

Des droits légaux fondamentaux pour tous les êtres sensibles

Valéry Giroux¹

Lorsqu'ils se penchent sur la question des droits des animaux, c'est généralement aux droits moraux, que l'on pourrait vouloir reconnaître aux êtres sensibles non humains, que la plupart des auteurs font référence. Il est souvent présumé que les droits légaux, pour leur part, sont l'apanage de l'humanité, qui seule peut en convenir et les utiliser. Les animaux non humains peuvent indirectement bénéficier d'obligations légales que les êtres humains s'imposent eux-mêmes entre eux, mais ils ne sont pas l'objet direct de ces obligations et ne sont jamais réellement les sujets de droits légaux. Néanmoins, certains auteurs s'interrogent sur la possibilité non seulement de concéder des droits moraux à des êtres non humains, ou encore de faire profiter ces derniers d'un renforcement des devoirs légaux assumés par les humains, mais aussi de leur accorder la personnalité juridique ainsi que certains droits légaux, dont le respect est protégé par un système de justice.

Chez les auteurs qui cherchent ainsi à étendre la famille des sujets de droit au-delà des frontières de l'espèce *homo sapiens*, plusieurs focalisent sur nos plus proches cousins, les grands singes.² Ces tentatives, qui présentent l'avantage de minimiser les dérangements et de contrecarrer à peu près toutes les objections (après tout, les grands singes possèdent la plupart des caractéristiques que l'on pourrait placer au cœur de la nature humaine), demeurent pourtant foncièrement anthropocentriques, puisqu'elles entérinent la présomption non justifiée selon laquelle ce sont des caractéristiques typiquement humaines qui fondent la valeur morale des individus et la nécessité de protéger légalement ceux-ci. Certains intellectuels européens, quant à eux, envisagent la création d'une catégorie intermédiaire, entre les biens meubles et les personnes, dans laquelle seraient transférées certaines catégories d'animaux sensibles non humains. Aux

¹ Avocate et 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), Valéry Giroux est 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).

² Les participants au Projet grands singes cherchaient à inclure ceux qui, parmi les animaux non humains, ressemblent tellement aux animaux humains que leur exclusion de la communauté des égaux est manifestement injustifiable. Voir Paola Cavalieri et Peter Singer, *The Great Ape Project*, New York, NY, St.Martin's Griffin, 1993. Dans le même ordre d'idée, Steven M. Wise soutient qu'il faut accorder deux droits légaux fondamentaux, soit le droit à l'intégrité physique et le droit à la liberté du corps, aux chimpanzés ainsi qu'aux bonobos. Voir Steven M. Wise, *Rattling the Cage*, Cambridge, MA, Perseus Publishing, 2000.

yeux du droit, ces animaux obtiendraient donc une personnalité juridique *ad hoc* et certains de leurs intérêts propres seraient protégés.³ Aux États-Unis, le professeur de droit Gary L. Francione parle plutôt d'un seul et unique droit, un droit qu'il qualifie de pré-légal, qu'il faudrait accorder à tous les êtres sensibles, soit le droit de ne pas être approprié. Selon lui, ce droit irait de pair avec une modification du statut moral et légal de tous ces individus et ferait d'eux des personnes, que nous ne pourrions plus traiter comme de simples marchandises.⁴ Enfin, Paola Cavalieri pousse l'audace et propose d'étendre les droits humains les plus fondamentaux à tous les êtres sensibles.⁵ Bien entendu, les droits fondamentaux de la personne humaine sont d'abord des droits moraux ou des droits naturels. Mais dans nos sociétés panjuridiques, les droits individuels, qui sont considérés comme les plus importants, ne peuvent rester en marge du système légal et y sont maintenant largement intégrés, que ce soit dans différentes conventions internationales ou dans la constitution de certains États où il leur est même souvent conféré un statut supralégal. Dans son livre *The Animal Question*⁶, Cavalieri tente de démontrer que nous ne sommes pas justifiés de refuser aux autres animaux conscients les protections offertes par nos droits légaux les plus fondamentaux. Selon elle, les droits de l'homme ne devraient pas être exclusivement humains.

A-t-on raison de vouloir élargir la famille des sujets de droit comme le suggèrent ces auteurs? Est-ce que Cavalieri, plus particulièrement, a raison de revendiquer l'octroi de certains des droits de la personne, soit les droits moraux et légaux les plus fondamentaux, à tous les vertébrés ?

En règle générale, les droits fondamentaux de la personne correspondent aux protections accordées aux citoyens contre les abus que pourraient exercer sur eux les représentants de l'État duquel ils sont ressortissants. Bien sûr, ces droits permettent également à leurs possesseurs d'exiger de leur gouvernement qu'il mette en place les institutions qui pourront les protéger contre les abus commis par les fonctionnaires autant que par les particuliers.⁷ Dans leur acception légale, les droits humains sont donc

³ Déjà, les législateurs autrichien, allemand et suisse ont retiré les animaux de la catégorie des biens meubles. Le législateur français réfléchit à la possibilité de suivre cet exemple et d'extraire l'animal du droit des biens ou encore de le placer dans une nouvelle catégorie, soit celle des « biens protégés ». Voir Ministère français de la Justice, *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, rédigé par Suzanne Antoine, 2005, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/054000297/0000.pdf>.

Voir également Jean-Pierre Marguénaud, *L'animal en droit privé*, Paris, PUF, 1992, p. 387.

⁴ Voir Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: your child or the dog?*, Philadelphie, PA, Temple University Press, 2000, ainsi que le site de l'auteur www.abolitionistapproach.com.

⁵ Notons que Steve F. Sapontzis estime, pour sa part, que tous les êtres sensibles devraient jouir d'un même degré de protection morale et légale. Voir Steve F. Sapontzis, « Aping Persons – Pro and Con » dans Paola Cavalieri et Peter Singer (dir.), *The Great Ape Project*, New York, NY, St. Martin's Griffin, 1993, p. 269-277, à la p. 275 en particulier. Enfin, mentionnons que Joan Dunayer revendique de nombreux droits légaux pour tous les êtres sensibles. Voir Joan Dunayer, *Speciecism*, Derwood, MD, Ryce Publishing, 2004, p. 124 ainsi qu'aux p. 135-149.

⁶ Paola Cavalieri, *The Animal Question: why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford, Oxford University Press, 2001

⁷ « [S]ome rights, such as rights against racial and sexual discrimination are primarily concerned to regulate private behavior (Okin 1998). Still, governments are directed in two ways by rights against

principalement associés à l'action ou à l'omission des représentants de l'État.⁸ Néanmoins, une large part de ce qui, chez les individus, risque de faire l'objet de violations par l'État et est protégé par le mécanisme des droits humains, risque également de faire l'objet de violations par des particuliers et est aussi, pour cette raison (et pour d'autres), protégé par le droit pénal, notamment. Tout comme la protection offerte par les droits humains, celle qui est prévue par le droit pénal des États concerne les abus considérés comme les plus graves. Les deux types de droit se soucient de ce qui est minimalement nécessaire, pour chaque individu, à la poursuite d'une vie bonne.⁹ Et au plan moral, ces protections de base correspondent aux droits fondamentaux de la personne.

Parmi les droits de la personne, les plus fondamentaux sont sans doute les droits dits négatifs (ou libertés dites négatives¹⁰), c'est-à-dire ceux qui se contentent de limiter ce que les uns peuvent faire aux autres, comme le droit à l'intégrité physique ou le droit à la liberté de mouvement, par exemple.¹¹ Bien entendu, ces droits, comme tous les autres droits, ne sont pas absolus. Lorsqu'une personne en attaque une autre, par exemple, la victime peut être légalement justifiée d'avoir recours à la force pour se défendre, même si cela implique de blesser son assaillant. En temps de guerre, par ailleurs, les blessures infligées par un soldat à son adversaire ne seront pas nécessairement considérées comme de la torture. Mais sans excuse ou justification, les

discrimination. They forbid governments to discriminate in their actions and policies, and they impose duties on governments to prohibit and discourage both private and public forms of discrimination. » James Nickel, « Human Rights », dans Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/rights-human>; « The state must also include protecting individuals against abuses by other individuals and private groups. The « classic » right to personal security, for example, is about safety against physical assaults by private actors, not just attacks by agents of the state. The state, although needing to be tamed, is in the contemporary world the principal institution we rely on to tame social forces no less dangerous to the rights, interests, and dignity of individuals, families, and communities. » Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, 2e édition, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003, p. 37.

⁸ Thomas Pogge, par exemple, compte parmi les auteurs qui limitent les droits humains aux droits qui protègent les individus contre les représentants de l'État et préfère ne pas élargir ce type de droits à ceux qui protègent leurs détenteurs contre les actes ou omissions d'autres particuliers. Voir Thomas Pogge, « The International Significance of Human Rights », (2000) 4 *The Journal of Ethics*, 45-69, 47.

⁹ Les droits les plus fondamentaux sont censés offrir les protections minimales visant à permettre à leurs détenteurs de voir leur dignité préservée et de jouir d'une vie valant la peine d'être vécue. Voir, par exemple, J. Donnelly, *op.cit.*, note 6, p. 11 et 15 ou Richard Wasserstrom, « Rights, Human Rights, and Racial discrimination » (1964) 61 *The Journal of Philosophy*, 628-640, 636. L'aspect minimaliste de la protection offerte par les droits humains est bien expliqué dans James Nickel, *Making Sense of Human Rights*, 2^e édition, Oxford, Blackwell Publishing, 2006 ainsi que dans Henry Shue, *Basic Rights*, 2^e édition, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.

¹⁰ Voir S. M. Wise, *op.cit.*, note 1, p. 55-56.

¹¹ « [I]t is plausible to maintain that the core of the theory [the theory of human rights] remains protective, and that between the two main sorts of rights – *negative* rights, or rights not to be treated in a certain way, and *positive* rights, or rights to be treated in a certain way – the ones that prevail are always negative rights, and, in particular, the so-called civil liberties, secured by the generalized prohibition against taking life, depriving of freedom, and violating bodily integrity. » P. Cavalieri, *op.cit.*, note 5, p. 127. Voir le sujet, voir également Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, Peterborough, CAN, Broadview, 2001.

voies de fait sont des crimes punis par le système pénal de la plupart des États et la torture est considérée comme une grave violation d'un des droits humains les plus fondamentaux. S'ils ne sont pas absolus, les droits fondamentaux n'admettent que de très exceptionnelles dérogations.¹²

Contrairement aux droits de type conventionnel ou administratif, les droits fondamentaux se fondent sur la valeur inhérente des individus et ne peuvent guère être soumis à des considérations conséquentialistes. En effet, ces droits offrent à chaque individu faisant partie de la communauté morale et légale une protection largement indépendante des avantages ou des désavantages que leur respect ou leur violation pourrait offrir à la majorité.¹³ Plusieurs théoriciens du droit décrivent d'ailleurs ces droits comme le mécanisme permettant de limiter les raisonnements conséquentialistes qui sous-tendent les décisions politiques.¹⁴ Comme Robert Nozick l'explique, les droits forment une sorte de barrière de protection autour de chaque individu et ils agissent comme des signes invisibles interdisant à autrui de poser certaines actions, peu importe les bénéfices que ces actions pourraient entraîner pour lui-même ou pour la communauté entière.¹⁵

Enfin, les droits de la personne, plus que tout autre droit, sont liés au bien-être des individus qui les possèdent.¹⁶ Contrairement à certains types de droits, qui semblent destinés à protéger l'autonomie de leurs possesseurs et qui peuvent être justifiés par la théorie des droits comme choix libres (*will theory of rights*), les droits fondamentaux semblent plus naturellement voués à la protection de certains des intérêts de ceux qui les possèdent (*interest theory of rights*). En effet, les droits fondamentaux de la personne sont accordés à tous les êtres humains, même à ceux qui ne sont pas en mesure d'exprimer une volonté libre ou d'invoquer leurs droits pour obtenir le respect de ce qu'ils protègent.¹⁷ Ils sont universels. De plus, les personnes qui possèdent ces droits ne peuvent y renoncer et consentir à une voie de fait, par exemple, ou se livrer

¹² James Nickel considère que, si la plupart des droits les plus fondamentaux ne sont pas absolus, il semble en être autrement pour l'interdiction de tuer, l'interdiction de torturer et l'interdiction de soumettre quelqu'un à l'esclavage, l'interdiction d'appliquer des lois criminelles de manière rétroactive et la liberté de pensée et de religion. Voir J. Nickel, *loc.cit.*, note 6. Voir également l'ouvrage J. Donnelly, *op.cit.*, note 6, auquel Nickel réfère.

¹³ Sur la différence entre les droits conventionnels et les droits administratifs d'une part et les droits fondés sur le respect d'autre part, voir Jeffrie G. Murphy et Jules L. Coleman, *The Philosophy of Law*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1984, p. 91.

¹⁴ Voir, par exemple, Donald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977, p. 277; « Rights as Trumps », dans J. Waldron (dir.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 153-167.

¹⁵ Voir Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 26-35.

¹⁶ Voir Rodney Peffer, « A Defense of Rights to Well-Being » (1978) 8, 1 *Philosophy and Public Affairs*, 65-87, où l'auteur distingue entre les droits fondés sur l'autonomie, les droits issus du contrat social et les droits liés au bien-être.

¹⁷ À propos des droits des enfants, voir Neil MacCormick, « Children's Rights: A Test-Case for Theories of Rights », dans *Legal Right and Social Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 154-166.

volontairement à l'esclavage.¹⁸ Ils sont inaliénables. Les droits fondamentaux visent donc non pas à protéger l'*autonomie* des personnes, mais bien leurs *intérêts* les plus fondamentaux.

Les droits fondamentaux de la personne sont accordés à tous les êtres humains et seulement aux êtres humains. La discrimination opérée dans l'attribution de ces protections légales fondamentales suit donc les frontières de l'espèce. Or, depuis Aristote, nous reconnaissons que, pour être moralement acceptable, toute discrimination doit être justifiée par une raison moralement valable.¹⁹ Le principe aristotélien d'égalité nous enjoint à traiter les cas similaires de manière similaire et les cas différents de manière différente.²⁰ Discriminer entre deux êtres sur la seule base de leur espèce, à moins que l'espèce constitue un critère pertinent quant au traitement en cause, serait spéciste. Et au plan moral, le spécisme est structurellement comparable au racisme et au sexisme.²¹

Combiné à la théorie des droits fondés sur des intérêts, le principe aristotélien de l'égalité semble exiger que, si nous accordons un droit à un individu afin de protéger certains de ses intérêts, alors nous avons l'obligation morale d'accorder ce droit à tous les autres individus qui pourraient avoir ce même intérêt, à moins d'avoir une raison moralement valable de ne pas le faire. Appliqué aux intérêts des individus, le principe de l'égalité devient celui de l'égale considération des intérêts.

Le principe fondamental de l'égale considération des intérêts exige que les intérêts égaux soient traités également, indépendamment de toute caractéristique qui n'est pas logiquement liée au traitement en cause.²² La discrimination entre les animaux humains et les animaux non humains dans l'octroi des droits les plus fondamentaux ne peut donc pas être justifiée par l'appartenance à une espèce en tant que telle. À cet égard, en effet, il semble que l'espèce ne soit guère plus pertinente que le sont le sexe ou l'origine ethnique des individus. Pour éviter le spécisme et nous assurer qu'il est moralement légitime de n'accorder les droits les plus fondamentaux qu'aux êtres humains, il faudrait donc être en mesure de démontrer que tous les êtres humains et

¹⁸ Voir Neil MacCormick, « Rights in Legislation », dans PMS Hacker et J. Raz (dir.), *Law, Morality, and Society*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 189-209, à la page 197.

¹⁹ « Individuals are to be treated in the same way unless there is a relevant difference between them that justifies a difference in treatment », James Rachels, *Created from Animals – the Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

²⁰ Voir Aristote, *Éthique de Nicomaque*, tr., Jean Voilquin, Paris, GF-Flamarion, 1992, V.3.1131a10-b15.

²¹ Le spécisme peut être défini de la façon suivante : « la volonté de ne pas prendre en compte (ou de moins prendre en compte) les intérêts de certains au bénéfice d'autres, en prétextant des différences réelles ou imaginaires, mais toujours dépourvues de lien logique avec ce qu'elles sont censées justifier. » Cette définition paraît à l'endos de chaque numéro des *Cahiers antisécistes*, <http://www.cahiers-antisecistes.org/spip.php?article13>.

²² Le principe de l'égale considération des intérêts est aujourd'hui accepté par des philosophes d'allégeances diverses. À ce sujet, voir Richard H. Hare, « Rules of War and Moral Reasoning » (1972) 1, 2 *Philosophy and Public Affairs*, 166-181.

seulement les êtres humains possèdent les intérêts fondamentaux que les droits de la personne sont destinés à protéger. Mais pouvons-nous le faire?

Voyons, un peu plus en détail, le raisonnement qui nous force à conclure que, puisque nous ne pouvons démontrer qu'ils n'ont pas intérêt à ne pas souffrir, ni intérêt à continuer à vivre, tous les êtres sensibles devraient pouvoir jouir de la protection qu'offrent les droits moraux et légaux les plus fondamentaux, soit le droit de ne pas subir de violence physique et le droit de ne pas être tué. Nous concluons notre enquête en insistant sur la nécessité de poursuivre la réflexion en se penchant sur l'intérêt potentiel de tous les êtres non humains sensibles à vivre librement, à l'abri de l'intervention humaine et sur la pertinence de protéger cet intérêt en leur accordant le droit de ne pas être exploité, asservi ou approprié.

I. L'intérêt à ne pas souffrir et le droit de ne pas être torturé

L'humanité inflige de la douleur à de très nombreux animaux non humains à l'occasion des différentes activités qui reposent sur leur exploitation, que l'on pense aux pratiques d'élevage qu'implique la production d'aliments d'origine animale; aux médicaments, aux produits domestiques et aux produits cosmétiques qui sont testés sur des animaux; aux opérations chirurgicales à froid (non urgentes) que l'on fait subir à nos animaux de compagnie, etc. La plupart de ces formes d'utilisation d'animaux seraient perçues comme de la torture si elles étaient appliquées à des êtres humains. En effet, l'exploitation d'êtres humains pour l'alimentation, pour la recherche biomédicale sans le consentement du sujet, pour la chasse sportive, ou pour la fabrication de vêtements, par exemple, serait sévèrement condamnée, autant moralement que légalement.

Mais pourquoi est-ce le cas? Pourquoi interdisons-nous l'utilisation d'êtres humains pour ces diverses fins? Pourquoi accordons-nous à tout être humain le droit à l'intégrité physique? La première et principale raison à laquelle nous pouvons penser est que de telles utilisations impliqueraient l'imposition d'indescriptibles souffrances et iraient à l'encontre de l'intérêt fondamental des êtres humains à ne pas ressentir de douleur.²³

Mais comment justifier la discrimination entre les humains et les non humains, au regard de cet intérêt à ne pas souffrir et du droit de ne pas être torturé qui en découle? Est-ce que les humains ont davantage intérêt à ne pas souffrir que les autres animaux?

