

Université de Montréal

Le concept d'autonomie s'applique-t-il aux animaux ?

par
Frédéric Côté-Boudreau

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Arts (M.A.)
en philosophie

Août 2013

© Frédéric Côté-Boudreau, 2013

Résumé

Dans ce mémoire, je cherche à déterminer pourquoi les animaux non humains ne sont pas considérés comme étant autonomes dans les théories libérales contemporaines. Pour ce faire, j'analyse deux conceptions traditionnelles de l'autonomie, soit l'autonomie en tant qu'agentivité morale et l'autonomie hiérarchique (en tant que capacité à agir selon ses désirs de second ordre), et je soutiens que ces deux conceptions ne réussissent pas à bien justifier le respect des choix personnels même chez les agents humains. J'avance que ces deux conceptions de l'autonomie mènent à des conclusions perfectionnistes et paternalistes à certains égards, ce qui est pourtant contraire à leur fonction. J'analyse ensuite quelques versions alternatives de l'autonomie qui ne reposent pas sur la possession de facultés morales ou rationnelles, avant de proposer une nouvelle conception de l'autonomie qui pourrait répondre aux problèmes soulevés et potentiellement reconnaître l'autonomie des animaux non humains.

Mots-clés : autonomie ; éthique animale ; libéralisme ; perfectionnisme ; paternalisme ; spécisme ; bien-être ; authenticité ; liberté ; déficience intellectuelle.

Abstract

In this M.A. research, I try to understand why nonhuman animals are not considered autonomous in the contemporary liberal theories. To do this, I analyze two main conceptions of autonomy, autonomy as moral agency and hierarchical autonomy (as the capacity to act according to second-order desires), and I argue that these conceptions both fail to justify the respect of personal choices even for human agents. I suggest that these two conceptions of autonomy lead to perfectionist and paternalist conclusions, although this is inconsistent with their function. I then review a few alternative versions of autonomy that do not rely on possessing moral or rational faculties, before sketching a new conception of autonomy that could answer the different issues raised during this research and potentially recognize the autonomy of nonhuman animals.

Keywords : autonomy ; animal ethics ; liberalism ; perfectionism ; paternalism ; speciesism ; well-being ; authenticity ; liberty ; intellectual disability.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Remerciements	vi
Introduction	1
0.1. Problématique générale	1
0.2. Le statut moral des animaux et les cas marginalisés	3
0.3. L'autonomie vue par l'éthique animale	6
0.4. Qu'est-ce que faire un choix ?	8
0.5. Plan du mémoire	9
Chapitre 1 : L'autonomie en tant qu'agentivité morale	12
1.1.1. L'autonomie et les devoirs moraux envers soi-même	12
1.1.2. Objection : Asymétrie entre les devoirs envers autrui et ceux envers soi-même	14
1.2.1. Être une fin en soi	19
1.2.2. Objection : À quoi servent nos fins ?	20
1.3.1. L'autonomie contractualiste	25
1.3.2. Objection 1 : Le psychopathe	27
1.3.3. Objection 2 : L'ermite	31
1.4. Conclusion	33
Chapitre 2 : L'autonomie hiérarchique	35
2.1.1. L'autodétermination rationnelle	36
2.1.2. Objection : Perfectionnisme méthodologique	38
2.2.1. Donner un sens à sa vie	43
2.2.2. Objection : Perfectionnisme substantiel et paternalisme	44
2.3.1. L'authenticité des choix autonomes	46
2.3.2. Objection 1 : Le danger de la liberté positive	47
2.3.3. Objection 2 : Qu'est-ce que signifie « être authentique » ?	50
2.4.1. L'intérêt intrinsèque à être libre	55
2.4.2. Objection : L'intérêt objectif à être libre	57
2.5. Conclusion	61
Chapitre 3 : Conceptions alternatives de l'autonomie	63
3.1. L'autonomie vue par les théories de la déficience	63
3.2. L'autonomie pensée pour les animaux non humains	69
3.2.1. L'autonomie des préférences de Regan	70
3.2.2. L'autonomie vue par Gruen	74
3.2.3. La macro-agentivité de Donaldson et de Kymlicka	76
3.2.4. L'autonomie naturalisée de Waller	81
3.3. L'autonomie végétale est-elle moralement pertinente ?	84
3.4. Conclusion	88

Conclusion	91
4.1. Le problème du perfectionnisme et du paternalisme	91
4.2. Vers une nouvelle conception de l'autonomie axée sur le bien-être	93
4.3. Est-ce qu'une autonomie du bien-être serait naturaliste et paternaliste ?	98
4.4. Les choix non innocents des animaux non humains	101
4.5. Implications pratiques de la reconnaissance de l'autonomie animale	104
Bibliographie	109

*À tous ces militants et toutes ces militantes qui oeuvrent
pour la justice animale et pour la justice sociale.*

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur Christian Nadeau, un professeur dont j'admire les idées, la rigueur et surtout la passion. Merci d'être pour moi une source d'inspiration et un modèle de l'intellectuel engagé. Je ne saurais décrire à quel point vous m'avez appris à philosopher. Merci aussi d'avoir cru dès le début en mon projet de mémoire et d'y avoir autant contribué.

Un merci bien spécial à Valéry Giroux, grâce à qui j'ai commencé à développer les intuitions générales de ce mémoire, et qui m'a surtout convaincu de l'approche abolitionniste. J'ai tellement appris et grandi avec toi : tu as été une mentore pour moi. Merci à toi et à Christiane Bailey, Raphaëlle-Anne Dansereau-Lemieux, Martin Gibert, Élise Desaulniers, Guylaine Boudreau et Sophie Lecompte pour avoir lu et commenté mes brouillons. Merci aussi, Christiane, de me pousser à avoir de plus grandes ambitions et de m'avoir poussé à poursuivre mes recherches au cours d'un doctorat.

Merci à tous ceux qui m'ont supporté, accompagné, aidé, ou qui ont répondu à mes questions au cours de ce projet. En plus de ceux déjà nommés, je pense notamment, mais non exclusivement, à Renan Larue, Emmanuelle Gauthier-Lamer, Sophie Bernier, Vincent Duhamel, Marie-Claude Plourde, Maxime Labelle, Lise Lacroix, Enrique Utria et Marie-Noël Gingras-Perron. Merci aussi à Jean-Baptiste Jeangène Vilmer dont les ouvrages m'ont introduit à l'éthique animale alors que je ne connaissais personne qui s'intéressait au sujet.

Merci au Fonds Québécois de recherche Société et Culture (FQRSC) et au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour leur soutien financier, et par extension, merci aux contribuables de ma société qui ont jugé bon d'investir dans la recherche académique — permettez-moi de vous dire que je suis convaincu que ceux qui ont bénéficié de cette aide pourront enrichir la société à leur tour. J'en profite également pour remercier mes professeurs Claude Piché et Frédéric Bouchard qui m'ont aidé dans mes démarches de demandes de financement. Vous avez aussi été des professeurs avec qui j'ai beaucoup appris.

Je tiens à saluer la communauté végane de Montréal, ainsi que des ami·e·s véganes de l'extérieur, qui rendent ce mode de vie éthique tellement plus facile et agréable. Le travail théorique ne vaudrait rien sans tous ces hommes et toutes ces femmes qui le mettent en pratique et qui aident les autres à en faire autant. À ce sujet, je souhaite faire une mention spéciale à ma bonne amie Élise Desaulniers que j'estime être une militante modèle, d'une rigueur et d'une patience sans nom. Si tu savais comme je t'admire et que tu m'inspires. Merci aussi à Anne-Marie Roy pour ton expertise en nutrition et aussi, évidemment, pour toute ton amitié et tes encouragements.

Je ne voudrais pas oublier ceux qui se sont impliqués dans le printemps érable. Même si la grève étudiante a retardé mes sessions de scolarité et a, par conséquent, condensé mon temps de rédaction, je ne saurais dire à quel point il est inspirant de voir qu'il existe plein de citoyen·ne·s qui se battent pour des idées de justice sociale et qui oeuvrent à rendre ce monde meilleur, malgré tous les efforts faits par d'autres pour le rendre plus inégalitaire et arbitraire. Que ces événements et ces débats sociaux nous suivent le plus longtemps possible.

Merci à Sue Donaldson et à Will Kymlicka pour vos idées neuves et stimulantes qui ont su donner une nouvelle direction à mon projet. Merci aussi de porter confiance en moi au point de me permettre de poursuivre mes recherches dans le cadre d'un doctorat à l'université Queen's. Je vous en suis très reconnaissant et j'ai bien hâte de travailler pour la justice animale auprès de vous et de votre équipe.

Et merci finalement à mes parents Guylaine Boudreau et René Côté, pour votre amour inconditionnel et pour m'avoir toujours encouragé dans mes études et mes rêves. Voilà à peu près ce que ça donne.

« This renders it easy for me to conceive of myself as coercing others for their own sake, in their, not my, interest. I am then claiming that I know what they truly need better than they know it themselves. What, at most, this entails is that they would not resist me if they were rational and as wise as I and understood their interests as I do. »

— Isaiah Berlin (1969), « Two Concepts of Liberty », 179-180

Introduction

0.1. Problématique générale

Pourquoi les choix faits par les animaux non humains ne sont généralement pas jugés comme étant dignes de considération morale ? Pour répondre à cette question, il peut être utile de faire un parallèle avec les humains et de se demander pourquoi les choix faits par les agents humains¹ sont généralement jugés comme étant dignes de respect ou de considération. Qu'est-ce qui justifie l'idée que les agents humains ont le droit de gouverner leur propre vie sans interférence d'autrui ?

Au sein de la philosophie libérale morale et politique, la réponse consiste généralement à faire appel au concept d'autonomie. Les choix des agents humains seraient dignes de considération morale ou de respect dans la mesure où ils sont faits par des agents *autonomes* — et même si la définition de l'autonomie ne fait pas consensus, elle fait normalement référence à des notions telles que l'autodétermination morale, l'agentivité morale, la capacité à réviser et à choisir rationnellement ses fins ou sa conception de la vie bonne et le fait de contrôler ses désirs.² Ce serait parce que de tels agents rationnels et moraux fixent leurs propres règles que leurs choix mériteraient d'être respectés.

Si le problème est présenté en ces termes, il est assez évident de comprendre pourquoi les choix des animaux non humains ne sont pas jugés moralement pertinents : pour la plupart, les animaux non humains ne sont pas, selon ces définitions, des êtres autonomes. Ils ne sont pas des agents moraux (c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas les règles de la moralité, ne délibèrent pas sur des questions morales et n'ont pas de responsabilité morale), ils ne réfléchissent pas rationnellement (du moins, s'ils ont une rationalité pratique, ils n'ont pas une rationalité capable de réflexions de second ordre) et ils ne révisent pas leur conception de la vie bonne (en ont-ils seulement une ?). Ces éléments ne seront pas contestés ici.

Pourtant, il semble qu'une telle réponse ne soit pas satisfaisante. Il se pourrait que la définition même de l'autonomie soit problématique, même pour respecter les choix des agents humains.

¹ Pour des fins de simplicité et à moins d'avis contraire, l'expression « agent humain » exclut, dans ce mémoire,

² Voir par exemple : « Some theorists take autonomy to be or to imply agency and agency to involve such things as rationality and action upon reasons, self-awareness, self-critical control of one's desires, the application of norms to one's conduct, and deliberative choice. Some take autonomy to be about making one's own decisions, at least in the important affairs of life, and directing one's life. Some take it to be about constructing or building a life of value for oneself; and some take it to be about adopting and living out a life plan. » (Frey 1987, 51)

En effet, la thèse principale que je défendrai au cours de ce mémoire est que les façons de conceptualiser l'autonomie mènent à des théories *perfectionnistes* et *paternalistes* à certains égards. Plus précisément, plutôt que de laisser la liberté aux agents humains sur le contenu de leurs choix personnels innocents³ et sur la manière de faire ces choix, en réalité elles définissent une manière bien précise et restrictive, pour ne pas dire *idéalisée*, de l'agir humain. Le problème est que, si cette conclusion est juste, elle pourrait se révéler en contradiction avec la fonction de l'autonomie qui est précisément de laisser la liberté de choix aux agents, par exemple en évitant de leur dicter comment gérer leur vie personnelle. En exigeant que les choix personnels innocents soient moraux et répondent à des critères rationnels, ces conceptions de l'autonomie limitent le type de choix que les agents souhaitent faire alors que cela ne concerne qu'eux-mêmes, d'abord et avant tout.

Dans la tradition libérale dominante, l'autonomie est associée à l'agentivité morale (voir chapitre 1) et à l'autodétermination rationnelle ou capacité à agir selon ses désirs de second ordre (voir chapitre 2). Or, dans les deux cas, je critiquerai cette association, en ce sens que je tenterai d'expliquer que ces trois concepts ne sont pas nécessairement coextensifs. S'il est possible de parler d'autonomie sans faire référence à l'agentivité morale et à la rationalité, alors il serait également possible de parler d'autonomie à propos des animaux non humains. En effet, si des choix a-moraux et a-rationnels faits par des agents humains peuvent être dignes de respect, pourquoi des choix de même type faits par des agents non humains ne pourraient-ils pas bénéficier d'un même traitement ?

Avant d'aborder ce travail, il est important de situer la question dans le cadre de l'éthique animale, c'est-à-dire de rappeler quel rôle le concept d'autonomie a joué jusqu'à présent au sein de cette discipline. D'abord, j'expliquerai brièvement sur quoi repose le statut moral des animaux humains et non humains et pourquoi, contrairement à ce que pense une importante tradition, l'autonomie ne devrait pas servir à fonder l'égalité humaine. (§0.2.) Ensuite, je ferai une esquisse de la manière dont le concept d'autonomie est actuellement interprété au sein de l'éthique animale. (§0.3.) Enfin, je spécifierai en quel sens il est légitime de dire que les animaux non humains font des choix (§0.4.), avant de présenter un plan complet des chapitres de ce mémoire (§0.5.).

0.2. Le statut moral des animaux et les cas marginalisés

³ Par « personnels », j'entends les choix qui concernent d'abord l'agent lui-même ou d'autres agents qui sont consentants. Par « innocents », j'entends les choix qui ne causent pas de torts envers autrui, donc qui ne violent pas indûment les droits ou les intérêts d'autrui.

De nombreux philosophes ont soutenu que l'autonomie, que ce soit en tant qu'agentivité morale ou en tant qu'autodétermination rationnelle, pouvait servir de fondement au fait d'avoir des droits, c'est-à-dire à l'égalité humaine.⁴ Or, j'estime que l'autonomie se révèle insatisfaisante pour justifier une telle égalité, et ce, pour au moins deux raisons.

Premièrement, il suffit de se rappeler que ce ne sont pas *tous* les êtres humains qui sont dotés de cette autonomie. Il existe des êtres humains ce que l'on peut appeler des cas *marginalisés*⁵ : les enfants, les personnes ayant une déficience intellectuelle⁶ et les personnes âgées séniles.

Bien sûr, il est possible de soutenir (comme Frey 1983 et 1987)⁷ que ces derniers sont moralement inférieurs aux agents autonomes et que, à la limite, ils pourraient être traités comme de simples moyens aux fins des autres : être utilisés comme des donneurs d'organes ou comme des cobayes à tests scientifiques, être enfermés dans des zoos, être engrossés et tués à des fins alimentaires triviales⁸, et autres types de pratiques qui sont perpétuellement imposées aux animaux non humains sous prétexte qu'ils ne sont pas suffisamment moraux et rationnels.⁹ Pourtant, la vaste majorité d'entre nous semble penser que les cas marginalisés

⁴ Voir par exemple Kant (1775), McCloskey (1979), Rawls (1971, 442, et 1993), Fox (1986, 50-57), Cohen (1986 et 1997), Scruton (1996, 25-32).

Anecdote intéressante, Fox (1987) a avoué avoir radicalement changé d'opinion après avoir lu des critiques de son livre. Il défend depuis le droit des animaux et l'abolition de l'exploitation animale.

⁵ En éthique animale, ces personnes sont généralement caractérisées comme étant les « cas marginaux », mais je trouve cette expression regrettable pour au moins deux raisons. Premièrement, comme le soulignent Donaldson et Kymlicka (2011, 27), cela donne la fausse impression qu'il s'agit d'un petit nombre d'humains, alors que nous avons *tous* fait partie de cette catégorie lorsque nous étions enfants, et que nous pourrions tous en faire partie de nouveau en vieillissant ou en subissant un accident. Deuxièmement, cela donne l'impression que ces cas sont secondaires, périphériques, voire *moins humains*, et qu'on peut les aborder en un deuxième temps plutôt que de les inclure directement, dès le premier temps, dans la réflexion morale.

Or, les « cas marginaux » ne représentent *ni* une exception, *ni* une classe indésirable de l'espèce humaine. Pour ces raisons, je propose de remplacer cette expression par « cas *marginalisés* » dans le but de mettre l'accent sur l'idée qu'il s'agit de personnes qui se font écarter par le choix de langage et de théories morales, alors qu'elles ne devraient pas être considérées marginales.

⁶ Au sujet de la terminologie appropriée pour caractériser ces personnes, voir *infra* note 109.

⁷ « But I do not regard all human life as of equal value; I do not accept that a very severely mentally-enfeebled human or an elderly human *fully* in the grip of senile dementia or an infant born with *only half a brain* has a life whose value is equal to that of normal, adult humans. » (Frey 1987, 58) (italiques ajoutés)

À remarquer que, pour mieux faire passer son point, Frey aime comparer les animaux non humains à des cas marginalisés dont la qualité de vie est significativement difficile ou souffrante, voire inexistante : il parle même, plus loin, de ceux qui sont plongés dans un coma irréversible, des enfants nés sans cerveau et des sidéens en phase terminale (Frey 1987, 58-59). Or, la qualité de vie des animaux non humains, de manière générale, est incomparablement plus agréable que celle des exemples qu'utilise Frey. Il répond donc de manière douteuse, voire malhonnête, à l'argument des cas marginalisés.

⁸ « It is the position of the American Dietetic Association that appropriately planned vegetarian diets, including total vegetarian or vegan diets, are healthful, nutritionally adequate, and may provide health benefits in the prevention and treatment of certain diseases. Well-planned vegetarian diets are appropriate for individuals during all stages of the life cycle, including pregnancy, lactation, infancy, childhood, and adolescence, and for athletes. » (Craig et al. 2009, 1266)

⁹ Ou comme le formule Nobis (2004, 43) : « Very few are willing to argue that it would be (and, in historical cases, has been) morally permissible to subject these humans to experiments that animals are subject to (e.g.,

méritent des droits fondamentaux au même titre que les non-marginalisés et qu'ils sont inclus dans l'égalité humaine¹⁰, comme en attestent entre autres les récentes avancées internationales au niveau des droits des enfants et des droits des personnes ayant une déficience.¹¹

Ceux qui croient en une égalité inconditionnelle pour les humains font alors appel à différents arguments pour inclure les cas marginalisés dans l'égalité humaine, que ce soit en invoquant leur *potentialité* à devenir autonomes ou le fait qu'ils font *partie d'un groupe* (l'espèce humaine) dont la majorité des membres sont autonomes.¹² Le problème est que ces arguments mènent à d'autres conclusions contre-intuitives et surtout contradictoires, comme le démontre très habilement Nathan Nobis (2004). Par exemple, ces arguments impliquent que les embryons et les gamètes non fécondés méritent des droits puisqu'ils font aussi partie du groupe « humain » ou parce qu'ils ont aussi la potentialité de devenir autonomes ; qu'un élève qui échoue un examen alors que le reste de son groupe a réussi mérite quand même de passer l'examen ; et qu'en fait, aucun humain ne mérite vraiment des droits, car ils font tous partie d'un groupe (celui d'« animaux ») dont la majorité des membres ne satisfait pas aux critères pour avoir des droits.

Deuxièmement, l'autonomie semble constituer une raison étrange et très indirecte pour attribuer certains types de droits, comme le droit de ne pas être torturé. (Rachels 1983, 275-278; Tasioulas 2002, 91-93; Garner 2011, 182; Cochrane 2012a, 7-8) Est-ce que le fait de faire souffrir un individu constitue un tort moral parce que cela l'empêcherait de réviser et de suivre sa conception de la vie bonne ou plutôt parce que cela brime ses intérêts ? De plus, pourquoi l'autonomie pourrait justifier d'ignorer les intérêts des autres ou de supposer que les intérêts des êtres autonomes comptent davantage que ceux qui ne sont pas autonomes ? Dans tous les cas, l'appel à l'autonomie semble être une pétition de principe s'il est utilisé pour fonder un statut moral supérieur. Ironiquement, en insistant sur l'idée que seuls ceux qui peuvent agir avec justice méritent de bénéficier de la justice, elle justifie mieux l'égoïsme que la préoccupation pour autrui. Ainsi, il semble plus juste de considérer que l'autonomie

drowning, suffocating, starving, burning; blinding them and destroying their ability to hear; damaging their brains, severing their limbs, crushing their organs; inducing heart attacks, ulcers, paralysis, seizures; forcing them to inhale tobacco smoke, drink alcohol, and ingest various drugs, such as heroine and cocaine, etc.) »

¹⁰ « All humans have an equal basic moral status. They possess the same fundamental rights, and the comparable interests of each person should count the same in calculations that determine social policy. Neither supposed racial differences, nor skin color, sex, sexual orientation, ethnicity, *intelligence*, nor any other differences among humans negate their fundamental equal worth and dignity. *These platitudes are universally affirmed.* » (Arneson 1998, 103) (italiques ajoutés)

¹¹ Voir notamment la Convention relative aux droits de l'enfant et la Convention relative aux droits des personnes handicapées déclarées par l'Assemblée générale des Nations Unies (1989 et 2006) et ratifiées par 192 États dans le premier cas, 132 dans le second cas.

¹² Voir par exemple Rawls (1971, 442-446); McCloskey (1979, 31-32 et 42); Fox (1986, 59-63); Cohen (1986 et 1997); Scruton 1996, (42-44); Scanlon (1998, 185-186).

implique que les agents autonomes ont une *responsabilité* morale, et non pas qu'ils possèdent à priori un statut moral supérieur.

Pour ces raisons, plusieurs théoriciens des droits humains ont soutenu que ce sont les intérêts qui sont à la base de l'égalité ou qui servent à fonder des droits.¹³ Cependant, lorsque ce sont les intérêts qui fondent l'égalité humaine, il ne reste alors plus rien pour refuser d'inclure les animaux non humains — possédant eux aussi des intérêts fondamentaux comme l'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à rester en vie¹⁴ — dans la communauté des égaux. Le seul critère restant serait l'appartenance à l'espèce, ce qui est dénoncé comme étant du *spécisme*.

Le spécisme représente la discrimination basée sur l'espèce. En lui-même, il se révèle tout aussi intenable et arbitraire que le sont les discriminations basées sur le genre sexuel ou la race. En effet, défendre la valeur du groupe humain *parce qu'il s'agit du groupe humain* repose soit sur une tautologie, soit sur un appel à donner priorité à son groupe tout en reniant des intérêts similaires aux membres d'autres groupes. Or, les théories de la justice sont normalement définies par des critères d'impartialité, ce qui, comme le souligne Rawls, exige de ne pas tenir compte des caractéristiques moralement arbitraires. Il y a donc tout lieu de croire qu'être humain ou qu'être autonome sont des qualités moralement arbitraires (Rowlands 1998, 131-162)¹⁵ et ne devraient pas, par conséquent, déterminer qui mérite ou non des droits.

Plus directement, il semble que le critère qui fonde le statut moral soit celui de la *sentience*. Autrement dit, pour qu'un individu soit considéré moralement, il faut qu'il puisse *subjectivement ressentir* ce qui lui arrive, en être affecté ; il doit donc posséder une conscience perceptive et affective. En un mot, cette entité a des *intérêts*. Cela implique que tous les animaux sentients, incluant les humains sentients, méritent d'être intégrés de manière égale dans la considération morale, puisque du point de vue respectif de chacun d'entre eux, leurs intérêts sont importants — et c'est ce qui importe moralement.

¹³ Voir par exemple Feinberg (1974); MacCormick (1977); Raz (1986); Kramer (1998).

Au sujet des théories *welfaristes* (ou du bien-être) des droits humains, voir aussi Nussbaum (1997), Tasioulas (2002), Buchanan (2004), Caney (2007, 276).

¹⁴ Peter Singer (1975; 1979, 55-82) est reconnu comme étant le premier à avoir étendu le principe d'égalité de considération des intérêts aux animaux non humains, mais il avance que ce ne sont pas tous les êtres sensibles qui ont un intérêt dans la poursuite de leur existence. Gary Francione (2000; 2010) est reconnu pour avoir défendu le plus sérieusement l'égalité morale à tout égard entre les animaux humains et non humains sensibles, et ce, peu importe leurs qualités cognitives. Paola Cavalieri (1999) propose plus spécifiquement d'étendre les droits humains légaux aux animaux non humains. Concernant plus particulièrement le droit à rester en vie, voir aussi Alasdair Cochrane (2012b, 64-71) et Valéry Giroux (2011, 129-190). Concernant plus particulièrement l'intérêt à être libre, voir Giroux (2011, 191-241).

¹⁵ Voir *infra*, section 1.3.1., pour l'inclusion des animaux non humains au sein d'une théorie contractualiste.

0.3. L'autonomie vue par l'éthique animale

Ce mémoire endosse les thèses de l'antispécisme et de l'égalité animale¹⁶, même si plusieurs arguments que je développerai peuvent se concevoir indépendamment de ces thèses. Cependant, il n'est peut-être pas spéciste de nier que les choix personnels innocents des animaux non humains méritent d'être respectés, car il peut être soutenu que les cas marginalisés, n'étant pas autonomes, ne bénéficient pas non plus d'une telle considération. Il n'y aurait donc pas de discrimination à considérer que seuls les agents humains dits autonomes peuvent jouir de la liberté de vivre la vie qu'ils choisissent, mais non les agents (humains ou non humains) non autonomes.¹⁷ Ces derniers mériteraient le respect et la protection de leurs intérêts, mais il serait légitime de les traiter de manière paternaliste puisqu'ils ne sont ni des agents moraux ni des agents capables de s'autodéterminer rationnellement ou de choisir leur conception de la vie bonne.

En vérité, la plupart des auteurs en éthique animale s'entendent pour admettre que les animaux non humains ne sont pas autonomes. Il s'agit du paradigme dominant. La seule nuance est que certains auteurs reconnaissent une autonomie animale seulement chez les espèces qui ont démontré des signes de capacités cognitives relativement proches de celles des êtres humains autonomes. Deux exemples méritent d'être rapportés à ce sujet.

Premièrement, Steven Wise, professeur de droit, a comme ambition que certains animaux non humains acquièrent des droits légaux réels.¹⁸ Sa stratégie consiste à adopter le langage juridique, en particulier de la *common law*, et c'est pour cette raison que le concept d'autonomie s'avère avantageux : « But the capacity to suffer appears irrelevant to common-law judges in their consideration of who is entitled to basic rights. What is at least sufficient is practical autonomy. » (Wise 2002, 34) Il définit l'autonomie pratique par ces trois caractéristiques : la capacité de désirer, la capacité d'agir intentionnellement dans le but de

¹⁶ Pour clarifier, l'antispécisme est la thèse selon laquelle la discrimination faite sur la base de l'appartenance à une espèce est injustifiable. L'égalité animale concerne le fait d'appliquer le principe d'égalité de considération des intérêts aux animaux humains et non humains, comme l'a défendu l'utilitariste Singer (1975, 1-23) mais qui a aussi été repris par des déontologues comme Rowlands (1997, 42-43 et 50) et Francione (2000, 81-102).

¹⁷ Par exemple, « [...] one can think of many examples where it is better to interfere with humans and act paternalistically towards them: addicts, children and the mentally disabled being good cases in point. But such examples are easily explained by the simple fact that such individuals lack the capacity for autonomy: they are not in full command of the options in their life. » (Cochrane 2009a, 666)

À remarquer que généralement, certains humains adultes ne sont pas considérés comme étant autonomes, donc comme ayant droit à la liberté de choix personnels, lorsqu'ils développent des dépendances sévères (comme des dépendances à la drogue ou à l'alcool) ou lorsqu'ils sont victimes de problèmes psychologiques (comme la dépression ou la psychose) ou lorsqu'ils se font manipuler ou laver le cerveau (Feinberg 1986, 316-343; Buss 2002). Voir aussi Mill (1859, 75-76) et Rawls (1971, 218-220).

À noter que je relativiserai moi-même la supposée non-autonomie des cas marginalisés à la section 3.1.

¹⁸ Voir son organisme Non-Human Rights Project : www.nonhumanrightsproject.org

satisfaire ses désirs et le fait de posséder une conscience minimale pour savoir qu'on est un agent désirant quelque chose et essayant de l'obtenir. (Wise 2002, 32) En s'appuyant sur les plus récentes recherches des spécialistes en cognition animale, Wise soutient que les chimpanzés et les bonobos (Wise 2000, 179-237 et 248-251; 2002, 179-230)¹⁹ ainsi que les dauphins (Wise 2002, 131-158) font preuve d'une autonomie pratique²⁰ et qu'ils méritent, au même titre que les humains, d'obtenir les droits fondamentaux de la personne.

