

Le fondement moral du végétarisme* ¹

Tom Regan[‡]

Traduit par Valéry Giroux et Enrique Utria[§]

La baie était ensoleillée et couverte de bateaux qui, pour la plupart, revenaient tout juste, avec l'aube naissante, d'une excursion en haute mer. Les poissons qui quelques heures auparavant nageaient encore étaient maintenant étalés sur les ponts, les yeux vitreux, la bouche écorchée et les écailles ensanglantées. Les pêcheurs, sportifs nantis, pesaient les poissons et fanfaronnaient autour de leurs prises. Chaque fois que Herman avait été témoin de l'abattage d'animaux et de poissons, il avait toujours eu la même pensée : dans leur comportement à l'égard des créatures, tous les hommes étaient des Nazis. La suffisance avec laquelle l'homme pouvait faire tout ce qui lui plaisait aux autres espèces illustre les théories racistes les plus extrêmes, le principe selon lequel la force fait le droit. À plusieurs reprises, Herman s'était engagé à devenir végétarien, mais Yadwiga ne voulait rien entendre. Ils avaient été suffisamment affamés dans le village et, plus tard, dans le camp. Ils n'étaient pas venus en la riche Amérique pour continuer à mourir de faim. Les voisins lui avaient appris que l'abattage rituel et le Kashruth étaient les racines du Judaïsme. C'était un honneur pour la poule d'être amenée au sacrificeur rituel, qui avait récité une bénédiction avant de lui trancher la gorge (Issac Bashevis Singer, *Ennemies, Une histoire d'amour*, Paris, Stock, 1980, p. 274).

* « The Moral Basis of Vegetarianism », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5, no 2, octobre 1975, p. 181-214.

¹ J'emprunte ce titre à l'essai de Gandhi intitulé *The Moral Basis of Vegetarianism* (Ahmedaad, Navajivan Publishing House, 1959). Bien que son essai et le mien diffèrent considérablement quant à leur contenu, c'est en étudiant l'œuvre de Gandhi, grâce à une bourse d'été accordée par la National Endowment for the Humanities, en 1972, que, pour la première fois, j'ai ressenti le besoin de réfléchir sérieusement au statut moral des animaux. Je suis redevable à la National Endowment de l'occasion de poursuivre mes recherches, et à Gandhi de l'inspiration que m'ont insufflée son œuvre et sa vie. Je ne crois pas que le fondement sur lequel je fonde l'obligation de devenir végétarien soit le seul possible. Peut-être qu'un titre plus adéquat pour mon essai eût été « Un fondement moral du végétarisme ».

[‡] Tom Regan est actuellement professeur de philosophie émérite à la North Carolina State University. Il est l'un des philosophes les plus importants d'éthique animale, chef de file du courant déontologiste. Son œuvre majeure est *The Case for Animal Rights* (University of California Press, 1983). (ndle)

[§] Valéry Giroux est avocate, titulaire d'une maîtrise en droit dont le mémoire portait sur le projet de réforme des infractions de cruauté envers les animaux du Code criminel canadien (2003), et doctorante en philosophie à l'Université de Montréal. Elle a donné de nombreuses conférences sur l'éthique animale, et a notamment publié « Du racisme au spécisme : l'esclavagisme est-il moralement justifiable ? » dans la revue *Argument* (2007) et un compte rendu du livre *Éthique animale* de JB Jeangène Vilmer dans la revue *Dialogue* (2009). Enrique Utria est doctorant en philosophie à l'université de Rouen. Il a traduit Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (1983), à paraître. Il est l'auteur de *Droits des animaux. Théories d'un mouvement* (DDA, 2007), « Être sujet-d'une-vie : croyances, préférences, droits » in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal* (MSH/ Quae, 2010) et de « Du radicalisme à l' "extrémisme animalier" », *Pouvoirs* (Le Seuil, 2009, n°131). Il a également codirigé avec Pierre Jouvintin et David Chauvet *La Raison des plus forts. La conscience déniée aux animaux* (IMHO, 2010). (ndle)

Je ne crois pas que ce soit la volonté de stigmatiser moralement [autrui] qui me porte à voir en Monsieur Tout-le-monde, ou du moins en toute personne sensible, le Herman de Singer. Chacun de nous ne s'est pas nécessairement engagé comme Herman à devenir végétarien pour mieux reporter indéfiniment le moment où cet engagement s'incarnerait dans nos actes. Si j'incline à cela, c'est plutôt que je ne puis m'empêcher de penser que chacun de nous a été choqué, à un moment ou à un autre, et à différents degrés d'intensité, par le caractère impitoyable, l'insensibilité et (pour reprendre les mots de Singer) la suffisance avec laquelle les hommes infligent d'indicibles douleurs et privations à leurs semblables animaux <fellow animals>. Il s'agit, je pense, d'un spectacle qui ressemble, même s'il n'est pas identique, à la vision qui vient à l'esprit de Herman – celle du Nazi et de la manière dont il traite le Juif. « Dans leur comportement à l'égard des créatures », dit-il, « tous les hommes [sont] des Nazis ». Dures, ces paroles le sont. Mais, à la réflexion, elles pourraient bien contenir un élément de vérité impossible à éradiquer.

182

Bien sûr, il est possible de supposer que les Hermans de ce monde souffrent d'un sentimentalisme pervers – qu'ils ne devraient pas être troublés par le sort couramment réservé à de nombreux animaux –, en bref, qu'il n'est pas de socle rationnel sur lequel reposent leurs émotions admirables, bien que lamentablement égarées. Le végétarisme, en particulier, peut sembler représenter une façon de vivre où un sentimentalisme excessif pousse à déborder le cadre de l'action rationnelle. Pour ma part, je ne puis partager cette opinion. Je crois qu'un mode de vie végétarien peut, du point de vue moral, s'appuyer sur une fondation rationnelle. C'est ce que je tenterai de montrer dans ce qui suit. Avant de commencer, toutefois, je voudrais éviter les malentendus. Je ne compte pas argumenter, pas plus que je ne crois, qu'il est absolument ou irrémédiablement mal de manger de la viande. Ce que j'entends montrer c'est que nous pouvons supposer que cela est mal et qu'il est requis d'agir comme si cela était mal, si certaines conditions sont remplies. Quelles sont ces conditions ?, voilà ce que je tenterai de clarifier au fil de mon argumentation. Si un titre devait être associé à la position que je défends, ce pourrait être le « végétarisme conditionnel ». Mais de peur que cela ne semble constituer le préambule à un fastidieux exercice de logique dénué d'importance pratique, précisons que la plupart de ceux qui liront cet essai mènent, je pense, une vie qui, si mon argumentation est valide, devra être changée d'une manière assez fondamentale. Fondamentalement, donc, mes objectifs sont pratiques et non pas théoriques.

I

Il paraît naturel de commencer un plaidoyer philosophique en faveur de n'importe quelle forme de végétarisme avec Descartes. Celui-ci, c'est bien connu, soutient que les animaux sont comme des *automata* ou des machines : ils n'ont pas d'esprit (ou d'âme incarnée) ; ils sont incapables de penser ; ils n'ont aucune forme de conscience. Comme les mouvements des machines, le comportement animal peut être expliqué en termes purement mécaniques. Le fait que les animaux fassent certaines choses mieux que nous, dit Descartes, « ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, (...) c'est la Nature qui agit en eux selon la disposition de

leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence »¹.

Tout cela est bien connu. Ce qui l'est peut-être un peu moins est que Descartes était bien conscient des implications pratiques de ses vues. À propos de la mise à mort et de la consommation d'animaux, par exemple, Descartes, dans une lettre adressée à More, observe que « mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis à ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore (qui fut végétarien)², puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent ou tuent les animaux »³. Deuxièmement, et cela est lié, on peut s'attendre à ce que l'idée que les animaux ne ressentent pas la douleur, efface tout scrupule moral, tout « soupçon de crime » que nous pourrions avoir lorsque nous utilisons les animaux comme sujets pour la recherche scientifique. Descartes lui-même participait activement à de telles recherches, comme on peut l'inférer de sa discussion sur la circulation du sang dans son *Discours de la Méthode*, et il est révélateur que les premiers défenseurs de ses idées sur la nature des animaux étaient, comme Leonora Rosenfield le note⁴, des physiologistes. Que les propos de Descartes aient été interprétés de manière littérale par ces pionniers de la science peut être constaté dans un passage décrivant leur activité au séminaire janséniste de Port Royal, au dix-septième siècle⁵.

Il n'y avoit guère de solitaire qui ne parlât d'automate. On ne faisoit plus une affaire de battre un chien. On lui donnoit fort indifféremment des coups de bâton, & on se mocquoit de ceux qui plaignoient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disoit que c'étoient des horloges ; que ces cris qu'elles faisoient quand on les frappoit, n'étoient que le bruit d'un petit ressort qui avoit été remué, mais que tout cela étoit sans sentiment. On clouoit de pauvres animaux sur des ais, par les quatre pattes, pour les ouvrir tout en vie, & voir la circulation du sang qui étoit une grande matiere d'entretien.

Ce n'est pas sans raison, donc, que nous pouvons supposer que Descartes était au courant des implications pratiques de ses vues sur la nature des animaux, et bien que je me contente, dans cet essai, de défendre les « rêveries » de Pythagore et des autres végétariens, je crois que l'argument qui suit pourrait être appliqué, avec une égale force, à l'utilisation des animaux comme sujets de recherches « scientifiques »⁶.

¹ René Descartes, *Discours de la Méthode*, in Adam et Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, T. VI, p. 58-59. Les extraits pertinents des œuvres citées à l'instant et aux notes 3, 6, 7, 9, 10, 12, 13 et 21 figurent dans Tom Regan et Peter Singer (éds), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.

² Parenthèse ouverte par l'auteur. (NdT)

³ *Lettre à Morus du 5 février 1649*, Adam et Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, V, p. 278-279 ; tr. fr. dans F. Alquié (éd.), *Oeuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, 1998, T. III, p. 887.

⁴ Leonora Rosenfield, *Animal Machine to Beast Machine*, New York, Octagon Books, Incorporated, 1968, p. 27 ff.

⁵ Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, Aux dépens de la Compagnie, 1738, T. II, p. 52-53. Cité dans Rosenfield, *Ibid.*, p. 54.

⁶ Sur l'utilisation des animaux comme sujets de recherche, voir Richard Ryder, « Experiments on Animals » dans Stanley Godlovitch, Rosling Godlovitch et Johan Harris (dir.), *Animals, Men and Morals*, Londres, Taplinger, 1973.

Aujourd'hui, nous ne pouvons douter que les animaux¹ paraissent quelques fois éprouver de la douleur. Sur ce point, même Descartes serait d'accord. Par conséquent, pour être rationnellement justifié à abandonner la croyance selon laquelle ils font effectivement l'expérience de la douleur, tout particulièrement lorsque nous considérons les importantes ressemblances physiologiques qui existent souvent entre eux et nous, il est besoin d'arguments rationnellement contraignants qui démontreraient que cette croyance est erronée. L'argument principal de Descartes à cet égard ne constitue pas une défense contraignante de ses vues. Essentiellement, il consiste à affirmer que, puisque les animaux ne peuvent parler ou user d'un langage, ils ne pensent pas, et puisqu'ils ne pensent pas, ils n'ont pas d'esprit ; ainsi démunis, ils n'ont aucune conscience². Ainsi, puisqu'une des conditions nécessaires pour qu'une créature soit capable de faire l'expérience de la douleur est qu'elle soit un être conscient, il s'ensuit, selon le raisonnement de Descartes, que les animaux ne peuvent faire l'expérience de la douleur³.

Il est deux manières de critiquer cet argument. Premièrement, on peut contester la prétention de Descartes voulant qu'aucun animal ne puisse parler ou utiliser un langage ; deuxièmement, on peut contester l'idée que la capacité à user d'un langage est une condition nécessaire pour être conscient. Je pense que la seconde critique est la plus forte des deux. La première doit, tôt ou tard, s'appuyer sur le sable mouvant qu'est notre concept de langage, un sujet que, pour des raisons trop évidentes pour être ici énumérées, je ne peux discuter adéquatement⁴. Toutefois, je ne pense pas que cela constitue un problème sérieux, puisque le fait que les hommes soient ou non les seuls à posséder des capacités langagières n'est pas logiquement lié aux importantes questions morales touchant à la manière dont ils traitent leurs semblables animaux. Il s'agit là d'un sujet que je tenterai de clarifier dans ce qui suit. Mais avant cela, examinons les liens entre l'utilisation du langage et l'expérience de la douleur.

185

¹ Sauf indication contraire, j'utilise le mot « animal » pour renvoyer aux animaux autres que les êtres humains. Qu'il s'agisse d'un usage courant du mot, bien que les humains soient des animaux, suggère qu'il s'agit d'un fait que nous risquons (et sommes peut-être pressés) d'oublier. Cela peut également aider à rendre compte de notre volonté de traiter les (simples) animaux de manières que nous n'approuverions pas lorsqu'il s'agit d'humains. Sur ce sujet et sur d'autres questions liées à notre façon de parler des animaux et des humains, voir, par exemple, Mary Midgley, « The Concept of Beastliness », *Philosophy*, vol 48, 1973, p. 111-135, ainsi qu'Arthur Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, dont la traduction anglaise, l'introduction et les notes sont le fruit de Arthur Broderick Bullock (*The Basis of Morality*, Londres, George Allen and Unwin, Ltd., 1915, pp.219-221). Voir également mes autres commentaires sur l'utilisation du mot « animal » à la fin de cet essai.

² On pourrait s'étonner de cette attribution du concept de « conscience » à Descartes, quand ce concept semble ne jamais apparaître dans les traductions françaises de ses œuvres. Pourtant, dans les traductions anglo-saxonnes comme dans le texte latin lui-même des *Principes de la philosophie* à l'article 9, la pensée est définie par le concept de *conscientia*. « Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est » : « par le mot de pensée, j'entends toutes les choses qui sont en nous dont nous sommes conscients, dans la mesure où la conscience de ces choses est en nous ». (NdT)

³ Descartes, *Discours de la méthode, op. cit.*, p. 59-60. Voir également la lettre à More mentionnée précédemment, dans laquelle Descartes semble adoucir la position antérieure du *Discours*, affirmant que « quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe ». Descartes poursuit ensuite sur ce qu'« il y a de plus probable là-dessus ».

