



Théories de la valeur et éthique animale

Enrique UTRIA *

RÉSUMÉ

Dans cet article sont présentées trois grandes familles ou composantes des théories de la valeur, ainsi que certaines de leurs lignes de fracture : 1) les théories des états mentaux (subjectives ou objectives), 2) les théories des désirs (subjectives ou objectives, limitées ou non par une exigence de conscience, limitées ou non par une certaine information des désirs, limitées ou non par une théorie du succès), et 3) certains autres genres de valeurs objectives (vertus, valeur impersonnelle, valeur inhérente). Les questions d'euthanasie, de domesticité, de prédation, de « remplacement » des individus reposent toutes *in fine* sur des théories de la valeur. Une esquisse de cartographie des théories en présence est ici proposée.

* Enrique UTRIA est doctorant en philosophie à l'Université de Rouen. Spécialiste d'éthique animale, il s'intéresse également à la philosophie du droit et à la bioéthique. Ses principales publications sont *Droits des animaux. Théories d'un mouvement* (DIDA, 2007) ; « Du radicalisme à l'« extrémisme animalier » » (*Pouvoirs*, n° 131, 2009) ; « Être sujet-d'une-vie », dans Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal* (Quæ/MSH, 2010) ; « La descendance de Zarathoustra et Pythagore » (*RDSA*, 2011/1), « Utilitarisme : agrandir les cages ou libérer les animaux ? » (*Archai*, n°11, 2013), « La viande heureuse et les cerveaux miséricordieuses », dans L. Desblache (dir.), *Souffrances animales et traditions humaines : rompre le silence* (Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2014), « L'éthique et animal », dans D. Bourg et A. Papaux (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique* (Paris, P.U.F., 2015).

Une façon d'analyser les théories éthiques normatives est de dire qu'elles articulent une théorie du bien (*right*) et une théorie de la valeur (de ce qui est bon, *good*)¹.

Les théories de la valeur semblent admettre deux genres de valeur. Le premier est reconnu par tous les philosophes : il existe des choses qui sont « bonnes » (*good*) en tant que telles pour un individu, qui ne sont pas recherchées pour autre chose qu'elles-mêmes. En ce sens, si quelque chose est bon, alors avoir cette chose me rend mieux loti que si je ne l'ai pas. Ces choses peuvent être, par exemple, des plaisirs, des préférences satisfaites, des fonctionnements, des capacités, « la Liberté », des excellences du caractère, etc. Ce premier genre de valeur peut faire l'objet d'une théorie subjective ou objective du bon (*good*). Pour une théorie subjective, les choses sont bonnes parce que le sujet qui les éprouve les juge bonnes. Pour une théorie objective, les choses sont bonnes indépendamment de l'évaluation du sujet. Mais, qu'on le conçoive au sein d'une théorie subjective ou objective, ce premier genre de valeur semble toujours relever de l'attractivité, du plaisant, du souhaitable, du désirable ou de l'avantageux : est bon pour quelqu'un ce qui est attractif, plaisant, souhaitable, désirable, etc., pour lui – ou ce qui mériterait d'être considéré comme tel.

Le second genre de valeur n'est reconnu que par certains philosophes. Selon eux, un autre genre de valeur existe ou doit être postulé. Les choses qui ont ce deuxième genre de valeur ont une valeur *objective* et *impersonnelle*. Comme les choses bonnes objectivement dont nous venons de parler, elles resteraient bonnes même si un individu, un ensemble d'individus ou tous les jugeaient mauvaises. Mais, à leur différence, les choses bonnes objectivement et impersonnellement ne sont pas bonnes « pour une personne », pour un individu, pour quelqu'un. Elles sont bonnes tout court. Certains auteurs pensent, par exemple, que les choses belles ont une valeur objective, et qu'elles continueraient d'avoir cette valeur même

1. Pour l'expression « théorie du bien », je reprends à mon propre compte une expression de Shelly Kagan : « theory of the right » (*Normative Ethics*, Westview Press, 1997, p. 61). Mark Timmons utilise une expression semblable, « theory of right conduct », qu'on pourrait traduire par théorie du bien agir ou de la conduite droite (*Moral Theory: An Introduction*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 10-12).

s'il n'existait aucun spectateur pour les percevoir². Un autre exemple, moins controversé, est l'idée que certains êtres ont une valeur en eux-mêmes, indépendamment des intérêts que les autres leur portent ou de leur utilité pour la société. Pour Kant, seuls les êtres autonomes ont une dignité, ont une valeur intrinsèque. Comme la beauté mooréenne, une fin en soi kantienne aurait une valeur objective même si elle était la seule chose à exister dans l'univers – et même si elle pensait elle-même n'avoir aucune valeur. D'autres exemples de ce second genre de valeur objective et impersonnelle pourraient être, chez Kant, « la volonté bonne » ou « le royaume des fins ». Ces choses ont une « valeur suprême », indépendamment du plaisir qu'elles suscitent, ou du fait qu'on les évalue à leur juste valeur.

Les jugements qui portent sur la valeur (*axios* en grec) des choses sont dits axiologiques. Les jugements qui portent sur ce qu'il faut faire (*deon*) sont parfois dits déontiques. Ces derniers prennent typiquement des formes de type « il ne faut pas », « il est mal de », « il est condamnable de », « il est permis de », « la moralité exige que », « il faut ». Une théorie éthique normative est une théorie qui se propose de fixer des normes morales, de dire ce qu'il faut faire et ne pas faire, étant donné une théorie de la valeur.

Cet article a pour objectif de présenter trois grandes familles ou composantes des théories de la valeur : les théories des états mentaux, les théories des désirs, et certaines valeurs objectives jouant un rôle central en éthique animale.

THÉORIES DES ÉTATS MENTAUX

Hédonisme quantitatif

En matière de théorie de la valeur, les théories des états mentaux soutiennent que les seules choses qui ont une valeur dans le monde

2. Dans *Principia Ethica*, G. W. Moore « 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 (Cambridge University Press, 1903, § 50, p. 137-138).

sont certains états mentaux. La plus connue de ces théories est l'hédonisme. Pour cette dernière,

Rien ne peut être dit bon ou mauvais (*good or bad*), sauf ce qui est bon ou mauvais en soi-même (ce qui est le cas seulement de la douleur ou du plaisir) ou sur la base de ses effets (ce qui est le cas seulement avec les choses qui causent ou qui préviennent contre la douleur et le plaisir)³.

Le plaisir est en lui-même une chose bonne (*is a good*), ou plutôt même, en mettant de côté l'immunité contre la douleur, la seule chose bonne : la douleur est en elle-même une mauvaise chose (*an evil*) ; et, en fait, sans exception, la seule chose mauvaise (*evil*)⁴.