Deuxièmement, Alasdair Cochrane, qui se verra souvent cité et critiqué dans ce mémoire, utilise la théorie des droits basés sur les intérêts afin de conférer aux animaux non humains des droits à ne pas souffrir et à ne pas être tués. (Cochrane 2012b) Et comme il considère que ceux-ci n'ont pas un intérêt intrinsèque à être libres, il ne leur accorde pas un droit à la liberté ou à ne pas être utilisé ou possédé. (Cochrane 2009a; 2009b; 2012b, 72-76) Il emploie cependant un principe de précaution à l'égard des espèces dont les capacités cognitives sont les plus près de celles des agents humains :

Nevertheless, there is certainly a reasonable *possibility* that the great apes and cetaceans are autonomous agents, and possess an intrinsic interest in liberty as such. [...] this possibility may well give us good reason to adopt a precautionary principle when outlining our obligations to such animals. That is to say, perhaps we should assume that confining and using such animals against their will is necessarily harmful, as it ordinarily is with autonomous human beings. (Cochrane 2009a, 668) (italiques dans l'original)

Pour la suite de ce mémoire, je ne reviendrai pas sur ces deux approches, car en adoptant une conception orthodoxe de l'autonomie, elles enrichissent peu le débat conceptuel.²¹ Elles n'offrent pas la possibilité de penser *de manière générale* les animaux non humains adultes comme étant des agents capables de faire des choix dignes d'être respectés. Pourtant, refuser de conceptualiser cette capacité a comme étrange conséquence de donner l'impression que les animaux non humains sont des êtres passifs qui ne font que *subir* ce qui leur arrive, et non des êtres *actifs* ayant intérêt à faire des choix par eux-mêmes, et des choix significatifs pour leur existence. En insistant trop sur leur capacité à souffrir, on ignore paradoxalement leur propre point de vue, leur droit de parole sur ce qui leur arrive et sur ce

¹⁹ À cet égard, cette idée s'apparente au Projet Grands singes initié par Cavalieri et Singer (1993).

²⁰ Selon Wise (2002, 231, 87-112 et 159-178), si le principe de précaution est appliqué, il est possible d'ajouter à cette liste les éléphants et les perroquets.

²¹ De plus, ces arguments entretiennent des idées hiérarchiques hautement préjudiciables : « This strategy does not disrupt the human-animal hierarchy, but builds on it, putting animals in the paradoxical position of demonstrating they are not "animal" in order to earn the moral dignity conferred by human status. The locus of value is still the human, though there may be sufficient muddiness, if we err on the side of caution, to let some animals into the club. » (Donaldson et Kymlicka 2007, 194)

qu'ils souhaiteraient.²² En effet, cela donne l'impression que si l'animal non humain ne souffre pas, il n'y a pas d'injustice, alors que le manque d'opportunités et l'exploitation indolore ne sont pas soulevés.

Dans l'éthique intrahumaine, l'intérêt à ne pas souffrir ne représente qu'une partie des préoccupations, alors que l'intérêt de vivre une vie épanouie, conforme à nos propres aspirations et à nos propres désirs, occupe sans doute une partie encore plus importante. Cette importance est reflétée par le rôle central que l'autonomie joue au sein de nombreuses théories libérales, au point où certains estiment qu'il fonde le statut moral. Refuser de reconnaître l'autonomie aux animaux non humains pourrait ainsi les priver de grandes opportunités et d'importantes libertés.

Il est temps, à mon avis, d'envisager la possibilité philosophique de concevoir les animaux non humains comme maîtres de leur existence et dont les choix personnels innocents méritent d'être respectés. Il semble que cette intuition ait été négligée en éthique animale. Heureusement, quelques exceptions sont apparues pour critiquer l'autonomie orthodoxe et la reconceptualiser de manière favorable aux animaux non humains ainsi qu'aux cas marginalisés. Au cours du chapitre 3, j'aborderai ces développements et tenterai d'expliquer en quoi ils nous permettent de concevoir une autonomie non élitiste et non perfectionniste.

0.4. Qu'est-ce que faire un choix ?

Il est légitime de se demander s'il est approprié de dire que les animaux non humains sont capables de faire des choix. Cette question relève surtout de la philosophie de l'action, car il s'agit de déterminer ce que signifie faire un choix. Dans ce mémoire, par contre, je porterai moins d'attention à la philosophie de l'action, car je me concentrerai plutôt sur le droit ou l'intérêt *moral et politique* de la liberté de choisir. Je propose donc d'en demeurer à une conception minimale du concept de choisir, semblable à ce que Tom Regan dit au sujet des préférences, même si une analyse approfondie du concept mériterait d'être développée par ailleurs :

These animals are reasonably viewed as possessing the cognitive prerequisites for having desires and goals; they perceive and remember, and have the ability to form and apply general beliefs. From this it is a short step to acknowledging that these animals are reasonably viewed as being capable of making preferential choices.

[...] If Fido is hungry, if we place before him both a bowl of his regular food and a bowl of boiled eggplant, and if, as predictable, Fido opts for his regular food, then we again have adequate behavioral grounds for saying that the dog prefers his normal food to the

²² À la section 4.5., je présente plus en profondeur quelques implications pratiques au fait de reconnaître l'autonomie animale.

eggplant and so acts (i.e., chooses) accordingly. (Regan 1983, 85)

Il est possible de dire que les animaux non humains font des choix dans la mesure où, présentés devant une option A et une option B, ils manifestent une préférence pour l'une plutôt que l'autre et agissent en conséquence.²³

Cette définition du concept de choisir n'implique pas nécessairement de délibération ni de réflexion sur ses désirs de second ordre, c'est-à-dire ses désirs sur ses désirs. Après tout, il est plausible de dire qu'un choix puisse être motivé par une impulsion, par l'instinct, par les émotions, comme il est plausible de faire des choix sans connaître les raisons qui les motivent.²⁴ Dans ce mémoire, je tenterai donc de démontrer que, toutes choses égales par ailleurs, ce type de choix mérite aussi d'être protégé par un principe de liberté de choix.

Enfin, cette conception permet aussi d'embrasser une gamme variée de choix que les agents humains et non humains peuvent faire. Il peut s'agir, par exemple, de préférences alimentaires ou de choix d'activités, tout comme de choisir avec qui entretenir des relations ou qui ne pas fréquenter, et peut aller jusqu'à choisir d'interagir avec les sociétés humaines ou bien de vivre par soi-même (ou dans des sociétés non humaines).

0.5. Plan du mémoire

Ce mémoire est divisé en trois chapitres.

Le premier est consacré à présenter des conceptions de l'autonomie associées à l'agentivité morale. Ce serait parce que les agents humains font des choix moraux (§1.1.1.) ou parce qu'ils sont des fins en soi (§1.2.1.) que leurs choix personnels innocents sont respectés. Or, l'asymétrie entre les devoirs envers soi-même et devoirs envers autrui (§1.1.2.) et le fait que les animaux non humains peuvent aussi être qualifiés de fins en soi (§1.2.2.) remettent en question ces arguments. Sinon, il peut être postulé que la liberté de choisir est incluse dans le contrat social (§1.3.1.), ce qui implique que seuls les contractants en seraient bénéficiaires. Or, en mobilisant la figure du psychopathe (§1.3.2.) et de l'ermite (§1.3.3.), je soutiens que le néo-contractualisme ne réussit pas à justifier la liberté de choix. Je termine le chapitre en rappelant que cette version de l'autonomie est pertinente pour fonder la responsabilité morale, mais ne devrait pas servir pour le respect des choix personnels innocents. (§1.4.)

Le deuxième chapitre porte sur des conceptions qui associent l'autonomie à la capacité

²³ À noter que même Cochrane (2012b, 73), niant que les animaux soient autonomes, ne trouve pas controversé de dire que les animaux non humains font des choix.

²⁴ Certaines études en psychologie tendent à démontrer que nous faisons très souvent des choix sans savoir ce qui nous a motivé. (Nisbett et Wilson 1977) Les compagnies publicitaires l'ont, pour leur part, très bien compris.

d'avoir des désirs de second ordre ainsi qu'à la capacité de choisir et de réviser sa conception de la vie bonne. (§2.1.1.) Cette autonomie est souvent appelée l'autonomie personnelle, mais je la nommerai plutôt l'autonomie hiérarchique pour insister sur son caractère réflexif. Or, je soutiens que cette autonomie mène à un perfectionnisme méthodologique (§2.1.2.) ainsi qu'à un perfectionnisme substantiel qui suppose que la vie bonne exige une autodétermination rationnelle (§2.2.2.). Il serait aussi possible de soutenir que les choix autonomes méritent d'être respectés en raison du fait qu'ils sont authentiques. (§2.3.1.) Pour répondre à cet argument, j'évoque deux stratégies : la première consiste à rappeler que cette conception conduit à la liberté positive qui est dangereuse politiquement (§2.3.2.), la deuxième développe une conception de l'authenticité qui ne repose pas sur l'autonomie hiérarchique (§2.3.3.). Finalement, j'explique comment l'autonomie hiérarchique est utilisée pour justifier un intérêt intrinsèque à être libre (§2.4.1.), mais je critique cette conception en faisant appel à l'intérêt objectif à être libre. (§2.4.2.) En conclusion, je précise cependant que les désirs de second ordre peuvent avoir une valeur instrumentale. (§2.5.)

Le troisième chapitre propose quelques conceptions alternatives de l'autonomie qui pourraient être appliquées aux animaux non humains. Après avoir exploré ce que les théories de la déficience ajoutent au concept d'autonomie (§3.1.), je présente l'autonomie des préférences (§3.2.1), l'autonomie de Gruen (§3.2.2.), la macro-agentivité de Donaldson et de Kymlicka (§3.2.3.) et l'autonomie naturalisée de Waller (§3.2.4.). J'explique enfin comment certains auteurs ont étendu le concept d'autonomie aux végétaux, mais comme cette autonomie ne semble pas moralement pertinente pour l'agentivité humaine et comme les végétaux ne sont pas sentients, cette théorie devrait être rejetée. (§3.3) En conclusion, j'esquisse quelles sont les leçons à retenir de ces conceptions alternatives de l'autonomie. (§3.4.)

Finalement, la conclusion générale s'ouvre en faisant un rappel des principales critiques de l'autonomie en tant qu'agentivité morale et de l'autonomie hiérarchique. (§4.1.) En retenant les leçons qui sont développées au cours des trois chapitres, je propose ce qui pourrait s'avérer une nouvelle conception de l'autonomie, définie cette fois comme étant la capacité à s'occuper de son bien-être. (§4.2.) En plus de pouvoir être autant favorable à l'agentivité humaine que non humaine, cette conception pourrait comporter six avantages, comparativement aux autres conceptions de l'autonomie. Cependant, l'autonomie axée sur le bien-être pourrait être accusée de retomber dans le perfectionnisme et le paternalisme, mais j'explique en quoi elle peut contourner ces objections. (§4.3.) Un autre problème de l'application de l'autonomie aux animaux non humains concerne les choix non innocents

qu'ils commettent, c'est-à-dire les choix qui violent les intérêts d'autrui ; je développe quelques pistes pour résoudre le problème. (§4.4.) En guise d'ouverture, je dresse quelques exemples des implications pratiques que pourrait entraîner la reconnaissance de l'autonomie animale non humaine. (§4.5.)

Avant de commencer, il convient de souligner que le thème de l'autonomie est central au libéralisme et que, étant aussi discuté et répandu, il est impossible dans ce mémoire de faire un parcours exhaustif des différentes conceptions de l'autonomie et de leurs nuances respectives.²⁵ Ce mémoire s'en tient donc à quelques conceptions que j'ai jugées suffisamment importantes pour mériter d'être critiquées et que j'ai regroupées en deux catégories générales, soit la famille de l'autonomie en tant qu'agentivité morale et celle de l'autonomie hiérarchique. Ces deux catégories ne sont pas toujours faciles à distinguer, car souvent elles se recoupent au sein de la littérature²⁶, mais j'estime qu'elles peuvent être analysées séparément.

²⁵ Pour connaître une vue d'ensemble sur le concept d'autonomie utilisé en philosophie morale et politique, voir l'article encyclopédique de Christman (2003) ; pour en savoir plus sur l'autonomie personnelle, voir l'article encyclopédique de Buss (2002).

²⁶ Par exemple, Feinberg (1986, 31-39) recense différentes caractéristiques au concept d'autonomie et ceux-ci font référence aux deux versions que je distingue. On retrouve aussi chez Rawls (1971, 442; 1993, 72) une autonomie qui est à la fois la capacité d'avoir un sens de la justice et à la fois la capacité à s'autodéterminer rationnellement et à réviser sa conception du bien : voir, *infra* section 1.3.1. et note 75. Enfin, Scanlon (1998), sans parler d'autonomie, associe aussi l'autonomie hiérarchique et la recherche de principes politiques communs.

Chapitre 1 : L'autonomie en tant qu'agentivité morale

En vue de comprendre pourquoi il faut respecter les choix personnels innocents d'autrui, j'examine au cours de ce chapitre l'une des définitions classiques de l'autonomie : l'autonomie en tant qu'autodétermination morale ou agentivité morale. Bien que plusieurs philosophes se soient penchés sur ce concept avant lui²⁷, Emmanuel Kant est généralement considéré comme étant l'auteur le plus important à ce sujet. Les sections 1.1.1. et 1.2.1. reprendront des idées présentes chez Kant, soit la distinction entre autonomie et hétéronomie et la notion de fin en soi. Il sera ainsi supposé que le respect des choix personnels d'autrui serait justifié par le fait que ce sont des choix moraux ou parce qu'il s'agit d'une nécessité pour respecter la valeur des agents. Je critiquerai ces deux éléments en évoquant l'asymétrie entre les devoirs envers autrui et les devoirs envers soi-même (§1.1.2.) et en remettant en question l'idée que seuls les agents moraux ou autonomes sont des fins en soi (§1.2.2.).

Ensuite, j'expliquerai à la section 1.3.1. comment le contractualisme pourrait justifier la liberté de choix. À l'aide de deux contre-exemples, soit la figure du psychopathe (§1.3.2.) et de l'ermite (§1.3.3.), je suggérerai qu'il y a de bonnes raisons de croire que le contractualisme ne réussit à justifier ce principe, car il semble y avoir de bonnes raisons de respecter les choix personnels innocents des psychopathes et de ceux ne faisant pas partie de la société.

1.1.1. L'autonomie et les devoirs moraux envers soi-même

Dans le système kantien, le concept d'autonomie de la volonté est intimement relié à celui de la moralité au point tel où il est considéré comme « l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois » (Kant 1788, 130 [33]). Ce concept est défini comme suit :

L'autonomie de la volonté est la propriété que possède la volonté d'être pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc de choisir toujours en sorte que les maximes de son choix soient conçues en même temps, dans le même acte de vouloir, comme loi universelle. (Kant 1775, 123-124 [440])

Un agent autonome détermine ses actions en se basant sur sa volonté seule²⁸, donc sur sa

²⁷ Voir Schneewind (1998) pour une histoire prékantienne du concept.

²⁸ Comme le rappelle Feinberg (1986, 35-36), l'idée qu'un agent détermine ses propres règles a reçu plusieurs interprétations dans la littérature. À une extrémité se retrouvent des anarchistes comme Wolff (1970) qui estiment que les agents autonomes ne peuvent se soumettre à la volonté des autres et à aucune autorité (à moins

raison, alors qu'un agent hétéronome suit des principes extérieurs à sa volonté, comme des règles sociales ou religieuses, ses sentiments, ses désirs, etc. (Kant 1775, 124-125 [441])

Ce que la rationalité impose à la volonté²⁹ est la nécessité d'*universaliser* ses maximes et de les soumettre à la loi morale, comme le veut la première formulation de l'impératif catégorique³⁰ : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir qu'elle devienne une loi universelle. » (Kant 1775, 97 [421]) Et c'est en ce sens que l'autonomie devient essentielle à l'agentivité morale. En effet, en étant capable de déterminer ses actions à partir de principes, un agent peut se considérer comme l'auteur de ses actions — d'où l'étymologie d'auto-nomie, c'est-à-dire celui qui crée sa loi.³¹ Pour Kant (1775, 55 et 63-70 [390 et 396-401]), il ne suffit pas d'agir en conformité avec la loi morale : il faut surtout agir *par devoir* envers celle-ci, c'est-à-dire parce que celle-ci s'impose par elle-même sans même que d'autres considérations soient nécessaires pour la respecter. Il n'y aurait aucune moralité possible sans cette autonomie, sans cette capacité à s'autodéterminer par le biais de sa raison.

La moralité n'est donc pas réservée aux actions envers autrui, mais bien à toutes les actions. Il devient ainsi évident que *toutes* les actions doivent être soumises au test d'universalisation, y compris les choix personnels qui n'affectent que l'agent lui-même et personne d'autre. En d'autres mots, cette conception de l'autonomie fonde l'idée de devoirs moraux envers soi-même. Cette idée se retrouve notamment dans la deuxième formulation de l'impératif catégorique : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, *aussi bien dans ta personne* que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. » (Kant 1775, 108 [429]) (italiques ajoutés)

Les devoirs envers soi-même incluent, entre autres, celui de ne pas se suicider, de

peut-être de se l'imposer eux-mêmes). D'un autre côté, il existe des auteurs comme Rawls (1971, 450-456) qui mettent l'accent sur le processus rationnel et objectif menant aux principes moraux et qui ne voient pas de contradiction entre l'autonomie et l'obéissance à ces principes. Pour une critique de l'autonomie d'indépendance substantielle comme celle de Wolff, voir entre autres G. Dworkin (1988, 22-25 et 40-42).

²⁹ « Toute chose de la nature agit selon des lois. Seul un être raisonnable a la capacité d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire selon des principes, autrement dit : seul il possède une *volonté*. Dans la mesure où, pour dériver les actions à partir de lois, la *raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre que la raison pratique. » (Kant 1775, 86 [412]) (italiques dans l'original)

En d'autres mots, la loi morale se veut universelle comme une loi de la nature : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. » (Kant 1775, 98 [421])

³⁰ « Cet impératif est *catégorique*. Il concerne, non pas la matière de l'action ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle procède elle-même, et ce qui est essentiellement bon dans une telle action consiste dans l'intention quelle qu'en puisse être l'issue. Cet impératif peut être appelé celui de la *moralité*. » (Kant 1775, 91 [416]) (italiques dans l'original)

³¹ Un agent autonome est contraint de suivre la loi morale parce qu'il s'agit de suivre ce que la volonté s'impose elle-même : « La volonté n'est donc pas purement et simplement soumise à la loi, mais elle lui est soumise de telle manière qu'il faut la considérer en même temps comme *législatrice* et au demeurant comme n'étant soumise à la loi (dont elle peut se tenir elle-même pour auteur) que précisément pour cette raison. » (Kant 1775, 111 [431]) (italiques dans l'original)

cultiver ses talents, de ne pas se soumettre à des vices personnels comme la paresse, etc. Le suicide et la paresse, par exemple, sont condamnés en raison du fait qu'il n'est pas possible de vouloir qu'ils deviennent des lois universelles. (Kant 1775, 108-110 [429-430])

Bien sûr, il existe des conceptions de l'autonomie morale qui ne sont pas autant associées à ce bagage théorique kantien³², tout comme il existe des conceptions des devoirs envers soi-même qui ne dérivent pas de l'autonomie kantienne. L'utilitarisme et l'éthique de la vertu, par exemple, peuvent admettre l'idée des devoirs envers soi-même.³³ En revanche, la version kantienne mérite d'être étudiée en ce qu'elle met l'accent sur une conception de l'autonomie qui détermine à la fois l'agentivité morale et à la fois le fait de déterminer ses propres actions et d'avoir des devoirs envers soi-même.

Pour résumer, selon cette conception de l'autonomie, les choix personnels innocents seraient dignes d'être respectés dans la mesure où ce sont des choix *moraux*. En effet, du fait qu'un agent autonome s'autodétermine par sa raison implique qu'il détermine les règles de sa conduite non seulement envers les autres, mais également même envers lui-même. Et cela pourrait servir de barrière contre le paternalisme et contre l'invasion dans les choix personnels des agents et étant donné que l'agent kantien est apte à déterminer lui-même ses actions en fonction de ces principes.

1.1.2. Objection: Asymétrie entre les devoirs envers autrui et les devoirs envers soi-même

Cette version de l'autonomie mène ainsi à une symétrie entre les devoirs envers autrui et les devoirs envers soi-même. Cette symétrie est toutefois très contestée au sein du libéralisme contemporain. J'évoquerai ici trois problèmes à l'idée selon laquelle il existe des devoirs moraux (du moins aussi forts) envers soi-même.³⁴

Premièrement, la critique la plus importante de l'idée des devoirs envers soi-même provient de ceux qui défendent le principe de non-nuisance (*harm principle*). Ce principe est considéré comme étant essentiel par plusieurs penseurs libéraux, au point où certains estiment qu'il épuise les ressources du libéralisme.³⁵ Cela se retrouve notamment chez John Stuart

³² G. Dworkin (1988, 35) présente six variations de l'autonomie en tant qu'agentivité morale.

³³ Je critique aussi la conception des devoirs envers soi-même dans sa version utilitariste et dans sa version de l'éthique de la vertu au cours de la section suivante.

³⁴ Ogien (2007, 33-57) recense sept problèmes au concept de devoirs envers soi-même : il est contradictoire, il s'agit en fait d'engagements envers des principes impersonnels, il s'agit en fait de devoirs envers des entités abstraites comme la nature ou l'espèce humaine, ces devoirs ne sont que des préceptes de prudence, ils sont plutôt sociaux ou esthétiques, et cela contredit le principe de liberté. Au cours de cette section, j'emprunte plusieurs idées relevées par Ogien.

³⁵ « I defined "liberalism" in respect to the subject matter of this book as the view that the harm and offense principles, duly clarified, between them exhaust the class of morally relevant reasons for criminal prohibitions. » (Feinberg 1986, ix-x) Le principe de non-offense correspond au fait d'interdire légalement les offenses qui

Mill, qui est sans doute le premier à avoir exprimé clairement ce principe et à avoir autant insisté sur sa valeur :

Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. Un homme ne peut pas être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir sous prétexte que ce serait meilleur pour lui, que cela le rendrait plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, agir ainsi serait sage ou même juste. Ce sont certes de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, le raisonner, le persuader ou le supplier, mais non pour le contraindre ou lui causer du tort s'il agit autrement. (Mill 1859, 74)

Selon le principe de non-nuisance, l'essentiel de l'intervention légitime de l'État consiste à prévenir et empêcher les dommages (*harms*) commis envers autrui.³⁶ Et Mill est farouchement opposé à l'idée que l'État puisse intervenir pour le *bien* des gens — ce qui serait du paternalisme (G. Dworkin 2002), et le libéralisme a de bonnes raisons de le rejeter. (Feinberg 1986, 4-26)

Par contre, selon Mill, ce principe ne s'applique qu'aux

êtres humains dans la maturité de leurs facultés. Nous ne parlerons pas ici des enfants, ni des adolescents des deux sexes en dessous de l'âge de la majorité fixé par la loi. Ceux qui sont encore dépendants des soins d'autrui doivent être protégés contre leurs propres actions aussi bien que contre les risques extérieurs. (Mill 1859, 75)

Ce passage semble exclure les animaux non humains de l'application de ce principe puisque ceux-ci ne partagent pas non plus ces facultés humaines particulières. Or, il est prématuré de rejeter les animaux non humains selon cette justification et j'aborderai en détail ce problème au cours du chapitre 2. Pour l'instant, je m'attarde plutôt à réfuter l'idée de devoirs envers soi-même. Et si le principe de non-nuisance occupe une place aussi importante au sein du libéralisme et de la philosophie morale, cela est suffisant pour pouvoir rejeter les devoirs envers soi-même, car tout ce que le principe de non-nuisance exige est que les agents respectent les choix des autres. Cela ne leur impose pas de conduite spécifique, et encore moins morale, envers eux-mêmes.

Il est important de souligner que le principe de non-nuisance n'exclut pas nécessairement le devoir d'assistance ou les autres devoirs positifs envers autrui. (Mill 1879, 76-78; Brink 2007, §3.6) Lorsque les intérêts des autres sont en jeu, il peut y avoir un devoir

causent une violation des droits d'un individu, c'est-à-dire qui causent un mal (*wrong*) même s'ils ne causent pas de dommage (*harm*). (Feinberg 1989, xii-xiii)

³⁶ À noter que ce principe demeure parfaitement compatible avec une intervention ayant pour but de corriger des inégalités politiques, sociales et économiques. Voir entre autres Brink (2007, §3.6).

moral de s'en préoccuper — et c'est pourquoi les choix personnels qui occasionnent des torts envers autrui n'ont pas à être respectés. Par contre, lorsqu'il s'agit simplement de nos propres intérêts, il est moins clair que nous ayons un devoir aussi fort.³⁷

Il pourrait être objecté que ce principe n'a de fonction qu'en philosophie politique. En effet, il est souvent relié à la question de savoir quels sont les principes pouvant justifier une coercition *légale*, comme chez Joel Feinberg (1986) qui consacre un essai entier à la question des torts commis envers soi-même. Pour sa part, Ruwen Ogien (2007, 12-13) critique le fait que le principe de non-nuisance ne soit que politique. Il estime qu'il faut l'intégrer au cœur même de la philosophie morale, ce qui conduit à une éthique minimale basée sur le principe de non-nuisance.³⁸ Quoi qu'il en soit, ceux qui croient que les devoirs envers soi-même n'ont pas de légitimité politique, mais qu'ils peuvent avoir leur place en philosophie morale ou guider notre vie personnelle, adoptent en général une conception de l'autonomie hiérarchique, telle que je l'analyserai et critiquerai au chapitre 2.

Deuxièmement, exiger que les choix personnels innocents soient moraux pourrait violer la neutralité de l'État, principe qui constitue un autre élément essentiel du libéralisme. Car sur quelle base l'État pourrait promouvoir ou interdire certains types de choix ou une conception de la vie personnelle morale ? Promouvoir une conception particulière du bien serait perfectionniste, notamment en raison du fait qu'il s'agit de favoriser une conception particulière de la vie bonne.³⁹ Comme il existe au sein des sociétés contemporaines le fait d'un pluralisme des valeurs et des conceptions de la vie bonne, la position la plus légitime pour l'État est de demeurer neutre.⁴⁰ (R. Dworkin 1978, 127; Rawls 1993) L'État libéral se

³⁷ À la section 4.2., je développe une hypothèse pour expliquer quels sont les devoirs légitimes envers soi-même, s'il existe de tels devoirs. Et cette conception admet que, même s'ils ne sont pas des agents moraux, les animaux non humains sont généralement capables de répondre à ce « devoir » envers eux-mêmes.

³⁸ À ce principe s'ajoute tout de même le principe d'égalité de considération et le principe d'indifférence morale du rapport à soi-même. (Ogien 2007, 153-160) Cela n'empêche pas Ogien (2013) de défendre un égalitarisme.

³⁹ « A perfectionist approach to politics rejects the principle of state neutrality on all these formulations. For perfectionists, there is no general principle in political morality that forbids the state from directly promoting the good, even when the good is subject to reasonable disagreement. » (Wall 2007) Les formulations auxquelles l'auteur fait référence correspondent au principe de neutralité de l'État admettant des exceptions soit lorsque les sujets y consentent, soit lorsqu'il existe un consensus social ; une troisième formulation rend compte du principe que l'État ne peut justifier ses politiques en faisant appel à des conceptions du bien sujettes à un désaccord raisonnable.

⁴⁰ Cependant, comme l'explique Rawls (1993, 190-195), il existe différentes acceptions de la neutralité. La neutralité procédurale est celle qui s'applique de manière impartiale et cohérente sans regard au contenu des différentes conceptions de la vie bonne ; or, ce principe n'est pas admissible, car il consiste à tolérer des conceptions qui ne sont pas raisonnables. La neutralité des effets est celle qui s'évertue à ne pas avantager ou désavantager une conception de la vie bonne particulière au détriment des autres ; or, ce principe est impraticable et l'État n'a pas à être responsable du sort de chacune de ces conceptions. Rawls soutient qu'il vaut mieux parler de *neutralité des buts*, c'est-à-dire que les institutions ne doivent pas être conçues en tenant compte de conceptions de la vie bonne particulières. Et si certaines vertus politiques peuvent être admises, c'est uniquement

doit de reconnaître le pluralisme des conceptions raisonnables du bien, et par *raisonnable*, il est entendu que celles-ci doivent considérer les citoyens comme étant libres et égaux.⁴¹ Au-delà de l'exigence de la raisonnabilité et de l'application des principes de justice, l'État n'a pas à exiger des comportements vertueux de ses citoyens, à moins peut-être que ceux-ci améliorent la vie politique et le respect des droits de chacun. (Rawls 1993, 204-206) Mais encore une fois, cette intervention serait justifiée par le bien de la communauté politique plutôt que par l'appel à un devoir envers soi-même. En d'autres mots, ce que les individus font à l'égard d'eux-mêmes, ou entre eux de manière consentante, ne concerne généralement pas l'État.

