

Dossier « spécisme »

Coordination et conception: Adrien Glauser
Assistance, traduction et relecture: Stefan Heeb
Relecture: Raphael Meyer, Fritz Fuchs, Helmut Hofbauer, Konstantin Büchler

Sommaire

Introduction	3
Interview de Sarah Heiligtag	5
La position de nos intervenants	13
Notre position	17

Introduction

Pro Ethica – think tank en sciences morales *aborde à l'occasion de chacune de ses newsletters un problème d'éthique différent*¹. Collaborant avec une équipe d'intervenants choisis pour l'occasion, nous essayons de circonscrire un problème et d'exposer les solutions existantes. De manière argumentée, nous prenons parfois parti en faveur de la solution qui nous semble la plus convaincante. Les lecteurs ont la possibilité de réagir à partir de la [tribune des lecteurs](#).

Le spécisme et les enjeux du débat

Pour notre newsletter de février-mars 2012, nous avons choisi une thèse dont l'examen exige de mettre en question nos présupposés ordinaires sur le statut moral des animaux²: le *spécisme*. Telle que nous la comprenons, on peut caractériser cette thèse ainsi:

(S) Les intérêts des animaux comptent toute chose égale par ailleurs toujours moins moralement que ceux des humains.

Les conséquences les plus visibles de l'acceptation implicite du spécisme sont observables en considérant les secteurs économiques qui dépendent le plus de l'exploitation des animaux: l'alimentation, la pharmaceutique et la recherche biomédicale. S'il n'était pas le cas que les intérêts des animaux comptent toute chose égale par ailleurs toujours *moins* moralement que ceux des humains, les intérêts des animaux exploités pour l'obtention d'un matériau nutritif, d'une molécule ou de données statistiques compteraient parfois au moins *autant* que les intérêts des humains qui tireront bénéfice (p. ex. les exploitants, les vendeurs et les consommateurs) de ce matériau, de cette molécule ou de ces données. Dès lors, il serait du devoir de ceux qui tirent ce bénéfice de se justifier en expliquant pourquoi exploiter des animaux est moralement plus acceptable que d'exploiter des humains.

Contre la thèse spéciste, certains philosophes défendent l'argument suivant³:

Prémisse I (ci-après PI). Certains animaux sont sensibles.

Prémisse II (PII). La sensibilité est nécessaire et suffisante pour la patience morale.

Prémisse III (PIII). Si un animal est un patient moral, alors il n'est pas vrai que les intérêts de l'animal comptent toute chose égale par ailleurs toujours moins moralement que ceux de l'être humain – le spécisme est faux.

Conclusion (C). Le spécisme est faux.

Dans ce dossier, nous ne nous intéressons pas à la thèse que les partisans de cet argument – les anti-spécistes – comptent substituer au spécisme. Nous ne nous intéressons pas non plus aux implications pratiques, qu'elles soient politiques («Comment l'Etat doit-il légiférer?») ou personnelles («Comment dois-je modifier mes habitudes de consommation?»), qui découlent rationnellement de la fausseté du spécisme. Nous nous intéresserons seulement aux raisons que les philosophes qui souscrivent à l'argument ci-dessus – appelons-les les «anti-spécistes» – invoquent pour défendre l'argument. Nous laissons le lecteur tirer ses propres conclusions pratiques de notre discussion.

Aperçu du dossier et des intervenants

Notre dossier est divisé en trois parties. La première est la transcription de notre entretien avec Sarah Heiligttag — éthicienne à la fondation «Mensch und Tier» de Bâle. Au fil de nos questions, Sarah Heiligttag explique la première prémisse et propose une défense de la seconde, inspirée de la biologie et des sciences cognitives. Dans la seconde partie du dossier, nous présentons un précis de

1 L'expression «problème d'éthique» désigne dans cette acception aussi bien les problèmes d'éthique appliquée que d'éthique normative ou de méta-éthique.

2 Dans ce dossier, le terme «animal» désigne tous les animaux qui ne sont pas membres de l'espèce Homo Sapiens Sapiens, p.ex les chimpanzés, les autruches et les poulpes.

3 Ou un argument si proche que les grandes lignes argumentatives de notre dossier restent applicables.

la position de deux autres intervenants, Angela Martin – doctorante à l’Institut d’éthique biomédicale de l’Université de Genève – et François Jaquet – doctorant au département de philosophie de l’Université de Genève. Y est développé un argument important pour justifier la troisième prémisse de l’argument anti-spéciste. Enfin, dans la troisième partie du dossier, nous répondons à nos intervenants en suggérant une position intermédiaire entre leur position anti-spéciste et la position spéciste.

Auparavant, il nous faut donner quelques indications sur les termes employés dans le cadre du débat et sur les thèses présumées par tous les participants.

Jargon et présupposés

La sensibilité (PI et PII) et la patience morale (PII et PIII). Comme l’explique Sarah Heiligtag (voir [«Entretien avec Sarah Heiligtag»](#)), la sensibilité est la capacité des animaux à ressentir de la douleur. Cette capacité est propre aux animaux: seuls les animaux possèdent un organisme pourvu de cette capacité. Dans l’argument anti-spéciste, la sensibilité est supposée octroyer aux animaux un statut moral dans un sens individuel et non pas collectif: c’est en vertu du fait que chaque animal particulier est sensible que nous avons des obligations morales envers tous les animaux. En ce sens, les animaux sont, d’après les défenseurs de l’argument, des *patients* moraux: ils sont les bénéficiaires d’obligations morales que les agents moraux – les êtres humains – ont à leur égard.

Par contraste, si les êtres humains ont des obligations morales envers l’environnement, par exemple, ce n’est pas en vertu du fait que chaque organisme de l’environnement particulier est sensible. Beaucoup d’organismes dans l’environnement ne sont pas sensibles, p. ex. les brins d’herbes. Dans le débat autour du spécisme, il est présumé que nos obligations morales envers les animaux (si nous en avons) nous lient à chaque animal sensible particulier, alors que nos obligations morales envers l’environnement (si nous en avons) nous lient à l’environnement en tant que collectif. C’est la différence entre individu et collectif qu’introduit la notion de sensibilité⁴.

Il faut remarquer qu’être un agent moral implique être un patient moral. Si un individu a des obligations morales, alors il est également le bénéficiaire d’obligations morales: celles qu’autrui a envers lui. Cette conséquence découle simplement du concept d’obligation traditionnellement utilisé par les philosophes: rien d’autre que des actions sont obligatoires, et spécifier ce en vertu de quoi une action est obligatoire requiert toujours de faire référence aux individus concernés par l’action.

Il faut remarquer enfin que le concept de patient moral semble coïncider avec celui d’agent moral seulement pour une petite partie de tous les individus vivants: les êtres humains moralement responsables. Certains humains souffrant d’un handicap affectant leurs facultés cognitives ne sont pas des agents moraux simplement parce qu’ils ne sont pas moralement responsables étant donné leur handicap. Avant un certain âge, les enfants ne sont pas non plus moralement responsables étant donné le développement inachevé de leurs capacités cognitives. Et les animaux ne sont pas moralement responsables, n’ayant pas les capacités cognitives requises⁵.

La première question importante pour le débat autour du spécisme sera donc: Pourquoi la sensibilité des animaux leur confère-t-elle un statut moral?

Le principe d’égalité de considération (PIII). Comme le présupposent nos intervenants, la phrase «Les

4 Une question que nous n’avons pas manqué de poser à Sarah Heiligtag est la suivante: si être sensible implique jouir du statut de patient moral – être le bénéficiaire d’obligations morales –, est ce que le fait d’être un patient moral implique-t-il celui d’être sensible? Le statut de patient moral n’est-il rien de plus que la sensibilité? Cette question nous intéresse, mais elle n’est pas indispensable pour l’argument: il suffit que la sensibilité implique la patience morale pour que l’argument soit correct.

5 La relation entre « être moralement patient » et être « être moralement responsable » est une question intéressante que nous esquivons ici par commodité.

intérêts des animaux comptent toute chose égale par ailleurs toujours moins moralement que ceux des humains» fait référence à un principe fondateur de toute théorie éthique. Ce principe est le suivant:

(G) Il faut accorder en principe la même considération à tous les patients moraux.

