

DROITS DES ANIMAUX

La question des *droits* des animaux peut être envisagée sous l'angle de trois théories morales distinctes : l'utilitarisme, le déontologisme et le contractualisme.

UTILITARISME ET DROIT ANIMALIER

Jeremy Bentham est le premier juriste et philosophe du droit de l'ère moderne à avoir travaillé sur un projet de Code pénal accordant des droits légaux aux animaux. Si ce projet, resté à l'état de manuscrit, peut paraître au prime abord sans intérêt tant les droits des animaux y paraissent faibles, son apport conceptuel est néanmoins fondamental. La théorie du droit de Bentham est le parangon des « théories de l'intérêt ». Bentham considère en effet qu'un droit est un *intérêt protégé par la loi*, et qu'il n'est que cela. Il n'est selon lui aucun droit en dehors de la loi, avant la loi. Les droits naturels ou moraux n'existent pas ; ils ne sont que des « absurdités sur des échasses ». Il n'y a de droits que lorsque la loi protège directement les intérêts d'un individu. Plus précisément, un droit est créé par le législateur quand ce dernier *visé à protéger*, par la loi, les intérêts des individus en question. Autrement dit, un droit n'est créé pour un individu que lorsque la loi impose un devoir en sa faveur et, tout aussi fondamental, lorsqu'une sanction (douloureuse, par définition,

selon Bentham) punit la violation de ce devoir. Dans cette optique, les animaux n'ont pas de droits moraux puisque ce type de droits n'existent pas. Rien n'empêche en revanche le législateur de leur reconnaître des droits légaux. Toute la question est de savoir s'il devrait créer de tels droits. Du point de vue utilitariste, la réponse est oui, si leur création maximise l'utilité, c'est-à-dire si elle optimise la somme de plaisirs et douleurs pour tous les êtres sensibles, pour la société des hommes et des animaux. Le seul critère pour l'attribution, la création ou la privation de droits est ainsi l'utilité.

Imposer le véganisme dans les pays développés au nom de la protection des intérêts des animaux, c'est-à-dire au nom des droits des animaux, maximiserait-il l'utilité ? Bentham ne le pense pas. Peter Singer lui-même a longtemps laissé penser que l'argument dit du « remplacement » légitimait, au moins en théorie, une forme d'élevage en plein air. Si les animaux sont globalement heureux dans leur courte existence, s'ils sont tués sans douleur (ou sans trop de douleur) et s'ils sont remplacés par d'autres animaux, de manière à ce que les plaisirs perdus par les premiers soient compensés par ceux éprouvés par les seconds, alors il semble qu'aucune utilité ne soit perdue.

En réalité, l'argument du remplacement achoppe sur la question de l'abattage, des transports, des mutilations, des frustrations liées à l'élevage. L'abattage et le remplacement de chaque animal causent de la douleur. Si dans un élevage de poules en plein air, sur une période de douze ans, une poule est remplacée huit fois, chacune vivant un an et demi, alors on produit vraisemblablement huit fois plus de douleur que lorsqu'une poule vit douze ans et meurt de sa belle mort. En somme, le remplacement semble très loin de maximiser l'utilité. Si le législateur abolit les abattoirs pour protéger les intérêts des animaux parce que cette protection maximise l'utilité, alors le fondement des droits des animaux à cet égard est bel et bien l'utilitarisme.

On pourrait concéder aux tenants du précédent raisonnement que tuer plusieurs animaux produit plus de douleur que d'en laisser vivre et mourir un seul, tout en objectant que les plaisirs des carnivores compensent ce surplus de douleurs – surtout si ces animaux sont

préalablement assommés avec « soin », sollicitude. Telle est l'hypothèse de la viande heureuse. Vie heureuse, mort quasi indolore et plaisirs carnés. Singer oppose à ce « carnivorisme de gentlemen » un argument *indirect* : réifier la vie d'un animal ne peut que nous pousser à dévaluer ses intérêts, donc à violer le *principe d'égalité considération*, ce principe utilitariste qui nous enjoint de compter de manière égale les intérêts égaux, quels que soient le genre, l'âge, la sexualité, la religion, la couleur de peau, l'origine ethnique, les revenus ou l'espèce des individus en question. Si nous considérons les poules comme des objets de consommation, nous serons tentés, à la moindre crise, de diminuer leur qualité de vie, la qualité et la quantité de leur alimentation (pour maintenir le pouvoir d'achat des consommateurs ou les salaires des éleveurs). Cet argument est de type « pente glissante ». C'est en raison de ce que nous poussé à faire un système de tuerie généralisée, rationalisée, de ce qu'il n'a cessé de nous pousser à faire, que nous devrions abolir les abattoirs et reconnaître des droits forts aux animaux.