²³ Notons que douleur et souffrance ne sont pas tout à fait synonymes. Un simple pincement, par exemple, peut être considéré comme douloureux, sans être souffrant. Et une personne ayant subi une lobotomie d'une partie du cortex préfrontal peut très bien percevoir les sensations physiologiques (nociceptives) associées à la douleur, sans être importunée par celles-ci. À l'inverse, certains types de souffrance ne sont pas liés à de la douleur, comme lorsqu'un individu souffre d'une phobie ou est terrifié par la perception d'un danger. En effet, bien qu'elle ne constitue pas toujours de la souffrance, la détresse peut en être une, et ce, sans qu'il y ait de douleur d'impliquée. Par ailleurs, nous présumons généralement qu'une douleur doit être relativement aiguë et prolongée pour constituer de la souffrance.

Deux manières de répondre à ces questions ont été proposées. La première vise à prouver que les animaux non humains ne peuvent faire l'expérience subjective de la douleur, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas sensibles.²⁴ La deuxième aspire à démontrer que, bien que de nombreux animaux non humains soient sensibles, ils ne peuvent avoir intérêt à ne pas ressentir de douleur.

La sensibilité chez les non humains

Considérons d'abord la première hypothèse : est-il possible que les animaux que nous utilisons massivement ne soient tout simplement pas sensibles?

Historiquement, la sensibilité des êtres non humains a été envisagée de différentes façons. Un des penseurs les mieux connus pour avoir exprimé de sérieux doutes quant à la capacité de souffrir de tous les non humains est René Descartes, selon qui les animaux non humains peuvent être comparés à des machines certes complexes et efficaces, mais incapables de ressentir quoi que ce soit. La tradition behavioriste a ensuite pris le relais en refusant de considérer tout ce qui ne pouvait être démontré scientifiquement, incluant la sensibilité des non humains.²⁵

Aujourd'hui, il est généralement admis que les humains ne sont pas les seuls animaux à pouvoir souffrir. Malgré tout, cette réalité est toujours contestée par quelques scientifiques et philosophes qui, d'une perspective néo-cartésienne ou néo-behavioriste, défendent l'idée selon laquelle la sensibilité (entendue dans un sens moralement significatif) serait une caractéristique s'étant développée exclusivement chez les *homo sapiens*. Toutefois, parce que des auteurs comme Peter Harrison²⁶, Peter Carruthers²⁷ ou Bob Bermond²⁸, bien qu'ils soient maintenant marginalisés, contestent toujours l'existence d'une sensibilité non humaine et parce qu'il importe de bien saisir le concept de sensibilité, rappelons pourquoi, contrairement à ce que prétendent ces auteurs, il est raisonnable de croire que de nombreux non humains sont sensibles.

²⁴ Par « sensibilité », j'entends tout ce à quoi renvoie le terme anglais « sentience ». Certains auteurs préfèrent franciser le terme « sentience » en n'en changeant que la prononciation.

²⁵ Bien entendu, les réserves du behaviorisme à l'égard de la sensibilité ne concernaient pas que la sensibilité des non humains, mais également celle des humains. D'une perspective historique, pourtant, l'impact de cette approche sur l'importance que nous accordons à la sensibilité des non humains a été beaucoup plus grand que celui qui touche l'importance que nous accordons à la sensibilité indéniable, ou beaucoup plus évidente pour nous, humains, des autres êtres humains. À ce propos, voir Rosemary Rodd, *Biology, Ethics and Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 42-73 et, surtout, p. 49 et ss.

²⁶ Voir Peter Harrison, « Do Animals Feel Pain? » (1991) 66 *Philosophy* 25-40.

²⁷ Voir Peter Carruthers, *The Animal Issue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

²⁸ Voir Bob Bermond, « The Myth of Animal Suffering » dans Susan J. Armstrong et Richard G. Botzler (dir.), *The Animal Ethics Reader*, Londres, Routledge, 2003, p. 79-85. Comme nous ne reviendrons pas sur la position de Bermond plus en détail, mentionnons dès ici qu'il estime que le cortex pré-frontal, chez les êtres humains, joue un rôle crucial dans la perception de la douleur et que, puisque cette structure s'est développée relativement tard et que la plupart des animaux non humains n'en disposent pas, il est probable que seuls les primates puissent faire l'expérience subjective de la douleur.

Il y a au moins trois raisons majeures pour lesquelles on croit que plusieurs non humains peuvent ressentir la douleur et souffrir d'une manière comparable aux humains. Premièrement, de nombreux non humains se *comportent* largement comme les humains lorsque ces derniers ressentent de la douleur. En effet, de très nombreux animaux non humains réagissent exactement comme nous lorsqu'ils sont affectés par des stimuli repoussants ou nocifs en les évitant ou en fuyant; en affichant certaines expressions faciales (des contorsions typiquement associées à la douleur) et, quelques fois, en gémissant²⁹; en limitant l'utilisation de leur membre blessé pour en favoriser le repos et la guérison. Bien sûr, le comportement à lui seul ne constitue pas un indice tout à fait fiable de la sensibilité puisqu'on observe parfois, même chez les organismes insensibles ou non vivants, des comportements semblables à ceux qui, chez l'homme, sont typiquement associés à la douleur.³⁰ Or, parce que nous connaissons ou supposons l'existence de similarités physiologiques entre les humains et de nombreux autres animaux, il nous paraît légitime d'interpréter les similarités comportementales comme des éléments de preuve d'une sensibilité commune.

Deuxièmement, de nombreux non humains disposent d'une partie du (ou même de tout le) matériel *neurobiologique* et *électrochimique* qui permet aux humains de ressentir la douleur. D'abord, l'ensemble des observations et recherches (souvent obtenues grâce à l'utilisation de modèles animaux) tend à démontrer l'existence des dispositions physiologiques de la douleur — la « sensibilité » nociceptive, qui est le mécanisme neurologique permettant la détection, par les terminaisons nerveuses de certains organes, des stimuli nocifs qui pourraient potentiellement endommager les tissus — chez tous les vertébrés et, possiblement, chez certains invertébrés, comme les céphalopodes.³¹ Ensuite, des données physiologiques additionnelles semblent indiquer que la douleur est « interprétée ou évaluée négativement » par de nombreux non humains, exactement comme elle l'est normalement par les humains, ce qui signifie que ces non humains « ressentent leur douleur » ou « sont négativement affectés » par celle-ci. D'une part, on observe de l'activité électrique au niveau des mêmes zones du cerveau lorsque certains non humains font face aux stimuli que les humains considèrent comme douloureux ou souffrants³² et, d'autre part, les hormones qui, chez l'humain,

²⁹ Voir Stefan M. Brudzynski, *Handbook of Mammalian Vocalization: An Integrative neuroscience approach*, Londre, Academic Press, 2009.

³⁰ Voir P. Harrison, *loc.cit.*, note 25, p. 26.

³¹ Voir, notamment, Margaret Rose et David Adams, « Evidence for Pain and Suffering in Other Animals », dans Gill Langley (dir.), *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, New York, NY, Champan and Hall, 1989, p. 42-71, à la p. 49; Robert P. Rosenfeld, « Parsimony, Evolution, and Animal Pain » (1993) *Between the Species*, 133-137, 135; David DeGrazia et Andrew Rowan, « Pain, Suffering, and Anxiety in Animals and Humans » (1991) *12 Theoretical Medicine*, 193-211, 197; Jane A. Smith, « A Question of Pain in Invertebrates » (1991) *33, 1-2 Ilar News*, 25-31, 28-30; Lynne U. Sneddon, « Evolution of nociception in vertebrates: comparative analysis of lower vertebrates » (2004) *46 Brain Research Reviews* 123-130, 124.

³² Voir David F. Cottrell et Vincent Molony, « Afferent activity in the superior spermatic nerve of lambs: The effects of application of rubber castration rings » (1995) *19 Veterinary Research Communications* 503-515; Michael J. Gentle, Louise N. Hunter et David Waddington, « The onset of pain related

sont secrétées pour rendre le fait d'avoir certains tissus corporels endommagés tolérable, ont été trouvées chez plusieurs autres espèces.³³

Encore là, on peut questionner la relation entre ce qui se produit au niveau du corps et les états mentaux. Selon Harrison, toutes les perceptions ne sont pas conscientes et certaines expériences non conscientes peuvent tout de même nous porter à adopter des comportements appropriés, ce qui ouvre la porte à la possibilité que les animaux non humains puissent réagir à certains stimuli nociceptifs comme s'ils étaient conscients de leur présence alors que, en vérité, ils ne le sont pas. Bien sûr, cela est théoriquement possible, sauf que ce l'est également pour tous les êtres humains autres que soi-même.³⁴ En effet, lorsque nous supposons que certains animaux non humains sont sensibles, nous le faisons sur la base de la même analogie qui nous porte à croire que les autres êtres humains sont sensibles. Or, si nous estimons qu'il est raisonnable de supposer, en constatant qu'ils se comportent comme soi et qu'ils possèdent les mêmes caractéristiques physiologiques que soi, que les autres êtres humains sont sensibles, alors il faut reconnaître qu'il est aussi raisonnable de supposer, lorsqu'ils se comportent comme « nous » et qu'ils possèdent des caractéristiques physiologiques similaires aux nôtres, que les animaux non humains sont également des êtres sensibles. Si l'argument fondé sur l'analogie fonctionne lorsqu'il concerne les uns, il serait incohérent et possiblement spéciste de refuser d'admettre sa force probante lorsqu'il concerne les autres.³⁵ D'ailleurs, il semble qu'Harrison reconnaisse lui-même le lien entre les facultés mentales et certaines caractéristiques physiologiques lorsqu'il présume qu'un robot, malgré ce qu'indique son comportement, ne peut être sensible.³⁶

Troisièmement, depuis Darwin et sa thèse évolutionniste de la continuité du vivant, nous savons qu'il y a très peu (ou pas du tout) de différences qualitatives entre

behaviours following partial beak amputation in the chicken » (1991) 128, 1 *Neuroscience. Letters* 113-116; Michael J. Gentle et V. L. Tilston, « Nociceptors in the legs of poultry: implications for potential pain in pre-laminate shackling » (2000) 9, 3 *Animal Welfare* 227-236; R.M. Ong, et J. P. Morris, J. K. O'Dwyer, John L. Barnett, Paul H. Hemsworth et I. J. Clarke, « Behavioural and EEG changes in sheep in response to painful acute electrical stimuli » (1997) 75, 3 *Australian Veterinary Journal* 189-193.

³³ Voir, notamment, Robert L. Mattern, Jeffery A. Carroll et Cheryl J. Dyer, « Neuroendocrine Responses to Stress » dans Gary P. Moberg et Joy A. Mench, *The Biology of Animal Stress*, Wallingford, CABI Publishing, 2000, p. 43-76, aux p. 48-50; M. Rose et D. Adams, *loc.cit.*, note 30, p. 54-55; Ralph L. Kitchell et Michel J. Guinan, « The Nature of Pain in Animals » dans Bernard E. Rollin et M. Lynne Kesel (dir.), *The Experimental Animal in Biomedical Research*, Boca Raton, FL, CRC Press, 1990, p. 185-204, aux p. 196-197; J. A. Smith, *loc.cit.*, note 30, p. 27; Bernard Rollin, *The Unheeded Cry: Animal Consciousness Animal Pain and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 154.

³⁴ À propos de l'application de la critique de Harrison à la sensibilité humaine, voir Ian House, « Harrison on Animal Pain » (1991) 66 *Philosophy* 376-379, 376-377 ainsi que R. P. Rosenfeld, *loc.cit.*, note 30, p. 133.

³⁵ Voir Roy W. Perrett, « The Analogical Argument for Animal Pain » (1997) 14, 1 *Journal of Applied Philosophy*, 49-58.

³⁶ En effet, cette présomption paraît reposer sur le fait que le robot ne possède pas les caractéristiques neurologiques nécessaires pour percevoir les stimuli nociceptifs. Cette critique est émise par l'auteur dans I. House, *loc.cit.*, note 33, p. 377.

les humains et les animaux non humains.³⁷ Bien sûr, le réflexe nociceptif, qui n'implique pas la perception de la douleur et qui ne requiert aucune forme de conscience, offre lui-même un certain avantage évolutif puisqu'il protège l'organisme contre les dommages immédiats que pourrait causer un stimulus nocif. Par contre, ce réflexe ne semble guère favoriser la guérison chez l'individu blessé qui, privé de la capacité de ressentir la douleur chronique, ne se trouve pas motivé à se reposer.³⁸ Par ailleurs, la conscience confère l'avantage d'offrir aux individus qui en sont dotés la flexibilité nécessaire pour composer avec des situations nouvelles et complexes, situations dans le cadre desquelles il semble peu probable que les réponses variées et sophistiquées de certains animaux puissent avoir été programmées génétiquement et puissent demeurer inconscientes.³⁹ Il serait donc surprenant que la sensibilité se soit développée soudainement, au moment précis où l'homme moderne est apparu.⁴⁰ Au contraire, nous avons de bonnes raisons de croire que la sensibilité est une capacité qui

³⁷ « I have stressed the degree to which perceived animal/human differences in the brain's organization of feeling and emotion are probably due to artefacts rather than to a real gap between primates (including humans) and other mammalian orders. But that is not to say there is no real difference at all between humans and other animals. There may indeed be a real difference in brain organization of emotion. If so, however, it is quantitative in nature and moderate in degree – not a qualitative or massive difference. » Kent C. Berridge, « Comparing the emotional brains of humans and other animals » dans Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer et H. Hill Goldsmith (dir.), *Handbook of Affective Sciences*, New York, NY, Oxford University Press, 2003, p. 25-51, à la p. 41.

³⁸ Voir Patrick Waal, « On the relation of injury to pain » (1979) 6, 3 *Pain*, 253-264, 263-263 où l'auteur explique que la douleur chronique qui incite au repos et à la guérison peut perdurer, même une fois que les signaux physiologiques (nociceptifs) indiquant qu'il y a blessure sont résorbés.

³⁹ Voir Francis Crick et Christof Koch, « Consciousness and Neuroscience » (1998) 8 *Cerebral Cortex*, 97-107, 98; et Steven Pinker, « The Mystery of Consciousness » (2007), <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580394-1,00.html>; Marian Stamp Dawkins affirme, de plus, ce qui suit : « General emotional states of pleasure and suffering would enable animals to exploit many more behavioural strategies to increase their fitness than specific stimulus-response links. The point is, however, that without emotions to guide it, an animal would have no way of knowing whether a behaviour never performed before by any of its ancestors should be repeated or not. By monitoring the consequences of its behaviour by whether it leads to « pleasure » or « suffering » it can build up a complex string of quite arbitrary responses. » Marian Stamp Dawkins, « Animal Minds and Animal Emotions » dans Susan J. Armstrong et Richard G. Botzler, *The Animal Ethics Reader*, New York, NY, Routledge, 2003, p. 94-99, à la p. 98. Voir également National Research Council, *Recognition and Alleviation of Pain and Distress in Laboratory Animals*, Washington, DC, National Academy Press, 1992, p. 5 ainsi que Patrick Bateson, « Assessment of pain in animals » (1991) 42, 5 *Animal Behaviour*, 827-839, 829.

⁴⁰ « There is no 'a priori' reason to suppose that in the evolution the perception of pain appears as a wholly new sensory phenomenon in man. » Gian F. Poggio et Vernon B. Mountcastle, « A study of the functional contribution of the lemniscal and spinothalamic systems to somatic sensibility » (1960) 106 *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 266-316; « [I]n other areas of mentation – most areas apart from the most sophisticated intellectual abilities – and surely with regard to basic mental survival equipment like that connected with pain, such a hypothesis [the existence of quantum leaps in evolution] is both *ad hoc* and implausible. » Bernard Rollin, « Animal Pain » dans S. J. Armstrong et R. G. Botzler, *op.cit.*, note 18, p. 86-91, 87. Et sur l'apparition de la conscience, de manière générale : « The doctrine of continuity is too well established for it to be permissible to me to suppose that any complex natural phenomenon comes into existence suddenly, and without being preceded by simpler modifications; and very strong arguments would be needed to prove that such complex phenomena as those of consciousness, first make their appearance in man » Thomas Henry Huxley, *Collected Essays*, 9 volumes, New York, NY, D. Appleton and company, 1896, volume 1, p. 236.

s'est développée relativement tôt dans l'histoire de l'évolution des espèces animales.⁴¹ Et les auteurs qui se soucient de privilégier l'explication la plus simple⁴² devraient certainement favoriser une interprétation alternative du fameux principe de parcimonie, soit celle qui veut que, puisque nombre d'animaux non humains possèdent les caractéristiques physiologiques qui permettent aux êtres humains de ressentir la douleur, il serait plus complexe de justifier l'approche selon laquelle seuls les derniers peuvent souffrir, que de présumer que ces animaux, comme les humains, peuvent ressentir la douleur.⁴³

Lorsqu'ils sont regroupés, les indices que représentent les similarités physiologiques, les similarités comportementales et la théorie de l'évolution forment une preuve convaincante de l'existence d'une sensibilité non humaine et tendent à démontrer qu'il est fort *probable* que de nombreux animaux non humains soient capables de souffrir d'une manière comparable aux humains. Aujourd'hui, nous disposons de données concluantes nous permettant de croire que, très souvent, les comportements exprimés par des non humains, tels que fuir la source d'un danger ou protéger la partie du corps blessée, ne sont pas que le résultat d'une sorte de réflexe automatique, inné ou inconscient, mais plus vraisemblablement le résultat de la capacité de tous les vertébrés et peut-être de certains invertébrés, à souffrir.⁴⁴

L'intérêt à ne pas souffrir des non humains sensibles

Il est maintenant admis que de nombreux non humains peuvent ressentir la douleur et sont donc des êtres sensibles. Les auteurs qui privilégient toujours une

⁴¹ « The nervous system, including pain neural mechanisms, is similar across vertebrates, as are the basic processes that allow events to become learned signals for pain and to evoke « fear »* -mediated defense reactions. These similarities suggest that the neural bases of pain and fear (or anxiety) and their behavioral expression are evolutionarily old traits. » F. Bruce Overmier, « Experimental Analysis of Pain », sous la rubrique « Pain », dans Marc Bekoff (dir.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, CT, Greenwood Press, 1998, p. 264-265, à la p. 264.

⁴² « In no case may we interpret an action as the outcome of the exercise of a higher psychical faculty, if it can be interpreted as the outcome of the exercise of one which stands lower in the psychological scale. » Conwy Lloyd Morgan, *Introduction to Comparative Psychology*, Londre, Walter Scott, 1894, p. 53

⁴³ Voir R. P. Rosenfeld, *loc.cit.*, note 30, p. 135.

Il est intéressant de noter que Morgan reconnaissait lui-même les limites de ce principe : « But surely the simplicity of an explanation is no necessary criterion of its truth » C. L. Morgan, *op.cit.*, note 41, p. 54; et a répudié l'interprétation que certains behavioristes ont faite du principe méthodologique qu'il mettait de l'avant. Après s'être aperçu que sa mise en garde était comprise comme s'opposant davantage à l'anthropomorphisme qu'au réductionnisme, il offrit, en effet, la précision suivante : « To this, however, it should be added, lest the range of the principle be misunderstood, that the canon by no means excludes the interpretation of a particular activity in terms of the higher processes, if we already have independent evidence of the occurrence of these higher processes in the animal under observation » *Id.*, p. 59. À propos de l'interprétation du canon de Morgan, voir Alan Costall, « How Lloyd Morgan's canon backfired » (1993) 29, 2 *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 113-122 ainsi que Daisie et Michael Radner, *Animal Consciousness*, Amherst, New York, NY, Prometheus Books, 1996, p. 137-139.