(G) est une thèse non négociable de l'éthique. Cela signifie que, quelle que soit la théorie éthique à laquelle on souscrit, cette théorie doit impliquer cette thèse. La raison en est qu'autrement, la théorie éthique n'exclut pas la possibilité qu'agir de manière discriminatoire envers certains patients moraux est toujours moralement permis, ce qui serait absurde pour une théorie éthique. Pourtant, la théorie ne doit pas non plus exclure la possibilité qu'agir de manière discriminatoire envers certains patients moraux soit parfois moralement permis en présence de raisons fortes: le fait que la discrimination positive soit parfois justifiée pour de telles raisons le montre. Par conséquent, (G) place une contrainte sur tous les agents moraux confrontés à une décision d'importance éthique: si une action produit une discrimination, cette discrimination doit être justifiable en faisant appel à un principe compatible avec la théorie éthique à l'aune de laquelle les agents considèrent la mise en œuvre l'action.

Comme le montrent nos intervenants, il est difficile de trouver un critère qui satisfasse cette condition pour justifier la différence de considération morale impliquée par le spécisme. La seconde question importante pour le débat sera donc: Comment devons-nous tenir compte du statut moral des animaux pour évaluer nos actions les concernant?

Entretien avec Sarah Heiligtag

L'histoire de la sensibilité

ProEthica: Beaucoup de philosophes se sont penchés sur la question du bon critère pour déterminer le champ de la patience morale – les conditions auxquelles un individu est le bénéficiaire d'obligations morales. Quand ce critère a-t-il été découvert et comment s'est-il imposé?

SarahHeiligtag⁶: Dans la Grèce antique, des penseurs tels que Porphyre, Plutarque et Pythagore affirmaient déjà que les animaux peuvent ressentir de la douleur et des émotions négatives, comme la peur par exemple. La conclusion qu'ils en tiraient est que les humains devraient s'abstenir de les torturer ou de les tuer. L'idée derrière cette conclusion est que la disposition à ressentir de la douleur – appelons cette disposition la sensibilité – est suffisante pour être digne de considération morale. Aujourd'hui, c'est le philosophe britannique Jeremy Bentham qui est le plus souvent cité comme défenseur de cette idée. Il affirme sans équivoque que la sensibilité constitue le critère adéquat pour déterminer si un individu doit être ou non inclus dans la communauté des individus moraux. D'où cette fameuse citation: «La question n'est pas: Peuvent-ils raisonner? peuvent-ils parler? mais: Peuvent-ils souffrir?»⁷. Par cette phrase, Bentham vise à critiquer non seulement l'esclavage et le racisme, mais également la maltraitance des animaux.

A mon avis, ce critère s'est avant tout imposé par la nécessité, ressentie à l'occasion des conflits récurrents depuis les guerres de Religion, d'adopter des lois et des normes prévenant autant que possible la souffrance. S'agissant des êtres humains, cette idée s'est concrétisée à l'époque des Lumières avec les droits de l'homme.

La sensibilité

Il est plausible que la sensibilité est une condition *suffisante* pour la patience morale: si un individu est sensible, alors nous avons des obligations morales envers lui. Pensez-vous également que la sensibilité soit une condition *nécessaire* — si nous avons des obligations morales envers un individu, alors celui-ci est sensible?

Oui, je suis d'accord. Les êtres sensibles ont des intérêts, dont celui de ne pas souffrir. A l'échelle morale, ces intérêts comptent à tel point que leurs possesseurs, les êtres sensibles, ne peuvent pas ne pas être acceptés comme membre à part entière de la communauté des individus moraux. C'est à ce titre qu'ils sont bénéficiaires d'obligations morales.

Pensez-vous que les embryons et les gens dans le coma constituent des contre-exemples à l'idée que la sensibilité est nécessaire pour la patience morale? Après tout, la plupart des gens ont l'intuition que ces individus sont des patients moraux, alors qu'ils ne sont pas (toujours) sensibles.

Non, cela nous conduirait à accepter la thèse controversée selon laquelle les embryons ou les gens dans le coma ne sont pas sensibles. Et s'agissant des comateux, il n'est pas clair qu'ils ne soient pas sensibles pour autant.

Par contre, nous pourrions préciser la thèse que la sensibilité est nécessaire en ajoutant qu'il est nécessaire que les individus soient sensibles au moins à un moment de leur existence. Après tout, nous pouvons tous penser à des moments durant lesquels un individu n'est pas encore sensible, ou a temporairement perdu sa sensibilité. Dans tous les cas, nous pouvons dire que les animaux humains et non humains sont *en général* sensibles. Et par prudence, il vaut mieux attribuer la sensibilité à des individus dont nous ne sommes pas certains qu'ils sont réellement sensibles plutôt que de

6 Sarah Heiligtag est éthicienne auprès de la fondation « Mensch und Tier » de Bâle.

7 Jeremy Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, éd. Encre de Marine, 2006, p. 20.

risquer de les maltraiter au motif d'un prétendu manque de sensibilité.

Ainsi, je ne pense pas que des cas marginaux comme les embryons ou les comateux constituent un contre-exemple plausible à la nécessité de la sensibilité pour la patience morale.

Quant à vous, pensez-vous que l'idée de la sensibilité est nécessaire à la patience morales est correcte, et sinon, pourquoi?

Je pense que la sensibilité pourrait ne pas être nécessaire pour la patience morale⁸ car, bien que la sensibilité soit une précondition à la possession d'intérêts moralement pertinents, la patience morale pourrait être attribuée pour d'autres raisons que la possession d'intérêts. On peut penser aux théories biocentrées, selon lesquelles le respect dû à la vie sous toutes ses formes – au sens de l'*Ehrfucht vor dem Leben* d'Albert Schweitzer. Dans cette approche, le fait de maîtriser le concept de respect moral oblige l'agent moral à respecter toute manifestation de la vie, qu'il s'agisse d'une fleur ou d'un arbre, qui sont clairement insensibles dans le sens pertinent. Ainsi, la sensibilité peut être suffisante sans être nécessaire.

Dans l'approche que je privilégie pour le débat sur les animaux, toutefois, la sensibilité est nécessaire car si un animal ne peut souffrir de rien, ni ressentir de la joie ou une certaine forme de bonheur, il n'y a plus rien de moralement pertinent à prendre en compte.

La question à laquelle il faut répondre avant de parler de conditions nécessaires dans le contexte de patience morale est toujours: Quelles implications la patience morale a-t-elle? Justifie-t-elle, au final, l'octroi de droits moraux? En quoi permet-elle de protéger les besoins fondamentaux des individus?

Lorsque nous parlons simplement de statut moral ou de patience morale, la sensibilité est suffisante; lorsque nous parlons de droits moraux, nous pourrions conclure que la sensibilité est nécessaire. Dans le second cas, l'idée est qu'en étant nécessaire pour la possession d'intérêts moralement pertinents, la sensibilité justifie la reconnaissance du droit à la protection de ceux-ci. Après tout, c'est en vertu du fait que les êtres humains sont sensibles et ne sont pas indifférents au traitement qu'on leur fait que des droits aussi fondamentaux que celui de vivre à l'abri de la souffrance et de voir son intégrité physique préservée furent «inventés».

Plaisirs et intérêts

Vous définissez la sensibilité comme disposition à ressentir du plaisir ou de la douleur. Mais je peux éprouver du plaisir à faire une bonne ouverture aux échecs ou à prendre un bain chaud. De quel type de plaisir/douleur s'agit-il?

Dans le débat qui nous occupe, le concept de plaisir/douleur pertinent ne s'applique pas en priorité aux plaisir attitudeux [*les plaisirs associés à une attitude, p.ex. regarder un film*], par opposition aux plaisir corporels, [*les plaisir associés à une sensation, p.ex. prendre bain chaud*]. En tant que disposition à ressentir des plaisirs/douleurs, le concept de sensibilité est un concept qui s'applique à toute sensation dont le ressenti particulier est, du point de vue du sujet, positif ou négatif. Dans cette acception étendue des plaisirs/douleurs, comptent comme plaisirs aussi bien les sensations corporelles plaisantes et les plaisirs attitudeux que les émotions positives, comme la joie, le contentement et l'allégresse; et comptent comme douleurs aussi bien les sensations corporelles déplaisantes et les déplaisirs attitudeux que les émotions négatives comme la peur, la frustration, l'angoisse, etc. Le point important est que grâce à ces sensations, les individus répondent de manière appropriée aux stimuli de leur environnement. Dans ce sens minimal, les animaux sont conscients.

