

## La théorie déontologiste en éthique animale

**Enrique Utria,**  
Chercheur postdoctoral,  
Université de Rouen

### I. Planter le décor : les théories éthiques

Quatre théories éthiques forment notre pensée morale ordinaire. Tout d'abord, nous avons des devoirs, entend-on régulièrement, parce que nous avons des droits. La société fonctionnerait à la façon d'un contrat social. Deuxièmement, la société estime qu'il est juste de sélectionner les élèves, dès le plus jeune âge, en fonction de leur excellence. Quel « mauvais » élève ne s'est jamais entendu dire qu'il valait mieux être un bon boulanger qu'un mauvais médecin ? Troisièmement, nous considérons bien souvent, et c'est sans doute ainsi que le législateur procède, qu'il faut agir de manière à produire les meilleures conséquences, à produire le moins de malheur. Enfin, nous considérons bien souvent devoir respecter autrui pour lui-même, pas simplement parce que nous l'apprécions, ou parce qu'il est utile à la société, ou est vertueux ou excellent, ou parce que nous avons passé un contrat avec lui, mais parce qu'il est en lui-même digne de respect.

Le problème est que les principes qui légitiment ces différentes idées entrent en contradiction. Selon qu'on se propose de respecter les contrats, ou de favoriser l'excellence, ou de promouvoir l'utilité générale, ou bien encore de respecter les personnes (ne jamais les traiter comme un simple moyen), on n'aboutira pas aux mêmes devoirs. Et, si de fait, ces quatre idées se rejoignaient pour nous imposer un même devoir, par exemple le devoir de ne pas sacrifier des innocents, leurs justifications différeraient radicalement. Prenons l'exemple classique, dans la littérature anglo-saxonne, du chirurgien. Un chirurgien devrait-il sacrifier l'un de ses patients, en prélevant ses organes, si c'était là la seule solution pour sauver quatre autres patients, et s'il pouvait être sûr que ce « prélèvement » reste secret, n'alarme pas l'opinion publique ? Le contractualisme demanderait à voir le contrat signé entre l'hôpital et le chirurgien, ou entre le patient et le chirurgien, ou peut-être entre la société et ses membres. Le perfectionniste ou théoricien de la vertu demanderait si un tel chirurgien serait vertueux, admirable, louable. L'utilitariste demanderait à son tour si, en sauvant quatre vies plutôt qu'une, on maximiserait l'utilité. La question dépendrait alors de la probabilité que ce sacrifice reste secret (s'il ne le reste pas, il aura probablement des conséquences catastrophiques sur l'opinion publique). Enfin, le déontologiste demanderait si l'on *respecte* le patient en le sacrifiant. Si le patient ne peut donner son consentement, parce qu'il est aliéné, viole-t-on ses droits moraux fondamentaux ? Le point n'est pas que ces quatre principes éthiques peuvent éventuellement s'accorder sur le fait que le sacrifice du patient est condamnable. Le point fondamental est que la justification de cette condamnation est très différente, selon qu'on est contractualiste, perfectionniste, utilitariste ou déontologiste. La philosophie morale n'est que cela, justification, arraisonnement, *logon didonai* (rendre raison).

### II. Déontologisme classique : Kant, les animaux et les choses

Dans cette longue introduction, j'ai donné un très bref aperçu des idées qui animent les quatre principales théories morales. Je voudrais maintenant m'intéresser à la forme la plus connue de déontologisme – la théorie kantienne – et à ce qu'elle préconise pour notre rapport aux autres animaux. Le déontologisme se caractérise avant tout par l'idée de *respect*. *Ce qu'il faut faire, c'est respecter certains individus*. Parce qu'ils ont une valeur en eux-mêmes, une « valeur interne » (innern Werth), une dignité. Selon Kant, seuls les individus capables d'agir moralement, d'universaliser la maxime de leur action, ont une telle valeur. « La moralité et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est ce qui seul possède de la dignité<sup>1</sup> ». L'humanité n'a de valeur que parce qu'elle douée d'agentéité morale.

