enjoint de ne jamais traiter comme un simple moyen. En bref, la prétention des animaux au respect est validée par le principe de respect, principe lui-même validé par l'inférence de la meilleure explication.

Que s'ensuit-il, concrètement? Il s'en suit un **droit de ne pas être traité comme de simples moyens pour nos fins, y compris pour nos plaisirs gustatifs, pour la science (expérimentation animale), pour les sacrifices religieux, pour nos loisirs (cirques, zoos), etc.** Même si Regan n'utilise pas le mot «**végane**» en 1983, dans son opus magnum sur *Les droits des animaux*, c'est bien d'un devoir de véganisme dont il est question. «**L'objectif du mouvement pour les droits des animaux, écrivent**

Regan et Francione, n'est rien d'autre que la libération totale des animaux non humains de la tyrannie humaine.»

Objection de la prédation

Nous terminons cette partie par l'objection la plus courante adressée à la théorie de Regan. Comment reconnaître le droit de vivre des gazelles et des lionnes sans aboutir à une absurdité? Soit les gazelles ont le droit de vivre, et il faut empêcher les lionnes de subvenir à leurs besoins (ou bien les nourrir alternativement). Soit les lionnes ont le droit de vivre, et les droits des gazelles sont violés. La réponse de Regan est double. D'abord, il soutient que nous avons un **devoir d'assistance** uniquement quand des droits sont violés. En l'occurrence, les prédateurs ne sont pas capables d'agir moralement. Ils ne violent aucun droit. Les gazelles n'ont donc aucun droit d'assistance dans cette situation. Deuxièmement, Regan reconnaît que, même si nous n'avons pas de devoir d'assistance directement à leur égard, il se peut que nous ayons par ailleurs un **devoir général de bienfaisance** qui nous enjoint d'assister les individus pris dans des situations dramatiques. Comme le devoir de charité, un tel devoir n'implique aucun droit, car il est impossible d'être bienfaisant ou charitable à l'endroit de tous ceux qui en auraient besoin, nos ressources en temps et en argent étant limitées. L'intervention dans les affaires de prédation au nom d'un tel devoir de bienfaisance n'est envisageable que si elle respecte les droits des individus concernés (par exemple, si elle n'entraîne pas la mort ou l'engagement du prédateur). De manière générale, le mieux que nous puissions faire, selon Regan, est de ne pas intervenir pour «**permettre à ces "autres nations" de façonner leur propre destinée**».

III. Rosalind Hursthouse et la théorie de la vertu

Théorie de la vertu

Les théoriciens et théoriciennes de la vertu s'accordent sur le fait que certains traits de caractère – les vertus – ont une valeur intrinsèque positive, et que d'autres – les vices – une valeur intrinsèquement négative. Les désaccords commencent lorsqu'il s'agit de spécifier quels traits de caractère constituent des vertus ou des vices. La pitié est-elle une vertu? La cruauté est-elle un vice? À ces deux questions, par exemple, Nietzsche répond étonnamment non.

Une fois délimité l'ensemble des vertus et des vices fondamentaux, le partisan d'une théorie de la vertu nous enjoint d'acquiescer et de développer ces vertus, de nous défaire des vices. Une théorie de la vertu juge les personnes, et, par dérivation, leurs actes. Ce sont vraisemblablement les **théories morales les plus exigeantes**. Elles n'exigent pas seulement qu'un acte soit adéquat, mais que les **intentions** de l'agent soient adéquates (ce que l'agent projette de faire), que ses **motivations** soient adéquates (pourquoi il projette de le faire), que ses **émotions** soient adéquates

(ce qu'il ressent en agissant ainsi). Je n'agis pas avec excellence si, par exemple, ma motivation pour sauver une personne est de parfaire ma réputation; ni si je la sauve sans l'avoir fait exprès, si ce n'était pas mon intention; ni si j'éprouve un sentiment fort déplaisant à la sauver : je suis pressé, et j'aurais préféré faire autre chose. Le plaisir signe, épiphénoménalement, en quelque sorte, l'excellence, la vertu. Il est le signe que ces actes, à force d'avoir été répétés, sont devenus aisés. Bref, les actes, motifs, intentions, émotions sont adéquats s'ils sont ceux que ferait, aurait, manifesterait un vertueux. Ainsi le **critère du bien** dans une théorie de la vertu est-il la **figure du vertueux** : « c'est le vertueux qui juge correctement de chaque sorte de chose » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1113a30).

