

Jean Yves Goffi, "Les relations entre l'homme et l'animal",

Université de tous les savoirs. La philosophie et l'éthique,

Volume 11, Odile Jacob, 2002, p.104-118.

Les relations entre l'homme et l'animal

Les êtres humains forment une communauté de vivants avec les autres animaux: nous possédons en commun avec eux des éléments constitutifs de notre propre identité. Depuis 1859 (date de la publication de *L'Origine des espèces*), il y a de bonnes raisons de penser que cette communauté est plus étroite qu'on n'était disposé à l'admettre jusque-là. Mais formons-nous également une communauté morale ?

Je voudrais préciser cette question afin de répondre à une objection légitime, mais qui, en un sens, est mal fondée. On est enclin à interpréter l'expression « communauté morale » de façon kantienne, comme s'il s'agissait d'un règne des fins. Or, par règne des fins, Kant entend la réunion systématique de divers êtres raisonnables par l'effet de lois communes: il ne saurait donc, par définition, exister de communauté morale entre des êtres raisonnables et des êtres qui ne le sont pas. Mais on peut entendre autrement l'expression « communauté morale ». Il est certain que nous nous imposons toutes sortes de restrictions dans nos rapports avec des êtres humains qui ne sont pas individuellement et personnellement capables d'obéir à une législation morale universelle et encore moins d'être partie prenante dans la constitution de celle-ci : les enfants en bas âge, les déments, les vieillards séniles, etc. Or, même si des considérations prudentielles entrent en ligne de compte dans cette affaire, ce n'est pas pour des motifs prudentiels que nous, agents moraux, capables d'autonomie et de rationalité, agissons de la sorte envers eux, c'est-à-dire les patients moraux, destitués de telles compétences. La raison en est que nous pensons détecter en eux certaines propriétés dont la possession impose aux agents moraux des restrictions dans leur comportement à l'égard des patients moraux. Et la mise en œuvre de telles restrictions relève d'une question de simple justice. En clair, on ne reprocherait pas à quelqu'un qui ne les respecterait pas de manquer de bonté, de charité, de vertu ou de grandeur d'âme. On lui reprocherait de violer un principe élémentaire de justice. Ne pourrait-on pas alors raisonner de façon analogue en ce qui concerne les animaux, ou du moins certains d'entre eux ? Sans doute, personne ou presque ne s'attend à voir les bêtes se comporter comme des êtres autonomes et raisonnables. Mais il n'est pas absurde de relever en elles des caractéristiques qui pour n'être ni la raison, ni l'autonomie, ni même l'humanité, n'en sont pas moins significatives : la présence en elles de ces caractéristiques justifie que les êtres humains s'imposent, dans leurs rapports avec elles, des restrictions comparables à celles qu'ils s'imposent lorsqu'ils ont affaire à des patients moraux humains.

Quelles sont ces caractéristiques ? Lesquelles sont significatives ? Quelles restrictions justifient-elles ? **Quatre réponses** semblent importantes : une première tradition est attentive au *statut de créature* de l'animal. Pour une seconde, c'est sa *capacité à souffrir* qui le distingue des simples choses. Pour la troisième, c'est la présence d'*intérêts*. La dernière

discerne en lui quelque chose comme *une subjectivité*. Je commencerai par les deux premières traditions, les plus anciennes.

Comment, ce que j'appellerai, faute de mieux, la pensée chrétienne, aborde-t-elle la question ? J'ai conscience de ce que l'expression peut avoir de peu satisfaisant, particulièrement lorsqu'il est question des rapports avec l'animal. En effet, le théologien contemporain E. Drewermann aussi bien que N. Malebranche, le disciple de Descartes, se rattachent à cette tradition. Pourtant, le premier reconnaît aux animaux un droit à l'immortalité, contrepartie de la souffrance à laquelle sont livrées, inéluctablement, toutes les créatures sensibles du simple fait de leur existence éphémère. Pour le second, la possession d'une âme immortelle est à ce point un attribut de l'humanité qu'il préfère nier l'existence de la souffrance animale, et traiter les bêtes en conséquence, c'est-à-dire comme des machines insensibles, plutôt qu'admettre qu'elles puissent avoir seulement une âme sensitive. L'idée commune est que le monde est une créature, ce qui entraîne d'importantes conséquences.

Pour commencer, le rapport entre cette créature et son créateur n'est pas du même genre que celui qui pouvait exister, par exemple chez Aristote, entre ce qui est mû et son moteur éternel. Pour parler comme les médiévaux, le Dieu chrétien ne donne pas seulement le mouvement, ni même principalement le mouvement; il donne l'être. Dans un tel monde, l'attitude du croyant est, par principe, une attitude de réserve, ce qu'exprime la distinction augustinienne entre *uti* et *frui* : ces termes désignent deux façons de se comporter à l'égard des choses. Jouir (*frui*), c'est s'attacher d'amour à quelque chose, en raison de cette chose elle-même ; user de quelque chose (*uti*), c'est rapporter ce qui se présente à ce qui est aimé, comme un moyen d'obtenir la chose aimée. *Frui* est donc de l'ordre de la fin; *uti* est seulement de l'ordre des moyens. En d'autres termes : ne peut être objet de jouissance que l'être qui a une valeur intrinsèque ; tout autre être n'aura qu'une valeur instrumentale. C'est le cas des êtres de nature : ils sont des *impedimenta* dont il faut bien que le croyant se charge au cours de son pèlerinage terrestre. Mais ce n'est pas par amour pour eux que ce pèlerinage est entrepris. Est-ce à dire que le pouvoir de l'homme sur ces êtres de nature est absolu ? Certains passages de l'Écriture semblent le suggérer. Dans le livre de La Genèse, IX, 1-3, Élohim bénit Noé et ses fils et leur dit : « *La crainte et l'effroi que vous inspirerez s'imposeront à tous les animaux de la Terre et à tous les oiseaux des Cieux. Tous ceux dont fourmille le sol et tous les poissons de la mer, il en sera livré à votre main. Tout ce qui remue et qui vit vous servira de nourriture, comme l'herbe verte : je vous ai donné tout cela.* »

En fait, les choses sont plus complexes. Si la nature est une créature et n'a donc rien de sacré, elle s'inscrit toutefois dans un plan de création et possède, par conséquent, une perfection propre, instaurée par une volonté voulant le bien de toutes les parties et voulant que la part de chacune soit bonne. En conséquence, si la nature est un ensemble de ressources à la disposition de l'humanité, celle-ci peut en faire un bon ou un mauvais usage : chaque fois que les êtres de nature seront utilisés en un sens contraire à leur perfection propre, cet usage sera condamnable. Quant à l'usage, la domination de l'homme sur le reste de la création est de droit; ce n'est que s'il cherche à se rendre maître de la nature même des choses créées qu'il outrepassé son propre pouvoir. Ce n'est pas parce que la nature n'a de valeur qu'instrumentale qu'elle peut être intégralement instrumentalisée. Le pouvoir de

l'homme sur le monde n'est pas celui d'un despote, qui ne connaît pas de limites; il se compare plutôt à celui d'un intendant, à qui des comptes seront demandés.