En bref, seul le plaisir a une valeur intrinsèque positive ; seule la douleur a une valeur intrinsèque négative. En outre, la théorie hédoniste de Bentham est *subjective* : chaque individu sensible fait autorité sur la valeur qu'il accorde à ses propres plaisirs et douleurs. S'agissant de la douleur et du plaisir *présents*, Bentham écrit que « chaque homme est dans son propre cas au moins le meilleur juge, pour ne pas dire le seul, tolérablement compétent »⁵. Chacun est libre d'éprouver plus de plaisir à jouer à des jeux d'enfant qu'à lire Victor Hugo. « Préjugé mis à part, le jeu de *push-pin* [un jeu d'épingles] est d'égale valeur avec les arts et les sciences de la musique et de la poésie. Si le *push-pin* fournit plus de plaisir, il a plus de valeur qu'eux »⁶.

Une théorie hédoniste subjective permet d'envisager avec une grande souplesse certaines questions touchant l'euthanasie, les soins vétérinaires ou l'élevage. Par exemple, mieux vaut-il euthanasier un

3. J. Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789) ; trad. fr. M. Bozzo-Rey, A. Brunon-Ernst, J.-P. Cléro, F. de Champs, C. Laval, M. L. Leroy et G. Tusseau, Vrin, 2011, chap. VIII.13, p. 114. Je modifie la ponctuation du texte anglais (virgules remplacées par des parenthèses).

4. *Ibid.*, chap. x, § ii.10, p. 129, trad. modifiée.

5. *Déontologie* (1834), éd. par A. Goldworth, Oxford University Press, 1983, p. 196. À la suite de cette citation, Bentham écrit que, inversement, plus les plaisirs et les douleurs sont éloignés, moins celui qui en est susceptible est avantagé (par rapport aux autres) pour juger de leurs valeurs. (D'où la possibilité d'une éducation et d'une politique utilitaristes.)

6. J. Bentham, *The Rationale of Reward*, dans *The Works of Jeremy Bentham*, édités par Bowring en 11 vol., Edinburg, William Tait, 1843, vol. II, p. 253.

chien errant ou le condamner à une vie d'errance, de faim et de froid, quand aucune place n'est disponible en refuge ? La vie d'un oiseau blessé, ne pouvant plus voler, condamné à une vie domestique, vaut-elle encore d'être vécue ? Mieux vaut-il pour une poule vivre à l'état sauvage et être confrontée à la prédation, ou vivre une vie domestique, sans mise à mort, mais dans la dépendance, sur un territoire limité, et en étant privée de ses œufs⁷ ? Avec une théorie subjective, les réponses pourraient dépendre des espèces en question, des caractères individuels (plus ou moins aventuriers ou casaniers), des capacités individuelles à se protéger et à produire pour soi-même du plaisir.

Si la réponse à ces questions peut dépendre de l'appartenance à différentes espèces, une théorie subjective pourrait-elle soutenir que la vie humaine a nécessairement plus de valeur que la vie animale ? Dans le cadre d'une théorie hédoniste quantitative, il semble que la seule façon de défendre la supériorité de la vie humaine soit de la créditer d'un solde de plaisirs et de douleurs supérieur au solde hédonique de la vie animale. Pour Tom Regan, dont la théorie de la valeur est *en partie*, et en partie seulement, subjective, les satisfactions liées à l'agence (*agency*) morale et aux intérêts humains scientifiques, esthétiques ou sacramentels ne sont pas accessibles aux animaux. C'est ce fait – le fait qu'il y ait plus de sources de satisfaction pour les humains – qui, lorsqu'il est question de mort, fait qu'un humain a généralement plus à perdre qu'un chien⁸.

Steve Sapontzis, théoricien hybride et pragmatique de la libération animale, n'est pas du même avis. Dans « Groundwork for a Subjective Theory of Ethics⁹ », Sapontzis pose le cadre d'une théorie subjective de la valeur. Il estime que « l'existence des évaluateurs est une condition nécessaire pour que les choses aient de la valeur », que « les valeurs dépendent des évaluateurs », et qu'aucun

7. Selon le *Dictionnaire des sciences naturelles* dirigé par Cuvier (tome XVI, Paris, 1820, p. 138), lorsque la « volonté [des poules] prend le caractère d'une forte passion, elles n'abandonnent plus leurs œufs comme pendant le reste de l'année ; elles les rassemblent, y reviennent souvent et les défendent quand on veut les leur enlever ».

8. T. Regan, *Les Droits des animaux* (1983), trad. fr. E. Utria, Paris, Hermann, 2013, préface de 2004, sect. « l'évaluer les vies », p. 51 sq.

9. *American Philosophical Quarterly*, vol. 27, n° 1, 1990, p. 27 et 36.

évaluateur « n'établit "la vraie valeur des choses" ». Dans ce contexte, Sapontzis doute que les humains soient susceptibles de plus de plaisirs, quantitativement parlant, que les autres animaux. « Nous ne pouvons apprécier la vie d'un chien, d'un oiseau, d'une chauve-souris ou d'un dauphin. En conséquence, nous ne pouvons apprécier les subtilités des odeurs, de la vue, des sons, et du toucher que ces animaux peuvent apparemment apprécier. En la matière, nous sommes des rustres »¹⁰.

Ce doute peut encore être nourri par le fait que les plaisirs humains semblent être souvent mélangés à des inquiétudes. Comme l'écrit Sapontzis, « il est notoire que les êtres humains ne tirent pas pleinement profit de leurs plaisirs présents parce qu'ils sont obnubilés par leurs peines passées ou s'inquiètent de leurs futures difficultés, tandis que, pour les animaux, comme les chiens jouant sur la plage, il ne semble pas que leurs plaisirs présents soient ainsi dilués »¹¹. Les plaisirs humains seraient donc impurs (c'est-à-dire mélangés à de la douleur), et par suite moins valorisables, en raison du fonctionnement psychique humain.

Faute de pouvoir valoriser la vie humaine en vantant le nombre et la pureté de ses plaisirs, l'hédoniste subjectif quantitatif pourrait argumenter que le *solde* de plaisirs et de douleurs de la vie humaine reste, de manière générale, supérieur à celui des animaux, car la douleur humaine est souvent détournée ou canalisée. Une théorie hédoniste de la valeur devrait être attentive au rôle de la raison, des concepts et du langage pour la douleur. À la suite d'Adorno et Horkheimer, Florence Burgat souligne que les animaux ne peuvent se consoler par le concept, ne peuvent canaliser, déplacer, donner un sens transcendant à leur souffrance. Ainsi, ne convient-il pas de dire que leur détresse est « plus déchirante encore »¹² que la nôtre ?