s'il s'agit d'êtres dépourvus de raison, [ces êtres n'ont] 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

---

1. Kant (Emmanuel), *Métaphysique des mœurs I*, éd. et trad. fr. A. Renaut, Flammarion, 1994, p. 116 (AK, IV, 435).

comme quelque chose qui ne peut pas être utilisé simplement comme moyen.<sup>2</sup>

Que deviennent les êtres humains incapables d'agir moralement ? Ils ne sont pas moins humains. Kant n'écrit jamais qu'ils sont déçus de leur dignité, mais sa théorie déontologiste l'implique très directement. La valeur interne des êtres humains n'est due qu'à leur capacité à agir moralement. Le kantisme est-il donc si grossièrement immoral qu'il nous permette de considérer certains de nos frères humains comme des choses ? La solution la plus évidente pour sauver Kant consiste à faire appel à la notion de potentialité. Les humains incapables d'agir moralement sont potentiellement des personnes morales. C'est à ce titre, au titre de cette potentialité, qu'ils ont une dignité, des droits moraux fondamentaux.

Le problème de cette stratégie est qu'elle repose sur un sophisme, une faille logique. D'une capacité potentielle, il ne suit en réalité que des droits potentiels, c'est-à-dire assez peu de choses, sinon rien. Prenons l'exemple, d'un candidat à l'élection présidentielle. Il est potentiellement président, mais, tout potentiel président qu'il est, il ne commande pas les armées, n'a pas le droit d'appuyer sur le bouton nucléaire<sup>3</sup>. D'une capacité potentielle, il ne suit en réalité que des droits potentiels. C'est ce que fait remarquer le spécialiste de bioéthique, Tristram Englehardt jr, lui aussi kantien.

*Si X est potentiellement Y, il suit que X n'est pas Y. Si les fœtus sont des personnes potentielles, il suit clairement que les fœtus ne sont pas des personnes. Par conséquent, X n'a pas les droits en acte de Y, mais il a seulement potentiellement les droits de Y.<sup>4</sup>*

Deuxièmement, au-delà de sa nature sophistique, l'argument de la potentialité a des implications extrêmement problématiques. La personne humaine n'est-elle pas potentiellement dans tout embryon ? Au nom du respect de la personne potentielle, ne faudrait-il pas interdire l'avortement ? Le concept de potentialité est si large qu'il nous permet de penser que tout est potentiellement dans tout. La personne humaine est potentiellement dans tout spermatozoïde. Dans ce cas, comme le fait remarquer Mary Anne Warren, le déontologiste devrait considérer « tout échec intentionnel dans l'acte de procréer » comme un meurtre. Même les religieux les plus fondamentalistes ne poussent pas le goût de l'absurde jusqu'à de telles extrémités.

Face à ces difficultés, le déontologiste pourrait vouloir limiter le concept de potentialité à quelque chose comme « une potentialité proche ». Les personnes handicapées mentales, ou séniles, pourrait-il soutenir, sont bien plus « proches » de l'agentité morale que les animaux. Tandis que l'animal est un *infans* perpétuel, selon la formule de Jean-Pierre Marguénaud<sup>5</sup>, les enfants sont en passe d'actualiser leurs capacités morales. Et de la recherche scientifique nous attendons des psychotropes qui rendront un jour aux aliénés leurs facultés rationnelles. Le problème de cette stratégie argumentative est qu'elle ne fait que reculer la difficulté. Que dire des êtres humains qui resteront toute leur vie incapables d'agir moralement, dont la possibilité de guérison est nulle ? Pour eux, l'argument de la potentialité ne vaut tout simplement plus. Ils seront donc considérés comme des choses, et non comme des personnes.