J'ai tenté de décrire les rapports entre l'homme et la nature en général. Qu'en est-il des rapports entre l'homme et les animaux en particulier ? Il existe une tension entre deux attitudes : une attitude radicale qui consiste à affirmer que les animaux ne comptent ni moralement, ni juridiquement ; et une attitude plus nuancée, qui incline à leur attribuer une certaine importance. Peut-être cette tension découle-t-elle du fait que les deux récits de la Création, celui du chroniqueur et celui du yahviste, diffèrent en ce qui concerne la place et le statut des animaux au sein de la Création. Dans le récit du chroniqueur, Élohim crée successivement la lumière, le firmament puis la Terre. Les êtres vivants sont créés ensuite, les végétaux en premier lieu, puis les animaux. L'homme apparaît en dernier lieu, ce qui peut signifier qu'il est le couronnement et le parachèvement de la Création. En outre, alors que tous les autres animaux sortent de la terre - ou des eaux - seul l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, Élohim ne vient pas, dans ce cas, bénir ce que la Terre a produit ou généré. Il s'agit d'un acte particulier de création de sa part : l'homme n'est pas un exemplaire interchangeable de son espèce. En revanche, dans le récit du yahviste, l'homme apparaît sur une terre vide de plantes et d'animaux ; ces derniers sont créés pour être une « aide qui soit semblable à lui ». La différence entre l'homme et l'animal est moins saillante, ce que symbolise l'épisode où Adam marque sa souveraineté sur les bêtes en leur donnant des noms, ce qui les fait accéder à la plénitude d'une vocation. Dans ce second récit, l'homme est responsable, jusqu'à un certain point, de ces aides semblables à lui que sont les animaux.

L'histoire du christianisme hésite perpétuellement entre ces deux attitudes. Saint Augustin s'inscrit plutôt dans la tradition qui accentue la différence de statut entre l'homme et la bête, comme l'affirme un passage étonnant d'un écrit anti-manichéen : « *Nous n'avons pas de société juridique (juris societas) avec les animaux et les arbres.* »

Chez saint Thomas, l'analyse est assez différente. Il distingue, par exemple, entre l'affectivité réglée selon la raison et l'affectivité réglée selon la passion sensible. Selon la première sorte d'affectivité, rien n'empêche l'homme d'agir à sa guise avec les animaux: Dieu ne s'occupe pas d'eux et ne demande pas de compte aux hommes en ce qui les concerne. Mais, du point de vue de l'affectivité qui dépend de la passion sensible, c'est l'indice d'un naturel miséricordieux que de ressentir de la compassion à l'occasion des souffrances affectant les bêtes : si l'on éprouve un tel sentiment de pitié à l'égard des animaux, on s'en trouve favorablement disposé à le ressentir envers les hommes. En un mot, la bonté envers les animaux nous prépare à la charité envers les hommes.

Du fait que les animaux sont des créatures et que Dieu s'affirme en toute sa création, découlent des restrictions en ce qui les concerne : ne pas leur infliger de souffrances inutiles, ne pas entreprendre sur eux certaines expériences. Toutefois, s'ils sont ainsi protégés, il s'agit de raisons indirectes: la crainte respectueuse du Seigneur jusqu'en ses plus humbles créatures ou l'amour que l'on doit à ses frères humains. Les animaux ne font pas partie, en toute rigueur, de la communauté morale ; aux franges de celle-ci, ils peuvent bénéficier de restrictions qui ne s'appliquent de façon plénière qu'à l'intérieur de celle-ci.

Selon saint Thomas, la souffrance des bêtes importe dans l'ordre de l'affectivité réglée par la passion sensible et non dans l'ordre de l'affectivité réglée par la raison. Certains considèrent que cette distinction n'a pas lieu d'être ou lui donnent un contenu tout à fait différent. Les êtres sensibles sont aussi des êtres d'émotion et de sentiments et la moralité n'est pas, en son principe, une entreprise visant à anéantir ou à humilier ces émotions et ces sentiments, mais au contraire à les articuler et à leur donner forme. Il n'est pas évident que la sensibilité réglée par la raison vaille mieux que la sensibilité réglée par la passion sensible. Il peut exister, en effet, de mauvais usages de la raison, d'autant plus insidieux qu'ils ne sont pas reconnus comme tels. Appliquée aux rapports avec l'animal, cette approche de la question se traduit ordinairement par la mise en place d'une éthique de la compassion.

Par malheur, les penseurs qui s'inscrivent dans une telle perspective n'ont pas toujours fait preuve d'assez de précision dans leur propos. Ainsi Montaigne avoue la sympathie qu'il a avec les animaux: il ne saurait sans déplaisir voir poursuivre et tuer une bête innocente qui est sans défense et de qui personne n'a reçu aucune offense. Mais c'est pour affirmer, aussitôt après, qu'un devoir d'humanité rattache les hommes non seulement aux bêtes, mais encore aux arbres et aux plantes. C'est élargir la communauté morale bien au-delà du monde sensible. On trouve chez Albert Schweitzer une démarche encore plus radicale: son éthique de la révérence pour la vie commande à l'homme moral de prendre soin de ne pas écraser d'insectes, mais encore de ne pas cueillir de fleurs et même de ne pas écraser les cristaux de glace qui brillent au soleil. D'autres n'ont pas fait preuve d'assez de précaution. Je pense, par exemple, aux propos péremptoirs de R. Wagner sur l'imposture de la science spéculative dans sa célèbre lettre à Ernst Von Weber, et aux jugements de Schopenhauer, qui attribue au *foetor judaicus*, le manque d'égard prévalant en Europe à l'égard des bêtes.

Ainsi, *l'approche compassionnelle* constitue, en un sens, le symétrique d'une argumentation classique depuis Porphyre. Le néoplatonicien s'était efforcé, dans son traité *De l'abstinence*, de montrer que les animaux participent au « logos » et qu'ils sont, de la sorte, suffisamment apparentés aux êtres humains pour que ceux-ci commettent une injustice en les maltraitant. Les partisans d'une approche compassionnelle admettent d'emblée que l'intelligence et la raison ne font pas grand-chose à l'affaire : le point important est la capacité de souffrir, commune à l'homme et à la bête. Elle justifie l'inclusion de l'animal dans la communauté morale: appareillés pour souffrir comme les êtres humains, les animaux leur sont apparentés sous ce rapport. La compassion, de mise pour les premiers, l'est également pour les seconds. Mais cette intuition, séduisante à première vue, est assez difficile à justifier. Jean Jacques Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, forme le dessein de mettre un terme aux disputes relatives à la participation des animaux à la loi naturelle. Sa solution est la suivante : il existe en l'homme, peut-être même d'ailleurs chez les bêtes elles-mêmes, une impulsion intérieure à la commisération. La pitié s'éveille normalement au spectacle de toute souffrance: peu importe par quel mécanisme (empathie, sympathie, identification), l'animal spectateur se rattache à l'animal souffrant. La pitié antérieure et probablement supérieure à la raison, modère en chacun la force de l'amour qu'il éprouve pour lui-même et le détourne d'abuser de sa puissance envers le faible. Mais, à un moment donné, le propos de Rousseau s'infléchit: il parlait jusque là de la pitié comme d'un sentiment naturel, convenant le mieux à des êtres aussi faibles et sujets à tant

de maux que le sont les êtres humains. Et voilà qu'il en parle comme d'une voix qui prescrit : « *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* » Il passe d'une proposition exprimant une valeur (chez Rousseau, le terme « naturel » n'est pas un terme descriptif) à une proposition formulant une injonction. Ce n'est pas que l'opération, absolument parlant, soit impossible. En effet, un jugement de valeur attribue une valeur à un état de choses ; et une injonction prescrit à un individu la réalisation de cet état de choses ; si l'on admet que l'on peut considérer une norme comme une injonction généralisée, le moyen terme tout indiqué pour mettre en relation un jugement de valeur et une injonction est précisément une norme. Mais cette mise en relation n'est possible que s'il est question dans le jugement de valeur, dans l'injonction et dans la norme du même état de fait. Or, ce n'est tout simplement pas le cas dans ce passage de Rousseau. Le jugement de valeur fait du sentiment de pitié un sentiment naturel, l'injonction préconise de faire son bien avec le moindre mal possible. Il manque quelques médiations dans la démarche de notre auteur.