Il est cependant possible de développer une conception de l'autonomie qui s'accommode d'un pluralisme des valeurs, même s'il ne s'agit sans doute pas de la défense faite par Kant lui-même. Cette conception proposerait que les devoirs moraux envers soi-même soient informés par la conception de la vie bonne et par les valeurs personnelles de l'agent lui-même, et non par des principes publics universels ou découlant de la raison objective humaine. Autrement dit, un agent aurait un devoir envers lui-même qui serait guidé par sa propre conception du bien ou par sa conception de la vie bonne. Si cette conception de l'autonomie a du mérite, c'est ce qui sera analysé au chapitre 2.

Troisièmement, il n'est pas clair que les devoirs envers soi-même sont des devoirs moraux, surtout lorsqu'on admet le pluralisme des valeurs personnelles. Il semble que la moralité concerne plutôt les actions *envers autrui* et qu'elle est beaucoup moins appropriée lorsqu'il s'agit d'actions à l'égard de soi-même. (Ogien 2007, 53-56) Les devoirs envers soi-même seraient soit des devoirs prudents — qui vont dans l'intérêt de l'agent — soit des devoirs perfectionnistes.

Cela peut être illustré par l'exemple suivant. Supposons que Marie dédie la plupart de ses temps libres à jouer à des jeux vidéo violents. En quoi fait-elle quelque chose de mal ? Il est possible de critiquer moralement son choix si cette activité l'amène à délaisser ses devoirs envers autrui (comme s'occuper de ses proches), ou si cela la rend généralement plus violente et moins empathique envers les autres. Comme il a été expliqué, ces raisons peuvent justifier une intervention dans les choix personnels d'autrui, car ceux-ci ne seraient plus innocents. Mais lorsqu'ils sont innocents, quelle est la justification pour intervenir ? Qu'est-ce que Marie

en vertu du fait qu'elles renforcent les principes de justice et des biens sociaux premiers et non du fait qu'elles héritent de conceptions compréhensives (*comprehensives*) du bien.

⁴¹ Certains pourraient vouloir exclure les animaux non humains de ce principe, car ces derniers ne sont pas des citoyens et ne participent pas aux règles sociales et à la contribution sociale. J'aborderai ces arguments au cours des sections 1.3.1. à 1.3.3., en critiquant l'approche contractualiste.

fait de mal envers *elle-même* ?

Un utilitariste pourrait questionner cette habitude du fait qu'elle ne maximiserait pas l'utilité, que ce soit en termes de bien-être ou de satisfaction des préférences. Il suffit de se rappeler, par exemple avec Singer (1972), que ce que nous dépensons en temps ou argent pour des activités frivoles pourrait être utilisé pour sauver des vies, des vies menacées par la pauvreté absolue, par exemple. Or, encore une fois, il s'agit moins d'un devoir envers soi-même que d'un devoir envers autrui. S'il y a un devoir envers soi-même dans une optique utilitariste, c'est sans doute celui d'entretenir sa propre utilité (par exemple, la satisfaction des préférences) sans sacrifier l'utilité globale. Mais si s'adonner à des jeux violents est ce qui permet de maximiser l'utilité personnelle de l'agent, il semble qu'aucun mal n'est causé. Il est aussi parfaitement possible d'encourager l'agent à oeuvrer à l'utilité globale, notamment en s'investissant dans sa communauté politique ou sociale, sans exiger de lui qu'il sacrifie ses passe-temps personnels.

Il est possible de penser qu'il serait mieux pour Marie de se consacrer à d'autres activités. Mais sur quelle base peut-on affirmer une telle chose ? Certains estiment qu'il existe un devoir de cultiver ses talents (Kant 1775, 99-100 [422-423]) ou de cultiver ses vertus personnelles comme le contrôle de soi, alors que d'autres pourraient soutenir que jouer à des jeux vidéo violents ne favorise pas le développement de notre nature humaine.⁴² Or, toutes ces suggestions possèdent un caractère fortement perfectionniste. En d'autres mots, elles imposent une vision objective du bien sans qu'il y ait de justifications par rapport aux choix ou aux intérêts de l'agent. (Wall 2007) Il y a lieu d'y voir, comme le souligne de façon ironique la célèbre expression, des *crimes sans victimes* — et ceux-ci ne semblent pas avoir leur place au sein du libéralisme.

Si le passe-temps de Marie est critiqué en raison du fait que jouer à des jeux vidéo violents ne correspond pas vraiment à sa conception de la vie bonne, ou qu'elle ne devrait pas désirer faire de telles choses, ou que cela ne correspond pas à une vie bien réussie, alors il s'agit, encore une fois, de faire appel à l'autonomie hiérarchique, conception que j'aborderai et critiquerai au cours du chapitre 2. Et même si l'on peut trouver souhaitable que Marie s'adonne à d'autres activités⁴³, il semble difficile de dire qu'elle fait quelque chose de *moralement condamnable*. Existe-t-il vraiment un devoir moral de rechercher et de cultiver

⁴² L'éthique de la vertu soutient que l'agent a le devoir de cultiver ses vertus personnelles, comme le contrôle de soi et la tempérance. D'autres théories perfectionnistes pourraient énoncer que la nature de l'être humain est de faire de la politique ou de s'investir dans les arts, de sorte que jouer à des jeux vidéo violents ne représenterait pas réellement la nature humaine.

⁴³ Il s'agirait alors, selon Ogien (2007, 48-51), de devoirs prudents.

une conception de la vie bonne ? Et pourquoi cultiver son bien-être et satisfaire ses préférences ne serait pas suffisant ?

En somme, l'appel à l'autonomie en tant qu'agentivité morale semble difficilement justifier le respect des choix personnels innocents sous prétexte que ceux-ci seraient moraux, car l'idée des devoirs moraux envers soi-même est très contestée. Certains endossent la thèse forte selon laquelle il n'existe aucun devoir moral envers soi-même. Mais il existe aussi une thèse plus faible, appelée généralement l'*asymétrie morale*⁴⁴ (Ogien 2007, 25-32, et 2013, 112-118), selon laquelle il existe une différence fondamentale entre les devoirs envers autrui et les devoirs envers soi-même — par exemple, le suicide n'est pas l'équivalent d'un meurtre et ne devrait pas être sanctionné, du moins pas de la même façon. Même dans cette version faible, il semble pourtant que les candidats les plus légitimes des devoirs envers soi-même se rapportent à l'autonomie hiérarchique que j'analyserai au cours du prochain chapitre. Sinon, les devoirs envers soi-même pourraient se réduire à celui de s'occuper de son bien-être et de ses intérêts, idée sur laquelle je reviendrai à la section 4.2.

Dans tous les cas, le fait d'être un agent moral ne semble pas pertinent pour déterminer si nous avons des devoirs envers nous-mêmes et si nous sommes capables de les respecter. L'agentivité morale concerne plutôt le fait de pouvoir agir moralement à l'égard d'autrui. Ainsi, une autonomie fondant l'idée des devoirs envers soi-même, plutôt que de mener au respect des choix personnels des agents, semble ironiquement justifier une intervention dans la vie des agents sous prétexte que leurs choix ne correspondent pas aux critères de rationalité ou de moralité personnelle.

1.2.1. Être une fin en soi

Une autre hypothèse pour justifier le respect des choix personnels innocents pourrait provenir de la notion kantienne de fin en soi, ou à tout le moins, de la notion de dignité des agents. Comme je l'ai rapporté au début de la section 0.2., plusieurs auteurs estiment que l'autonomie en tant que capacité à agir moralement confère un statut moral supérieur, et par le fait même, une dignité.

Kant (1775, 106-108 [428-429]) développe le concept de fin en soi pour exprimer que certaines entités possèdent une valeur absolue ne pouvant être sacrifiée pour le bien de quiconque. Cette valeur absolue est acquise par la possession de la raison, car c'est celle-ci,

⁴⁴ Une nuance conceptuelle s'impose : la thèse radicale est comprise dans la notion générale de l'asymétrie morale. Par exemple : « C'est autour du principe de l'asymétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres dans sa version la plus radicale, l'indifférence morale du rapport à soi-même, que j'essaie de construire une éthique minimale. » (Ogien 2007, 31)

dans sa capacité de s'autodéterminer, qui est capable de se l'attribuer elle-même :

la nature raisonnable existe comme fin en soi. C'est ainsi que l'homme se représente nécessairement sa propre existence ; dans cette mesure il s'agit donc d'un principe subjectif d'actions humaines. Mais tout autre être raisonnable se représente également de cette façon son existence, cela précisément en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi ; il s'agit donc en même temps d'un principe objectif à partir duquel doivent pouvoir être déduites, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. (Kant 1775, 108 [429]) (italiques dans l'original)

Cet argument mène alors à la deuxième formulation de l'impératif catégorique qui consiste à traiter les autres « toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen » (Kant 1775, 108 [429]).

Qui ne possède pas la raison et cette qualité d'autonomie ne peut donc pas être considéré comme une fin en soi : « Les êtres dont l'existence repose en vérité, non sur notre volonté, mais sur la nature, n'ont toutefois, s'il s'agit d'être dépourvus de raison, qu'une valeur relative, en tant que *moyens*, et se nomment par conséquent des *choses*. » (Kant 1775, 107 [428]) (italiques dans l'original) Traditionnellement, les animaux non humains ont donc été classés, selon ce système, dans la catégorie des choses — ce qui est d'ailleurs reflété dans la vaste majorité des systèmes légaux contemporains.

Les choix des agents autonomes méritent, par le fait même, d'être respectés en eux-mêmes. En effet, ne pas tenir compte des choix des agents autonomes reviendrait à ne pas respecter la fin en soi de ces agents. Comme l'explique Korsgaard (2004, 81) : « an essential aspect of respecting your own humanity is regarding your own chosen ends as good and worthy of pursuit. When that same respect is accorded to others, it demands that we also regard their chosen ends as good and worthy of pursuit. » Pour cette raison, la notion de fin en soi pourrait justifier le respect des choix personnels innocents.

1.2.2. Objection: À quoi servent nos fins ?

Au moins deux tentatives ont été faites pour étendre la notion de fin en soi ou de valeur inhérente aux animaux non humains : l'une par Tom Regan et l'autre par Christine Korsgaard.

Chez Regan (1983, 235-250 et 185-193), l'argument se base sur la notion de valeur inhérente qui joue un rôle identique à la fin en soi.⁴⁵ Les entités qui ont une valeur inhérente,

⁴⁵ « To understand what this idea means and how it functions in my theory, inherent value needs to be seen in the larger context of other sorts of values that play a role in the rights view. [...] (7) inherent value (understood as a kind of value possessed by certain individuals, after the fashion of Kant's idea of individuals existing as ends-in-themselves). » (Regan 1983, xxi-xxii)

c'est-à-dire une valeur qui est indépendante de leur utilité pour les autres (Regan 1983, 237), ne peuvent être traitées comme de simples moyens pour autrui. Regan emprunte explicitement le langage kantien et paraphrase la deuxième formulation de l'impératif catégorique : « To borrow part of a phrase from Kant, individuals who have inherent value must never be treated *merely as means* to securing the best aggregate consequences. » (Regan 1983, 249) (italiques dans l'original)

Regan se départit de Kant en ce qu'il considère arbitraire de restreindre la valeur inhérente aux agents moraux. Pour ce faire, il se sert de l'argument des cas marginalisés : il considère que les patients moraux (c'est-à-dire les cas marginalisés) possèdent les mêmes qualités moralement pertinentes que les agents moraux et sont donc aussi des bénéficiaires *directes* de devoirs moraux. Un patient moral peut subir un dommage de la même façon qu'un agent moral. (Regan 1983, 185-193) Le critère de similitude qui rassemble les agents moraux et les patients moraux serait plutôt, selon Regan, celui de sujet-d'une-vie.⁴⁶ En étant sujet-d'une-vie, une entité détient une valeur inhérente : « Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value inherent value and are not to be viewed or treated as mere receptacles. » (Regan 1983, 243)

L'argument de Regan permet de contester que la notion fin en soi justifie le respect des choix personnels innocents. En effet, comme je l'ai soutenu au cours des sections 0.2. et 0.3., il n'y a pas de lien entre le statut moral et l'autonomie. Si la notion de fin en soi sert à fonder le statut moral, elle échoue en effet à intégrer les cas marginalisés. Par ailleurs, les choix personnels innocents des cas marginalisés peuvent ne pas être respectés sans que cela n'affecte la valeur inhérente de ces personnes et le fait qu'elles ne doivent pas être considérées exclusivement comme des moyens pour les fins d'autrui.⁴⁷

Pourtant, certains estiment que Regan n'a pas bien saisi la fonction du concept de fin en

Voir aussi Regan (2004, 21) : « In the absence of a morally relevant difference between these animals and these children, therefore, these animals should be viewed as existing as ends in themselves, and as having basic moral rights. »

⁴⁶ « [...] individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential (*sic*) life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. » (Regan 1983, 243)

⁴⁷ De manière générale, les abolitionnistes en éthique animale rejettent l'idée de considérer (exclusivement) les animaux non humains comme des moyens aux fins humaines. En ce sens, ils empruntent la même lignée argumentative que Regan, mais remplacent le critère de sujets-d'une-vie par celui de sentience ou d'intérêts.

Par exemple : « We must accord to animals, as we do to humans, the basic right not to be treated as a resource. » (Francione 2000, 100)

« Animals do not exist to serve human ends: animals are not servants or slaves of human beings, but have their own moral significance, their own subjective existence, which must be respected. [...] With respect to these basic moral rights to life and liberty, animals and humans are equals [...] » (Donaldson et Kymlicka 2011, 4)

soi.⁴⁸ C'est pourquoi une autre approche pourrait s'avérer plus pertinente : plutôt que de réinterpréter le concept en s'appuyant sur les cas marginalisés, il convient d'entrer dans sa logique et de mieux comprendre pourquoi les agents autonomes deviennent des fins en soi.

Korsgaard (2004 et 2012) a accompli un effort remarquable allant en ce sens. Bien que son analyse s'écarte d'une lecture dogmatique et traditionnelle de Kant, elle réussit à suggérer une interprétation cohérente et plus intéressante des concepts essentiels du kantisme et de leur fonction normative — et qui semble d'ailleurs mieux s'accorder avec plusieurs de nos intuitions morales.

Elle souligne tout d'abord qu'il faut distinguer entre deux sens du concept de fin en soi, soit un sens actif, où l'entité est *capable* de légiférer moralement et d'attribuer de la valeur aux choses, et un sens passif, où l'entité est une *source* de revendications normatives légitimes. (Korsgaard 2012, 10-11; 2004, 95) Alors que Kant associe les deux sens, Korsgaard estime que rien ne l'exige nécessairement.

Pour commencer, les revendications normatives légitimes ne proviennent pas toujours des agents autonomes *en tant qu'*êtres autonomes, mais aussi en tant qu'êtres ayant des intérêts :

But *what* we decide to treat as the source of legitimate normative claims is not just our autonomous nature. For Kant clearly supposes that unless we find that we cannot will our maxims as universal laws, we will act on the natural incentives that prompt us to formulate those maxims. To take yourself to be an end-in-itself is to be inclined to treat your natural incentives as reasons. [...] The value we set on *ourselves*, as ends-in-ourselves, is not expressed merely in respecting our own autonomous choices, but also in the content of those choices—in particular, in choosing to pursue what I will our “natural good.” (Korsgaard 2004, 102) (italiques dans l'original)

La présupposition de la rationalité de nos choix aurait donc une source dans notre nature d'êtres pourvus d'intérêts, car celle-ci justifie le *contenu* de nos choix. En ce sens, il serait donc possible de reconnaître chez d'autres entités des sources légitimes de revendications même si celles-ci ne sont pas des agents autonomes, car nous reconnaissons en nous-mêmes des sources de revendications qui ne proviennent pas de notre nature autonome. L'autonomie

⁴⁸ En effet, certains auteurs, comme Cochrane (2012b, 8-9), reprochent à Regan de déformer l'intention de Kant qui conçoit la fin en soi comme étant basée sur l'autodétermination morale. Cependant, une telle approche demeure faillible à l'argument des cas marginalisés. Cochrane ne s'en cache pas : selon lui, les agents autonomes, sans avoir un statut moral différent, peuvent jouir de certains privilèges supplémentaires, comme celui qui consiste à être une personne au sens légal. Il avance même qu'il faut être autonome pour avoir le droit de ne pas être approprié par autrui et de ne pas être instrumentalisé par autrui. Cochrane (2009b; 2012b, 148-153) pense que les animaux non humains peuvent être des objets de propriété sans que cela affecte leur intérêt à ne pas souffrir et à rester en vie. Ainsi, la même chose peut être dite à l'endroit des cas marginalisés, ceux-ci n'étant pas davantage autonomes (Garner 2011, 176-180; Cochrane 2009b, 435-436 et 440-441). Pour ma part, je discuterai de l'argument de Cochrane au cours des sections 2.4.1. et 2.4.2.

au sens kantien est ce qui permet de conférer de la valeur aux choses, mais ce n'est pas nécessairement ce qui est valorisé.

Il est bien important de noter que, chez Kant, les choses ne sont pas bonnes ou mauvaises *en tant que telles*, mais seulement en vertu du fait qu'un agent autonome, c'est-à-dire un agent capable d'évaluer les raisons de ses actions⁴⁹, l'estime ainsi. Même les notions de valeur inhérente et de fin en soi n'ont pas un statut métaphysique propre : elles dépendent des actes législatifs des agents autonomes. (Korsgaard 2004, 101 note 61)⁵⁰ L'objet de nos inclinations n'est pas bon ou mauvais en tant que tel⁵¹, mais en tant que nous estimons qu'il est digne d'être poursuivi :

According to Kant, we do not desire things because they are valuable; rather, we take them to be valuable because we desire them. We desire things because they satisfy our appetites, please our senses, stimulate our curiosity, arouse our faculties, make us feel interested and empowered and alive. [...] Yet as rational beings, who are conscious of our choices and the grounds of those choices, we can pursue our ends only if we are satisfied that doing so is good—that is, that our ends are worthy of pursuit. Since our ends are not good in themselves, but only relative to our own interests, it must be that we take our own interest in something to confer a kind of value upon it, sufficient to make it worthy of rational choice. And that means that we accord a kind of value to ourselves. [...] We regard ourselves as *sources* of value. (Korsgaard 2004, 93) (italiques dans l'original)

Les animaux ne sont pas des êtres rationnels capables d'analyser les raisons de leurs actions ni capables de les universaliser. Malgré tout, les choix rationnels des agents autonomes présupposent une nature animale, une nature d'être sensible, du moins dans certains cas :

L'homme est un être de besoins en tant qu'il appartient au monde sensible et, dans cette mesure, sa raison a certainement, à l'égard de sa sensibilité, une charge qu'elle ne peut décliner, celle de se préoccuper de son intérêt et de se faire des maximes pratiques aussi en vue du bonheur dans cette vie [...]. (Kant 1788, 167 [61])

⁴⁹ « Human beings, for Kant, are not distinguished from the other animals by being in connection with some sort of transcendental, rational order beyond nature with which the other animals have nothing to do. Instead we are distinguished by our ability to *construct* a transcendental, rational order [...]. » (Korsgaard 2004, 105)

⁵⁰ « Importantly, there is a way in which even the special value of humanity as an end-in-itself comes from our own legislative acts. That is because in the very act of treating our own ends as good and worthy of pursuit, in spite of their lack of any inherent value, we in effect *confer* the status of end-in-itself on ourselves. In other words, value, as Kant sees it, is a human creation, made possible and necessary by our rationality. » (Korsgaard 2004, 94-95) (italiques dans l'original)

Voir aussi : « As rational beings, we need to justify our actions, to think there are reasons for them. That requires us to suppose that some ends are worth pursuing, are absolutely good. Without metaphysical insight into a realm of intrinsic values, all we have to go on is that some things are certainly good or bad *for* us. That then is the starting point from which we build up our system of values — we take those things to be good or bad absolutely — and in doing that we are taking *ourselves* to be ends in ourselves. » (Korsgaard 2012, 14) (italiques dans l'original)

⁵¹ « Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action (fins matérielles) ne sont, dans leur totalité, que relatives; car c'est seulement leur relation à ce qu'il y a de particulier dans la nature de la faculté de désirer du sujet qui lui donne une valeur, [...]. » (Kant 1775, 106 [427])

Certes, Kant (1775, 88-90 et 126 [414-416 et 442]) se méfie des conceptions éthiques se fondant sur le respect des intérêts, car il y voit des impératifs hypothétiques, donc des principes qui ne pourraient pas découler de la raison pure et qui seraient toujours conditionnels. Or, comme Kant le relève dans le précédent extrait, il serait une erreur de considérer que la raison pure puisse négliger la nature sensible des agents. La raison n'a pas le choix de tenir compte de celle-ci en fondant ses maximes.

De ce fait, si cette nature animale peut servir à fonder le contenu de maximes universalisables dans le cas d'agents autonomes, pourquoi ne pourrait-elle pas être digne de respect chez ceux n'étant pas dotés de cette autonomie, mais ayant aussi une capacité à désirer et à ressentir ? L'argument de Korsgaard ne se fonde donc pas sur une analogie avec les cas marginalisés, mais se consacre plutôt sur les *raisons d'être* de nos choix, sur ce qui les motive — sur ce qui est *contenu* dans les maximes des agents autonomes. Même les choix les plus sophistiqués, seulement accessibles à des agents rationnels, ont un lien avec l'animalité :

But even in conferring value on the satisfaction of these specifically human desires, we are in a sense valuing our animal nature, for we are still conferring normative value on the kind of natural good characteristic of creatures who experience and pursue their own good. We are affirming that good of a creature who has this kind of good, who matters to himself, is the source of normative claims, and building a system of values up from that fact. (Korsgaard 2004, 105)

Étant donné notre nature d'êtres raisonnables devant universaliser nos maximes, nous devons aussi respecter les fins de ceux et celles à qui il peut arriver des choses *bonnes pour eux ou elles*.

Pour conclure, selon cette interprétation, il semble que respecter un animal non humain comme une fin en soi signifie de respecter ce qu'il ou elle considère être bon pour lui ou elle.⁵² Nous serions contraints de respecter les choix des animaux étant donné que nous considérons *nous-mêmes*, par notre propre volonté, que ce que nous estimons bon pour nous est digne de respect.⁵³ Si un individu démontre un intérêt à être libre ou à faire ses propres choix, il semble qu'il faille considérer cet intérêt comme étant une source de revendications morales légitime, et ce, même si cet individu se révèle incapable de légiférer universellement.

⁵² C'est pourquoi il semble qu'il ne soit pas nécessaire de respecter tous les choix des cas marginalisés, car même s'ils et elles sont des êtres avec des intérêts et des désirs, leurs préférences ne vont pas toujours dans le sens de leurs intérêts. Je reviendrai sur cet aspect au cours des sections 3.1. et 4.2.

⁵³ « Morally speaking, you have the capacity to obligate me through your will only because it is the law *of my own will* that I should respect your choices. [...] Then even if animals cannot obligate us through their wills, they can obligate us through their natures, as beings of that kind. For according to that argument, every act of our own will commits us the view that such beings are ends in themselves, and as such are laws to us. » (Korsgaard 2012, 18) (italiques ajoutées)

Par contre, il pourrait être objecté que nous reconnaissons autrui comme une source légitime de revendications morales du fait que cette autre personne nous *reconnait* aussi comme une source légitime de revendications morales — et c'est sans doute en ce sens que Kant (1775, 114-115 [433-434]) parle du *règne des fins* où les agents autonomes se reconnaissent mutuellement comme souverains de la loi morale. Peut-être est-ce la réciprocité qui est au fondement du respect des choix personnels innocents d'autrui. La section suivante nous donnera l'occasion d'aborder cette objection.

1.3.1. L'autonomie contractualiste

Il convient maintenant d'analyser une dernière conception de l'autonomie associée à l'agentivité morale : une autonomie associée au contrat social ou moral. Cette conception stipulerait que le respect des choix personnels innocents des agents *résulterait* d'un accord passé entre les contractants, donc n'aurait de sens que parce qu'il émerge d'une entente et se fonde sur la réciprocité entre les agents.⁵⁴

Avant de critiquer cette hypothèse, il convient de dire quelques mots sur le type de théorie du contrat social qui s'avère le plus pertinent. Il est généralement reconnu que le contractualisme représente la théorie morale la plus hostile à l'antispécisme.⁵⁵ Or, Mark Rowlands (1998, 123-131 et 152-158) a assez bien expliqué que cette impression provient d'une confusion entre deux types bien distincts de théories du contrat social.⁵⁶ Le premier type serait d'inspiration hobbesienne et repose avant tout sur l'intérêt égoïste des contractants ainsi que sur un certain rapport de force entre eux ; les principes de justice découlant de ce type de contrats n'ont de valeur qu'en fonction de leur efficacité à pacifier une société, à assurer la sécurité des sujets ou à satisfaire leurs intérêts égoïstes. Le deuxième type, dont le plus grand représentant est John Rawls (1971 et 1993), serait plutôt d'inspiration kantienne et est basé sur l'adoption de règles de délibération, où les principes de justice se voient adoptés parce qu'ils répondent le mieux à des critères de rationalité et d'impartialité. L'idée d'un contrat y joue donc un rôle heuristique et est relativement anhistorique.⁵⁷

⁵⁴ En effet, l'autonomie est souvent vue comme une condition pour faire partie du contrat social, par exemple chez Rawls (1993, 72-81).

⁵⁵ Pour une critique contractualiste de l'antispécisme et des droits des animaux, voir par exemple Carruthers (1992).

⁵⁶ Rowlands (1998, 4-5) emprunte cette distinction à Kymlicka (1991). Voir aussi Cudd (2000).

⁵⁷ Voir par exemple : « To say that a certain conception of justice would be chosen in the original position is equivalent to saying that rational deliberation satisfying certain conditions and restrictions would reach a certain conclusion. » (Rawls 1971, 119-120)

Et : « [...] the original position is to be seen as a device of representation and hence any agreement reached by the parties must be regarded as both hypothetical and nonhistorical. » (Rawls 1985, 236)

Lorsqu'il est dit que le contractualisme est hostile aux droits animaux, cela repose en fait sur des arguments empruntés au contractualisme hobbesien — qui est, de toute façon, aussi hostile aux droits des enfants et des personnes ayant une déficience intellectuelle⁵⁸ et sans doute à tout groupe minoritaire et aux étrangers. Je reviendrai sur cet aspect lors de la section 1.3.3.

Le contractualisme kantien, en revanche, peut conduire à l'antispécisme. (Rowlands 1997; 1998, 131-162) En effet, bien que les animaux non humains ne participent pas à l'élaboration des règles du contrat, il semble que les qualités de rationalité ou d'agentivité morale soient moralement arbitraires, car elles ne sont aucunement méritées. Si un voile d'ignorance est rigoureusement adopté, il est nécessaire d'écarter les considérations portant sur la capacité à délibérer moralement et sur l'appartenance à l'espèce humaine.⁵⁹ Après tout, Rawls (1971, 445-446) applique sa théorie de la justice aux cas marginalisés. Pour ces raisons, les animaux non humains doivent être intégrés en tant que sujets de justice au sein du contrat social, et ce, même s'ils ne participent pas eux-mêmes à la délibération et même s'ils n'en sont pas conscients.⁶⁰ Comme le dit Nussbaum (2009, 338), la question « Qui formule les principes de justice ? » doit être distinguée de celle « Pour qui ces principes sont formulés ? ».

Puisque l'hypothèse abordée ici ne repose pas sur une réciprocité basée sur un rapport de force, mais bien sur une réciprocité morale, il est beaucoup plus approprié de s'intéresser au contractualisme kantien. Selon cette théorie, du moins dans la version de Rawls (1971 et 1993), les sujets faisant partie du contrat social sont définis comme étant des *personnes morales*, c'est-à-dire :

⁵⁸ « Aucune loi ne règne au-dessus de ceux qui sont nés idiots, des enfants et des fous, non plus qu'au-dessus des bêtes brutes ; ils n'accèdent pas non plus au juste et à l'injuste car ils n'ont jamais eu la puissance de faire aucune convention ou d'en comprendre les conséquences. » (Hobbes 1651, 413)

Voir aussi la description qu'en fait Kymlicka (1991, 189) : « Whether it is advantageous to follow a particular convention depends on one's bargaining power, and the strong and talented have greater power than the weak and infirm. The infirm produce little of value, and what little do they produce may be simply expropriated by others without fear or retaliation. Since there is little to gain from co-operation with the infirm, and nothing to fear from retaliation, the strong have little reason to accept conventions which help the infirm. »

⁵⁹ « However, rationality seems to be an undeserved property if any property is. A person plays no role in deciding whether or not she is going to be rational; she either is or she is not. [...] Therefore, to restrict beneficiaries of the protection afforded by the contract to rational agents would be to contravene the intuitive equality argument. But it is the results of this argument which, in large part, determine the description of the original position. That is, it is the intuitive equality argument that provides the justification for excluding properties behind the veil of ignorance. Why do we exclude race, sex, natural intelligence, and so on behind the veil of ignorance? » (Rowlands 1998, 149)

⁶⁰ Pour une réponse à de possibles objections, voir Rowlands (1998, 152-162).