Enfin, on pourrait craindre que la reconnaissance de droits forts aux animaux, l'abolition de l'exploitation animale, n'aboutisse à la disparition des animaux et, par conséquent, à la disparition de leur bonheur, lequel contribuait à maximiser l'utilité. La réponse à cet argument est simple : le législateur a le devoir, selon l'utilitarisme, de maximiser l'utilité et donc de s'enquérir de la taille optimale des populations, humaines et animales, susceptibles de bonheur. S'il est vrai que l'existence d'animaux domestiques génère du bonheur, leur propre bonheur, alors le législateur doit non seulement protéger cette existence, mais la faire perdurer. Sans doute cette injonction paraîtra-t-elle trop exigeante au législateur ; elle n'en reste pas moins légitime du point de vue utilitariste.

DÉONTOLOGISME ET DROITS DES ANIMAUX

Le déontologisme, dans sa forme classique, c'est-à-dire kantienne, nous enjoint, non pas de maximiser l'utilité, mais de *respecter les personnes*, de respecter les individus porteurs d'une valeur « interne », inhérente, absolue. Kant pense qu'une condition suffisante, et nécessaire, pour avoir une telle valeur est d'être capable d'agir moralement. Seuls les êtres autonomes moralement ont une dignité et doivent être respectés. Seuls ces êtres ont des droits fondamentaux. Le problème le plus évident de cette théorie déontologiste des droits est qu'elle contredit le fonctionnement même du droit. Dans toutes les législations, les humains les plus vulnérables, incapables d'agir moralement, sont protégés pour eux-mêmes, ont des droits. La théorie de Kant, prise au sens strict, implique que les législations actuelles et passées sont absurdes, que les enfants n'ont aucun droit, que les êtres humains frappés d'un lourd handicap mental peuvent être traités comme de simples moyens.

S'il ne paraît pas charitable d'attribuer de telles vues à Kant, comment sauver sa théorie ? Les déontologistes ont parfois recours au concept de « potentiel ». Les droits ne protégeraient pas tant une volonté rationnelle de fait, une agentéité morale en acte, qu'une volonté rationnelle ou une agentéité morale potentielle. La difficulté est que cet argument confine à l'absurde, à plusieurs égards. On pourra faire remarquer tout d'abord que, selon toute bonne logique, il ne peut découler de capacités potentielles que des droits potentiels, c'est-à-dire assez peu de choses, sinon rien. Feinberg donne l'exemple d'un potentiel président de la République. Ce dernier n'a pas le droit de commander les armées, d'appuyer sur le bouton nucléaire. C'est aussi ce que fait remarquer Tristram Englehardt Jr., fameux spécialiste de bioéthique, et kantien. « 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. » Deuxième problème de l'argument du potentiel : ses conséquences en matière de bioéthique. 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. Si la personne humaine est potentiellement dans tout spermatozoïde, l'onanisme n'est-il pas un génocide ? Troisième problème : si l'on doit traiter les individus potentiellement autonomes comme s'ils étaient actuellement autonomes, faut-il aussi, demande ironiquement Steven Wise, traiter les personnes vivantes et donc potentiellement mortes comme si elles étaient déjà mortes ? Le flou conceptuel confine là encore à l'absurde.

La théorie de la volonté de Kant, en matière de droits, paraît indéfendable, soit qu'elle pousse à rejeter les êtres humains les plus vulnérables de la protection de la moralité, soit qu'elle se révèle invraisemblable. Par contraste, la théorie benthamienne de l'intérêt semble, à tout point de vue, bien plus solide que la théorie de la volonté kantienne. Non seulement elle rend compte du fonctionnement du droit, mais elle évite les conclusions répugnantes ou absurdes de la théorie de la volonté.