Si tel est bien le cas, alors, *dans une théorie hédoniste*, leur vie a moins de valeur intrinsèque – les maux dont ils font l'expérience étant plus intenses. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que leur vie

10. S. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, p. 219.

11. *Ibid.*, p. 218.

12. F. Burgat, *Animal Mon Prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 207-208 ; *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, p. 75-76 ; et *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 34, n. 1.

n'a aucune valeur et que nous pouvons les tuer pour notre bon plaisir. Si la vie des animaux n'était que douleur, nous aurions, du point de vue hédoniste, une bonne raison de les tuer. Cela les libérerait. Mais, si leur vie naturelle n'est pas vouée au malheur, si elle est aussi faite de nombreux contentements, alors cette plus grande ouverture à la douleur est une raison d'accorder une attention toute particulière à leurs souffrances.

Si la valeur d'une vie doit être jugée à l'aune de ses plaisirs et de ses douleurs, comme le soutient toute théorie hédoniste de la valeur, alors il faut sans doute dire que les humains ont peu d'avantages, voire aucun (et peut-être même en ont-ils moins), sur les animaux. Les humains ont peut-être moins de sources de plaisir, leurs plaisirs sont peut-être plus souvent dilués par le souvenir et l'anticipation de misères. Comme « Gryllus », nous pourrions préférer la vie animale à la vie humaine, jugeant que « vivre maintenant dans l'abondance des bonnes choses (*agathois*) » vaut plus que de « redevenir des hommes, les plus infortunés (*barupotmotaton*) de tous les animaux ! »¹³.

Hédonisme qualitatif

John Stuart Mill est bien connu pour la distinction de qualité qu'il introduit au sein des plaisirs. Sa théorie de la valeur est, comme celle de Bentham, une théorie des états mentaux. Seuls certains états mentaux ont une valeur intrinsèque. Pour Mill, ces états semblent relever de la catégorie du plaisir ou de la catégorie plus large des *enjoyments* (de ce qui est apprécié, nous satisfait, nous fait passer du « bon temps », nous gratifie). Être étonné, impressionné, ému, éprouver un pic d'adrénaline, être apaisé, ou atteindre l'ataraxie est appréciable, mais s'agit-il pour autant d'états réductibles à la notion de plaisir ? Si ce n'est pas le cas, la théorie de la valeur de Mill pourra être dite « théorie des états appréciables », sinon c'est un hédonisme. La différence n'est pas capitale. Mais elle permet de voir que l'hédonisme n'est pas la seule possibilité au sein des théories des états mentaux.

13. Plutarque, *Trois traités pour les animaux*, précédés de *La Raison du plus fort* par Elizabeth de Fontenay, Paris, PUF, 1992, p. 127-128 (*Plutarch's Moralia XII*, Loeb Classical Library, 1957, 986c).

Supposons que Mill soit, comme la tradition utilitariste nous invite à le croire, un théoricien hédoniste de la valeur. Son innovation n'est pas de faire du plaisir un concept fourre-tout. Bentham était prêt lui aussi à y inclure beaucoup de choses, y compris « les perceptions intéressantes »¹⁴. L'innovation de Mill consiste bien plutôt à distinguer *qualitativement* entre les plaisirs. Mill répugne à envisager qu'une vie porcine puisse être supérieure à une vie humaine. Il semble évident pour lui qu'il « vaut mieux être un être humain non satisfait qu'un porc satisfait »¹⁵. L'affirmation n'est pas spéciste, elle ne vise pas les animaux en particulier au motif qu'ils ne seraient *que des animaux*. Mill pense aussi que la vie philosophique contient des plaisirs qualitativement supérieurs aux plaisirs d'une vie humaine aliénée, qu'il « vaut mieux être Socrate non satisfait qu'un fou satisfait »¹⁶. Supposons, avec Mill, l'existence de pareils plaisirs. Comment les distinguerons-nous des plaisirs qualitativement inférieurs ?

De deux plaisirs, s'il n'y en a qu'un auquel tous ceux ou presque tous ceux qui ont l'expérience des deux donnent une préférence ferme, sans égard à un quelconque sentiment d'obligation morale qui [les pousserait] à le préférer, c'est le plaisir le plus désirable. Si l'un des deux est, par ceux qui se sont accointés de manière compétente (*competently acquainted*) avec les deux, placé tellement au-dessus de l'autre qu'ils le préfèrent même en sachant qu'il sera suivi d'une plus grande somme de mécontentement, et qu'ils n'y renonceraient pour aucune quantité de l'autre plaisir, [même une quantité aussi grande que ce] dont leur nature est capable, nous sommes justifiés à attribuer au plaisir (*enjoyment*) préféré une supériorité de qualité, une quantité si écrasante qu'elle le rende, en comparaison, de peu d'importance¹⁷.

Selon cet extrait, trois conditions semblent requises pour qu'un plaisir soit jugé supérieur qualitativement à un autre. 1) Tous les experts, ou presque, de ces deux plaisirs doivent préférer le même plaisir. Si vous n'êtes pas expert, votre avis ne compte pas. Et, si

14. J. Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, op. cit., chap. 5, § 1, p. 61.

15. J. S. Mill, *L'Utilitarisme* (1871), trad. fr. C. Audard, Paris, P.U.F., 1998, p. 37.

16. *Ibid.*, p. 37.

17. *Ibid.*, p. 34.

vous êtes expert, mais que votre expertise fait exception, il semble raisonnable de ne pas tenir compte de votre avis (nous allons y revenir). 2) Les experts de ces plaisirs ne doivent être prêts à échanger le plaisir supérieur pour aucune quantité du plaisir qualitativement inférieur. Il y a *discontinuité* dans la valeur des plaisirs. Aucune quantité de plaisir inférieur ne peut surpasser un plaisir qualitativement supérieur. 3) Le plaisir supérieur doit être choisi par les experts, même s'il est suivi de plus de « mécontentement » que le plaisir qualitativement inférieur. Sur ce dernier point, on pourrait demander s'il existe des mécontentements¹⁸ qualitativement supérieurs : un philosophe mécontent de sa production ne souffre-t-il pas incomparablement plus que lorsqu'il se casse la jambe ? Si un philosophe éprouve des plaisirs *et des mécontentements qualitativement supérieurs* à ceux des animaux, sa vie vaut-elle plus, « tout compte fait », qu'une vie porcine satisfaite ? De nombreuses précisions sur l'arithmétique des plaisirs restent à fournir pour justifier ce que Mill voudrait voir justifié, à savoir la supériorité hédonique de la vie humaine. Et il n'est pas sûr qu'une théorie hédoniste qualitative puisse réussir à cette tâche sans succomber à des distinctions arbitraires *ad hoc*.