Phronesis

La *phronesis*, la **sagacité**, est la compréhension du fait que la fin de nos actions est toujours le bonheur (*eudaimon*), et que le bonheur, l'épanouissement, consiste à agir de manière vertueuse. La *phronesis* est aussi une excellence dans la délibération des moyens. Comment procéder quand les injonctions des différentes vertus semblent contradictoires? Si la compassion m'enjoint de ne pas faire souffrir, et si l'honnêteté me prescrit de ne pas mentir, quitte à blesser autrui, que dois-je faire? C'est la sagacité qui permet au vertueux de reconnaître les aspects, les facteurs, les plus importants, les plus pertinents, dans une situation, et donc de leur donner le juste poids dans la délibération.

Spécisme et partialité

Rosalind Hursthouse agrée au raisonnement général de Singer et Regan. Mais elle n'adhère pas *en totalité* à leur condamnation du spécisme. Hursthouse pense, à raison, que dans certaines situations extrêmes – des cas impliquant typiquement une pénurie de ressources –, l'antispécisme aboutit à privilégier l'animal sur l'humain. S'il nous faut sauver un chimpanzé plutôt qu'un handicapé mental sévère, au motif que le premier a plus à perdre que le second, que son existence est plus riche et complexe, que sa mort serait un plus grand dommage pour lui que ne le serait la mort pour l'être humain, alors « cela est fou », écrit-elle. Dans ces cas exceptionnels – si exceptionnels qu'ils ne sont peut-être que des fictions de philosophie –, la discrimination d'espèce, le spécisme, ne lui semble pas indéfendable. Tout comme le fait de privilégier sa propre famille. Nous « ne sommes ordinairement pas requies », écrivent Beauchamp et Childress dans leur classique de bioéthique, d'aider ou d'agir pour le bien de ceux avec qui nous n'avons aucun lien particulier. La morale nous permet donc de faire preuve de bienfaisance avec partialité envers ceux avec qui nous entretenons des liens particuliers». La vertu exige parfois la partialité.

Le carnivorisme à l'aune des vertus et des vices

Dans « Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals » (2006), Hursthouse cherche à fonder nos devoirs envers les animaux sur une autre base que les principes d'utilité et de respect, en faisant une moindre utilisation du concept de spécisme (qu'elle ne juge pas pour autant illégitime). Elle considère comme acquis que la compassion, la tempérance, l'honnêteté, le courage sont des vertus; et que l'insensibilité (*callousness*), la cruauté, l'avidité et l'auto-complaisance, sont des vices ou des manques d'excellence. Par un jeu de questions-réponses invoquant ces vices et ces vertus, elle évalue le cas de sa propre consommation de viande. La première question concerne l'honnêteté : « Puis-je en toute honnêteté nier l'existence de cette souffrance [dans les élevages intensifs]? Non, je ne le peux guère. Je sais parfaitement que, malgré certaines améliorations dans la réglementation de l'élevage industriel, ce qui s'y trame est terrible. Puis-je penser que hausser les épaules devant cette réalité et dire qu'elle n'importe pas est tout sauf être dur (*callous*)? Non. Puis-je nier que ces pratiques sont cruelles? Non plus. Mais alors que fais-je en y prenant part? Il ne suffira pas de dire que je ne participe pas moi-même, en personne, à cette cruauté ». Je ne peux pas penser que « je suis compatissante alors que je participe d'une telle cruauté, pas plus que je ne peux me penser comme juste si, évitant scrupuleusement d'avoir des esclaves, je jouis encore du travail d'autres esclaves. » Pourquoi mangé-je donc de la viande? « L'honnêteté me contraint d'admettre que je n'ai pas besoin de viande, c'est juste que j'aime cela. Beaucoup. Cela me donne énormément de plaisir. Cependant, ce qu'exige précisément la tempérance, c'est que je ne me mette pas en quête d'un tel plaisir en ignorant les prétentions des autres vertus. Rechercher les plaisirs carnés, en mastiquant les prétentions de la compassion, relève simplement de la pure avidité et de l'auto-complaisance (*greedy and self-indulgent*).