⁴ Au sujet des « chimpanzés qui parlent », voir, par exemple, l'essai de Peter Jenkins « Ask No Questions », *The Guardian*, Londres, 10/07/1973.

Demandons-nous, donc, si Descartes avait raison de soutenir que seul un être pouvant user d'un langage peut faire l'expérience de la douleur. Il semble que non. Les nouveau-nés, par exemple, ne peuvent décrire ni la localisation ni les caractéristiques de leur douleur. Malgré cela, nous ne supposons pas que, lorsqu'ils emplissent la pièce de leurs cris stridents, ils n'éprouvent pas (ou, plus fort encore, ne peuvent éprouver) de douleur. Il est vrai que nous pouvons dire des enfants, chose que nous ne sommes peut-être pas en mesure de faire à propos des animaux, qu'ils ont le *potentiel* pour apprendre à utiliser un langage. Mais cela ne peut venir en aide aux cartésiens. Car lorsqu'un enfant crie à en perdre le souffle et que nous nous apercevons que l'attache de la couche irrite sa hanche, nous ne nous disons pas « Oh mon dieu, ce gamin a assurément le potentiel requis pour ressentir la douleur ». Nous nous disons qu'il la ressent réellement. Ou imaginez une personne dont les cordes vocales ont été endommagées au point de ne plus pouvoir prononcer de mots, ni même produire un son inarticulé, et dont les bras ont été paralysés, si bien qu'elle ne peut plus écrire, mais qui, lorsqu'un abcès survient à la racine de ses dents, se tort et se retourne dans son lit, grimace et pleure. Nous ne dirions pas « Ah, si seulement elle pouvait encore parler, nous pourrions lui donner quelque chose pour calmer sa douleur. Dans ces circonstances, puisqu'elle ne peut parler, il n'y a rien que nous devions lui donner. Car elle ne ressent aucune douleur. » Nous disons qu'elle éprouve de la douleur, en dépit du fait qu'elle a perdu la capacité à le dire.

Le fait qu'une personne subisse ou non de la douleur, en bref, ne dépend pas du fait qu'elle soit capable d'accomplir tel ou tel autre exploit linguistique. Pourquoi, alors, serait-ce différent dans le cas des animaux ? Ériger ici un double standard en imposant aux animaux la satisfaction de critères qui ne sont pas imposés aux humains semble relever d'une grande arrogance humaine, plutôt que de « rêveries » pythagoriciennes. Si les humains peuvent ressentir de la douleur sans qu'on exige logiquement d'eux qu'ils soient capables de la dire, ou d'user d'un langage de quelque autre façon, alors le même standard devrait aussi être appliqué aux animaux.

Bien sûr, rien de cela, en soi, ne répond définitivement à la question « *Est-ce que les animaux peuvent ressentir de la douleur ?* ». Mais ce qui vient d'être mentionné occupe une place dans ce plus large débat. Les animaux, comme je l'ai dit précédemment, semblent parfois ressentir de la douleur. Pour être rationnellement justifiés à nier l'existence de toute douleur animale, nous avons besoin d'arguments contraignants qui démontrent que, même s'ils ont l'air de souffrir, ils ne souffrent pas véritablement. L'argument de Descartes ne montre pas cela. Soit, les animaux n'expriment pas verbalement leur état d'esprit lorsqu'ils se trouvent sous l'emprise de la douleur. Mais être en mesure de le faire, a-t-on soutenu, n'est pas une condition nécessaire pour qu'un être puisse éprouver de la douleur. De plus, la manière dont se comportent, dans certaines circonstances, les animaux physiologiquement semblables aux êtres humains – par exemple, les rats musqués lorsqu'ils tentent de se libérer d'un piège – nous procure toute les preuves que nous *pourrions* avoir de leur souffrance, étant donné qu'ils ne peuvent parler ; dans le cas des rats musqués luttant pour se libérer, en effet, on peut se demander quelles preuves *supplémentaires* pourraient être rationnellement requises pour montrer qu'ils ressentent la douleur, outre leurs cris, leurs gémissements, les contorsions de leur corps, leur regard désespéré, etc. Pour ma part, je ne sais ce qui pourrait être requis

outre cela, et si une personne estimait que cela ne constitue pas une preuve suffisante pour démontrer que le rat musqué ressent de la douleur, je ne peux imaginer quels autres éléments de preuve la feraient (ou pourraient la faire) renoncer à son scepticisme. Ma position est donc la position « naïve » – à savoir que les animaux peuvent ressentir et ressentent effectivement la douleur et que, à moins ou jusqu'à ce qu'on nous offre des arguments montrant que, contrairement aux apparences, les animaux ne peuvent faire l'expérience de la douleur, nous sommes rationnellement justifiés à continuer de croire qu'ils le peuvent. Et un raisonnement similaire peut être offert, je pense, pour appuyer l'idée que les animaux sont capables de vivre des expériences plaisantes et satisfaisantes, expériences qui, bien qu'elles puissent être d'un bas niveau en comparaison avec, mettons, la joie du philosophe ou l'extase d'une vision béatifique, demeurent plaisantes malgré tout.

Si, donc, nous sommes rationnellement autorisés à croire que les animaux peuvent avoir et ont bel et bien des expériences plaisantes ainsi que des expériences douloureuses, nous sommes rationnellement contraints, lorsque nous tentons de déterminer ce que nous devons faire ou éviter de faire moralement, de concevoir les animaux comme des êtres dont il faut tenir compte. Bentham voit clairement cela lorsqu'il observe que la question moralement pertinente à propos des animaux n'est pas « Peuvent-ils *raisonner* ? ou Peuvent-ils *parler* ? mais Peuvent-ils *souffrir* ? »¹ (même si Bentham ne mentionne pas le plaisir que peuvent ressentir les animaux, fait qui revêtira une certaine importance dans l'argument que je présenterai ci-dessous). Car s'il est vrai que les animaux peuvent faire et font l'expérience de la douleur ; et si, de plus, comme je le pense, il est vrai que la douleur est intrinsèquement mauvaise ; alors il doit être vrai que l'expérience douloureuse d'un animal, intrinsèquement considérée, est aussi mauvaise que l'expérience comparable d'un être humain. Comme Joel Feinberg l'a noté²,

187

si c'est un caractère essentiel de la douleur et de la souffrance elles-mêmes qui les rend mauvaises <*evil*>, et mauvaises non pas en raison de leurs conséquences mais en raison de leur propre nature intrinsèque, alors il s'ensuit que les mêmes intensités de douleur et de souffrance sont également mauvaises en soi, qu'importe quand et où elles se produisent. Un mal de dents intense est un mal <*evil*> chez un jeune homme et chez un vieil homme, chez un homme et chez une femme, chez un Caucasien et chez un Noir, chez un être humain et chez un lion. Un sceptique pourrait nier qu'un mal de dents fasse aussi mal <*hurt*> à un lion qu'à un être humain, mais une fois concédé que la douleur du lion et celle de l'humain sont également de la douleur – douleur au même sens et au même degré – alors il ne peut y avoir aucune raison de nier qu'elles sont également mauvaises en elles-mêmes. Tout cela suit nécessairement de l'idée que la douleur en tant que telle est un mal intrinsèque...

Par ailleurs, une part essentielle de toute moralité éclairée est le principe de non-blessure <*noninjury*>. Ce principe affirme que nous ne devons pas infliger de douleur, en produire de quelque autre façon ou y contribuer s'agissant de tout être capable de la ressentir.

¹ *The Principles of Morals and Legislation*, Ch. XVII, Sec.1, note de bas de page du paragraphe 4.

² Joel Feinberg, « Human Duties and Animal Rights », in Richard K. Morris and Michael W. Fox (éds.), *The Fifth Day: Animal Rights and Human Duties*, Washington D. C., Acropolis Press, 1978, p. 45-69.

De plus, ce principe est dérivable du principe plus général de non-malfaisance, qui déclare que nous devons éviter de faire ou de causer du mal <evil>, et du jugement de valeur voulant que la douleur soit, en elle-même, un mal <evil> intrinsèque. À mon avis, il est possible de soutenir qu'il est *toujours* mal <wrong> de causer de la douleur, mais les objections soulevées à l'encontre de cette thèse, depuis Platon jusqu'à nos jours, me paraissent décisives¹. Le parent qui force son enfant à ingérer le médicament dont il a besoin peut, ce faisant, lui causer de la douleur, mais il n'agit pas mal <wrong> ; parce que la douleur causée dans ce cas est nécessaire pour éviter une douleur encore plus grande. Il est plus raisonnable, donc, de soutenir que causer une douleur est toujours mal *prima facie* – c'est-à-dire que cela est mal en l'absence de toute autre considération morale l'outrepassant. Une telle approche admet la possibilité que, dans certains cas réels ou possibles, une personne puisse être moralement justifiée à causer de la douleur. Dans le même temps, cependant, insister sur le fait qu'agir ainsi constitue un mal *prima facie*, a pour importante conséquence d'imposer le fardeau de la justification à quiconque est impliqué dans l'infliction d'une douleur. En d'autres mots, si, par mes actes, d'autres créatures sont amenées à éprouver de la douleur, alors je suis rationnellement tenu de montrer pourquoi, en dépit du fait que j'ai enfreint le principe de non-blessure, je n'ai pas mal agit.

Étant donné l'aspect intrinsèquement mauvais <evil> de la douleur, et en supposant en outre que le plaisir est intrinsèquement bon <good>, il est clair que le cas où un mal causé à des animaux (de la douleur) n'est pas compensé par un bien <good> causé à des humains (du plaisir) peut arriver. Les utilitaristes classiques – Bentham, Mill et Sidgwick – étaient tous conscients de cela ; et Mill, par exemple, n'a pas craint d'insister sur la conclusion qu'il pensait exigée par l'utilitarisme, étant donné cet état des faits. Il écrit (en parlant des utilitaristes)² :

188

¹ Dans la langue anglaise *good* et *evil* qualifient *spécifiquement* les états de fait (*states of affairs*) ou les situations, les conséquences ou les résultats, les états mentaux, les vertus ou les caractères, ou encore les choses. On les dira bons ou mauvais lorsque *good* et *evil* sont des adjectifs ; on parlera de biens ou de maux (au singulier : un bien, un mal) lorsque *good* et *evil* sont des substantifs – on pourra aussi parler, pour le substantif *good*, de “bon” (maximiser le bon) ou de “choses bonnes”.

Les termes *right* et *wrong* qualifient quant à eux des actions ou des pratiques, selon qu'elles sont morales ou immorales. Dans le cas des adjectifs, on dira qu'une action est bonne ou mauvaise (certains traducteurs disent “juste” et “injuste”, mais au prix d'une réduction des concepts de *right* et *wrong* à ceux de *just* et *unjust*). Pour les substantifs, on parle de bien (*right*) ou de mal (*wrong*).

La langue française ne distingue pas ces classes de concepts éthiques. Les conséquences, situations, états mentaux, vertus, actions ou pratiques peuvent toutes être dites bonnes ou mauvaises.

Ajoutons à ces considérations linguistiques, qui expliquent les difficultés de la traduction, que les théories éthiques proposent à la fois une *théorie de la valeur*, qu'on dit aussi “théorie du bon” (*good*), et une *théorie du bien* (*right*). L'utilitarisme hédoniste, par ex., définit le *bon* par le plaisir, et le *bien* par l'injonction de maximiser le bon. Les théories déontologiques définissent le bien par l'intermédiaire de contraintes sur la maximisation du bon (par ex., la contrainte de ne pas se servir d'autrui comme un simple moyen pour obtenir ce qu'une théorie du bon aura défini, par ailleurs, comme étant “bon”). On parle à cet égard de primauté du bien sur le bon. Pour les théories de la vertu, la vertu est comprise dans les termes d'une théorie du *bon*, et le bien consiste à favoriser l'essor de la vertu. Pour une analyse plus approfondie, voir Mark Timmons, *Moral Theory, An introduction*, Rowman & Littlefield, 2002. (NdT)

² Dans « Whewell on Moral Philosophy » in F. E. L. Priestley et al. (éds), *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto, University of Toronto Press, Volume X, p. 187.

Nous sommes parfaitement prêts à faire reposer toute la question sur ce problème particulier. Si une pratique cause plus de douleur aux animaux qu'elle ne donne de plaisir à l' « homme » : est-ce que cette pratique est morale ou immorale ? Et si, dans l'exacte mesure où les humains hissent la tête hors du borbier de leur égoïsme, ils ne répondent pas d'une seule voix « immoral », alors renonçons à jamais à la moralité du principe d'utilité.

Je trouve l'argument de Mill persuasif, jusqu'à un certain point. En effet, si, comme il semble raisonnable de le supposer, les animaux peuvent faire l'expérience de douleur ; si, comme il est aussi raisonnable de le supposer, nous avons une obligation *prima facie* de ne pas causer de douleur ; et si une pratique comme celle que Mill décrit existe ; et si, finalement, (une prémisse que Mill présuppose, je pense, même s'il ne l'exprime pas explicitement), il n'y a pas de raison de croire que les animaux en question aient fait quoique ce soit pour mériter qu'on leur inflige de la douleur ; alors, je crois que l'on peut conclure que cette pratique est immorale et devrait être abandonnée, du moins dans sa forme actuelle. Ainsi, l'une des façons d'essayer de montrer que les animaux ont de la valeur, du point de vue moral, est d'offrir un argument utilitariste semblable à celui de Mill. Que la force de son argument puisse être altérée par la supposition que les plaisirs entraînés par cette pratique soient de très haute « qualité » (une supposition que Mill lui-même tient étonnamment sous silence) est une question sur laquelle je reviendrai plus tard.