⁴⁴ Voir M. Rose et D. Adams, *loc.cit.*, note 30, p. 61.

approche néo-cartésienne/behavioriste ont de plus en plus de difficulté à composer avec les plus récents développements de certaines disciplines scientifiques, comme l'éthologie et la neurobiologie, et paraissent ne plus avoir d'influence réelle.

Malgré cela, une autre manière de s'opposer à l'idée selon laquelle certains non humains devraient bénéficier du droit de ne pas se voir infliger de douleur a été tentée. En effet, Raymond G. Frey⁴⁵ a essayé de démontrer que, même si le fait que certains animaux puissent ressentir des sensations déplaisantes signifiait qu'ils soient sensibles, ils ne pourraient pas avoir *intérêt* à ne pas souffrir. Frey défend l'idée que les animaux ne peuvent pas avoir intérêt à ne pas souffrir, pas plus qu'ils ne peuvent avoir quelque autre intérêt qui soit significatif au plan moral, puisqu'ils ne peuvent avoir ni croyance, ni désir. L'auteur commence son explication en distinguant, comme Tom Regan et James Rachels l'on fait avant lui, entre « ce qui est dans l'intérêt d'un être » et « ce envers quoi un être a un intérêt ». ⁴⁶ D'entrée de jeu, il tente de diluer la portée de la possibilité que les non humains aient des intérêts au sens où il y aurait quelque chose qui corresponde à ce qui est « bien » pour ces individus ou à ce qui favorise leur « bien-être », en déclarant que les objets inanimés, comme les tracteurs par exemple, ont aussi ce type d'intérêt (ils ont « besoin » d'être huilés, par exemple), ce qui prouve que ce dernier type d'intérêts animaux ne peut être considéré comme moralement pertinent.⁴⁷ Pourtant, ce qui est « bien » pour les artefacts semble, à première vue, complètement réductible à l'intention de leur créateur ou à l'intérêt de leur utilisateur et ne paraît guère comparable aux intérêts que peuvent avoir les êtres sensibles.⁴⁸ Et de toute façon, le fait que ces objets insensibles ne peuvent avoir d'intérêt n'implique d'aucune manière que les animaux sensibles ne peuvent pas, eux non plus, en avoir. Les animaux non humains sensibles, peu importe la situation des autres individus ou ensembles qui existent dans le monde, ont des intérêts personnels et subjectifs, et il semble qu'il se trouve quelque chose de l'ordre de « ce qui est bien pour eux », qui soit totalement indépendant du

⁴⁵ Voir Ray G. Frey, « Rights, Interests, Desires and Beliefs » (1979) 16, 3 *American Philosophical Quarterly*, 233-239; « Why Animals Lack Beliefs and Desires » dans T. Regan & P. Sinter (dir.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2^e ed., Old Tappan, Prentice Hall, 1989, p. 39-42.

⁴⁶ Voir Tom Regan, « McCloskey On Why Animals Cannot Have Rights » (1976) 26, *The Philosophical Quarterly*, 251-257, 253-254; *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 87 ainsi que J. Rachels, *op.cit.*, note 18, p. 176-177.

⁴⁷ Voir Raymond G. Frey, *Interests and Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 80-82.

⁴⁸ « Though [many] machines are understandable as teleological systems... [t]he ends they are programmed to accomplish are not purposes of their own, independent of the human purposes for which they were made... [and] it is precisely this fact that separates them from living things... The ends and purposes of machines are built into them by their human creators. It is the original purposes of humans that determines the structures and hence the teleological functions of those machines... [A living thing] seeks its own ends in a way that is not true of any teleologically structured mechanism. It is in terms of its goals that we can give teleological explanations of why it does what it does. We cannot do the same for machines, since any such explanation must ultimately refer to the goals their human producers had in mind when they made the machines. » Paul Taylor, *Respect for nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 123-124

regard que peuvent poser sur eux des évaluateurs externes.⁴⁹ Tel que Steve F. Sapontzis l'explique, si les notions de « dommage », « bénéfice », « besoin », « bien » ou autres sont communément appliquées aux entités non sensibles, celle d'« intérêt » est ordinairement réservée aux animaux (humains ou non humains) qui risquent d'être affectés par ce qui advient de ces entités non sensibles. L'auteur définit la notion d'intérêt de la manière suivante : S a un intérêt x si et seulement si x affecte (affectera ou affecterait) les sensations de bien-être de S.⁵⁰ Sapontzis estime que le bien-être est associé aux sensations de plaisir et de douleur, de confort ou d'inconfort, d'exaltation ou de dépression, de satisfaction ou de frustration, ainsi qu'à tous les autres sentiments associés à la qualité de la vie d'un être. Selon cette perspective, seuls les besoins « affectifs » des êtres sensibles, par opposition aux besoins « non affectifs » que l'on attribue parfois aux êtres non sensibles, peuvent donner lieu à des intérêts (au sens de ce qui est « bon » pour un individu ou de ce qui contribue à son « bien-être »), intérêts qui méritent la considération morale et, éventuellement, la protection offerte par des droits.⁵¹ Pour ces raisons, Sapontzis conclut que Frey a tort de parler des « intérêts » des êtres non sensibles et que, comme sa critique repose entièrement sur une prémisse non valide, il n'a pas démontré que les intérêts (ceux qui sont liés au bien-être) des animaux non humains sensibles n'ont pas d'importance morale.⁵²

Après avoir essayé de soustraire la pertinence morale du premier type d'intérêt identifié, Frey tente de démontrer que les non humains ne peuvent avoir le second type d'intérêt mis de l'avant, puisqu'ils ne peuvent avoir de désirs qui puissent être satisfaits ou insatisfaits. Il explique que, puisque les animaux non humains ne possèdent pas de langage, ils sont incapables d'avoir des croyances et, par conséquent, ils ne peuvent avoir quelque intérêt de l'ordre des désirs.⁵³

Plusieurs auteurs ont critiqué le raisonnement de Frey. Regan, en premier lieu, remarque que, si (tel que Frey le suppose) une croyance est nécessairement une croyance en la vérité d'une phrase particulière et que les phrases particulières sont toujours exprimées dans une langue particulière, alors il faudrait rendre compte de la possibilité, pour un individu, d'attribuer une croyance à une personne qui ignore la

⁴⁹ Francione insiste sur la valeur inhérente qu'ont tous les êtres sensibles et seulement les êtres sensibles, en raison du fait qu'ils peuvent accorder de la valeur à leur propre vie ou à leur propre bien-être, même lorsqu'aucun autre être conscient ne leur accorde une telle valeur. Voir Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights : Your child or the dog?*, Philadelphie, Temple University Press, 2000, p. 96-97.

⁵⁰ Voir Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, p. 117.

⁵¹ Voilà ce qui rejoint l'analyse de L. Wayne Sumner, selon qui : « Frey's argument [...] in any case appears to confuse being good for A with being for A's good; but while we would commonly say that regular oiling is good for a tractor we would not say that it is for its (own) good. » L. Wayne Sumner, « Review: Interests and Rights: The Case Against Animals, by R.G. Frey » (1983) XCII, 3 *The Philosophical Review*, 447-450.

⁵² Sapontzis précise que Frey reconnaît que de nombreux animaux peuvent ressentir des « sensations déplaisantes », ce qui l'oblige, à son avis, à admettre que ces animaux ont des besoins affectifs, besoins qui, selon lui, méritent la considération morale. Voir S. Sapontzis, *op.cit.*, note 49, p. 119.

⁵³ Voir R. G. Frey, *op.cit.*, note 46, p. 86-90.

langue dans laquelle il s'exprime lui-même.⁵⁴ Regan note ensuite que, si les jeunes enfants, avant d'apprendre un langage, ne peuvent avoir de croyances et si, pour apprendre un langage, il faut être capable d'avoir des croyances⁵⁵, alors il est impossible que les enfants apprennent un langage et, donc, qu'ils aient un jour des croyances. À moins que les êtres humains connaissent la signification des mots et ce qu'ils désignent en venant au monde, la position de Frey, selon l'analyse qu'en fait Regan, nous mène à la conclusion étonnante selon laquelle personne ne peut jamais rien croire.

À son tour, Sapontzis critique vigoureusement le raisonnement de Frey. Après avoir admis que, pour comprendre les énoncés portant sur l'objet d'une croyance, un être doit être en mesure de comprendre les phrases qui constituent ces énoncés, il poursuit en ajoutant que cela ne signifie aucunement qu'un être incapable de formuler de tels énoncés ou de les comprendre ne peut avoir de croyances.⁵⁶ À son avis, il est évident que, pour désirer une chose, il n'est pas nécessaire d'avoir des croyances verbalisées à propos de celle-ci. De plus, il remarque que rien, dans l'argumentation de Frey, ne s'oppose à ce que l'analyse des croyances que ce dernier propose soit appliquée à d'autres verbes intentionnels. Or, le faire mènerait à des conclusions absurdes, comme l'exigence voulant que, pour entendre quelqu'un arriver (en remplacement de « pour croire que quelqu'un arrive »), un être doive être en mesure d'entendre (en remplacement de « de croire ») que la phrase « quelqu'un arrive » est vraie!⁵⁷ Pour ces raisons et pour d'autres, Sapontzis conclut que le fait que les verbes intentionnels portent sur des phrases n'implique aucunement qu'ils ne s'appliquent qu'aux individus capables de comprendre ces phrases.⁵⁸ Enfin, Sapontzis réfute l'argument de Frey selon lequel l'objet d'une croyance est nécessairement une proposition puisque seules les propositions peuvent être *vraies ou fausses*— les états étant plutôt *avérés ou non*.⁵⁹ À son avis, les croyances elles-mêmes, tout comme les impressions, les perceptions, les prédictions et même certains objets, comme les

⁵⁴ Regan donne l'exemple d'un anglophone qui, lorsqu'il explique à une personne qu'un tiers (qui ne parle que le portugais) croit que la phrase « the snake will harm me » est vraie, doit nécessairement sous-entendre que la phrase peut être exprimée en portugais ou dans n'importe quelle autre langue. Selon Regan, cette complexification de la définition de Frey rend sa compréhension pour le moins difficile. Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 40-42.

⁵⁵ Sur la nécessité d'être en mesure de croire certaines choses pour apprendre un langage, Regan nous dit ce qui suit : « [U]nless Baby Jane comes to believe that there is a particular thing we are referring to, when we say the word *ball*, all manner of instruction in the use of the word *ball* will be for naught. She simply will not come to learn the meaning of the word. Without a preverbal belief on her part, one that picks out the ball as the thing to which we are referring when we say ball, her linguistic education cannot get underway. » *Id.*, p. 45. Voilà un argument qu'offrait déjà, en 1764, l'auteur dans Thomas Reid, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, édition de Timothy Duggan, Chicago, University of Chicago Press, 1970, chap. 5. et que reprend par ailleurs Bernard Rollin dans B. Rollin, *op.cit.*, note 32, p. 142.

⁵⁶ Voir S. F. Sapontzis, *op.cit.*, note 49, p. 120-121.

⁵⁷ Voir *id.*, p. 122-123.

⁵⁸ Voir *id.*, p. 125.

⁵⁹ Voir R. G. Frey, *op.cit.*, note 46, p. 89-90.

photographies, ou encore les amis peuvent aussi avoir une valeur de vérité.⁶⁰ Frey aurait donc tort de déduire, de la prémisse selon laquelle ce qui est cru peut être vrai et de la prémisse selon laquelle les phrases peuvent être vraies, que ce qui est cru doit nécessairement être une phrase. Et de toute façon, conclut Sapontzis, la valeur de vérité des croyances elles-mêmes peut très bien être tributaire non pas de la valeur de vérité des propositions sur lesquelles elles portent, mais plutôt sur l'aspect avéré ou non d'un événement.

À son tour, David DeGrazia critique le raisonnement de Frey en examinant les principaux arguments, mis de l'avant par Donald Davidson principalement, sur lesquels il repose largement. D'abord, à l'argument selon lequel il est impossible, pour nous, les êtres humains, de déterminer précisément le contenu des croyances des animaux non humains, DeGrazia répond que cela n'implique pas que ce contenu soit inexistant.⁶¹ D'une part, nous ne sommes pas toujours en mesure de déterminer précisément le contenu des états mentaux d'êtres humains qui utilisent pourtant le même langage que nous et, d'autre part, nous pouvons sans doute arriver à évaluer, du moins grossièrement, plusieurs des états intentionnels des animaux non humains, si nous nous donnons la peine de considérer le vécu de l'animal, les circonstances présentes, de même que ce que révèle son comportement.⁶² Selon l'auteur, cet exercice peut souvent, en effet, nous permettre d'attribuer un contenu approximatif aux croyances de ces animaux.⁶³

Ensuite, DeGrazia se penche sur le raisonnement suivant : (a) chaque croyance repose sur un vaste ensemble d'autres croyances lui donnant son contenu et son identité; (b) seuls les êtres pouvant afficher des comportements très complexes peuvent se voir attribuer ne serait-ce qu'une seule croyance; (c) puisque seuls les agents disposant d'un langage peuvent adopter de tels comportements, seuls ceux-ci peuvent avoir des croyances. L'auteur rappelle que Davidson lui-même reconnaît que c'est en adoptant une perspective intentionnelle (*intentional stance*), consistant à attribuer des croyances,

⁶⁰ Voir S. F. Sapontzis, *op.cit.*, note 49 p. 125.

⁶¹ Voir Donald Davidson, « Rational Animals » (1982) 36, 4 *Dialectica*, 317-327, 320.

Le fait que nous devons faire face à certains problèmes épistémologiques lorsque nous tentons de comprendre la vie mentale des animaux non humains ne nous permet pas de conclure que ces derniers n'ont aucun point de vue subjectif et conscient sur le monde et sur ce qui leur arrive. Peu importe ce que nous pouvons en dire, leurs expériences peuvent très bien avoir une dimension phénoménologique. À ce sujet, voir David DeGrazia, *Taking Sentience Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 146.

⁶² Dans le même ordre d'idée, John Dupré s'inspire des thèses de Ludwig Wittgenstein pour soutenir que l'attribution d'états mentaux ne peut se faire sans tenir compte du comportement. Selon lui, les solutions variées et flexibles trouvées par de nombreux animaux non humains pour faire face aux problèmes qu'ils rencontrent ne sont pas des indices permettant de supposer qu'ils sont intelligents, mais des éléments constitutifs de leur intelligence. Voir John Dupré, « The Mental Lives of Nonhuman Animals » dans Marc Bekoff et Dale Jamieson (dir.), *Readings in Animal Cognition*, Cambridge, MIT Press, 1996, p. 323-336, aux p. 328 et 330.

⁶³ Sur de possibles manières d'évaluer la possession de certains concepts chez des animaux non humains, voir Colin Allen et Marc Hauser, « Concept Attribution in Nonhuman Animals » dans M. Bekoff et D. Jamieson, *id.*, p. 47-62, aux p. 55-59.

des désirs et d'autres états mentaux aux animaux non humains, que nous arrivons le plus justement à expliquer et à prévoir leur comportement. Il se penche ensuite sur l'argument supplémentaire qu'invoque Davidson au soutien de son raisonnement initial : (1) pour avoir une croyance, il faut être capable d'être surpris de réaliser que le contenu de sa croyance était faux, (2) cela signifie qu'il faut pouvoir avoir une croyance à propos de ses croyances et, donc, posséder le concept de croyance, (3) ce qui implique de pouvoir distinguer entre soi et le reste du monde, (4) ce qui est impossible à démontrer sans langage.⁶⁴ En réponse à Davidson, DeGrazia rétorque que la surprise exige tout simplement que, d'une part, l'on ait des attentes ou des croyances (conscientes ou non) et que, d'autre part, l'on puisse réaliser consciemment (par opposition à inconsciemment, et non au sens de pouvoir réfléchir abstraitement à cette réalisation), et peut-être de manière soudaine ou quelque peu stressante, que les choses ne sont pas telles qu'on le croyait.⁶⁵ Et pour cela, ajoute l'auteur, il n'est nullement nécessaire de disposer des concepts de croyance et de vérité, concepts qui ne deviennent utiles que lorsqu'il s'agit, pour des êtres capables de réflexion abstraite, de réfléchir consciemment et rétroactivement aux croyances d'abord entretenues, puis déjà corrigées.⁶⁶ Or, de nombreux animaux non humains semblent pouvoir réaliser que leurs croyances ou leurs désirs sont satisfaits ou non. La preuve en est qu'il leur arrive fréquemment de réviser leur comportement suite à l'obtention d'une nouvelle information.⁶⁷ DeGrazia ajoute que nous avons de bonnes raisons de présumer que de nombreux animaux non humains utilisent des concepts (du moins, des concepts liés aux perceptions de leur corps) à propos desquels ils ont des croyances, ou qui forment leurs croyances. À son avis, non seulement cette présomption se trouve au fondement des meilleures explications (et prédictions) du comportement animal, mais elle rend compte d'un avantage évolutif considérable dont de nombreux animaux non humains paraissent avoir profité. Si certains types de concepts semblent être, par nature, possédés uniquement par des membres de l'espèce humaine⁶⁸, le comportement de certains animaux non humains de même que ce que nous savons de leur physiologie, ajouté à

⁶⁴ Voir D. Davidson, *loc.cit.*, note 60, p. 326.

⁶⁵ Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 149, ainsi que Peter Smith, « On Animal Beliefs » (1982) 20, 4 *Southern Journal of Philosophy* 503-512, 507. Selon Smith, il suffit, pour qu'un individu puisse être présumé conscient de la possibilité que ses croyances soient fausses, qu'il soit en mesure de réviser spontanément (sans nécessairement que la révision soit elle-même consciente) ces dernières à la lumière de ce que lui enseignera l'expérience.

⁶⁶ Voilà une opinion que partagent Peter Smith et David Beisecker. Voir P. Smith, *id.*, p. 507 et David Beisecker, « Some More Thoughts About Thought and Talk: Davidson and Fellows on Animal Belief » (2002) 77 *Philosophy*, 115-124, 118.

⁶⁷ Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 149, John R. Searle, « Animal Mind » (1994) 19, 1 *Midwest Studies In Philosophy*, 206-219, 211, ainsi que D. Beisecker, *id.*, p. 118.