Examinons les systèmes éthiques qui permettent d'analyser nos relations avec l'animal, toujours en direction d'une théorie morale. Je commencerai par **l'utilitarisme**. Jeremy Bentham, père fondateur de l'utilitarisme, comparant le sort des esclaves et celui des animaux, se demande s'il y a de bonnes raisons pour abandonner sans défense ces derniers aux mains de quelqu'un qui les tourmente ; et il justifie sa réponse (négative) en ces termes : « *La question n'est pas : "Peuvent-ils raisonner ?", ni : "Peuvent-ils parler ?", mais "Peuvent-ils souffrir ?" »*

Pour comprendre en profondeur cette attitude, il faut avoir une idée de la façon dont est articulée une théorie morale comme l'utilitarisme. Il s'agit d'un conséquentialisme, une théorie où les actes, les règles, les agents et les institutions sont évalués moralement en fonction de leur contribution à un état du monde où l'on trouve réalisée une valeur - typiquement une valeur non morale - tenue pour le bien suprême. Si un acte promet cette valeur plus qu'un autre, il lui est moralement préférable. S'il promet cette valeur au plus haut degré, il est le meilleur acte possible : l'accomplir est, pour l'agent, une obligation. Chez Jeremy Bentham, cette valeur suprême est le bonheur, défini en termes de plaisir éprouvé. On doit donc apprécier les agents moraux et leurs actes en fonction de leur contribution à un monde plus heureux. Mais la formule d'un monde plus heureux est : « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». En conséquence, l'agent utilitariste se demandera, au moment d'agir, comment ses actes peuvent contribuer à une telle réalisation. Idéalement, les choses se passent de la façon suivante : une fois identifiées les différentes options qui s'offrent à lui, il détermine pour chacune d'elles, selon une procédure quasiment algorithmique, l'utilité qui en résultera, en tenant compte de tous ceux qui vont être affectés par son choix, lui-même compris. Dans cette affaire, en effet, chacun doit également être pris en compte. Si donc, volontairement ou involontairement, sont négligés des individus susceptibles d'éprouver du plaisir ou de la douleur, le calcul sera faussé : il existait peut-être un autre état du monde où encore plus d'utilité était possible et on ne l'a pas fait venir à l'existence. Le choix opéré est donc condamnable, d'autant plus qu'on a délibérément ignoré les intérêts de certains. Du même coup, on voit en quoi la formule initiale de Jeremy Bentham n'exprime pas une éthique de la pitié : le maître mot, dans toute cette analyse, est celui d'« intérêts ». Ne pas tenir compte du fait que des créatures sensibles puissent

éprouver du plaisir ou de la souffrance, c'est nier leurs intérêts : mais il y a lieu de croire que les animaux sont de telles créatures sensibles. Elles font donc, de plein droit, partie de la communauté morale, de la classe des êtres à propos desquels l'agent moral doit se poser une question du genre : « *Jusqu'à quel point, m'imaginant moi-même à la place de quiconque sera, à tour de rôle, affecté par une action comme celle que je suis en train d'envisager, accepterais-je ou, au contraire, refuserais-je que cela n'arrive ?* »

Que les animaux aient des intérêts, voilà ce que les utilitaristes ont rarement mis en doute. En revanche, déterminer le contenu de ces intérêts ne va pas toujours de soi. Jeremy Bentham lui-même se prononce d'une façon assez paradoxale en apparence : les êtres humains peuvent mettre les animaux à mort, pour leur alimentation par exemple. Les êtres humains s'en trouvent toujours mieux et les animaux ne s'en trouvent jamais plus mal. Cette formule a d'ailleurs sa converse : parfois, les êtres humains se trouveraient plus mal du fait que des animaux restent en vie, alors que ces derniers ne se trouvent jamais plus mal d'être morts. En fait, de tels jugements sont l'application directe du principe utilitariste selon lequel la mort sans souffrances est un mal naturel moins grave que des souffrances importantes, même si elles ne conduisent pas à la mort. Il s'ensuit qu'infliger la mort sans faire souffrir est moralement moins grave que de faire souffrir sans infliger la mort. Les choses sont plus complexes, mais pas fondamentalement différentes, dans ces versions de l'utilitarisme qui opèrent une distinction entre les êtres simplement conscients, c'est-à-dire capables d'éprouver plaisir et souffrance, et ceux qui ont conscience d'eux-mêmes, c'est-à-dire qui ont une vie mentale assez complexe pour former des préférences sur le long terme et chercher à satisfaire celle-ci (c'est le cas, par exemple, chez le philosophe australien contemporain P. Singer). Les utilitaristes admettent donc qu'il existe de fortes raisons de prohiber la mise à mort d'un être conscient et des raisons encore plus fortes de prohiber la mise à mort d'un être conscient de lui-même ; mais ces raisons ne sont jamais assez impérieuses pour rendre de telles prohibitions absolues. En définitive, ce sont des critères comme la possession de la conscience ou de la conscience de soi qui doivent guider la réflexion et non l'appartenance ou la non-appartenance à l'espèce humaine. Cette façon d'aborder les relations entre l'homme et l'animal a évidemment suscité beaucoup de critiques.

Elles émanent, principalement, de ceux qui estiment qu'il existe une **différence de nature** entre les hommes et les animaux et de ceux qui défendent une théorie des droits de l'animal. Une telle démarche s'exprime de façon exemplaire chez le philosophe américain T. Regan. Elle ne constitue pas la seule défense possible d'une théorie des droits de l'animal, mais la plus radicale. Un mot d'abord sur la façon dont est constituée une théorie morale des droits. Un droit individuel peut être comparé à un périmètre protecteur instauré autour de l'individu ; la violation de ce droit pourra alors être comparée à une intrusion dans ce périmètre protecteur. L'idée essentielle est la suivante : les droits imposent des restrictions ; envers le titulaire d'un droit, toute action n'est pas permise. Mais, d'un autre côté, certaines restrictions sont simplement prudentielles et n'expriment pas forcément le respect d'un droit. Les seules restrictions qui comptent dans le cadre d'une théorie des droits sont celles fondées sur la reconnaissance d'une valeur : le titulaire d'un droit est un être qui a une valeur, ou à qui s'attache une valeur. Ainsi dans le cas des droits de l'Homme, c'est l'autonomie de la personne ou la dignité de l'être humain qui sont le plus souvent invoquées.