Cet argument de Mill a donc beaucoup pour lui et, même si j'argumenterai bientôt qu'il aurait dû aller plus loin, Mill montre qu'il n'est pas d'accord avec l'idée, endossée par divers auteurs tels que Saint Thomas et Kant, que nous n'avons aucun devoir direct envers les animaux¹. Rappelez-vous que Kant, par exemple, formule l'impératif catégorique d'une manière telle qu'il exclut toute référence aux animaux non humains ; nous devons agir de façon à traiter l'humanité, autant dans notre propre personne que dans la personne d'autrui, toujours comme une fin et jamais simplement comme un moyen. Il est notable que le traitement des animaux ne soit nullement mentionné ici. Bien sûr, Kant, qui rejetait l'idée cartésienne que les animaux n'ont pas même la capacité à ressentir la douleur, ne considérait pas que la question du traitement des animaux par l'homme soit moralement indifférente. Il est mal, croit-il à l'instar d'Aquin, d'être cruel envers les animaux. Mais ce qui rend cela mauvais <wrong>, selon ces penseurs, n'est pas le fait que les animaux éprouvent de la douleur. Ce qui rend cela mauvais est qu'un tel traitement des animaux tend à inciter ceux qui l'ont perpétré à traiter les êtres humains sur un mode similaire. La cruauté envers les animaux, autrement dit, mène à la cruauté envers les humains et c'est parce que la première mène à la seconde que la première est mauvaise.

Mill, assez justement, ne retient rien de tout cela. Son argument révèle clairement qu'il est conscient des implications de l'idée que la douleur est un mal intrinsèque. En effet, si, tel que Mill l'imagine, une pratique cause plus de douleur aux animaux qu'elle ne procure de plaisir aux humains, alors cette pratique est mauvaise <wrong>, non pas *seulement parce que*,

¹ Voir Kant, « Des devoirs envers les animaux et envers les esprits », *Leçons d'éthique*, tr. de l'allemand par Luc Langlois, Le Livre de Poche, 1997, p. 391-393. Sur la position d'Aquin, voir, par exemple, *Somme Theologique*, Partie II, question 25, article troisième, ainsi que la question 64, articles premier et second.

ou *seulement si*, elle entraîne un développement de la malignité <*nastiness*> chez certains hommes envers leurs semblables ; elle est mauvaise en raison de la douleur injustifiée ressentie par les animaux. Supposer autre chose irait à l'encontre d'une conception de la douleur comme mal intrinsèque – d'un mal, autrement dit, quel que soit le moment ou l'endroit où ce mal existe, quel que soit celui qui en fait l'expérience. Ainsi, même s'il est vrai que la cruauté envers les animaux mène à la cruauté envers les humains – et ce fait doit être vérifié empiriquement, ce qui exige une preuve factuelle solide et non de simples spéculations – même si cela est vrai, cela ne peut être la seule raison pour laquelle la cruauté envers les animaux est mauvaise <*wrong*>. En effet, la douleur éprouvée par les animaux doit également être prise en considération.

À cet égard, donc, Mill me semble avoir raison. Et pourtant, il ne va pas aussi loin qu'il le devrait. Rappelez-vous qu'il considère le cas où une pratique cause plus de douleur non méritée aux animaux qu'elle ne procure de plaisir à l'homme. Or, ce n'est là que l'un des nombreux cas possibles de distribution comparative de plaisir et de douleur. En voici trois autres. (1) le cas où la quantité de douleur non méritée causée aux animaux est équivalente à la quantité de plaisir procurée aux hommes ; (2) le cas où la quantité de douleur non méritée causée aux animaux est un tout petit peu plus élevée que la quantité de plaisir procurée aux hommes ; et (3) le cas où la quantité de plaisir excède largement la quantité de douleur. D'autres types de cas devront aussi être considérés plus tard.

Commençons d'abord par considérer une pratique impliquant l'infliction d'une douleur non méritée à des êtres humains. Imaginez, façon Jonathan Swift, la possibilité suivante. Supposons que se développe une pratique conformément à laquelle ceux qui, parmi nous, sont handicapés par un sévère retard mental sont envoyés, de manière routinière, dans des Fermes Humaines, où ils sont forcés à vivre dans des conditions d'entassement, d'insalubrité et de confinement à peine croyables. Exception faite des rapports entre eux, ils n'ont que très peu de contact humain. Enfermés dans des stalles ou des cages, ils sont nourris grâce à des dispositifs automatisés. Nombre d'entre eux sont en permanence confinés en bâtiments, et la plupart de ceux auxquels l'accès au plein air est permis sont privés des moyens ordinaires qu'ils pourraient employer à leur propre satisfaction. Et imaginez ensuite que l'objectif de tout cela soit d'élever ces êtres humains pour l'alimentation d'autres êtres humains. Au bout d'un certain temps, par exemple, ou après que chacun a atteint un certain poids, ils sont vendus à l'encan au plus offrant et trimballés dans des véhicules de transport répugnants en vue d'être abattus « humainement ».

190

Étant donné une telle pratique, supposons que ce qui suit soit vrai à son propos : la quantité de douleur non méritée causée à ces êtres humains est exactement équivalente à la quantité de plaisir que d'autres êtres humains obtiendront grâce à cette pratique. La question est : dirions-nous que cette égalité de douleur et de plaisir montre que nous n'avons aucune raison morale d'objecter à la pratique en question ? Je ne pense pas. Je pense que nous dirions que cette manière de traiter les humains n'est pas moralement justifiée.

Considérez ensuite la possibilité suivante. Imaginez la même pratique, sauf que la quantité de plaisir offerte aux autres humains excède légèrement la quantité de douleur non méritée qu'éprouvent ceux qui en souffrent. Dirions-nous que, dans ce cas, la pratique est

moralement justifiée ? Encore une fois, je ne le crois pas. Au contraire, je pense que nous dirions ici, comme dans le cas précédent, que cette pratique est immorale.

Or, si cela est vrai dans les deux cas que nous venons d'imaginer, pourquoi est-ce que la même chose ne serait pas vraie lorsque la pratique imaginée implique le traitement d'animaux ? En effet, supposons l'existence d'une pratique impliquant de traiter des animaux d'une manière telle que (1) la quantité de douleur non méritée dont ils font l'expérience est égale à la quantité de plaisir que les êtres humains retirent de cette pratique ou que (2) la quantité de plaisir procuré aux humains dépasse légèrement la quantité de douleur non méritée dont souffrent les animaux. Et supposons que la douleur ressentie dans les deux cas soit comparable à la douleur éprouvée par les humains dans les cas précédemment décrits. Dans chacune de ces hypothèses, pourquoi la pratique en question ne serait pas aussi mauvaise que dans le cas où elle implique des êtres humains ? Eh bien, il est certain qu'il ne se peut soutenir de manière consistante¹ que le mal intrinsèque d'une douleur animale compte moins que le mal intrinsèque d'une douleur humaine comparable, et que c'est pourquoi la pratique impliquant le traitement d'animaux peut être moralement acceptée, tandis que la pratique impliquant des humains ne peut l'être. Comme nous l'avons déjà noté, la douleur ressentie par un animal reste de la douleur, et elle est tout autant un mal intrinsèque qu'une douleur comparable ressentie par un être humain. Donc, s'il se trouve un fondement rationnel permettant de juger différemment les deux pratiques, il devra être cherché ailleurs.

À première vue, la plus probable et la plus plausible des directions à explorer est celle des droits. Les « humains », selon ce raisonnement, « ont certains droits naturels que les animaux n'ont pas et c'est ce qui fait que les deux pratiques diffèrent significativement au plan moral. Car dans le cas des pratiques impliquant des humains, leur égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée est violé, alors que dans le cas d'une pratique impliquant les animaux, puisque ceux-ci ne peuvent avoir aucun droit, *leurs* droits ne sont pas ignorés. C'est ce qui fait que ces deux cas diffèrent. Et c'est ce qui fait que la pratique impliquant des humains est immorale, alors que celle impliquant des animaux ne l'est pas. »

191

Aussi naturel que soit cet argument, je ne pense pas qu'il justifie le traitement différentiel des animaux et des humains en question. En effet, sur quelles bases pourrait-on prétendre que les humains, mais pas les animaux, ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée ?² Eh bien, si tous les êtres humains et seulement les êtres humains ont des droits, ça ne peut être, contrairement à ce qu'on entend parfois, parce que tous les êtres humains et seulement eux sont des êtres de raison, font des choix libres ou ont le

¹ En logique, la consistante est l'absence de contradiction, la cohérence. (NdT)

² Je suis particulièrement redevable à mon collègue Donald VanDe Veer de nos nombreuses conversations éclairantes sur le sujet général des droits. Je reconnais également ma dette à l'article de H. J. McCloskey, « Rights » (*Philosophical Quarterly*, vol. 15, no 1, 1965, p. 115-127), ainsi qu'aux essais de Joel Feinberg « Human Duties and Animals Rights », mentionné précédemment, et « What Kinds of Beings Can Have Rights ? » qui est une version étendue de son article « Les droits des animaux et des générations à venir » (tr. fr. par H.-S. Afeissa dans *Philosophie*, 2008, no 97, p. 64-72 ; paru initialement dans William Blackstone (dir.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens (Géorgie, USA), University of Georgia Press, 1974). À ma connaissance, la position suivant laquelle seuls les êtres qui ont des intérêts peuvent avoir des droits, et suivant laquelle les animaux ont des droits a, pour la première fois, été mise en avant par Leonard Nelson dans *A System of Ethics* (tr. N. Gutermann, New Haven, Yale University Press, 1956). La partie pertinente du livre de Nelson est reprise dans *Animals, Men and Morals*, op. cit.

concept de leur propre identité. Ces bases ne justifieront pas l'attribution de droits à tous les êtres humains puisque certains humains – nouveau-nés et déficients mentaux sévèrement handicapés, par exemple – ne répondent pas à ces conditions. De plus, même si ces conditions fondaient vraiment la possession des droits ; et même s'il était vrai que tous les êtres humains y satisfaisaient ; il ne s'en suivrait toujours pas que *seuls* les êtres humains en ont. Sur quelle base, précisément, pourrait-on prétendre qu'aucun animal ne peut raisonner, faire des choix libres ou former un concept de lui-même ? Ce qu'il faudrait ici être en mesure de fournir est une analyse détaillée de ces concepts opératoires, en plus de données empiriques rationnellement contraignantes ainsi que d'autres arguments appuyant l'idée qu'aucun animal non humain ne possède ces caractéristiques. Supposer simplement que l'homme est le seul à être capable de raisonner serait le comble du préjugé. Dans la mesure où ces croyances ne sont pas étudiées à la lumière de ce que nous savons sur les animaux et l'intelligence animale, la supposition selon laquelle *seuls* les êtres humains possèdent ces capacités n'est que cela – une supposition, et une supposition qui peut difficilement supporter le poids moral que le traitement différentiel des animaux et des humains fait reposer sur elle.¹

Il ne suffirait pas non plus de soutenir que tous les êtres humains et seuls les êtres humains peuvent user d'un langage et que c'est pour cette raison qu'ils peuvent avoir le droit en question, alors que les animaux ne le peuvent pas. Car, même s'il était vrai que tous les êtres humains et seulement eux peuvent user d'un langage, nous n'aurions aucune raison de croire que la possession de cette capacité ait quoi que ce soit à voir avec la possession de ce droit. En effet, il n'y a ni lien logique ni lien empirique entre, d'une part, la capacité à user d'un langage et, d'autre part, la capacité à ressentir de la douleur.

192

Comment, alors, pourrions-nous justifier l'attribution d'un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée à tous les êtres humains ? Il n'est pas facile de répondre à cette question et tout ce que je puis faire ici c'est indiquer ce qui me semble être la ligne ou l'argument le plus plausible à cet égard. Un examen attentif des questions ici soulevées passerait la portée du présent essai.

Deux choses, au moins, sont raisonnablement claires. Premièrement, si le droit en question est un droit *naturel*, alors c'est qu'il ne peut pas être conféré aux êtres humains par d'autres êtres humains ; plus particulièrement, il ne peut s'agir d'un droit que les gouvernements ou leurs lois peuvent accorder ou, du reste, refuser à leurs sujets. Deuxièmement, si le droit naturel en question est supposé appartenir *également* à tous les êtres humains, il ne peut s'agir d'un droit que certains êtres humains peuvent acquérir en faisant quelque chose que les autres êtres humains ne peuvent faire ; en d'autres mots, il doit s'agir d'un droit que tous les êtres humains possèdent également simplement parce qu'ils sont des êtres humains. C'est en raison de cette seconde exigence que la plupart des fondements mis en avant pour le droit en question échouent. En effet, puisque certains êtres humains ne peuvent raisonner, parler ou faire des choix librement, on ne peut argumenter que tous les humains ont un droit égal à se voir épargner des douleurs non méritées parce que tous les

¹ Pour des arguments soutenant la thèse selon laquelle au moins certains animaux non humains satisfont ces conditions, voir, par exemple, Jane Goodall, *In the Shadow of Man*, New York, Dell, 1971, en particulier au chapitre 19.

humains peuvent raisonner, parler ou faire des choix librement. Tout argument plausible en faveur d'une attribution égale de ce droit à tous les êtres humains doit, par conséquent, invoquer un fondement qui s'applique également à tous les êtres humains.

Or, pour justifier l'attribution égale de ce droit naturel à tous les êtres humains, l'un des arguments est plus plausible que les autres. Il s'agit de l'argument partant de la prétention selon laquelle les humains *peuvent* avoir des droits naturels parce que les humains ont *vraiment* des intérêts¹. Le mot « intérêt » est ici utilisé pour couvrir des attitudes (pour reprendre la liste d'exemples offerts par Perry²) telles que apprécier-déprécier, aimer-détester, espérer-craindre, désirer-éviter. Dans le présent contexte, le mot « intérêts » est employé pour renvoyer à ce que Perry appelle « une certaine classe d'actes ou d'états qui présentent la caractéristique commune d'être *favorable ou défavorable à*³ *<for or against>* ». Comme Feinberg l'a souligné⁴, même si nous pouvons dire d'une voiture qu'elle « a besoin d'essence », nous ne pensons pas que la voiture peut avoir droit à l'essence ; et la raison en est que les voitures ne sont pas le genre de choses qui peut avoir des intérêts – c'est-à-dire qui peut *ressentir* le besoin ou le *désir* de recevoir de l'essence. Dans le cas des êtres humains, cependant, nous faisons vraiment l'expérience de désirs et de besoins ; nous avons vraiment une vie conative qui inclut les « actes ou les états » mentionnés précédemment ; et il semblerait que c'est parce que nous avons de tels intérêts que nous sommes le genre d'être qui peut avoir des droits.