Revenons au point (1) qui exige une précision. Est-ce parce qu'un plaisir est objectivement supérieur que les experts le choisissent ? Si c'est le cas, la théorie de Mill est objective. Ou bien est-ce le suffrage des « accointés » (des connaisseurs) qui décide quels sont les plaisirs qualitativement supérieurs, auquel cas la théorie de la valeur de Mill pourrait rester subjective ? Ce que Mill semble dire, ce n'est pas que les experts sont infallibles (et comment pourraient-ils l'être s'ils sont parfois en désaccord ?), mais qu'*il est raisonnable de respecter la décision de la majorité des experts*¹⁹. Autrement dit, un plaisir qualitativement supérieur ne serait pas tel parce que la majorité des personnes compétentes le jugeraient ainsi. Il serait *objectivement* supérieur à d'autres plaisirs. Et c'est parce que certains habitués de ces plaisirs seraient compétents qu'ils parviendraient à cette conclusion.

18. *Discontent* vient de l'ancien français « descontentement », qui signifie lui-même mécontentement, dissatisfaction.

19. Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Londres, Routledge, 1997, p. 37.

La théorie hédoniste de la valeur de Mill semble donc être objective. Il y aurait une hiérarchie objective où les plaisirs intellectuels, esthétiques ou dérivés d'une conduite vertueuse auraient tellement de valeur qu'ils ne pourraient jamais être contrebalancés par les plaisirs des sens. Cela étant, une telle théorie pourrait penser des différences subjectives de degré entre les plaisirs inférieurs. Entre jouer au jeu de *push-pin* et jouer aux jeux vidéo, il pourrait n'y avoir que des différences de degré, différences elles-mêmes éprouvées diversement selon les individus. Il n'y a aucune raison que la théorie de Mill empêche aussi de penser des différences subjectives de degré entre les plaisirs objectivement supérieurs. On pourrait éprouver plus de plaisir à lire l'*Éthique à Nicomaque* que la *République*.

THÉORIE DES DÉSIRS OU DES PRÉFÉRENCES

Henry Sidgwick note que certains humains préfèrent parfois sacrifier leur bonheur pour des idéaux tels que la vérité, la liberté, la religion ou la vertu²⁰. Certains humains semblent valoriser autres choses que les plaisirs et douleurs. Même la recherche des plaisirs semble en elle-même impliquer plus que la recherche d'un état mental ou d'une famille d'états mentaux. C'est ce que montre la célèbre expérience de pensée de Robert Nozick²¹. Imaginons que notre cerveau puisse être raccordé à une « machine à expérience » permettant de produire les états mentaux les plus désirables, les plus plaisants, les plus intenses, les plus raffinés. Accepterions-nous d'être branchés à vie ? *A priori*, certains d'entre nous préfèrent éprouver ces plaisirs non dans une cuve, mais dans la réalité, même s'il nous est précisé que, une fois branchés à la machine, nous ignorerons y être attachés et penserons vivre réellement ces plaisirs. Si je souhaite produire une œuvre, je ne désire pas seulement l'état mental où je me pense l'auteur d'une telle œuvre, je désire aussi un *état du monde* où elle a été produite par mes propres soins et où elle

20. *The Methods of Ethics* (1874), 7^e éd., préfacé par John Rawls, Londres, Hackett, 1981, p. 52 et 402.

21. Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie* (1974), trad. fr. E. d'Auzac de Lamartine et P.-E. Dauzat, Paris, P.U.F., 2^e éd., 2008, p. 64-67.

me survivra. Nos préférences ne portent pas uniquement sur nos états mentaux, elles concernent aussi des états du monde. « Nous voulons *faire* certaines choses, et non pas seulement avoir l'expérience de faire ces choses ». Nous voulons être plus qu'un cerveau dans une cuve, nous voulons être « un certain type de personne ». Les théories des désirs ou des préférences se proposent de prendre en compte la valeur de ces préférences non réductibles à des états mentaux.

Les théories des désirs ou des préférences²² soutiennent que les seules choses qui possèdent de la valeur dans le monde sont les *satisfactions de nos préférences*. Le mot « satisfaction » doit ici être entendu non pas en un sens psychologique impliquant un certain plaisir, mais au sens où l'entendent les logiciens. Une préférence est satisfaite lorsque ce que nous préférons (un état mental, un état du monde, une certaine situation, un événement) est réalisé, a lieu, est obtenu, que nous en soyons conscients ou non, que cela suscite ou non en nous une satisfaction psychologique.

Les théories *subjectives* des désirs ou des préférences soutiennent que les satisfactions des désirs ou des préférences ne valent que parce que le sujet les valorise. Si un animal préfère continuer à vivre²³, alors la satisfaction de sa préférence à une valeur intrinsèque positive. Si je préfère le *push-pin* à la poésie, la vie porcine à la vie socratique, si je préfère être prostitué plutôt que caissier, alors la satisfaction de mes préférences, fussent-elles irrationnelles ou mal informées, a une valeur intrinsèque positive. Si j'ai ces préférences, alors leur satisfaction est bonne pour moi. Et leur frustration aurait une valeur intrinsèquement négative.

22. Dans cet article, les mots « désirs » et « préférences » sont interchangeable.

23. Peter Singer défend implicitement l'idée qu'être conscient de soi est une condition suffisante pour pouvoir avoir une préférence à la continuation de notre propre existence. Dans la troisième édition de *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 2011, p. 100, 101, 119), il 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.

Ce genre de théorie subjective et non restreinte des préférences a l'avantage d'étendre le domaine de la valeur au-delà de ce qui est ressenti, au-delà des seuls états mentaux. Mais ce type de théorie a aussi l'inconvénient d'étendre de manière invraisemblable le domaine de la valeur. Cela a-t-il un sens de dire que la satisfaction de l'une des mes préférences est bonne pour moi, même si je ne suis pas conscient, même si je ne peux pas savoir, qu'elle est satisfaite ? Dans quelle mesure est-il bon pour moi qu'un inconnu rencontré dans le train – avec qui j'ai sympathisé, et dont je souhaite la guérison – guérisse bel et bien, si je n'ai plus jamais aucune nouvelle de lui²⁴ ?