Le désaccord ultime entre un utilitariste et un partisan des droits porte donc sur la question de la valeur. T. Regan admet que l'égalitarisme de principe des utilitaristes a fait beaucoup pour la reconnaissance de l'idée selon laquelle les animaux pourraient bien avoir un statut moral. Mais il considère qu'ils n'ont fait que la moitié du chemin. En effet, pour un utilitariste conséquent, les seules valeurs absolues sont le plaisir (utilitarisme hédoniste) ou la satisfaction d'une préférence (utilitarisme de la préférence). L'agent utilitariste cherche à réaliser un monde dans lequel un maximum de plaisir sera réalisé, ou un maximum de préférences satisfaites (ou un mixte des deux). T. Regan interprète cela de la façon suivante : l'individu n'a pas, pour un utilitariste, de valeur intrinsèque. Ce qui fait sa valeur, *ce sont les expériences* qu'il peut avoir en tant qu'elles contribuent à la réalisation d'un monde où le solde des utilités positives (unités de plaisir, satisfaction de préférences) par rapport aux utilités négatives (unités de déplaisir, frustration de préférences) sera le plus important. Pour reprendre l'image de T. Regan, les utilitaristes considèrent que c'est le breuvage que l'on met dans la tasse qui a une valeur, non la tasse elle-même ; ils pensent que la discrimination envers les animaux est aussi condamnable que n'importe quelle autre discrimination. Mais si l'on considère que l'utilité est maximale lorsque le bilan total des utilités produites montre la plus grande prédominance possible du plaisir sur la souffrance (ou de la satisfaction des préférences par rapport à leur frustration), rien n'interdit de penser qu'un tel bilan pourrait être atteint par la satisfaction des intérêts triviaux d'une majorité au détriment des intérêts vitaux d'une minorité. L'utilitarisme est incapable de garantir une protection efficace à l'individu, car celui-ci n'est considéré que comme un porteur d'intérêts : son seul droit est que ses intérêts soient pris en compte au même titre que les intérêts de n'importe qui. Pour le reste, le calcul décide ; et rien ne dit que tels ou tels individus ne devront pas être sacrifiés à l'utilité de tous. L'originalité de T. Regan ne consiste pas tant à estimer que seule l'existence de droits antérieurs et supérieurs aux résultats de ce calcul est susceptible de mettre les individus à l'abri de tels abus ; mais à admettre que de tels droits sont attribuables également aux animaux. Pour T. Regan, la valeur suffisant à générer des droits est *la subjectivité*. Mais il entend ce terme en un sens qui n'est nullement celui de la philosophie moderne. Chez lui la subjectivité est liée à la *vie* : c'est la subjectivité d'un être qui est le sujet d'une vie. Concrètement, il s'agit de la propriété d'une vie mentale assez complexe pour que celui qui la mène considère que ce qui lui arrive lui importe. Pour T. Regan, les droits ne sont pas susceptibles de plus ou de moins ; on n'a pas plus ou moins de droits selon que sa vie mentale est plus ou moins complexe. La complexité de la vie mentale n'est pas, chez lui, conçue sur le modèle de l'échelle graduée, mais sur le modèle du seuil. Beaucoup d'animaux franchissent ce seuil : ils ont donc des droits, lesquels ne sont ni négociables, ni échangeables, et justifient qu'on s'interdise, à leur égard, toutes sortes de traitements. Ces restrictions sont, aux yeux de T. Regan, draconiennes : abandon du régime carné, interdiction de la chasse, de la pêche, des zoos et même, ce qui constitue une différence très importante avec les thèses de P. Singer, interdiction de principe de l'expérimentation animale.

Pour conclure, je voudrais indiquer certaines **limites des deux théories** que je viens d'exposer et suggérer une approche alternative à la question des relations entre l'homme et l'animal. Leur axiologie, une grande partie de leur méthodologie et de leur épistémologie

morale différencient nettement P. Singer et T. Regan sans parler de leurs conclusions. Cependant, les deux stratégies présentent d'importantes ressemblances

1. Elles repèrent chez les êtres humains un trait permettant de justifier leur appartenance à la communauté morale. Chez l'une, c'est l'existence de préférences rationnelles ; chez l'autre, c'est le fait d'être les sujets d'une vie.
2. Elles cherchent ensuite à distinguer chez les animaux une caractéristique les rendant assez semblables aux êtres humains pour qu'on en conclue qu'eux aussi font partie de la communauté morale. Chez l'une, c'est l'existence de quasi-préférences ou, à défaut, la présence de la sensibilité qui est retenue. Chez l'autre, c'est la présence d'une vie mentale suffisamment complexe.
3. Elles en concluent que les animaux font bel et bien partie de la communauté morale et se demandent alors ce que l'on doit faire et ne pas faire pour les traiter d'une façon éthiquement convenable.

Mais une telle stratégie ne tient qu'aussi longtemps qu'on détecte chez eux des propriétés assez semblables à celles que l'on a détectées chez les êtres humains. C'est visible chez T. Regan qui se donne à plusieurs reprises la peine de définir l'animal comme suit : mammifère normal âgé d'un an ou plus. Cette définition a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que les êtres humains sont, eux aussi, des créatures animales, même si ce ne sont pas des animaux comme les autres. Mais elle paraît loufoque à qui connaît suffisamment bien le monde animal pour savoir qu'il s'y rencontre toutes sortes de formes de vie trop peu semblables à celles des êtres humains, ou trop infimes pour que la stratégie décrite ci-dessus soit possible en ce qui les concerne. C'est pourquoi ceux qui considèrent que toutes les formes de vie animale doivent être prises en considération et, à plus forte raison, ceux qui considèrent qu'il doit en être de même pour tout être vivant, ont contesté la démarche Singer-Regan, au motif qu'elle reste, malgré les apparences, anthropocentrée.

C'est pourquoi aussi on a assisté, ces dernières années, à des tentatives pour constituer une éthique intégrant le vivant comme tel dans la communauté morale (biocentrisme) ; ou pour constituer une éthique à la mesure de l'environnement (écocentrisme).

Il me semble que ceux qui ont raisonné en terme d'intérêts ou de droits afin d'inclure les animaux dans la communauté morale ont mal défendu leur position : ils ont cherché à étendre aux animaux individuels, domestiques puis sauvages, une protection comparable à celle dont jouissent les êtres humains : mais dès lors que l'individualité n'est plus discernable, les intérêts ou les droits ne sont plus assignables. Cela se produit très vite dans le monde animal, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés humaines.

Je propose de faire le chemin dans l'autre sens et de partir de la nature sauvage pour remonter jusqu'aux sociétés humaines. Je m'inspire pour cela d'une suggestion de l'américain M. Sagoff que j'infléchis, toutefois, dans un sens qui n'est pas exactement le sien. Dans *The Economy of the Earth*, il mène une réflexion critique sur les lignes de conduite en matière de choix industriels et sociaux. Le contexte est nord-américain et la cible de M. Sagoff est la politique consistant à décider ces questions sur la base d'une analyse coûts-bénéfices. À qui

procède ainsi, certains effets indésirables de la ligne de conduite envisagée (problèmes de santé publique, nuisances diverses, destruction d'espèces sauvages) apparaissent comme des défaillances du marché: l'activité d'un agent économique risque d'occasionner une perte de bien-être à un autre agent. Si on n'évalue pas correctement le prix de la santé publique maintenue, des paysages intacts et de la survie des espèces, cette perte ne sera pas compensée. Il existe de nombreuses procédures permettant de remédier, jusqu'à un certain point, à ces défaillances du marché. C'est le principe même d'un tel calcul qui est contesté par M. Sagoff. Mais, s'il remet en cause le « ressourcisme », ce n'est pas au nom d'une valeur inhérente ou intrinsèque de la nature. Il se demande simplement ce qu'est le statut des lois destinées à protéger la santé publique, les paysages ou les espèces ; il ne s'agit pas essentiellement d'outils destinés à affiner le calcul économique : elles expriment, dit-il, «... *ce que nous croyons, ce que nous sommes, ce que nous représentons à titre de nation, pas seulement ce que nous désirons acheter à titre d'individus* ». Un exemple fera comprendre ce qu'il veut dire. Si l'existence du pygargue à tête blanche (*Heliaeetus leucocephalus*) était menacée par un projet d'implantation industrielle, ce projet serait abandonné. S'agirait-il d'éviter une perte de bien-être aux amoureux de la nature ? Non sans doute, car cet oiseau n'est autre que l'aigle chauve, typiquement américain, que l'on retrouve sur les armoiries des États-Unis, sur les timbres, sur l'insigne de manche de la 101^e division aéroportée (*Screaming Eagles*), etc. Cet oiseau a valeur de symbole. Une telle analyse, évidemment, est communautariste et on peut toujours rétorquer que la valeur symbolique de l'aigle chauve n'est pas perceptible à un Britannique ou à un Français: à chaque tribu ses totems.