193

À cela, un critique pourrait objecter que tous les êtres humains n'ont pas en leur possession des intérêts, d'où il suivrait que tous les êtres humains ne peuvent avoir des droits, si une condition nécessaire à la possession de droits et d'avoir des intérêts. Je ne pense pas que cette critique soit très persuasive. Car il semble que, lorsque nous sommes confrontés à des individus qui n'ont jamais et ne manifesteront jamais un quelconque intérêt – c'est-à-dire d'individus dont nous n'avons aucune raison de croire qu'ils font l'expérience de besoins ou de manques⁵, d'affection ou d'aversion, d'espoirs ou de peurs, comme dans le cas des individus qui « végètent » –, nous ayons de bonnes raisons de refuser la rubrique « êtres humains », en dépit du fait qu'ils soient nés de parents humains. Être le sujet d'intérêts, en résumé, semble être une condition nécessaire pour être humain.

Bien sûr, même si tout cela est vrai, il ne s'ensuit pas que nous ayons des droits ; tout ce que cela signifie est que nous *pouvons* en avoir. La question est donc « supposons que nous puissions avoir des droits, en aurions-nous effectivement ? Plus particulièrement, avons-nous tous l'égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée ? » Le fondement le plus plausible pour supposer que nous avons ce droit doit, je pense, montrer la chose suivante.

Premièrement, il faudrait montrer que, en l'absence de tout méfait commis par un être humain (A), eu égard auquel on pourrait juger qu'A mérite d'être puni – c'est-à-dire juger qu'A mérite qu'on lui inflige de la douleur –, aucun être humain ne mérite plus qu'un autre d'être soumis à l'épreuve de la douleur. Selon cette approche, causer une douleur non méritée

¹ Voir, par exemple, les essais de McCloskey et Feinberg, *op. cit.*

² Ralph Barton Perry, *Realms of Value*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1954, p. 7.

³ *Ibid.*

⁴ Feinberg, « What Kinds of Beings Can Have Rights ? », *op. cit.*

⁵ *Wants* peut aussi vouloir dire « désirs »

à un être humain innocent sera le traiter *injustement* ; c'est faire qu'un être humain souffre un mal *<evil>*, sous forme de douleur, qu'il ne mérite pas.

Deuxièmement, l'argument le plus plausible devrait aussi montrer que, entre l'injustice et les droits, se trouve un lien nécessaire tel que, s'il est vrai qu'une personne a été traitée injustement, il s'ensuit qu'un de ses droits a été violé. Autrement dit, au moins pour un certain sous-ensemble de nos devoirs, une corrélation entre devoirs et droits aurait à être établie, de sorte que, bien qu'il ne suivra pas toujours de mon devoir de faire quelque chose (par exemple, d'agir avec bienveillance) que quelqu'un ait le droit correspondant d'exiger que j'agisse ainsi envers lui, cette implication¹ restera vraie dans certains cas ; c'est-à-dire que, parce que j'ai un devoir d'agir justement, il s'ensuivra que des individus spécifiques ont un titre *<are entitled>* à exiger que j'agisse justement envers eux.

194

Donc, en supposant que tous les êtres humains appartiennent au genre d'être qui peut avoir des droits ; en supposant que causer une douleur non méritée à tout être humain est injuste ; et en supposant, finalement, que chaque fois que nous traitons une personne injustement, nous violons l'un de ses droits ; alors, nous pouvons inférer qu'infliger de la douleur non méritée à un être humain est une violation de son droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée. Et il pourrait également être soutenu qu'il s'agit là d'un droit que tous les êtres humains possèdent également, simplement parce qu'ils sont des êtres humains.

Je ne suis pas sûr de savoir quoi dire à propos de cet argument. À certains égards, au moins, il présente une certaine amélioration par rapport aux autres. Plus spécifiquement, il ne présuppose pas que tous les êtres humains doivent être dotés de certaines capacités sophistiquées, comme celle qui consiste à pouvoir faire des choix librement, pour être humains. Les intérêts des humains peuvent varier considérablement, mais il pourrait demeurer vrai que la possession d'intérêts soit une condition nécessaire pour être humain. Par ailleurs, cet argument ne nous oblige pas à adopter la position douteuse selon laquelle le concept de droit n'est que l'avvers de celui de devoir – selon laquelle, en d'autres termes, on peut dire d'une personne qu'elle a le droit d'exiger x si l'on peut dire d'une autre personne qu'elle a le devoir de faire x^2 .

Sur cette base, on peut soutenir que tous les êtres humains ont un égal droit à se voir épargner une douleur non méritée. Je ne peux dire si cet argument serait couronné de succès. Tout ce que je puis dire c'est que, premièrement, il affiche un degré de plausibilité que les autres arguments n'atteignent pas et que, deuxièmement, ce même raisonnement peut précisément être invoqué pour montrer que les animaux ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée. Car les animaux appartiennent, eux aussi, au genre d'être qui ont des intérêts ; nous n'avons aucune raison de croire que les contenus de leur vie consciente leur sont uniformément indifférents ; au contraire, nous avons toutes les raisons de croire qu'il est plusieurs choses auxquelles ils sont, dans les mots de Perry, « favorables ou

¹ *Entailment* : stricte implication nécessaire d'une proposition à partir d'une autre. (NdT)

² Regan fait ici état de la thèse classique de la non-corrélativité entre droits et devoirs. Si les droits des uns sont nécessairement corrélés aux devoirs des autres, certains devoirs, comme ceux de charité ou de s'arrêter au feu rouge par ex., ne sont corrélés à aucun droit. Sur ce point, voir, par ex., Joel Feinberg, « Duties, Rights and Claims », *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, no 2, avril 1966, p. 137-144. Comme l'écrivait plus haut Regan, la corrélativité entre devoirs et droits n'est valable que pour un certain sous-ensemble de devoirs. (NdT)

défavorables » ; contrairement aux voitures, par exemple, ils ont des besoins pour lesquels nous avons tout lieu de croire que le désir de satisfaction est éprouvé. De plus, s'il est injuste de causer à un être humain une douleur non méritée (et si la raison en est que la douleur est mauvaise <evil> et que l'humain est innocent et ne mérite donc pas ce mal <evil>), alors il doit aussi être injuste de causer une douleur non méritée à un animal innocent. Si on objecte qu'il n'est pas possible d'agir injustement à l'endroit des animaux, bien qu'il le soit à l'endroit des humains, alors, une fois de plus, ce qu'il nous faut exiger c'est une certaine justification de cette assertion ; ce que nous voudrions savoir c'est quelle est cette caractéristique possédée par tous les êtres humains, mais absente chez tous les autres animaux, qui rend possible le traitement injuste des premiers, mais pas des seconds. En l'absence d'une telle explication, je pense que nous avons toutes les raisons de supposer que la restriction des concepts de juste et d'injuste aux êtres humains relève du préjugé.

Si, donc, le plus plausible des fondements à l'attribution d'un égal droit naturel à tous les êtres humains à se voir épargner une douleur non méritée, focalise principalement sur l'idée qu'il est injuste de causer de la douleur à un être humain qui ne le mérite pas, alors, étant donné qu'il est injuste de causer de la douleur à un animal innocent, il s'ensuivrait de manière similaire que les animaux ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée.

195

Un critique répondra que tout ce que pourrait montrer cet argument c'est que, entre eux, les animaux ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée. Ce que cet argument ne pourrait pas montrer, prétendra cette critique, c'est que n'importe quel animal pourrait avoir un droit qui soit égal au droit que possède tout être humain à se voir épargner une douleur non méritée. Je ne pense pas que cette critique soit justifiée. Car en supposant que les raisons d'accorder le droit en question sont les mêmes pour les humains et les animaux, je ne comprends pas comment il se peut inférer logiquement que les humains possèdent ce droit dans une plus grande mesure que les animaux. À moins que, ou jusqu'à ce que, soient identifiées une différence moralement pertinente caractérisant tous les humains mais pas les animaux – c'est-à-dire une différence sur la base de laquelle nous pourrions alléguer, de manière justifiée, que notre droit à nous voir épargner une douleur non méritée a plus d'importance que celui des animaux –, à moins que, ou jusqu'à ce que, nous soit apportée une telle différence, je pense que nous sommes rationnellement tenus de déclarer que, si tous les humains possèdent ce droit également, alors, pour les raisons que nous venons de voir, les animaux ont aussi ce droit, et dans la même mesure que les humains.

Cela dit, rien de ce que nous avons vu jusqu'ici ne montre que les animaux (ou les humains) ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée. En effet, les arguments que j'ai offerts précédemment sont des arguments *à propos* des arguments pour et contre l'attribution ou le refus de ce droit aux humains et aux animaux ; ils ne visaient pas à montrer que les humains ou les animaux ont, ou n'ont pas, ce droit. Ce que j'ai argumenté, cependant, fournit une base suffisante pour répondre à la thèse selon laquelle c'est parce que les êtres humains ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée, tandis que les animaux n'ont pas ce droit, que nous sommes justifiés à traiter les uns et les autres différemment. Ce que j'ai argumenté c'est que, à la lumière des arguments ici considérés du

moins, il n'est aucune bonne raison de croire une telle chose. Car les raisons qui pourraient être invoquées pour refuser de reconnaître ce droit aux animaux – comme leur incapacité, par exemple, à raisonner ou à faire des choix librement – montreraient du même coup que certains humains n'ont pas non plus ce droit ; tandis que ce qui semble être les raisons les plus plausibles pour étayer la prétention que tous les humains ont ce droit sont des raisons qui soutiendraient tout aussi bien la prétention que les animaux l'ont aussi. Si j'ai raison, donc, aucun de ces arguments ne nous offre une bonne raison de croire qu'il serait mal, par exemple, de traiter les êtres humains frappés d'un handicap mental de la manière que j'ai décrite précédemment, mais permis moralement de traiter les animaux de la même façon, parce qu'une telle pratique violerait un droit que possèdent tous les êtres humains mais dont sont dépourvus les animaux.

Avant de poursuivre, deux objections doivent être traitées. Toutes deux impliquent des difficultés censées faire obstacle à l'attribution de droits aux animaux. La première veut que les animaux ne puissent avoir de droits parce qu'ils n'ont pas la capacité à les *prétendre*¹ <claim>. Cette objection semble constituer une variante de l'idée que les animaux ne peuvent avoir de droits parce qu'ils ne peuvent parler, et, comme cette idée plus générale, elle ne résistera pas même un instant à une réflexion sérieuse. En effet, de nombreux êtres humains ne peuvent parler ou prétendre à leurs droits – les très jeunes enfants par exemple –, et pourtant nous ne leur nierions pas le droit en question, supposant, comme nous le faisons, que ce droit est possédé par *tous* les êtres humains. Donc, si un être humain peut posséder ce droit (ou tout autre droit) sans être capable de le réclamer <demand>, alors il ne peut être raisonnable d'exiger que les animaux en soient capables pour posséder ce même droit (ou tout autre droit). La deuxième objection est différente. Elle déclare que l'attribution de droits aux animaux confine à l'absurdité.² Car, par exemple, si un agneau a le droit naturel de se voir épargner une douleur non méritée, alors on devrait dire du loup, qui le dévore sans merci, et sans les avantages que sont les analgésiques, qu'il viole le droit de l'agneau. Cela, allègue-t-on, est absurde, et l'attribution de droits aux animaux l'est, par conséquent, tout autant. Eh bien, peut-être est-il effectivement absurde de dire que le loup viole le droit de l'agneau. Mais même en supposant que ça le soit, rien de ce que nous avons dit n'implique que les actes du loup violent les droits de l'agneau. Car l'agneau ne peut avoir de droits que contre les êtres capables de prendre en compte les intérêts de l'agneau et de tenter de déterminer, sur la base de ses intérêts et des autres considérations pertinentes, ce qui, moralement parlant, doit être fait. En d'autres termes, le seul genre d'être contre lequel un autre individu peut avoir des droits est un individu qui peut être tenu moralement responsable de ses actions. Ainsi l'agneau peut-il avoir des droits contre, mettons, la plupart des êtres humains adultes. Mais un loup, on me l'accordera je pense, est incapable de prendre des décisions du point de vue moral ; pas plus qu'un loup n'est le genre d'être qui puisse être tenu pour moralement responsable ; il ne peut donc faire sens de dire que l'agneau a quelque droit que ce soit contre le loup. Cette situation trouve son pendant dans les affaires humaines. Les handicapés mentaux sévèrement affaiblis, par exemple, n'ont pas les capacités requises pour agir

196

¹ *Ibid.*

² Voir, par exemple, le livre de D.G. Ritchie, *Natural Rights*, Londres, George Allen & Unwin, 1889.

moralement ; on ne peut donc s'attendre à ce qu'*ils* reconnaissent nos droits, pas plus qu'on ne peut dire qu'*ils* violent nos droits, même s'il devait arriver, par exemple, qu'ils nous causent une douleur non méritée. Car comme ils ne sont pas le genre d'êtres qui peuvent être tenus responsables de leurs actions, on ne peut pas dire non plus qu'ils violent les droits de qui que ce soit en agissant comme ils le font.