Pour motiver cette acception large du concept de sensibilité, on peut faire deux remarques.

⁸ Cette notion est plutôt vague, désignant plusieurs approches en éthique, selon qu'elles étendent ou restreignent la communauté morale.

Premièrement, de nombreuses espèces animales ont la capacité d'avoir des attitudes cognitives dans le sens minimal ci-dessus. Ces attitudes sont nécessaires aux plaisirs non strictement associés à des sensations corporelles, ainsi qu'aux émotions – la joie et la frustration ne sont que deux exemples parmi d'autres. Deuxièmement, lorsque nous nous interrogeons sur la sensibilité, les types de plaisirs/douleurs ne comptent pas: tout ce qui compte, c'est la possibilité de plaisirs/douleurs – de quelque type que ce soit. Chose importante que nous allons voir par la suite: il y a une relation étroite entre la capacité de ressentir de la douleur et la capacité d'avoir une attitude vis-à-vis de sa douleur.

Vous affirmez que la possession de la sensibilité confère aux individus des intérêts moralement pertinents. En quoi le fait d'être disposé à avoir certains types de plaisirs/douleurs confère-t-il des intérêts moralement pertinents?

Tous les être sensibles se sentent concernés par la manière dont ils sont traités: leur propre bien-être leur importe [*ils possèdent un certain welfare*]. Ils ont tendance à maximiser le plaisir et à minimiser la douleur d'une manière ou d'une autre. En d'autres termes, ils sont tous à la poursuite d'une vie heureuse, ce pour quoi les douleurs sont défavorables et les plaisirs favorables. La satisfaction des intérêts d'un être sensible est donc bonne pour lui, en tant qu'elle est un moyen d'atteindre son bonheur.

Dans l'approche que je privilégie, c'est la possession d'intérêts essentiels qui justifie la patience morale, voire les droits moraux. Après tout, on peut supposer que la principale fonction des droits de l'homme est de préserver et de garantir certains intérêts essentiels des êtres humains. La possibilité de satisfaire ces intérêts essentiels justifie moralement la reconnaissance de tels droits. Cette approche se concentre donc avant tout sur l'identification des prérequis sociaux et biologiques pour que tous les individus puissent mener une vie minimalement heureuse. Ce qui permet aisément de voir comment les droits moraux sont généralisables: ils sont justifiés par l'existence d'intérêts essentiels à tous les êtres humains. Par exemple, nous avons tous un intérêt pour le respect de notre sécurité personnelle. Cet intérêt essentiel fonde notre attente de se voir reconnaître la sécurité comme un droit.

Ainsi, sous l'hypothèse qu'il est possible d'identifier les prérequis sociaux et biologiques pour mener une vie minimalement heureuse non seulement des humains, mais aussi des animaux, et sous l'hypothèse que la satisfaction des intérêts participent d'une vie heureuse, je pense qu'il faut admettre que certains intérêts essentiels confèrent à leur possesseur un statut moral – que le possesseur soit humain ou non.

Intérêts, valeurs et désirs

Vous dites qu'il y a une relation intime entre (a) avoir un plaisir et (b) avoir une attitude ou un sentiment vis-à-vis de ce plaisir. Mais les animaux ne sont pas capables d'avoir des attitudes cognitives, i.e. qui impliquent l'utilisation de concepts. Quelle est donc l'attitude que les animaux sont capables d'avoir envers leurs plaisirs/douleurs et qui justifie de leur reconnaître un statut moral?

Pour répondre précisément à votre question, il me faut développer la notion d'intérêts. Ici, je suis la définition de Feinberg⁹, pour qui un individu a un intérêt pour X dès lors que X est un enjeu pour cet individu (*has a stake on X*), dans le sens où l'individu risque quelque chose en perdant X. Plus simplement et plus généralement, on pourrait dire qu'un individu a un intérêt pour X dès lors que l'individu valorise X, dans le sens où la possession de X est, d'une manière ou d'une autre, bénéficiaire à l'individu. Cela signifie juste que les objets d'intérêt sont les choses que les individus valorisent.

9 Voir Feinberg (1980), «Harm and Self-Interest».

Cette idée présuppose que les individus qui ont des intérêts possèdent un certain bien-être, que les choses importent à ces individus d'une manière ou d'une autre. Je pense qu'il fait sens de dire que les choses importent à un individu seulement si cet individu est capable d'avoir des désirs. Par implication, avoir des intérêts requiert d'avoir des désirs. Evidemment, il arrive souvent qu'on désire quelque chose qui n'est pas dans notre intérêt, et inversement, qu'on ne désire pas quelque chose qui est dans notre intérêt. Le point important, ici, est que la *capacité* d'avoir des intérêts requiert la *capacité* d'avoir des désirs.

Que sont les désirs? Ici, j'ai à l'esprit cinq caractéristiques des désirs selon DeGrazia¹⁰: (i) les désirs impliquent que le sujet est disposé à chercher à obtenir l'objet du désir – le désir dispose le sujet à faire un effort vers l'objet désiré; (ii) les désirs sont parfois des états mentaux conscients – on peut faire l'expérience d'un désir; (iii) les désirs impliquent que le sujet valorise l'objet du désir – les désirs ont une composante affective; (iv) les désirs sont parfois des dispositions – ils peuvent exister à l'état latent; et (v) les désirs sont des attitudes propositionnelles – le contenu des désirs est structuré par des concepts.

Je reviendrai sur (iii) plus bas. Commentons brièvement les autres caractéristiques. (i) et (ii) nous permettent de discerner les individus capables d'avoir des désirs des individus seulement capables d'adopter un comportement orienté vers des objectifs. En effet, les individus seulement capables d'adopter un comportement orienté vers des objectifs ne peuvent pas chercher à obtenir un objectif, c'est-à-dire de faire un *effort* pour l'obtenir. Tout au plus ont-ils la *disposition* de l'obtenir, de la même manière que les tournesols ont la disposition de se tourner vers le soleil pour optimiser leur photosynthèse, bien que cette disposition n'ait rien à voir avec un effort de la part des tournesols (i). De plus, la manifestation d'un désir implique une expérience particulière, un effet que cela fait, qui n'est pas présent dans le seul cas d'un comportement orienté vers objectifs (ii).

(iv) est une caractéristique très importante des désirs. Ceci devient évident lorsque nous observons nos propres désirs et nos actions. Nous savons tous que les désirs peuvent survivre en nous sans que nous en soyons conscients. Cela signifie que nous avons certains désirs dont nous ne faisons pas l'expérience, ou nous avons des désirs qui ne jouent aucun rôle pour motiver nos actions. Par exemple, j'ai le désir de vivre, mais je ne fais pas constamment l'expérience de ce désir. Par exemple en dormant. Mais cela n'implique pas que, si quelqu'un m'assassinait pendant mon sommeil, cette personne n'agirait pas contre mon désir de vivre. Ainsi, c'est seulement si certaines conditions sont satisfaites qu'un désir se manifeste sous forme d'expérience. Si mon assassin me réveillait pour m'informer qu'il est sur le point de me tuer, je ferais probablement l'expérience de mon désir de vivre.

(v) permet de distinguer les désirs des sensations telles que les plaisirs et les douleurs. Cette caractéristique montre que les désirs sont similaires aux souhaits, croyances, et autres attitudes dont le contenu est structuré par des concepts. Un critère linguistique pour identifier les états mentaux de la catégorie des attitudes propositionnelles est le fait qu'il est correct de les attribuer au moyen de subordinées introduites par «que». Ainsi, «Je crois qu'il neige», étant une phrase grammaticale, indique une attitude propositionnelle, alors que «J'ai du plaisir que je prends ce bain chaud », n'étant pas une phrase grammaticale, indique qu'il ne s'agit pas d'une attitude propositionnelle. Le contenu de ce plaisir n'est donc pas structuré par des concepts.