Si l'on dépouille la thèse de M. Sagoff de sa dimension communautariste, elle peut alors signifier ceci : la nature sauvage (et les êtres qui la peuplent) est un élément essentiel de la constitution de l'identité des êtres humains, parce qu'elle donne à voir ce qui n'a pas été instrumentalisé et suggère par là ce que pourrait être un individu moins fragmenté, moins éparpillé, moins plongé dans le « désespoir tranquille » qui est le lot d'*Homo oeconomicus*. La nature sauvage ne nous donne pas des exemples à suivre ; elle nous rappelle, simplement, que toutes les valeurs ne sont pas économiques, même si certaines le sont. Qui comprend cela parvient à un meilleur état de soi-même, et qui parvient à un meilleur état de soi-même, aura certainement du mal à admettre comme de soi bien des usages de l'animal.

Jean Yves Goffi, "Animaux",

in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Tome1., p.71.

ANIMAUX

Le traitement des animaux

Nos intuitions spontanées nous suggèrent qu'il est moralement condamnable de tourmenter les animaux. Depuis le xix^e s., beaucoup de législations ont enregistré ces exigences humanitaires et prohibé les mauvais traitements infligés aux animaux domestiques. Mais des formes inédites d'appropriation de l'animal vivant (élevage intensif, expérimentation, transgénose) ont conduit à une instrumentalisation accrue de celui-ci : sous la pression

d'intérêts économiques divers, et en l'absence d'intention de nuire, les êtres humains infligent certainement à de très nombreux animaux des traitements meurtriers ou allant à l'encontre de leur bien-être). Au même moment, la diffusion de thèmes inspirés de l'éthologie, de la sociobiologie et de la théorie de l'évolution a profondément transformé la perception commune du monde animal : l'animalité n'apparaît plus forcément comme l'inverse inquiétant de l'humanité. À cela s'ajoutent les menaces pesant sur les espèces sauvages du fait du développement des sociétés industrielles : certains en viennent à considérer qu'il existe une véritable solidarité entre les formes de vie humaines et animales. En conséquence, le traitement de l'animal est devenu un problème de société (avec ses militants, sa presse, ses groupes de pression, ses intégristes, etc.) ; c'est également une question centrale en éthique appliquée. À tout le moins, les conceptions traditionnelles du traitement éthique de l'animal ont été radicalement remises en cause.

Conceptions traditionnelles

La conception traditionnelle s'est constituée dès l'Antiquité, et il n'est pas exclu qu'elle se fasse l'écho de thèmes aristotéliens et stoïciens (sur ce point, on peut lire : Passmore, *Mans Responsibility fbr Nature*, 1980, et Sorabji, *Animal Minds and Hument Morals*, 1993). L'idée essentielle est que **l'appartenance à la communauté morale coïncide avec la possession et l'exercice de la raison**.

Chez saint Thomas d'Aquin, la bête dépourvue d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire d'appétit rationnel, est incapable d'intention morale ; elle est également incapable d'élection des moyens (choix, consentement et usage ne conviennent pas à sa nature) ; ses actes enfin ne sont pas, à proprement parler, *imperes*, c'est-à-dire commandés par la volonté (*Somme théologique*, 1-11, 6-17). Chez E. Kant, l'animal ne peut agir sur la base de principes car il est incapable de former le concept de loi universelle et nécessaire. Il n'a pas non plus la capacité de déterminer rationnellement ses propres fins, capacité qui confère à l'humanité le statut de fin en soi. Il est donc en principe exclu de la communauté morale idéale, à savoir le règne des fins.

Mais cela ne veut pas dire que l'animal ne compte pas du tout. Thomas d'Aquin admettrait vraisemblablement la formule aristotélicienne : « *Il n'y a rien qui choque la raison si certains traits psychiques sont les mêmes chez l'homme et chez les autres animaux, si d'autres présentent de fortes ressemblances et si d'autres encore ont des rapports d'analogie* » (Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 1). En outre, toute créature tend à réaliser sa propre perfection, faite de similitude à la bonté et à la perfection divines et de participation à celles-ci. Les plus humbles créatures exécutent, à leur façon, la volonté divine et manifestent de la sorte une perfection qui leur est appropriée : elles ne sont donc en rien méprisables. Enfin, c'est la marque d'un naturel miséricordieux que de ressentir de la pitié devant les souffrances endurées par les bêtes. La situation est un peu comparable chez Kant ; les animaux, en tant que créatures vivifiées par une âme, sont des analogues de l'homme habité en outre par un esprit. Il existe donc des obligations dont les animaux sont les bénéficiaires, pour autant que l'humanité soit promue par l'accomplissement de ces obligations. Ainsi il est licite de les

mettre à mort en cas de besoin, mais non de les faire souffrir; de leur imposer un travail, à condition que celui-ci n'excède pas leurs forces, etc. C'est la théorie des obligations indirectes.

Pour chacune de ces traditions, on peut repérer des dissidences. L. Nelson (1882-1977) se réclame d'une inspiration kantienne, mais considère que le principe de la morale consiste à imposer des limites à sa propre volonté en prenant en considération les intérêts de ceux qui vont être affectés par les actions de l'agent. La personnalité dépend ainsi de l'existence d'intérêts et il n'est pas absurde de parler de droits des animaux. Certains théologiens ou philosophes d'inspiration religieuse (A. Linzay, E. Drewermann, S. R. L. Clark) contestent, à l'heure actuelle, l'anthropocentrisme éthique du christianisme. Ainsi, A. Linzay a élaboré une théorie des « Theos-Rights » (Droits fondés sur la Divinité) dont jouiraient les animaux. L'idée essentielle est que les créatures animales possèdent une valeur inhérente aux yeux de leur Créateur. Leur faire un tort, c'est faire un tort à Dieu en sa création.

L'affirmation des droits de l'animal

Les conceptions traditionnelles refusent d'admettre l'existence de droits dont seraient titulaires les animaux. Nous (les êtres humains) ne composons pas une société de droit avec les bêtes (saint Augustin, *Des mœurs de l'Eglise catholique, II, XVII*, 54). Plusieurs auteurs contemporains contestent cette idée et affirment l'existence de droits des animaux; ils pensent avant tout à des droits-titres (ou à des droits-requêtes), c'est-à-dire à des droits définissables en termes d'obligations corrélatives.