Bien sûr, même s'il est vrai que les animaux et les humains ont un égal droit à se voir épargner d'une douleur non méritée, il ne s'ensuit pas qu'il est toujours mal de leur causer une douleur non méritée. Car un droit peut toujours être outrepassé par des exigences morales plus strictes <*stringent*>. Ainsi, même si nous supposons que les êtres humains et les animaux ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée, des problèmes peuvent survenir concernant la question de savoir quand nous serions justifiés à nous engager à ou à soutenir des pratiques causant une douleur non méritée soit aux humains soit aux animaux. J'ai déjà suggéré que nous n'approuverions pas l'engagement ou le soutien à des pratiques qui impliqueraient qu'une douleur non méritée soit causée à certains êtres humains simplement parce qu'elles apporteraient une quantité de plaisirs égale ou légèrement supérieure à la quantité de douleur que ces humains devraient subir. Et je pense que, si l'on croit que les êtres humains ont un égal droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée, l'une des raisons qu'on apporterait pour désapprouver ces pratiques est qu'elles violeraient ce droit. Car causer de la douleur à un être humain simplement parce que cela permet à aux autres d'obtenir une somme de plaisirs équivalente ou légèrement supérieure à la somme de douleur impliquée, n'est pas montrer qu'il mérite de souffrir plus que qui que ce soit, et cela ne contribue nullement à justifier, par conséquent, qu'on outre passe son égal droit à ne pas subir une douleur non méritée, en supposant que tous les humains aient ce droit. J'ai aussi remarqué, cependant, que ce qui semble être l'argument le plus plausible en faveur de l'idée que tous les êtres humains ont un égal droit naturel à se voir épargner d'une douleur non méritée, fournirait une base tout aussi contraignante pour l'attribution de ce droit aux animaux. En conséquence, si nous objections à la pratique en question, quand elle implique le traitement d'êtres humains, aux motifs que leurs droits seraient violés, et en supposant que nous soyons incapables de citer une quelconque raison qui justifierait la prétention que tous les humains ont, mais aucun animal n'a, ce droit, alors nous devons, s'il nous faut être consistant, condamner toute pratique similaire qui impliquerait des animaux, et ce, pour les mêmes raisons.

Mais il y a, bien sûr, un troisième type de cas à considérer. Ce sont les cas où la quantité de douleur non méritée causée par une pratique, est *largement* dépassée par la quantité de plaisir que cette pratique produit par ailleurs. Et la question que nous devons alors nous poser est la suivante : dans ces circonstances, la pratique en question pourrait être moralement justifiée ? Et je pense que l'on peut ici défendre la position selon laquelle une telle pratique peut être justifiée si la douleur non méritée impliquée est d'une variété tout à fait triviale. En effet, imaginez que le monde soit tel que, en infligeant à des animaux une douleur non méritée, très légère et momentanée, la population humaine ou une grande partie d'entre elle fasse l'expérience d'une incroyable quantité de plaisir durable. Alors, nous pourrions dire, je pense, que, bien qu'il eût été mieux que le monde nous permît d'obtenir cet

incroyable plaisir sans causer aux animaux la douleur en question, la douleur dont ils font l'expérience est si légère et si brève que, tout imméritée qu'elle soit, la vaste quantité de bien <good> qu'elle occasionne fait plus que compenser leur très modeste souffrance. Autrement dit, on pourrait argumenter que, même si les animaux ont le droit de se voir épargner une douleur non méritée, leur droit serait outrepassé, de manière justifiée, dans une situation comme celle-ci.

198

Je ne suis pas certain que même cette forme d'utilisation des animaux soit justifiée. Mais en supposant qu'elle le soit, il y a deux choses que j'aimerais dire à ce propos. La première est que, si une telle pratique est justifiée dans le cas où ceux qui souffrent sont des animaux et ceux qui profitent du plaisir sont des humains, alors, étant donné la solidité de l'argument soutenu jusqu'à présent, et en supposant que personne ne soit capable de montrer une différence moralement pertinente entre tous les humains et tous les animaux, alors la même chose serait vraie d'une pratique où ceux qui souffrent *et* ceux qui obtiennent le plaisir sont des humains. Et, bien sûr, cela serait également vrai, étant donné les conditions que je viens de mentionner, pour une pratique où ceux qui subissent la douleur sont des humains, et ceux qui obtiennent le plaisir, des *animaux*¹.

La deuxième chose que j'aimerais ajouter est que, même si tout cela est vrai, ce n'est pas particulièrement pertinent pour la défense du végétarisme conditionnel. C'est que, souvent, dans le cadre de l'élevage et de l'abattage à des fins alimentaires, la douleur non méritée subie par l'animal n'est pas d'une variété « triviale ». J'aurai plus à dire à ce propos sous peu. Ce qui est hautement pertinent lorsqu'il s'agit de défendre le végétarisme conditionnel, donc, c'est le cas où la douleur non méritée dont il est question n'est pas triviale – lorsque des êtres se voient imposer une douleur intense ou de longue durée, autant physique que psychologique. En effet, imaginez que l'une de nos pratiques cause une certaine quantité de douleur non méritée et non triviale à certains êtres humains ; imaginez, ensuite, que cette pratique engendre une quantité de plaisirs beaucoup plus grande que la quantité de douleur subie par les humains. Supposerions-nous que cette pratique était justifiée, simplement parce que le plaisir excédait largement la douleur ? Je ne le pense pas. Car, même si nous étions d'avis que l'infliction d'une douleur légère peut être ainsi justifiée, je ne crois pas que nous inclinierions à supposer que l'infliction d'une douleur non triviale et non méritée puisse l'être. Je pense que nous serions ici enclins à dire, comme dans les cas précédents, que l'égal droit des êtres humains à ne pas se voir imposer de douleur non méritée, en supposant que nous ayons ce droit, est outrepassé de manière injustifiable. Et je pense aussi que, si telle est notre opinion réfléchie dans ce cas, alors, en l'absence de toute différence moralement pertinente entre les humains et les animaux en cause, nous ne pourrions pas rendre un jugement différent de manière consistante si la pratique en question cause une douleur non triviale et non méritée aux animaux. Assurément, aucun des arguments examinés précédemment n'a réussi à nous proposer un fondement crédible pour appuyer la croyance que les humains ont une plus grande prétention à jouir de l'égal droit à se voir épargner une douleur non méritée, que les animaux.

199

¹ Nelson, *op.cit.*, présente un argument similaire.

Il m'est possible d'anticiper un certain nombre d'objections qui pourraient être ici soulevées. La première ne peut gagner notre approbation. Les autres soulèvent des problèmes plus sérieux auxquels je tenterai de répondre.

Premièrement, on pourrait soutenir que j'ai complètement négligé deux points : les plaisirs peuvent être différents en qualité, et non pas simplement en quantité, et la nature a si bien pourvu les êtres humains que ceux-ci peuvent faire l'expérience de plaisirs de la plus haute qualité. Alors, se pourrait-il alléguer, nous pourrions justifier des pratiques causant une douleur non triviale et non méritée aux animaux aux motifs que ces pratiques apportent une quantité de plaisir de grande qualité qui égale, ou excède légèrement ou largement, la quantité de douleur dont les animaux font l'expérience.

Eh bien, je ne crois pas que cette critique puisse résister à la moindre réflexion. Car, même si nous supposons, et cela est discutable, que les plaisirs peuvent différer qualitativement entre eux, cette objection doit, je pense, heurter un principe moral auquel nous souscrivons tous. Il s'agit du principe selon lequel aucune pratique causant une douleur non triviale et non méritée ne peut être justifiée *seulement* par la quantité de plaisir qu'elle apporte aux autres, quels que soient les « sommets » de qualité qu'on pourrait supposer à ces plaisirs. Pour mettre à l'épreuve cette assertion, il n'est besoin que de demander si nous approuverions une pratique qui cause à des humains une douleur non triviale et non méritée, mais amène, par exemple, des plaisirs intellectuels de haut niveau à d'autres êtres humains ; plus particulièrement, nous devons nous demander si nous approuverions une telle pratique *simplement* parce qu'elle produit ce genre de plaisir, quelle que soit la quantité dont on fasse l'hypothèse. Je crois que nous ne l'approuverions pas. Je crois que la douleur n'est pas justifiée par ces hauts plaisirs – que la douleur est, par conséquent, gratuite et que le droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée, en supposant que les humains aient bien ce droit, est violé.

Or, si cela est vrai dans le cas des êtres humains (sensibles), alors, en l'absence de différence moralement pertinente, cela doit également être vrai dans les cas où les êtres sensibles impliqués sont des animaux non humains. Car la douleur qu'un animal pourrait éprouver serait tout aussi douloureuse et tout aussi mauvaise <evil> que toute autre douleur comparable éprouvée par un être humain ; et puisque les animaux semblent avoir autant de prétention¹ au droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée que les humains, il serait inconsistant de nier que leurs droits sont violés, si les droits des humains sont violés par une pratique similaire.

Il est plus difficile de répondre à la deuxième critique. Il s'agit de l'objection selon laquelle nous devons prendre en considération les valeurs intrinsèques autres que les plaisirs et que, si nous le faisons, il pourrait facilement s'avérer qu'une pratique causant une douleur non triviale et non méritée à des animaux puisse être justifiée, non pas en raison de la quantité de plaisirs qu'elle engendre pour les humains, mais plutôt en raison de la quantité de plaisir *et des autres* biens intrinsèques qu'elle nous permet, à nous humains, de récolter.

200

¹ “To have as much claim” indique qu'une prétention (*claim*) peut être plus ou moins forte selon les preuves ou arguments avancés pour la soutenir. Regan avance l'idée que certaines prétentions des animaux et des hommes ont la même force. (NdT)

Mais de telles pratiques peuvent-elles être ainsi justifiées ? Je ne le pense pas. Du moins, je pense qu'elles ne pourront l'être tant que la prévention, la réduction ou l'élimination d'un mal <evil> ne seront pas considérées comme des biens intrinsèques. Et je ne pense pas qu'elles le soient. Pour commencer, je pense que les philosophes qui soutiennent que seuls certains états de conscience, certaines expériences, peuvent être intrinsèquement bons ou mauvais ont raison. Pour ce qui est de la *prévention* d'un mal, donc, même si un acte ou une pratique qui prévient vraiment d'un mal était une bonne chose <good thing>, il ne serait pas, je pense, quelque chose d'intrinsèquement bon. Car prévenir un mal est une propriété de certaines actions ou pratiques ; ce n'est pas, en soi, un état de conscience ; et ce n'est donc pas non plus un état de conscience intrinsèquement doué de valeur.

Le statut de la réduction ou de l'élimination d'un mal est plus controversé. Puisque la douleur, par exemple, ne peut être réduite ou éliminée que si elle existe, et puisqu'elle ne peut exister sans que quelqu'un en soi conscient, il semble certainement possible de parler de gens qui *font l'expérience* de sa réduction ou de son élimination, comme quand, par exemple, nous disons que notre mal de tête « s'en va » ou « est parti ». Notre question est donc de savoir si ces expériences, ces états de conscience, sont intrinsèquement bons. Je ne crois pas qu'ils le soient. Car, premièrement, même s'il est vrai que la valeur de ces expériences n'est pas contingente à ce que s'avèreront être leurs conséquences *futures* , leur valeur ne semble pas résider seulement en elles-mêmes non plus. En effet, elles semblent avoir la valeur qu'elles ont parce qu'elles nous procurent tel ou tel degré de *soulagement* <relief> par rapport à l'état de conscience que nous avons eu à endurer. Ôtons toutes considérations sur la douleur qui s'en est allée, comme il nous faut le faire, si nous devons demander si ces actes de conscience sont *intrinsèquement* bons, et je pense que nous nous apercevons qu'ils ne sont pas désirés pour eux-mêmes, mais en vue du soulagement qu'ils apportent par rapport aux expériences douloureuses qui les ont précédés.

Deuxièmement, si nous devons supposer que de telles expériences – les expériences de réduction ou d'élimination de la douleur – sont intrinsèquement bonnes ; et si, en outre, nous nous entendons, comme cela semble raisonnable, sur le fait que nous avons une obligation *prima facie* d'amener au monde des états de fait <states of affairs> intrinsèquement bons ; et si, enfin, l'expérience d'une réduction ou d'une élimination de la douleur ne pouvait être faite sans qu'une douleur existe, ce qui est à coup sûr le cas ; alors, il semblerait s'ensuivre que nous avons une obligation *prima facie* de nous arranger pour qu'il existe une certaine douleur afin que nous puissions apporter les expériences qu'on a allégué être intrinsèquement bonnes qui sont supposées accompagner sa réduction ou son élimination. Et c'est, je pense, une conséquence contraire à nos convictions morales les plus fondamentales. Et puisqu'une conséquence similaire s'ensuivrait si nous prenions en compte d'autres maux <evils> que la douleur, je pense que nous sommes justifiés à nier la possibilité que la réduction ou l'élimination d'un quelconque mal soit, en soi, intrinsèquement bonne.

Si ce que nous avons vu est juste, la question à laquelle nous faisons face n'est pas « Pourrions-nous concevoir la justification d'une pratique qui cause à des animaux une douleur non triviale et non méritée si, ce faisant, nous pouvions prévenir, réduire ou éliminer un mal – par exemple, un mal sous forme de douleur ? », question dont la réponse est « oui ».

J'aurai plus à dire à ce propos sous peu. Notre question est plutôt « Pourrions-nous arriver à justifier une telle pratique *seulement* sur la base de la quantité ou du genre d'expériences intrinsèquement bonnes que ce mal a permis d'engendrer ? » Et là, je pense que la réponse est « non ». Du moins, il faut que cela soit notre réponse si (1) nous admettons, et je crois que nous le ferions, qu'aucune des pratiques qui ont engendré ces biens intrinsèques ne seraient justifiées, par ce seul compte rendu, si les victimes de la douleur non triviale et non méritée étaient des êtres *humains*, et si (2) nous sommes incapables de montrer qu'il y a une différence moralement pertinente entre tous les animaux qui sont humains et tous ceux qui ne le sont pas.