Le texte d'Hursthouse est ambigu. On ne sait si ses réponses valent pour l'élevage intensif seul ou si elles sont aussi valables pour l'élevage en plein air. Voilà qui ne devrait pas empêcher les lecteurs de ces lignes de répondre par eux-mêmes – avec honnêteté – en ayant à l'esprit l'élevage en plein air.

NOTION CLEF

Droits moraux ou naturels

Tom Regan est un théoricien des droits naturels, expression qu'il utilise encore dans ses premiers articles. Les droits naturels sont l'ancienne appellation des droits moraux. Par « naturel », les auteurs signifient que ces droits sont possédés, non en raison de la loi, qui parfois ne les reconnaît pas, les viole, mais en raison de la nature des êtres en question. Ainsi, Regan écrit-il, que si certains êtres ont des droits moraux fondamentaux, c'est, « semble-t-il, simplement en raison de la sorte d'êtres qu'ils sont », plus précisément, en raison de leur nature subjective expérientielle. Pour Kant, c'est en raison de leur nature d'agent moral; pour les biocentristes, de leur nature vivante; pour les écocentristes, de leur

nature « participative », pour ainsi dire : ils participent à l'intégrité et la stabilité de la communauté biotique.

Une deuxième acception de l'adjectif « naturel » renvoie au fait que ces droits ne dépendent d'aucune convention, d'aucun contrat. Naturel s'oppose ici à conventionnel.

Enfin, outre ces deux aspects « naturels », les droits moraux ont, selon Regan, trois caractéristiques essentielles. Ils sont universels, égaux et inaliénables. Ils sont universels dans la mesure où ils ne dépendent pas de la loi, du droit positif. Dire qu'ils sont égaux, c'est dire que tous ceux qui possèdent un même droit moral le possèdent à parts égales. Enfin, ils sont inaliénables, car ils sont incessibles, on ne peut les vendre ni y renoncer.

TEXTE CHOISI

Les babouins ne ressentent pas seulement la douleur, ils *préfèrent* l'éviter, s'en *rappellent*, cherche *intentionnellement* à l'éviter [...] Comme Darwin l'a vu, [...] la psychologie de ces créatures diffère de la nôtre en degré, et non en nature. Comme nous, Goobers était *quelqu'un*, un individu distinct. Il était le sujet expérientiel d'une vie, une vie dont la qualité et la durée comptaient pour lui, indépendamment de son utilité pour nous. [...]

Tout comme je violerais votre droit à être traité avec respect si je vous imposais ma volonté au nom de la promotion de mon propre bien-être ou de celui de quelqu'un d'autre, vous violeriez mon droit si vous me traitiez de la même manière. Ce genre d'égalité stricte entre nous, considéré comme des sujets expérientiels d'une vie, est, je crois, le précepte fondamental en fonction duquel la moralité de toutes nos interactions doit finalement être évaluée.

J'en appelle à ce précepte pour défendre mon opposition à l'utilisation du cœur d'un bébé humain en bonne santé (Fae) pour sauver la vie d'un babouin malade (Goobers). Fae n'est pas une ressource. Mais je veux insister sur le traitement égal de Goobers. Il n'est pas non plus une ressource. Les personnes qui ont prélevé son cœur, même si elles étaient motivées par le fait de soigner Fae, ont gravement violé le droit de Goobers à être traité avec respect. Le fait qu'il n'ait rien pu faire pour protester, et que beaucoup d'entre nous n'aient pas reconnu la greffe pour l'injustice qu'elle était, ne diminue en rien le mal, un mal caractérisé avant même la triste mort de la petite Fae. Les injustices morales fondamentales ne sont pas altérables par les résultats futurs. Ni par les intentions passées.