Voir aussi Cavalieri et Kymlicka (1996) qui, s'inspirant de Barry (1989), exposent les contradictions inhérentes au contractualisme rawlsien. À moins de sacrifier la protection directe et impartiale envers les cas marginalisés, les générations futures et les peuples étrangers, Rawls doit abandonner les éléments hobbesiens de son contractualisme.

first they are capable of having (and are assumed to have) a conception of their good (as expressed by a rational plan of life); and second they are capable of having (and are assumed to acquire) a sense of justice, a normally effective desire to apply and to act upon the principles of justice. (Rawls 1971, 442)

La première condition sera abordée au chapitre 2. Pour l'instant, c'est surtout la deuxième condition, associée à l'agentivité morale, qui mérite d'être étudiée. Elle se retrouve aussi chez un autre représentant de ce type de contractualisme, Thomas Scanlon (1998), pour qui la réciprocité morale est une condition pour bénéficier des principes du contrat social :

What distinguishes my view from other accounts involving ideas of agreement is its conception of the motivational ideas of agreement. The parties whose agreement is in question are assumed not merely to be seeking some kind of advantage but also to be moved by the aim of finding principles that others, *similarly motivated*, could not reasonably reject. (Scanlon 1998, 5) (italiques ajoutés)

En supposant que le critère de la réciprocité morale sert à distinguer non pas quelles entités sont des sujets de justice, mais seulement lesquelles bénéficient du respect de ses choix personnels innocents, il peut être suggéré qu'il faut respecter les choix personnels innocents de ceux qui possèdent un sens de la justice, car seuls ceux-ci sont capables de respecter les choix des autres et sont même motivés à le faire.

Il est intéressant de remarquer ici que l'argument des cas marginalisés ne peut être évoqué pour réfuter cette hypothèse contractualiste : en effet, les cas marginalisés, tout comme les animaux non humains, n'ont pas un sens de la justice. Est-ce que cela signifie pour autant qu'il n'existe aucun autre cas marginalisé, en dehors de ceux traditionnellement déployés, pouvant servir de contre-exemple ? Le défi est de trouver des personnes qui respectent les règles de la société humaine, mais sans partager les qualités requises par les théories contractualistes ; ou inversement, qui partagent les qualités requises, mais sans participer aux sociétés humaines. Je propose donc d'aborder la figure du psychopathe (§1.3.2.) ainsi que celle de l'ermite (§1.3.3.) en guise de contre-exemples aux paramètres contractualistes.

1.3.2. Objection 1 : Le psychopathe

Par définition, un psychopathe est une personne ne ressentant pas ou ressentant peu d'empathie pour autrui. Bien que des exceptions pourraient exister, il est généralement impossible pour les psychopathes d'avoir un sens de la justice, ni même un sens moral, car ils

ne sont pas *motivés* par les intérêts des autres.⁶¹ Par ailleurs, ils ne font pas la différence entre les règles conventionnelles et les règles morales (Blair 1995), de sorte que leur comportement est exclusivement déterminé par des considérations personnelles et prudentielles plutôt que par souci de respect envers les règles et par la recherche d'accords mutuels au sujet des règles sociales.⁶²

La figure du psychopathe pose problème du fait qu'elle trahit les exigences pour être une « personne morale » faisant partie du contrat, comme l'ont défini Rawls et Scanlon. Si le psychopathe participe à l'élaboration des règles du contrat social, il ne les formulerait qu'à son avantage et non par souci de justice ou d'impartialité, ce qui correspond plutôt au contractualisme hobbesien. Il est vrai qu'en écartant toutes considérations morales à propos du contrat social, le contractualisme hobbesien semble présupposer que tous les contractants sont des psychopathes — et c'est à partir de cette prémisse qu'il tente ensuite de déterminer quels seraient les principes de « justice » ainsi choisis.

Le psychopathe n'est donc pas un agent moral ou une « personne morale ». Est-ce que les agents moraux, sous ce prétexte, peuvent bafouer les choix personnels innocents des psychopathes ? Peuvent-ils, sans violer leur intérêt à ne pas souffrir et à rester en vie, les utiliser pour leurs propres fins, sans respect à l'égard des aspirations personnelles innocentes des psychopathes ? Il semble que cette proposition soit fort déraisonnable à l'égard des psychopathes ne bafouant pas les règles de la société : ils seraient punis pour ne pas reconnaître les règles morales et les règles de justice alors qu'ils se montrent capables de respecter les règles sociales et légales, même s'ils ne le font pas pour les mêmes raisons.⁶³ Il

⁶¹ Les capacités cognitives ne font généralement pas défaut aux psychopathes, de sorte que rien n'empêche ces derniers d'appliquer des règles formelles morales comme l'impératif catégorique kantien ou le calcul d'utilité des utilitaristes. Ils peuvent hypothétiquement adopter le point de vue impartial. (Cima et al. 2010) De cette manière, ils pourraient tout de même se qualifier d'agents moraux par des théories de l'agentivité morale purement rationalistes. En revanche, il est peu plausible que les psychopathes emploient ces règles, et encore moins pour elles-mêmes (sans quoi ils ne seraient sans doute plus psychopathes), car ils n'ont pas d'intérêt personnel à le faire. Comme l'explique Kennett (2001, 212) : « If [a psychopath] constitutively lacks this entrée into the moral realm—if he simply cannot recognize the interest of others as reason-giving—then there is no possibility of his coming to be moved by moral concerns and reasons. He really is an outsider among us, and it would be as pointless to blame him for failing to be moved by moral concerns as it would be to upbraid a blind person for failing to appreciate a Van Gogh. »

⁶² Kennett (2001, 209-214) propose un argument intéressant pour soutenir que, même si un psychopathe n'est pas *moralement* responsable de ses actes, il peut tout à fait en être *légalement* responsable et donc subir des peines criminelles s'il transgresse des lois (plutôt que d'être déclaré non criminellement responsable, par exemple). Cela est justifié par le fait que, même s'il n'est pas motivé par des raisons morales, il connaît les règles légales et les conséquences de les bafouer, de sorte qu'il les bafoue en connaissance de cause. Les lois s'appliquent à lui puisqu'il les comprend.

⁶³ Il semble néanmoins que les psychopathes démontrent une nette tendance à tricher, à mentir, à abuser de la confiance des gens, etc. (Ermer et Kiehl 2010) Néanmoins, cela ne paraît pas être une raison suffisante pour violer leur liberté, tant et aussi longtemps qu'ils ne commettent pas de crimes. À noter que l'étude en question a

serait faux, d'ailleurs, de penser que tous les psychopathes sont des personnes violentes et qu'ils commettent des crimes. (Skeem et al. 2011, 97) Bien qu'ils soient souvent impulsifs, égoïstes et manipulateurs, ils ne sont pas nécessairement violents et criminels.

Un argument plus substantiel permettant d'intégrer les psychopathes dans le contrat social consiste à faire appel au voile d'ignorance.⁶⁴ Considérant que la psychopathie est une maladie innée et que, par conséquent, ceux qui en sont atteints ne sont pas responsables de leur condition⁶⁵, il semble que ce trait de personnalité soit moralement arbitraire. Derrière un voile d'ignorance où les participants ne savent pas s'ils s'incarneront en un psychopathe ou un non-psychopathe, il semble que la solution la plus raisonnable soit d'accepter la présence des psychopathes, mais de la baliser par des règlements et certaines formes de surveillance non invasives afin de prévenir la possibilité qu'ils violent les lois ou contreviennent aux conventions sociales. Bien sûr, étant donné les risques pour la société, il serait justifié de leur restreindre l'accès à des fonctions économiques et politiques où ils exerceraient un pouvoir sur d'autres personnes et sur les institutions. Puisqu'ils ne possèdent pas de sens de la justice, il convient de ne pas leur confier des tâches qui nécessitent un tel sens. Pour le reste, il est plus juste de les laisser vivre leur vie et mener leurs projets lorsqu'ils ne soulèvent pas de risques pour autrui. Après tout, plusieurs psychopathes réussiraient à vivre leur vie en passant relativement inaperçus. S'ils veulent avoir une carrière de sportifs professionnels ou d'acteurs de cinéma, sous quel prétexte peut-on les en empêcher ?

Cet argument permet ainsi de penser le respect des choix personnels innocents des animaux non humains, car bien que ces derniers ne se qualifient pas d'agents moraux ni de « personnes morales » au sens où l'entend Rawls, ils pourraient quand même mériter la liberté de choisir tant qu'ils ne violent pas les choix et les droits des autres. La réciprocité que l'on retrouve à l'oeuvre ici n'est pas une réciprocité rationnelle ou morale, mais simplement pratique : tant que *dans les faits* un agent ne viole pas les droits et choix d'autrui, il convient de respecter les siens. Il pourrait donc être justifié, toutes choses étant égales par ailleurs,

été faite sur une population de psychopathes incarcérés, qui n'est peut-être pas représentative des psychopathes en général.

⁶⁴ Ce procédé de délibération n'a peut-être pas de poids aux yeux des psychopathes, mais comme je l'ai expliqué à la section précédente, il n'est pas nécessaire de délibérer soi-même au sujet du contrat social pour pouvoir en bénéficier.

⁶⁵ Plusieurs nuances s'imposent : la psychopathie a une origine biologique, notamment dans certaines structures cervicales (Glenn et Raine 2008) et plus particulièrement dans le système paralimbique (Kiehl 2006). Or, il y aurait aussi des origines environnementales, provenant notamment de l'enfance et de l'adolescence, qui peuvent aider le développement des traits et des comportements psychopathes. (Waldman et Rhee 2006; Skeem et al. 2011, 110-111) Dans tous les cas, il ne semble pas que les psychopathes soient responsables de leur condition.

Fait intéressant, des études commencent à paraître sur la possibilité de traiter la psychopathie, entre autres ses possibles manifestations violentes et les risques de récidives. (Skeem et al. 2011, 131-134)

d'intervenir dans les choix des animaux et de limiter leur liberté lorsque ces derniers commettent des torts envers autrui, mais non lorsqu'ils n'en commettent pas.⁶⁶

En même temps, il convient de souligner que la figure du psychopathe n'est pas analogue à tous les types d'animaux non humains. Les membres de plusieurs espèces animales démontrent des signes de ce qui pourrait ressembler à de l'empathie, voire des signes d'un certain sens de l'équité, même envers des membres d'autres espèces.⁶⁷ (Bekoff et Pierce 2009; de Wall 2009; Rowlands 2012) Rowlands (2012) va plus loin en affirmant que certains animaux non humains peuvent être qualifiés d'agents moraux lorsqu'ils sont capables d'être *motivés* par les intérêts d'autrui, et ce, même s'ils ne sont pas capables de rationaliser les raisons de leurs gestes et de délibérer sur des problèmes moraux ; ils peuvent *agir* moralement même s'ils ne comprennent pas ce qu'est la moralité ni ce qu'est le bien. Pour cette raison, ceux qui demeurent perplexes à l'idée d'inclure les psychopathes dans le contrat social — au motif que ces derniers pourraient représenter un danger pour la société — ne devraient pas refuser l'inclusion de plusieurs animaux non humains.⁶⁸

En bref, l'essentiel à retenir de l'analogie avec la figure du psychopathe est qu'il n'est pas nécessaire d'être un agent moral et de posséder un sens de la justice pour mériter que ses choix personnels innocents soient respectés.

Par contre, certains pourraient objecter que, peu importe que le psychopathe soit ou non un agent moral, l'essentiel est que, tant et aussi longtemps qu'il respecte les règles de la société, il contribue au fonctionnement de cette dernière. Parce qu'il apporte un bénéfice à la société, il mérite à son tour de bénéficier de la protection du contrat social. Même s'il ne peut signer un tel contrat en tant qu'agent moral, il le signe par son propre labeur, par son implication (même purement intéressée) au sein de celle-ci. Ce qui serait essentiel ne serait donc pas la réciprocité pratique telle que je l'ai définie, mais plutôt la *coopération sociale*, même lorsque celle-ci n'est pas motivée par des principes de justice. C'est pour répondre à ce type d'objection qu'il convient d'évoquer une deuxième figure marginale : celle de l'ermite.

⁶⁶ Voir *infra* §4.4., où j'aborde le problème des choix non innocents que font les animaux non humains.

⁶⁷ Comme le résume Donaldson et Kymlicka (2013, 9) : « This includes evidence that many different kinds of animals experience and act on the basis of moral emotions such as love, trust and empathy; engage in a variety of cooperative tasks requiring impulse control or delayed gratification; are socialized into norms of behaviour or social practices which can subsequently be modified, resisted and/or renegotiated; and exercise self-restraint and self-sacrifice out of concern of others, fear of consequences, or even a sense of fairness. »

⁶⁸ Sans compter le fait qu'en matière de souffrance gratuite et de tyrannie, les êtres humains dans l'ensemble — et pas seulement les psychopathes — surpassent largement toute autre espèce animale, en qualité et en quantité. (Donaldson et Kymlicka 2013, 10-11) La majorité des occurrences de violence dans le monde animal non humain s'explique par la nécessité (de se nourrir ou de se défendre) et non par la soif du pouvoir.

1.3.3. Objection 2 : L'ermite

Un ermite est une personne qui a, volontairement ou non, décidé de s'exiler de la société dans le but de vivre de manière solitaire. Pour les besoins de cet exercice, l'ermite pourrait aussi représenter une personne humaine qui est née en dehors de la société et qui ne vit pas nécessairement de manière solitaire, mais dans un petit groupe de gens qui n'a plus de contacts avec une société plus large. Cette figure représente un problème pour les théories contractualistes qui conçoivent la réciprocité en termes d'échanges sociaux et économiques et qui insistent, pour cette raison, sur la contribution sociale et l'avantage mutuel. Bien que l'ermite possède un sens de la justice, il ne fait pas partie de la société *dans les faits*.

Fonder le contrat social sur des principes comme la contribution sociale et l'avantage mutuel semble beaucoup plus hériter du contractualisme hobbesien que du contractualisme kantien. (Rowlands 1998, 155-158) En effet, ces principes n'ont de pertinence que lorsque l'on valorise une égalité relative de *pouvoir* ou de *force* entre les contractants.⁶⁹ Plutôt que d'accorder une valeur à l'impartialité et à des règles de délibération, ce contractualisme mise sur l'intérêt égoïste des contractants qui ne voient dans les autres sujets que leur valeur marchande et économique : leur capacité à contribuer. Entre autres conséquences, cela implique que ceux qui ne contribuent pas à la société, comme les cas marginalisés, ne sont forcément inclus dans un tel contrat social. Comme je l'ai indiqué à la section 1.3.1., les contractualistes hobbesiens ne le démentent pas.

Certains font appel à d'autres notions, comme la stabilité sociale (Carruthers 1992, 117-118) ou l'avantage égoïste de s'occuper de la future génération (Gauthier 1986, 268-299), pour garantir la protection des cas marginalisés. Or, ces raisons sont indirectes et contingentes. La stabilité sociale — si elle est définie par le fait que les institutions de la société et la coopération entre les citoyens perdurent dans le temps — est parfaitement compatible avec des formes d'exploitation systématique, comme cela s'est historiquement produit et continue de se produire avec l'exploitation des femmes, des enfants, des esclaves, des pauvres, etc. À moins de faire intervenir des éléments du contractualisme kantien, une théorie du contrat social se basant sur la coopération ne peut faire la différence entre une société où la coopération se fait de façon équitable et une autre où elle s'opère avec la même efficacité mais avec des relations de domination et une hiérarchie arbitraire. Après tout, les moins bien lotis ont quand même un avantage égoïste à coopérer et à bénéficier de la

⁶⁹ « Because the theory recognizes no inherent moral status, any equality of rights between people presupposes a prior physical equality between them. » (Kymlicka 1991, 190) En effet, Hobbes (1651, 282) explique lui-même la nécessité de la force pour assurer le respect des conventions : « Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité. » Voir aussi Rowlands (1998, 123-125).

« générosité » des plus forts et des plus riches, même si leur situation initiale est injuste. Pour Hobbes, un tel état de domination sera en effet toujours préférable à un état de nature, ce qui justifierait cette domination.

Le contractualisme hobbesien semble n'offrir aucune justification directe pour ne pas obstruer les choix des ermites, car ces derniers ne font pas partie de la société et n'y contribuent aucunement. Si la question repose sur un rapport de force, les ermites ne font pas le poids. La société n'a pas d'avantages à considérer les intérêts des ermites, ni même à tenter d'entrer en relation avec eux si, de leur propre chef, ces derniers repoussent la vie en société. La société pourrait même trouver un avantage à nier les choix personnels innocents des ermites si cela lui permet de mieux réaliser les projets de ses citoyens, et elle n'y verrait alors pas d'objections. Or, ces conclusions semblent contre-intuitives. Il n'y a pas de différences moralement pertinentes entre un individu participant à la coopération sociale et un autre vivant de manière autarcique, de sorte qu'il paraît arbitraire de permettre au premier de voir ses choix personnels innocents respectés mais non au second.

Il est évident que le contractualisme kantien peut mieux satisfaire cette dernière remarque. Sous un voile d'ignorance où les contractants ne savent pas s'ils seront un ermite ou non-ermite, et considérant que ce sont deux choix de vie raisonnables, il est préférable d'accorder à tous la protection de ses choix personnels innocents. Qu'un agent contribue ou non à la société n'est pas pertinent pour déterminer s'il mérite d'être respecté.

Cela ne signifie pas pour autant que la notion de coopération sociale n'a aucune valeur au sein du contractualisme kantien et du libéralisme. Premièrement, il peut être important de tenir compte de l'avantage égoïste afin de motiver les participants au projet social, ne serait-ce que de manière instrumentale. Deuxièmement, il est raisonnable d'exiger que ceux qui bénéficient des avantages de la vie sociale et qui peuvent donner en retour doivent contribuer au minimum à cette coopération. Troisièmement, si un agent décide de ne pas participer au projet social, il est raisonnable qu'il n'en retire pas certains bénéfices. Or, dans tous les cas, cela n'enlève rien aux ermites et à leur choix de vie. Ceux-ci peuvent donc jouir de la protection offerte par le contrat social, mais non des bénéfices du projet social.

En même temps, il convient de souligner que la figure de l'ermite n'est pas analogue à tous les types d'animaux non humains. Elle fournit une ressemblance pertinente en ce qui concerne les animaux sauvages et limitrophes (*liminal*), mais il existe néanmoins des animaux qui participent à la vie sociale et qui réussissent à contribuer aux sociétés humaines : les animaux domestiqués. Donc, même si le contrat social exige une forme de réciprocité pratique et économique, il doit inclure les animaux domestiqués, et s'il le fait, il doit le faire

en des termes de justice et d'équité (selon le contractualisme kantien).⁷⁰ C'est ce que soutiennent Sue Donaldson et Will Kymlicka (2011, 73-155) en proposant d'accorder le statut de citoyen aux animaux domestiqués étant donné que ces derniers contribuent effectivement à la société, respectent les normes sociales et sont capables d'une certaine forme de participation politique, en plus d'avoir un bien subjectif qu'ils peuvent communiquer. Il s'agit, en fait, d'interpréter les exigences contractualistes en leur retirant leur inflexion rationaliste — comme le font les auteurs des théories de la déficience (*disability theories*) sur lesquels je reviendrai à la section 3.1.

1.4. Conclusion

Les arguments qui ont été évoqués au cours de ce chapitre semblent indiquer qu'il serait une erreur de lier l'agentivité morale et l'autonomie (entendue comme la qualité requérant le respect des choix personnels innocents).⁷¹ L'agentivité morale est ce qui explique le fait d'avoir des devoirs envers autrui, mais elle ne réussit pas à justifier le fait d'avoir des devoirs moraux envers soi-même. (§1.1.2.) Ensuite, si le respect des choix personnels innocents est conçu dans l'optique du respect de la valeur des agents (§1.2.1), il semble que ce qui motive ces choix (ce que Korsgaard a appelé le bien naturel, ou la nature animale) peut aussi être présent chez les animaux non humains, de sorte qu'il semble nécessaire, par cohérence, de considérer cette même valeur chez ces derniers. (§1.2.2.) Finalement, si le respect des choix personnels innocents est conçu dans une perspective contractualiste (§1.3.1.), cela pourrait justifier de brimer les choix des psychopathes (§1.3.2.) et des ermites (§1.3.3.), alors que cela semble contre-intuitif. Même si un agent n'a pas de réciprocité morale envers les autres ou s'il ne participe pas à la coopération sociale, il semble que ce ne soit pas suffisant pour bafouer ses choix personnels innocents. Heureusement, le contractualisme kantien peut répondre à ces difficultés, et pour la même raison, accorder le respect des choix personnels innocents des

⁷⁰ En ce sens, Donaldson et Kymlicka s'écartent des théories du contrat domestique qui justifient la domestication par l'appel à l'avantage mutuel — que ce soit des individus ou des espèces (pour une discussion détaillée du contrat domestique, voir Palmer 2010). Le problème des théories du contrat domestique est qu'elles sont spécistes et qu'elles bafouent les principes du contractualisme kantien. Selon Donaldson et Kymlicka (2011, 93-95), si un individu fait partie de la société et y contribue, il mérite d'être considéré comme un citoyen à part entière, sans quoi il se ferait traiter comme un citoyen de seconde classe.

⁷¹ L'autonomie est aujourd'hui surtout associée à l'autodétermination rationnelle et beaucoup moins à l'agentivité morale : « It is important to emphasize at the outset that even a refined conception of autonomy will be at best only a partial ideal, for since it is consistent with some important failings it is insufficient for full moral excellence. No further analysis can be expected to rule out as impossible a selfish but autonomous person, a cold, mean, unloving but autonomous person, or a ruthless, or cruel autonomous person. After all, a self-governing is no less self-governed if he governs himself badly, no less authentic for having evil principles, no less autonomous if he uses his autonomy to commit aggression against another autonomous person. » (Feinberg 1986, 45)

animaux non humains.

À plusieurs reprises, j'ai soulevé que si la notion d'agentivité morale se révélait insuffisante pour justifier la liberté de choix, en revanche l'autonomie hiérarchique paraissait plus prometteuse. Après tout, des auteurs comme Mill et Feinberg n'appliquent le principe de non-nuisance qu'à ceux qui possèdent des capacités d'autodétermination rationnelle. Par ailleurs, le psychopathe représente une figure particulièrement intéressante, car bien qu'il ne soit pas un agent moral, il semble néanmoins capable d'avoir des projets et de réviser certains de ses désirs personnels ; il pourrait donc se qualifier d'autonome en ce second sens. L'autonomie hiérarchique sera donc abordée et critiquée au cours du prochain chapitre.

Chapitre 2 : L'autonomie hiérarchique

Au cours de ce chapitre, je me consacre à la conception de l'autonomie qui est la plus couramment utilisée en philosophie morale et en philosophie politique contemporaines et j'examine de quelle manière elle justifie le respect des choix personnels innocents des agents. Cette autonomie est souvent appelée l'autonomie personnelle, mais je préfère l'appellation d'autonomie hiérarchique pour mettre en évidence son caractère réflexif et pour la distinguer des conceptions d'autonomie personnelle non hiérarchiques que je présenterai au chapitre 3. L'idée générale de l'autonomie hiérarchique se résume à l'autodétermination rationnelle, ce qui requiert la capacité d'agir selon ses désirs de second ordre ainsi que d'avoir une conception rationnelle de la vie bonne. (§2.1.1) J'expliquerai en revanche que cette autonomie mène à un perfectionnisme méthodologique et qu'il existe de bonnes raisons de rejeter une telle approche. (§2.1.2.)

Dans la deuxième partie, je soulèverai que certains philosophes estiment que l'autonomie hiérarchique est nécessaire pour donner un sens à sa vie. (§2.2.1.) Toutefois, une telle thèse mène à un perfectionnisme substantiel ainsi qu'à une forme de paternalisme. (§2.2.2.)

Dans la troisième partie, je me pencherai sur l'idée selon laquelle l'autonomie hiérarchique permet d'authentifier les choix, de sorte que les choix authentiques méritent d'être respectés en raison du fait qu'ils représentent la volonté et l'identité véritables de l'agent. (§2.3.1.) Or, non seulement cette proposition est dangereuse du fait qu'elle peut conduire à la liberté positive (§2.3.2.), mais il existe aussi des raisons de croire que certains choix provenant de désirs de premier ordre peuvent aussi se qualifier d'authentiques et mériter d'être respectés. (§2.3.3.)

Dans la quatrième partie, je présenterai de quelle manière cette forme d'autonomie a été utilisée pour soutenir que seuls les agents autonomes possèdent un intérêt intrinsèque à la liberté, alors que les animaux non humains n'auraient qu'un intérêt instrumental à la liberté. (§2.4.1.) J'émettrai plusieurs critiques à l'endroit de cette idée, en expliquant par exemple que l'intérêt à être libre ne saurait se réduire à un intérêt subjectif. (§2.4.2.)

En guise de conclusion, je noterai que, bien que les capacités rationnelles peuvent s'avérer pertinentes et peut-être nécessaires dans certains contextes, elles ne sont pas nécessaires pour le respect général des choix personnels innocents. (§2.5.)

À noter que les différentes objections que je formulerai à l'encontre de l'autonomie

hiérarchique sont cumulatives, c'est-à-dire qu'elles peuvent généralement s'adresser à chacune des hypothèses.

2.1.1. L'autodétermination rationnelle

L'autonomie hiérarchique peut être illustrée par l'idée du gouvernement de soi : « To be autonomous is to be a law to oneself; autonomous agents are self-governing agents. » (Buss 2002)⁷² Il s'agit même de l'étymologie du mot. Cette fois, il ne s'agit plus de s'autodéterminer moralement⁷³, mais *personnellement*, c'est-à-dire de déterminer sa propre conduite, ses désirs et ses projets de vie. De plus, cette autodétermination doit être faite rationnellement.

En effet, l'un des aspects centraux de cette autonomie est la capacité d'avoir des désirs de second ordre, c'est-à-dire des désirs sur des désirs. La notion des désirs de second ordre a été développée par Harry Frankfurt (1971) qui l'appliquait au sujet de la liberté de la volonté et du concept de personne, mais elle a été largement empruntée par ceux voulant définir l'autonomie. Par exemple, pour que le choix de fumer de la cigarette soit considéré autonome, il ne suffit pas d'avoir le désir de fumer, car il faut aussi avoir le désir de désirer fumer.

Il s'agit donc d'un processus explicitement rationnel en ce qu'il exige des capacités métacognitives. L'autonomie implique une conscience de soi élevée menant à des désirs normatifs rationnels sur les préférences impulsives et spontanées. Comme le dit Thomas Scanlon (1972, 215), l'autonomie exige le pouvoir de la délibération :

To regard himself as autonomous in the sense I have in mind a person must see himself as sovereign in deciding what to believe and in weighing competing reasons for action. He must apply to these tasks his own canons of rationality, and must recognize the need to defend his beliefs and decisions in accordance with these canons.

Pour d'autres auteurs, bien que les capacités d'avoir des désirs de second ordre et de pouvoir délibérer à leur sujet soient nécessaires, elles ne sont pourtant pas suffisantes pour fonder l'autonomie. Pour Gerald Dworkin (1988, 108), il faut aussi pouvoir *agir* en fonction de ses désirs de second ordre et même de pouvoir les changer :

⁷² Ce concept ne fait pas référence au « gouvernement de soi » avancé par Michel Foucault. En philosophie analytique, il s'agit plutôt d'une analogie avec le gouvernement étatique.

Un autre exemple : « Thus all those who have argued for a natural sovereign autonomy have agreed that persons have the right of self-government if and only if they have the capacity for self-government. That capacity in turn is determined by the ability to make rational choices, a qualification usually so interpreted as to exclude infants, insane persons, the severely retarded, the senile, and the comatose, and to include virtually everyone else. It is commonly said of those who qualify that they and only they are competent to govern themselves. » (Feinberg 1986, 28)

Voir aussi *infra* note 159.

⁷³ Voir §1.1.1.

I am defining autonomy as the capacity to reflect upon one's motivational structure and to make changes in that structure. Thus, autonomy is not simply a reflective capacity but also includes some ability to alter one's preferences and to make them effective in action.