Comment, alors, pourrions-nous justifier une pratique du genre en question ? J'ai déjà indiqué ce qui semble être la direction générale vers laquelle une telle justification devrait procéder. De manière générale, ce qu'on devrait montrer c'est qu'une telle pratique pourrait prévenir, réduire ou éliminer un mal – par exemple, une douleur. Mais davantage serait certainement requis. Imaginez une pratique où ceux qui se voient infliger une douleur non triviale et non méritée sont des humains. Et supposez que le mal que ces pratiques préviennent, réduisent ou éliminent est égal ou seulement légèrement supérieur à la quantité de douleur que ces humains sont contraints à endurer. Alors, je pense que nous dirions que cette pratique n'est pas moralement justifiée – que le droit naturel à se voir épargner une douleur non méritée, qui appartient à ces êtres humains s'il appartient à tous les êtres humains, est violé. Car ce n'est que si la quantité de mal prévenu, réduit ou éliminé est *considérablement* (peut-être *immensément*) plus grande que la quantité de douleur causée aux humains à qui on l'inflige, ce n'est que [dans ces conditions], si tant est que cela soit envisageable, que nous pourrions sérieusement considérer l'approbation de cette pratique. Mais il en faudrait davantage encore pour que nous puissions être tentés de l'approuver. En effet, je pense que nous voudrions être convaincus, par des raisons rationnelles, que cette pratique est le *seul* moyen réaliste d'amener ces conséquences, *et* qu'il y a de *très bonnes* raisons de croire que ces conséquences seront obtenues. Alors seulement, je pense, nous envisagerions sérieusement d'approuver et de soutenir cette pratique. Ainsi, en l'absence de quelque différence moralement pertinente que ce soit entre tous les humains et tous les autres animaux, et compte tenu des arguments présentés précédemment, nous devons, si nous voulons être consistants, insister pour que ces mêmes conditions soient remplies, s'il nous faut considérer sérieusement qu'une pratique causant une douleur non triviale et non méritée à des animaux mérite notre approbation.

Je pense que ce qui précède peut nous aider à comprendre l'obligation d'être végétarien. Pour rendre cela encore plus clair, notons d'abord que les animaux élevés pour être mangés par les êtres humains sont très souvent contraints à [une vie de] souffrance. Ils ne souffrent pas seulement lors du transport vers les abattoirs ou lors de l'abattage. Ce qui se passe peut être résumé ainsi : le goût des humains pour la viande est devenu si considérable que de nouvelles méthodes d'élevage ont vu le jour. Appelées méthodes d'élevage intensif, elles visent à produire le plus de viande possible, dans le plus court laps de temps, au moindre

coût¹. Toujours plus nombreux, les animaux sont assujettis à ces méthodes inflexibles. Nombreux sont forcés de vivre dans des conditions à peine croyables de surpeuplement. En outre, avec ces méthodes, les désirs naturels de nombreux animaux sont souvent frustrés. En bref, tant en termes de douleur physique endurée par ces animaux qu'en termes de douleur psychologique accompagnant la frustration de leurs inclinations naturelles, il ne peut être raisonnable de douter que ces animaux issus d'élevages intensifs font l'expérience d'une douleur imméritée et non triviale. Ajoutons à cela l'épouvantable réalité de l'abattage « à caractère humain » et nous avons, je pense, une somme et une intensité de souffrance qu'on peut proprement dire « colossales ».

Dans la mesure, donc, où nous mangeons la chair d'animaux élevés dans de telles conditions, nous contribuons à créer une demande de viande que les éleveurs intensifs s'efforcent de satisfaire. Ainsi, dans la mesure où nous savons que de telles méthodes provoqueront nombre de douleurs imméritées et non triviales aux animaux élevés de cette façon, toute personne achetant de la viande ainsi produite – et presque tous ceux qui achètent de la viande en supermarché ou dans un restaurant classiques font cela – est *causalement impliquée* dans une pratique occasionnant des douleurs non triviales et imméritées aux animaux en question. Sur ce point aussi, je pense qu'il ne peut y avoir aucun doute.

C'est sur ces bases que le végétarien conditionnel peut fonder au moins en partie son opposition morale à la manducation de viande. Tout d'abord, il peut indiquer que le fardeau de la justification incombe toujours à ceux qui soutiennent une pratique connue pour les douleurs imméritées et non triviales qu'elle inflige à des créatures sensibles, et que ce fardeau consiste à montrer qu'en agissant ainsi ils ne font absolument rien de mal. En outre, il peut indiquer que le fardeau de la justification revient toujours à ceux qui soutiennent une pratique causant des douleurs imméritées et non triviales à une créature sensible, et que ce fardeau consiste à montrer qu'en agissant ainsi le droit de la créature sensible à se voir épargner cette douleur n'a pas été violé (en supposant que les créatures sensibles aient ce droit). En bref, le végétarien conditionnel est en position d'exiger rationnellement de ceux qui mènent une vie contraire à la sienne qu'ils montrent comment il est possible que *leur* mode de vie puisse être moralement justifié, exactement comme nous avons tous un titre, du point de vue rationnel, à exiger de ceux qui sont impliqués causalement dans une pratique qui provoque une douleur imméritée et non triviale à des êtres humains, qu'ils montrent comment il est possible que la pratique, et le rôle qu'ils jouent dans celle-ci, ne soient pas immorales. Contrairement à la pensée coutumière qui présuppose que le végétarien est sur la défensive et qu'il doit travailler à montrer comment son mode de vie « excentrique » peut être vaguement défendu par des moyens rationnels, c'est le mode de vie non végétarien qui demeure dans le besoin de justification rationnelle. En fait, si j'ai raison, le végétarien peut former une prétention encore plus forte. Car, si le précédent argument est solide, il peut soutenir que, à moins que ou jusqu'à ce que quelqu'un réussisse vraiment à montrer que la douleur imméritée et non triviale qu'éprouvent les animaux des élevages intensifs n'est pas gratuite et ne viole pas les droits des animaux en question, alors il (le végétarien) est justifié à croire qu'il est mal, et à agir comme s'il était mal, de manger de la viande, si, ce faisant, nous contribuons à leur

203

¹ Voir, par exemple, Ruth Harrison, *Animal Machines*, Londres, Vincent Sutart Publishers, Ltd., 1964.

élevage intensif et, avec cette pratique, à l'immense douleur qu'ils leur faut inévitablement subir. Et le fondement sur lequel il peut se positionner est le même que celui que les végétariens et non-végétariens peuvent et doivent adopter dans le cas d'une pratique ayant causé de fortes douleurs imméritées à des êtres humains – c'est-à-dire que nous sommes justifiés à croire qu'une telle pratique est, et à agir comme si celle-ci était, immorale à moins que ou jusqu'à ce qu'il puisse être montré qu'elle ne l'est pas.

Et il est une autre chose que le végétarien peut affirmer, si j'ai raison. Il peut indiquer que, bien qu'on puisse concevoir que ceux qui contribuent à la souffrance des animaux en achetant de la viande, comme à l'accoutumée, puissent être capables de justifier leurs achats et leurs habitudes alimentaires, ils ne peuvent le faire en argumentant que la douleur imméritée et non triviale qu'éprouvent ces animaux est un faible prix à payer pour la diversité et la somme des plaisirs humains ou des autres biens intrinsèques générés en traitant les animaux tel que nous le faisons. Une telle « justification » ne fonctionnerait pas, si mon argument précédent est solide, pas plus qu'il ne serait « justifié » de dire que l'infliction d'une douleur imméritée et non triviale à des êtres humains ne pose aucun problème tant que les autres humains sont capables par ce moyen de garantir une récolte abondante de plaisirs ou d'autres biens intrinsèques depuis le jardin des délices terrestres.

Maintenant, comme je l'ai mentionné plus tôt, deux autres objections pourraient être soulevées, dévoilant toutes deux d'importantes limitations à l'argument de cette section. La première est qu'un mangeur de viande pourrait être en mesure d'échapper à l'idée maîtresse de mon argument par le simple expédient qui consiste à acheter de la viande provenant de fermes où les animaux ne sont pas élevés intensivement, tâche difficile mais pas impossible à l'heure actuelle. Car, malgré l'utilisation généralisée de ces méthodes intensives, il reste des fermes où les animaux sont élevés dans des étables propres et confortables, et où la douleur dont ils font l'expérience est le résultat naturel des exigences de l'existence animale plutôt que, pour utiliser une expression de Hume, « de l'art et de l'invention humaine ». Ou alors nous pourrions nous procurer notre propre viande en chassant. Et il est vrai, je pense, que, à en juger à ce que certains végétariens en disent¹, de tels expédients échapperaient aux rets de la condamnation morale, à condition que les animaux soient tués « humainement » – c'est-à-dire aussi peu douloureusement que possible. Pour ma part, cependant, je pense qu'un végétarien, s'il devait concéder cela, concéderait plus que nécessaire. Car ce n'est pas simplement des considérations sur la douleur qu'un animal peut ressentir qui devraient former le fondement moral du végétarisme. C'est aussi l'abattage routinier des animaux, qu'ils soient tués « humainement » ou non. Bien sûr, rien de ce que j'ai dit dans cette section ne contribue en quelque manière que ce soit à justifier cette affirmation qui est la mienne, c'est pourquoi je pense que l'argumentation développée jusqu'à présent est déficiente à d'importants égards. C'est une déficience à laquelle j'espère remédier dans la section suivante.

Ma réponse à la seconde objection devra aussi être reportée à la prochaine section.

¹ On a parfois cette impression lorsqu'on lit l'œuvre de Salt. Voyez ses *Humanities of Diet* (Manchester, Vegetarian Society, 1914). J'ai éprouvé la même impression avec une chose que dit et écrit Peter Singer. Voyez son article « Libérer les animaux » dans *Comment vivre avec les animaux* (tr. fr. J. Sargent, Les empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, 2004, p.7-43, paru initialement dans *The New York Review of Books*, vol. 20, no 3, 05/04/1973, p. 17-21). Je ne suis pas certain, cependant, que Salt ou Singer soutienne vraiment cette idée.

L'objection se lit ainsi: « Il est vrai que la somme de douleur éprouvée par les animaux dans les unités d'élevage intensif est déplorable et qu'elle devrait être éliminée autant que possible ; mais il ne s'ensuit pas que nous devrions complètement renoncer à la viande ou nous donner le mal de chasser ou de l'acheter auprès d'autres éleveurs. Après tout, tout ce dont nous avons besoin c'est de nous débarrasser de la douleur et nos inquiétudes morales seront soulagées. Donc, ce que nous devrions faire c'est ceci ; nous devrions trouver comment *désensibiliser* les animaux, de manière à ce qu'ils n'éprouvent plus aucune douleur, même dans les environnements les plus barbares. Si cela pouvait marcher, il n'y aurait alors plus aucune raison de s'inquiéter de la "moralité" qu'il y a manger de la viande. Enlevez la capacité des animaux à éprouver de la douleur et vous enlèverez par là la possibilité qu'ils fassent l'expérience de toute douleur qui soit gratuite ».

Maintenant, je pense qu'il est évident que rien de ce j'ai dit jusqu'ici ne peut former la base d'une réponse à cette objection, et bien qu'il y ait, je pense, diverses solutions pour tenter d'y répondre, l'argumentation que j'essaie d'élaborer à son encontre se développe à partir de ma réponse à la première objection ; en d'autres termes, j'essaie de montrer qu'une réponse adéquate à cette objection peut être fondée sur la thèse selon laquelle c'est le *fait de tuer les animaux, et non pas simplement leur douleur, qui importe moralement*.

Avant d'aborder ce problème, cependant, je veux dire une dernière chose sur l'argumentation de cette première section. Malgré les déficiences auxquelles je viens de faire allusion, son argumentation ferait, si elle était solide, un vigoureux plaidoyer pour la modification des habitudes d'achat de nombre d'entre nous. Si elle était solide, elle montrerait que nous ne pouvons pas supposer que la question de savoir où ou à qui nous achetons notre viande est indifférente moralement. Si elle était solide, elle montrerait que nous sommes justifiés à croire que, en l'absence de tout argument contraire contraignant, il est mal d'acheter de la viande issue des élevages intensifs. Et, bien que cela puisse ne pas être la fin *<the final>*, ce serait au moins une première étape en direction de la « libération animale¹ ».

205

II

Mon argument dans cette section s'articule autour de considérations sur le « droit naturel à la vie » dont on dit parfois que les humains sont les seuls possesseurs, et les possesseurs à égal degré. Ma stratégie sera similaire à celle de la section précédente. Ce que j'essaie de montrer c'est que les arguments qui pourraient être utilisés pour défendre la prétention que tous les êtres humains ont ce droit naturel à degré égal, montreraient aussi que les animaux en sont les possesseurs, tandis que les arguments qui pourraient être utilisés pour montrer que les animaux n'ont pas ce droit montreraient aussi que tous les êtres humains ne le possèdent pas. Comme dans la section précédente, cependant, un avertissement concernant l'exhaustivité de l'argumentation s'impose ici. Je n'ai pu considérer tous les arguments qui pouvaient être avancés dans ce contexte ; tout ce qu'il m'a été possible de faire c'est d'examiner ceux que je pense être les plus importants.

¹ Expression que Peter Singer est le premier à avoir fait circuler.

Commençons donc par l'idée que tous les humains possèdent un égal droit naturel à la vie. Et notons, à nouveau, que nous parlons d'un *égal* droit *naturel*, d'un droit que nous ne pouvons acquérir ou nous voir accorder, d'un droit que nous sommes tous supposés avoir simplement parce que nous sommes des êtres humains. Sur quelle base, donc, pourrait-on alléguer que tous les êtres humains et seulement eux possèdent ce droit à égal degré ? Eh bien, plusieurs possibilités familières viennent immédiatement à l'esprit. Il pourrait être argumenté que tous les êtres humains et seulement eux ont un égal droit à la vie parce que soit (a) tous les êtres humains et seulement eux ont la capacité de raisonner, soit (b) tous les êtres humains et seulement eux ont la capacité à faire des choix librement, soit (c) tous les êtres humains et seulement eux ont un concept du « soi », soit (d) tous les êtres humains et seulement eux ont l'ensemble des capacités précédemment mentionnées ou un certain nombre d'entre elles. Et il est facile d'imaginer comment on pourrait argumenter que, puisque les animaux n'ont aucune de ces capacités, *ils* ne possèdent pas de droit à la vie, et encore moins de droit à la vie qui soit égal à celui des êtres humains.