⁶⁸ Searle identifie 5 types d'états intentionnels que, à son avis, seuls les êtres possédant un langage peuvent former : 1) ceux qui portent sur le langage; 2) ceux qui concernent des faits dont le langage est partiellement constitutif; 3) ceux qui portent sur des faits appartenant à un passé ou à un avenir lointain; 4) ceux qui représentent des faits si complexes qu'ils ne pourraient être conçus sans le langage; et 5) ceux qui concernent des faits dont la manière d'être rapportés fait appel au langage. Voir J. Searle, *loc.cit.*, note 66, p. 213.

notre compréhension de la manière dont évoluent les espèces, nous indique que tous les types de concepts ne sont pas l'apanage de l'humanité.⁶⁹

Nous avons de bonnes raisons de conclure que les croyances sont des attitudes propositionnelles dont le contenu consiste à représenter (correctement ou non) la réalité et qui interagissent avec les désirs pour produire l'action.⁷⁰ Voici une définition des croyances qui, contrairement à celle que Frey met de l'avant, semble compatible avec la manière relativement simple dont les actes intentionnels sont normalement expliqués en philosophie de l'action.⁷¹ Et si Davidson a raison de penser qu'une croyance implique la possession d'un ensemble de croyances, nous ne pouvons alors qu'en conclure, à l'instar de DeGrazia, que de nombreux animaux non humains⁷² possèdent un réseau complexe de croyances, ainsi que des désirs (dont plusieurs, sinon la totalité, sont sans doute liés à leur bien-être général).⁷³

Les trois niveaux d'indices qui nous ont permis de conclure que de nombreux animaux non humains sont sensibles nous permettent également de croire qu'ils ont

⁶⁹ Dans le même ordre d'idée, Searle affirme ce qui suit : « Given what we know about the brains of the higher animals, especially the primates, any such speculation [that animals lack intentional states] must seem breathtakingly irresponsible. Anatomically the similarities are too great for such a speculation to seem even remotely plausible, and physiologically we know that the mechanisms that produce intentionality and thought in humans have close parallels in other beasts. Humans, dogs and chimpanzees all take in perceptual stimuli through visual, tactile, auditory, olfactory and other sensory receptors, they all send the signals produced by these stimuli to the brain where they are processed, and eventually the resultant brain processes cause motor outputs in the forms of intentional actions such as socializing with other conspecific beasts, eating, playing, fighting, reproducing, raising their young, and trying to stay alive. It seems out of the question, given the neurobiological continuity, to suppose that only humans have intentionality and thoughts. » J. Searle, *loc.cit.*, note 66, p. 208-209.

⁷⁰ Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 153.

⁷¹ « Contemporary analytic philosophers of mind generally use the term « belief » to refer to the attitude we have, roughly, whenever we take something to be the case or regard it as true. To believe something, in this sense, needn't involve actively reflecting on it: Of the vast number of things ordinary adults believe, only a few can be at the fore of the mind at any single time. Nor does the term « belief », in standard philosophical usage, imply any uncertainty or any extended reflection about the matter in question (as it sometimes does in ordinary English usage). Many of the things we believe, in the relevant sense, are quite mundane: that we have heads, that it's the 21st century, that a coffee mug is on the desk. » Eric Schwitzgebel, « Belief », dans E. N. Zalta, *loc.cit.*, note 6, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/belief/>.

⁷² Selon DeGrazia, il s'agit probablement de tous les animaux sensibles : « Sentient or affective beings (who have feelings), conative beings (who have desires), and cognitive beings (who have beliefs) seem to be coextensive on our planet: the vertebrates, give or take a few species. » D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 165.

⁷³ Bien sûr, il peut arriver que certaines des préférences ou certains des désirs d'un individu aillent à l'encontre de son bien-être général. Pourtant, dans la mesure où la satisfaction des préférences – ou même l'opportunité de fournir les efforts nécessaires à l'atteinte de ces objectifs – peut favoriser le bien-être des individus ou la qualité de leur vie, la satisfaction des désirs peut être considérée comme une sous-catégorie de l'ensemble de « ce qui est dans l'intérêt » de ces individus. Comme le propose Regan, on peut sans doute résumer ce en quoi consiste, pour un être humain, d'avoir une vie bonne par les trois conditions suivantes : 1) ils obtiennent ou cherchent à obtenir la satisfaction de leurs préférences; 2) ils tirent de la satisfaction du fait d'obtenir ou de chercher à obtenir la satisfaction de leurs préférences; et 3) ce qu'ils obtiennent ou cherchent à obtenir sert leurs intérêts. Toujours selon Regan, ces critères de la vie bonne valent non seulement pour les êtres humains, mais aussi pour un grand nombre d'animaux non humains. Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 93.

probablement des croyances (du moins, des croyances entendues dans leur acception la plus simple), ainsi que des désirs. Les animaux non humains sensibles ont donc probablement des intérêts de l'ordre des désirs et ils ont assurément des intérêts de l'ordre de ce qui est bien pour eux.

Un certain résidu cartésien et behavioriste nous a forcés à faire un détour considérable pour conclure à ce qui est maintenant largement reconnu : plusieurs animaux sont sensibles et ont intérêt à ne pas souffrir. Cette conclusion est d'ailleurs si évidente qu'elle est incarnée dans le principe du traitement humanitaire des animaux que nous avons adopté il y a déjà environ 200 ans, et qui est à la base de toutes nos lois de protection des animaux et nos lois s'opposant à la cruauté envers les animaux.

À ce moment-ci de notre histoire, il semble que nous réalisons n'avoir aucune raison de douter du fait que de nombreux non humains sont des êtres sensibles et qu'ils ont intérêt à ne pas souffrir. Mais comment pouvons-nous réconcilier cet aveu et notre utilisation massive d'animaux qui entraîne l'imposition d'inimaginables douleurs à d'innombrables non humains? Comment pouvons-nous admettre que les animaux ont intérêt à ne pas souffrir tout en leur refusant le droit fondamental à l'intégrité physique? Nous avons vu que, si deux individus, peu importe leurs caractéristiques personnelles, ont des intérêts similaires, ces intérêts doivent être également considérés. Si plusieurs animaux non humains sont des êtres sensibles; si tous les êtres sensibles ont intérêt à ne pas souffrir; et si le droit fondamental à l'intégrité physique sert à protéger l'intérêt à ne pas souffrir, alors nous avons l'obligation morale d'attribuer le droit fondamental à l'intégrité physique à de très nombreux non humains (tous ceux qui sont potentiellement sensibles) et, par conséquent, d'interdire qu'il leur soit imposé tout traitement douloureux que nous n'accepterions heureusement plus de voir appliqué à des humains.

II. L'intérêt à persévérer dans l'existence et le droit à la vie

Nous avons donc l'obligation morale de ne pas infliger de douleur aux non humains sensibles. Mais qu'en est-il de la possibilité de tuer ces êtres sensibles à l'occasion de chasses sportives, dans le cadre de recherches biomédicales, ou encore avec l'intention d'utiliser leur cadavre pour l'alimentation, le cuir, la fourrure, etc., d'une manière qui n'implique aucune douleur? Non seulement infligeons-nous beaucoup de douleur et de souffrance aux non humains, mais nous nous autorisons également à les tuer. Bien sûr, nos lois anti-cruauté nous interdisent de tuer des animaux sans excuse légitime. Mais cela ne concerne aucune des activités socialement acceptées, telles que la chasse, l'élevage industriel, la vivisection, etc. Nous nous permettons de tuer des non humains sensibles pour nos fins, même si la très vaste majorité d'entre elles sont parfaitement futiles.⁷⁴

⁷⁴ Francione soutient que toutes les fins pour lesquelles nous utilisons des animaux non humains peuvent être réduites à la recherche de plaisir, d'amusement ou de commodité. Selon l'auteur, seule la recherche

De telles mises à mort ne peuvent être dirigées contre des êtres humains sans être considérées comme immorales et illégales. Le crime de meurtre, bien appuyé sur une valeur morale largement partagée, nous interdit de tuer un être humain sauf dans certaines circonstances exceptionnelles où des justifications, excuses ou moyens de défense particuliers peuvent être invoqués, afin d'éviter que cet acte, s'il est démontré qu'il a été posé, n'entraîne une condamnation en vertu de l'une des plus graves infractions criminelles. Si l'acte de tuer nous semble être le pire des gestes qui puissent être commis⁷⁵ et si le meurtre est considéré comme un des crimes les plus sérieux⁷⁶, c'est qu'il viole un des droits les plus fondamentaux des personnes, soit le droit à la vie.⁷⁷

Qu'est-ce qui nous permet d'envisager aussi différemment la mise à mort de non humains et la mise à mort d'humains? Selon l'approche des droits fondés sur des intérêts, la seule réponse valable serait que les humains ont un intérêt à ne pas être tués (même sans douleur) alors que les non humains n'en auraient pas. Mais est-il possible de démontrer que seuls les êtres humains ont intérêt à vivre et que, par conséquent, il est légitime de n'accorder un droit à la vie qu'aux membres de l'humanité ?

L'argument indirect de la souffrance impliquée dans la mise à mort

Premièrement, il est important de reconnaître la considérable difficulté pratique de tuer des non humains sans leur infliger de douleur et sans bafouer ainsi leur intérêt à ne pas souffrir, intérêt maintenant bien établi.

Enfants, nous avons à peu près tous cru que la ferme était un endroit idyllique où les vaches pouvaient paître librement dans les champs, leurs petits veaux venant, à leur guise, se blottir contre elles; où les cochons pouvaient s'amuser dans les mares de boue et se reposer paisiblement à l'ombre des arbres; et où les poules, entre leur bain de poussière et leurs séances de piquorage, pondaient à leur rythme des œufs qu'elles pouvaient couvrir jusqu'à ce que leur éclosion donne lieu à l'apparition d'adorables petits poussins, sous le regard protecteur d'un fermier bienveillant. On nous a présenté des images d'une étable accueillante, fraîche l'été et bien chauffée l'hiver, où les

biomédicale impliquant des animaux pourrait théoriquement – bien que, pour plusieurs autres raisons offertes par l'auteur, ce ne soit pas le cas – sembler justifiée par des raisons aussi sérieuses que la santé et la survie. Voir G. L. Francione, *op.cit.*, note 48, p. 31-49.

⁷⁵ Voir, notamment, Samantha Brennan, « The Badness of Death, the Wrongness of Killing, and the Moral Importance of Autonomy » (2001) *XL Dialogue*, 723-737, 724.

⁷⁶ Voir, par exemple, Jeff McMahan, *The Ethics of Killing*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 95.

⁷⁷ Bien sûr, toutes les approches éthiques n'expliquent pas l'aspect condamnable de la mise à mort de cette manière. Du point de vue de l'utilitarisme, par exemple, c'est parce que, souvent, il ne maximise pas l'utilité générale (et non pas seulement l'intérêt de la victime) que le geste consistant à tuer est ordinairement considéré comme immoral. Du point de vue déontologiste kantien, c'est parce qu'il ne respecte pas la règle morale que l'acte de tuer est mauvais. Pourtant, il semble plus adéquat et conforme à nos intuitions, je pense, de supposer que la dimension moralement répréhensible de la mise à mort est principalement liée au préjudice causé à la victime.

animaux non humains étaient heureux et épanouis toute leur vie durant, en faisant bien attention de ne pas illustrer le passage de cette vie confortable à l'assiette.

Même une fois l'âge adulte atteint, plusieurs d'entre nous conservent, avec l'aide de la publicité entourant les produits d'origine animale, cette représentation idéalisée de la vie qui est offerte aux animaux que nous mangeons. Pourtant, la réalité moderne est tout autre et la très vaste majorité des aliments d'origine animale que nous consommons aujourd'hui provient de fermes industrielles où les animaux sont élevés très durement.⁷⁸ Dans ces fermes industrielles, en effet, les animaux sont gardés en grand nombre et sont étroitement confinés, le plus souvent à l'intérieur, sans avoir la possibilité de s'étirer ou de se mouvoir adéquatement.⁷⁹ L'objectif de ces usines est de produire le plus de viande, de lait ou d'œufs tout en minimisant les coûts de production.⁸⁰ Or, ceci entraîne de nombreux et graves problèmes relatifs au bien-être des animaux utilisés, problèmes découlant de l'élevage lui-même, mais aussi du transport et de l'abattage.⁸¹ Et les animaux issus de l'élevage certifié biologique, s'ils sont censés être mieux traités, se retrouvent pourtant dans les mêmes conditions de transport⁸² et d'abattage⁸³ que les animaux élevés intensivement. Par ailleurs, les fermiers biologiques focalisent généralement sur des méthodes plus naturelles d'élevage qui, si elles sont souvent davantage compatibles avec le bien-être animal que le sont les méthodes intensives, peuvent aussi s'y opposer. En effet, certains choix écocentriques comme la sous-médication des animaux, par exemple, peuvent nuire considérablement à leur bien-être individuel.⁸⁴

La très vaste majorité des animaux que nous tuons sont destinés à l'alimentation humaine et plusieurs des autres industries reposant sur la mort d'animaux non humains

⁷⁸ Voir Danielle Nierenberg (dir.) pour le Worldwatch Institute, *State of the World 2006*, New York, NY, W.W. Norton & Company, 2006, p. 26 ainsi que Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Département de l'agriculture et de la protection des consommateurs, division de la production et de la santé animales, « Viande et produits carnés », <http://www.fao.org/AG/AGAInfo/themes/fr/meat/home.html>.

⁷⁹ L'élevage industriel est décrit de la sorte dans le Webster's New Millennium Dictionary of English, Preview Edition (v.0.9.6), Lexico Publishing Group, LLC, <http://dictionary.reference.com/browse/Factory%20farming>.

⁸⁰ Voir Matthew Scully, *Dominion*, New York, NY, St. Martin's Griffin, 2002, p. 256. Voir également Jocelyne Porcher, « Bien-être et souffrance en élevage : condition de vie au travail des personnes et des animaux » (2004) 45 *Sociologie du travail*, 27-43, 29, où l'auteur décrit la zootechnie sur laquelle repose l'élevage industriel comme la « science de l'exploitation raisonnée des « machines animales ». »

⁸¹ Voir Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008, p. 171.

⁸² Voir, notamment, Peter Singer, *La Libération animale*, tr. Louise Rousselle, Paris, Grasset, 1993, p. 230 ainsi que le site internet de l'organisme Protection mondiale des animaux de ferme, <http://pmaf.org/s-informer/nos-campagnes/transport.html>.

⁸³ Voir, notamment, Gail A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2007 et Alexandre Fournier, Pierre Picquet, Silvia Imperia et Sara Di Maria, « De la pratique de l'abattage des animaux de rente », 2008 http://bioethics.agrocampus-ouest.eu/pdf2008/abattage_final_ultime.pdf.

⁸⁴ Voir Ian R. Gordon, *Reproductive technologies in farm animals*, Cambridge MA, CABI Publishing, 2004, p. 11 et Hugo Fjelsted Alrøe, Mette Vaarst et Erik Steen Kristensen, « Does organic farming face distinctive livestock welfare issues? – A conceptual analysis » (2001) 14 *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 275-299, 294.

découlent de la première en ce qu'elles récupèrent certaines parties des animaux qui ne sont pas utilisées par l'industrie agroalimentaire. C'est le cas de l'industrie du cuir et du suède, par exemple, qui se sert de la peau des animaux dont la chair est consommée. Il importe toutefois de noter que cette industrie agit, en quelque sorte, comme un partenaire de l'industrie agroalimentaire plutôt que comme un simple charognard, puisque c'est notamment grâce à celle-ci (ainsi qu'à toutes les autres industries qui se servent des sous-produits animaliers jetés par l'industrie agroalimentaire, comme l'industrie des aliments pour les animaux familiers ou le bétail, celle des pneus et celle des cosmétiques, par exemple) que la dernière peut survivre financièrement.⁸⁵

Les autres pratiques dans le cadre desquelles des êtres sensibles sont tués entraînent également l'imposition de graves souffrances. Les méthodes de piégeage et de chasse les moins cruelles, tout comme les méthodes traditionnelles, causent d'atroces douleurs aux animaux capturés ou simplement blessés. Il est difficile d'être certain, en tuant un individu, que cet acte n'impliquera absolument aucune douleur. Or, la moindre chance que la mise à mort elle-même ou les différentes manipulations qui la précèdent causent de la douleur fait en sorte que l'individu qui a intérêt à ne pas souffrir a nécessairement intérêt (du moins, indirectement) à ne pas être tué.

Mais, si nous disposions des moyens techniques nous permettant de tuer des êtres sensibles en évitant tout risque de leur infliger de douleur ce faisant, aurait-on alors raison de croire que nous pourrions, même à grande échelle, être capables (techniquement, mais aussi économiquement) de tuer sans faire souffrir et, surtout, d'être motivés à le faire systématiquement?

Selon Francione, il est vain d'espérer continuer à exploiter et à tuer des êtres sensibles sans jamais les faire souffrir. À son avis, parce que les animaux non humains sont considérés comme biens susceptibles d'être appropriés alors que les humains en sont les propriétaires, nous ne pouvons arriver à également considérer l'intérêt similaire à ne pas souffrir des uns et des autres. Le statut de propriété des animaux non humains fait en sorte que même leurs intérêts les plus fondamentaux sont condamnés à être écartés dès qu'ils entrent en conflit avec des intérêts humains, même les plus frivoles parmi eux. L'auteur rappelle que nous reconnaissons l'importance morale de la souffrance animale depuis longtemps déjà (dans plusieurs états, le principe du traitement humanitaire des animaux est même incarné dans plusieurs lois de protection des animaux). Pourtant, nous acceptons toujours et plus que jamais que soient infligées d'indescriptibles douleurs aux animaux, aussitôt que cela offre le moindre avantage aux humains. Même si nous étions en mesure de tuer sans infliger de douleur, nous pouvons compter sur le fait qu'il y aurait toujours un avantage économique à préférer la méthode douloureuse dans certaines circonstances, à tolérer certaines exceptions (pour des raisons liées à la tradition, par exemple), à faire des concessions ou à accepter certains compromis... Tant et aussi longtemps que tuer des animaux sensibles sera permis, de

⁸⁵ Voir S.O.S., University of Georgia, Athens, Géorgie, <http://www.uga.edu/sos/clothing.html>.

très grandes souffrances continueront à leur être infligées à l'occasion du long procédé qui débute avec leur naissance et qui se termine avec leur mort.

Non seulement savons-nous que les animaux que nous tuons aujourd'hui souffrent et souvent même énormément, mais nous avons également de bonnes raisons de supposer que la seule manière d'éviter tout risque d'infliger de la douleur aux animaux est de carrément renoncer à les tuer.

L'argument direct de l'intérêt à rester en vie

Nous venons de considérer un argument indirect (et pragmatique) à l'encontre de la possibilité morale de tuer des non humains sensibles. À celui-ci, s'ajoute un argument plus direct en faveur de la reconnaissance du droit fondamental à la vie à tous les êtres sensibles : tous semblent avoir intérêt à vivre.

Bien sûr, même l'intérêt humain à ne pas être tué sans douleur ou sans en être conscient est passablement difficile à expliquer. Recourir à la souffrance que la mort cause aux êtres chers ne nous permet évidemment pas de toucher le cœur de la question, puisque nous considérons généralement que même l'ermite duquel nul ne se soucie personnellement a intérêt à rester en vie, et ce, même lorsqu'il dort et ne redoute pas sa propre mort. Invoquer la possibilité que la mise à mort de citoyens créerait une atmosphère de peur généralisée causant de grandes souffrances à tous les membres de la société ne pourrait pas non plus expliquer pourquoi même le meurtre secret, insoupçonné et sans douleur nous paraîtrait, lui aussi, moralement condamnable.