L'autonomie n'est donc pas purement un exercice abstrait, car elle suscite la motivation de l'agent et l'amène à changer de comportements.⁷⁴ Dans le même ordre d'idées, pour Raymond Frey (1987, 51-56), l'aspect essentiel de l'autonomie est le *contrôle*, plus particulièrement le contrôle sur notre conception de la vie bonne. Cela permet ainsi de ne pas devenir esclave de ses désirs de premier ordre, et de ce fait, l'autonomie rend l'existence beaucoup plus riche (ce que j'aborderai à la section 2.2.1). En un sens, cet aspect rationnel doit dominer la partie non rationnelle — les désirs de premier ordre, les passions, les émotions, etc. — des agents autonomes, alors que les agents non autonomes sont considérés comme étant soumis à leurs émotions et préférences. Comme je l'expliquerai un peu plus à la section 2.3.2., il existe en effet une importante tradition philosophique soutenant que la part non rationnelle de l'être humain est étrangère au véritable soi et qu'en quelque sorte, les agents autonomes doivent pouvoir contrôler celle-ci et s'en libérer.

Comme nous venons de le voir avec Frey, certains estiment que l'exercice de l'autonomie ne s'applique pas seulement aux désirs de second ordre pris isolément, mais aussi à un ensemble plus grand et plus général : la conception de la vie bonne. C'est aussi le cas chez John Rawls (1993, 72)⁷⁵ : « Rational autonomy [...] rests on persons' intellectual and moral powers. It is shown in their exercising their capacity to form, to revise, and to pursue a conception of the good, and to deliberate in accordance with it. » Il ne s'agit donc pas de simples préférences, mais d'une conception consciente, globale et cohérente sur sa vie. Cela comprend ainsi la capacité de former des projets de vie et de donner un sens à notre vie.

Dans tous les cas, ces versions de l'autonomie requièrent des capacités rationnelles que ne semblent pas posséder pas les animaux non humains. De plus, ce ne sont pas seulement les animaux non humains et les cas marginalisés qui se voient privés d'autonomie, mais même les humains adultes ne répondant plus à ces critères. (Rawls 1971, 218-220; Feinberg 1986,

⁷⁴ Frankfurt (1971, 8) mentionnait déjà l'aspect motivationnel des désirs de second ordre, mais il semble que les auteurs subséquents aient davantage insisté sur cet aspect.

⁷⁵ Pour le rappeler, l'autonomie rationnelle de Rawls est également associée à des qualités d'agentivité morale, comme la capacité d'entrer dans un contrat avec d'autres : « It is shown also in their capacity to enter into an agreement with others (when subject to reasonable constraints). » (Rawls 1973, 72) Voir aussi *supra*, section 1.3.1.

316-343)⁷⁶ Cela comprend, bien sûr, les cas paradigmatiques de ceux ayant développé des dépendances à la drogue ou à l'alcool ou ayant de graves problèmes psychologiques : ils ne seraient plus autonomes, car ils ne se sont plus autant capables de réviser rationnellement leurs désirs de premier ordre.⁷⁷ Il est aussi possible d'inclure ceux que Frankfurt (1971, 11-13) appelle les *wantons*⁷⁸, c'est-à-dire ceux qui n'effectuent pas de réflexion de second ordre sur leurs désirs de premier ordre. Autrement dit, les agents humains vivant de manière spontanée, suivant leurs désirs spontanés sans se poser beaucoup de questions, pourraient ne pas être considérés autonomes selon cette conception.⁷⁹

L'autonomie hiérarchique peut ainsi justifier le respect des choix personnels innocents en raison du fait que les agents *désirent désirer* faire de tels choix. Puisqu'ils ont réfléchi au sujet de leurs désirs et qu'ils pourraient agir autrement, ils sont censés être parfaitement conscients de ce qu'ils font. Ils peuvent même s'identifier à leurs choix. Ne pas respecter leurs choix personnels reviendrait à supposer qu'ils ne sont pas capables de faire des choix autonomes ou que leur conception de la vie bonne développée rationnellement n'est pas bonne.

2.1.2. Objection 1 : Perfectionnisme méthodologique

Ces conceptions de l'autonomie insistent sur une *manière* de faire des choix. Cela signifie qu'un choix répondant à un désir de premier ordre, quand bien même est-il personnel et innocent et contribue-t-il au bien-être de l'agent, ne mérite pas encore d'être respecté tant et aussi longtemps qu'il ne se fait pas scruter rationnellement. Le fait d'avoir des désirs de second ordre semble ainsi donner une valeur morale additionnelle aux choix des agents, car c'est seulement en passant par le processus de l'autonomie hiérarchique que ces choix méritent d'être respectés. Or, insister sur une manière de faire des choix constitue du perfectionnisme méthodologique.

Pour illustrer le problème, prenons l'exemple suivant où des choix de deux individus

⁷⁶ Chez Mill (1859, 75-76) le respect des choix personnels innocents peut même être refusé à ce qu'il appelle des peuples barbares et à tous ceux qui ne sont capables de « se guider sur la voie du progrès grâce à la conviction ou à la persuasion ». Heureusement, il semble que son argument ait très mal vieilli.

⁷⁷ À la section 4.2., j'expliquerai que je suis d'accord avec ces conclusions, mais non pour les mêmes raisons : ce n'est pas parce que ces individus ont perdu les capacités rationnelles qu'ils ne sont plus autonomes, mais plutôt parce qu'ils ne sont plus capables de s'occuper de leur bien-être.

⁷⁸ « The essential characteristic of a wanton is that he does not care about his will. His desires move him to do certain things, without its being true of him either that he wants to be moved by those desires or that he prefers to be moved by other desires. The class of wantons includes all nonhuman animals that have desires and all very young children. Perhaps it also includes some adult humans as well. » (Frankfurt 1971, 11)

⁷⁹ Pour sa part, Feinberg (1986, 317-318) distingue trois types d'incapacités à faire des choix autonomes : le fait d'être forcés, avoir des croyances défectueuses et avoir des facultés de jugement non développées ou temporairement affectées. Les deux dernières concernent encore des lacunes au niveau rationnel.

sont comparés. La première personne est un agent humain ayant comme projet de vie de vivre en couple. Comme cet agent est autonome, il a beaucoup considéré les raisons de son choix et les conséquences de celui-ci, et après avoir soupesé les différentes considérations, il en est venu à la conclusion que vivre en couple était ce qui représentait le mieux ses valeurs et ses aspirations. La deuxième personne⁸⁰ est un castor. L'exemple du castor est pertinent, car cette espèce a une forte tendance à la monogamie.⁸¹ (Balcombe 2011, 113) Puisque cette deuxième personne est un castor, il est sage de supposer que, n'ayant pas les facultés cognitives appropriées, il n'a pas réfléchi rationnellement à son choix. Il ne sait pas pourquoi il veut être en couple, ni si c'est la meilleure chose pour lui. Il n'en demeure pas moins que son choix est important pour lui et que, s'il ne réalisait pas, cela pourrait affecter son bien-être.⁸² Après tout, plusieurs espèces animales investissent énormément de temps et d'énergie à la recherche d'un partenaire sexuel, et chez les espèces monogames, ce partenariat peut durer toute la vie et servir à élever leurs progénitures. Même s'il ne s'agit pas d'un projet de vie en ce sens qu'il n'est ni conscient ni rationnel, il s'agit au moins d'une préférence qui détermine plusieurs aspects de leur vie.

L'agent humain et le castor ont donc le *même* projet, le même désir, soit celui d'avoir une vie de couple. Ils peuvent avoir le même intérêt ou un désir aussi fort pour réaliser leur

⁸⁰ Voir *infra* note 161 pour une définition du concept de « personne » et son application aux animaux non humains.

⁸¹ Je n'ai pas parlé d'amour, car il est controversé que les animaux non humains puissent aimer ; les scientifiques préfèrent parler d'attachement (*bonding*) plutôt que d'amour. Or, l'éthologue Jonathan Balcombe (2011, 107-111) recense de nombreuses études et d'exemples pour soutenir qu'il n'est pas exagéré de dire que les animaux non humains aient des sentiments amoureux et affectifs. Ces sentiments ont sans doute joué un rôle évolutif (cause ultime ou distale), notamment en solidifiant les liens d'un groupe ou les liens entre une mère et son enfant ou encore entre parents (afin de mieux garantir l'investissement parental). Mais le rôle évolutif n'est pas ce qui motive les individus eux-mêmes. Ceux-ci doivent être motivés *de l'intérieur* (cause proximale) : il y a donc de bonnes raisons de croire que les plaisirs et les sentiments jouent ce rôle de motivation interne qui pousse les animaux, humains et non humains, à adopter des comportements et à trouver des situations qui leur procurent une sorte de récompense. (Balcombe 2009 et 2011, 3-9) De la même manière, la sensation de douleur et les sentiments négatifs sont ce qui pousse les animaux à fuir les situations désavantageuses.

⁸² « In humans, feelings of love are accompanied by changes in the brain's chemistry. As people fall in love, the brain begins to release the hormones dopamine, norepinephrine, and serotonin. These chemicals stimulate the brain's pleasure centers, creating the rewarding feelings that come with lust and attraction toward another.

Animals show comparable biochemical changes in similar situations. For instance, when a male zebra finch sings a courtship song to a female, nerve cells in a part of his brain called the ventral tegmental area become activated. In humans this is the same area that responds to cocaine, which in turn triggers the release of the brain's "reward" chemical: dopamine. Male zebra finches don't show this brain response if they sing solo; it is only in the presence of a potential mate that they have this pleasurable reaction. This suggests an emotional charge experienced by the male bird—and I suspect by the female also, if she is interested. The study, conducted at the Riken Brain Science Institute in Saitama, Japan, is considered the clearest evidence so far that singing to a female is pleasurable for male birds. There is also evidence that zebra finches find the sight of their mate rewarding. Separated pairs call and search vigorously for their mate. Isolated males will work (having been trained to hop from perch to perch) to be allowed to see female zebra finches through a window, and they will work much harder to see their mate in particular. » (Balcombe 2011, 109-110) À ce sujet, Balcombe cite Huang et Hessler (2008).

projet — en effet, rien ne permet de présumer qu'un désir révisé rationnellement devient plus intense ou plus important. Néanmoins, l'autonomie hiérarchique soutient que seul le projet conçu rationnellement est digne de respect moral et se qualifie d'autonome. Pour cette raison, je caractérise cette forme d'autonomie comme étant du *perfectionnisme méthodologique*.

Il s'agit de perfectionnisme dans la mesure où un critère d'excellence ou du bien se voit imposé sans qu'il y ait une justification nécessaire par rapport aux intérêts ou aux valeurs de l'agent concerné.⁸³ Ce perfectionnisme est méthodologique étant donné qu'il ne propose de biens à endosser et n'impose pas de choix particuliers, mais plutôt une *manière* de faire des choix, une manière de vivre sa vie.⁸⁴ Les choix qui sont révisés et endossés rationnellement se font qualifier d'autonomes et acquièrent une importance plus grande en vertu de ce processus, et non en vertu de la valeur de ces choix pour l'agent lui-même, c'est-à-dire en vertu du fait que l'agent le désire et y trouve satisfaction. Réfléchir rationnellement est considéré nécessaire quoi qu'en pense l'agent concerné. Le processus obtient donc une importance morale en soi, indépendamment de sa valeur pour les agents et pour les résultats qui en découlent. Parallèlement, les choix qui ne sont pas révisés par ce processus rationnel ont au mieux un statut neutre, au pire un statut douteux.

Si cette version de l'autonomie est prise à la lettre, elle consiste en un processus de légitimation des désirs. Les choix faits de manière impulsive, émotive, passionnée ou instinctive⁸⁵ ne mériteraient pas (ou mériteraient moins) d'être respectés tant et aussi longtemps qu'ils ne se font pas endosser rationnellement.⁸⁶ Pourtant, ce choix peut ne pas changer après le processus de révision rationnelle.

Qu'importe qu'un choix soit fait de manière réflexive ou inconsciente, du moment qu'il importe à l'agent ? Pourquoi un agent ne devrait-il pas être respecté pour ses choix personnels innocents qui n'ont pas été passés sous le crible des réflexions de second ordre ? En imposant aux agents de vivre rationnellement, cette conception de l'autonomie semble ainsi trahir la neutralité chère au libéralisme. Il y aurait effectivement lieu de craindre de la discrimination

⁸³ « But all perfectionists defend an account of the good that is objective in the sense that it identifies states of affairs, activities, and/or relationships as good in themselves and not good in virtue of the fact that they are desired or enjoyed by human beings. » (Wall 2007)

⁸⁴ Par exemple, le perfectionnisme méthodologique est particulièrement visible dans ce passage chez Frey (1987, 61) : « What matters is not having desires; what matters is (i) critically evaluating, assessing, and ordering first-order desires and (ii) doing so in the service of some conception of the good life. »

⁸⁵ L'instinct n'est pas nécessairement quelque chose de biologiquement donné, car il peut aussi avoir une origine culturelle. L'existence de différences individuelles entre les animaux non humains semblent soutenir que l'instinct des animaux — si l'on doit absolument parler d'instinct — n'est pas biologiquement déterminé de manière absolue, mais dépend aussi des expériences, du contexte social et environnemental et des particularités (préférences ou traits de personnalité) individuelles. Voir Donaldson et Kymlicka (2013, 6).

⁸⁶ Il s'agit de l'hétéronomie du kantisme, selon lequel nos émotions et désirs sont extérieurs à notre volonté.

si, alors que deux personnes font le *même* choix, l'une d'entre elles se faisait empêcher d'exercer le sien sous prétexte que son choix n'a pas été révisé rationnellement.

Ce processus est d'autant plus élitiste du fait que ce ne sont pas tous les agents humains qui délibèrent systématiquement sur les raisons d'être de leurs choix personnels. Peut-être que certains des choix les plus importants de nos vies ne sont pas survenus rationnellement ou ne sont pas particulièrement réfléchis. La rationalisation, lorsqu'elle intervient, concerne souvent des détails d'ordre pratique (par exemple, la faisabilité du choix, les étapes pour le réaliser, etc.), et non pas nécessairement son fondement réel ni si ce choix s'accorde avec une conception du bien mûrement révisée. Certains agents humains vivent au jour le jour, sans avoir de plan de vie défini, en parfaite simplicité. D'autres changent leurs choix seulement lorsque leurs désirs de premier ordre ne les ont pas servis⁸⁷, sans même passer par des désirs de second ordre au sujet de la désirabilité de leurs choix. Il existe aussi des personnes qui ne réussissent jamais à réaliser leur conception de la vie bonne ou qui la changent constamment : en effet, le processus des désirs de second ordre en lui-même ne garantit en rien que ces choix sont meilleurs. Dans tous les cas, il serait perfectionniste de commencer à discriminer parmi ceux qui vivent rationnellement et qui méritent d'être respectés et les autres ne répondant pas à de tels critères — et d'autant plus lorsqu'il s'agit des *mêmes* choix, comme je l'ai montré par l'exemple de l'agent humain et du castor ayant le même désir de vivre une vie de couple.

En somme, il semble que l'idée de conception de la vie bonne donne la fausse impression qu'il doit s'agir d'un système pensé et unifié sur des projets de vie, alors qu'elle devrait aussi pouvoir correspondre à nos préférences, générales ou ponctuelles et peut-être inconscientes ou diffuses, sur notre vie. Le fait que ces préférences et projets soient réfléchis rationnellement n'est pas ce qui devrait compter pour garantir le respect de ceux-ci.

Comme le fait remarquer Insoo Hyun (2001, 199), il serait aussi étrange d'adopter une conception de l'autonomie ne pouvant s'appliquer qu'aux intellectuels :

We assume that autonomy is largely possible for most normal individuals, not just the highly insightful or intelligent. To express the objection brusquely, perhaps the prevalent way of conceptualizing authentic values, with its heavy accent on reasoning and careful self-scrutiny, is too elitist in nature, having little to do with the lives of everyday people whom most of us would still judge to be both authentic⁸⁸ and autonomous.

G. Dworkin (1988, 17) lui-même reconnaît aussi que le processus n'a pas à être explicitement conscient et réfléchi :

⁸⁷ « People usually do not reflect on their values unless the values have somehow been called into question. As long as a value does not create any problems, a person is unlikely to examine it critically. » (Hyun 2001, 201)

⁸⁸ Le reste de la conception de Hyun au sujet de l'authenticité sera examinée à la section 2.3.3.

If we think of the process of reflection and identification as being a conscious, fully articulated, and explicit process, then it will appear that it is mainly professors of philosophy who exercise autonomy and that those who are less educated, or who are by nature or upbringing less reflective, are not, or not as fully, autonomous individuals. But a farmer living in an isolated rural community, with a minimal education, may without being aware of it be conducting his life in ways which indicate that he has shaped and molded his life according to reflective procedures.⁸⁹

Or, si le processus peut ne pas être de nature réflexive et consciente, pourquoi ne pas tout simplement concéder qu'il peut être de nature spontanée, intuitive ou instinctive ? Il semble plus direct et plus simple d'admettre que plusieurs choix personnels, même des choix importants sur notre existence, sont faits parce qu'ils font en sorte que nous nous sentons mieux en les faisant, ou plutôt, parce que nous avons envie de les faire, sans que nous comprenions toujours pourquoi nous les faisons. Sans doute que certains de ces choix impulsifs et intuitifs peuvent ne pas être dignes de respect, mais cela n'est pas dû au fait qu'ils ne sont pas réfléchis.

Une objection mérite cependant d'être considérée. Il existe des cas où le même choix peut être respecté ou non selon le type d'individus qui le fait. Il suffit de penser aux cas marginalisés. On ne laisse pas aux enfants faire certains choix personnels qui sont pourtant autorisés pour des adultes rationnels, comme fumer ou avoir des relations sexuelles.

Il s'agit d'un point pertinent sur lequel je reviendrai plus en détail aux sections 3.1. et 4.2. Pour l'instant, la thèse que je défends est que cette différence de traitement ne se justifie pas par une différence de processus, c'est-à-dire qu'elle ne s'explique pas par la non-rationalité des cas marginalisés et la rationalité des autres agents humains. La thèse contraire se heurte à deux problèmes : premièrement, comme je viens de l'expliquer, certains choix faits par des agents humains considérés autonomes doivent être respectés même si ces choix n'ont pas été révisés rationnellement. Deuxièmement, comme je le détaillerai à la section 3.1., il ne semble pas légitime d'intervenir dans *tous* les choix des cas marginalisés, même si ceux-ci ne sont pas rationnels. Empêcher les enfants de fumer ou d'avoir des relations sexuelles, pour reprendre ces exemples, peut se justifier par d'autres raisons que le manque de rationalité des enfants. Le processus menant à la réalisation des choix n'est donc pas en soi pertinent pour fonder le respect des choix personnels innocents.

⁸⁹ L'exemple du fermier ne réfléchissant pas à sa conception de la vie bonne revient fréquemment dans la littérature académique et est regrettable, car il encourage le préjugé selon lequel les gens des milieux ruraux sont moins réfléchis. Or, on peut imaginer de nombreux autres exemples citadins. Et de toute façon, comme je l'expliquerai à la section 2.2.2., il n'y a rien de péjoratif dans ce phénomène.

2.2.1. Donner un sens à sa vie

Une autre fonction qui est prêtée à l'autonomie hiérarchique est la capacité à donner un sens à sa vie. En particulier, le fait de développer une conception de la vie bonne sert précisément à trouver un sens à celle-ci. Par exemple, Robert Nozick (1977, 50) écrit :

What is the moral importance of this additional ability to form a picture of one's whole life (or at least of significant chunks of it) and to act in terms of some overall conception of the life one wishes to lead ? [...] I conjecture that the answer is connected with that elusive and difficult notion: the meaning of life. A person's shaping his life in accordance with some overall plan is his way of giving meaning to his life; only a being with the capacity to so shape his life can have or strive for meaningful life.

Il est parfois supposé qu'une vie réellement humaine *doit* pouvoir faire usage de ces capacités rationnelles : « A good human life is one that exercises one's high capacities [...]; a person's high capacities include her deliberative capacities, in particular, capacities to form, revise, assess, select, and implement her own plan of life. » (Brink 2007, §3.4.)⁹⁰

Cette même idée se retrouve également chez G. Dworkin (1988, 108) lorsqu'il évoque la fonction de l'autonomie : « By exercising such a capacity we define our nature, give meaning and coherence to our lives, and take responsibility for the kind of person we are. »

Frey (1987, 55) estime pareillement que les désirs de premier ordre pris en eux-mêmes n'enrichissent pas notre vie : « When we speak of the richness of life, when we describe a man as having led a rich full life, we precisely do not mean that he overly indulged or was a slave to his first-order desires and appetites. » Ce serait plutôt la capacité de réviser et de contrôler sa conception de la vie bonne qui permet l'épanouissement et l'accomplissement des individus : « Control over one's conception of the good life is a serious matter; for making our own decisions and directing our lives in accordance with our conception of the good life can enable us to construct lives of great accomplishment and fulfilment. » (Frey 1987, 54)

Dans tous ces cas, selon cette conception, les choix autonomes doivent être respectés en raison du fait qu'ils sont nécessaires au développement et à l'accomplissement des agents autonomes. Intervenir dans de tels choix empêcherait les agents autonomes de donner un sens à leur existence ; ou pire encore, une intervention pourrait leur imposer un sens particulier et non celui qu'ils choisiraient par eux-mêmes, de manière autonome. Inversement, les choix non autonomes, c'est-à-dire motivés uniquement par des désirs de premier ordre, n'auraient pas la même importance pour la découverte du sens de la vie.

⁹⁰ Brink décrit ici la pensée de Mill. Voir entre autres Mill (1859, 150-155).

2.2.2. Objection : Perfectionnisme substantiel et paternalisme

En avançant que les désirs de second ordre sont essentiels pour donner un sens à son existence, l'autonomie hiérarchique conduit à un perfectionnisme substantiel.⁹¹ En effet, cela suppose que quoi qu'en pensent les agents concernés, leur vie gagnera plus de signification s'ils délibèrent rationnellement au sujet de celle-ci. Cette thèse requiert cependant une démonstration plus rigoureuse. Je vais énumérer quatre problèmes relatifs à cette conception.

Premièrement, certaines activités qui, pour certaines personnes, donnent un sens à la vie et qui rendent la vie si riche n'ont aucun lien direct avec les désirs de second ordre. Il suffit de penser aux relations amoureuses, aux relations d'amitié, aux activités sportives, à la sexualité, au plaisir de manger, etc. De telles expériences peuvent enrichir l'existence sans qu'aucun désir de second ordre n'intervienne — et si des réflexions rationnelles portent sur ces activités, il est difficile de croire que ce sont ces réflexions qui confèrent subitement un sens à ces activités. Donner un sens à sa vie peut se définir par le fait de consacrer beaucoup de temps et d'efforts à une activité et y trouver un sentiment d'accomplissement ou une satisfaction, même inconsciemment. Même le désir de dédier sa vie à une cause morale n'est pas nécessairement inspiré par un désir de second ordre.

Deuxièmement, estimer que l'autonomie hiérarchique est nécessaire pour donner sens à sa vie constitue précisément une conception *particulière* de la vie bonne. Pourquoi ne serait-il pas possible de vivre au jour le jour, spontanément, sans y avoir réfléchi, et trouver qu'il s'agit d'une vie digne d'être vécue ? Il semble beaucoup plus neutre et approprié de soutenir qu'il appartient à chacun de jouir de la vie qu'il entend, que cela passe ou non par des plans de vie ou par une conception de la vie bonne révisée rationnellement. En avançant qu'une vie réellement humaine *doit* faire l'exercice de telles capacités même dans la sphère personnelle, cette conception de l'autonomie est en train de consacrer une définition particulière de l'être humain plutôt que d'encourager les intérêts et les valeurs des agents eux-mêmes, ce qui est caractéristique du perfectionnisme.

Troisièmement, cette conception peut s'avérer particulièrement dénigrante envers les individus qui ne peuvent pas exercer des capacités de réflexion rationnelle, c'est-à-dire les cas marginalisés. Est-ce que leur vie ne possède aucun sens du fait qu'ils se révèlent incapables d'avoir des désirs de second ordre ? Il semble pourtant évident que, même si les cas marginalisés ne possèdent pas de conception de la vie bonne telle que l'entendent les partisans de l'autonomie hiérarchique, ils peuvent néanmoins avoir de petits projets qui donnent à leur

⁹¹ Je spécifie « substantiel » simplement pour le distinguer du perfectionnisme méthodologique.

existence tout le sens dont elle a besoin. Ce sens peut être changeant, temporaire, ponctuel, il n'en demeure pas moins que les expériences agréables peuvent rendre la vie digne d'être vécue pour ceux qui les vivent. Penser le contraire relève encore fois d'un élitisme et d'un perfectionnisme qui n'ont pas leur place dans la théorie libérale. Sans doute, certaines personnes chercheront un sens plus profond à leur existence et auront alors besoin de donner une conception unifiée de la vie bonne pour s'accomplir. Or, sentir que sa vie a un sens et qu'elle vaut la peine d'être vécue est une question subjective qui n'est pas exclusivement déterminée par l'autonomie hiérarchique.

Il y a par ailleurs cette fâcheuse tendance dans la littérature à utiliser un langage négatif pour parler de ceux qui ne possèdent pas les capacités humaines jugées « normales » et à caractériser à priori leur situation comme étant nécessairement *tragique*. (Arneil 2009, 231-232) Pourtant, comme l'explique Eva Feder Kittay (2005b, 110) en s'inspirant de sa fille ayant une déficience intellectuelle sévère et une infirmité motrice cérébrale, le fait de pouvoir vivre des expériences plaisantes, de pouvoir rire et d'avoir des relations avec autrui est suffisant pour cesser de parler de tragédie. Les expériences agréables enrichissent amplement la vie, bien avant que les désirs de second ordre n'interviennent. Ce n'est pas parce que, du point de vue des personnes n'ayant pas un handicap, la vie des personnes ayant une déficience intellectuelle paraît difficile et indésirable que cela est vrai pour ces personnes elles-mêmes.

Quatrièmement, comme on peut le voir avec le précédent point, le langage sur le sens de la vie peut devenir une pente glissante, notamment s'il sert à déterminer quelle vie vaut plus la peine d'être vécue que les autres. Si la vie de ceux n'étant pas capables d'autodétermination rationnelle a moins de sens, cela pourrait donner l'impression qu'un sens puisse leur être imposé. Ou qu'ils peuvent être manipulés et exploités, car après tout, étant donné leur vie n'a pas de sens, les cas marginalisés et les animaux non humains seraient indifférents à ce qu'on fait d'eux tant qu'ils ne possèdent pas de conception de la vie bonne.⁹²

Et plus encore, la question sur le sens de la vie pourrait déboucher sur celle de l'intérêt à rester en vie. Comme le dénonce Robert Garner (2011, 178-179), la non-autonomie est mobilisée par certains philosophes pour nier l'intérêt à rester en vie. Il est supposé que puisqu'une personne n'a pas de conception de la vie bonne et n'a pas *donné* un sens à sa vie, cette personne serait indifférente au fait de rester en vie ou de mourir. Sans supposer que tous les partisans de l'autonomie adhèrent à cette conclusion, il importe de mettre en garde à propos de quelle manière le discours sur le sens de la vie peut être utilisé en ce sens. Parmi les

⁹² Voir §2.4.1.

auteurs que j'ai abordés, il y a au moins Frey (1987, 51-52) qui estime que la vie des agents non autonomes a moins de valeur morale et que causer la mort à ces personnes, voire les soumettre à des expériences douloureuses (Frey 1983, 96-97), est beaucoup moins problématique moralement.⁹³

Outre le problème du perfectionnisme, il est possible qu'une forme de paternalisme s'immisce dans cette conception de l'autonomie. En prétendant que le sens de la vie ne se découvre qu'en faisant exercice de ses capacités rationnelles, l'autonomie hiérarchique suppose que, pour leur propre bien et quoi qu'ils en pensent, les agents devraient réviser leur conception de la vie bonne et leurs désirs de premier ordre. Cela peut être vrai dans certains cas, mais il semble qu'il appartient aux agents eux-mêmes, individuellement, d'en décider. Les personnes elles-mêmes sont les mieux placées, en général, pour savoir quel est leur bien-être. Ce bien-être existe sans qu'il y ait nécessairement révision de la conception de la vie bonne. Or, en suggérant aussi fortement de vivre de manière rationnelle, cette conception de l'autonomie laisse croire que les agents ne sont pas capables de s'occuper d'eux-mêmes et de trouver, par leurs propres lumières, un sens à leur vie.

En somme, le discours sur l'autonomie en tant que capacité à donner un sens à sa vie devrait être évité en raison de ses conclusions perfectionnistes et paternalistes. De plus, il existe des raisons de croire que nous pouvons jouir de la vie et avoir une vie dotée de signification sans que des désirs de second ordre ou de réflexion consciente soient intervenus.