J. Feinberg, réfléchissant sur le statut des législations protectrices des animaux, conclut qu'elles sont promulguées afin que ceux-ci soient les bénéficiaires directs d'une protection légale. Mais, comme les animaux sont incapables d'ester en justice, ils doivent être nécessairement représentés dans une action juridique. Se pose alors la question de savoir ce qui est susceptible d'être représenté en ce cas. Selon J. Feinberg, il s'agit d'intérêts, par opposition à une volonté. Il suffit d'être le possesseur d'intérêts pour être en situation de bénéficier de quelque chose : qui a des intérêts a, par le fait même, un bien propre. Les intérêts, à leur tour, dépendent de l'existence d'une « vie conative ». Il s'agit d'une vie où se manifestent des désirs, lesquels présupposent des croyances. Par ailleurs, J. Feinberg distingue des intérêts de bien-être (intégrité corporelle, absence de souffrances...) et des intérêts ultérieurs (production d'œuvres d'art, recherche de la grâce spirituelle...). À ses yeux les intérêts des animaux sont essentiellement des intérêts de bien-être ; ils ne sont pas constitutifs de droits forts (comme le droit à la vie). Il faut remarquer, enfin, qu'il pense avant tout à des droits juridiques ; cependant, il semble admettre que ces analyses sont transposables dans le domaine des droits moraux, qui constituent les principes d'une conscience éclairée.

B. E. Rollin (*Animal Rights and Human Moral*, 1981, 74) considère que les droits juridiques ont pour fonction de protéger les intérêts constitutifs de l'individu contre les caprices et l'arbitraire des autres. En ce sens, ils ont une dimension morale: concéder des droits juridiques à l'individu, c'est lui reconnaître une valeur intrinsèque. C'est la présence d'un *télos*

qui indique que l'on a affaire à un individu ayant une telle valeur. B. E. Rollin définit un *télos* comme une nature, une action, une série d'activités intrinsèques à un être vivant ; cette nature est déterminée par l'évolution, fait partie de l'équipement génétique de l'être vivant et le constitue comme tel. Une conception aussi nettement téléologique de la nature animale le conduit à critiquer durement le réductionnisme scientifique, spécialement dans sa version behavioriste.

T. Regan est le plus connu et le plus systématique défenseur des droits animaux. Sa méthode et intuitionniste. La réflexion éthique ne s'engage pas dans le vide : il s'agit de départager différentes, théories morales concurrentes (versions du conséquentialisme ; diverses théories déontologiques ; contractualisme). S'inspirant de la procédure rawlsienne de l'équilibre réflexif, T. Regan va procéder à un examen de nos intuitions spontanées en purgeant celles-ci de leur inconsistance, de leur imprécision, de ce qui les complique inutilement, de ce qu'elles peuvent comporter de parti pris : apparaissent alors des intuitions ou des croyances réfléchies. La théorie éthique systématisant au mieux ces intuitions réfléchies sera retenue. Seule une théorie éthique fondée sur les droits est capable de rendre compte adéquatement de l'intuition réfléchie selon laquelle il n'est pas permis de traiter n'importe comment les animaux, c'est-à-dire de l'intuition selon laquelle des restrictions normatives pèsent sur la conduite des êtres humains à l'encontre des « mammifères normaux, âgés d'un an ou plus » (*The Case for Animal rights*, 1984, 408).

Chacun pense qu'il est, au minimum, moralement condamnable de causer aux animaux des dommages injustifiés. Mais une théorie des obligations indirectes en ce qui les concerne n'est pas capable de justifier un tel principe : une telle théorie identifie, en effet, la communauté morale avec la communauté des agents moraux (l'agent moral est capable d'agir selon des principes ; il est doté du libre arbitre et peut donc délibérer). Envers les patients moraux, les membres de la communauté morale n'ont que des obligations indirectes. Mais une théorie des obligations indirectes (égoïsme éthique, kantisme, contractualisme) est capable d'expliquer pourquoi le principe selon lequel il ne faut pas causer de dommages aux individus s'applique directement aux agents moraux, et seulement : les patients moraux peuvent aussi avoir l'expérience d'un bien-être susceptible d'être affecté négativement. Ils peuvent ainsi subir un dommage direct, contrairement à l'affirmation centrale de la théorie traditionnelle.

Toute théorie des obligations directes n'est pas recevable pour autant. Par exemple, une conception qui condamne la cruauté envers les animaux et qui recommande la bonté à leur égard néglige un fait évident : on peut causer un dommage à quelqu'un sans avoir d'intention cruelle. Par ailleurs, un utilitarisme de l'acte (utilitarisme hédoniste ou utilitarisme de la préférence) présente des conséquences contraires à l'intuition : on peut, pour maximiser l'utilité, infliger de façon très inégalitaire de graves dommages aux agents moraux. En d'autres termes, le principe selon lequel on ne doit pas infliger de dommages aux individus dépend d'un principe d'ordre plus élevé, le principe de justice selon lequel on doit attribuer à chacun ce qui lui revient.

L'utilitarisme de la règle manque à expliquer pourquoi, en bonne justice, il peut exister des obligations directes envers les patients moraux (incapables de revendiquer un traitement équitable) ; et les éthiques perfectionnistes justifient des traitements non seulement

différentiels, mais aussi discriminatoires. La faiblesse majeure de telles analyses vient de ce que les individus n'y comptent que pour autant qu'ils réalisent une valeur « localisée » ailleurs qu'en eux-mêmes (utilité, excellence de l'agir).

T. Regan pense donc que le principe de justice n'est intelligible que si les individus ont une valeur en eux-mêmes. Cette valeur n'est ni un état mental, ni une vertu. Il s'agit de la valeur inhérente, différente de la valeur intrinsèque, laquelle dépend toujours d'expériences mentales éprouvées par l'individu lui-même, par un autre individu, ou par d'autres individus (la différence entre valeur inhérente et valeur intrinsèque est classique depuis C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle (Ill.), Open Court, 1946. 365-554). Reste à savoir ce qui confère aux individus une valeur inhérente. Être le sujet d'une vie suffit à faire de l'individu le titulaire d'une valeur inhérente. On est le sujet d'une vie si on éprouve des désirs et des préférences; si on est capable d'avoir des perceptions et des souvenirs ; si on peut agir intentionnellement en fonction d'un but ; si on est doté de sensibilité et si on a une vie émotionnelle si on a un sens du futur, y compris de son propre futur ; si on manifeste une identité psychologique à travers le temps ; mais de façon plus décisive encore, si on a un bien-être individuel dont on puisse avoir l'expérience propre à travers le temps. T. Regan considère sans doute que le bien-être (*welfare*) est l'occasion d'une expérience propre d'un type très particulier, autrement on comprendrait mal sa distinction entre la valeur inhérente (qui appartient à l'entité elle-même) et la valeur intrinsèque (qui dépend d'une expérience).

Quoi qu'il en soit, le premier des droits, appartenant également aux agents et aux patients moraux, est le droit à être traité avec respect. Ce droit prend la forme d'un titre contre les agents moraux : on ne peut jamais causer un dommage à l'individu ayant une valeur inhérente, au motif que ce dommage pourrait promouvoir ce qui a seulement une valeur intrinsèque (plaisir, satisfaction de préférences) par rapport à ce qui n'en a pas (déplaisir, frustration de préférences). Toutefois, T. Regan ne pense pas que le droit à être traité avec respect soit absolu. Nos croyances réfléchies nous indiquent, en effet, qu'il est parfois licite de passer outre au droit de ne pas subir de dommages. Il développe donc une théorie destinée à préciser dans quelles circonstances et à quelles conditions il est acceptable de causer un tort à l'innocent ou à la minorité. L'idée essentielle est qu'on ne saurait se contenter de minimiser la quantité totale de dommages infligés à tous ceux qui seront affectés par les conséquences de l'action, effets secondaires compris.

En conséquence de ces analyses, la façon dont les êtres humains traitent ces patients moraux que sont les animaux est, la plupart du temps, radicalement immorale. Ils ne leur infligent pas de dommages (mise à mort, souffrances) pour des raisons moralement justifiables, ni en respectant des principes minimaux de justice distributive. T. Regan condamne donc absolument la chasse, l'élevage industriel, l'alimentation carnée et l'expérimentation animale.