En réponse à cette objection, un théoricien subjectif de la valeur pourrait vouloir limiter le champ de la valeur. Il pourrait limiter sa théorie préférentielle de la valeur aux seules satisfactions des préférences dont le sujet est conscient. Il poserait ainsi ce que James Griffin appelle une « exigence d'expérience »²⁵. Même si le nombre de brins d'herbe sur terre était bel et bien impair, conformément à ma préférence, cela n'aurait aucune valeur intrinsèque, car je n'en ferais pas l'expérience consciente. Si un escroc s'arrangeait pour détourner à son profit les résultats du Loto, cela n'aurait rien de mauvais pour moi. Certes, de manière générale, je préfère remporter la cagnotte quand j'ai les bons numéros, mais si je n'expérimente pas le fait que ma préférence a été frustrée, cela n'est pas mauvais intrinsèquement pour moi. Si je décide de vous tuer pendant votre sommeil, alors vous n'aurez pas conscience que votre préférence de continuer à vivre a été frustrée. Mon meurtre ne produirait alors en lui-même rien de mauvais intrinsèquement²⁶. (On pourra bien sûr dire, par ailleurs, que ce faisant je frustre la préférence des autres de vous voir continuer à vivre). Certains auteurs pourraient très bien se contenter d'une telle position. Si je meurs sans douleur, sans les horribles anticipations qui précèdent la mort, et sans être conscient que je meurs, alors je n'éprouve rien de mauvais. Si je ne suis conscient de rien, comment cela pourrait-il être mauvais pour moi ?

24. J'adapte un exemple de James Griffin, *Well-being, Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 17.

25. *Ibid.*, p. 18.

26. Le sens de « mauvais » est axiologique. Est bon (*good*) ce qui satisfait mes préférences, mauvais (*bad*) ce qui les frustre.

Une théorie des préférences *restreinte aux satisfactions conscientes* a l'avantage de barrer la voie aux préférences dont la satisfaction nous est inconnaissable. Mais elle jette le bébé avec l'eau du bain : elle écarte les préférences que nous pourrions continuer d'avoir lorsque nous sommes dans certains états d'inconscience (par exemple, en dormant), et elle se débarrasse de toutes les préférences dont la satisfaction ne fait pas l'objet d'une expérience consciente (nombre de brins d'herbe sur terre).

Face à ce problème, si tant est que cela en soit un, un théoricien de la valeur pourra être tenté d'abandonner l'exigence de conscience (l'exigence d'expérience), et de réduire par un autre moyen le champ des satisfactions de préférences. Il pourra ainsi n'accorder de valeur intrinsèque qu'aux seuls désirs ou préférences informés. C'est la voie que choisit Peter Singer. Et l'on peut se demander si Sidgwick n'est pas, lui aussi, très proche d'une telle théorie. Pour Sidgwick, « ce qui est bon de manière ultime » (*ultime good*) est ce que « je devrais désirer d'un point de vue pratique si mes désirs étaient en harmonie avec la raison »²⁷. Singer est peut-être moins exigeant. « La version de l'utilitarisme de la préférence que j'ai tentée de défendre se base sur les désirs que nous aurions si nous étions pleinement informés et si nous pensions calmement »²⁸. Dans cette perspective, l'euthanasie d'une personne n'est justifiable que si cette personne « forme une décision informée, volontaire et ferme »²⁹.

Une théorie des désirs informés permet de ne pas tenir compte des préférences farfelues (brins d'herbe) ou irrationnelles prises en considération par une théorie non restreinte. Cela est acquis. Mais, si cette même théorie des désirs informés n'incorpore pas l'exigence de conscience, alors demeure le problème des préférences dont

27. *Methods of Ethics*, *op. cit.*, p. 112. Sidgwick est habituellement considéré comme un utilitariste hédoniste classique. On s'attend donc à ce qu'il soutienne que ce qui est bon intrinsèquement c'est le plaisir, et non pas les désirs rationnels.

28. P. Singer, 4 mars 2011, réponse aux commentaires de J. Narveson, L. Gruen, J. Francis, S. Clark, J. Marks, M. Bernstein, D. Sztybel et R. G. Frey sur le chapitre révisé de *Practical Ethics* consacré aux animaux (Cambridge University Press, 2011, 3^e éd.). Une grande partie de ce chapitre, ainsi que les textes de Singer et de ces autres philosophes, peuvent être lus en ligne sur <http://onthechuman.org/2011/02/taking-life-animals>.

29. *Questions d'éthique pratique* (1979), trad. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, 2^e éd., p. 193.

nous ne savons pas qu'elles sont satisfaites. Or, précisément, Singer n'exige pas que nous soyons conscients de la satisfaction de nos préférences pour que celle-ci vaille intrinsèquement. Si nos préférences ne cessent pas quand nous dormons ou quand nous n'y pensons pas³⁰, il n'y a aucune raison de ne pas leur attribuer de valeur intrinsèque. La question reste donc de savoir en quoi il est attractif, avantageux, souhaitable ou désirable pour moi que l'inconnu du train avec qui j'ai sympathisé recouvre la santé si je ne sais pas qu'il guérit. Dire que la satisfaction de ma préférence à cet égard a une valeur intrinsèque pour moi est obscur.

Face à cette objection, Singer pourrait adopter ce que Derek Parfit appelle une « théorie du succès ». Une théorie du succès, en matière de théorie des désirs, ne fait appel qu'aux désirs qui concernent notre propre vie³¹. La théorie de Singer pourrait ainsi être comprise comme une *théorie des désirs informés et limités à notre propre vie* : seule la satisfaction des désirs informés et limités à notre propre vie, qu'on soit conscient de leur satisfaction ou non, aurait une valeur intrinsèque. Désirer que le nombre de brins d'herbe soit pair n'est pas un désir qui porte sur ma vie, sur ce que je souhaite être, réaliser ou avoir. De même pour l'inconnu du train, je souhaite qu'il guérisse, mais ce désir ne semble pas concerner ma vie. D'autres cas seraient sans doute plus difficiles à appréhender. Une mère qui désire que son enfant réussisse sa vie forme-t-elle un désir sur la vie de son enfant ou sur sa propre vie (le désir d'être un bon parent) ? La délimitation de l'ensemble des désirs qui portent sur notre propre vie n'est pas claire. Malgré cela, une théorie des désirs informés et limités à notre propre vie permettrait d'évacuer bon nombre de préférences irrationnelles, farfelues, faites dans

30. *Ibid.*, p. 102-103 : « Mon désir de continuer à vivre – ou de compléter le livre que je suis en train d'écrire, ou de voyager à travers le monde l'année prochaine – ne cesse pas chaque fois que je ne suis pas en train de penser consciemment à ces choses. Nous désirons souvent des choses sans que le désir soit au premier plan de notre esprit. Le fait que nous ayons le désir [en question] se manifeste (*is apparent*) si on nous le rappelle, ou si nous sommes confrontés à une situation où nous devons choisir entre deux lignes d'action, dont l'une des deux est moins susceptible de remplir le désir [en question] ».

31. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 4.

l'ignorance et dont la satisfaction nous est inconnue. Ce qui devrait compter en sa faveur.

Supposons que Singer adopte une telle théorie des désirs éclairés et limités à notre propre vie. Sa théorie de la valeur est-elle bien encore une théorie subjective ? Comment le théoricien de la valeur peut-il réduire le champ des préférences pertinentes, sinon depuis une sorte de point de vue objectif sur ce qui compte réellement ? Le caractère idéal des désirs éclairés ne donne-t-il pas à ce genre de théorie un caractère objectif ?