2.3.1. L'authenticité des choix autonomes

L'autonomie hiérarchique est aussi intimement liée à la question de l'authenticité. (Christman 2003, §1.2.) G. Dworkin (1976, 24) l'illustre par la formule « *autonomy = authenticity + independence* » et l'explique comme suit : « The autonomous person is one who does *his* own thing. So we need characterizations of what it is for a motivation to be *his*, and what it is for it to be *his own*. The first is what I shall call authenticity; the second, independence. » (italiques dans l'original)

L'authenticité peut alors s'atteindre par un processus d'identification. Celui-ci s'effectue notamment lorsque les désirs de second ordre s'accordent aux désirs de premier ordre. Par le fait même, ce processus permet de discriminer parmi les désirs auxquels on ne s'identifie pas. En effet, il est possible de ressentir une panoplie de désirs de premier ordre, mais si l'agent n'a pas envie d'exécuter certains de ces désirs, alors ceux-ci sont considérés

⁹³ Voir *supra* note 7.

inauthentiques, c'est-à-dire qu'ils ne représentent pas vraiment l'identité de l'agent.⁹⁴

L'authenticité exige ainsi des capacités rationnelles :

A person is authentic to the extent that, unlike both the inner-directed and the other-directed person, he can and does subject his opinions and tastes to rational scrutiny. He is authentic to the extent that he can and does alter his convictions for reasons of his own, and does this without guilt or anxiety. (Feinberg 1986, 33)

Par ailleurs, les agents étant esclaves de leurs désirs (Frey 1987, 55) ou les *wantons* (Frankfurt 1971, 11-12) ne sont pas, de ce point de vue, des personnes authentiques. Les cas marginalisés, puisqu'ils ne possèdent pas les capacités rationnelles nécessaires, semblent aussi exclus de la question de l'authenticité.

Cette conception permet d'avancer que les choix personnels innocents faits de manière authentique méritent d'être respectés, car ils représentent ce que l'agent autonome est et veut vraiment. Les choix qui ne sont pas authentiques ou qui ne sont pas issus d'un processus d'identification au mieux ne gagnent pas de protection intrinsèque, au pire devraient être bafoués au nom de la véritable identité de l'agent. Peut-être est-il possible de soutenir qu'il faut imposer aux agents d'être authentiques et de soumettre leurs désirs de premier ordre à une révision rationnelle, s'ils le peuvent. Quoi qu'il en soit, les choix faits par les animaux non humains demeurent en tout temps exempts du caractère de l'authenticité.

Pour remettre en question cette conception, j'aborderai les deux questions suivantes : premièrement, est-ce que le langage de l'authenticité est réellement pertinent au sein du libéralisme ? (§2.3.2.) Deuxièmement, est-ce que l'authenticité s'atteint uniquement par une révision rationnelle de ses désirs de premier ordre ? (§2.3.3.)

2.3.2. Objection 1 : Le danger de la liberté positive

Il y a un risque à adopter le langage de l'authenticité et de la rationalité pour justifier le respect des choix personnels innocents, car plutôt que d'assurer la liberté de choix aux agents pour faire ce qu'ils entendent, cela peut mener à un *contrôle* des agents. Ce problème a été dénoncé par Isaiah Berlin (1969), qui s'inspire lui-même de John Stuart Mill et de Benjamin Constant, dans sa critique à l'endroit de ce qu'il appelle la liberté positive.

La liberté positive provient du désir de s'émanciper du contrôle des forces extérieures (que ce soit celles d'autrui ou de ses propres passions) et de devenir maître de soi-même. (Berlin 1969, 178) Elle se distingue de la liberté négative qui se définit plutôt par l'absence

⁹⁴ « It is the attitude a person takes towards the influences motivating him which determines whether or not they are to be considered "his." Does he identify with them, assimilate them to himself, view himself as the kind of person who wishes to be motivated in these particular ways? » (G. Dworkin 1976, 25)

d'interférences et qui est de ce fait reliée au principe de non-nuisance. (Berlin 1969, 169-178)

La liberté négative permet ainsi, comme l'exprime Mill (1859, 78-79), de

tracer le plan de notre vie suivant notre caractère, d'agir à notre guise et risquer toutes les conséquences qui en résulteront, et cela sans en être empêché par nos semblables tant que nous ne leur nuisons pas, même s'ils trouvaient notre conduite insensée, perverse ou mauvaise.

Selon Berlin, la liberté positive devient douteuse lorsqu'elle effectue une séparation du soi entre le côté rationnel et le côté des passions :

This dominant self is then variously identified with reason, with my 'higher nature', with the self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run, with my 'real', or 'ideal', or 'autonomous' self, or with my self 'at its best'; which is then contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my 'lower' nature', the pursuit of immediate pleasures, my 'empirical' or 'heteronomous' self, swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise to the full height of its 'real' nature. (Berlin 1969, 179)

Ce discours devient alors dangereux en raison du fait qu'il permet, presque ironiquement, de contrôler les autres sous prétexte qu'ils ne seraient pas suffisamment rationnels et qu'ils ne se seraient pas libéré de leurs passions :

This renders it easy for me to conceive of myself as coercing others for their own sake, in their, not my, interest. I am then claiming that I know what they truly need better than they know it themselves. What, at most, this entails is that they would not resist me if they were rational and as wise as I and understood their interests as I do. (Berlin 1969, 179-180)

Il y a donc un glissement du contrôle *de soi* vers le contrôle *des autres* lorsque ceux-ci ne sont pas (assez) rationnels : leur véritable nature, qui n'est pas encore délivrée des chaînes des passions, autoriserait un tel contrôle. Il existe en effet une importante tradition philosophique⁹⁵ qui dresse une séparation de la psyché humaine et qui identifie le véritable soi au côté rationnel. Selon les partisans de la liberté positive, le côté émotif, instinctif ou passionnel est à ce point étranger aux desseins humains qu'il devient impératif de le dominer, de le contrôler. C'est pourquoi les désirs de premier ordre ne sont pas considérés authentiques, car ils ne correspondent pas à cette nature rationnelle, à la véritable identité de l'agent.

Même si ces agents n'en sont pas conscients, même s'ils désirent autre chose, même s'ils font des choix innocents, il faudrait presque les forcer à suivre leur côté rationnel :

⁹⁵ Berlin (1969) mentionne Platon, Épictète, Ambroise de Milan, Spinoza, Herder, Burke, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Bradley, Bosanquet, Comte — mais de nombreux autres auraient pu être ajoutés. Autant ces penseurs ont des conceptions très différentes de la nature humaine et de la libération de soi, autant ils s'accordent dans ce projet de l'émancipation de soi à l'encontre de ses passions.

I may declare that they are actually aiming at what in their benighted state they consciously resist, because there exists within them an occult entity — their latent rational will, or their true purpose — and that this entity, although it is belied by all that they overtly feel and do and say, is their 'real' self, of which the poor empirical self in space and time may know nothing or little; and that this inner spirit is the only self that deserves to have its wishes taken into account. Once I take this view, I am in a position to ignore them in the name, and on behalf, of their 'real' selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (happiness, performance of duty, wisdom, a just society, self-fulfilment) must be identical with his freedom — the free choice of his 'true', albeit often submerged and inarticulate, self. (Berlin 1969, 180)

Et ce, même si le processus est douloureux : « [...] the rational ends of our 'true' natures must coincide, or be made to coincide, however violently our poor, ignorant, desire-ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process. » (Berlin 1969, 194)

La liberté positive devient donc un projet politique où le contrôle sur la vie des agents est très prononcé. Qui plus est, la politique se fait en appelant à cette raison *unique*, cette *seule* manière de concevoir les fins humaines. Il va sans dire qu'une telle conception ne fait pas de place au pluralisme.⁹⁶ De manière quasi scientifique, tous les êtres rationnels devraient aboutir aux mêmes conclusions, conclusions auxquelles devront se soumettre les êtres non rationnels ou n'ayant pas pris le temps d'y réfléchir :

This will be so if, and only if, the plan is the true plan — the one unique pattern which alone fulfils the claims of reason. Its laws will be the rules which reason prescribes: they will only seem irksome to those whose reason is dormant, who do not understand the true 'needs' of their own 'real' selves. (Berlin 1969, 193)

Il est évident que la liberté positive, vue de cette manière, apparaît encore comme une théorie perfectionniste : quoi qu'en pensent les agents concernés et peu importe les conséquences sur leur bien-être, ils doivent s'émanciper de leurs passions et servir leur côté rationnel. Les partisans de la liberté positive considèrent en un sens, comme je l'ai montré aux sections 2.2.1. et 2.2.2., qu'une vie humaine digne de ce nom doit faire usage de sa raison jusque dans la vie personnelle des agents humains et concernant *tous* ses choix. La liberté positive devient également paternaliste si elle intervient dans la vie des gens en prétextant vouloir s'occuper de leur bien à leur place.

Cependant, en formulant une telle critique à l'encontre de la liberté positive, je ne soutiens pas que le contrôle de soi n'est pas une chose souhaitable, ou que ce n'est jamais nécessaire. Je ne propose pas non plus que toutes les passions doivent être assouvies et que tous les instincts soient suivis. Au contraire, lorsque les instincts et les passions empiètent dans la sphère d'autrui, il s'agit d'une bonne raison pour se contrôler.

⁹⁶ Les critiques que j'ai avancées à la section 1.1.2. s'appliquent encore ici.

Le coeur de mon argument est plutôt que la philosophie libérale doit demeurer neutre à l'égard de la manière dont les agents gèrent leurs choix personnels innocents. Berlin rappelle ainsi que la liberté négative respecte cette condition, alors que la liberté positive mène à une grande interférence dans la vie des agents.

Pour résumer, cette conception de l'autonomie court le risque de légitimer des interférences dans les choix des agents sous prétexte que leurs choix ne seraient pas suffisamment rationnels et authentiques. Le principe du respect des choix personnels innocents ne s'en trouve pas très bien garanti aussitôt que de tels choix ne satisfont pas les critères déterminés.

2.3.3. Objection 2 : Qu'est-ce que signifie « être authentique » ?

L'argument de Berlin est pertinent et mérite d'être gardé à l'esprit, mais il semble peu charitable envers l'hypothèse analysée. L'autonomie hiérarchique pourrait ne pas exiger de se libérer de ses passions et de ses désirs de premier ordre. Le processus d'identification, bien que son utilisation requière des capacités rationnelles, peut tout aussi bien servir à s'identifier à des choix émotifs, passionnels et instinctifs. Après tout, l'authenticité permet de distinguer entre les désirs que l'agent désire suivre et ceux qu'il ne désire pas suivre. Il est donc moins clair, de ce point de vue, qu'une telle conception de l'autonomie mène à un contrôle politique sur la vie des agents. À part les exigences formelles sur le fait que les agents autonomes doivent réviser rationnellement leurs désirs de premier ordre et leur conception de la vie bonne (§2.1.1.) et qu'ils doivent donner ainsi un sens à leur vie (§2.2.1.), elle n'impose pas un contenu particulier à la vie que les agents autonomes doivent choisir.

Pour une critique plus forte de l'authenticité des choix autonomes, il convient de faire un pas en arrière et de se demander quelle est la *fonction* du concept d'authenticité, ce qui permettra de remettre en question l'idée selon laquelle les capacités rationnelles sont nécessaires à celui-ci.

Lorsque l'on analyse le concept d'authenticité et le rôle qu'il devrait jouer en philosophie de l'action, il semble qu'il soit intimement lié à celui de l'*unité du soi*. En effet, les désirs de second ordre servent à vérifier si la volonté de l'agent est en adéquation avec ses désirs de premier ordre ; ou si les désirs de premier ordre de l'agent valent la peine d'être poursuivis et s'ils représentent ses valeurs. Est authentique celui qui n'est pas divisé, donc celui qui fait ce qu'il a sincèrement envie de faire, et sans regret, car cela correspond à ce qu'il est. Il peut alors *s'identifier* à ce qu'il fait, et le changer au besoin. L'agent authentique n'est pas tourmenté, ne se sent pas manipulé.

Ce processus est généralement associé à des capacités rationnelles, mais il n'est pas clair que celles-ci soient la seule manière d'atteindre l'unité du soi. Il semble que les capacités rationnelles jouent beaucoup plus un rôle instrumental que fondamental pour atteindre l'unité du soi. Évidemment, étant donné les variétés d'options disponibles aux agents humains, étant donné leur vulnérabilité aux problèmes mentaux et à la complexification, les désirs de second ordre peuvent se révéler utiles pour atteindre cette unité. Or, cela n'est pas suffisant pour affirmer qu'ils sont nécessaires à cet objectif. Il est après tout étrange de penser que les capacités rationnelles *créent* l'authenticité, une authenticité qui n'existerait pas sans cette réflexion et qui n'apparaîtrait qu'à la suite de celle-ci. Dans bien des cas, les désirs de second ordre servent surtout à découvrir l'authenticité, c'est-à-dire à vérifier si nos désirs de premier ordre correspondent réellement à nos aspirations : « In short, critical reflection at this stage seems to add very little, if anything, to this person's value other than his conscious affirmation of it. It may be more appropriate to say here that it was authentic to him prior to his now critically reflecting on it. » (Hyun 2001, 201)

L'unité du soi pourrait se penser dans un autre cadre que celui de Frankfurt (1971) qui la conçoit comme l'adéquation entre les désirs de second ordre et ceux de premier ordre. Gary Watson (1975) a développé une conception alternative de la liberté de la volonté et de l'authenticité.⁹⁷ Pour Watson, la liberté d'action provient plutôt de la capacité à agir selon ses valeurs, de sorte que l'authenticité se définit par l'adéquation entre le système évaluatif (*valuational*), qui correspond au fait d'attribuer de la valeur (*to value*) à des choses, et le système motivationnel de l'agent. (Watson 1975, 215-216)

Le concept de valeurs paraît déjà moins rationaliste que celui de désirs de second ordre. Cependant, pour Watson (1975, 209-213), les valeurs ne correspondent pas non plus aux désirs provenant de l'appétit et des passions, c'est-à-dire aux désirs de premier ordre. Il y a une différence entre désirer quelque chose et attribuer de la valeur à cette chose :

In part, to value something is, in the appropriate circumstances, to want it, and to attribute a want for something to someone is to say that he is disposed to try to get it. So it will not be easy to draw this distinction in behavioral terms. Apparently, the difference will have to do with the agent's attitude toward the various things he is disposed to try to get. We might say that an agent's values consist in those principles and ends which he—in a cool and non-self-deceptive moment—articulates as definitive of the good, fulfilling, and defensible life. That most people have articulate “conceptions of the good,” coherent life-plans, *systems* of ends, and so on, is of course something of a fiction. Yet we all have more or less long-term aims and normative principles that we are willing to defend. It is such things as these that are to be identified

⁹⁷ Watson n'évoque pas explicitement le concept d'authenticité ni celui d'autonomie, mais il est évident que son système s'applique à ces notions.

with our values. (Watson 1975, 215) (italiques dans l'original)

Watson (1975, 217-219) critique ainsi Frankfurt en expliquant que le concept de désirs de second ordre n'explique pas en quoi ceux-ci sont désirables ou importants du point de vue de l'agent. Il ajoute aussi qu'une valeur peut correspondre à un désir de premier ordre ou même ne correspondre à aucun désir.

Pour sa part, Insoo Hyun (2001, 197) explique qu'une valeur se distingue d'un désir ou d'une simple préférence du fait qu'elle est perçue comme étant importante aux yeux de l'agent et qu'elle persiste avec le temps.

Bien sûr, il est peu plausible d'admettre que les animaux non humains, en général, puissent développer des conceptions du bien et qu'ils possèdent des valeurs telles que définies par Watson et Hyun. Mais il est également peu plausible de penser que tous leurs désirs s'équivalent et ont la même importance à leurs yeux. De par leur comportement, il semble évident qu'ils attachent plus d'importance à certaines activités qu'à d'autres, qu'à certains liens sociaux qu'à d'autres, qu'à certaines situations qu'à d'autres. Les animaux non humains peuvent aussi avoir des désirs conflictuels et néanmoins préférer satisfaire l'un plutôt que l'autre. Ils ont des préférences personnelles entre leurs désirs, ils possèdent leurs idiosyncrasies, à un tel point qu'il est admissible de penser qu'il s'agit plus que de préférences personnelles, mais bien d'éléments importants pour leur équilibre, pour leurs repères.

Cela m'amène à postuler que, sans nécessairement parler de valeurs, il existe des désirs de premier ordre qui peuvent se qualifier d'authentiques en raison du fait qu'ils apportent satisfaction et bien-être à l'agent. C'est notamment pour cette raison qu'un agent autonome va attacher de la valeur à ce désir et que celui-ci pourra persister dans le temps. Un tel désir semble en partie répondre aux critères du concept valeur, à part le fait qu'il n'est pas conscient et n'est pas relié à une conception du bien entendue en un sens rationnel. En revanche, de tels désirs jouent le même rôle, c'est-à-dire qu'ils sont importants aux yeux de l'agent et parviennent ainsi à consolider l'unité du soi.

Il est alors plausible de soutenir que les animaux non humains peuvent faire des choix authentiques, car ces choix satisfont généralement au critère de l'unité du soi : même si les animaux non humains ne possèdent pas de désirs de second ordre, certains de leurs désirs de premier ordre leur apportent du bien-être. Cela peut aussi souvent se révéler chez les agents humains qui font des choix qui les rendent heureux, sans se poser de questions, ou qui agissent en fonction d'idées chères à leurs yeux. Les cas marginalisés peuvent aussi faire des choix authentiques, car ils ont également un attachement fort à certaines activités qui leur

apportent du bien-être. De manière générale, il est difficile d'imaginer une personne heureuse mais inauthentique.

Cependant, il existe un problème à cette thèse : que faire des désirs issus de la manipulation ? Ne considérons-nous pas, à juste titre, qu'ils ne sont pas authentiques ?

Je soutiens que même dans un tel cas, la réflexion critique sur ses désirs n'est pas strictement nécessaire à l'authenticité. Comme le suggère Hyun (2001, 202-207), il est souhaitable d'ajouter un autre ingrédient à la question de l'authenticité : son historicité, c'est-à-dire comment le désir ou la valeur est apparu chez l'agent.⁹⁸ Si ceux-ci ont été acquis par un certain endoctrinement, par manque de choix, ou par le fait d'avoir été contraint (*compelled*), il y a lieu de croire qu'ils ne sont pas authentiques.⁹⁹ Même si l'agent n'est pas conscient d'avoir été contrôlé (comme dans *Le meilleur des mondes* d'Huxley, sur lequel je reviendrai à la section 2.4.2.), le seul fait que son environnement ait été contrôlé ou que les choix disponibles aient été arbitrairement réduits suffit pour penser que ses choix ne soient pas authentiques. Ils ne sont plus tant *ses* choix que ceux qu'un autre a façonnés, orientés pour lui.

Après tout, les désirs de second ordre *à eux seuls* se révèlent insuffisants pour justifier en quoi la manipulation et l'endoctrinement représentent un problème moral. Cette idée est exprimée avec force par Bruce Waller (1998, 25) qui rappelle que l'authenticité basée sur l'autonomie hiérarchique peut aussi se révéler dangereuse politiquement :

After all, authenticity claims have served more often as fetters than liberators. This individual has no opportunities nor alternatives; but no matter, happily he is authentically suited for such a blinkered existence, because he is satisfied with his narrow world. This laborer's situation offers no opportunities, no decisions; but fortunately, she prefers and approves such drudgery and does not wish to make decisions and face choices. This woman is wedged tightly between the demands of an intolerant society and a domineering husband; but she is not wronged, since she wills her role as helpmate and is authentically subservient. [...] Of course, contemporary champions of hierarchical authenticity do not defend such abuses, but the point is how easily—and often—"authenticity" is put to such repressive uses.

Grâce au critère de développement des valeurs et des choix de l'agent, il est alors possible de penser dans quels cas les choix des animaux non humains et des cas marginaux sont authentiques et dans quels cas ils ne le sont pas alors même que ces agents ne peuvent élaborer de réflexion critique sur leurs choix.

⁹⁸ G. Dworkin (1988, 18) aussi reconnaît ce problème : « Second-order reflection cannot be the whole story of autonomy. For those reflections, the choice of the kind of person one wants to become, may be influenced by other persons or circumstances in such a fashion that we do not view those evaluations as being the person's own. [...] It involves distinguishing those influences such as hypnotic suggestion, manipulation, coercive persuasion, subliminal influence, and so forth, and doing so in a non ad hoc fashion. »

⁹⁹ Voir aussi Stoljar (2013, §2) au sujet de la manipulation et des préférences adaptatives.

Enfin, un dernier problème mérite d'être abordé au sujet de l'authenticité. Même en ajoutant le critère de l'historicité, Hyun (2001, 203 et 205-206) continue de soutenir que les capacités de révision rationnelle sont importantes. L'agent doit pouvoir être en mesure de critiquer ses valeurs et la possibilité d'avoir été influencé par autrui. G. Dworkin (1988, 15) estime aussi que la capacité à soulever la question de l'authenticité de ses choix rend l'agent autonome : « It is not the identification or lack of identification that is crucial to being autonomous, but the capacity to raise the question of whether I will identify with or reject the reasons for which I now act. »¹⁰⁰ Cette considération permet de concevoir que le fermier vivant tranquillement sa vie sans se poser de questions ou sans chercher à développer et à réviser sa conception de la vie bonne se qualifie quand même d'autonome, car il *serait* capable de critiquer ses choix si le besoin se faisait ressentir. Les animaux non humains, en revanche, en demeurent incapables.

Or, cet argument ne réussit pas à contrecarrer l'idée selon laquelle des choix non soumis à des manipulations externes et pouvant conduire au bien-être de l'agent peuvent être authentiques, et ce, avant que l'agent ne soumette ce choix à la critique. Même dans la conception de Hyun, cette révision rationnelle sert à assurer qu'il n'y ait pas eu manipulation. Pourtant, prendre conscience de la manipulation ou de la coercition a ici une valeur instrumentale, et en ce sens, peut être délégué à un tiers. Œuvrer à éviter la manipulation et l'interférence arbitraires est aussi un exercice social, collectif, qui ne repose pas sur les épaules de chaque agent individuellement. L'autonomie ne se réduit pas à une dimension individualiste et subjective, car elle nécessite aussi un support extérieur. Il existe aussi une responsabilité politique à entretenir et à promouvoir la possibilité de l'autonomie des agents et à veiller à ce que ceux-ci ne soient pas arbitrairement dominés par autrui. En d'autres mots, l'autonomie personnelle dépend aussi de conditions politiques et sociales.¹⁰¹ Je reviendrai sur ces notions au cours des sections 3.1. et 3.2.3.

Déléguer cet exercice à un tiers pourrait cependant paraître suspicieux : n'est-ce pas le problème auquel Berlin nous mettait en garde ? La différence, ici, est qu'il ne s'agit pas d'imposer aux agents quelle manière ils devraient vivre, mais simplement d'empêcher que leurs choix personnels soient imposés ou orientés par autrui. Cela permet aux agents de faire

¹⁰⁰ G. Dworkin (1988, 15-17) explique ensuite en quoi cela conteste la conception qu'il avait développée au cours de son autre publication (G. Dworkin 1976).

¹⁰¹ Voir Christman (2003, §3.3.) et Stoljar (2013) pour une présentation de l'autonomie relationnelle et de différentes autonomies défendues par plusieurs féministes.

Pour ma part, j'ai décidé de ne pas consacrer, au cours du chapitre 3, de section à l'autonomie relationnelle, car les féministes endossent généralement une version de l'autonomie hiérarchique, à la différence qu'elles la reconceptualisent de manière à mieux tenir compte de facteurs sociaux.

les choix qui leur conviennent le mieux, ce qui concorde avec la liberté négative ainsi qu'avec la liberté néo-républicaine. Pour cette raison, le critère de l'historicité n'est pas perfectionniste : les agents ont un intérêt à ce que leur gamme de choix disponibles ne soit pas arbitrairement réduite, comme je l'expliquerai plus en détail à la section 2.4.2.

Pour récapituler, la thèse que j'ai avancée au cours de cette section se résume ainsi : des choix peuvent se qualifier d'autonomes lorsqu'ils conduisent au bien-être de l'agent (critère de l'unité du soi) et lorsqu'ils ne sont pas issus de manipulation, de coercition ou de restriction arbitraire des choix offerts (critère de l'historicité). Les désirs de second ordre ou la réflexion critique peuvent s'avérer utiles pour atteindre l'unité du soi ou pour vérifier qu'ils ne sont pas issus de manipulation, mais ils ne fondent pas l'authenticité en tant que tels.

2.4.1. L'intérêt intrinsèque à être libre

L'autonomie hiérarchique a aussi été mobilisée pour nier que les animaux non humains aient un intérêt intrinsèque à la liberté. Cet argument a été développé par Alasdair Cochrane (2009a; 2009b; 2012b), un philosophe antispéciste qui défend une approche des droits basés sur la protection des intérêts.¹⁰² Il revendique la reconnaissance du droit de ne pas souffrir et du droit à ne pas être tué à l'endroit des animaux non humains, mais parce que ces derniers ne sont pas considérés autonomes, Cochrane considère qu'ils ne possèdent pas un intérêt *intrinsèque* à être libre :

Most animals are not autonomous agents with the capacity to reflect on, choose, and pursue their own goals. They thus have no interest in leading their own freely chosen lives. Sentient animals can make choices and act on those choices, but that is something quite different. Without the capacity to reflect on their choices, or on the reasons for their choices, animals are locked into their ends and goals in a way that most adult humans are not. (Cochrane 2012b, 73)

Les animaux non humains possèdent néanmoins un intérêt instrumental à la liberté, c'est-à-dire que la liberté peut leur servir à vivre une vie meilleure et moins souffrante. Or, selon Cochrane, cet intérêt instrumental est compatible à ce que les animaux non humains soient utilisés, appropriés, exploités, à condition que leurs autres intérêts ne soient pas violés : « nonconsensual interference, constraint, and use are not in themselves harmful to animal nonpersons, as they are for human persons. » (Cochrane 2012b, 73) Et plus encore, Cochrane avance que cette absence d'autonomie autorise à ce que les animaux soient *forcés* à exécuter certaines tâches :

¹⁰² Giroux (2011) défend aussi une approche des droits basés sur la protection des intérêts, mais conteste la thèse de Cochrane qui consiste à refuser aux animaux non humains le droit à être libres.

At this point, we need to ask whether animals possess an interest in not being used against their will, even when such use is non-painful and non-lethal. I want to claim that many animals have no such interest. Once again, this because most animals are not autonomous agents, and are thus unable to frame, revise and pursue their own life plans. Forcing a domesticated animal into a particular form of employment is thus quite unlike forcing an autonomous human into such employment. (Cochrane 2009b, 438)

L'idée selon laquelle les animaux non humains n'auraient qu'un intérêt instrumental à la liberté, et que seuls ceux ayant des buts rationnels possèdent un intérêt intrinsèque à la liberté, se retrouve sous une autre forme chez Scanlon (1998, 184) :

A second way of understanding the good of a nonrational creature is closer to the idea of well-being [...]. the central elements in the well-being of humans include the experiential quality of their lives and the successful carrying out of their rational aims. The beings we are now discussing do not have rational aims in this sense. They do engage in goal-directed activity, but, apart from the distress it may cause, interfering with this activity does not seem in itself to raise moral objections.

Et finalement, cette idée que la valeur de la vie humaine ne se réduit pas à son bien-être ou à son plaisir a aussi été avancée par Nozick (1974, 42-45) lorsqu'il présente la machine à expériences, une expérience de pensée où une machine fait vivre des expériences sur commande. L'intuition de Nozick et qu'il croit largement répandue est que nous préférons vivre *notre* vie et non simplement vivre les plaisirs de celles-ci ; nous voulons travailler et mériter ce qui nous arrive plutôt que tout cela soit demandé sans effort.¹⁰³ Frey (1987, 52-54) évoque des arguments similaires lorsqu'il justifie le bienfondé de l'autonomie en tant que contrôle. L'intérêt intrinsèque à la liberté est alors nécessaire pour que les agents humains vivent leur vie, par leurs propres moyens, sans être manipulés par autrui et même si cela satisfait leur bien-être.

Si ces idées sont justes, alors il semble effectivement que l'intérêt intrinsèque à être libre justifie le respect des choix personnels innocents des agents autonomes — car toute interférence serait alors préjudiciable pour eux. En revanche, selon cette thèse, il pourrait être justifié d'interférer dans les choix personnels innocents des agents non autonomes à condition de ne pas miner leur bien-être.

¹⁰³ En revanche, l'intuition de Nozick a été testée empiriquement et invalidée par De Brigard (2010) qui y voit plutôt un biais en faveur du statu quo : « I report some experimental evidence suggesting that the intuition elicited by the thought-experiment may be explainable by the fact that people are averse to abandon the life they have been experiencing so far, regardless of whether such life is virtual or real. » (De Brigard 2010, 43)

En d'autres mots, lorsqu'on demande aux sujets s'ils accepteraient de quitter la vie qu'ils connaissent si celle-ci s'avérait être fautive, la plupart refusent. Est-ce que cela signifie pour autant que ceux qui ont refusé n'ont pas un intérêt intrinsèque à la liberté et qu'il était justifié de les manipuler tant qu'on leur assurait un bien-être et l'illusion de vivre leur vie réelle ? L'argument de Cochrane devrait être en mesure de répondre à ce type de problèmes.