Pourquoi penser que les animaux sont capables d'avoir des désirs irréductibles à de simples comportements orientés vers des objectifs futurs et nécessaires à la possession d'intérêts? Je citerai deux raisons principales de soutenir cette idée.

La première est de nature comportementale. Clairement, les animaux se comportent d'une manière similaire à la manière dont nous nous comportons lorsque nous avons des objectifs. Cette similarité est la suivante: leur comportement indique que certaines choses leur importent, et que c'est parce

10 Voir *Taking Animals Seriously* (1996).

qu'elles leur importent que ces choses constituent des objectifs pour eux. Les choses qui importent aux animaux sont celles que les animaux valorisent [*cf. la caractéristique (iii) des désirs*]. Les comportements manifestant le fait que l'animal valorise l'objectif vers lequel est orienté ce comportement distinguent les animaux des entités qui, bien qu'ayant un comportement orienté vers des objectifs, ne sont pas capables de valoriser quoi que ce soit – comme les tournesols par exemple.

Le critère permettant d'attribuer à un animal la capacité de valoriser quelque chose, et donc d'avoir un intérêt pour elle, est la capacité de l'animal à exprimer sa satisfaction ou sa frustration vis-à-vis de cette chose. Considérez l'exemple suivant. Oscar, notre sanglier, adore les pommes; il sait que celles-ci sont entreposées dans un cageot posé sur une haute étagère, hors d'atteinte, dans le cellier. Chaque fois qu'il a envie d'une pomme (ce qui n'est pas toujours le cas!), Oscar trotte jusqu'au cellier, tourne la tête vers le cageot, et attend. Si personne ne réagit, il commence à émettre un son. Plus nous tardons à venir, plus le son devient fort et différencié; et au bout d'un moment, il vient nous réveiller et insiste pour que nous le suivions jusqu'au cellier. Ce manège dure, mais au bout d'un moment, il abandonne et regagne sa niche, déçu évidemment. Mais si je me lève et me dirige vers le cellier, Oscar secoue la queue sauvagement et trépigne d'impatience.

De même, lorsqu'il veut sortir, il se positionne tout contre la porte de l'étable, tourne la tête d'abord vers l'un d'entre nous, puis vers le jardin. Si nous ne réagissons pas, il commence à nous «appeler» et, une fois la porte ouverte, il court de-ci de-là tout excité. Il y a de nombreux exemples comme celui-ci, qu'il s'agisse de désirs de nourriture, d'attention, de sommeil, et de quoi que ce soit d'autre. Dans toutes ces situations, Oscar exprime de la satisfaction ou de la frustration en adoptant un certain comportement, à travers les mouvements corporels, l'expression faciale et la vocalisation.

Un autre point qui mérite d'être mentionné en faveur de l'idée que les animaux valorisent des choses est l'observation qu'ils luttent pour différents objectifs différemment: ils accomplissent beaucoup d'efforts pour atteindre certains objectifs, tandis qu'ils abandonnent d'autres objectifs assez facilement. Il suffit d'observer une chienne protégeant ses petits pour voir à quel point ils lui importent. Si quelqu'un s'en prenait à eux, la férocité de sa réaction ne serait pas comparable à la férocité de la réaction qu'elle aurait si on lui dérobait de la nourriture.

Ainsi, il n'y a aucune raison de penser qu'il manque quelque chose d'essentiel au comportement des animaux pour penser que ce comportement n'est pas fondé sur le fait que certaines choses importent aux animaux, dans le sens où ils les considèrent comme des biens – au point de ressentir de la satisfaction ou de la frustration lorsqu'ils peuvent ou non les obtenir.

La seconde raison de penser que les animaux sont capables d'avoir des désirs irréductibles à de simples comportements orientés vers des objectifs futurs et nécessaires à la possession d'intérêts est de nature physiologique. Comme DeGrazia et d'autres chercheurs l'ont remarqué, du point de vue physiologique, la possession de système nerveux central (SNC) est le critère le plus important pour ressentir de la douleur¹¹. Je pense qu'il fait sens de dire que le SNC joue également un rôle important pour comprendre la capacité à valoriser les choses. Comme je l'ai dit plus haut, il est plausible qu'il y ait une étroite relation entre la capacité à ressentir de la douleur et la capacité d'avoir une attitude à propos de sa douleur. Du point de vue biologique, à quoi servirait-il de ressentir de la douleur si la douleur n'importait pas à l'individu – si l'absence de douleur ne constituait pas un bien pour l'individu? Il semble que la fonction de la douleur est d'alerter l'organisme de l'occurrence d'un dommage corporel, afin que l'organisme puisse entreprendre des actions volontaires pour échapper à la source du dommage corporel et éviter cette source dans le futur¹². Pourquoi un individu ressentirait-il de la douleur si la douleur n'était pas quelque chose qui

11 DeGrazia (1996), p. 105.

12 Ce qui ne signifie pas qu'il n'existe aucune personne qui apprécie la douleur, comme les masochistes. Ce qui est

pouvait importer à l'individu?

Or, comme le remarque DeGrazia, de nombreux animaux ont un SNC complexe; parmi eux, on trouve les vertébrés et quelques invertébrés, comme les céphalopodes¹³. Tous ces animaux ont, pour ce que la science nous permet d'en juger, la capacité de valoriser certaines choses. Nous n'avons pas la légitimité de douter de cette présupposition tant que nous ne disposons pas de raisons convaincantes de le faire, et ces raisons devraient surpasser celles que j'ai données pour que nous soyons légitimés à abandonner l'analogie entre le comportement des animaux non humains et le comportement des humains sous les aspects comparables.

Désirs et croyances

Jusqu'à présent, j'ai argumenté pour la thèse que les animaux ont un comportement non seulement orienté vers des objectifs, mais manifestant une capacité pour la valorisation de ces objectifs – les objectifs des animaux constituent des biens pour les animaux en vertu du fait que les animaux les valorisent. De ceci, j'ai proposé d'inférer que ces objectifs sont l'objet de *désirs* chez les animaux. Or nous avons vu que les désirs sont des attitudes propositionnelles – leur contenu est structuré par des concepts. De plus, la plupart des philosophes pensent qu'avoir des désirs requiert la capacité d'avoir des croyances – également des attitudes propositionnelles. Donc il me faut montrer dans quel sens il est correct d'attribuer des croyances et des désirs aux animaux.

Je pense qu'il est plausible d'affirmer que la capacité de désirer requiert la capacité de croire, et que la capacité de croire requiert la capacité d'être «surpris» – de *découvrir* que ce que l'on se représentait comme vrai ne l'est pas après tout.

Comment un animal peut-il découvrir quoi que ce soit dans un sens pertinent pour lui attribuer des croyances? Je pense que la notion importante pour comprendre cette idée est celle d'attente (*expectation*). Être surpris implique constater que les faits ne correspondent pas à notre attente. Cela n'implique pas qu'un individu surpris doit être capable de pensée réflexive, dans le sens où la surprise ne pourrait avoir lieu que si l'individu se représentait sa représentation des faits comme incompatible avec les faits. Il suffit que l'individu tombe sur une situation qui, pour ainsi dire, entre en conflit avec son attente. Cette conception de la surprise en termes de la conscience d'une différence entre la situation actuelle et la situation attendue a conduit des chercheurs comme DeGrazia à attribuer la capacité de surprise à de nombreux animaux. Voici un exemple qui sera familier au lecteur: «Après avoir lancé plusieurs fois une balle de tennis à son chien pour qu'il la lui ramène, un garçon fait le geste du lancer, mais garde la balle dans sa main. Le chien, qui s'attend à voir voler la balle dans la direction habituelle, court à toute vitesse, puis s'arrête brusquement, regarde autour de lui, et tourne la tête vers le garçon». Confronté à cette nouvelle situation, le chien est surpris: il *a cru* que la balle fuserait dans la direction attendue, mais s'est arrêté en découvrant que tel n'était pas le cas.

Maintenant, découvrir que la croyance initiale était fautive implique découvrir que le contenu de la croyance initiale ne correspond à aucun fait. De nombreux animaux sont capables de croire dans ce sens. Par exemple, le chien croyait que la balle a été lancée, puis a découvert que cette croyance était fautive, que la balle n'a pas été lancée, et pour cette raison croit à présent que le contenu de sa croyance originale ne correspond à aucun fait. A mon sens, cette conception de croyance est suffisante pour attribuer avec raison des croyances aux animaux.