Il se peut toujours que ce que nous voyons comme bon (*good*) pour une personne puisse être tout à fait différent de ce qu'elle pense être bon, quels que soient nos efforts pour lui apporter une information complète et l'amener à penser calmement. Elle peut tout simplement refuser d'accepter l'information³².

Dans une telle situation, deux possibilités se présentent. Soit nous maintenons qu'elle a tort de préférer ce qu'elle préfère, de valoriser ce qu'elle valorise. Notre théorie est alors objective. Ou bien nous finissons par accorder que ce à quoi elle accorde elle-même de la valeur a plus de valeur pour elle que ce que nous jugeons rationnellement désirable pour elle, auquel cas notre théorie reste subjective.

Si la théorie des désirs informés (et possiblement limités à la vie du sujet) de Singer reste subjective, alors elle partage avec la théorie de Bentham une certaine souplesse : chaque individu est susceptible d'évaluer différemment les effets de la domestication, les satisfactions qu'il lui reste à vivre, etc. Mais sa théorie différencierait aussi de celle de Bentham sur deux points : premièrement, elle n'exigerait pas qu'on soit *conscient* de nos intérêts satisfaits ; deuxièmement, elle permettrait d'attribuer une valeur intrinsèque à la satisfaction des *désirs* qu'ont les animaux de continuer à vivre et pas seulement à leurs états mentaux.

Si la théorie de Singer est objective, alors il devient possible de congédier certaines préférences dont la satisfaction n'apporte rien de bon intrinsèquement à celui qui forme cette préférence. Le problème est alors, comme pour toute théorie objective, celui de la

32. P. Singer, texte daté du 4 mars 2011 précédemment cité.

justification. Comment prenons-nous connaissance de ce qui a une valeur objective ?

AUTRES VALEURS OBJECTIVES

Vertus

Nous avons jusqu'ici passé en revue certaines théories des états mentaux et des désirs. Nous avons vu que ces théories sont en quelque sorte monistes. Elles soutiennent qu'il n'existe qu'une seule sorte de choses bonnes intrinsèquement, à savoir, respectivement, les plaisirs ou les satisfactions de préférences. Nous avons vu aussi que certaines d'entre elles pouvaient être objectives lorsqu'elles soutiennent que ce qui est bon intrinsèquement ne dépend pas de l'évaluation des individus.

Il existe d'autres théories de la valeur qui privilégient une ou plusieurs valeurs objectives, tout en admettant aussi, par ailleurs, un certain nombre de valeurs subjectives. Dans cette troisième partie seront exposés trois autres exemples de valeur objective mis en avant en éthique animale : la valeur intrinsèque des vertus, la valeur impersonnelle de certains modes de vie et la valeur inhérente de certains individus.

Selon Platon, il est meilleur (*ameinon*), plus avantageux (*lusitelein*), plus profitable (*oninanai*) d'être juste que d'être injuste. La vertu de justice appartient à l'espèce des choses bonnes que l'homme qui aspire à être bienheureux (*makarios*) doit aimer pour elles-mêmes et pour ce qu'elles produisent³³. La vertu de justice est avantageuse objectivement pour celui qui la possède. Si je pense avoir cette vertu mais que je juge ne pas être avantage par rapport à ceux qui, bien qu'injustes, manifestent davantage l'apparence de justice, alors soit je me trompe (la vérité est que je suis bel et bien avantage), soit je n'ai pas réellement cette vertu (il est donc vrai que je ne suis pas avantage).

33. *République*, 357a-367e.

Dans ce genre de perspective – celle des « théories de la vertu » –, il semble que plus un individu a de vertus ou d'excellences (*aretai*), de perfection, plus il a lui-même de valeur. Ainsi, si les animaux ne montrent aucun comportement vertueux, leur valeur est réduite à leur éventuelle valeur instrumentale – à l'utilité qu'ils peuvent avoir pour nous. Platon fait peut-être place à une certaine forme de vertu chez les animaux. Selon lui, la tempérance (*sôphrosunê*) s'épanouit chez les enfants et les animaux : c'est elle qui fait que certains sont « de façon innée déréglés quant à l'usage des plaisirs, alors que d'autres ne le sont pas »³⁴. Les bêtes ont part au courage (*andreia*), quand le courage se rapporte à la peur³⁵. Les oiseaux sont capables de se sacrifier, de consentir à mourir (*ethelein apothnêskein*), pour défendre leur progéniture³⁶. Le fait que les animaux maintiennent leurs premiers accords d'amitié (*philiâs omologiais*) fait de leur vie une vie de piété (*asios*) et de justice (*dikaios*)³⁷. Ces attributions de vertus, conformes aux croyances populaires, relèvent vraisemblablement de l'exhortation, mais Platon ne les rejette pas.

La possibilité que certains animaux agissent vertueusement est défendue plus fermement par Sapontzis. Pour ce dernier, il convient de distinguer, d'une part, l'idéal d'accomplissement lié aux théories de la vertu et, d'autre part, le fait d'agir vertueusement. L'idéal d'accomplissement exige de s'exercer, de se discipliner, de s'entraîner à la vertu, de se consacrer à l'accroissement des connaissances. Les actions des animaux ne semblent pas participer d'une tentative visant à accomplir un mode de vie idéal. Ils ne reconnaissent pas la façon dont les comportements vertueux contribuent à créer un monde idéal. Il n'en reste pas moins que « nombre de leurs actes sont admirables »³⁸. « De nombreux animaux possèdent suffisamment de sensibilité (*sensitivity*) et d'intelligence pour reconnaître les vertus et pour accomplir des actes vertueux »³⁹.

34. *Lois*, trad. fr. J. Brisson et J.-É. Pradcau, Paris, GF, 2006, 710a.

35. *Ibid.*, 963c.

36. *Ibid.*, 814b.

37. *Ibid.*, 840d-c.

38. S. Sapontzis, *Morals, Reason and Animals*, *op. cit.*, p. 43 et, plus généralement, le chap. 3, « Being Rational and Acting Morally », p. 27-46.

39. *Ibid.*, p. 44.

« Ils reconnaissent les besoins des autres et répondent à ces besoins avec compassion, courage, de manière responsable, loyale, etc. À ce degré, ils reconnaissent les valeurs morales et y répondent. Cela suffit à gagner leur place dans l'arène morale et à discréditer l'idée que les seuls êtres rationnels peuvent occuper cette place d'honneur »⁴⁰.