L'intérêt à vivre de tous les êtres humains semble si évident que nous ne questionnons pas souvent sa nature. Il en est de même pour l'interdiction morale de tuer des personnes qui va pratiquement de soi.⁸⁶ Une partie de la réflexion à ce propos a été faite dans le contexte des discussions éthiques portant sur l'avortement et sur l'euthanasie. Une autre l'a été dans le contexte du débat concernant les droits des animaux.

Dans le cadre des discussions bioéthiques entourant la mise à mort d'êtres humains est évoquée la question fondamentale (et métaphysique) du tort que représente la mort pour la personne décédée, question soulevée de façon troublante par Épicure, qui observait que la mort — entendue comme un état de non-existence permanent ou comme un vide expérientiel total (*experiential blank*)⁸⁷ — ne peut constituer un préjudice pour la victime, puisque, là où la personne se trouve, la mort n'est pas encore

⁸⁶ Voir Don Marquis, « Why Abortion Is Immoral » dans Joel Feinberg et Susan Swyer (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 1997, p. 24-39, à la p. 25 ainsi que L.S. Sumner, « A matter of life and death » (1976) 10, 2 *Noûs*, 145-171 et J. McMahan, *op.cit.*, note 75, p. 189.

⁸⁷ Voir John Martin Fischer, *The Metaphysics of Death*, Sanford, CA, Stanford University Press, 1993, p. 4.

et que, là où la mort se trouve, la personne n'est plus.⁸⁸ Au problème épicurien, différentes réponses ont été proposées⁸⁹, mais celle qui est généralement privilégiée veut que la mort constitue un préjudice parce qu'elle prive la victime des expériences positives qu'elle aurait pu vivre dans le futur.⁹⁰ Il s'agit de la théorie de la mort comme privation des bonnes choses de la vie.⁹¹

Comme Harry Silverstein le remarque, la mort conçue comme privation des bonnes choses de la vie, a priori, ne résout pas complètement le dilemme épicurien puisque, le défunt n'existant plus, il semble qu'il ne puisse ni jouir d'avantages, ni être privé de quoi que ce soit. Le préjudice n'aurait donc pas de sujet et cela peut paraître difficilement acceptable.⁹² À cela, Thomas Nagel répond qu'il n'est pas nécessaire qu'une chose soit ressentie comme mauvaise par un sujet pour qu'elle lui cause du tort. Il donne l'exemple d'une personne qui, à son insu, est trahie par un ami.⁹³ Selon lui, les intérêts de cette personne peuvent être bafoués par la trahison même si la victime ignore le fait que l'événement se soit produit et qu'elle ne fait l'expérience d'aucun de ses effets. Christopher Belshaw va plus loin que Nagel et soutient que, plus que tout autre événement, la mort est préjudiciable en dépit du fait que nul ne peut en faire proprement l'expérience, puisqu'elle a un impact majeur sur l'ensemble des expériences conscientes de l'individu qui meurt en l'en privant complètement.

Cette réflexion portant sur la condition de l'expérience rejoint celle du moment où le tort est causé (*timing puzzle*). En effet, s'il est possible que la mort, parce qu'elle entraîne une privation des bonnes choses de la vie, représente un préjudice pour

⁸⁸ Voir Épicure, « Letter to Menoeceus » dans *The Stoic and Epicurean Philosophers*, tr. C. Bailey, New York, NY, The Modern Library, 1940, p. 30-31.

⁸⁹ Une réponse intéressante, que nous n'exposerons pas ici en détail parce qu'elle n'est pas utile à notre propos, est celle qui est développée par Luper-Foy, James Warren et, surtout, Geoffrey Allan Plauché. Selon ces auteurs, Épicure a tort de soutenir que la mort n'est rien pour nous puisque, pour que nous y soyons indifférents, il faudrait que nous le soyons aussi par rapport à son alternative qu'est la continuation de la vie. Or, nous ne le sommes pas et ne pouvons l'être. Épicure et les épicuriens se tromperaient donc en supposant que la mort est neutre et que nous n'avons jamais de bonnes raisons de la craindre. Voir Steven Luper-Foy, « Annihilation » dans J. M. Fischer, *op.cit.*, note 86, p. 267-290, aux p. 278 et ss.; James Warren, *Facing Death*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 205-212; Geoffrey Allan Plauché, « Life, death, and harm: an austro-aristotelian account » (2006), <http://www.veritasnoctis.net/docs/confrontingthereaper.pdf> où l'on peut lire ce qui suit: « If death is independently ascribed a perpetual zero valence of nonvalue, meaning that one must be completely indifferent to it, then its alternative(s) – life and everything that depends upon it – must also be ascribed nonvalue. »

Ajoutons que Plauché soutient que le raisonnement épicurien est atteint d'un second vice, soit celui d'ignorer le fait que, pour évaluer la mort (pour déterminer qu'elle est neutre en l'occurrence), il faut d'abord être en vie.

⁹⁰ Nombreux sont les auteurs qui ont privilégié cette approche. Pensons, notamment, à Thomas Nagel, « Death » dans J. M. Fischer, *op.cit.*, note 86, p. 59-69, 1979; Fred Feldman, « Some puzzles about the evil of death » (1991) 100, 2 *The Philosophical Review*, 205-227; L.S. Sumner, *loc.cit.*, note 85, 145-171; ou encore D. Marquis, *loc.cit.*, note 85.

⁹¹ Voir T. Nagel, *id.*, p. 62.

⁹² Voir Harry Silverstein, « The Evil of Death » (1980) 77, 7 *The Journal of Philosophy*, 401-424, 404-405.

⁹³ Voir T. Nagel, *loc.cit.*, note 89, p. 64-65.

l'individu qui décède, il reste à déterminer *quand* ce préjudice est occasionné. Si l'on admet que, d'une part, une fois la mort installée, il n'y a plus de sujet qui puisse être affecté par les événements et que, d'autre part, les événements posthumes ne peuvent avoir d'impact sur la personne qu'était le défunt avant de mourir (sauf peut-être au sens où elle fait en sorte que certains des intérêts qu'il avait de son vivant étaient déjà, avant sa mort, destinés à demeurer insatisfaits — il s'agit là de la thèse du *priorisme*)⁹⁴, alors il semble que le seul moment où la mort peut causer du tort à un sujet est le moment précis où il décède.⁹⁵ Si l'état consistant à être mort ne peut être attribué à un sujet existant, celui qui consiste à mourir peut et doit l'être.⁹⁶ La mort affecte donc les sujets vivants, qui subissent ses effets (consciemment ou non) au moment précis où ils meurent. Selon cette thèse, dite *concurrentiste*⁹⁷, le moment où la mort peut le plus vraisemblablement constituer un préjudice pour un sujet (ou une délivrance, le cas échéant) est donc celui où il meurt, c'est-à-dire lors du passage (même s'il est instantané) de la vie à la mort, précisément.

Retenons donc que l'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie est compatible avec la mort interprétée comme un vide expérientiel puisqu'une privation n'a pas à être ressentie négativement pour constituer un préjudice. Retenons aussi que, même si nous maintenons qu'un sujet doit exister pour subir un tort, la mort peut représenter un préjudice pour lui puisqu'il peut subir le tort entraîné par la cessation de l'existence au moment même où il meurt, alors qu'il est toujours en vie, mais qu'il ne le sera plus dorénavant.

Mais est-ce à dire que la mort, en privant le défunt de toute expérience future, est nécessairement dommageable? Puisque toute expérience n'est pas souhaitable, il est possible d'imaginer certaines choses qui, stoppées ou évitées par la mort, ne seront pas regrettables. Généralement, la mort est considérée comme préjudiciable, mais pas toujours.

Pour éviter de limiter les dommages subis par les mourants à la douleur qu'ils peuvent ressentir au moment de s'éteindre et exprimer l'idée de manière plus générale, on peut retenir que la mort constituera un préjudice pour une personne s'il était dans l'intérêt général (par opposition aux intérêts particuliers de chaque instant qui en sont indépendants et qui peuvent même s'y opposer) de cette personne de continuer à vivre,

⁹⁴ Le priorisme (*priorism*) est la théorie selon laquelle nous pouvons subir un dommage causé par un événement à venir, en ce que nos intérêts actuels sont condamnés par cet événement futur à ne jamais être satisfaits. Voir George Pitcher, « The misfortunes of the dead » dans J. M. Fischer, *op.cit.*, note 86, p. 157-168. Luper-Foy donne l'exemple des paroles diffamatoires prononcées au sujet d'une personne défunte, qui font en sorte que, alors que cette personne était vivante, son intérêt à ce que sa réputation ne soit jamais salie allait être contrarié. Voir Steven Luper-Foy, « Death » dans E. N. Zalta, *loc.cit.*, note 6, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/death/>.

⁹⁵ Voir G. A. Plauché, *loc.cit.*, note 88.

⁹⁶ Voir Christopher Belshaw, *Annihilation – the sense and significance of death*, Montreal & Kingston, CAN, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 75.

⁹⁷ Voir S. Luper-Foy, *loc.cit.*, note 93. Notons que, comme Belshaw et Plauché, Luper-Foy privilégie l'explication concurrentiste, mais il n'écarte pas le priorisme ou une combinaison des deux approches.

peu importe la manière selon laquelle on définit la notion d'intérêt. Et pour déterminer s'il était bel et bien dans l'intérêt général d'un individu de continuer à vivre, de nombreux auteurs favorisent l'approche de la comparaison des parcours de vie (*life comparative account*), approche qui consiste à imaginer la vie qu'aurait le plus probablement menée le défunt s'il n'était pas mort de la manière et au moment où c'est arrivé.

Les tenants de l'approche comparative font évidemment face à un problème épistémologique d'envergure. En effet, même dans les cas où toutes les informations disponibles entourant le type de personne qu'était la victime de la mort, son âge, ses projets d'avenir, ses conditions de vie, son potentiel personnel, social et professionnel, etc. sont connus, il peut être totalement vain de tenter d'estimer la valeur de la vie qu'aurait eue cette personne, n'eût été son décès. Jeff McMahan donne l'exemple du jeune homme mort d'un cancer pour illustrer l'impossibilité d'être certain que l'alternative à sa mort aurait été meilleure ou pire que celle-ci : s'il n'était pas décédé au moment où et de la manière dont c'est arrivé, peut-être que le jeune homme n'aurait rencontré que douleurs et misères pour quelque jours de plus avant de mourir de toute façon; peut-être se serait-il plutôt remis de son cancer pour un certain temps avant de succomber à une rechute; peut-être, enfin, aurait-il été complètement guéri de sa maladie.⁹⁸

Le principe selon lequel la mort est dommageable lorsqu'elle prive un individu d'une vie qui aurait été marquée par plus de bonnes choses que de mauvaises n'est donc pas toujours facile à appliquer et il peut s'avérer impossible de déterminer avec certitude si la mort représente, par comparaison à la continuation de l'existence, une bonne ou une mauvaise chose dans chaque cas. Bien que les difficultés épistémologiques ne soient peut-être pas toujours insurmontables, McMahan suppose que les témoins du décès d'un individu ont recours à des critères parfois inconscients et peut-être même arbitraires pour évaluer le type de vie qu'aurait eu la victime si elle avait pu éviter la mort et, ainsi, estimer l'aspect préjudiciable de sa mort.

Évidemment, c'est une chose d'évaluer le tort causé par la mort d'une personne et c'en est une autre d'évaluer le caractère mauvais de l'acte de tuer quelqu'un. Contrairement au dommage que représente la mort, l'aspect moralement condamnable de l'acte de tuer n'est peut-être pas aussi intimement lié au tort causé à la victime, du moins pas de la même manière. Pour illustrer la fragilité du lien entre l'aspect condamnable du meurtre et le préjudice que représente la mort pour la victime, Samantha Brennan donne l'exemple d'une professeure atteinte du cancer, qui est

⁹⁸ Voir J. McMahan, *op.cit.*, note 75, 2002, p. 111. Notons que l'alternative excluant complètement le cancer n'est pas ici considérée, puisqu'il est raisonnable de supposer que le développement de la maladie ait été causé par un ensemble complexe de facteurs dont plusieurs sont possiblement relativement vieux et font en sorte que la personne aurait été bien différente s'ils n'avaient pas été présents. La comparaison entre la vie que cette personne a eue et celle qu'elle aurait eue si elle n'avait pas été atteinte du cancer semble exagérée et arbitraire.

condamnée à mourir bientôt et à souffrir beaucoup jusque-là, et d'un étudiant qui, fâché contre elle pour des raisons personnelles, décide de la tuer. En dépit du fait que, pour la professeure, la mort était inévitable et peut-être même soulageante, l'acte de l'étudiant paraît condamnable. Comme le démontre ce scénario, le jugement que nous portons sur l'acte consistant à tuer s'avère donc relativement indépendant du dommage que la mort constitue réellement pour la victime. Brennan explique cela par le fait que nous estimons que c'est à la professeure en question que devrait revenir le choix de mourir ou non, c'est-à-dire de se suicider ou, au contraire, de continuer à vivre en dépit des souffrances qui l'attendent. Brennan conclut que, même lorsqu'une personne aurait avantage à mourir, cela ne nous autorise pas nécessairement à la tuer; que le droit de ne pas être tué ne dépend pas exclusivement de ce que la mort représenterait pour son possesseur. Selon l'auteure, la victime doit tout de même rester au centre des théories de la mise à mort, contrairement à ce que prévoient le conséquentialisme ou encore le déontologisme de type kantien (qui, rappelons-le, fonde la moralité d'un geste sur sa conformité à la règle morale). C'est parce que le meurtrier ignore l'autonomie de la victime— ou sa capacité de décider si elle mourra de manière précipitée en mettant elle-même fin à ses jours ou si, au contraire, elle continuera à vivre— que son geste est moralement répréhensible. Pour Brennan, tuer est mal parce que cela ne respecte pas l'autonomie des personnes.

Pourtant, lorsqu'elle aborde la question des droits des enfants (qu'elle estime ne pas être autonomes), l'auteure admet que c'est plutôt parce qu'elle contrevient aux intérêts de ceux-ci que leur mise à mort est proscrite.⁹⁹ Or, si l'intérêt à vivre des enfants dépend de la qualité de la vie qui les attend et du méfait ou du bienfait que la mort représente alors pour eux, il semble que ressurgisse le lien, dans le cas des enfants — et, peut-on raisonnablement supposer, dans le cas des autres individus qui ne sont pas autonomes —, entre la moralité de l'acte de tuer et le dommage que constitue la mort pour la victime.

Est-ce à dire que, si la professeure, dans l'exemple offert par Brennan, était remplacée par une personne atteinte non seulement d'un cancer douloureux et fatal qui fait en sorte qu'il serait dans son intérêt de mourir, mais aussi d'une déficience mentale l'empêchant de prendre des décisions éclairées, alors il serait moralement acceptable de la tuer pour des raisons égoïstes, comme la vengeance par exemple ou comme, dans le cas d'un héritier, le désir de profiter de ses économies? Voilà un résultat qui, aux yeux de la plupart d'entre nous, paraîtrait certainement indésirable.

Pour éviter cette désolante conséquence, il vaut mieux statuer que la seule manière de justifier la mise à mort d'un individu qui se trouve incapable de décider lui-même de mettre fin à ses jours et pour qui la mort semble être le moindre mal est de

⁹⁹ Voir Samantha Brennan, « Children's Choices or Children's Interests: Which do their Rights Protect? » dans David Archard et Colin M. Macleod, *The Moral and Political Status of Children*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 53-69.

démontrer qu'elle est infligée *exclusivement* dans l'intérêt de cet individu. Bien entendu, il resterait à surmonter les nombreuses difficultés entourant l'évaluation des intérêts d'autrui. Mais cette règle présente l'avantage considérable d'éviter les situations comme celle de la personne handicapée mentalement et condamnée à souffrir beaucoup plus qu'à jouir, tuée par un héritier pressé de toucher l'argent qui l'attend.

Cette règle pourrait même s'appliquer à tous les individus qui ont possiblement intérêt à rester en vie, et non pas seulement à ceux qui ne sont pas autonomes. En effet, s'il faut prendre toute décision relative à la mise à mort d'un tiers en fonction des intérêts de ce dernier exclusivement, il sera alors impératif de respecter l'intérêt de la personne autonome à décider elle-même de précipiter son propre décès ou non. Ainsi, il sera interdit de mettre fin aux jours des personnes autonomes (sauf les cas d'euthanasie exécutée à la demande de la personne concernée) et les situations comme celle de la professeure cancéreuse tuée prématurément par un étudiant en colère seront aussi évitées.¹⁰⁰

Maintenant, ne revient sans doute pas à chacun la liberté ou encore l'obligation morale de tuer toutes celles et tous ceux qui, à son avis, seraient mieux morts que vivants. Les risques considérables d'erreurs (rappelons que de nombreux problèmes sont associés à l'évaluation de la valeur de la vie/mort d'autrui), la possibilité que des motifs égoïstes inconscients influencent le jugement et l'aspect irréversible de la mort devraient nous inciter à la plus haute prudence. Voilà certainement pourquoi l'euthanasie est un sujet aussi controversé et pourquoi nous préférons, comme société, accorder un égal droit à la vie à tous les êtres humains, même si certains d'entre eux ont assurément davantage intérêt à vivre que les autres et même si certains ont sans doute intérêt à mourir.

Dans la mesure où, comme nous l'avons vu, la mort est présumée entraîner l'annihilation complète de l'être qui vivait, l'approche comparative veut que l'intérêt à continuer à vivre de chaque être vivant varie en fonction de ce que cet être aurait raisonnablement pu attendre de la vie, n'eût été sa mort (c'est-à-dire de cette mort particulière). De manière générale, nous croyons, et ce, en dépit des problèmes épistémologiques entourant l'évaluation précise de la valeur de la vie et de la mort pour chacun, que les êtres humains ont intérêt à rester en vie. Mis à part certains cas de maladies dégénératives et douloureuses, de dépression chronique ou de vieillesse et de fatigue avancées, par exemple, nous présumons que chaque être humain a intérêt à *vivre*. Mais avant tout, nous croyons que chaque être humain a intérêt à *ne pas être tué*, sauf, peut-être, s'il est manifestement et sans équivoque dans son intérêt de ne plus

¹⁰⁰ Brennan insiste pour distinguer son approche de celle qui est mise de l'avant par MacCormick et affirme que, selon elle, ce n'est pas parce qu'il est dans l'intérêt d'une personne autonome de choisir librement que la possibilité de le faire doit être protégée ni parce que la possibilité de choisir est intrinsèquement bonne. Notons d'ailleurs que l'auteure se contente de critiquer les approches qui font reposer le droit de choisir sur des considérations conséquentialistes sans offrir plus de détails sur les raisons qui la portent elle-même à accorder autant d'importance à l'autonomie. Voir S. Brennan, *id.*, p. 64-66.

exister et que cet être n'est pas lui-même en mesure de décider s'il préfère, malgré cela, continuer à vivre plutôt que de mourir, ou encore de communiquer sa préférence. Chaque être humain a donc le droit fondamental à la vie et, sauf dans certaines circonstances exceptionnelles où son intérêt à mourir est clairement établi, personne n'est en droit de mettre fin à ses jours.