Pour arriver au critère d'attribution des croyances en termes de capacité à être surpris, nous sommes basés sur des observations du comportement des animaux. Mais il y a plusieurs aspects différents du comportement que nous pouvons observer, et tous sont pertinents pour déterminer ce

important, c'est que même les masochistes ont la disposition (latente) d'avoir une attitude négative envers la douleur.

13 Voir DeGrazia (1996), p. 105.

critère. Nous pourrions observer (i) la *réaction affective* des animaux aux situations inattendues (par exemple la déception). Nous pourrions observer (ii) l'objectif vers lequel tend leur comportement, ou ce en quoi leur comportement sert la satisfaction de leurs désirs. Enfin, nous pourrions observer (iii) le contexte dans lequel ils adoptent tel ou tel comportement.

Maintenant, si la capacité de désirer requiert la capacité de croire, laquelle requiert à son tour la capacité d'appliquer des concepts, la question est de savoir si les animaux disposent des croyances d'arrière-plan nécessaires pour être capable d'appliquer des concepts. Mais il devrait être clair, à ce point de notre discussion, qu'il n'est pas nécessaire pour un individu humain ou non humain de tout savoir sur une chose pour pouvoir lui appliquer un concept. Cette idée, que Regan appelle la théorie du tout-ou-rien, n'est pas à même de rendre compte du fait que nous acquérons des concepts durant notre existence. Il vaut mieux à ses yeux souscrire à l'idée derrière les théories que Regan appelle du plus-ou-moins; selon cette idée, «posséder un concept ne signifie pas que tout le monde qui le possède partagent les mêmes croyances d'arrière-plan sur les objets auxquels le concept s'applique, car plusieurs individus appartenant à des groupes différents peuvent posséder le même concept à un degré plus ou moins élevé»¹⁴. Il est raisonnable de conclure que la plupart des animaux possèdent différents concepts dans le sens où ils sont capable de faire la différence entre, disons, un os et un arbre. Mais il est aussi raisonnable de supposer que nous ne pourrions jamais connaître exactement les concepts et les croyances des animaux, et que nous devons toujours nous en tenir à une conception plus ou moins vague. Ce qui est suffisant pour qu'il soit correct de leur attribuer des croyances. Comme l'écrit DeGrazia, «pour asserter quelque chose de sensé à propos du contenu des croyances des animaux, il suffit de leur attribuer des croyances d'une manière relativement vague. Il n'est pas nécessaire d'établir précisément *ce que* les animaux croient pour montrer qu'il y a quelque chose qu'ils croient, et de montrer approximativement ce qu'elle peut être»¹⁵.

S'il est peu plausible que nous puissions jamais connaître le contenu exact de la croyance d'un animal, il est également peu plausible que nous puissions toujours connaître le contenu de la croyance des êtres humains. Par exemple, les gens ont, en général, des croyances concernant la Lune, mais je ne pourrais prétendre connaître avec précision le contenu du concept de Lune de quiconque – y compris du mien – qu'en considérant attentivement les conditions d'application de ce concept, en prenant le temps de la réflexion. Et quand même je pourrais avoir une pensée momentanée concernant la Lune, je ne connais pas avec certitude le contenu du concept que j'applique à la Lune, bien qu'il soit probable que ce concept est relativement rudimentaire, n'incluant qu'une fraction des informations dont je dispose au sujet de la Lune et dont je découvre, en prenant le temps de la réflexion, qu'elles participent de mon concept de Lune.

Pour résumer, il y a différentes manières de connaître le contenu des croyances des animaux, y compris leurs croyances d'arrière-plan. Cela n'implique pas que nous découvrirons toujours ce qu'ils croient à un moment donné, ou les croyances d'arrière-plan qu'ils ont à un moment donné. Il peut y avoir de nombreux cas où nous ne pouvons pas connaître le contenu de leurs croyances avec précision. Mais le fait que nous ne pouvons pas connaître le contenu de leurs croyances avec précision ne nous permet pas d'inférer qu'ils n'ont pas de croyances. Nous pouvons essayer de deviner, avec plus ou moins de succès, le contenu de leurs croyances. Ce qui vaut également pour les êtres humains: qu'ils soient marginaux (comme les enfants et les handicapés – ce terme n'a aucune connotation péjorative ndlr.) ou non, les êtres humains nous rendent parfois difficile la connaissance du contenu de leur croyances. Il serait absurde d'en inférer qu'ils n'ont pas de croyances.

Puisqu'il est possible, dans beaucoup de cas, de découvrir ce que les animaux croient, il suit que spécifier le contenu des croyances des animaux n'est pas obstacle à spécifier le contenu de leurs

14 Pour une discussion exhaustive de ce que Regan appelle les théories du «tout-ou-rien» et du «plus-ou-moins», voir Regan (2004), p. 53.

15 DeGrazia (1996), p. 157.

désirs. Mais comment pouvons nous connaître le désir d'un animal à un moment donné?

Comme je le dis plus haut, l'observation est indispensable pour spécifier le contenu des désirs des animaux. Typiquement, les animaux adoptent un comportement déterminé par la satisfaction ou non d'un désir. Par exemple, à l'heure du dîner, notre sanglier fait signe qu'il a faim. Ce faisant, il manifeste un désir de manger, et exprime son plaisir si le désir est en voie d'être satisfait. Qui plus est, il cesse de manifester des signes d'attente une fois qu'il est nourri. Par contre, si nous sommes trop occupés pour le nourrir aussitôt qu'il fait signe qu'il a faim, il ne cessera pas pour autant le comportement accompagnant la poursuite de l'objet désiré: si le désir n'est pas satisfait, il exprimera de la déception et se couchera, frustré.

Il est clair qu'il n'est pas toujours facile ou même possible de savoir ce qu'un animal recherche, mais dans la plupart des cas, cela est plutôt évident. Si Oscar se rend vers son bol, c'est qu'il cherche à manger un morceau. Similairement, lorsque je me rends à la cuisine et ouvre, il est justifié (à première vue) de m'attribuer le désir de manger un morceau. Il faut remarquer que le comportement non linguistique des individus est souvent plus parlant que leurs propos. Les gens peuvent mentir, ou ils peuvent ne pas connaître eux-mêmes leurs véritables désirs et motifs.

Ainsi, puisque qu'il est plausible d'affirmer que la capacité d'avoir des intérêts requiert la capacité d'avoir des désirs, il me fallait montrer pourquoi de nombreux animaux peuvent se voir attribuer correctement la capacité d'avoir des désirs. Et puisqu'il est plausible d'affirmer que les données comportementales et physiologiques justifient (à première vue) l'attribution de désirs chez les êtres humains, il serait incohérent de refuser à ces données le même poids justificatif. Il est possible que la capacité de croire soit requise pour la capacité de désirer, mais ce prérequis est satisfait par les animaux si on admet qu'ils peuvent avoir des croyances dans le sens minimal d'être surpris par une différence entre les faits et leurs attentes. La question ouverte est celle de savoir où tracer la frontière entre les animaux capables de désirer, et donc d'avoir des intérêts, et ceux qui en sont incapables.

Les données empiriques sont aujourd'hui trop minces pour faire coïncider cette frontière avec la frontière entre animaux sensibles et animaux insensibles – bien qu'il soit possible que certains invertébrés, tels que les amibes, ne sont pas sensibles. Mais alors qu'il y a beaucoup d'incertitude concernant la possible sensibilité de certains animaux, les données empiriques soutiennent massivement l'idée que les animaux peuvent ressentir de la douleur et du plaisir.

Quant aux cas indéterminés, je suggère que nous leur laissions le bénéfice du doute en supposant qu'ils sont sensibles. Cela vaut mieux que de courir le risque de nuire à un animal prétendument insensible...

Bibliographie

DeGrazia, D. (1996): *Taking Animals Seriously*. New York: Cambridge University Press

Feinberg, J. (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton, N.J.: Princeton University Press

Regan, T. (2004): *The Case for Animal Rights*. Berkeley: California University Press.