Venons-en à présent à l'utilisation de cette théorie de l'intérêt dans un cadre déontologiste. Une théorie déontologiste, de prime abord, pose une limite, un frein, à la maximisation de l'utilité. Certains actes, même s'ils maximisent l'utilité, sont illégitimes, condamnables. Tel est notamment le cas des actes qui violent le respect dû aux personnes (par exemple, le meurtre en secret d'une personne innocente). Une théorie déontologiste affirme le devoir absolu de respecter les individus doués d'une valeur en eux-mêmes, une valeur que Kant nomme « interne » et Tom Regan « inhérente ». Respecter un individu, c'est ne jamais le traiter simplement comme un moyen – ni pour nos finalités gustatives, ni comme un moyen d'étude pour nos fins scientifiques. Quelles vies ont une valeur inhérente et doivent être protégées par des droits fondamentaux ? Quelles vies sont dignes de respect, au sens fort ?

Nous avons vu que la réponse kantienne, qui fait de l'agentéité morale (la capacité à agir moralement) le critère des droits, n'est pas acceptable. Regan se met en quête d'un autre critère pour fonder les droits humains. Qu'ont en commun les êtres humains capables d'agir moralement, capables d'utiliser un langage, de discours rationnel, avec leurs frères humains les plus vulnérables ? Tous sont « sujets-d'une-vie », ont une mémoire, des émotions, des sentiments, une sensibilité au plaisir et à la douleur, des croyances sur le monde, tous anticipent l'avenir. C'est cette forme d'existence, d'être au monde, de subjectivité, que nous admirons. C'est cette subjectivité dans leur vie que nous respectons, à laquelle nous reconnaissons le droit absolu au respect. Cette forme de subjectivité, écrit Regan, pourrait être comprise comme une « sensibilité » au sens large. D'autres théoriciens des droits comme Gary Francione s'appuient davantage sur un concept étroit de sensibilité, réduit aux seuls plaisirs et douleurs, tout en montrant que cette forme étroite est nécessairement liée à d'autres capacités cognitives (si j'ai mal, il y a bien un « moi » qui a mal).

Tom Regan est ainsi un défenseur des droits des animaux parce qu'il est d'abord un défenseur des droits humains. Au reste, sa théorie est peut-être la défense la plus solide – et la moins connue – des droits humains. Qu'en est-il des animaux non humains ? Les cas semblables doivent être jugés de manière semblable. Et, pour Regan, les sujets-d'une-vie humains incapables d'agir moralement sont semblables, dans les aspects pertinents, non seulement aux agents moraux humains, mais aussi aux mammifères non humains, aux oiseaux et peut-être aussi aux poissons (qui, selon Regan, doivent bénéficier de notre doute quant à l'étendue de leur subjectivité). Tous sont sujets-d'une-vie. En conséquence, tous doivent bénéficier d'un égal droit au respect, du droit à ne pas être traités comme de simples moyens pour les fins d'autrui, de la société. Voilà pour l'argument général.

Regan propose parallèlement un examen détaillé de ce que signifient les droits en s'appuyant sur l'analyse de Joel Feinberg. Que faisons-nous lorsque nous disons avoir un droit ? Lorsque je

dis avoir droit à un certain traitement, je prétends qu'autrui me doit quelque chose, qu'il doit agir d'une certaine façon (ou bien ne pas faire obstacle). Plus précisément, je prétends qu'autrui a un devoir *envers* moi, un *devoir direct envers* moi, un *devoir tourné directement vers* moi. Cette analyse est étroitement liée à la *théorie de l'intérêt*. Pour prétendre à quelque chose, écrit Feinberg, pour revendiquer, pour réclamer, il faut avoir des intérêts. Être sensible au plaisir et à la douleur, avoir des intérêts de bien-être, est un critère suffisant pour être porteur de droits.

L'exploration de Feinberg ne s'arrête pas là. Ce que je fais, lorsque je prétends avoir des droits, c'est prétendre à quelque chose contre quelqu'un ou un ensemble d'individus. Mais cette description est insuffisante. Si j'affirme avoir le droit de me présenter aux élections, ou le droit de vote, je prétends, entre autres, que l'administration ne devrait pas faire obstacle à cet égard. Mais ma prétention est-elle valide ? Ai-je bien l'âge légal pour me présenter ? N'ai-je pas été déchu de mes droits civiques en raison d'une condamnation pénale ? Selon Feinberg, une prétention doit être *valide* pour constituer un droit. S'agissant du domaine légal, une prétention est valide si elle est justifiée en référence à la loi. Il en va de même dans le domaine moral (contrairement à Bentham, Feinberg pense que les droits moraux existent) : une prétention est valide si elle est justifiée en référence à la loi morale. J'ai le droit moral inaliénable de ne pas être réduit en esclavage, de ne pas être tué pour le bon plaisir d'autrui, si ma prétention à cet égard est valide, justifiée moralement.