Néanmoins, et nous l'avons déjà souligné, l'interdiction de tuer un être humain n'est pas tout à fait absolue puisqu'elle admet certaines exceptions autres que les cas d'euthanasie, comme lorsqu'il s'agit de légitime défense ou lorsqu'un soldat abat un combattant ennemi. De plus, la mise à mort des êtres humains qui ne sont pas encore nés n'est pas illégale dans tous les pays et l'aspect moralement mauvais de l'avortement fait l'objet de vives controverses. Parmi ceux qui s'y opposent et défendent la position pro-vie, nombreux sont ceux qui estiment que la vie humaine est sacrée et que le fœtus, parce qu'il est un organisme humain, a droit à la vie. Or, nous l'avons vu, l'appartenance à l'humanité est une caractéristique biologique qui n'a pas, en soi, de pertinence morale. Aussi, d'autres opposants à l'avortement préfèrent fonder leur position sur l'intérêt à vivre du fœtus, intérêt qu'ils estiment devoir être protégé par le droit à la vie. Don Marquis, par exemple, soutient que la mort prive le fœtus d'une vie future potentiellement riche en expériences positives et que, pour cette raison, il mérite qu'on lui accorde le droit à la vie.¹⁰¹ Toutes choses étant égales par ailleurs, plus de temps un être a devant lui, plus de bonnes choses peuvent être présumées l'attendre et plus cet être peut sembler avoir à perdre en mourant. Ainsi, le décès d'un fœtus peut être considérée comme un préjudice aussi grand, sinon plus grand, que celui d'un enfant, d'un adulte ou, surtout, d'une personne âgée.

Bien sûr, ce raisonnement s'applique aussi bien à l'enfant non encore conçu. Toutefois, Marquis croit que ce n'est qu'à partir du moment où il existe qu'un fœtus a intérêt à vivre et que sa vie mérite donc d'être protégée. Selon lui, ce n'est qu'à partir de la conception que l'on peut dire qu'existe un être ayant le potentiel de vivre toutes les bonnes choses que l'avenir lui aurait offertes s'il n'était pas mort. Tuer un être existant consiste donc à le priver des bonnes choses qu'il aurait autrement vécues et, pour cette raison, à lui porter préjudice. Selon Marquis, un être conçu, même s'il n'est pas encore sensible, peut donc avoir intérêt à ne pas être tué.

Pourtant, nous avons déjà reconnu que, pour qu'il y ait préjudice, encore faut-il qu'un sujet subisse celui-ci. Or, il paraît raisonnable de supposer que l'être existant ne peut devenir le sujet de quoi que ce soit qu'à partir du moment où il est conscient, c'est-à-dire où il est sensible et a un bien-être qui peut être amélioré ou détérioré de son point de vue subjectif. Bien entendu, un être n'a pas à être conscient au sens d'être éveillé pour pouvoir subir un tort, mais il doit exister en tant qu'être d'un type qui peut être affecté subjectivement par les actions des autres. Évidemment, certaines étapes mènent à l'apparition d'un sujet, apparition qui a sans doute lieu avant la naissance du bébé. Les

¹⁰¹ Voir D. Marquis, *loc.cit.*, note 85, p. 24-39.

gamètes, le zygote ou le fœtus dans le premier trimestre de la grossesse ont tous le potentiel de devenir un être sensible. Mais tant que ce potentiel n'est pas actualisé, il semble raisonnable de croire qu'aucun tort ne puisse être causé au fœtus lui-même parce que celui-ci ne possède pas encore les qualités d'un sujet.

Bien sûr, il est possible que, à partir du moment où il est sensible, l'intérêt du fœtus à rester en vie et son droit à la vie soient contrebalancés par certains des intérêts ou des droits de la mère et que, pour cette raison, l'avortement, même tardif, soit excusable ou justifiable comme l'est, par exemple, la légitime défense.¹⁰² Néanmoins, à partir du moment où un être est sensible, il semble que celui-ci puisse avoir des intérêts en général et l'intérêt à vivre en particulier, et que la privation engendrée par la mort puisse donc lui porter préjudice.

Parmi les défenseurs de l'avortement, s'en trouve aussi qui adhèrent à l'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie et qui reconnaissent qu'il suffit d'avoir un intérêt à vivre pour subir un préjudice en mourant. Pour justifier leur position pro-choix, certains de ces auteurs soutiennent que tous les êtres sensibles n'ont pas nécessairement intérêt à vivre. Michael Tooley, par exemple, est d'avis que, pour avoir intérêt à vivre, un être doit (a) avoir, au moment présent, le désir de continuer à exister en tant que sujet conscient; ou (b) avoir éprouvé des désirs à d'autres moments. D'une part, pour désirer continuer à vivre en tant que sujet conscient et remplir la condition (a), un être, nous dit-il, doit être en mesure de se percevoir lui-même comme un sujet continu d'expériences. D'autre part, un être qui existe à un moment donné ne peut avoir des désirs à d'autres moments et satisfaire ainsi la condition (b) que si, précise l'auteur, il a pu, ne serait-ce qu'une seule fois, se percevoir comme un soi continu (*continuing self*). Dans les deux cas, un être ne peut avoir intérêt à vivre que si, à un moment ou un autre, il a possédé le concept de « soi continu ».¹⁰³ Selon Tooley, un organisme biologique qui n'a jamais possédé ce concept est constitué d'une série de nouveaux soi distincts, dont chaque désir appartient à l'un ou l'autre d'entre ceux-ci, plutôt qu'à un même sujet conscient. Chez un tel organisme, croit-il, le soi présent ne peut avoir intérêt

¹⁰² Voir, notamment, Mary Anne Warren, « On the moral and legal status of abortion » dans S. Dwyer et J. Finberg, *op.cit.*, note 85, p. 59-74 ainsi que Judith Jarvis Thomson, « A defense of abortion » dans S. Dwyer et J. Finberg, *op.cit.*, note 85, p. 75-87 où l'auteure emploie la stratégie consistant à limiter le droit à la vie de manière à ce qu'il n'inclut pas le droit d'utiliser le corps d'une autre personne, même lorsque la vie elle-même dépend de cette utilisation.

Notons que d'autres types de stratégies ont été mis de l'avant pour défendre la possibilité morale de l'avortement, dont certains ne décrivent pas le problème en termes de conflits d'intérêts et de droits, mais plutôt en termes de relations et de responsabilités. Voir, par exemple, Catriona Mackenzie, « Abortion and embodiment » dans S. Dwyer et J. Finberg, *id.*, p. 175-193 ou encore Janet Farrell Smith, « Rights-conflict, pregnancy and abortion » dans Carol Gould (dir.), *Beyond Domination*, Totowa, NJ, Rowan & Allanheld, 1984, p. 265-273. Enfin, certains auteurs appartenant au courant féministe focalisent davantage leur attention sur le contexte sexiste dans lequel se pose le problème de l'avortement. Voir, notamment, Sally Markowitz, « Abortion and feminism » dans S. Dwyer et J. Finberg, *id.*, p. 194-212. L.W. Sumner ajoute à cela les raisons eugéniques d'avorter qui peuvent être assimilables à celles qui nous justifient, le cas échéant, de pratiquer l'euthanasie. Voir L.W. Sumner, « A Third Way » dans S. Dwyer et J. Finberg, *id.*, p. 114-115.

¹⁰³ Voir Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, New York, Oxford University Press, 1984.

à ce que les désirs d'un des soi futurs soient satisfaits et, à l'inverse, les désirs d'un soi futur ne peuvent affecter ceux du soi présent. Selon l'auteur, c'est donc la conception de soi-même comme une entité dont l'existence est continue dans le temps qui permet d'unifier les sujets conscients existants à chaque moment et de faire en sorte qu'un sujet puisse avoir des intérêts concernant son propre futur. Ainsi, Tooley croit que la mort d'un organisme biologique dont la vie mentale n'est pas adéquatement unifiée n'entraîne aucune privation pour un sujet puisque le sujet qui aurait pu jouir des bonnes choses de la vie, n'eût été la mort de l'organisme biologique en question, n'aurait pas été le même que le sujet qui existait au moment du décès. Parce qu'aucune privation pour un sujet n'est entraînée par la mort d'un tel organisme biologique, cette mort ne peut être considérée comme préjudiciable. Par conséquent, l'organisme biologique n'a pas intérêt à vivre en tant que tel et ne peut pas avoir droit à la vie. Tooley estime que les fœtus, les bébés et même les très jeunes enfants, parce qu'ils ne peuvent se concevoir eux-mêmes comme des soi continus, ne peuvent avoir intérêt à exister et, donc, ne peuvent mériter le droit de ne pas être tué. Selon le raisonnement de l'auteur, il est donc probable qu'il n'y a rien de mal, que ce soit fait par nécessité ou par pur amusement, à tuer des êtres conscients— même si ces derniers ont déjà fait l'expérience de plaisirs momentanés et pourraient vivre d'autres plaisirs à l'avenir —, du moment que ces êtres ne se conçoivent pas eux-mêmes comme des êtres ayant une vie mentale continue.

À l'instar de Tooley, Peter Singer estime que, pour avoir intérêt à vivre, un être doit préférer ou désirer continuer à vivre. Et pour cela, il doit avoir une existence mentale continue ou une conception de lui-même comme une entité indépendante du reste du monde et se maintenant dans le temps.¹⁰⁴ Les deux auteurs arrivent à la conclusion selon laquelle ce ne sont pas tous les êtres sensibles qui ont intérêt à ne pas être tué en tant que tel et que seuls les êtres capables de conscience de soi peuvent avoir cet intérêt et devraient bénéficier du droit à la vie qui le protège.

Contrairement à ce que Tooley et Singer soutiennent, il semble qu'il ne soit pourtant pas nécessaire qu'un être ait le désir de vivre spécifiquement pour avoir intérêt à vivre. En effet, la vie peut avoir de la valeur pour un individu parce qu'elle permet, de manière instrumentale, la satisfaction d'autres de ses désirs. D'ailleurs, Tooley n'explique pas pourquoi les « autres désirs » dont il est question dans la condition (b) devraient être éprouvés à d'autres moments qu'au moment présent. Or si, au moment de mourir (ou peut-être même à chaque moment de sa vie), un être possède d'autres désirs que celui de continuer à exister, il semble raisonnable de supposer que la vie a de la valeur pour cet être à titre de moyen d'obtenir la satisfaction associée à la poursuite

¹⁰⁴ Peter Singer, *Practical Ethics*, 2e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 96-98 et p. 126.

et/ou à la réalisation de ces autres désirs.¹⁰⁵ Comme le remarque Aaron Simmons, cette manière d’appréhender l’intérêt à vivre semble aller tout naturellement de pair avec l’approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie. En effet, chez les êtres qui désirent vivre, il semble que la valeur qu’ils accordent à la vie est liée à celle qu’ils accordent aux bonnes choses que la continuation de la vie peut leur permettre d’obtenir. On peut donc imaginer que c’est le désir d’obtenir ces bonnes choses, ou ce que leur réalisation permettrait, qui se trouve au fondement de la valeur de la vie elle-même et, par conséquent, du désir de vivre. Selon Simmons, l’incapacité d’un organisme à comprendre que la continuation de la vie est une condition nécessaire à la satisfaction de tous ses désirs n’implique pas que cet organisme n’ait pas tout de même intérêt à vivre.¹⁰⁶

Mais de toute façon, nous avons vu que tous les intérêts ne sont pas fondés sur des désirs. Regan explique bien pourquoi il est nécessaire d’admettre qu’un individu peut avoir un intérêt X, même s’il n’éprouve aucun désir à l’égard de X. Il rappelle qu’il peut être dans l’intérêt d’une personne d’être en bonne forme physique sans que celle-ci ne ressente le désir de faire de l’exercice et sans même qu’elle ne soit consciente de l’avantage, pour son bien-être, que représente la santé.¹⁰⁷ Et l’on ne peut guère se satisfaire d’une version raffinée de l’approche des intérêts comme des désirs, selon laquelle ce qui est dans l’intérêt d’un individu correspondrait à ce que cet individu désirerait s’il détenait toutes les informations utiles, s’il réussissait à demeurer impartial à l’égard des différentes phases de sa vie et s’il était débarrassé de tous ses désirs « irrationnels ». ¹⁰⁸ En effet, il semblerait quelque peu étrange d’avoir à imaginer qu’un marin du 19^e siècle soit informé de la nécessité d’ingérer les 10 milligrammes d’acide ascorbique dont il aurait eu besoin pour éviter le scorbut, alors qu’il vivait à une époque où le lien entre la vitamine C et la maladie était inconnu, avant de reconnaître qu’il était dans son intérêt de les obtenir.¹⁰⁹ Dans le même ordre d’idée, nous admettons que les jeunes enfants peuvent avoir intérêt à recevoir des soins médicaux, même s’ils ne peuvent comprendre les bénéfices qu’ils lui procureront et désirer les obtenir. Et de toute façon, comme l’explique Don Marquis, l’interprétation raffinée des intérêts comme des désirs permettrait d’attribuer un intérêt à vivre à *tous les êtres vivants* (incluant les fœtus, les très jeunes enfants et les animaux) dont l’avenir pourrait, d’un point de vue subjectif, valoir la peine d’être vécu, puisque l’on peut raisonnablement supposer que tous ces êtres vivants, s’ils étaient rationnels et bien informés,

¹⁰⁵ Voir Aaron Simmons, « In defense of an animal’s right to life », thèse doctorale, sous la direction de Ray G. Frey, Graduate College of Bowling Green, State University, 2006, <http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi?bgsu1142895795>, p. 102.

¹⁰⁶ Voir *id.*, p. 100 et ss.

¹⁰⁷ Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 87.

¹⁰⁸ Voir James Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 14, ainsi que Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Amherst, New York, Prometheus Books, 1998, p. 113.

¹⁰⁹ Voir Gary Varner, *In Nature’s Interests?*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 60.

ressentiraient le désir de vivre.¹¹⁰ Cela dit, il semble que, pour conclure qu'un individu a intérêt à vivre, il suffit que, pour cet individu, la continuation de la vie puisse être bénéfique, qu'elle puisse lui procurer du bien-être. Ni le désir particulier de continuer à vivre, ni quelque autre désir que ce soit, ne sont nécessaires pour qu'un être puisse bénéficier des bonnes choses de la vie et, par conséquent, avoir intérêt à continuer à vivre.

Cela dit, est-ce que la condition associée à la présence d'un « soi continu » devrait être conservée en dépit du fait que l'on abandonne la condition associée aux désirs? Don Marquis explique qu'en l'absence d'un lien entre, d'une part, les capacités cognitives telles que la capacité à se concevoir comme un sujet continu d'expériences ou la conscience de soi et, d'autre part, le désir de continuer à vivre, il faudrait abandonner l'exigence entourant la possession de ces capacités puisqu'elle serait alors arbitraire en ce qu'elle consisterait à partir de simples faits biologiques pour tirer, de façon illégitime, des conclusions morales. Pourtant, il paraît raisonnable de supposer, comme Tooley et Singer le font, que, si un organisme biologique n'est constitué que d'une série de soi distincts qui se succèdent, alors aucun sujet ne peut avoir des intérêts autres que ceux qui concernent l'instant présent. Aussi, une certaine continuité d'un sujet dans le temps est peut-être bel et bien nécessaire pour qu'un être ait intérêt à continuer à vivre, et ce, même si cet être n'éprouvait aucun désir en tant que tel. Par contre, il importe de réaliser que cette dernière condition n'a pas à être très exigeante. En effet, le simple fait d'être affecté ou influencé, ne serait-ce qu'un tout petit peu ou encore inconsciemment, par leurs expériences passées, comme c'est le cas de tous les êtres sensibles (puisque'ils apprennent de leurs expériences et que leur esprit n'est pas réinitialisé à chaque instant), fait d'eux des « sujets continus d'expériences ». D'ailleurs, lorsque nous reconnaissons qu'un être a non seulement intérêt à ne plus subir la douleur qu'il ressent à l'instant présent, mais qu'il a également intérêt à ce qu'on ne lui impose pas de douleur dans les instants à venir, nous reconnaissons cet être en sa qualité de sujet continu dans le temps. À partir du moment où un être a intérêt à ne pas souffrir, il se présente comme un soi suffisamment continu dans le temps pour avoir également intérêt à continuer à vivre.

Mais comment est-ce que tout ce qui vient d'être dit se transpose-t-il au cas des animaux non humains ? Est-ce que certains animaux non humains ont intérêt à vivre et est-ce que ces animaux méritent moralement qu'on leur accorde un droit à la vie qui interdirait qu'on les tue, même de manière « humaine » ou indolore?

Ruth Cigman compte parmi les auteurs qui se sont penchés sur cette question, en particulier. Cigman s'oppose à la reconnaissance d'un droit à la vie aux animaux non

¹¹⁰ Voir Don Marquis, <http://www.princeton.edu/WebMedia/lectures/20060329marquis-singerVN350K.asx>.

humains et explique sa position en insistant sur l'incapacité de ces animaux à attribuer de la valeur à la vie.¹¹¹ Sapontzis résume son argument de la façon suivante¹¹² :

1 : La mort ne peut être préjudiciable que pour les êtres capables d'accorder de la valeur à la vie elle-même;

2 : Seuls les êtres pour qui la mort peut être préjudiciable peuvent avoir un droit moral à la vie;

3 : Les animaux sont incapables d'accorder de la valeur à la vie elle-même;

4 : Donc, les animaux ne peuvent avoir droit à la vie.

D'abord, la prémisse 3 peut paraître douteuse. Mais aux fins de la discussion, Sapontzis concède qu'il existe peut-être certains animaux non humains sensibles, comme les poulets ose-t-il dire, qui soient incapables d'accorder de la valeur à la vie (et à la mort) en tant que telle(s). Or, puisque la prémisse 2 est manifestement juste, le maillon faible doit être, selon Sapontzis, la prémisse 1. Doit-on vraiment pouvoir accorder de la valeur à la vie en tant que telle, ou être en mesure de saisir la dichotomie vie/mort, pour avoir intérêt à vivre et pour souffrir du tort que représente la mort?