La position de nos intervenants sur le principe d'égalité de considération

La troisième prémisse repose sur le principe suivant:

(AntiSpe) La considération que nous devons aux intérêts des individus est la même quelle que soit leur espèce.

Voyons comment nos deux intervenants, Angela Martin et François Jaquet, défendent ce principe¹⁶.

Pour commencer, ils souscrivent au principe général d'égalité de considération des intérêts:

(Gen) Pour tout x et pour tout y , les intérêts de x ne comptent pas plus que les mêmes¹⁷ intérêts de y .

Il constitue selon eux le point de départ de toute théorie éthique plausible. C'est évident pour l'utilitarisme, mais c'est également le cas pour les théories déontologiques¹⁸. L'utilitarisme se limite à un principe de non-malveillance («Fais souffrir le moins possible») et à un principe de bienveillance («Produis le plus de bonheur possible»). Or, pour maximiser le bonheur et minimiser la souffrance, il convient de tenir compte de manière égale des intérêts. Si les principes de bienveillance et de non-malveillance sont centraux dans l'utilitarisme, les théories déontologiques leur accordent également une place centrale. Une théorie déontologique selon laquelle les intérêts des individus ne sont pas pertinents manquerait de plausibilité. Et il en va de même pour une théorie qui dirait que les intérêts de tel ou tel sont importants mais pas ceux de tel ou tel autre. Ce qui distingue les théories déontologiques, c'est qu'elles imposent des limites au principe d'égalité de considération des intérêts, lesquelles limites se présentent sous la forme d'autres principes moraux, comme les interdits de la torture, du meurtre et du mensonge. Certains de ces principes plaident pour une pondération dans la prise en compte des intérêts de tous. Par exemple:

(Puni) Les intérêts de ceux qui ne respectent pas leurs obligations morales comptent moins que les intérêts de ceux qui respectent leurs obligations morales.

Cette différence entre l'utilitarisme et le déontologisme en amène une autre. Puisque les déontologues acceptent des principes qui font exception au principe d'égalité de considération ou limitent sa portée, il leur faut justifier ces exceptions. Contrairement aux utilitaristes, les déontologues doivent donc proposer une méthode pour l'acceptation de leurs principes.

Selon nos intervenants, la méthode la plus populaire pour établir un principe moral est le test de nos intuitions morales, parfois appelé «équilibre réfléchi». Sans adhérer à cette méthode, ils se proposent de l'accepter pour les besoins de l'argument. La situation est donc la suivante: l'utilitarisme implique assez directement l'égalité de considération des intérêts indépendamment de l'espèce. Mais nos intervenants ne se contentent pas d'un antisépécisme conditionné sur l'acceptation de l'utilitarisme. Ils veulent argumenter que (AntiSpe) est correct même selon le standard de justification déontologique.

La méthode dont nos intervenants proposent d'examiner les résultats est donc la suivante: Prenons comme point de départ le principe général d'égalité de considération des intérêts, (Gen). Ensuite, voyons au cas par cas quels principes remportent le soutien de nos intuitions et quelles exceptions à (Gen) seraient ainsi justifiées. On l'aura compris, le principe selon lequel les intérêts des animaux comptent moins que ceux des humains («Spe», ci-après) sera justifié si et seulement si ses implications emportent l'assentiment de nos intuitions morales.

Sans surprise, nos intervenants nient que cette condition puisse être satisfaite par ce principe. Ils pensent donc que, même selon les standards épistémiques déontologiques, l'incorporation du

16 Angela Martin est doctorante à l'Institut d'éthique biomédicale de l'Université de Genève; François Jaquet est doctorant au département de philosophie de l'Université de Genève.

17 Les intérêts A sont identiques aux intérêts B dès lors que A et B ont la même importance. Voir plus bas.

18 Alors que les théories utilitaristes en général ou conséquentialistes (de l'acte, cf. n. 4) en particulier évaluent le caractère moral d'une action en fonction du bien qu'elle produit, les théories déontologiques évaluent le caractère moral d'une action en fonction de sa relation à une norme.

principe (Spe) ne peut pas être justifiée.

Avant de présenter leur argument, il convient de distinguer ce qu'implique le principe d'égalité de considération indépendant de l'espèce, (AntiSpe), de ce qu'il n'implique pas.

Premièrement, les intérêts varient en *importance*. Ainsi l'intérêt de Sam à aller chez le dentiste pour soigner cette vilaine carie est plus important que son intérêt à échapper à la fraise, parce que Sam souffrira bien plus si sa carie n'est pas soignée. Masochisme mis à part, nous avons intérêt à ne pas souffrir et plus la souffrance est grande, plus notre intérêt à ne pas la ressentir est important. Une conséquence de cette considération banale est la suivante: il ne suit pas de (AntiSpe) que les intérêts humains ne doivent jamais être privilégiés par rapport aux intérêts des animaux. Par exemple, selon ce principe, il pourrait être moralement permis de priver un chien de liberté pour le dresser à guider des aveugles. Les chiens n'ayant pas un goût prononcé pour la liberté, ceci ne contredit pas un intérêt animal important tout en bénéficiant grandement à un être humain. Mais nos intervenants nous invitent à noter que le fait que le premier intérêt soit animal et le second humain n'explique en rien l'issue de la pondération. Pour déterminer si l'action est permise, il suffit de pondérer les intérêts des patients moraux concernés, et d'évaluer la situation à la lumière de la théorie normative que l'on choisira en fonction du résultat de la pondération¹⁹.

Deuxièmement, (AntiSpe) n'implique pas nécessairement qu'il faille toujours sacrifier un intérêt humain quand il entre en conflit avec un intérêt animal de plus grande importance. Ainsi, si dans l'urgence d'un incendie il vous faut choisir entre sauver votre grand-mère (qui souffrirait beaucoup) et son chien (qui souffrirait un peu plus encore) le principe ne s'oppose pas nécessairement à ce que vous sauviez votre ancêtre. Bien sûr, dans sa version utilitariste de l'acte²⁰, le principe implique cela, mais la méthode adoptée ci-dessus permet à nos intervenants d'éviter aisément cette implication contre-intuitive.

En effet, il existe un principe qui fait exception au principe général d'égalité de considération des intérêts, (Gen), selon lequel nous sommes autorisés à privilégier les intérêts de nos proches. Et ce principe, puisqu'il emporte l'adhésion de nos intuitions, peut figurer dans une théorie déontologique plausible. Ce qui importe pour nos intervenants est que ce principe soit indépendant de l'espèce, ce qui est clairement le cas.

Nous avons écarté deux interprétations erronées de la troisième prémisse: celle selon laquelle la prémisse est incompatible avec la pondération des intérêts et celle selon laquelle la prémisse est incompatible avec l'intuition qu'il est, dans certaines circonstances, moralement permis de privilégier des êtres humains sur des animaux. Dans le premier cas, il suffit de considérer la force des intérêts en présence; dans le second, il suffit de motiver l'exception au principe général d'égalité de considération par l'application d'un principe soutenu par une intuition forte et indépendant de la notion d'espèce. Considérons à présent les raisons positives de nos intervenants en faveur de la troisième prémisse.

Comme nous l'avons vu, cette prémisse est justifiée tant qu'aucun principe mentionnant l'espèce n'a emporté l'assentiment de nos intuitions. Nos intervenants doivent donc montrer qu'aucun principe n'est à même de réaliser cela. Voici leur argument.

Deux types de principes peuvent espérer passer le test de nos intuitions: un principe mentionnant

19 La question de la pondération de la force des intérêts dépend de la conception des intérêts que l'on privilégiera. Voir l'entretien avec Sarah Heiligtag sur cette question. Si on accepte d'identifier les intérêts à des valeurs, dans le sens où un patient moral a un intérêt pour X dès lors que X constitue une valeur pour ce patient moral, la force des intérêts sera fonction de la valeur concernée.