Deuxièmement, même si les animaux étaient privés de ce qui, selon les théories de la vertu, a le plus de valeur intrinsèque dans le monde (les vertus), il ne s'ensuivrait pas nécessairement que l'exploitation animale soit légitime au niveau déontique. Si la vertu de justice est, comme le conçoit Platon, un certain rapport harmonieux entre la raison, le désir et l'ardeur, s'il faut que chaque partie « fasse son travail », il se peut que nous soyons injustes, que par exemple le désir domine la raison, quand nous tuons les animaux pour satisfaire au seul plaisir gustatif. Est-ce un hasard si la cité saine, dans la *République*, est d'abord végétalienne, et éventuellement végétarienne⁴¹ ? Est-ce une coïncidence si les deuxième et troisième directeurs de l'académie de Platon, à savoir Xénocrate et Polémon⁴², étaient végétariens, tout comme les néoplatoniciens Plutarque et Porphyre ?

Enfin, même si l'on devait soutenir que la vertu platonicienne de justice n'implique aucune obligation *directe* à l'égard des animaux, qu'elle ne leur bénéficie qu'*indirectement* par la réduction des désirs non nécessaires, d'autres vertus pourraient nous amener à nous soucier des animaux. « Avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison »⁴³. Si la pitié est la vertu qui rend l'homme véritablement humain, alors les animaux peuvent sans doute espérer autre chose de lui qu'un couteau sous la gorge. Le même genre de remarque pourrait valoir pour le concept de *care*. Ou pour la cruauté. Souhaitons-nous être cruels, et, si non, quand le sommes-nous ? « Aux côtés de la cruauté franche et directe qui consiste à torturer

40. *Ibid.*, p. 46. Je mentionne dans cette dernière partie la thèse de Sapontzis sur les vertus animales, mais le cadre général de sa théorie de la valeur est subjectif.

41. 372b.

42. Clément, *Stromates*, 7.32.9.

43. J.-J. Roussseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), annoté par B. Bachofen et B. Bernardi, Paris, GF, 2008, p. 96.

une bête dans l'intention de la voir implorer en vain, symptôme de plaisir sadique, écrit Florence Burgat, s'ajoute celle, indirecte et occultée, des élevages, des abattoirs, des laboratoires, et celle directe mais théâtralisée de la chasse et de la corrida, symptôme de trouble de l'empathie »⁴⁴. Si les cruautés indirectes, occultées et théâtralisées doivent être prises en compte – et comment ne le seraient-elles pas, sinon par hypocrisie ? –, toutes les théories de la valeur aménageant une place d'honneur à la vertu doivent penser à nouveaux frais la relation anthropozoologique.

Valeur objective impersonnelle

Une théorie de la valeur peut faire place à un autre genre de valeurs objectives que celles qui, à l'instar des vertus, sont bonnes en tant qu'elles sont avantageuses, profitables, bonnes pour l'individu. Voyons comment Peter Singer est amené à envisager cet autre genre de valeur à partir d'un problème affectant sa théorie au niveau déontique. Dans la troisième édition de *Practical Ethics* (2011), Singer soutient que « nous pourrions penser la création d'une préférence non satisfaite comme l'ajout d'un débit dans une sorte de livre de compte moral fait de débits et de crédits »⁴⁵. Une préférence, avant d'être satisfaite, est par définition non satisfaite. Une préférence est comme un débit. Mais,

si la création de chaque préférence est un débit qui n'est annulé que lorsque le désir est satisfait, alors *il s'ensuit qu'il est mal (wrong), toute chose étant égale par ailleurs, de porter à l'existence un enfant qui sera dans l'ensemble très heureux* et qui sera capable de satisfaire presque toutes ses préférences, mais pas absolument toutes. Parce que tout le monde a certains désirs qui ne sont pas satisfaits, même la vie la meilleure qu'on puisse de manière réaliste espérer mener laissera un petit débit sur le livre de compte. *La conclusion à tirer est qu'il serait mieux qu'aucun d'entre nous ne soit né*⁴⁶.

44. F. Burgat, « Les habits de la cruauté », dans B. Cyrulnik (éd.), *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1223.

45. *Practical Ethics*, 3^e éd., *op. cit.*, p. 114.

46. *Ibid.*, p. 114 (je souligne). Ce passage est légèrement différent dans la 2^e édition traduite en français (*Questions d'éthique pratique, op. cit.*), p. 130-131.

C'est pour éviter cette conclusion, ainsi que d'autres conclusions problématiques pour sa théorie éthique normative, que Singer fait « appel à une notion de valeur qui va au-delà de la base minimaliste »⁴⁷ de sa théorie de la préférence.

Nous pourrions essayer de distinguer deux genres de valeur : la valeur dépendante-des-préférences, qui dépend de l'existence d'êtres ayant des préférences et est liée aux préférences de ces êtres spécifiques, et la valeur qui est indépendante de ces préférences⁴⁸.

La satisfaction des préférences informées n'est pas la seule chose qui soit douée de valeur intrinsèque. Singer soutient maintenant que certaines choses sont bonnes indépendamment des préférences – sont bonnes de manière « impersonnelle »⁴⁹. Autrement dit, ces choses ne sont pas bonnes pour quelqu'un, elles sont bonnes, point. Elles sont bonnes en soi, indépendamment de toute contribution au bien-être de qui que ce soit. Dans le même genre d'idée, continue Singer, on pourrait soutenir « une théorie pluraliste de la valeur et considérer que l'amour, l'amitié, le savoir, l'appréciation de la beauté, tout autant que le plaisir ou le bonheur, sont tous de valeur »⁵⁰ impersonnellement, indépendamment du fait qu'on les préfère. Dire que ces choses ont une valeur impersonnelle serait dire qu'un monde qui les inclut est meilleur qu'un monde qui ne les inclut pas. Et dire cela permettrait de contrebalancer le fait négatif, négatif en termes de valeur intrinsèque, que toutes nos préférences (tous nos débits) ne seront jamais satisfaites en tout point.

Pour relativiser cette innovation théorique, Singer pointe le fait que, chez Sidgwick comme chez les autres grands utilitaristes hédonistes, il n'existe qu'une seule chose dotée de valeur intrinsèque dans le monde – le plaisir –, et que cette valeur est elle aussi indépendante de nos préférences⁵¹. Cela est tout à fait juste. Mais, contrairement au plaisir, la valeur indépendante-des-préférences de Singer est impersonnelle. Elle n'est bonne pour personne (alors que, pour Bentham, le plaisir n'est bon que dans la mesure où il est bon pour

47. *Ibid.*, p. 116.

48. *Ibid.*, p. 116-117.

49. *Ibid.*, p. 119.

50. *Ibid.*, p. 117.

51. *Id.*

quelqu'un). La valeur impersonnelle suggérée par Singer est bonne tout court. Et, cela, jamais les utilitaristes hédonistes classiques ne semblent avoir été prêts de l'admettre.