J'ai déjà touché un mot de certaines des difficultés que de pareilles vues doivent inévitablement rencontrer. Brièvement, il n'est pas clair, tout d'abord, qu'aucun animal non humain ne satisfasse à l'une de (ou à toutes) ces conditions, et, deuxièmement, il est raisonnablement clair que tous les êtres humains ne les satisfont pas. Les êtres humains frappés d'un sévère handicap mental, par exemple, manquent à les satisfaire. En conséquence, *si* nous voulons insister sur le fait qu'ils ont un droit à la vie, alors nous ne pouvons pas aussi maintenir qu'ils le possèdent parce qu'ils satisfont à l'une ou l'autre de ces conditions. Ainsi, *si* nous voulons insister sur le fait qu'ils ont un égal droit à la vie, malgré le fait qu'ils ne satisfont pas ces conditions, nous ne pouvons pas maintenir avec consistance que les animaux, parce qu'ils échouent à satisfaire ces conditions, n'ont pas ce droit.

Un autre fondement possible est la sensibilité, mot par lequel j'entends la capacité à faire l'expérience de plaisir et de douleur. Mais cette vue doit, elle aussi, rencontrer une difficulté qui nous est familière – à savoir qu'elle ne pourrait pas justifier la restriction de ce droit aux *seuls* êtres humains.

Ce dont nous avons clairement besoin, donc, s'il nous faut présenter un quelconque argument plausible pour l'idée que tous les êtres humains et seulement eux ont un égal droit naturel à la vie, c'est d'un fondement pour ce droit qui soit invariant et égal dans le cas de tous les êtres humains et seulement dans leur cas. C'est sur cette toile de fond, je pense, que l'idée suivante se présente naturellement¹. L'idée que la vie de tout être humain a une « valeur intrinsèque »² – que, dans les termes de Kant, chacun de nous existe comme « une fin en soi »

¹ Pour un exemple de ce genre d'argument, voir Gregory Vlastos, "Justice and Equality", in Richard B. Brandt (éd.), *Social Justice*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1962, p. 31-72.

² Dans ce passage, Regan déplace la valeur intrinsèque depuis les états mentaux vers les « fins en soi ». Ce faisant, il aboutit à une autre conception de la valeur intrinsèque, qu'il appellera plus tard « valeur inhérente ». Lorsque nous disons que les états mentaux, ou des satisfactions de préférence, sont bonnes intrinsèquement, nous voulons dire 1) que ces choses sont appréciables, et 2) qu'elles sont appréciables en elle-même, et non comme moyens en vue d'une autre fin. En revanche, lorsque nous disons qu'un être rationnel, une « volonté bonne » (au sens kantien), une fin en soi, ou la loi morale a une valeur intrinsèque, nous voulons dire, non pas qu'elle est appréciable, mais qu'il nous faut la respecter et, dans le cas d'une personne, qu'elle a un certain statut moral, qu'il est impératif de ne pas l'utiliser comme un simple moyen. Pour éviter la confusion entre ces deux

– et que cette valeur intrinsèque qui appartient *seulement* aux êtres humains est partagée *également* par tous. « Ainsi », pourrait-on alléguer, « c'est en raison de l'égle valeur intrinsèque de tous les êtres humains que nous avons tous un égal droit à la vie ».

Cette vue, je pense, possède un degré de plausibilité dont les vues précédemment discutées sont dépourvues. Car, en disant que la valeur supposée s'attache à un être simplement parce qu'il ou elle est humain(e), est intrinsèque, et que c'est pour cela que nous avons tous un égal droit naturel à la vie, cette vue exclut la possibilité qu'un être humain puisse accorder ce droit ou le refuser à un autre. Il apparaîtrait, donc, que cette vue puisse faire sens de la présumée *naturalité* du droit en question. De plus, en reposant l'égal droit à la vie sur l'idée d'une égale valeur intrinsèque de tous les êtres humains, cette vue peut réussir, là où les autres ont échoué, à rendre compte de qui a été allégué, à savoir l'*égalité* de ce droit.

Malgré ces avantages apparents, cependant, cette vue doit faire face à certaines difficultés. L'une d'entre elles tient à la simple spécification de ce qu'on est supposé vouloir dire lorsqu'on dit que la vie de chaque être humain est « intrinsèquement douée de valeur¹ ». En effet, cela ne peut pas vouloir dire que « chaque être humain a un droit naturel à la vie ». Car l'idée que la vie de chaque être humain a une valeur intrinsèque a été introduite en premier lieu pour apporter un fondement à ce que nous disons lorsque nous disons que chacun des êtres humains a un égal droit à la vie. En conséquence, si, par exemple, « la vie de Jones est intrinsèquement douée de valeur » finit par vouloir dire « Jones a un égal droit à la vie », alors la prétention que la vie de chacun des individus est également douée de valeur, jugée intrinsèquement, ne peut pas être analysée en terme de *fondement* à ce que nous disons lorsque nous disons que chacun des êtres humains a un égal droit à la vie. Car les deux prétentions signifieraient la même chose, et une prétention ne peut jamais être analysée comme étant le fondement d'une autre, si elles signifient toutes deux la même chose.

Mais une seconde difficulté, plus importante pour notre propos, est celle-ci : sur quelles bases allègue-t-on que chacun des êtres humains, et seulement les êtres humains, sont intrinsèquement doués de valeur ? En d'autres termes, qu'y a-t-il à propos du fait d'être humain, et seulement à propos du fait d'être humain, qui sous-tende cette attribution d'une valeur unique ? Eh bien, l'une des réponses possibles ici est qu'il n'y a pas « quelque chose » qui sous-tende cette valeur. La valeur en question, en bref, appartient simplement à tous ceux qui sont humains, et seulement à ceux qui le sont. C'est une valeur que tout simplement nous reconnaissons ou intuitionnons, chaque fois que nous examinons attentivement le complexe d'idées que nous avons à l'esprit quand nous pensons à l'idée d'« être humain ». Je trouve cette perspective insatisfaisante, tant parce qu'elle semble nous engager à une ontologie de la valeur qu'il est très difficile de défendre, que parce que je ne réussis pas, pour ma part, même après l'examen le plus scrupuleux dont je puisse m'assurer, à intuitionner l'unique valeur en

conceptions de la valeur intrinsèque, dont la première peut être schématiquement attribuée à G. E. Moore, et la seconde à Kant, Regan parlera dans *The Case for Animal Rights* (1983) de « valeur intrinsèque » pour désigner les états mentaux de plaisirs et déplaisirs, ainsi que les satisfactions et frustration de préférences, et de « valeur inhérente » pour désigner le statut des êtres devant être respectés, à savoir les sujets-d'une-vie. Pour une discussion des différences entre les conceptions de la valeur intrinsèque de Kant et Moore, voir Ben Bradley, « Two Conceptions of Intrinsic value » (First Annual Bellingham Summer Philosophy Conference, Western Washington University, 5-7 août 2000).

¹ Ce point m'est pour la première fois apparu clairement lors d'une discussion avec Donald VanDeVeer.

question. Cependant, j'ignore comment prouver en quelques mots que la vue en question est erronée. Tout ce que je peux faire c'est pointer les précédents historiques de certains groupes humains qui ont prétendu « faire l'intuition » du fait qu'une valeur spéciale appartenait à leur groupe mais pas aux autres au sein de la famille humaine, et dire qu'il est bon de rappeler que faire référence à une méthode intuitive spéciale pour « savoir » de telles choses ne pourrait que servir à donner un air de respectabilité intellectuelle à des préjugés irrationnels. En outre, tout ce que je puis indiquer ici ce sont mes propres soupçons quant au fait que la même chose soit vraie dans le cas présent, mais à bien plus grande échelle. Car je pense que tomber dans un propos touchant à l' « intuition de l'unique valeur intrinsèque [qu'a le fait même] d'être humain » serait le dernier recours d'hommes qui, n'ayant trouvé aucune bonne raison de croire que les êtres humains ont une unique valeur intrinsèque, continueraient de toute façon à le croire.

À moins d'avoir recours à l'intuition, donc, nous pouvons nous attendre à ce que ceux qui croient que seuls les êtres humains possèdent une valeur intrinsèque nous disent ce qui, dans le fait d'être humain, fait que cette valeur est possédée. La difficulté ici, cependant, comme on pouvait le prévoir, c'est que certains problèmes familiers et pénibles apparaissent. Car devrions-nous dire que c'est parce que les humains peuvent parler, ou parce qu'ils peuvent raisonner, ou choisir librement, ou former un concept de leur propre identité sous-tendant cette valeur ? Ces suggestions ne feront pas l'affaire ici, pas plus que précédemment. Car il est certains êtres humains qui ne peuvent accomplir ces choses, et il se peut très bien qu'il y ait certains êtres non humains qui le puissent. Aucune de ces capacités, donc, ne pourrait faire le travail qui consiste à apporter un fondement à un genre de valeur que tous les humains et seulement eux sont supposés posséder.

208

Mais supposons que nous essayions de dépaqueter *<unpack>* cette notion de valeur intrinsèque d'une manière légèrement différente¹. Supposons que les raisons de dire que tous les êtres humains et seulement eux existent comme fins en soi sont, tout d'abord, que chaque être humain possède divers intérêts positifs, tels que des désirs, des buts, des espoirs, des préférences et autres choses semblables, dont la satisfaction ou la réalisation apporte de la valeur intrinsèque à leur vie, sous la forme d'expériences intrinsèquement douées de valeur ; et, deuxièmement, que la valeur intrinsèque apportée à la vie de n'importe quel homme, par la satisfaction de ses désirs ou la réalisation de ses buts, est tout aussi bonne *<good>*, jugée en elle-même, que la valeur intrinsèque apportée à la vie de n'importe quel autre homme par la satisfaction ou réalisation des désirs et buts comparables qu'il lui arrive d'avoir. En ce sens, donc, tous les hommes sont égaux, et c'est en raison de cette égalité parmi tous les hommes, pourrait-on alléguer, que chaque homme a autant le droit qu'un autre de chercher à satisfaire ses désirs et réaliser ses buts, du moment, que, ce faisant, il ne viole les droits d'aucun autre être humain. « Maintenant, puisque personne », continue l'argument, « ne peut chercher à satisfaire ses désirs ou à réaliser ses buts s'il est mort, et parce que tout homme a autant le droit que n'importe quel autre de chercher à satisfaire ses désirs et à réaliser ses buts, prendre la vie de n'importe quel être humain reviendra toujours *prima facie* à violer un droit qu'il partage également avec tous les autres êtres humains – à savoir, son droit à la vie ».

¹ Vlastos, "Justice and Equality".

Que devrions-nous faire de cet argument ? Je ne suis pas certain qu'il puisse résister à un examen minutieux. Qu'il le puisse ou non, cependant, ce n'est pas une question que je me sens contraint à décider ici. Ce que je veux montrer c'est que, de tous les arguments ici considérés, celui-ci possède un degré de plausibilité que les autres n'ont pas, non seulement parce que, comme l'ai déjà fait remarquer, il traite à la fois de la naturalité et de l'égalité alléguées à propos du droit en question, mais aussi parce qu'il s'appuie sur ce que je considère être une condition nécessaire au fait d'être humain – à savoir qu'un [tel] être doit avoir des intérêts. Pour ces raisons, donc, je ne pense pas qu'on puisse m'accuser d'adopter la tactique dite de l'« homme de paille¹ » lorsque je choisis de dire que cet argument est le plus plausible parmi un ensemble de possibles arguments qu'on pourrait avancer pour soutenir l'affirmation que tous les êtres humains ont un égal droit naturel à la vie. En même temps, cependant, comme on peut l'anticiper, je crois que, quelle que soit la plausibilité que cet argument pourrait avoir sous ce rapport, il en aurait aussi concernant la prétention que les animaux ont, eux aussi, un égal droit naturel à la vie.

Car même s'il est vrai que cet argument nous fournit des raisons adéquates d'attribuer un droit naturel à la vie également à tous les êtres humains, il n'est rien dans cet argument qui tende à montrer qu'il s'agit d'un droit *n'appartenant qu'aux* êtres qui sont humains. Au contraire, l'argument en question soutiendrait tout aussi bien la prétention selon laquelle n'importe quel être ayant des intérêts positifs – qui, lorsqu'ils sont satisfaits, entraînent des expériences tout aussi douées de valeur intrinsèque que la satisfaction des intérêts comparables de n'importe quel autre individu – a un égal droit à la vie. En particulier, donc, il soutiendrait l'idée que les animaux ont un égal droit à la vie, s'ils rencontrent les conditions en question. Et il peut être argumenté qu'ils y satisfont. Car, une fois encore, il semble clair que les animaux ont des intérêts positifs, dont la satisfaction ou la réalisation apparaît tout aussi douée de valeur intrinsèque, jugée en elle-même, que la satisfaction ou la réalisation de n'importe quel intérêt comparable que pourrait avoir un être humain. Certes, les intérêts qu'ont les animaux peuvent être comparativement de moindre qualité *<low grade>*, lorsque nous les comparons, mettons, aux intérêts contemplatifs de l'homme vertueux d'Aristote. Mais la même chose est vraie de nombreux êtres humains : leurs intérêts peuvent se limiter en grande partie à l'alimentation et la boisson, avec à l'occasion quelques élans de compassion pour certains. Pourtant, nous ne dirions pas qu'un homme possédant de pareils intérêts a moins le droit à la vie qu'un autre, supposant que tous les hommes ont un égal droit à la vie. Nous ne pouvons donc pas non plus dire que les animaux, en raison de leurs intérêts « basiques » *<“base”>*, ont moins le droit à la vie.