Enfin, dernier problème de l'argument de la potentialité, et pas des moindres, les êtres humains sont aussi des êtres mortels, des êtres potentiellement morts. Et cette potentialité est particulièrement proche pour certains d'entre nous. Est-ce à dire, comme le suggère ironiquement Steven Wise<sup>6</sup>, que le fait d'être potentiellement mourant (ou comme le dirait Heidegger, d'être pour la mort) justifie qu'on nous traite comme si nous étions déjà morts ?

En définitive, la théorie déontologiste kantienne semble condamnée à dégrader ontologiquement les êtres humains incapables d'agir moralement, à les abaisser au statut de choses. L'argument de la potentialité ne peut rien y faire.

---

2. Kant (Emmanuel), *Métaphysique des mœurs I*, op. cit., p. 107 (AK, IV, 428).

3. Feinberg (Joel), « Abortion » in Regan, *Matters of Life and Death : New Introductory Essays in Moral Philosophy*, 2<sup>e</sup> édition, McGraw-Hill, 1986, p. 66-67.

4. Engelhardt Jr. (Tristram), *Les Fondements de la bioéthique*, trad. fr. Goffi (Jean-Yves), Les Belles lettres, 2015, p. 199.

5. Marguénaud (Jean-Pierre), « La personnalité juridique des animaux », *Dalloz*, 1998, p. 207.

6. Wise (Steven M.), *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*, Basic Books, 2003, p. 32-33.

### III. Déontologisme contemporain : Regan et les sujets-d'une-vie

Ce ne sont pas les capacités potentielles d'un être qui font que des devoirs lui sont dus directement. Et ce ne sont donc pas des capacités potentielles qui font de lui un porteur de droits. Car, par définition, selon Joel Feinberg et Tom Regan, avoir un droit n'est que cela : j'ai un droit si je suis le bénéficiaire d'un devoir qui est directement tourné vers moi. Si l'agentéité morale (potentielle ou en acte) n'est pas le critère pertinent pour que des droits fondamentaux nous soient reconnus, quel autre critère pourrions-nous envisager ? Regan pense qu'un critère suffisant pour que la justice nous soit due, pour que le respect nous soit dû, tient à une certaine forme de subjectivité. Tout être ayant des émotions, capable de plaisirs et douleurs, de croyances sur le monde et sur les êtres qui l'entourent, est sujet de sa propre vie. Être sujet-d'une-vie, écrit Regan, c'est avoir une vie qui peut bien ou mal tourner, qui peut prendre un tour favorable ou défavorable du propre point de vue de cet individu. C'est cette forme de subjectivité que nous partageons avec un grand nombre d'animaux (pas les protozoaires, mais à coup sûr avec les oiseaux, les mammifères et très probablement avec les poissons), c'est cette forme de subjectivité qui suffit à rendre un être unique, irremplaçable. Un tel être, nous dit Regan, a une valeur inhérente, c'est-à-dire une valeur en lui-même, pas simplement ou seulement une valeur en tant qu'il est apprécié, ou utile à la société, ou parce qu'il montre des vertus et excellences particulièrement admirables. Les sujets-d'une-vie animaux et humains posent le mystère d'une présence psychologique unifiée.

Le seul traitement adéquat pour les êtres porteurs d'une telle valeur est le respect, au sens fort. Quoi que puissent en dire les ethnologues, on ne respecte pas une personne sénile, si on la tue au nom d'un « cannibalisme de gourmandise<sup>7</sup> » ; pas plus qu'on ne respecte un enfant si on lui inocule des agents infectieux pour expérimenter de nouveaux vaccins. La même chose vaut pour les sujets-d'une-vie animaux. Tous les êtres sujets-d'une-vie ont une égale valeur inhérente. Cela ne signifie pas qu'ils ont des capacités mentales égales. Ni qu'ils ont la même capacité à agir moralement. Ni que le bien-être d'un chat soit égal en tout point à celui d'un être humain. L'égalité de valeur n'implique pas un écrasement des capacités, des niveaux de bien-être, des qualités de vie. L'égalité de valeur implique simplement qu'ils sont porteurs des mêmes droits fondamentaux. Les mêmes différences d'intelligence, de bien-être, de bonheur ou de vertu entre êtres humains ne minent en rien l'égalité de valeur inhérente entre les êtres humains. Les droits humains valent également pour tous les êtres humains. Les droits fondamentaux des sujets-d'une-vie valent également pour tous les sujets-d'une-vie.