La libération animale

P. Singer, principal théoricien de la libération animale, pense qu'il est possible de se dispenser de la notion de droits. Selon lui, il est plus exact théoriquement et plus efficace pratiquement

de considérer les animaux comme une minorité à émanciper. Il est en cela l'héritier de J. Bentham qui oppose l'amélioration du sort des esclaves par le Code noir de Louis XIV et le traitement encore tyrannique des animaux. À propos de ces derniers, J. Bentham affirme : « La question n'est pas : Peuvent-ils *raisonner* ? *ni* : Peuvent-ils *parler* ? *mais* : Peuvent-ils *souffrir* ? » (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], in *Collected Works*, éd. J. H. Burns, Londres, Athlone Press, 1970, 283). L'utilitarisme de P. Singer doit également beaucoup au prescriptivisme universel de R. M. Hare, dont il fut l'élève.

R. M. Hare pense que l'exigence d'universalité, constitutive de la posture morale, prend concrètement la forme suivante: se mettre, en imagination, à la place de chacun de ceux qui seront affectés par les conséquences de son action et se demander jusqu'à quel point on accepterait de voir ses intérêts affectés comme les leurs le seraient.

P. Singer radicalise cette conclusion en admettant que ce ne sont pas seulement les intérêts humains dont il faut tenir compte dans cette affaire, mais ceux de *toute* créature dotée de sensibilité. La thèse centrale de la libération animale est donc l'affirmation de la prise en compte égale des intérêts de tous ceux, animaux compris, qui auront à subir les conséquences d'une action. P. Singer estime qu'il est espéciste de ne pas tenir compte également des intérêts de tous les êtres sensibles (id est capables d'éprouver plaisir et douleur) concernés par les conséquences d'une action. L'espécisme est une forme de discrimination analogue au racisme et au sexisme : il consiste à ne pas prendre en compte également les intérêts des membres d'une autre espèce au seul motif de leur appartenance à une autre espèce. Mais la libération animale n'implique pas le traitement indifférencié de tous les êtres sensibles. L'égalité dans la prise en compte des intérêts ne signifie pas l'égalité dans le traitement. Sur quoi un traitement différentiel peut-il se fonder? Pour répondre à cette question, P. Singer formule une théorie de la valeur de la vie en termes utilitaristes mitigés d'éléments en provenance de l'éthique de la personne : on doit distinguer entre les êtres conscients d'eux-mêmes et ceux qui sont simplement conscients. En ce qui concerne ces derniers, une conception totale de l'utilitarisme prévaut et l'argument du remplacement peut jouer : on est autorisé à ne prendre en compte que la quantité totale de bonheur et la destruction d'un être conscient peut être compensée par la création d'un autre être conscient susceptible d'éprouver au moins autant de bonheur que le premier aurait éprouvé s'il avait continué à vivre. En ce qui concerne les premiers, s'applique une conception de l'utilitarisme limitée à l'existence préalable : pour autant qu'il s'agit d'entités distinctes, dotées d'un passé et d'un futur propres, une simple comparaison entre des quantités impersonnelles de bonheur ne suffit pas. L'argument du remplacement ne joue pas et ces sujets d'une vie doivent bénéficier d'une protection plus contraignante. P. Singer a été amené à modifier de façon significative cette analyse et à abandonner la double norme : conception totale de l'utilitarisme pour les êtres conscients, conception limitée à l'existence préalable pour les êtres conscients d'eux-mêmes. Ces rectifications ne modifient pas substantiellement les implications pratiques de la libération animale: condamnation de l'élevage industriel et de la plupart des formes d'expérimentation animale, caractère moralement obligatoire d'une alimentation végétarienne, etc.

Les éthiques écologistes et les animaux

La théorie de la libération animale rencontre certaines difficultés lorsqu'il est question des animaux sauvages: les êtres humains pourraient certainement limiter la souffrance des animaux dans leur habitat naturel. Mais la mise en œuvre d'une telle ambition suppose une étrange politique de pacification de la nature. Les théories des droits de l'animal, dans leurs différentes versions, ne sont pas non plus exemptes de difficultés : s'il est vrai, comme le pense J. Feinberg, que les intérêts dépendent de la vie conative, toutes sortes d'animaux se trouvent exclus de la sphère des droits (il en est de même, *a fortiori*, pour les espèces animales, pour les plantes et les écosystèmes qui ne sont pas des entités à propos desquelles le langage des droits a un sens). Mais si l'existence d'un *télos* suffit à conférer des droits, on voit mal au nom de quel arbitraire les plantes seraient exclues de la classe des êtres ayant des droits. Certains philosophes pensent que de telles difficultés découlent des présupposés exclusivement individualistes de ces analyses. En conséquence, ils ont tenté d'articuler une éthique de l'environnement en général, au sein de laquelle les animaux comptent moralement, mais à titre de membres de la communauté biotique. Le représentant le plus conséquent de cette approche de la question est l'Américain J. Baird Callicott, qui aborde le problème du traitement éthique de l'animal dans le cadre d'une version contemporaine de « l'éthique de la terre » d'A. Leopold.

Dans ses premières formulations (1980), son **écocentrisme** est une critique en règle des thèses de la libération animale. Il affirme, en effet, que la logique de la vie est celle de l'exploitation mutuelle : les êtres vivants ne sauraient vivre sans vivre aux dépens d'autres êtres vivants. Il n'y a donc pas lieu d'étendre au monde naturel la rhétorique des droits ou de l'égalité : les animaux ne sont pas une minorité en quête d'émancipation. Au demeurant, les conséquences d'une libération animale seraient désastreuses du point de vue écologique. J. Baird Callicott en vient à soutenir une conception holistique de la réalité et de la valeur/ le monde naturel (ou communauté biotique) est un système unifié de parties organiquement liées plutôt qu'une collection d'êtres isolés poursuivant individuellement leur bien. On doit évaluer de façon différentielle chaque être vivant (ou classe d'êtres vivants ?) en fonction de sa contribution à la beauté, à la stabilité et à l'intégrité de cette communauté biotique. La douleur et la mort ne sont pas des maux qui doivent être évités à tout prix : elles font partie de l'ordre naturel et vouloir à tout prix s'y soustraire, c'est tricher. Ces premières analyses ont été jugées très sévèrement (T. Regan y voit un « fascisme environnemental ») ; J. Baird Callicott les a donc formulées de façon plus nuancée afin de montrer qu'une éthique de l'environnement n'est pas incompatible avec l'affirmation de droits de l'animal. Le cadre général de sa réflexion est communautarien : comme une société perçoit ses propres limites, de même elle perçoit les limites de la communauté morale qu'elle instaure. La théorie de l'évolution nous montre que les êtres humains constituent historiquement les valeurs qui sont les leurs au sein d'une communauté apparentée à toutes les formes de vie actuelles : et l'écologie nous enseigne qu'à chaque instant la communauté qui englobe toutes les autres est la communauté biotique. J. Baird Callicott considère donc (en développant une suggestion de la philosophe britannique M. Midgley, *Animals and why they Matter*, 1983) que les animaux domestiques font partie d'une communauté mixte, en vertu d'un processus immémorial d'alliance ; à ce titre, on peut considérer qu'ils doivent jouir de tous les droits et

privilèges afférents à ce statut. Quant aux animaux sauvages, ils font partie de la communauté biotique et nos obligations à leur égard sont fixées par la maxime d'A. Leopold : promouvoir la beauté, la stabilité et l'intégrité de celle-ci.