En « suggérant »⁵² l'existence d'un genre de valeur impersonnelle, Singer semble faire un pas vers l'utilitarisme idéal de G. E. Moore, un utilitarisme dont la théorie de la valeur est constituée de choses bonnes objectivement. Cela pose d'importants problèmes. D'abord, parce qu'il est difficile de procéder à un calcul utilitariste si Singer ne spécifie pas clairement quelles sont les choses bonnes objectivement et impersonnellement. La seule chose que Singer semble soutenir clairement, c'est qu'« il y a de la valeur dans certains genres de vie », et qu'« un univers habité par des gens vaut mieux qu'un univers non sensible »⁵³ (sauf si ces gens sont très malheureux). Quels genres de vie ont une valeur impersonnelle ? Y a-t-il d'autres choses qui possèdent une valeur impersonnelle ?

Deuxièmement, Singer reconnaît lui-même le très sérieux problème que pose ce nouveau genre de valeur : comment allons-nous procéder lorsqu'il y a conflit entre des valeurs personnelles et impersonnelles, ou lorsqu'il y a opposition entre des valeurs impersonnelles ? Quelles valeurs l'emportent ? Sur quel critère ? Si la vie sensible a une valeur intrinsèque impersonnelle, et si un chien errant souffre de faim et de froid, quelle attitude devons-nous adopter vis-à-vis du chien ? La valeur impersonnelle de la vie sensible compte-t-elle plus que la valeur négative de la douleur ? Combien de caribous doivent survivre pour que la valeur impersonnelle de leur mode de vie compense la valeur négative des pertes financières occasionnées à l'industrie du pétrole dans le Grand Nord canadien⁵⁴ ?

52. *Ibid.*, p. 118. Singer manifeste la même prudence dans sa nouvelle préface : « je suis maintenant davantage prêt à envisager – bien que je ne sois pas encore prêt à embrasser – l'idée qu'il y a des vérités éthiques objectives qui sont indépendantes de ce que l'on désire. Je dois ce changement – qui n'aurait pas pu être adéquatement exploré dans un livre de cette nature – à ma lecture du livre immensément impressionnant, et encore inachevé, de Derek Parfit, *On What Matters* » (p. XIII, je souligne.).

53. *Ibid.*, p. 117.

54. Exemple donné par Tom Regan dans un autre contexte.

Valeur inhérente

Pour terminer cet article sur les théories de la valeur, je dirai quelques mots sur le statut de la valeur inhérente chez Tom Regan. La théorie des droits de Regan fait place à au moins deux genres de valeur. Le premier est la valeur intrinsèque des plaisirs et des satisfactions de préférences. Le deuxième genre de valeur distingué par Regan est la *valeur inhérente* que possèdent certains individus. Voyons certaines de ses caractéristiques.

La valeur inhérente doit être entendue « comme un type de valeur possédée par certains individus, sur le mode kantien des individus existant comme fins-en-soi »⁵⁵. Elle n'est ni réductible à, ni commensurable avec, ni fonction des *valeurs intrinsèques* du plaisir ou des satisfactions de préférence.

La valeur inhérente de Regan est objective. Elle ne dépend pas du fait qu'un autre individu en a conscience, y a un intérêt ou l'apprécie⁵⁶. Elle ne dépend pas non plus du fait que le possesseur de valeur inhérente s'apprécie comme tel. Dans l'une de ses premières réflexions sur l'éthique environnementale, écrite en 1979, alors que son concept de valeur inhérente ne semble pas encore pleinement développé, Regan propose une brève analyse du statut métaéthique de la valeur inhérente. Celle-ci est attachée (*hærerè*) dans (*in*) l'objet lui-même⁵⁷. La valeur inhérente d'un objet naturel est une propriété objective de cet objet⁵⁸. Elle est survenante⁵⁹ : elle dépend des propriétés de cet objet. Mais elle n'est pas pour autant réductible à ses propriétés « naturelles » ; ni nos yeux ni un microscope ne permettent de l'appréhender⁶⁰. C'est un raisonnement qui nous amène à la postuler chez certains êtres.

55. T. Regan, *Les Droits des animaux*, *op. cit.*, préface 2004, sec. « l'idée de valeur inhérente », p. 30.

56. T. Regan, *All That Dwell Therein. Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 199.

57. *Ibid.*, p. 199.

58. *Id.*

59. *Id.*

60. Sur la distinction entre axiologie objective naturaliste et non naturaliste, voir par exemple Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 158-159.

La valeur inhérente peut être dite *impersonnelle* dans la mesure où avoir une valeur inhérente n'est en soi pas un avantage, n'est ni attractif ni plaisant. Certes, on peut tirer une certaine satisfaction psychologique à contempler notre propre valeur inhérente, ou trouver avantageuse la possession de cette valeur du point de vue moral. Mais la possession de cette valeur inhérente n'est pas fondée sur l'existence de cette satisfaction ou de cet avantage perçu, elle ne dépend pas d'eux. Si j'ai une valeur inhérente, je l'ai indépendamment du fait que j'en sois conscient ou que je la juge être un atout.

Regan est amené à *postuler* l'existence de ce genre de valeur objective, non naturelle et impersonnelle pour répondre aux problèmes que posent les autres théories éthiques normatives, en particulier leur théorie de la valeur. Les théories hédonistes et préférentielles de la valeur n'accordent pas de valeur à l'individu, mais seulement à ses états mentaux ou à certains états du monde. Dans ces théories, l'individu est comme un réceptacle, une tasse, et seuls les liquides doux et amers versés (plaisirs) ou les situations concernant cette tasse (satisfactions de préférence) ont une valeur intrinsèque. Si une tasse est cassée, mais qu'elle est remplacée, ou que le liquide peut être servi à d'autres, alors cela importe peu. Quant aux théories perfectionnistes, la valeur des individus semble dépendre de la perfection ou des excellences qu'ils montrent dans leurs actes ou dans leurs décisions. Si seule l'excellence importe, la vie des individus inférieurs ou médiocres a la plus haute valeur quand elle se met au service de ce qui est « bon pour les spécimens les plus rares et les plus doués de valeur »⁶¹. La valeur inhérente que Regan postule chez tous les sujets-d'une-vie est possédée de manière égale par chacun d'entre eux. La valeur inhérente n'admet aucun degré. Un individu malheureux, sans excellence particulière ou dont l'espérance de vie est réduite, n'a pas moins de valeur inhérente qu'un autre, si tous deux possèdent une valeur inhérente. Selon Regan, le postulat de la valeur inhérente est nécessaire pour satisfaire à l'équilibre réfléchi entre nos principes moraux et nos intuitions réfléchies.

61. J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. fr. C. Audard modifiée, Paris, Seuil, 1987, n. 50, p. 373.