### IV. Deux droits fondamentaux

De quels droits fondamentaux parle Regan ? Je n'aborderai ici que deux droits fondamentaux (en extrapolant son propos) : le droit à ne pas être sacrifiés pour les plaisirs carnés humains, et le droit à ne pas servir de cobaye pour la recherche scientifique. Dans le premier cas, nous pouvons faire autrement que de consommer leur chair. Le végétarisme est aujourd'hui unanimement reconnu, par les professionnels de santé, comme bon pour la santé (notamment parce qu'il limite sensiblement la probabilité de certains cancers). Quant au véganisme, la plus grande association de professionnels de la nutrition, qui comprend 70 000 membres diététiciens et nutritionnistes, reconnaît que le véganisme est « bon pour la santé, adéquat sur le plan nutritionnel et peut être bénéfique pour la prévention et le traitement de certaines maladies<sup>8</sup> ». Seule une supplémentation est exigée pour certaines molécules, par exemple la vitamine B<sub>12</sub>. Le fait de mettre cette supplémentation artificielle indirectement dans l'alimentation des animaux d'élevage, ou de prendre directement ces suppléments alimentaires revient très exactement au même. Les véganes « prennent de la B<sub>12</sub> fabriquée en usine et emballée dans des comprimés. Les personnes qui mangent de la viande, tout au contraire, prennent de la B<sub>12</sub> fabriquée en usine et emballée dans des animaux<sup>9</sup>. »

Dans le second cas, celui de l'expérimentation animale, ce qui paraît si évident pour les enfants, les personnes séniles ou les handicapés mentaux lourdement atteints, qui ne sont à l'évidence ni nos serviteurs ni nos goûteurs, ni nos esclaves ni nos biens, devrait l'être dans le cas des autres sujets-d'une-vie. Seule l'idée que ces sujets-d'une-vie n'appartiennent pas à la bonne espèce, et que pour cette unique raison ils peuvent être réifiés, justifie l'enfer que nous leur réservons. Cette idée que Singer et Regan appellent spécisme consacre à

7. Sur ce concept, voir Burgat (Florence), *L'Humanité carnivore*, Seuil, 2017, ch. 5.

8. American Dietetic Association, « Position of the American Dietetic Association : Vegetarian Diets », *Journal of the American Dietetic Association*, vol. 116, n°12, déc. 2016, p. 1970-1980 (en ligne). Trad. fr. en ligne de la version 2009 ([www.alimentation-responsable.com/position-ADA-2009](http://www.alimentation-responsable.com/position-ADA-2009)), p. 1269.

9. Olivier (David), « les animaux emballages », *Cahiers antisécistes*, no. 34, janv. 2012 (en ligne).

la vérité un pur arbitraire – et sans doute aussi une pure volonté de domination. Comme ce fût le cas pour l'expérimentation humaine...

(J'ajoute entre parenthèses, pour faire pièce à l'argument de la nécessité – l'expérimentation serait nécessaire –, que 92 % des médicaments passant les tests précliniques sur les animaux, ne passent pas les essais cliniques. Que le taux d'échec monte à 97 %, si les médicaments topiques ne sont pas pris en compte. Et que, sur les 8 % des médicaments qui passent les tests cliniques, plus de la moitié seront retirés ou relabellisés en raison de graves effets secondaires<sup>10</sup>. A ces données consternantes, on ajoutera que si la recherche de solutions alternatives n'est pas financée, les chercheurs sont effectivement sûrs de ne jamais rien trouver. La réalité est que nous expérimentons sur les animaux, nous trouvons souvent des solutions par sérendipité, et nous concluons que nous n'aurions jamais pu les trouver autrement. Ce qui est un sophisme. Comme le fait remarquer Regan, dire que les obstacles actuels à la production de méthodes alternatives ne pourront jamais être surmontés est tout simplement anti-scientifique : nous n'en avons aucune preuve.)