L'une des façons d'éviter cette conclusion et, dans le même temps, de contester en partie l'argument de la Section I, est de nier que les animaux aient des intérêts². Mais sur quelle base pourrait reposer un tel déni ? L'un des fondements désormais familiers est que les animaux ne peuvent parler ; ils ne peuvent user de mots pour formuler ou exprimer quoi que ce soit ; ainsi

¹ L'adversaire fait office d'épouvantail. On ne s'attaque pas à sa position réelle, mais à une position qui lui ressemble de manière superficielle, en plus faible et plus effrayante. (NdT)

² Voir, par exemple, l'essai de McCloskey intitulé "Rights". McCloskey nie que les animaux aient des intérêts, mais ne donne, pour autant que je puisse le voir, aucune raison de croire cela.

ne peuvent-ils avoir d'intérêt à quoi que ce soit. Mais cette objection suppose évidemment que seuls les êtres capables d'user de mots pour formuler ou exprimer quelque chose peuvent avoir des intérêts, et cela, ignorant même la possibilité que certains animaux au moins puissent en être capables, ne semble pas plausible. Car nous ne supposons pas que les nouveau-nés, par exemple, doivent apprendre à user d'un langage avant de pouvoir avoir un quelconque intérêt. De plus, le comportement des animaux semble attester de manière certaine non seulement de la possibilité qu'ils puissent avoir des intérêts, mais aussi [du fait] qu'ils en aient vraiment. Leur comportement nous présente de nombreux cas de choix préférentiel et d'action orientée vers des buts, face auxquels, en l'absence de tout argument contraire rationnellement contraignant, la négation de leurs intérêts semble relever tant de l'arbitraire que du préjugé.

L'argument le plus plausible pour défendre l'idée que les humains ont un égal droit naturel à la vie semble donc fournir une justification tout aussi plausible à l'idée que les animaux ont aussi ce droit. Mais de même que, en disant qu'hommes et animaux ont un égal droit à se voir épargner une douleur imméritée, nous ne souhaitons pas inférer que le droit en question ne peut jamais être outrepassé, de même ici aussi [ne souhaitons-nous pas inférer que le droit naturel à la vie ne peut jamais être outrepassé]. Car il peut y avoir des situations où le poids du droit à la vie d'un individu pourrait être dépassé par d'autres exigences morales plus pressantes, et où, par conséquent, nous serions justifiés à prendre la vie de l'individu en question. Mais même une réflexion particulièrement brève révélerait que nous ne fermerions pas les yeux sur une pratique ayant impliqué le massacre routinier d'êtres humains au simple motif qu'elle a entraîné telle ou telle somme de plaisirs, ou telle ou telle somme d'expériences intrinsèquement bonnes <good> pour les autres, quelle que soit la quantité de bon <good> dont on fasse l'hypothèse. Car prendre la vie des individus, pour cette raison, c'est manifestement ne pas reconnaître que leur vie vaut autant que celle de n'importe qui d'autre, ou qu'ils ont tout autant le droit de vivre que les autres. Il n'est pas besoin non plus que cela implique des considérations sur la somme de douleurs causées aux personnes auxquelles on enlève la vie. Supposons que ces personnes soient tuées sans douleur; cela n'altérerait toujours pas le jugement selon lequel ils ont été traités à mal <wrongly> et que la pratique en question est immorale.

Si, donc, l'argument de cette section est solide ; et en supposant qu'aucun autre fondement ne soit disponible pour soutenir l'idée que les humains ont, et que les animaux n'ont pas, un égal droit à la vie ; alors, la même chose est vraie de toute pratique impliquant le massacre des animaux, et nous avons, par conséquent, de quoi répondre aux deux objections soulevées, et restées sans réponses, en fin de première section. Ces objections étaient, tout d'abord, que puisque la seule chose qui cloche <wrong thing> dans la façon dont les animaux sont traités lors de l'élevage et de l'abattage est qu'il leur est causé nombre de douleurs imméritées, il convient de les désensibiliser de manière à ce qu'ils ne ressentent plus rien. Ce que nous pouvons voir à présent, cependant, c'est que la douleur imméritée qu'éprouvent les animaux n'est pas la seule considération pertinente moralement ; le fait qu'ils soient tués doit aussi être pris en compte.

De la même façon, tenter d'éviter la force de mon argument en faveur du végétarisme conditionnel en achetant de la viande auprès de fermes non intensives ou en chassant et en tuant soi-même les animaux – expédients qui fondent la seconde objection en fin de première Section –, ne relèvera pas entièrement le défi que les végétariens peuvent adresser à leurs amis mangeurs de viande. Car les bêtes abattues dans les fermes les plus idylliques, où sur lesquelles on tire à l'état sauvage, sont tout aussi tuées, et tout aussi mortes, que les bêtes abattues dans les conditions les plus impitoyables.

Donc, à moins que ou jusqu'à ce qu'on nous fournisse un argument rationnellement contraignant qui montre que tous les êtres humains et seulement eux ont un égal droit à la vie ; et tant que nous pouvons montrer que tout argument plausible qui pourrait être avancé pour soutenir l'idée que tous les êtres humains ont ce droit, soutient, dans la même mesure, l'idée que les animaux ont aussi ce droit ; et tant que nous croyons être rationnellement justifiés à attribuer ce droit aux humains et à y faire référence pour justifier notre jugement suivant lequel il est mal de tuer un certain nombre d'êtres humains pour amener simplement telle ou telle somme de bon <good> à tel ou tel nombre de gens ; étant donné toutes ces conditions, je crois que nous sommes également engagés à l'idée que nous ne pouvons être justifiés à tuer un animal quel qu'il soit, ou n'importe quel nombre d'animaux, pour le bon intrinsèque que sa mort ou leur mort peut nous apporter. Je ne dis pas qu'il n'est jamais aucune circonstance où nous serions justifiés à les tuer. Ce que je dis c'est que nous ne pouvons pas justifier notre façon d'agir dans ce cas, pas plus que nous ne le pourrions dans le cas du massacre d'êtres humains, en argumentant qu'une telle pratique apporte aux autres des expériences intrinsèquement douées de valeur.

Une fois encore, donc, le fardeau de la justification ne repose pas sur les épaules des végétariens mais sur celles des non-végétariens. Si l'argument de la présente section est solide, c'est au non-végétarien de nous montrer comment il peut être justifié à manger de la viande, quand il sait que, ce faisant, un animal a dû être tué. C'est le non-végétarien qui doit nous montrer comment son mode de vie ne contribue pas à des pratiques ignorant systématiquement le droit à la vie des animaux, si on suppose ce droit aux humains sur la base de l'argument le plus plausible ici considéré. C'est au non-végétarien qu'il appartient de faire tout cela tout en étant pleinement conscient qu'il ne peut pas défendre son mode de vie en récapitulant simplement les biens <goods> intrinsèques – le délicieux goût de la viande, par exemple – qu'engendre l'abattage des animaux.

Cela ne veut pas dire que les pratiques qui impliquent de prendre la vie des animaux ne peuvent pas être justifiées. Dans certains cas, peut-être, elles peuvent l'être, et les bases sur lesquelles nous pourrions reposer une telle justification seraient, je pense, parallèles à celles esquissées dans la section précédente eu égard à la question de savoir quand nous pourrions être moralement justifiés à approuver une pratique ayant causé aux animaux des douleurs non triviales et imméritées. Ce qu'il nous faudrait montrer ici, je pense, en vue de considérer sérieusement l'approbation d'une telle pratique, c'est (1) qu'une telle pratique préviendrait, réduirait ou éliminerait une bien plus grande somme de mal <evil>, y compris le mal qui s'attache au fait de prendre la vie d'un être qui a tout autant de prétention à un égal droit naturel à la vie qu'un autre ; (2) qu'il n'y ait aucun autre moyen réaliste d'amener ces

conséquences ; et (3) que nous ayons une très bonne raison de croire que ces conséquences se produiront effectivement. Maintenant, peut-être qu'il existe certains cas où ces conditions sont satisfaites. Peut-être le sont-elles, par exemple, dans le cas des animaux tués par les Eskimo et dans le cas d'une saison limitée de chasse pour des animaux tels que le cerf. Mais dire que cela est (ou peut être) vrai dans *certaines* cas n'est pas dire que ça l'est dans tous, et la tâche incomberait encore au non-végétarien de montrer que ce qui est vrai dans ces cas, en supposant que ça le soit, est aussi vrai de toute pratique qu'il soutient par ses actions qui implique de tuer des animaux.

212

Deux objections finales méritent d'être considérées avant de conclure. La première est que, même en supposant que ce que j'ai dit soit vrai de *certaines* animaux non humains, il ne s'ensuit pas que cela soit vrai de *tous* les animaux non humains. Car les arguments proposés se sont focalisés sur la thèse selon laquelle seuls les êtres possédant des intérêts peuvent avoir des droits, et il est tout à fait possible que, bien que certains animaux aient des intérêts, tous n'en aient pas. Je pense que cette objection est pertinente et qu'il est difficile d'y répondre adéquatement. Le problème qu'elle soulève est celui-ci : comment pouvons-nous savoir quand un être donné a des intérêts ? L'hypothèse que j'ai faite tout au long de cet article est qu'il s'agit d'une question empirique, à laquelle il faudrait répondre sur la base d'un raisonnement par analogie – c.-à-d., en gros, que les êtres qui nous sont très semblables, tant en termes physiologique que de comportement non verbal, sont, comme nous, des êtres pourvus d'intérêts. La difficulté tient à la question de savoir jusqu'où cette analogie peut être poussée. Certains animaux nous fournissent, je pense, des paradigmes pour l'application de ce raisonnement – les primates, par exemple. Dans le cas des autres animaux, cependant, la situation est moins claire, et dans le cas de certains, comme les protozoaires, elle est en fait très obscure. Il y a, je pense, au moins deux façons possibles de répondre à cette difficulté. La première est de concéder que certains êtres qu'on classe ordinairement parmi les animaux, n'ont pas d'intérêts et ne peuvent donc pas avoir de droits. La seconde est d'insister sur le fait que tous les êtres qu'on classe ordinairement parmi les animaux ont bel et bien des intérêts et peuvent avoir des droits. J'incline à penser que la première de ces solutions est correcte, bien que je ne puisse pas défendre ce jugement ici. Et, par conséquent, je pense que les arguments que j'ai présentés ne justifient pas, en eux-mêmes, la thèse selon laquelle *tous* les animaux ont des intérêts et peuvent donc avoir des droits. Mais cette exagération a été perpétrée dans les intérêts du style, et ne porte pas atteinte, je pense, à la force de mon argument, lorsqu'il est pris dans son contexte. Car les cas où nous douterions, avec de bonnes raisons, qu'un animal eût des intérêts – par exemple, le protozoaire – sont des cas qui, je pense, ne sont pas pertinents pour le statut moral du végétarisme. En d'autres termes, la question du caractère obligatoire du végétarisme ne peut surgir que si et que quand les animaux que nous mangeons sont le genre d'êtres qui ont des intérêts. Quels que soient les doutes raisonnables que nous puissions avoir quant à la question de savoir quels animaux ont ou n'ont pas d'intérêts, ils ne s'appliquent pas, je pense, aux animaux des élevages intensifs ou à ceux tués routinièrement, avec ou sans douleur, pour que nous ne les mangions. Ainsi, pointer le fait qu'il y ait ou puisse y avoir certains animaux qui ne possèdent pas d'intérêts ne modifie en aucune façon

213

l'obligation de ne pas soutenir des pratiques causant la mort ou les douleurs imméritées et non triviales des animaux pourvus d'intérêts.

Enfin, un critique objectera qu'il n'y a aucun droits naturels, pas même de droits naturels possédés par les humains. « Ainsi », conclura-t-il, « aucun animal n'a de droit naturel et la colonne vertébrale de votre argument est brisée ». Cette objection soulève des problèmes trop larges pour que je les considère ici, et je devrais me contenter, pour terminer, des deux remarques suivantes. Tout d'abord, je n'ai argumenté ni que les êtres humains ni que les animaux avaient des droits naturels ; j'ai plutôt argumenté que ce qui me semble être les arguments les plus plausibles pour l'idée que tous les humains possèdent les droits naturels que j'ai discutés, peuvent être utilisés pour montrer que les animaux possèdent aussi ces droits. Ainsi, s'il s'avérait qu'il n'y ait aucune raison de croire que nous avons, nous humains, un quelconque droit naturel, il s'en suivrait certainement que mon argument perdrait une partie de sa force. Même dans ce cas, cependant, cela n'altérerait pas les principaux points logiques que je me suis efforcé de faire.

Mais, deuxièmement, même s'il s'avérait qu'il n'y ait aucun droits naturels, cela ne mettrait pas un terme à nombre de problèmes ici discutés. Car même si nous ne possédions pas de droits naturels, nous objecterions toujours aux pratiques causant des douleurs imméritées et non triviales à certains êtres humains si leur « justification » était qu'elles amènent telle ou telle somme de plaisir ou autres formes de bon intrinsèque à tel ou tel nombre de gens ; et nous objecterions toujours à toute pratique ayant impliqué de tuer des êtres humains, fût-ce sans douleur, si la pratique était censée être justifiée de la même façon. Mais ceci étant, ce dont nous aurions clairement besoin, si nous cessions d'invoquer l'idée de droits, c'est d'une explication des raisons pour lesquelles les pratiques qui ne sont pas bonnes <right>, lorsqu'elle implique le traitement des gens, peuvent être bonne (ou du moins permise) lorsqu'elle implique le traitement d'animaux. Ce dont nous aurions clairement besoin, en bref, c'est ce dont nous avons estimé avoir besoin et manquer tout au long de cette discussion – à savoir la spécification d'une caractéristique moralement pertinente pour le fait d'être humain, qui soit possédée par *tous* les êtres humains et *seulement* par les êtres qui sont humains. À moins que ou jusqu'à ce qu'une telle caractéristique puisse être pointée, je ne vois pas comment le traitement différentiel des humains et des animaux peut être rationnellement défendu, droits naturels ou non. Et écarter, d'un revers de main, le besoin de justifier cette question ou le sérieux de cette démarche, serait prendre part au « nazisme » que le Herman de Singer nous attribue à tous¹.

214

¹ Je souhaite remercier mes collègues W. R. Carter, Robert Hoffman et Donald VanDeVeer pour leurs critiques utiles d'une précédente ébauche de cet article. J'accuse aussi une grande dette envers Peter Singer qui a attiré mon attention sur une bonne partie de la littérature et des problèmes ici discutés. Enfin, John Rodman du Département de Science Politique au Pitzer College m'a indiqué certaines dimensions du débat sur Descartes dont je n'avais pas connaissance. Voyez John Rodman, "The Dolphin Papers", *North American Review*, vol. 259, no 1, printemps 1974, p. 13-26.