Sapontzis commence son analyse en remarquant que nous admettons, dans de nombreuses situations, qu'il est possible pour un individu d'avoir un certain intérêt, même si cet individu n'est pas en mesure de bien comprendre la nature de celui-ci ou d'en apprécier l'objet en tant que tel. Pensons, par exemple, au cas des jeunes enfants, qui ne peuvent saisir l'importance de leurs propres droits ou d'en apprécier la valeur, mais qui peuvent pourtant jouir des protections offertes par ces droits et ont donc intérêt à les posséder.¹¹³ De toute façon, note le commentateur, notre sensibilité par rapport à la cruauté envers les animaux indique qu'il ne nous semble pas toujours nécessaire qu'un être puisse accorder de la valeur à une chose ou en comprendre parfaitement toute la signification pour avoir intérêt à obtenir cette chose ou à ce que cette chose se réalise. En effet, nous présumons que de nombreux animaux sont sensibles et ont intérêt à ne pas souffrir, et ce, même si nous croyons que ces animaux ne peuvent pas comprendre le concept de souffrance, ni même activement désirer ne pas souffrir.¹¹⁴

À l'instar de Regan et de Rachels, qui, comme nous l'avons mentionné, ont relevé la différence entre « un individu qui s'intéresse à quelque chose » et « une chose qui est dans l'intérêt d'un individu », Sapontzis suppose que Cigman confond les deux significations qui peuvent être attribuées au concept d'intérêt et ne donne aucune explication qui permettrait de justifier pourquoi — alors que, dans bien des cas, nous reconnaissons qu'un individu n'a pas à être en mesure de comprendre et d'accorder de

¹¹¹ Voir Ruth Cigman, « Death, misfortune and species inequality » (1981) 10, 1 *Philosophy and Public Affairs*, 47-64.

¹¹² Voir S. F. Sapontzis, *op.cit.*, note 49, p. 160.

¹¹³ Voir *id.*, p. 164.

¹¹⁴ « Subjecting animals to gratuitous, avoidable suffering cannot (morally) be excused by referring to the animals' level of understanding and claiming, even accurately, that the animals cannot possibly understand what is causing them the gratuitous, avoidable pain they are suffering. » *Id.*, p. 166

la valeur à l'objet de son intérêt en tant que tel pour avoir cet intérêt — ce serait différent dans le cas particulier de la mort.¹¹⁵

Il conclut que la mort peut représenter un préjudice pour un individu, même si ce dernier ne possède pas les capacités intellectuelles qui lui permettraient de s'intéresser, ou encore d'accorder de la valeur, à la vie/mort en tant que telles. À son avis, la mort est généralement préjudiciable pour tous les êtres sensibles, qu'ils en soient ou non conscients, parce qu'elle élimine totalement la possibilité qu'ils obtiennent davantage de bonnes choses.¹¹⁶ Si les capacités intellectuelles peuvent rendre la vie plus ou moins valable et la mort plus ou moins préjudiciable, il faut tout de même retenir que, a priori, tous les êtres sensibles devraient être présumés avoir intérêt à vivre et devraient jouir du droit fondamental de ne pas être tué.

Comme Cigman, plusieurs opposants à la théorie des droits des animaux ont défendu une interprétation de l'intérêt à vivre basé sur des facultés intellectuelles et cognitives que l'être humain semble posséder presque exclusivement.¹¹⁷ Mais ce qui est un peu plus surprenant, c'est que certains dirigeants du mouvement en faveur d'un plus grand respect des animaux ont également affirmé ou laissé entendre que l'intérêt à vivre est lié à certaines caractéristiques typiquement humaines, comme une forme sophistiquée de conscience de soi ou encore la capacité à élaborer des projets pour le futur. Aussi étonnant que cela puisse paraître, certains des plus importants défenseurs des intérêts des animaux non humains considèrent que la vie des êtres humains a plus de valeur que celles de bien des êtres sensibles et que les êtres humains (avec, peut-être, certains non humains qui, exceptionnellement, possèdent ces caractéristiques que l'on juge pourtant typiquement humaines) ont davantage intérêt à persévérer dans leur être que les autres êtres sensibles.

Jeremy Bentham, qui est bien connu pour avoir défendu l'idée que ce qui importe n'est rien d'autre que la capacité à ressentir la douleur, ne voyait pourtant aucun problème dans le fait de manger de la viande. Selon lui, puisque les animaux sont sensibles, ils ont certainement intérêt à ne pas souffrir. Mais parce les non humains, jugeait-il, ne sont pas conscients d'eux-mêmes et n'ont pas le sens du futur, ils n'ont pas intérêt à rester en vie.¹¹⁸

¹¹⁵ Voir *id.*, p. 161.

¹¹⁶ Voir *id.*, p. 168.

¹¹⁷ Pensons à H. J. McCloskey, « Rights », (1965) 15 *Philosophical Quarterly*, 115-127; Jan Narveson, « Animal Rights » (1977) 7 *Canadian Journal of Philosophy*, 161-178; Bonnie Steinbock, « Speciesism and the Idea of Equality » (1978) 53, *Philosophy*, 247-256; Leslie Francis et Richard Norman, « Some Animals Are More Equal than Others » (1978) 53, *Philosophy*, 507-537; R. G. Frey, *op.cit.*, note 46; Meredith Williams, « Rights, Interests, and Moral Equality » (1980) 2 *Environmental Ethics*, 149-161; et Michael A. Fox, *The Case for Animal Experimentation*, Berkeley, CA, University of California Press, p. 22-24.

¹¹⁸ « If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have. » Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, NY, Hafner Press, 1848, p. 311, n 1.

Singer, suivant Bentham, considère que plusieurs non humains sensibles n'ont peut-être pas, comme tel, intérêt à persévérer dans leur existence. Selon lui, les animaux qui ne sont pas conscients d'eux-mêmes et qui n'ont pas d'« existence mentale continue » ou de désir à l'égard du futur ont moins à perdre, en mourant, que les personnes.¹¹⁹ Les animaux sensibles ont certainement intérêt à ne pas souffrir, mais ils n'ont pas nécessairement intérêt à continuer à vivre puisqu'ils ne peuvent « savoir qu'ils ont une vie » ou comprendre ce que signifie le fait d'exister pendant une certaine période de temps et qu'ils ne peuvent donc pas préférer rester en vie.¹²⁰ Singer est d'avis (et notre société semble d'accord avec lui) que, dans la mesure où c'est fait d'une manière qui évite l'imposition de douleur, élever et tuer certains animaux non humains sensibles (les poissons, les reptiles et les insectes, mais peut-être aussi les oiseaux et certains mammifères) pour l'alimentation humaine, pour l'expérimentation scientifique ou dans n'importe quel autre objectif, n'est pas nécessairement, en soi, condamnable au plan moral. Si ces animaux ont vécu une vie agréable et s'ils ont subi une mort indolore, alors, dit-il, il est possible, à certaines conditions, que la perte des plaisirs qu'aurait pu vivre l'animal s'il était resté en vie puisse être compensée par les plaisirs que vivra l'animal créé en remplacement de l'animal abattu.¹²¹

Bentham et Singer privilégient l'approche utilitariste. Mais nous trouvons également ce type de résistance du côté des défenseurs des droits des animaux. Joel Feinberg, par exemple, juge que la position en faveur des droits est compatible avec l'idée selon laquelle la vie humaine en tant que telle a une valeur beaucoup plus grande que la vie animale en tant que telle.¹²²

Regan, de son côté, semble lui aussi attribuer plus de valeur à la vie humaine qu'à la vie non humaine. Regan nous a offert une théorie des droits selon laquelle tous les sujets-d'une-vie (ce qui inclut au moins tous les mammifères âgés de un an et plus) ont une valeur inhérente égale et sont des membres à part entière de la communauté morale.¹²³ De plus, Regan reconnaît que la mort constitue un tort pour tous les sujets-d'une-vie. Par contre, sa façon de résoudre la situation hypothétique du bateau de secours l'amène à reconnaître que la mort est particulièrement préjudiciable pour les êtres humains. En situation d'urgence, alors qu'il faudrait décider qui, parmi 4 êtres

¹¹⁹ Notons bien que, pour Singer, il n'y a pas que les membres de l'espèce homo sapiens qui sont des personnes, mais aussi les grands singes. Il ajoute que, à des degrés de certitude variables, les autres mammifères, comme les baleines, les dauphins, les singes, les chiens, les chats, les porcs, les phoques, les ours, les bovins, les moutons, etc. peuvent aussi être des personnes. Voir P. Singer, *op.cit.*, note 103. Il envisage la possibilité que les lapins, les souris, les oiseaux (dont les poulets) et les reptiles, bien qu'ils soient sans doute sensibles, ne soient pas des personnes. Voir P. Singer, « Animals and the Value of Life » dans Tom Regan (dir.), *Matters of Life and Death*, New York, NY, Random House, 1986, p. 338-380, à la p. 365.

¹²⁰ Voir P. Singer, *op.cit.*, note 82, p. 343.

¹²¹ Voir P. Singer, *op.cit.*, note 103, p. 132-133.

¹²² Voir Joel Feinberg, « Human Duties and Unborn Generations » dans *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 185-206, p. 203.

¹²³ Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 243.

humains et un chien, se verra refuser une place à bord d'un bateau ne pouvant supporter que 4 occupants, Regan nous apprend que nous aurions l'obligation morale de sacrifier le chien. En fait, Regan va même jusqu'à affirmer que nous aurions l'obligation morale de sacrifier un million de chiens afin de sauver une seule vie humaine.¹²⁴ Même si le genre de situations illustrées par l'exemple du bateau de secours est considéré comme exceptionnel, Regan, en présumant que la mort représenterait un plus grand dommage pour un être humain que pour un chien, réitère la position anthropocentrique selon laquelle les animaux non humains, probablement parce qu'ils ne disposent pas de l'une ou l'autre des capacités cognitives typiquement humaines, ont moins d'intérêt à vivre que les êtres humains. Selon Regan, le dommage que la mort représente pour un animal non humain est incomparable au dommage que la mort représente pour n'importe quel être humain puisque, suppose-t-il douteusement, la vie du premier offre beaucoup moins d'occasions de vivre des expériences satisfaisantes (*opportunities for satisfaction*) que celle du second. Même si Regan affirme que tous les sujets-d'une-vie ont une valeur inhérente égale, son analyse de la situation du bateau de secours nous révèle que l'intérêt à vivre des individus varie peut-être, selon lui, en fonction des capacités cognitives que les êtres humains possèdent normalement plus que les autres animaux sensibles.¹²⁵

Est-ce à dire que tous les êtres sensibles n'ont pas nécessairement intérêt à ne pas être tués? Ou, à tout le moins, qu'ils n'ont pas un intérêt à vivre qui soit aussi grand que celui des êtres humains, ce qui pourrait nous justifier, en cas de conflit d'intérêts, de privilégier le dernier et de tuer des êtres sensibles non humains?

Bien sûr, le problème de l'« esprit de l'autre » en général et le problème de la cognition animale en particulier sont largement débattus. Mais rappelons que Donald R. Griffin, le père de l'éthologie cognitive moderne, soutient qu'il est impossible d'expliquer de manière satisfaisante l'immense variété des comportements des non humains, sans leur attribuer un certain degré de conscience et d'intentionnalité.¹²⁶ Tel que nous l'avons déjà reconnu, la version « typiquement humaine » de la conscience de soi est sans doute rare chez les animaux non humains. Pourtant, la sensibilité implique nécessairement la capacité, pour un sujet, de savoir que c'est lui qui ressent la douleur. Il serait essentiellement contradictoire de soutenir qu'un être est sensible, mais qu'il ne peut distinguer les cas où *d'autres* souffrent et les cas où *il* souffre.¹²⁷ De plus, la capacité des animaux à modifier leurs actions en fonction d'informations nouvelles, à apprendre de nouveaux comportements et à imaginer des solutions créatives pour

¹²⁴ Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 324-25.

¹²⁵ Voir la critique offerte par Francione dans Gary L. Francione, « Comparable Harm and Equal Inherent Value : The Problem of the Dog in the Lifeboat » 11 (1995) *Between the Species* 81, postscript.

¹²⁶ Il s'agit là d'une des thèses principales du livre Donald R. Griffin, *Animal Minds*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2001.

¹²⁷ « [T]here is no part of the universe that is closer and more important to an animals than its own body. If animals are capable of perceptual awareness, denying them some level of self-awareness would seem to be an arbitrary an unjustified restriction » *Id.*, p. 274

répondre à leurs besoins, indique que le comportement non humain n'est pas toujours inconscient.¹²⁸ La sensibilité semble donc impliquer un certain degré de conscience : pas nécessairement le type de conscience de soi qui permet aux humains adultes normaux de réfléchir, d'une manière détachée, sur eux-mêmes et de conceptualiser leur propre identité, mais un type de conscience qui permet certainement aux êtres sensibles d'avoir la préférence subjective de continuer à vivre.

Par ailleurs, il est aussi très difficile de décrire le comportement des non humains sans reconnaître qu'ils ont un certain sens du passé et du futur.¹²⁹ En effet, lorsqu'un chien se met à claquer la queue très rapidement et à s'exciter au moment où son gardien attrape sa laisse, il paraît difficile de refuser d'interpréter ce comportement comme la preuve que ce chien a l'impression que quelque chose qu'il aime, comme se promener, se réalisera bientôt. L'émotion de la peur, que l'on retrouve chez de très nombreuses espèces, semble s'expliquer par la perception d'un danger, ce qui implique un certain sens de soi dans le futur, puisque l'individu effrayé doit pouvoir se concevoir (même intuitivement) comme le sujet d'un dommage potentiel.¹³⁰ Il semble également que de nombreux non humains peuvent se rappeler leurs expériences passées. Autant l'entraînement des animaux domestiques par les êtres humains que les processus d'adaptation chez les animaux reposent, du moins partiellement, sur cette réalité.¹³¹ Même si les humains adultes normaux sont peut-être capables de penser à un futur et à un passé plus éloignés que le peuvent les animaux non humains, il semblerait arbitraire de voir une différence qualitative entre les habiletés respectives des uns et des autres.

Si la capacité à se rappeler du passé et à se projeter dans le futur, la capacité à se voir soi-même comme une entité distincte se maintenant dans le temps et la capacité à être conscient de soi se trouvaient au fondement de l'intérêt à vivre, il serait probable que bien des animaux non humains, puisqu'ils possèdent ces capacités, aient un tel intérêt. Mais de toute façon, ces capacités sophistiquées ne sont moralement pertinentes,

¹²⁸ *Id.*, p. 252

¹²⁹ Voir *id.*, p. 17. Sur le sens du futur, voir également C.R. Raby, D.M. Alexis, A. Dickinson & N.S. Clayton, « Planning for the Future by Western Scrub-jays » (2007) 45, 7130 *Nature*, 919-921 où les auteurs rapportent qu'un certain type d'oiseaux peut planifier pour le lendemain. Voir, enfin, D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 167-171.

¹³⁰ Voir D. DeGrazia, *id.*, p. 235.

¹³¹ « The animals are active participants in the training process, meaning they must make choices about how to respond in different situations. Their decision making relies on their current motivational state, *their memory of past experiences*, and their expectancies about the future. Because of this, the behaviors that an animal is trained to perform can illuminate internal processes like sensory events, associative learning, the formation of concepts, and *short- and long-term memory*. » [j'italise], Pinniped Research in Cognition & Sensory Systems, *The Animals*, <http://pinnipedlab.ucsc.edu/animals.html>.

« To behave in an adaptive manner animals have to make decisions based on an evaluation of the current circumstances and on their past experiences. Evaluating the current situation involves perceiving cues in the environment (e.g. smell of food), internal cues (e.g. hunger), the possible payoffs (e.g. amount of food and probability of getting it), and the costs involved (e.g. effort the animal has to make in order to obtain the food). In order to rely on past experiences, animals have to be able to form, store and retrieve memories of past events (e.g. « I've been here before and found food »). » Marta Moita, PhD en biomédecine de l'Université de Porto, http://www.igc.gulbenkian.pt/code/research.php?lang=en&unit_id=64.

lorsqu'il s'agit d'évaluer l'intérêt à vivre d'un individu, que parce qu'elles sont censées lui permettre de désirer vivre. Or, comme nous l'avons vu précédemment, il n'est sans doute pas nécessaire de désirer ou de préférer continuer à vivre, de se soucier de son avenir, de s'intéresser à lui ou encore de lui accorder de la valeur en tant que tel pour avoir intérêt à vivre. À partir du moment où un être est sensible et qu'il est donc un sujet unifié (au sens où il n'y a pas une rupture de son identité à chaque instant), tout ce qui lui arrive et qui affecte son bien-être d'une manière ou d'une autre se trouve ou bien à servir ses intérêts, ou bien à leur nuire. La mort, en privant l'être sensible de toutes les bonnes choses dont aurait pu bénéficier s'il était resté en vie, s'oppose, a priori, à ses intérêts.¹³²

Bien entendu, affirmer que tous les êtres sensibles ont intérêt à vivre ne signifie pas que la vie des animaux non humains a nécessairement autant de valeur que la vie des animaux humains. Certains auteurs diront que la vie des êtres humains est plus riche que celles des animaux non humains, ou encore que les expériences humaines sont de plus grande qualité que les expériences non humaines.¹³³ Or, l'approche objective de la valeur de la vie que ces auteurs tentent de défendre peut sembler reposer sur un simple préjugé anthropocentrique. Avant d'essayer de justifier l'attribution d'une plus grande valeur morale à la vie humaine qu'à la vie non humaine en invoquant le fait que les non humains ne possèdent pas l'une ou l'autre des caractéristiques possédées par la plupart des êtres humains, encore faudrait-il expliquer pourquoi cette richesse ou cette qualité devrait être valorisée et pouvoir démontrer que ces caractéristiques sont *pertinentes* au plan moral.¹³⁴

D'autres auteurs, comme nous l'avons vu, cherchent à hiérarchiser la valeur de la vie des différents animaux d'une perspective subjective en soutenant que la vie des êtres les plus mentalement sophistiqués a plus à offrir à ces êtres eux-mêmes, que celle des êtres les moins mentalement sophistiqués.¹³⁵ Tel que DeGrazia l'observe, si la raison pour laquelle la vie humaine a typiquement plus de valeur que la vie non humaine est que la première offre plus d'occasions de satisfaction (ou autres bonnes choses dont la mort entraîne la privation), alors il faut expliquer comment ces occasions (ou ces autres

¹³² Certains pourraient être tentés de soutenir que la mort est dans l'intérêt de la plupart des animaux domestiqués qui sont destinés à vivre une vie composée de plus de douleurs et de souffrances que de plaisirs. Un tel argument ne pourrait servir à justifier le maintien des institutions fondées sur la mort des animaux que si, d'une part, elles n'étaient pas elles-mêmes à l'origine de cette douleur et de cette souffrance et si, d'autre part, nous étions prêts à tuer tous les êtres humains qui semblent, eux aussi, condamnés à mener une vie plus pénible qu'agréable. Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 233, note 44.

¹³³ DeGrazia interprète la position de Frey de cette manière. Voir D. DeGrazia, *id.*, p. 243-244.

¹³⁴ Voir Gary L. Francione, « Prendre la sensibilité au sérieux », tr. Hicham-Stéphane Afeissa, dans Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, 2010, p. 185-221, où l'auteur s'oppose à ce qu'il appelle les théories de la similitude des esprits (*similar-mind theories*).