20 L'utilitarisme de l'acte est une version de l'utilitarisme. Selon cette version, l'évaluation morale de l'action est fonction du bien produit par l'action. Selon une autre version de l'utilitarisme, l'utilitarisme de la règle, l'évaluation morale de l'action est fonction du bien produit par les actions qui découlent de l'acceptation d'un certain principe moral.

directement l'espèce d'une part; un principe mentionnant une caractéristique typiquement humaine d'autre part. Voici un exemple du premier type:

(Spe1) Les intérêts des membres de l'espèce humaine comptent plus que les intérêts des membres des autres espèces.

et un exemple du second type:

(Spe2) Les intérêts des agents moraux comptent plus que ceux des simples patients moraux.

Selon nos intervenants, contrairement aux apparences, aucun de ces deux principes ne passe le test de nos intuitions. Procédons par ordre.

Nos intervenants concèdent que (Spe1) a l'implication intuitive pour beaucoup d'entre nous que beaucoup de nos pratiques impliquant les animaux pourraient bien être justifiées. Ils pensent cependant que (Spe1) a également des implications inacceptables (i.e. très contre-intuitives). Pour le montrer, ils nous proposent l'expérience de pensée suivante:

Il y a quelques siècles, sans que nous nous en doutions, des extraterrestres sont arrivés sur terre. A notre insu, ils se sont parfaitement intégrés à nos sociétés. Si bien qu'aujourd'hui, ni mieux ni moins bien intentionnés que les humains, ni plus ni moins intelligents, ces extraterrestres ne se distinguent en fait de nous que par leur espèce: biologiquement parlant, ils ne sont pas humains. Plusieurs siècles après l'arrivée de leurs ancêtres, nos extraterrestres eux-mêmes ignorent qu'ils ne sont pas humains.

Imaginons maintenant que nous découvriions tout cela. Selon (Spe1), les intérêts de ces extraterrestres comptent moins moralement que les intérêts des humains. Le problème, selon nos intervenants est que si nous acceptons cela, nous n'avons plus de raison de rejeter le racisme (p. ex. selon lequel les intérêts des Blancs comptent plus que ceux des Noirs) et le sexisme (p. ex. selon lequel les intérêts des hommes comptent plus que ceux des femmes). En effet, la raison évidente pour laquelle le racisme et le sexisme sont faux est que les simples frontières biologiques ne sont pas pertinentes pour la pondération des intérêts. Comme le montre l'expérience de pensée des extraterrestres, (Spe1) entre en conflit avec cette idée. Ce principe a donc l'implication contre-intuitive de nous priver de notre principale raison de rejeter ces formes spécifiques de racisme et de sexisme. Il est donc assez clair que, tout bien considéré, ce principe n'emporte pas l'assentiment de nos intuitions.

L'objection que nos intervenants adressent à (Spe2) est différente. L'implication contre-intuitive de (Spe2) est plus directe: puisque de nombreux êtres humains – mentalement handicapés, nouveaux-nés, atteints de sénilité, etc. – ne possèdent pas les capacités nécessaires à l'agence morale, (Spe2) implique que leurs intérêts comptent moins que ceux des êtres humains qui ont ces capacités. Nos intervenants comptent sur cette implication contre-intuitive pour éliminer (Spe2) de la liste des exceptions possibles au principe général d'égalité de considération. Notez que la mention de l'agence morale plutôt que d'une autre caractéristique n'est pas essentielle à cet argument connu sous le nom d'«argument des cas marginaux»²¹. Il y a un argument des cas marginaux pour chaque caractéristique typiquement possédée par les humains.

Ainsi, comme le résume François Jaquet:

« Nous avons un trio inconsistant d'intuitions: nous avons premièrement l'intuition que les intérêts des humains comptent plus que ceux des animaux; deuxièmement, l'intuition que les intérêts des handicapés profonds ne comptent pas moins que ceux des humains normaux; et troisièmement l'intuition que les intérêts des extraterrestres ne comptent pas moins que ceux des humains, et que les intérêts des Noirs et des femmes ne comptent pas moins que ceux respectivement des Blancs et des hommes. Or la première, et la première seulement, demande une exception au principe d'égalité

21 Notez que l'adjectif «marginal» n'a pas ici la connotation péjorative qu'on lui attribue dans d'autres contextes. Il signifie simplement «non-paradigmatique».

considération. Puisque les deuxième et troisième intuitions sont puissantes, notre méthodologie nous impose de rejeter la première. »

Notre position: anti-spécisme fort ou modéré?

Nos intervenants nous ont convaincus sur de nombreux points. Comme eux, nous pensons que la thèse spéciste, selon laquelle les intérêts des animaux comptent toute chose égale par ailleurs toujours moins moralement que ceux des humains, est fautive. Comme eux, nous pensons que sa fausseté est démontrée par l'argument anti-spéciste. Comme eux, nous pensons que certains, voire la plupart des animaux sont sensibles et que la sensibilité confère le statut de patient moral; nous acceptons donc les deux premières prémisses de l'argument. Et comme eux, nous pensons que la suspension du principe d'égalité de considération de tous les patients moraux n'est envisageable qu'en présence d'intuitions fortes, conformément à la méthodologie qu'ils présupposent.

Mais contrairement à nos intervenants, nous pensons qu'il existe un tel critère, et que celui-ci peut être exploité pour rejeter la troisième prémisse de l'argument anti-spéciste. A partir de là, nous pensons qu'il est possible de développer une voie médiane entre l'acceptation sans qualification de l'argument anti-spécisme (propre aux anti-spécistes «forts») et l'acceptation sans qualification de la thèse spéciste (propre aux spécistes). Dans ce qui suit, nous essayons de motiver un tel critère en faveur d'un anti-spécisme modéré.

Intuition et explication

Le point de divergence principal avec nos intervenants se situe au niveau des conditions auxquelles l'application du principe de considération égale peut être suspendue. Rappelons que la question de la suspension du principe se pose dans toute situation où les intérêts égaux des humains et des animaux ne peuvent être satisfaits conjointement, mais peuvent l'être individuellement. Selon nos intervenants, il suffit, pour suspendre l'application du principe d'égalité de considération et permettre *de facto* la satisfaction des intérêts des humains seulement, qu'un autre principe «remporte l'assentiment de nos intuitions» (cf. ci-dessus «La position de nos intervenants sur la troisième prémisse»).

Nous ne sommes pas d'accord. Nous pensons qu'il faut ajouter que les intuitions qui motivent la suspension du principe doivent être expliquées. A défaut d'explication, faire appel aux intuitions risque de résulter soit en un traitement incohérent des situations où les intérêts équivalents des animaux et des humains sont en conflit – par exemple si un facteur personnel biaise le philosophe faisant appel à ces intuitions –, soit en un traitement inapproprié de ce type de situations – par exemple si l'intuition du philosophe n'est pas suffisamment éduquée. En somme, considérées isolément, les intuitions ne sont pas suffisamment stables pour justifier la suspension d'un principe aussi important.

Nous pensons qu'une explication adéquate de ces intuitions prend la forme suivante: les êtres humains participent à un réseau de relations normatives dont l'intégrité serait menacée si nous ne suspendions pas systématiquement l'application du principe en cas de conflits entre intérêts égaux entre humains et non humains. Les relations normatives entre êtres humains imposent une contrainte de respect qui rend non pertinent l'examen au cas par cas des situations où intérêts égaux humains et non humains entrent en conflit: à intérêts égaux, ceux des humains surpassent toujours ceux des animaux. Pour motiver cette explication, revenons sur nos intuitions à propos des humains marginaux tels que les enfants et les handicapés.

Cas marginaux et respect

Pour quelle raison avons-nous tendance à favoriser, à intérêts égaux, les enfants et les handicapés sur les animaux? Une réponse intuitive, à notre avis correcte, est que ces individus semblent mériter un soin et une attention particulière – un soin et une attention que ne semblent pas mériter les individus non marginaux. Cette apparence se manifeste dans notre comportement: nous nous comportons comme si être un enfant ou être un handicapé conférait le mérite d'être l'objet d'un soin

et d'une attention particulière.

Evidemment, que nous nous comportions ainsi envers les individus marginaux n'implique pas que nous soyons justifiés à le faire; et même si nous étions justifiés à favoriser les humains marginaux par rapport aux animaux, cela n'impliquerait pas que nous sommes justifiés à faire primer les intérêts des humains non marginaux sur ceux des animaux. Mais le fait est que notre comportement semble présupposer que la force des intérêts des patients moraux n'est pas tout: l'identité des possesseurs de ces intérêts compte aussi. Il y a donc deux questions que cette observation pose: (i) Quelle attitude notre comportement manifeste-t-il? (ii) A supposer que notre attitude est explicable et justifiable, à quelle explication et à quelle(s) raison(s) faut-il se référer?