Pour éviter les dérives de la théorie déontologiste kantienne, il faut nécessairement adopter un autre critère que l'agentéité morale. Le critère de Regan, le critère « sujet-d'une-vie », semble être la meilleure solution alternative. Mais il exige une révolution dans notre rapport aux autres animaux.

## V. Procès en antihumanisme

Pour conclure cet exposé, je voudrais répondre à une objection de Jean-Pierre Marguénaud. Le déontologisme reganien serait un antihumanisme<sup>11</sup>. Dès lors que la théorie de Regan permet, dans le fameux cas du canot de sauvetage, qu'on sauve un chien plutôt qu'un être humain plongé dans un état végétatif irréversible, à strictement parler, elle n'est plus humaniste, elle ne consacre plus la priorité absolue, en toutes circonstances, de tout être humain sur n'importe quel animal. Pour Regan, l'appartenance à l'espèce n'est jamais un critère pertinent pour décider de la vie ou de la mort d'un individu. Lorsqu'il s'agit de sauver un animal, ou un être humain, ou un extraterrestre, Regan pense que c'est celui qui a le plus à perdre qui doit être sauvé (le plus à perdre en termes d'intérêts de bien-être, d'intérêts scientifiques, esthétiques, moraux, etc.). Il appelle cela le principe du pire<sup>12</sup>. S'il est vrai que, parfois, un animal a plus à perdre qu'un être humain ou qu'un être vivant ailleurs dans l'univers, pourquoi devrions-nous toujours accorder la priorité aux membres de l'espèce humaine ?

Pour les humanistes « ultra » qui ne sauraient répondre à la précédente question, mais seraient séduits par le plaisir moral de ne plus tuer, tout n'est peut-être pas perdu. Sans doute pourraient-ils argumenter ce qui suit. De même que, dans un couple, naissent des obligations spéciales, de même pourrions-nous penser que nous avons des obligations spéciales vis-à-vis de la communauté humaine. Ces obligations ne changeraient rien à l'idée que les autres sujets-d'une-vie doivent être respectés, au sens fort, ne pas être tués pour nos plaisirs gustatifs. Mais elles changeraient dans les cas exceptionnels de type canot de sauvetage. De même que sur un canot de sauvetage, ma compagne, ou mon enfant, devraient toujours avoir la priorité sur les autres, de même, dans un canot de survie, mes compagnons humains devraient toujours avoir la priorité (au nom du lien toujours plus fort qui nous unit ou « devrait » nous unir). Ce raisonnement relèverait encore du spécisme, mais d'un spécisme bénin – puisque les cas du canot de sauvetage opposant Fido à son maître n'existent pas.

---

10. Rowlands, *Animal Rights. All that Matters*, Hodder & Stoughton, 2013, p. 56. Rowlands fait référence au rapport de l'administration américaine des denrées alimentaires et des médicaments : FDA, Challenges and Opportunities on the Critical Path to the New Medical Products, mars 2004, p. 8 ([www.fda.gov/downloads/ScienceResearch/SpecialTopics/CriticalPathInitiative/CriticalPathOpportunitiesReports/UCM113411.pdf](http://www.fda.gov/downloads/ScienceResearch/SpecialTopics/CriticalPathInitiative/CriticalPathOpportunitiesReports/UCM113411.pdf)).

11. Marguénaud (Jean Pierre), « La théorie des droits de Tom Regan à l'épreuve du droit européen des droits de l'Homme », *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, vol. 1, 2013, p. 389-407, en particulier p. 402-403.

12. Regan (Tom), *Les Droits des animaux*, Hermann, 2013, p. 583 sqq.