¹³⁵ Voir T. Regan, *op.cit.*, note 45, p. 324-325. Voir également James Rachels, « Do Animals Have a Right to Life? » dans Harlan B. Miller et William H. Williams (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, NJ, The Humana Press, 1983, p. 275-285, à la p. 284 où l'auteur mentionne qu'il accorde aussi de l'importance à la complexité de la vie mentale, lorsqu'il s'agit d'évaluer la valeur de la vie.

bonnes choses) peuvent être mesurées et comparées.¹³⁶ Ensuite, il faut, ou bien tenir compte des occasions (ou autres bonnes choses) que la vie peut offrir à des animaux non humains alors qu'elle ne peut pas les offrir (ou qu'elle peut moins ou plus difficilement les offrir) aux animaux humains¹³⁷, ou encore expliquer pourquoi ces occasions (ou autres bonnes choses) ne doivent pas être considérées. Sapontzis renchérit en expliquant que les capacités mentales plus sophistiquées des êtres humains peuvent parfois leur permettre de tempérer leurs émotions et de vivre certaines situations moins intensément que les animaux non humains. En effet, contrairement au prisonnier qui sait que sa peine s'achèvera un jour et qu'il retrouvera ensuite sa liberté, le chien enfermé dans une cage de laboratoire ne peut voir ses angoisses apaisées. Et à l'inverse, la joie du chien s'amusant sur la plage ne sera peut-être pas aussi atténuée par les chagrins passés ou les inquiétudes face à l'avenir que celle de l'être humain. S'il y a lieu, les émotions de certains animaux non humains sont peut-être plus vivement ressenties que celles des êtres humains, ce qui pourrait suffire à contrebalancer la présence, chez la plupart des humains, d'émotions associées à une vie mentale complexe.¹³⁸

Enfin, si les capacités cognitives typiquement humaines permettent de vivre des émotions plus intenses ou de plus grande qualité, DeGrazia note qu'il doit en être ainsi pour les émotions négatives autant que pour les émotions positives.¹³⁹ Evelyn Pluhar ajoute que, plus un être a de désirs ou de projets pour le futur, plus il a le potentiel d'être déçu de voir ses désirs frustrés ou projets avortés.¹⁴⁰ À ce compte, il semble que les capacités mentales sophistiquées peuvent diminuer autant qu'elles peuvent augmenter l'intérêt à vivre de l'individu qui en est pourvu. On peut donc conclure que seuls les êtres humains « heureux », dont les désirs sont destinés à être satisfaits à l'avenir, devraient, dans le fameux exemple du bateau de secours, être préférés aux chiens.

Par ailleurs, que ce soit dans le cadre d'une approche objective ou d'une approche subjective, l'invocation des capacités cognitives typiquement humaines se bute au problème majeur des cas marginaux, c'est-à-dire les êtres humains qui ne les possèdent pas davantage que les êtres non humains, comme les jeunes enfants, les personnes lourdement handicapées mentalement, les personnes souffrant de certaines maladies mentales et les personnes gravement séniles, par exemple. Si des caractéristiques cognitives complexes devaient être prises en compte lors de l'évaluation de la valeur morale de la vie des différents individus, alors tous les êtres humains qui ne possèdent pas ces qualités particulières devraient logiquement se voir refuser le droit à la vie. Or, même si ces êtres humains n'ont pas le même degré de conscience de soi que celui des

¹³⁶ DeGrazia mentionne que, si c'est la quantité numérique de ces bonnes choses qui doit être évaluée, alors il faut être en mesure d'individualiser ces bonnes choses. Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 238.

¹³⁷ DeGrazia évoque les plaisirs de l'écholocalisation dont jouissent peut-être certains animaux nonhumains ainsi que certains plaisirs olfactifs qui sont accessibles aux chiens, par exemple, mais pas aux humains. Voir D. DeGrazia, *id.*, p. 238.

¹³⁸ Voir S. F. Sapontzis, *op.cit.*, note 49, p. 218.

¹³⁹ Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 339-340.

¹⁴⁰ Voir Evelyn B. Pluhar, *Beyond Prejudice*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 293.

adultes normaux, ou s'ils n'ont pas une conception autobiographique de leur propre personne, nous supposons tout de même _ et les droits fondamentaux de la personne accordés à *tous* les êtres humains en témoignent _ qu'ils ont un intérêt à l'égard de leur propre vie, un intérêt qui nous interdirait de les tuer au bénéfice des personnes dites « normales », et ce, même si cela pouvait être fait sans qu'aucune douleur ne leur soit causée.¹⁴¹

Pour toutes les raisons que nous venons de réviser, il semble raisonnable d'écarter à la fois les théories objectives et les théories subjectives selon lesquelles la vie des êtres humains a une valeur supérieure à la vie des êtres non humains sensibles et mérite d'être mieux protégée que celle-ci. Nous avons vu que, d'emblée, nous supposons généralement que les êtres humains ont intérêt à vivre et c'est ce pour quoi nous leur accordons le droit fondamental à la vie. Dans certaines circonstances particulières où nous avons de bonnes raisons de douter qu'il soit préférable, pour un individu en particulier, de continuer à vivre et où cet individu ou bien nous assure désirer mourir, ou encore se trouve dans l'impossibilité de prendre lui-même la décision de mourir ou de nous communiquer cette décision, nous pouvons avoir recours à l'approche comparative qui consiste à tenter de déterminer si la vie qui attend cet individu sert davantage ses propres intérêts qu'elle leur nuit. Or, c'est une chose de tenter d'évaluer si un individu a davantage intérêt à mourir qu'à continuer à vivre; c'en est une autre de comparer la valeur de la vie des individus entre eux. Bien sûr, il peut se présenter des situations de conflit d'intérêts dont nous ne sommes pas responsables et où, comme dans l'exemple du bateau de secours imaginé par Regan, il est nécessaire de le faire. Alors, il est possible que nous ayons recours à certains critères ou à d'autres, afin d'arriver à décider qui mourra et qui survivra. Certains, parmi nous, choisiraient alors de prioriser la vie des individus de qui ils sont le plus proches. D'autres choisiraient de sauver la vie de ceux auxquels ils s'identifient le plus facilement, c'est-à-dire ceux qui leur ressemblent le plus, etc. Or, ces choix ne révéleraient possiblement rien de la valeur inhérente que nous reconnaissons aux différents individus, puisque nous pourrions, malgré la nécessité de choisir de sauver une vie, mais pas l'autre, estimer que chaque individu a tout de même un égal droit à la vie. Dans ces situations impossibles où il faut choisir qui, entre deux êtres ayant intérêt à vivre, lequel vivra et lequel périra, le choix peut être purement émotif.¹⁴² Et même si nous tentions de déterminer qui, des deux individus, a le plus envie de vivre ou qui gagnerait le plus à survivre, notre évaluation, bien sûr, serait effectuée sur la base d'un critère ou d'un autre. Certains d'entre nous estiment que l'individu le plus apte au bonheur doit être favorisé. Les autres jugeraient que l'individu dont les plaisirs sont de la plus haute qualité est celui qui doit être sauvé. Enfin, certains

¹⁴¹ Sur l'argument des cas marginaux, voir notamment Daniel A. Dombrowski, *Babies and Beasts*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1997.

¹⁴² Dans son livre *Introduction to Animal Rights*, Francione démontre que ce n'est pas parce que nous avons la tendance naturelle à privilégier les êtres humains dans une situation d'urgence que nous devons nécessairement leur accorder une plus grande valeur morale. Voir G. L. Francione, *op.cit.*, note 48.

pourraient même fonder leur décision sur ce que chacun a le potentiel d'offrir à la collectivité. En situation d'urgence où aucun choix satisfaisant n'est possible, toute décision peut être questionnée et aucune ne paraîtrait évidemment mauvaise. Pas même celle qui consisterait à privilégier la vie d'un chien plutôt que la vie d'un être humain.¹⁴³

Par contre, dans toutes les autres situations — c'est-à-dire celles où nul n'est forcé de choisir, entre deux individus ayant intérêt à vivre, lequel tuer—, nous admettons qu'un égal droit à la vie doit être respecté et nous refusons que la vie des êtres qui nous paraissent avoir le plus intérêt à vivre soit mieux protégée que celle des êtres qui nous semblent attendre moins de la vie. Ainsi, le meurtre d'un être humain, même d'un être humain souffrant de dépression et qui n'espère plus rien de la vie, ne pourrait être justifié, même s'il permettait à un autre être humain, celui-là optimiste et déterminé à vivre, d'obtenir l'organe qui lui sauverait la vie. Comme nous l'avons déjà mentionné, les seuls cas où il pourrait être justifié de tuer un être humain sont ceux où il est davantage dans l'intérêt de cet être humain lui-même de cesser de vivre ou encore, ceux où l'individu est jugé mériter la peine capitale, ceux où l'on ne peut éviter de tuer quelqu'un ou, peut-être, ceux où la mise à mort d'un petit nombre d'individus innocents pourrait sauver toute une nation ou l'humanité entière. Et si, encore une fois, nous acceptons, dans ces cas exceptionnels, d'enfreindre le droit à la vie d'un être humain ou d'un autre, cela ne nous empêche pas de reconnaître que tous, peu importe le degré d'intérêt à vivre qu'ils ont, jouissent, malgré tout, du droit de ne pas être tué.

Les nombreux problèmes épistémologiques entourant l'évaluation de la valeur de la vie des différents individus nous empêchent de déterminer avec certitude quel est l'intérêt à vivre de chacun, qu'il soit humain ou non humain. À partir du moment où un être est conscient et à moins qu'il soit condamné, de manière évidente, à mener une vie de douleurs, nous présumons qu'il a potentiellement intérêt à vivre et cela suffit pour que nous lui attribuions un droit à la vie. Même s'il est légitime de supposer que la vie a une valeur différente pour chaque individu, il semble que, devant la considérable difficulté que représenterait l'évaluation de cette valeur de la perspective subjective de chaque individu lui-même, nous préférions faire *comme si cette valeur était égale pour tous*, dès que nous ne sommes pas certains du contraire.¹⁴⁴ Le fardeau de preuve appartient donc à ceux qui veulent discriminer : ils doivent alors démontrer que l'intérêt des uns est effectivement plus grand que l'intérêt des autres. Mais encore là, cette preuve ne pourrait servir à discriminer que lorsqu'il faut vraiment choisir qui sacrifier entre deux individus, comme dans le cas d'un médecin qui doit choisir lequel, parmi ses patients, bénéficiera du seul organe disponible et pourra subir une transplantation qui lui sauverait la vie. De telles situations ne signifient pas que les patients qui ont besoin de

¹⁴³ Voir *id.*.

¹⁴⁴ DeGrazia note que l'approche égalitariste se limite à cela. Voir D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 248.

cette transplantation n'ont pas tous un égal droit à la vie.¹⁴⁵ Et cela ne signifie pas non plus que le médecin en question soit moralement autorisé à tuer un être en santé afin de sauver la vie d'un patient qui lui paraît avoir davantage intérêt à vivre.

À cette difficulté épistémologique s'ajoute le fait que, dans un sens, la valeur que la vie peut avoir pour les différents individus est essentiellement *incomparable* en raison du fait qu'elle est toujours estimée d'un point de vue subjectif.¹⁴⁶ Comme Pluhar l'explique, un jeune humain adulte intelligent perd, en mourant, un réseau complexe de relations ainsi que la possibilité de réaliser tous ses projets. La privation que la mort représente pour lui peut être extrêmement grave. Mais un humain profondément retardé mentalement peut perdre tout autant, du moins *de son propre point de vue*. En mourant, chacun d'eux, souligne-t-elle, perd alors tout ce qu'il y a de précieux et tout ce qui compte *pour lui*.¹⁴⁷ Dans le même ordre d'idée, puisque c'est tout ce qui lui reste, les cinq dernières minutes à vivre d'un vieillard malade peuvent être, à ses yeux, d'une valeur incommensurable. Même si nous étions autorisés à présumer que la vie a généralement plus de valeur pour n'importe quel être humain qu'elle a de valeur pour n'importe quel animal non humain (ce qui paraît fort douteux), il n'en demeurerait pas moins que, du point de vue subjectif d'un animal sensible, sa propre vie est tout ce qu'il a et que, pour cette raison, cette vie est inestimable.

Simmons parle d'un seuil à partir duquel l'intérêt à vivre des individus est suffisant pour que ces individus méritent tous un égal droit à la vie. Sans passer en revue les différents critères qui peuvent être placés au fondement de la valeur de la vie des individus, il constate que nous octroyons un égal droit à la vie à tous les êtres humains, même à ceux qui nous semblent le moins capables d'accorder de la valeur à leur propre vie. À son avis, cela signifie que nous admettons que, à partir du moment où les individus peuvent avoir un certain intérêt à vivre – à partir du moment où leur vie a, pour eux, une valeur minimale —, cet intérêt doit être protégé par le droit à la vie. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir un intérêt à vivre qui soit aussi grand que celui des êtres humains « normaux les plus heureux » pour avoir un droit à la vie, et un droit à la vie qui n'admet pas de degré et qui est également fort pour chacun.¹⁴⁸

Comme Simmons l'expose, il semble que nous reconnaissons un égal droit à la vie à tous les êtres humains, et ce, en dépit du fait que l'intérêt à vivre varie d'un individu à un autre. Bien sûr, il est probable que les animaux sensibles non humains aient un intérêt à vivre qui soit aussi important que celui des êtres humains adultes « normaux ». Mais quoi qu'il en soit, à partir du moment où ces animaux ont le

¹⁴⁵ Voir G. L. Francione, *op.cit.*, note 48, p. 152-162, où l'auteur soutient que le simple fait privilégier certains êtres au détriment d'autres, dans certaines situations d'urgence où il est impossible de sauver tous les êtres concernés, n'est pas incompatible avec la reconnaissance de la valeur morale de chacun d'entre eux et de leur droit de ne pas être traités comme de simples ressources.

¹⁴⁶ Voir Edward Johnson, « Life, Death, and Animals » dans Miller et Williams, *op.cit.*, note 134, p. 123-133, ainsi que D. DeGrazia, *op.cit.*, note 60, p. 248.

¹⁴⁷ Voir E. B. Pluhar, *op.cit.*, note 139, p. 293.

¹⁴⁸ Voir A. Simmons, *loc.cit.*, note 104.

potentiel d'avoir un intérêt à vivre minimal, ils méritent tout autant que les êtres humains, de jouir de la protection offerte par un égal droit à la vie. À moins que ne soit fournie la preuve qu'un animal sensible n'a pas du tout intérêt à vivre, nous nous trouvons dans l'obligation de respecter son droit moral à la vie et de lui accorder le droit légal fondamental de ne pas être tué.

Conclusion

Nous avons vu que nous ne sommes pas justifiés d'infliger de la douleur à des êtres sensibles pour nos fins, pas plus que de les tuer, même sans douleur. Comme de très nombreux animaux ont intérêt à ne pas souffrir et intérêt à vivre, le principe de l'égalité considération des intérêts implique que nous ne puissions pas soumettre ces êtres sensibles à des expérimentations qui leur causeraient de la souffrance, pas plus que nous ne pouvons chasser ou tuer ces individus pour nous en nourrir ou pour nous vêtir, par exemple. Nous sommes moralement contraints, en effet, à renoncer à toutes les pratiques qui causent de la douleur à des êtres sensibles et/ou qui entraînent leur décès.

Mais que devrions-nous penser d'une forme d'exploitation d'êtres sensibles qui serait douce et indolore, et qui ne se terminerait pas par leur mise à mort? Il y a plusieurs formes d'utilisation d'animaux qui ne semblent pas devoir nécessairement (au sens fort du terme) impliquer de la douleur ou la mort des non humains utilisés. Nous pouvons penser aux animaux qui sont élevés de manière prétendument « humanitaire » pour leur lait ou leurs œufs; aux animaux que nous « admirons » pour leurs capacités étonnantes comme les animaux-acteurs par exemple; aux animaux utilisés pour la zoothérapie; aux animaux entraînés pour aider les personnes aveugles ou pour sauver les êtres humains de situations désespérées; ou encore à tous les animaux que nous gardons dans nos maisons et utilisons comme « animaux de compagnie ». Est-ce que ces pratiques impliquant l'utilisation d'êtres sensibles sont moralement défendables, même si nous n'acceptons pas que des êtres humains soient, par d'autres, utilisés de la même façon, du moins sans leur consentement ou sans que ce soit dans leurs propres intérêts?¹⁴⁹

¹⁴⁹ Comme pour les personnes humaines dites incapables (les cas marginaux), les animaux nonhumains ne peuvent être jugés aptes à fournir un consentement libre et éclairé. Comme c'est le cas pour les jeunes enfants, on ne peut interpréter le fait qu'un animal nonhumain semble volontiers se soumettre à une activité ou paraisse y trouver du plaisir comme la preuve qu'il consent à cette activité et qu'il est donc moralement acceptable de l'y soumettre, lorsque d'autres raisons suggèrent que cette activité pourrait aller à l'encontre des intérêts de cet individu (si, par exemple, cette activité comporte un risque d'accident qui ne peut être compris ou évalué convenablement par l'animal, ou s'il est possible que ce dernier soit « résigné » à subir un certain traitement parce qu'il a appris qu'il ne pouvait y échapper ou parce qu'il lui semble s'agir du seul moyen de répondre à certains de ses besoins ou autres intérêts). De manière générale, lorsque vient le temps d'imposer certains traitements à des personnes incapables de fournir un consentement, c'est la recherche de ce qui est dans l'intérêt de ces personnes qui aide à distinguer ce qui est moralement acceptable de ce qui ne l'est pas. L'antispécisme exige que la même attitude soit adoptée à l'égard des animaux nonhumains, ce qui exclut nécessairement

Nous utilisons un nombre incalculable d'animaux pour des fins qui pourraient, théoriquement, être atteintes même si les animaux étaient traités de manières qui évitent que de la douleur ou la mort ne leur soit causée, mais qui nous paraîtraient tout de même profondément choquantes si elles devaient concerner le traitement d'êtres humains. Qu'est-ce qui pourrait bien faire en sorte que ces formes d'utilisation soient moralement acceptables lorsqu'elles concernent les non humains, alors qu'elles ne le seraient pas si elles devaient concerner des humains?

Dans nos sociétés dites libres et démocratiques, l'esclavage humain est dorénavant illégal. Les autres animaux, par contre, sont toujours asservis, et ce, en toute légalité, puisqu'ils peuvent être appropriés comme l'étaient, à une autre époque, les esclaves humains. Qu'est-ce qui peut bien justifier notre décision de traiter les non humains comme des commodités (même si ce traitement est réglementé) alors que nous refusons que le même traitement soit imposé à des humains?

Voilà des questions qui devront faire l'objet d'un examen attentif. Comme pour l'intérêt à vivre, un argument indirect pourrait sans doute, à lui seul, suffire à nous convaincre de cesser toute forme d'exploitation animale, peu importe que nous traitions bien ou non les animaux, ou que nous les tuions ou pas. En effet, on peut difficilement imaginer pouvoir, en pratique, maintenir différentes formes d'exploitation tout en évitant parfaitement que des animaux souffrent et meurent dans le processus. Et comme pour l'intérêt à vivre, un argument direct pourrait possiblement être développé de manière à ce que, en l'absence de preuve contraire, nous devions présumer que les animaux non humains sensibles peuvent avoir intérêt à vivre librement ou de la manière pour laquelle ils sont évolutivement adaptés et que, par conséquent, nous devions leur octroyer le droit fondamental de ne pas être approprié, leur attribuer le statut de personne et abandonner toute forme d'exploitation animale.

l'instrumentalisation des animaux nonhumains, même de ceux qui semblent « accepter » de servir les êtres humains.