Une telle conception des droits n'interdit-elle pas d'emblée la possibilité que les animaux aient des droits, puisque ces derniers ne peuvent prétendre à rien, ne parlent pas (à l'exception peut-être des animaux auxquels on a appris plusieurs centaines de mots de la langue des signes), ne peuvent porter plainte, mettre en branle la machine juridique ? Ce qui est fondamental, insiste Feinberg, ce n'est pas de prétendre à quelque chose, mais qu'on puisse prétendre à quelque chose en notre nom, que nos intérêts puissent être défendus par un représentant. Ainsi les êtres humains les plus vulnérables,

incapables de prétendre à quelque chose par eux-mêmes, ont-ils des droits fondamentaux, à commencer par celui de ne pas être réduits en esclavage, de ne pas servir de cobayes pour l'expérimentation scientifique, de ne pas être tués pour nos loisirs. Il n'y a aucune raison que les animaux ne puissent pas bénéficier d'une même représentation juridique (d'ailleurs, ce mécanisme existe déjà dans certains pays).

Une autre objection prend la forme d'une *reductio ad absurdum*. Accorder des droits aux animaux n'est-il pas absurde ? Protéger les uns ne revient-il pas à exterminer les autres ? Le droit des gazelles à vivre n'est-il pas incompatible avec celui qu'ont les lionnes de chasser ? Le concept de droit développé par Feinberg et Regan permet de répondre simplement à cette objection. Avoir un droit, c'est avoir une prétention valide à quelque chose contre quelqu'un (ou un ensemble d'individus). Pour qu'une prétention soit valide contre quelqu'un, ce dernier doit être en mesure de s'exécuter. Je ne peux prétendre à une retraite aux Bahamas ou à Hawaï, dit Regan, si la société n'est pas en mesure de payer cette retraite. Je ne peux exiger de l'aide, si, seul, perdu en plein désert, personne ne peut m'entendre. Devoir implique pouvoir. La lionne n'a aucun devoir envers la gazelle parce qu'elle est incapable d'agir moralement (et parce qu'elle ne peut faire autrement pour survivre).

Cette réponse à l'objection de la prédation est néanmoins partielle. Elle montre que la lionne ne viole aucun droit. Mais qu'en est-il des droits de la gazelle, celle-ci n'a-t-elle pas un droit d'assistance opposable à l'humanité ? La reconnaissance des droits des animaux nous enjoint-elle à tuer les prédateurs, à les laisser mourir de faim ? Neutraliser systématiquement les prédateurs causerait une perturbation si radicale de l'écosystème qu'un nombre incalculable d'animaux mourraient. À nous prendre pour les « comptables et gérants de la félicité dans la nature », nous ne ferions que violer plus de droits. Ne pas intervenir systématiquement dans les affaires de la faune sauvage semble une décision aussi tragique, hélas, que prudente. Toutefois, rien n'interdit de prendre au sérieux, écrit Regan, un devoir de bienfaisance, qui consisterait à sauver les proies

et à nourrir les prédateurs par d'autres moyens. À une seule condition : que le droit fondamental au respect des uns et des autres soit préservé. Si l'on adopte une éthique déontologiste, le respect prime la bienfaisance, le bien a priorité sur le bon.

Une dernière objection, de plus en plus commune, mérite d'être examinée. Reconnaître que les animaux ont des droits, n'est-ce pas vouloir la disparition des animaux d'élevage, et, plus généralement, de tous les animaux domestiques ? La réponse est bien sûr négative. Reconnaître que les animaux ont des droits moraux fondamentaux, au même titre que les humains les plus vulnérables, que ces droits moraux doivent être reconnus par le droit positif, c'est dire que leur exploitation doit être abolie, et non pas qu'ils doivent disparaître. L'abolition des abattoirs mettra un terme aux cycles infernaux des naissances et des égorgements. Mais les vaches, les cochons, les lapins ou les chèvres existeront toujours à l'état sauvage. Par ailleurs, comme le prédit Claude Lévi-Strauss, certaines espèces domestiques seront vraisemblablement réensauvagées. Quant à savoir si certaines espèces domestiques seront conservées en tant que telles, protégées par la société humaine, c'est un point diversement analysé par les philosophes abolitionnistes. Certains (un seul, en réalité, Gary Francione) pensent que la domestication est nécessairement une exploitation, une domination absolue. Les autres (Sue Donaldson et Will Kymlicka, mais aussi plus largement les utilitaristes, et vraisemblablement Regan, qui laisse la question ouverte) pensent que certaines espèces animales peuvent s'épanouir à l'état domestique.