L'écocentrisme de J. Baird Callicott suscite, dans son état actuel, au moins autant d'interrogations que dans son état précédent. Peut-on, comme le pense notre auteur, définir nos obligations à l'égard des membres d'une communauté à partir d'une description de cette communauté? C'est une forme de naturalisme que tout le monde n'est pas disposé à accepter. Par ailleurs, que faire lorsque adviennent des conflits dus à l'appartenance à différentes communautés différentes? J. Baird Callicott pense que nos allégeances envers les communautés proches ont priorité sur nos allégeances envers les communautés plus lointaines; sans doute, mais une théorie éthique pluraliste est condamnée à échouer à moins de produire des règles précises de résolution des conflits. De telles règles font encore défaut chez J. Baird Callicott (P. Taylor, « Respect for nature », 1986 et D. VanDeVeer, « Interspecific justice », 55-70, ont, dans des perspectives assez différentes, tenté d'en formuler).

On peut signaler l'existence d'une approche féministe des « droits de l'animal ». De façon générale, elle souligne les limites de la raison en éthique et insiste sur le rôle joué par le sentiment dans la reconnaissance du statut éthique de l'animal. Certains auteurs dressent un parallèle entre la violence faite aux animaux et la violence faite aux femmes dans une société dominée par les hommes. D'autres, se réclamant de l'écoféminisme, pensent qu'il existe des liens essentiels entre l'oppression des femmes et la domination de la nature. On retrouve ici, sur un ton différent, le débat entre ceux qui s'intéressent aux animaux individuels et ceux qui les incluent dans une éthique de l'environnement.

Contre les animaux ?

Les lignes qui précèdent ont fait la part belle aux contemporains qui estiment que les traitements infligés par les êtres humains aux animaux doivent être substantiellement, voire radicalement, modifiés. Pour autant, il serait faux de croire que tous les philosophes pensent qu'il existe des droits de l'animal, ou soient des partisans de la libération animale. Il existe des arguments sérieux contre de telles théories.

R. G. Frey (*Interests and Rights*, 1980) conteste la thèse Feinberg-Nelson, selon laquelle les droits sont générés par la possession d'intérêts. Selon lui, on peut interpréter la notion d'intérêt en un sens objectif; dans ce cas, les intérêts dépendent de besoins. Et certainement il y a des intérêts animaux. Mais l'argument est beaucoup trop fort car il est dans l'intérêt d'une plante d'être arrosée, dans l'intérêt d'un moteur d'être huilé, etc. // faudrait alors concéder des intérêts, donc des droits, aux plantes et aux objets artificiels. Les choses ne vont pas tellement mieux si on interprète la notion d'intérêt en un sens subjectif; dans ce cas les intérêts dépendent de désirs. Mais « X désire Y » peut s'analyser de la sorte : (1) Y fait défaut à X et (2) X peut dire : « La phrase "Y me fait défaut" est vraie. » On ne peut pas parler de désirs animaux, en l'absence d'un langage assez sophistiqué de leur part (intégrant la distinction entre phrase et proposition ; mettant en évidence le fait que la vérité d'une proposition est, au moins pour une part, fonction d'un état de choses).

M. P. T. Leahy (*Against Liberation*, 1991) affirme que les animaux sont des créatures primitives. Ils manifestent de façon prélinguistique des échantillons d'attributs humains (délibération, choix, désirs, peur, colère, croyances, etc.), ce que révèle la similarité de leur comportement avec le comportement des êtres humains. Mais ils n'ont pas, à proprement parler, transformé cet héritage prélinguistique par l'élaboration d'un langage. Leur forme de vie est donc trop étrangère à la nôtre pour qu'il soit nécessaire d'aller au-delà d'une théorie des obligations indirectes en ce qui les concerne.

P. Carruthers (*The Animals Issue*, 1992) considère que l'utilitarisme est réflexivement instable (*id est* qu'il va à l'encontre de traits fondamentaux de la pensée morale). Il lui préfère donc une théorie contractualiste de la morale. Mais les animaux ne sont pas des agents rationnels au sens plénier du terme ; ils ne peuvent donc pas être partie prenante dans le contrat et il n'existe à leur égard que des obligations indirectes.

Kçrgaàde ta Information Sources in Animal Rights, Londres;Jefferson (NC), Mansell-/McFarland, 1989. -- MIDGLEY M., *Animals and why they Matter. A Journey around the Species Barrier*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd, 1983. - PASSMORE J., *Mans Responsibility for Nature*. Londres, Duckworth, 2^e éd., 1980. - RACHELS J., *Created from Animals- The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Univ. Press, 1990. - REGAN T., *The Case for Animal Rights*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. - ROLLIN B. E., *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, Prometheus Books, 1981 ; *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science*. Oxford, Univ. Press, 1985. - SAPONTZIS S. F., *Mot-ais, Reason and Animals*, Philadelphie, Temple Univ. Press. 1987. -SHAPIRO L. S.. *Applied animal ethics*, Albany (NY). Delmar, 2000. - SINGER P., *Animal Liberation*, Londres, Thorson, 2e éd., 1991 (trad. fr.. *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993) ; *Practical Ethics*, Cambridge, Univ. Press, 2^e éd., 1993. - SORABJI R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Londres, Duckworth, 1993. - TAYLOR P.. « Respect for nature. A theory of environmental ethics », *Studies in Moral, Political and Legal Philosophy*, Princeton. Univ. Press, 1986. - VAN DE VEER D., « Interspecific Justice », *Inquiry*, 1-2, 1979, p. 55-70.

BIBLIOGRAPHIE

ARMSTRONG S. J. & BOTZLER R. G. éd., *The animal ethics reader*, London / New York, Routledge, 2003. -BURGAT F., *Animal, mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1996. - CALARCO M. & ATTETON P., *Animal philosophy: ethics and identity*. London / New York, Continuum, 2004. - CALLICOTT J. B., *In Defense of the Land Ethic, Essays in Environmental Philosophy*, Albany, SUNY, 1989. - CARRUTHERS P., *The Animals Issue; Moral Theory in Practice*, Cambridge, Univ. Press, 1992. -CHAPOUTHIER G., *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990. - CHAPOUTHIER G. & NOUET J.C. éd., *Les droits de l'animal aujourd'hui*, Paris, ArleaCorlet, 1997. - CLARK S. R. L., *The Moral Status of Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1977 ; *Animals and their Moral Standing*, Londres - New York, Routledge, 1997. - DEGRAZIA D., *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. - DIERAUER U., *Tier und Mensch im Denken des Antike : Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, Grimer, 1977. - FEINBERG J., « The rights of animals and unborn generations », in W. T. BLACKSTONE éd., *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, Univ. of Georgia Press, 1974, p. 43-68. -FERRY L., *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris. Grasset, 1992. - FERRY L. & GERMÉ C. éd., *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le .sujet, du XI^e s. à nos jours*, Paris, Librairie générale française. 1994. - FONTENAY E. DE, *Le Silence des bêtes. La Philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998. - FOX M. A., *The Case for Animal Experimentation- An Evolutionary and Ethical Perspective*, Berkeley/Los Angeles, Univ. of California Press, 1986. - FREY R., *Interests and Rights. The Case against Animals*, Oxford. Clarendon Press, 1980. - GOFFI J.-Y., *Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994. - LEAHY M. P. T., *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*, Londres/New York, Routledge, 1991. - LINZAY A., *Christianity and the Rights of Animals*, Londres, SPCK, 1987. - MAGEL Ch.,