[...] Ce que nous ne devons pas faire, ni maintenant ni à l'avenir, c'est violer les droits des uns au profit des autres. Nos gains doivent être bien acquis, et non pas mal acquis. Les progrès de la médecine se mesureront entre autres à l'aune du nombre de petites Fae que nous pourrions sauver. Mais notre détermination à ne pas tuer les futurs Goobers sera une mesure de notre progrès moral.

Tom Regan, « The Other Victim », *The Hastings Center Report*, vol. 15, n° 1, 1985, p. 10, tr. E. Utria

ANALYSE

Fae naît le 12 octobre 1984 en Californie. Elle souffre d'hypoplasie du cœur gauche. Elle mourra dans deux semaines si elle ne bénéficie pas d'une transplantation cardiaque. Aucun cœur humain n'est disponible. Une xénogreffe temporaire de babouin est proposée aux parents, avec l'espoir de remplacer ultérieurement cette première greffe par un cœur humain. Les parents acceptent. C'est la première xénogreffe de cœur. L'opération est un succès. Le chirurgien fanfaronne, « Fae fêtera ses 20 ans », prédit-il. Onze jours après la greffe, elle meurt.

Regan est le seul philosophe à avoir défendu ce babouin de 9 mois, « cette autre victime » dont il rappelle le nom : Goobers. Goobers est lui aussi sujet d'une vie, ce qui lui arrive lui importe. Il a une valeur inhérente, et par conséquent le droit fondamental au respect : le droit de ne pas être traité comme un simple moyen, comme une ressource, quel que soit le gain attendu. Sa valeur est infinie, irremplaçable. Rien ne peut justifier sa réification. Ni les intentions des soignants (sauver une vie humaine) ni le résultat escompté : même si la greffe avait fonctionné, traiter un sujet d'une vie comme un objet est mal, radicalement mal. Regan est déontologiste. Contrairement aux utilitaristes, il estime que le bien (*right*) a priorité sur le bon (*good*), que le principe de respect a priorité sur la production des bonnes conséquences, des plaisirs.

MODE D'EMPLOI

On distingue deux types d'approches concernant la question animale. L'approche ontologique, plutôt « continentale », européenne, qui s'intéresse à ce que sont les animaux. Sont-ils des machines, des organismes qui répondent à des stimuli, ont des nociceptions, ou sont-ils des êtres sensibles, qui ont une vie de conscience, intentionnelle ? Faut-il dire qu'ils vivent ou qu'ils existent ? Ont-ils une vie psychique ? L'autre approche, plutôt analytique, est celle de l'éthique animale. Elle se concentre sur les raisons pour lesquelles certains actes et certaines pratiques devraient être interdits, permis, obligatoires, découragés ou encouragés. L'apport de Singer, Regan et Hursthouse à l'éthique animale est essentiel. Singer montre que la théorie éthique dominante dans le monde anglo-saxon – l'utilitarisme – doit prendre en compte les plaisirs et douleurs des animaux à leur juste valeur. Il pose un mot sur le mépris, la dévalorisation, irrationnels, ou au contraire intéressés, dont ont été victimes les intérêts animaux : le spécisme. Regan montre que la moralité kantienne, dans ce qu'elle a de plus kantienne, sape les droits humains, en réifiant les plus vulnérables d'entre nous. Ce n'est qu'au prix d'une modification substantielle de sa théorie – le critère de la valeur interne ou inhérente – qu'elle est en mesure de fonder les droits humains. « Je ne serais jamais devenu un défenseur des droits des animaux, écrit Regan, si je n'avais pas tout d'abord été un défenseur des droits de l'homme. » Enfin, Hursthouse, en retournant à la question ancestrale de l'*eudaimonia* – quel type de femme ou d'homme veux-je être ? – montre que le très élaboré

appareil conceptuel de Singer et Regan est peut-être dispensable. S'il n'est pas nécessaire de tuer les bêtes, s'il aisé de faire autrement, comment ne serait-il pas *cruel, égoïste, intempérant, avide de maintenir le statu quo*?