CONTRACTUALISME ET DROITS DES ANIMAUX

Le contractualisme classique, dans sa forme la plus élémentaire, soutient qu'il n'est de mal moral que dans la violation des contrats. S'il n'existe aucun contrat entre deux parties, si elles ne parviennent à aucune convention, alors tout est permis entre elles, rien n'est

condamnable : servitude, meurtre, torture, etc. Selon une telle doctrine, les droits et les devoirs sont l'objet d'un contrat : les uns et les autres « échangent », négocient des devoirs et des droits. Dans cette forme de contractualisme, les enfants, les personnes aliénées, séniles, en bref, les personnes les plus vulnérables, ne peuvent se voir reconnaître aucun droit subjectif.

Des versions plus contemporaines du contractualisme, dérivées de la pensée de John Rawls, s'efforcent de penser les droits dans le cadre d'un contractualisme contraint par la notion d'équité. Comment des contractants égoïstes pourraient-ils se mettre d'accord sur une distribution *équitable* des droits et des devoirs ? Mark Rowlands imagine, dans le sillage de Rawls, qu'un contrat ne peut être équitable que si les contractants ignorent leur propre statut socioéconomique, leur couleur de peau, leur genre, leur sexualité, leur religion. Chacune de ces caractéristiques met les uns et les autres en position de force ou de faiblesse dans la négociation (à divers degrés, selon le temps et le lieu). Rowlands radicalise cependant la réflexion de Rawls. Pour que le contrat soit équitable, il faut encore ignorer notre degré de rationalité. Si les contractants se savent particulièrement rationnels, ils favoriseront la protection des êtres les plus rationnels, aux dépens des autres.

Pour Rowlands, le contractualisme n'est une théorie morale digne de ce nom que si les contrats sont contraints par une équité interspécies. Décider des principes de justice, des droits, des devoirs, en supposant que la loi du plus fort prévaut encore entre les membres de différentes espèces, et non en tenant compte des intérêts de chacun, n'est pas équitable. Ainsi Rowlands nous demande-t-il de nous figurer – c'est là une expérience de pensée – les principes de justice que choisiraient, ou les droits que contracteraient, des âmes désincarnées, ignorant tout des corps et des situations qui seront les leurs lors de l'incarnation. Selon Rowlands, il ne fait aucun doute que des droits fondamentaux seraient reconnus aux animaux, faute de quoi nous perdriions tout, si nous nous incarnions en animaux d'élevage. Le contractualisme néo-rawlsien reconnaît

ainsi les droits fondamentaux des animaux, s'appuyant, comme toute théorie des droits des animaux, sur la théorie de l'intérêt développée par Bentham.

ENRIQUE UTRIA

Bibliographie

- Derrida Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Feinberg Joel, « Les droits des animaux et des générations à venir », *Philosophie*, 2008, n° 97(2), p. 64-90.
- Francione Gary, *Introduction aux droits des animaux* (2000), trad. fr. L. Gall, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015.
- , « Les droits des animaux et la domestication des nonhumains », *Les Droits des animaux : l'approche abolitionniste*, 10 janvier 2007.
- Regan Tom, « Pour les droits des animaux », in Afeissa Hicham-Stéphane, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste (dir.), *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 161-183.
- , « Des droits légaux des animaux, le jour viendra peut-être », *Archives de philosophie du droit*, 2012, n° 55, p. 231-246.
- , *Les Droits des animaux* (1983), trad. fr. E. Utria, Paris, Hermann, 2013.
- , « Sentience and Rights », in Turner Jacky, D'Silva Joyce (ed.), *Animals, Ethics, and Trade. The Challenge of Animal Sentience*, Londres, Earthscan, 2006, p. 79-86.
- Rowlands Mark, *Animal Rights : Moral Theory and Practice*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Singer Peter, *Questions d'éthique pratique* (1993), trad. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997.
- , *La Libération animale* (1975), trad. fr. L. Rousselle, Paris, Payot, 2012.