En favorisant à intérêts égaux les humains marginaux sur les animaux, nous faisons plus qu'adopter une attitude particulière envers les humains marginaux: nous manifestons le désir qu'autrui adopte la même attitude. Ceci transparait lorsque nous exprimons un blâme, p.ex. vis-à-vis de quelqu'un ayant maltraité un enfant ou s'étant moqué d'un handicapé. Nous lui disons: «Tu devrais avoir honte d'avoir maltraité cet enfant!» ou «Tu ne te rends pas compte du sort de cet handicapé: c'est une tragédie!». En nous exclamant ainsi, nous ne voulons pas seulement que l'expression de notre attitude modifie les croyances de nos destinataires: nous voulons en plus qu'elle se communique à nos destinataires. Ce faisant, nous voulons attirer leur attention sur le fait qu'ils *devraient* s'abstenir de maltraiter des enfants ou de se moquer des handicapés.

En exprimant un blâme, nous signifions donc à l'individu blâmé que nous le tenons pour assujéti à une certaine norme. Dans l'exemple précité, la norme en question est celle du respect²². C'est relativement au respect dû aux enfants et aux handicapés que nous blâmons celui qui maltraite ou se moque. Le respect ne gouverne pas seulement les relations entre humains marginaux et humains non marginaux, mais les relations entre humains tout court. (Les humains marginaux méritent simplement une forme particulière de respect, laquelle n'est pas requise dans le cas des relations entre humains non marginaux). Selon nous, deux conditions sont nécessaires pour que les relations interindividuelles soient respectueuses. Premièrement, un agent respectueux doit reconnaître que les intérêts d'autrui sont un bien pour autrui autant que ses intérêts sont un bien pour lui-même (hypothèse d'altruisme). Deuxièmement, il faut que l'agent soit toujours disposé à agir avec autrui comme si autrui était capable de reconnaître que les intérêts de l'agent sont un bien pour l'agent autant que ceux d'autrui sont un bien pour autrui (hypothèse de symétrie).

Nous pensons que cette notion de respect explique le comportement que nous exigeons d'autrui à l'égard des enfants et des handicapés²³. De manière plus générale, nous pensons qu'elles constituent une condition pour que le principe d'égalité de considération s'applique. Si ces hypothèses ne s'appliquaient pas aux enfants et aux handicapés, il ne serait tout simplement pas possible d'appliquer le principe d'égalité de considération: la question posée par le principe d'égalité de considération («Les intérêts respectifs des individus concernés par l'action sont-ils les mêmes, qu'ils soient handicapés/enfants ou non?») ne serait pas formulable si nous ne pouvions pas appliquer ces deux hypothèses aux individus concernés.

Respect, intégration et intégrité

La question posée par le principe d'égalité de considération n'est donc formulable que si les hypothèses de symétrie et d'altruisme sont applicables aux individus concernés. Or nous pensons qu'il faut distinguer deux *manières* dont les hypothèses s'appliquent. En appliquant ces hypothèses aux

22 Nous utilisons indifféremment le terme «respect» pour désigner une norme ou la valeur déterminant cette norme. Rien d'important à notre avis ne repose sur ce choix terminologique, pour autant qu'on garde à l'esprit que les concepts de normes et de valeurs sont distincts.

23 Nous utilisons indifféremment le terme «respect» pour désigner une norme ou la valeur déterminant cette norme. Rien d'important à notre avis ne repose sur ce choix terminologique, pour autant qu'on garde à l'esprit que les concepts de normes et de valeurs sont distincts.

humains concernés par nos actions, nous présupposons que nos interactions avec ces individus ont une certaine valeur *et* que les intérêts de ces individus ont une certaine valeur. Ce présupposé est absent lorsque nous appliquons ces hypothèses aux animaux; dans ce dernier cas, nous nous contentons de prendre en considération la possession de certains intérêts que nous leur attribuons sur la base de ces hypothèses et, relativement à ces intérêts, nous nous efforçons de minimiser la souffrance de leurs possesseurs. Il nous faut donc considérer la valeur inhérente à certaines de nos interactions avec des humains (et seulement des humains).

Si ce que nous avons dit plus haut est correct, lorsque nous blâmons quelqu'un, nous avons pour but de modifier l'attitude de cette personne pour qu'elle reconnaisse l'existence d'une norme lui imposant de se montrer (plus) respectueuse, alors l'action de blâmer consiste à rappeler à celui qui est blâmé qu'il est concerné par les normes qui gouvernent les relations interindividuelles. Le fait qu'il soit concerné de la sorte ne dépend pas de son choix ou de ses intérêts: ne pas être concerné n'est pas une option pour lui.

Maintenant, on peut ajouter la considération suivante: non seulement se soustraire à ces normes n'est pas une option, mais en plus, ces normes requièrent que les individus les *communiquent* à autrui (lorsque l'occasion se présente). Cela pour la raison suivante. Dès lors qu'un individu a *intégré* le respect, c'est-à-dire a compris quelle était la valeur qui fonde la norme «respecter autrui» et ne se contente pas de se soumettre servilement à cette norme, il a le devoir de la communiquer à autrui. Il doit à son tour exprimer un blâme en présence de comportements irrespectueux, et ce faisant, il doit à son tour attirer l'attention des auteurs de ces comportements sur le fait que, eux aussi, sont assujettis au respect, et que la seule manière d'agir relativement à cet assujettissement est d'intégrer à leur tour le respect. Un individu qui ne blâmera pas des individus irrespectueux lorsque l'occasion se présente ne pourrait pas prétendre correctement avoir intégré la valeur qui fonde le respect.

L'exigence de communication des valeurs fondant des normes morales illustre le point suivant: les individus participent à des interactions qui contribuent à l'intégrité d'un réseau. Ce réseau est constitué des interactions entre individus et des relations normatives qui les gouvernent. Nous ne sommes pas seulement responsable de nos actions. Nous devons aussi prendre en compte les actions de ceux sur qui nos actions peuvent avoir une certaine influence. Et nous devons le faire non seulement pour leur bien ou celui de leurs proches, mais également pour le bien d'une certaine communauté: nous devons transmettre les valeurs et les normes dont nous pensons qu'elles sont les plus désirables pour la communauté en question.

Nous pouvons enfin revenir à notre argument initial. Appelons l'attitude (ou le comportement correspondant) qui consiste à favoriser, à intérêts égaux, les humains sur les non humains le *favoritisme*. Nous pensons que les considérations précédentes motivent le favoritisme ainsi. Le principe d'égalité de considération implique que nous puissions appliquer aux individus concernés par nos actions les hypothèses d'altruisme et de symétrie. En appliquant ces hypothèses aux animaux, ne compte que la minimisation de la souffrance inhérente à la frustration de leurs intérêts. En appliquant ces hypothèses aux êtres humains, comptent en plus les valeurs morales inhérentes à nos interactions avec eux et avec la communauté de ceux qui sont capables d'agir en leur nom.

Le lecteur nous objectera probablement que le même raisonnement permet de justifier des comportements discriminatoires. Mais nous pensons que cette objection n'est pas vraiment pertinente. La raison est que la forme de favoritisme que nous suggérons n'est pas la même que celle qui est impliquée par des comportements discriminatoires comme le racisme, le sexisme ou le chauvinisme. Contrairement à ces formes de favoritisme, le favoritisme pro humains que nous suggérons est fondé sur l'exigence d'intégrer les normes qui gouvernent les relations entre patients moraux humains. Puisque cette intégration requiert des agents qu'ils les propagent lorsque l'occasion se présente, et puisque cette propagation est incompatible avec l'absence de favoritisme,

nous pensons que le favoritisme que nous suggérons n'a que le nom en commun avec les favoritismes discriminatoires en question. Seul notre favoritisme est à même de rendre compte de l'intégrité des valeurs et des normes qui gouvernent les relations entre êtres humains: respecter autrui exige de tenir compte de son inscription dans un réseau d'interactions et de relations normatives.