2.4.2. Objection: L'intérêt objectif à être libre

Les arguments que j'ai déployés au cours de ce chapitre s'appliquent très directement à l'encontre de la thèse de Cochrane. Par exemple, lorsque Cochrane (2009a, 673; 2012b, 73) soutient que les animaux sont « prisonniers de leurs fins et de leurs buts », cela ne saurait constituer une justification pour bafouer leurs fins et leurs buts. Exiger qu'un individu révise rationnellement ses buts constitue du perfectionnisme méthodologique (§2.1.2.), et soutenir qu'un tel processus mérite une plus grande protection intrinsèque conduit à un perfectionnisme substantiel qui suppose qu'une vie humaine doit ainsi être gérée. (§2.2.2.) De plus, lorsque Cochrane (2012b, 73) reproche aux animaux non humains de ne pas avoir « leurs » propres buts et « leurs » projets de vie, il semble supposer que l'authenticité est nécessairement liée à des capacités rationnelles. Pourtant, j'ai soutenu que l'authenticité pouvait aussi consister à faire des choix apportant un bien-être et qui ne sont pas manipulés par autrui. (§2.3.3.) Il paraît étrange, sous cet aspect, de dire que les animaux non humains ne vivent pas vraiment « leur » vie lorsqu'ils suivent leurs préférences ou instincts les conduisant à un plus grand bien-être.

Malgré tout, il peut s'avérer enrichissant d'aborder de plein fouet la thèse de Cochrane et de vérifier si elle est plausible en elle-même. Pour ce faire, je ne m'intéresserai pas tellement à la distinction entre liberté intrinsèque et liberté instrumentale, et ce, pour deux raisons. Premièrement, il n'est pas clair que ce soit une question si consensuelle ou même pertinente. La liberté négative peut être vue comme un intérêt instrumental (c'est-à-dire que la non-interférence est digne d'intérêt en ce qu'elle permet de faire autre chose), mais cela ne la rend pas pour autant plus négligeable. Deuxièmement, il y a une contradiction potentielle lorsque Cochrane (2009a, 666) affirme que la liberté est une valeur prudentielle pour les agents autonomes — c'est-à-dire qui concerne les intérêts de l'agent —, mais que l'intérêt intrinsèque à être libre est une valeur qui se conçoit indépendamment de sa contribution au bien-être des agents (Cochrane 2009a, 665).¹⁰⁴ Étant donné ces deux problèmes, il semble plus instructif de se demander, simplement, s'il existe une différence fondamentale entre l'intérêt à être libre pour les agents humains et pour les agents non humains.

D'emblée, il faut rappeler que le concept de liberté est polysémique, c'est-à-dire qu'il en existe plusieurs conceptions. Cochrane (2009a, 663; 2012b, 72-76) en traite de manière trop superficielle. Or, comme l'explique Valéry Giroux (2011, 226-241), autant la liberté négative en tant que non-interférence que la liberté néo-républicaine en tant que non-

¹⁰⁴ La conception de l'autonomie que je défendrai à la section 4.2. évite cet écueil.

domination¹⁰⁵ peuvent être accordés aux animaux non humains. Être libre de faire ses choix ou ne pas subir de domination sont deux intérêts qui n'exigent pas de capacités de réflexions de second ordre¹⁰⁶, et même s'ils sont compris comme intérêts instrumentaux, ils réussissent à sérieusement remettre en question l'exploitation des animaux non humains. En effet, une exploitation causera nécessairement une interférence dans les désirs et préférences des exploités, et par définition, une situation d'exploitation suppose une domination — sans compter qu'il est difficile d'imaginer, dans l'état actuel des choses, des systèmes d'exploitation ne causant pas de souffrance ou n'entraînant pas la mort prématurée des animaux non humains. (Garner 2011, 184-185; Giroux 2011, 193-212)

En ce qui concerne l'intérêt intrinsèque à être libre, Cochrane (2009a, 664-666) illustre cette thèse en rappelant l'histoire fictive de Truman Burbank dans le film *The Truman Show* (Weir 1998). Par contre, dans cette histoire, il n'est pas si vrai que Truman ne pouvait plus réviser sa conception de la vie bonne. Le problème consiste plutôt au fait qu'il ne pouvait pas *agir* en fonction de celle-ci — entre autres, on ne le laissait pas quitter sa ville natale alors qu'il rêvait de parcourir le monde. S'il y a eu un dommage causé envers Truman, dans cet exemple, il semble plutôt provenir de la violation de l'intérêt instrumental à être libre, car cette captivité empêchait Truman de voyager. L'argument de Cochrane devrait pouvoir réussir à démontrer que, même si tout ce que Truman désirait faire était de rester dans sa ville (car il est possible de développer un tel projet de vie avec des réflexions de second ordre), cette captivité constituait essentiellement une violation de sa liberté intrinsèque. Autrement dit, on lui aurait causé un dommage même s'il n'en était pas *subjectivement* conscient.

Il s'agit exactement de la thèse de l'historicité développée par Hyun (2001) et que j'ai expliquée à la section 2.3.3. L'intérêt à ne pas voir ses désirs et valeurs manipulés, de ne pas se voir contraints ou de ne pas voir ses options disponibles arbitrairement réduites ne concerne pas seulement l'authenticité, mais aussi le concept de liberté. De plus, cet intérêt vaut autant pour l'intérêt instrumental que pour l'intérêt intrinsèque à la liberté.

Pour illustrer cet aspect, je crois que le concept d'*intérêt objectif* peut se révéler utile. Il

¹⁰⁵ Plus précisément, la liberté néo-républicaine rejette la domination *arbitraire* : « A power is arbitrary if the person wielding it is capable of interfering with others, with impunity, solely on the basis of his or her own *arbitrarium* or will, and hence, with no obligation to take into account the interests of those subject to the interference. » (Skinner 2008, 248 note 53) (italiques dans l'original)

¹⁰⁶ « Freedom as non-domination does not therefore consist in rational autonomy or democratic self-government, as freedom has often been positively defined. Much less does it signify the activity by which we supposedly realise our true nature or give expression to our higher self, which are the sorts of conclusions to which positive conceptions of freedom typically lead. [...] A free people is one whose freedom consists in the nature and the extent of the possibilities which lie open to them. Their freedom extends beyond their participation in democratic self-government, and it need not involve their shaping their lives 'autonomously', according to a plan of their own devising. » (Larmore 2004, 97)

est dit objectif, car il ne nécessite pas que l'agent en soit subjectivement conscient. Un tel concept a déjà été utilisé, par exemple, au sujet de l'intérêt à rester en vie. Cochrane (2012b, 65) lui-même reconnaît que même si un agent n'a pas formé de projets pour le futur et même s'il n'est pas conscient de son futur, il a un intérêt à rester en vie en raison des opportunités qu'il pourra vivre. Par contraste, un intérêt est dit subjectif lorsqu'il dépend des préférences conscientes de l'agent.

Pour mieux cerner le problème, un autre exemple tiré de la fiction pourrait se révéler utile. Dans *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley (1932), les agents humains sont manipulés de façon génétique et sont endoctrinés par hypnopédie depuis leur tendre enfance afin qu'ils se conforment à un système social prédéfini. Encore une fois, ces personnes sont heureuses. Pourtant, nous avons une intuition forte qu'elles sont victimes d'une grave injustice. Comment l'expliquer ?

Le problème est qu'en liant l'intérêt intrinsèque à être libre à l'autonomie hiérarchique, la thèse de Cochrane se révèle incapable d'expliquer pourquoi il est mal de manipuler des enfants : après tout, ceux-ci ne sont pas encore autonomes. Certes, les enfants dans *Le meilleur des mondes* ont le *potentiel* de développer les capacités cognitives nécessaires à l'autonomie hiérarchique. Est-ce que le dommage provient de les avoir empêché de développer ce potentiel à sa juste mesure, c'est-à-dire de les avoir empêché de développer une conception de la vie bonne qui soit exempte d'interférences indues ? Malheureusement, même Cochrane (2012b, 104) estime qu'un droit ne peut être conféré sous la base d'intérêts potentiels.¹⁰⁷

De plus, le propre du lavage de cerveau ou de la manipulation consiste justement à changer les valeurs et les préférences des agents. Des agents manipulés pourront alors avoir des désirs de second ordre correspondant à des désirs de premier ordre qu'on leur aura forcé à avoir ; ou encore, leur conception de la vie bonne, même rationnellement développée, sera conforme à celle qui leur aura été inculquée. Ces personnes ne sont pourtant pas dénuées de capacités cognitives : le problème est que ces capacités ont été manipulées en vue d'un résultat précis. Le biais du statu quo et les préférences adaptatives montrent bien que le seul intérêt subjectif de l'agent n'est pas suffisant pour dire si sa situation est juste : il faut tenir compte de l'ensemble des paramètres qui l'ont amené à développer de telles préférences.

Le recours restant à l'autonomie hiérarchique est de soutenir que la manipulation constitue un dommage moral du fait que les agents peuvent dire qu'ils ont le désir de second

¹⁰⁷ Voir aussi Nobis (2004, 49-50).

ordre de ne pas avoir été manipulés. Ce désir se formulerait ainsi : « Je ne désire pas désirer X si X provient de manipulation, de la contrainte ou d'une restriction arbitraire de la gamme de choix ». Or, encore une fois, cela implique qu'il y aurait injustice dans la seule mesure où l'agent doit être conscient de cette injustice et la dénoncer lui-même.

Cela n'explique pas non plus ce qui arrive aux agents qui préfèrent leur situation manipulée à une situation alternative mais plus réelle (comme dans l'expérience de De Brigard 2010 ; *supra* note 103). Même si ceux-ci élaborent le désir de second ordre de ne pas avoir été manipulés, était-il acceptable de les manipuler s'ils ont acquis une préférence pour leur situation manipulée ? Il semble arbitraire de penser que l'injustice se vérifie après coup et au cas par cas, alors que la thèse initiale de Cochrane consistait à dire que *tous* les agents autonomes ont un intérêt intrinsèque à la liberté.

La thèse de l'intérêt objectif permet ainsi de mieux rendre compte que la manipulation constitue un dommage moral même si les agents n'en sont pas conscients ou même s'ils en viennent à préférer leur situation résultant de la manipulation. Il s'agit d'un intérêt dans la mesure où avoir accès à une gamme de choix (non réduite arbitrairement), de pouvoir l'explorer et enfin de choisir, parmi cette gamme de choix, ce qui nous convient le mieux, est essentiel pour faire les meilleurs choix possible — idéalement, les choix satisfaisant le mieux notre bien-être ou notre conception de la vie bonne. Il est donc contre nos intérêts de nous voir refuser certains choix qui nous conviendraient, même si nous n'avons pas conscience que ces choix sont possibles.

À noter que la thèse de l'intérêt objectif ne discrédite pas pour autant qu'il existe pour certains un intérêt subjectif à ne pas avoir été manipulés. L'intuition que nous ressentons à l'égard de la machine à expériences de Nozick n'en est pas moins réfutée. Il est sans doute vrai que seuls les agents dotés de capacités cognitives élevées sont capables de trouver que la manipulation constitue une injustice. La thèse de l'intérêt objectif à être libre stipule plutôt que la prise de conscience de cette injustice n'est pas nécessaire pour pouvoir décrire qu'il y a eu une injustice. Comme je l'ai avancé au cours de la section 2.3.3., ce travail de prise de conscience n'est pas complètement relégué aux individus. Il existe aussi un travail social, collectif, à combattre les manipulations, les lavages de cerveau et les situations de contraintes. Dans un tel contexte, la liberté néo-républicaine en tant que non-domination se révèle encore plus pertinente pour éviter les risques de manipulation. Et elle sert autant les intérêts des agents autonomes que ceux des agents qui ne possèdent pas l'autonomie hiérarchique.

Que faut-il faire des agents qui veulent délaissier leur liberté ou qui acceptent de se faire manipuler ? G. Dworkin (1976, 25; 1988, 21-29 et 108-109) estime que de telles actions

demeurent autonomes. Cochrane (2009a, 666) écrit aussi que : « it is up to individuals themselves whether to choose interference or devolve authority over options in their lives. » La thèse de l'intérêt objectif à la liberté est compatible avec de telles affirmations. Premièrement, l'intérêt subjectif peut parfois s'avérer plus fort que l'intérêt objectif, par exemple lorsque délaissier volontairement une part de sa liberté améliore le bien-être et est conforme avec la conception de la vie bonne de l'agent. Deuxièmement, il est évident qu'avant qu'une telle préférence soit formulée, il faut que les agents aient été à l'abri, autant que possible, de la manipulation : l'intérêt objectif à être libre doit donc être respecté *avant* que la volonté de céder des parts de sa liberté soit formulée, sans quoi l'on verrait plutôt ce désir subjectif comme étant le *résultat* de la manipulation.

Pour conclure, la thèse de l'intérêt intrinsèque à la liberté semble conduire à plusieurs des problèmes qui ont été exposés au cours de ce chapitre. De plus, il est discutable que l'autonomie hiérarchique soit nécessaire à avoir un tel intérêt à la liberté, car cela requiert que les agents soient conscients d'être victimes de manipulation ou qu'ils aient une préférence à ne pas avoir été manipulés, alors que cela ne les met pas à l'abri du biais du statu quo et des préférences adaptatives. Le fait de ne pas avoir été manipulé et dominé est une chose souhaitable pour tous les agents, avant que ceux-ci aient développé leur capacité d'avoir des désirs de second ordre. La liberté néo-républicaine devrait donc être accordée à tous.

Plutôt que de prétendre que les agents non autonomes ne sont pas importunés par le fait d'être exploités, il semble beaucoup plus juste de penser qu'il faut chercher à les faire explorer leurs désirs et leurs capacités de manière à les laisser choisir ce qui les intéresse le plus. C'est ce cadre d'analyse qui sera exploré au cours des sections 3.1., 3.2.3. et 3.2.4.

2.5. Conclusion

Les thèses qui ont été défendues au cours de chapitre n'impliquent pas nécessairement que les désirs de second ordre ne jouent aucun rôle normatif. Du côté interpersonnel, il est sans doute vrai que ces capacités rationnelles sont essentielles à la communauté politique et à la délibération morale. Du côté personnel, il peut exister des cas, notamment en éthique médicale, où le consentement éclairé est indispensable, et il m'apparaît que le consentement éclairé nécessite une autonomie hiérarchique et qu'il n'est présent et possible que chez les agents humains possédant les capacités cognitives appropriées. Or, cette exception n'empêche pas que de nombreuses sphères de nos vies ne sont pas toujours contrôlées par l'autonomie hiérarchique. Comme je l'ai expliqué, exiger qu'elles le soient serait faire preuve de perfectionnisme méthodologique et substantiel. Il appartient aux agents individuels d'avoir

recours à leurs capacités de réflexions de second ordre au sein de leur vie personnelle, de sorte que cette capacité réflexive devrait être vue comme un moyen plutôt que comme une fin. L'autonomie hiérarchique peut avoir une grande valeur instrumentale, mais ne devrait pas pour autant être érigée en principe au sein du libéralisme.

Cela ne mène pour autant à la conception humienne de la rationalité en tant que pur instrument des désirs et des sentiments.¹⁰⁸ En effet, croire que les désirs de second ordre peuvent motiver et même déterminer certaines de nos fins, en plus d'être nécessaire pour l'agentivité morale, est compatible avec l'agentivité humaine que j'ai développée au cours de ce chapitre. Je n'ai pas non plus suggéré que la non-rationalité soit un idéal de vie, ni qu'une vie bien réussie consistait à vivre spontanément nos passions et à suivre nos instincts.

Pour le réitérer, la thèse que j'ai défendue stipule simplement que les capacités rationnelles ne sont pas *nécessaires* pour justifier le respect des choix personnels innocents. De tels choix faits de manière spontanée, instinctive ou intuitive peuvent mériter la même considération que des choix faits de manières rationnelle, réfléchie. La thèse que je défends est donc neutre à l'égard de la manière dont les agents font des choix personnels et vivent leur vie (§2.1.2.) et elle ne considère pas que les agents doivent donner un sens à leur vie d'une manière particulière (§2.2.2.). J'ai suggéré que les discours sur l'émancipation et la maîtrise de soi devaient être évités (2.3.2.), à moins peut-être que l'on parle d'authenticité en tant qu'adéquation avec son bien-être et exempte d'interférence arbitraire d'autrui (§2.3.3.). Si cette thèse est convaincante, alors il semble y avoir de bonnes raisons pour considérer que les choix personnels innocents que font les animaux non humains méritent d'être respectés, toute chose étant égale par ailleurs. Finalement, j'ai aussi expliqué qu'il fallait reconnaître l'intérêt objectif à être libres aux animaux non humains au même titre qu'aux agents humains puisque tous ont intérêt à explorer différentes opportunités, et ce, sans subir l'interférence arbitraire d'autrui (§2.4.2.).

Or, si l'autonomie hiérarchique n'est pas la version qui devrait être privilégiée dans la philosophie libérale morale et politique, existe-t-il d'autres façons plus pertinentes et non perfectionnistes de parler de l'autonomie ? Et est-ce que ces autres façons réussissent à justifier le respect des choix personnels innocents des agents ? Sinon, quelles sont les justifications offertes ? J'examinerai donc des conceptions alternatives de l'autonomie au cours du chapitre 3.

¹⁰⁸ Voir Hume (1739, 2.3.3.) pour connaître sa conception de la raison comme étant l'instrument des passions.

Chapitre 3 : Conceptions alternatives de l'autonomie

L'autonomie en tant qu'agentivité morale et l'autonomie hiérarchique font face à plusieurs problèmes pour justifier le respect des choix personnels innocents. Quelle autre conception pourrait alors s'avérer plus satisfaisante ? Dans ce dernier chapitre, je présente quelques approches possibles pour concevoir ou mieux appréhender une autonomie non perfectionniste et non paternaliste. Même si j'émetts quelques réserves à propos de certaines d'entre elles, de telles approches ont l'avantage de pouvoir s'appliquer aux animaux non humains, en plus de montrer la richesse et la diversité des réflexions alternatives au sujet de l'autonomie non hiérarchique.

D'abord, je ferai une excursion du côté des théories de la déficience¹⁰⁹ (*disability theories*) pour exposer ce que ces auteurs ont critiqué et amendé au sujet de l'autonomie. (§3.1.) Je présenterai ensuite quatre approches qui ont été développées du côté de l'éthique animale pour penser l'autonomie des animaux non humains, soit l'autonomie des préférences de Regan (§3.2.1.), l'autonomie de Gruen (§3.2.2.), la macro-agentivité de Donaldson et de Kymlicka (§3.2.3.) et finalement l'autonomie naturalisée de Waller (§3.2.4.). En dernier lieu, et dans le but de vérifier si l'autonomie animale est une idée si radicale en soi, je critiquerai une conception selon laquelle les plantes sont autonomes. (§3.3.) Je conclurai en discutant quelles sont les implications relatives à ces conceptions alternatives de l'autonomie. (§3.4.)

3.1. L'autonomie vue par les théories de la déficience

L'idée selon laquelle les personnes ayant une déficience intellectuelle ne sont pas autonomes demeure très répandue. Même en éthique animale, il est commun de faire une distinction étanche entre les humains autonomes et moraux d'un côté et les cas marginalisés

¹⁰⁹ La terminologie utilisée pour caractériser ce groupe de personnes a souvent été péjorative et a beaucoup évolué au fil du temps (voir Ministère des services sociaux et communautaires 2012). J'ai choisi de reposer mon choix sur la terminologie adoptée par plusieurs groupes contemporains défendant les intérêts de ces personnes, notamment : la Fédération québécoise des centres de réadaptation en déficience intellectuelle, l'Institut québécois de la déficience intellectuelle, l'Association de Montréal pour la déficience intellectuelle, le Regroupement de parents de personnes ayant une déficience intellectuelle de Montréal, etc. Les termes « troubles du développement », « handicap mental » et « personnes en difficulté » sont aussi utilisés par certains organismes.

Il est aussi considéré inapproprié de parler « d'handicapés », de « déficients », de « personnes déficientes » ou de « personnes handicapées », car cela réduit ces personnes à leur déficience ou donne l'étrange impression qu'elles sont moins des personnes. Il faut aussi éviter de dire « personnes atteintes de (...) » ou « personnes souffrant de (...) », car ces termes connotent une souffrance ou une maladie. Les organisations auxquelles je me suis référé parlent de « personnes ayant une déficience intellectuelle ». Voir ASDI et Ministère des affaires civiques et de l'immigration (2004).

de l'autre côté. Après tout, Regan a bien caractérisé ces derniers comme étant les « patients moraux ». Bien que le concept de patients moraux ait une grande force rhétorique et théorique, il risque malheureusement d'encourager le préjugé selon lequel les cas marginalisés comme des êtres passifs, complètement dépendants et très différents des autres agents humains. Or, cette conception a beaucoup été remise en question par des auteurs des théories de la déficience.¹¹⁰

Les théories de la déficience représentent un ensemble de théories philosophiques, politiques, sociologiques et médicales qui s'intéressent au cas des personnes ayant une déficience intellectuelle ou physique. La grande richesse de ces théories est qu'elles ne se contentent pas de dénoncer le fait que les personnes ayant une déficience aient été largement ignorées par les théories morales et politiques traditionnelles.¹¹¹ Plutôt, elles s'évertuent à contester les articulations des théories traditionnelles. De telles remises en question ont été opérées à propos de concepts tels que la citoyenneté (voir Donaldson et Kymlicka 2011, 59-61 et 105-108), le contrat social (Silvers et Francis 2005; Nussbaum 2009, 96-223), la démocratie délibérative (Clifford 2009), la dignité (Kittay 2005b) et le fait d'être une personne (Kittay 2005a).

Au sujet de la compréhension du concept d'autonomie, je soulignerai deux contributions qu'apportent les théories de la déficience.

La première contribution est qu'elles insistent sur le rôle de l'environnement physique et social pour le développement et l'encadrement des individus. La déficience ne se conçoit pas simplement en termes individuels : « Disability is no longer a “deficit” experienced by individuals as political theory has long imagined but is constituted by the degree to which the environment accommodates the variety of disabled persons' needs. » (Arneil 2009, 235) Et cela vaut autant pour les personnes n'ayant pas de déficience : elles dépendent aussi des autres pour pouvoir fonctionner (Arneil 2009, 236-237) ou pour se développer (Vorhaus 2007, 39-42). La dépendance des personnes non déficientes est rendue invisible du fait que leur mode de vie est déjà facilité ou privilégié, mais elle existe bel et bien :

¹¹⁰ Donaldson et Kymlicka (2011, 107) résumant très bien la situation : « In the traditional account, people with [severe intellectual disabilities] are either entirely ignored or treated as 'outliers' or 'marginal cases' to be incorporated as 'moral patients', subject to permanent wardship in accordance with social norms that they have no role in shaping. With this new approach, citizenship is reconceived to enable individuals with a much broader range of capabilities to act as, and to be treated as, full citizens. And this in turn requires treating citizens as distinct and unique individuals, rather than just as instances of some generic category. Respecting people as citizens means attending to their subjective good (rather than treating them according to some list of objective goods or capacities decided without reference to the person's own expressed wishes), and attending to their individualized capacities. »

¹¹¹ Voir entre autres Arneil (2009, 221-228) pour une telle démonstration au sein des théories de John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant, John Rawls et Charles Taylor.

The disability that is associated with bodily impairment derives from a social world which privileges some bodies over others, some minds over others, and in doing so, constructs a world which allows human capacities to flourish in some but not in others. The idea that disability is the consequence of social prejudice and a failure of social responsiveness to requirements of variant abilities and bodily demands has now come to be known as the social model of disability. Given adequate support and access, people with disabilities can live lives that are as full and as worthy as those whose bodies are not similarly impaired. (Kittay 2005b, 97-98)

Pour ces raisons, Barbara Arneil (2009, 234-238) estime que le concept d'interdépendance rend beaucoup mieux compte de la réalité de tous les agents humains, y compris des personnes n'ayant pas de déficience. Cette interdépendance redéfinit aussi l'indépendance comme étant le précurseur plutôt que l'antonyme de l'autonomie. (Arneil 2009, 236) Cela permet entre autres de concevoir l'autonomie en degrés plutôt que de façon binaire¹¹² :

a gradient scale in which we are *all* in various ways and to different degrees both dependent on others and independent, depending on the particular stage we are at in the life cycle as well as the degree to which the world is structured to respond to some variations better than others. (Arneil 2009, 243) (italiques dans l'original)

L'autonomie serait quelque chose que l'on apprend et non une qualité qui apparaît subitement à partir d'un certain âge déterminé arbitrairement, lorsque l'agent est capable d'avoir des désirs de second ordre. Il est ainsi primordial de prendre en considération le rôle de la socialisation et de l'éducation dans le développement de l'autonomie des individus. Non seulement l'autonomie peut se développer et s'apprendre, mais cet apprentissage est surtout *essentiel* à l'autonomie — ce qui renforce l'importance des structures sociales, trop souvent négligées par les autres conceptions de l'autonomie.¹¹³

Ces thèses philosophiques se voient également adoptées dans la pratique. Wehmeyer et al. (2008) rapportent le progrès médical qui a été fait au sujet de la conception de la déficience intellectuelle. Autrefois uniquement perçue comme un problème individuel, la déficience est aujourd'hui appréhendée en lien avec les différentes dimensions du fonctionnement humain,

¹¹² Cela est aussi avancé par Silvers et Francis (2007, 331).

¹¹³ L'importance de l'éducation est au moins reconnue par Feinberg (1986, 44) : « The connection between autonomy and responsibility, however, also works in the other direction: responsibility is a contributing cause of the development of autonomy. How does one promote in a child the development of self-possession, distinct identity, self-discipline, self-reliance, and the other components of the autonomous ideal? Surely part of the required technique is to *assign* (prospectively) responsibilities, that is, tasks that require initiative, judgment, and persistence, and after which the assignee must answer for his successes and failures. A corollary of prospective assignments, of course, are retrospective judgments of credit, blame, and the like. » (italiques dans l'original)

Il faut cependant faire attention pour ne pas prétendre que l'apprentissage est nécessairement un processus conscient. Il est possible d'apprendre sans avoir explicitement conscience de ce qu'on a appris.

ce qui tient compte du contexte social.¹¹⁴ Des supports ou des adaptations peuvent s'avérer efficaces pour réduire les limitations que représente la déficience, et ce, dans différentes sphères de fonctionnement. Cette vision permet, à son tour, une meilleure intervention pour aider les personnes ayant une déficience intellectuelle à se développer et à fonctionner au sein des sociétés, ce qui réduit, en un sens, les limitations causées par leur déficience.¹¹⁵

La deuxième avancée réalisée par les théories de la déficience au sujet de l'autonomie est de rappeler que les personnes ayant une déficience intellectuelle sont aussi des agents, des êtres capables de faire des choix. Encore une fois, cette thèse est reflétée dans la pratique : le modèle où ces personnes sont passives et où elles subissent les décisions d'autrui est de plus en plus abandonné au profit d'un modèle qui leur laisse beaucoup d'autonomie et d'autodétermination. En d'autres mots, on leur laisse la possibilité de choisir ce qui les concerne. Reinders (2002, 1) résume la situation de cette manière :

The 'new vision' claimed self-determination, individual choice and the rights of citizenship as its core values. Rather than being at the mercy of other people's decisions about their lives, people with [intellectual disability] now make decisions for themselves.

Et cela est fait dans l'optique d'améliorer leur qualité de vie et de respecter leurs droits¹¹⁶ :

The reasearch literature on quality of life for people with disabilities and the self-determination of people with disabilities send the same, clear message...people with disabilities lack the opportunity to experience control and choice in their lives, and their lives would be more fulfilling and satisfying if this were not the case. (Wehemeyer 1995, 42)

Ce modèle fait ses preuves, comme en attestent de nombreuses études empiriques.¹¹⁷ Dans leur propre étude, Wehmeyer et Garner (2003, 255) arrivent également à des conclusions très encourageantes : « Intellectual capacity was not a significant contributor to either self-determination or autonomous functioning for this group. Opportunities to make choices, however, contributed significantly and positively to greater self-determination and autonomy. » En d'autres mots, il est possible d'améliorer la capacité à faire des choix des personnes ayant une déficience intellectuelle lorsqu'on adapte le contexte de choix dans lequel ces personnes sont situées. De plus, les capacités cognitives à elles seules ne sont pas

¹¹⁴ « [...] the former (mental retardation) viewed the disability as a defect within the person, whereas the latter (intellectual disability) viewed the disability as the fit between the person's capacities (implied in that is limited capacity as a function of neural impairment) and the context in which the person functioned. » (Wehmeyer et al. 2008, 313-314)

¹¹⁵ Ce modèle est aussi appelé le « processus de production de l'handicap » et est très appliqué dans la pratique auprès des personnes ayant une déficience au Québec. Voir Office des personnes handicapées du Québec (2010).

¹¹⁶ Voir Wehmeyer (1995, 17-19).

¹¹⁷ Voir Wehmeyer et Garner (2003, 155-157) pour une discussion au sujet de plusieurs de ces études.

complètement déterminantes dans la capacité à faire des choix.

Bien sûr, le concept d'autonomie est ici défini de manière radicalement différente à ce que l'on peut voir dans la littérature classique en philosophie : « a behavior is autonomous if the person acts (a) according to his or her own preferences, interests and/or abilities, and (b) independently, free from undue external influence or interference ».¹¹⁸ (Wehemeyer 1995, 24) L'autonomie est elle-même intégrée au sein du concept plus général de l'autodétermination, défini ainsi : « acting as the primary causal agent in one's life and making choices and decisions regarding one's quality of life free from undue external influence or interference » (Wehemeyer 1995, 22).¹¹⁹

Les personnes ayant une déficience intellectuelle sont donc capables de faire des choix (Wehmeyer 1995, 26-29), notamment si le contexte est favorable à cet exercice et si elles sont encouragées à le faire.¹²⁰ Ces choix sont réalisés pour satisfaire leurs préférences ou leurs intérêts. Non seulement ces personnes sont-elles capables de contrôler plusieurs aspects de leur vie lorsqu'on leur en laisse l'opportunité, mais elles en ont aussi le droit.¹²¹

Anita Silvers et Leslie Francis (2007) estiment ainsi que le problème est moins que les personnes ayant une déficience intellectuelle ne possèdent pas de conception rationnelle du bien comme le voudraient les théories classiques du libéralisme, mais plutôt qu'elles ont besoin d'aide pour formuler leurs préférences : « To the extent that people with intellectual disabilities have recognizable preferences, and interests that can be generated from these preferences, other people can collaborate with them to construct individualized, subjective conceptions of the good. » (Silvers et Francis 2007, 325) Le problème de communication et d'interprétation est aussi soulevé par d'autres théoriciens de la déficience, mais est loin d'être infaillible. Au contraire, c'est à la société que revient le devoir soit d'aider ces personnes à s'exprimer (ce qu'on appelle l'agentivité dépendante, défendue par Silvers et Francis 2007), soit de porter attention aux formes de communication non verbale (Clifford 2009, 9-17). Le manque de rationalité ou de langage ne représente donc pas en soi un obstacle à la réalisation

¹¹⁸ Cela ressemble à l'autonomie des préférences que je couvrirai à la section §3.2.1. Les critiques que je lui adresserai concernent aussi cette même définition.

¹¹⁹ Pour être plus précis, l'autodétermination inclut ici l'autonomie, l'autorégulation, le renforcement psychologique (*psychological empowerment*) et la réalisation de soi. (Wehemeyer 1995, 22-25; Wehmeyer et Garner 2003, 259)

¹²⁰ Vorhaus (2007, 38) résume bien l'essentiel : « Features contributing to a choice-enhancing environment include placing individuals at the centre of decisions taken in planning meetings and tutorials, developing learning plans that encourage individuals to do what they can for themselves and the provision of communication systems that allow individuals to direct what happens to them. »

¹²¹ Silvers et Francis (2007, 329-333) estiment que les limites au paternalisme devraient être les mêmes chez les personnes ayant une déficience et celles n'en ayant pas. Par exemple, les personnes ayant une déficience intellectuelle devraient avoir le droit de choisir des emplois dangereux.

de l'autonomie.¹²²

Pour récapituler, le modèle d'autonomie, d'autodétermination et d'autonomie sociale (*self-advocacy*) est très intégré à la pratique. Par exemple, l'Arc des États-Unis, l'un des plus grands organismes mondiaux de la défense des personnes ayant une déficience intellectuelle, a adopté une position très claire à ce sujet :

People with intellectual and/or developmental disabilities [...] have the same right to, and responsibilities that accompany, self-determination as everyone else. They must have opportunities, respectful support, and the authority to exert control in their lives, to self-direct their services to the extent they choose, and to advocate on their own behalf. (Arc 2011, 1)

Ce qui s'applique aux personnes ayant une déficience intellectuelle devrait pouvoir s'appliquer aux enfants, dans une certaine mesure. Les enfants aussi peuvent apprendre à faire des choix et à se débrouiller. De plus, il est important qu'ils soient consultés en ce qui concerne les décisions qui ont un grand impact sur eux. Même si les enfants dépendent des adultes à plusieurs égards, ils sont par contre capables de faire de bons choix sur plusieurs aspects de leur vie. Cette capacité à faire des choix doit ainsi être encouragée, car cela est aussi nécessaire au développement de leur autonomie. (Wehemeyer 1995, 27-29)

Toutefois, quelques exceptions notables s'appliquent dans la comparaison entre les enfants et les personnes ayant une déficience intellectuelle. Comme je l'ai mentionné à la fin de la section 2.1.2., certains choix personnels innocents sont autorisés aux personnes ayant une déficience intellectuelle, alors qu'ils sont interdits ou fortement déconseillés aux enfants. Le cas de la sexualité représente un exemple frappant. Il n'est à peu près pas controversé d'admettre que les personnes ayant une déficience intellectuelle ont le droit de vivre leur sexualité avec autrui. La plupart des institutions gouvernementales et des organismes de défense des personnes ayant une déficience intellectuelle l'affirment haut et fort.

Qu'est-ce qui justifie cette différence de traitement entre les enfants et les personnes ayant une déficience intellectuelle ? Comme je l'ai déjà soulevé, cela ne peut s'expliquer dans la conception de l'autonomie hiérarchique, car les enfants et les personnes ayant une déficience intellectuelle peuvent posséder des facultés cognitives comparables à certains égards. Il semble que la réponse la plus raisonnable concerne le fait que des activités sexuelles n'ont pas les mêmes effets chez ces personnes. Dans le cas des enfants, une initiation

¹²² Donaldson et Kymlicka (2011, 59) notent d'autres modèles qui ont été proposés pour porter attention à l'agentivité des personnes ayant une déficience intellectuelle et font ensuite cette remarque fort pertinente : « Older models of paternalistic guardianship are being challenged by newer models in which the goal is to find ways of eliciting a person's sense of their subjective good [...] »

prématurée à la sexualité conduit presque inmanquablement à des problèmes de développement et à d'importants problèmes psychologiques pouvant causer des traumatismes permanents. Chez les personnes ayant une déficience intellectuelle, en revanche, la sexualité peut faire partie de leur épanouissement et représente en général un besoin souvent essentiel :

For decades, people with intellectual disabilities and/or developmental disabilities have been thought to be asexual, having no need for loving and fulfilling relationships with others. Individual rights to sexuality, which is essential to human health and well-being, have been denied. This loss has negatively affected people with intellectual disabilities in gender identity, friendships, self-esteem, body image and awareness, emotional growth, and social behavior. (Arc 2008, 1)¹²³

Ainsi, même si un enfant et une personne ayant une déficience intellectuelle ont des capacités cognitives comparables, il est possible d'admettre une différence de traitement et d'accorder une liberté de choix différente. Cela n'est pas dû au fait de leur manque d'autonomie hiérarchique, mais plutôt aux conséquences de ces activités sur leur bien-être.

En conclusion, les travaux réalisés au sein des théories de la déficience ainsi que la pratique auprès des personnes ayant une déficience intellectuelle indiquent qu'il est justifié de penser ces personnes comme des agents autonomes en un sens moralement pertinent. En effet, elles se révèlent capables de faire des choix qui les concernent et de satisfaire leurs préférences et intérêts. Elles ont seulement besoin d'aide pour communiquer et d'adaptations permettant d'améliorer les contextes sociaux et environnementaux dans lesquels elles évoluent, tout comme les personnes n'ayant pas de déficience.

En revanche, l'autonomie hiérarchique ne réussit pas à rendre compte de ces récents progrès théoriques et pratiques et contribue, de cette manière, à nier d'importants droits aux personnes ayant une déficience intellectuelle. Elle continue d'avancer un modèle rationaliste, élitiste et capacitiste ¹²⁴ incapable de considérer les personnes ayant une déficience intellectuelle comme des agents autonomes à certains égards.

3.2. L'autonomie pensée pour les animaux non humains

Dans les quatre prochaines sections, je présenterai les propositions d'auteurs antispécistes qui ont essayé de développer une conception de l'autonomie qui serait applicable

¹²³ Cela n'empêche pas les personnes ayant une déficience intellectuelle d'être particulièrement vulnérables en matière de sexualité, notamment parce qu'elles savent moins comment se défendre et dénoncer ce qui leur arrive. Par conséquent, ces personnes deviennent souvent victimes d'abus sexuels. Pourtant, la solution ne saurait passer par une plus grande restriction de leur vie sexuelle : au contraire, elle doit passer par une meilleure éducation à la sexualité et par de meilleures balises de protection institutionnelle.

¹²⁴ Le capacitisme (*ableism*) représente la discrimination faite envers les personnes ayant une déficience physique ou intellectuelle.

aux animaux non humains. Je vais donc aborder l'un à la suite de l'autre Regan, Gruen, Donaldson et Kymlicka et, finalement, Waller.

3.2.1 L'autonomie des préférences de Regan

L'une des premières tentatives pour appliquer le concept d'autonomie aux animaux non humains a été faite par Tom Regan dès 1983. Dans son célèbre ouvrage qui défend une théorie déontologique des droits des animaux, Regan développe le concept d'autonomie des préférences pour rivaliser avec l'autonomie kantienne, qu'il juge trop associée à l'agentivité morale. Comme son nom l'indique, l'autonomie des préférences consiste en la capacité d'agir selon ses préférences. (Regan 1983, 84-86)

L'autonomie des préférences devient moralement pertinente du fait qu'agir selon ses préférences fait partie intégrante du bien-être des animaux non humains (et sans doute, on l'espère aussi, des humains) :

As individuals with desires, beliefs, and the ability to act in pursuit of their own goals, animals have a kind of autonomy—preference autonomy. One aspect of animals' faring well or ill is the degree to which they are able to exercise their autonomy, since to thwart their will by denying them the opportunity to do what they prefer is to cause them frustration, while to allow them to do what they prefer is to make it possible for them not only to obtain what they want but to take satisfaction in obtaining it by their own devices. (Regan 1983, 116)

Cette autonomie ne stipule donc pas seulement que l'agent répond à ses préférences, mais qu'il prend satisfaction à le faire par lui-même : « As such, there is no reason not to assume that they, too, are capable of taking satisfaction, not only in reaching their goals or fulfilling their desires but also in doing so “by their own lights.” »¹²⁵ (Regan 1986, 92)

Or, comme Regan (1983, 91) dresse une distinction entre préférence (*preference-interest*) et bien-être (*welfare-interest*) et qu'il précise qu'il ne va pas toujours dans nos intérêts d'agir selon nos préférences, il n'est pas clair quelle est la fonction normative précise de son concept d'autonomie. Il aurait été intéressant de connaître quel rôle joue son concept lorsqu'il y a conflit entre satisfaction des préférences et respect du bien-être — en d'autres mots, dans quels cas le paternalisme serait justifié.¹²⁶ Regan (1983, 114-116) mentionne le cas

¹²⁵ Cet aspect a été ignoré dans les critiques de Frey et de Cochrane (voir plus bas). Pour ma part, je ne sais pas si cela est strictement nécessaire au concept de Regan. À tout le moins, cela requiert un peu de données empiriques avant de pouvoir l'affirmer.

¹²⁶ À noter aussi que Regan semble faire une distinction entre l'autonomie humaine et celle des non humains, ce qui laisse plutôt perplexé : « Earlier (3.2.) it was noted that what we are interested in is not always in our interests and that we are not always the best judge of what is in our interests. Neither of these points justifies a meddling paternalism in the case of competent adults, however, since our having extensive personal autonomy is itself a great benefit, making possible the satisfaction we can derive from directing the course our life will take.

de l'euthanasie paternaliste, mais mis à part cela, même sa section sur le paternalisme (1983, 107-109) n'évoque pas vraiment de conclusions normatives.

En somme, Regan n'a pas particulièrement insisté sur les avantages conceptuels de l'autonomie des préférences. Trente ans plus tard, l'autonomie des préférences ne semble pas avoir connu une belle postérité, car il semble que peu d'auteurs aient repris ce concept pour en rappeler sa pertinence. En revanche, il est assez facile de trouver de rudes critiques à l'endroit de cette conception, notamment chez Raymond Frey et Alasdair Cochrane.

Pour Frey (1987, 60-62), l'autonomie des préférences représente une autonomie très appauvrie qui ne saurait s'appliquer à l'autonomie humaine :

Indeed, the preference sense has been drained of all those features of the control sense—e.g., control and assessment of our desires, fostering some, shedding others, engendering still others; the moulding and shaping of our lives to a pattern or plan or conception of the good life; the use of second-order desires to affect our first-order ones in the service of our conception of the good life; etc.—that make a life valuable. (Frey 1987, 61)

Pour Cochrane (2009a, 669-670 et 2012b, 75-76), l'autonomie des préférences n'est pas satisfaisante pour la même raison : elle sacrifie ce qui est perçu comme étant fondamental à l'autonomie humaine, c'est-à-dire la capacité d'avoir des désirs de second ordre et d'agir en fonction de ceux-ci. De plus, l'autonomie des préférences ne permet pas d'accorder un intérêt intrinsèque à la liberté, car il est possible, dit-il, de satisfaire les préférences des animaux non humains tout en les enfermant ou en les exploitant. Selon Cochrane, il existe une différence fondamentale entre un animal non humain exploité heureux et un esclave humain heureux. Ainsi, même en reconnaissant l'autonomie des préférences aux animaux non humains, cela n'implique pas qu'intervenir dans leur vie constitue toujours un dommage moral.

J'ai tenté de répondre aux objections de Frey et de Cochrane au cours du chapitre 2, de sorte qu'il est inutile d'y revenir ici. Néanmoins, je suis d'accord avec eux qu'une conception de l'autonomie doit être aussi satisfaisante pour l'agentivité humaine que non humaine, et de ce fait, je regrette que Regan n'ait pas tenté de démontrer en quoi l'autonomie des préférences se révèle plus avantageuse que l'autonomie morale ou l'autonomie hiérarchique.

J'aimerais ajouter deux critiques à son concept d'autonomie. La première concerne le fait que l'autonomie des préférences ne tient aucunement compte de l'origine des préférences. Comme j'en ai parlé aux sections 2.3.3. et 2.4.2., il est essentiel d'éviter les problèmes

But what of paternalism as regards animals? Clearly to allow them to do what they want is not always in their best interests. » (Regan 1983, 104) (italiques ajoutés)

À quoi fait référence Regan en parlant d'autonomie personnelle étendue ? Est-il en train de distinguer deux types d'autonomie ou estime-t-il plutôt que l'autonomie peut se concevoir en degrés ?

d'endoctrinement, de manipulation, de domination. Heureusement, des auteurs comme Donaldson et Kymlicka, qui ont développé le concept de macro-agentivité que je présenterai à la section 3.2.3., sont plus sensibles à ce problème.

La deuxième critique concerne le fait que cette autonomie n'indique pas s'il est possible d'intervenir dans les choix d'autrui et, si oui, dans quelles circonstances. Le problème, qui a aussi été soulevé par Cochrane, est qu'une telle conception met toutes les préférences sur un pied d'égalité, comme si elles étaient toutes neutres moralement. Je traiterai des choix non innocents, c'est-à-dire qui violent les intérêts ou les droits d'autrui, au cours de la section 4.4. — il s'agit en effet d'un problème auquel Regan ne répond pas directement. Pour l'instant, en ce qui concerne les choix personnels innocents, il convient d'analyser ceux étant autodestructeurs, c'est-à-dire étant en conflit avec les intérêts de l'agent lui-même.¹²⁷

De prime abord, il est vrai que nous ne considérons pas acceptable d'intervenir auprès de *tous* les comportements étant dangereux pour un agent.¹²⁸ Comme l'explique Lori Gruen, ce n'est pas parce que les animaux non humains adoptent parfois des comportements dangereux pour eux-mêmes ou dont ils ne connaissent pas toutes les conséquences que cela justifie une intervention, car il en va de même pour les agents humains :

Humans also engage in self-destructive behaviors that lead to their own pain and suffering. Adrenalin junkies jump out of airplanes with parachutes that may fail, off cliffs with gliders that may crash, or off bridges with bungee cords that may break. Many people take on jobs that are dangerous, enter into relationships that are dangerous, or pursue activities that will, in all likelihood, lead to disappointment, frustration, and demise. We generally find it objectionable when the state or others act paternalistically in order to prevent individuals from doing what they want to do, even if it causes them injury. It is a violation of their intrinsic interest in liberty. Preventing injury or death to a human or non-human who may suffer as a result of her autonomous actions is, other things being equal, not a justification for denying her all of her freedom. (Gruen 2011, 151)

Certes, il est raisonnable d'estimer que plusieurs choix autodestructeurs ne méritent pas l'intervention d'autrui. Qu'un choix personnel cause du tort à l'agent ou que l'agent ne soit pas conscient de toutes les conséquences de son choix ne semble pas suffisant *en soi* pour l'empêcher d'exécuter ce choix.

En revanche, il existe aussi des cas clairs où l'intervention est considérée comme étant souhaitable, voire requise. Les exemples souvent utilisés dans la littérature concernent les dépendances sévères à la drogue ou à l'alcool ou les personnes ayant de graves problèmes

¹²⁷ Conformément à *supra* note 3, je considère qu'un choix est innocent même lorsqu'il brime les intérêts de l'agent qui exécute ce choix.

¹²⁸ Voir *infra* §4.3.

psychologiques.¹²⁹ Dans de tels cas, il est relativement peu controversé — du moins au sein des théories libérales — que la société brime temporairement la liberté de ces individus. Les théories de l'autonomie hiérarchique justifient cette interférence en évoquant que l'agent avait perdu la capacité d'agir en fonction de ses désirs de second ordre. Le même argument est employé par les défenseurs de l'autonomie hiérarchique à propos des cas marginalisés : puisqu'ils ne possèdent pas les qualités cognitives requises, il est justifié d'intervenir dans leurs choix lorsque ces choix sont dangereux pour eux (ou même lorsqu'ils ne le sont pas). Un agent humain qui tente des sports dangereux, par contraste, peut être respecté dans ses choix s'il a effectué ceux-ci en s'appuyant sur ses désirs de second ordre.

Une personne ayant une sévère dépendance à la drogue ou ayant de graves problèmes psychologiques agit aussi selon ses désirs. Un enfant qui décide de commencer à fumer la cigarette agit aussi selon ses désirs, du moins dans certains cas. Ces personnes doivent-elles être considérées comme étant autonomes ? Faut-il respecter leurs choix ? Sinon, de quelle manière l'autonomie des préférences peut-elle répondre à ces problèmes ? Deux réponses sont possibles.

Soit il faut admettre que toutes les préférences méritent d'être respectées, même celles en lien avec l'autodestruction sévère comme dans le cas des dépendances ou des graves problèmes psychologiques. Cela est en effet cohérent avec le libertarisme, mais semble moins courant dans certaines versions du libéralisme. Quant aux cas marginalisés, il faudrait aussi les laisser agir à leur gré, en tout temps, peu importe les conséquences. En effet, en fonction de la définition de l'autonomie des préférences, ils doivent être considérés autonomes aussitôt qu'ils peuvent agir selon leurs désirs.

Soit il faut concéder que certaines préférences sont si dommageables pour l'agent qu'elles peuvent être brimées. Or, il semble que cette réponse rende l'autonomie des préférences relativement superflue, car la définition n'indique pas en elle-même dans quels cas l'autonomie mérite d'être respectée, et dans quels cas elle pourrait ne pas l'être. Une telle justification doit pourtant être incluse dans le concept d'autonomie, et non se retrouver indépendamment de celui-ci. La fonction de l'autonomie sert précisément à garantir le respect des choix personnels innocents, toutes choses égales par ailleurs. Pourquoi alors parler d'autonomie des préférences, si certaines préférences ne méritent pas d'être respectées ?

Heureusement, au cours de la section 4.2., j'essaierai de récupérer l'autonomie des préférences de Regan en esquisant une nouvelle conception de l'autonomie qui pourrait

¹²⁹ Voir § 2.1.1. et note 17.

répondre au précédent problème, et ce, sans requérir l'usage de désirs de second ordre.

3.2.2. L'autonomie vue par Gruen

En se penchant sur le problème moral que représente la captivité, Lori Gruen (2011, 141-151) s'est consacrée à réfuter l'argument de Cochrane reliant l'intérêt intrinsèque à être libre à la capacité à faire des choix autonomes. Gruen estime que les critères rationnels ne sont pas absolument nécessaires, car l'autonomie peut aussi être définie par deux aspects : la capacité à contrôler ses actions et le fait de pouvoir suivre ses désirs.¹³⁰

Les animaux non humains contrôlent ce qu'ils font dans la mesure où ils font constamment des choix concernant ce qu'ils vont faire, quand ils vont le faire, et avec qui ils vont le faire. (Gruen 2011, 148) En ce sens, les animaux s'autodéterminent, comme en atteste l'existence des différences individuelles :

we can acknowledge that most other animals are self-directed, can adapt to changing circumstances, make choices and resist changes if this is what they decide, and improve their environments, often through collective action. Other animals learn from their conspecifics and modify what they learn to suit themselves and their needs. They pursue activities that presumably they find rewarding. Not all animals in a social group do exactly the same things, eat exactly the same things, or spend time with the same individuals. They are making independent choices within the context of their biological and physical capabilities. There are species-typical behavioral repertoires that we might think of as constraining an individual's expression of agency, yet all of the behaviors within these repertoires are not fixed or determined. (Gruen 2011, 149-150)

Ces choix sont autonomes et importants moralement, selon Gruen (2011, 148-149), du fait que les animaux non humains peuvent ainsi agir selon *leurs* désirs, et non selon des contraintes imposées par l'extérieur ou par des contraintes imposées par l'intérieur, c'est-à-dire provenant de dérèglements psychologiques ou de dépendances à des substances dangereuses.

Par ailleurs, Gruen (2011, 149-150) souligne qu'il est important de reconnaître que notre environnement (social et naturel) façonne déjà nos désirs et nos intérêts, de sorte qu'il est irréaliste de s'attendre à ce que l'autonomie consiste à se libérer totalement de ces contraintes. Elle s'inscrit ainsi dans une tradition de la pensée féministe à qui l'on doit de tels développements.¹³¹ De manière générale, il s'agit de défaire le mythe selon lequel l'agent individuel s'autodétermine complètement et est capable de faire complètement abstraction de

¹³⁰ Gruen (2011, 151-155) développe aussi d'autres arguments basés sur le concept de dignité. Je préfère écarter de mon analyse de tels arguments, car comme l'explique Cochrane (2012b, 114-116), ils peuvent rapidement mener à des considérations perfectionnistes basées sur le respect de qui est « naturel ». À mon sens, il n'est pas clair que la dignité puisse apporter quelque chose de nouveau ou de compatible à une approche basée sur la considération des *intérêts*.

¹³¹ Voir Stoljar (2013) pour un aperçu de l'autonomie relationnelle développée par les féministes.

ses origines.¹³² Ces réflexions seront poursuivies dans la section suivante, où Donaldson et Kymlicka adoptent un point de vue politique pour penser les relations de justice à l'égard des animaux non humains.

Le point faible de l'approche de Gruen, selon moi, est que même si elle souligne des aspects importants, il semble y avoir d'autres aspects incomplets et un manque de justification. Je soulève ici quatre exemples méritant d'être travaillés.

Que signifie s'autodéterminer si cela ne fait pas appel aux désirs de second ordre ? Pour plusieurs auteurs, sans les désirs de second ordre, ce sont les agents qui se font déterminer par leurs désirs de premier ordre. Pour mieux saisir le sens de l'autodétermination à propos des animaux non humains, il aurait été intéressant que Gruen explique, par exemple, comment les animaux non humains en général (et pas seulement les grands singes ou autres espèces animales dont s'inspire Gruen) peuvent choisir parmi différents désirs de premier ordre et comment ils peuvent contrôler certains de leurs désirs.

Ensuite, que faire des individus qui font partie d'une espèce où il y a peu de variabilité entre les individus ? Sont-ils, à cause de cela, moins autonomes et leur liberté mérite-t-elle moins d'être protégée ? Les différences individuelles représentent sans doute un indice au sujet de l'irréductible complexité des animaux non humains, et cela justifie qu'ils aient besoin de faire des choix différents qui leur conviennent selon leurs spécificités respectives. En même temps, ces différences ne sont pas nécessaires à l'exercice de l'autonomie, car deux agents peuvent très bien avoir les mêmes préférences et faire les mêmes choix sans que cela ne dévalorise leur individualité et leur autonomie. Il semble que le seul fait de pouvoir suivre ses désirs se révèle plus pertinent et que, à la limite, le contrôle sur nos choix soit secondaire. Si tel est le cas, alors Gruen n'ajoute plus grand-chose à l'autonomie des préférences de Regan et se heurte aussi aux mêmes problèmes que j'ai déjà soulevés dans la section précédente.

De plus, dans quels cas les contraintes (de l'environnement naturel ou social) sont-elles

¹³² Plusieurs partisans de l'autonomie sont conscients de ce fait et ne prônent pas une vision atomiste de l'individu. Voir par exemple Feinberg (1986, 46) : « Our very way of posing the question can lead us to forget the most significant truth about ourselves, that we are social animals. No individual person selects "autonomously" his own genetic inheritance or early upbringing. No individual person selects his country, his language, his social community and traditions. [...] And yet to *be* a human being is to be a part of a community, to speak a language, to take one's place in an already functioning group way of life. We come into awareness of ourselves as part of ongoing social process. [...] Very clearly, they place *limits* on what the constituent virtues of autonomy can be. The human world does not and cannot consist of millions of separate sovereign "islands" each exercising his own autonomous choice and what, where, how, and when he shall be [...]. » (italiques dans l'original)

Feinberg (1986, 47) résume ensuite l'idéal moral que constitue l'autonomie : « The ideal of the autonomous person is that of an authentic individual whose self-determination is as complete as is consistent with the requirement that he is, of course, a member of a community. »

justifiées et dans quels cas ne le sont-elles pas ? Le rôle de l'autonomie consiste notamment à délimiter une frontière où l'État ne peut pas intervenir, car cela concerne avant tout la liberté individuelle de l'agent. Rappeler le rôle de l'environnement naturel et social dans la formation de l'individu permet de relativiser l'image idéalisée de l'agent humain capable de s'abstraire de toute condition. Pourtant, à moins de tomber dans l'autocratie, il faut déterminer les limites que la société peut imposer aux choix individuels. Gruen est sans doute consciente de cet aspect, mais cela mérite pourtant d'être développé si l'on veut justifier la pertinence d'adopter une conception de l'autonomie qui soit appropriée aux animaux non humains. Je reviendrai donc sur cette question au cours de la section 3.2.3.

Finalement, en quoi les contraintes imposées par l'intérieur, comme les problèmes psychologiques, posent-elles problème à l'autonomie ? Et comment distinguer entre elles, c'est-à-dire comment différencier celles ne nécessitant pas une interférence de celles qui en méritent une ? Comme je l'ai mentionné à la section précédente, l'autonomie hiérarchique peut facilement expliquer ce qu'est une contrainte intérieure : cela concerne par exemple les cas où l'agent ne peut plus agir selon ses désirs de second ordre. Quel est le recours possible à une conception comme celle de Gruen ?

Je crois néanmoins qu'avec les autres approches de ce chapitre ainsi qu'avec la conclusion que je développe dans la section 4.2., il est possible de parvenir à un portrait plus complet de l'autonomie animale et de sa pertinence morale. Les problèmes que j'ai énumérés ne sont donc pas sans réponses.

3.2.3. La macro-agentivité de Donaldson et de Kymlicka

Dans *Zoopolis*, Sue Donaldson et Will Kymlicka (2011) développent une théorie politique qui cherche à déterminer quels sont les principes de justice qui devraient régir les relations que les sociétés humaines entretiennent avec les différents animaux non humains. Ils estiment, entre autres, que les animaux domestiqués devraient bénéficier de droits associés à la citoyenneté.¹³³ Cependant, un problème demeure : les animaux citoyens ne seraient-ils pas inévitablement vulnérables à la domination ? Comment s'assurer que les choix que font les animaux citoyens sont authentiques et non manipulés ? C'est pour répondre à ce type d'objections que Donaldson et Kymlicka (2012), dans un article subséquent, proposent le

¹³³ Voir Donaldson et Kymlicka (2011, 73-155) et *supra*, fin de §1.3.3.

concept de macro-agentivité (*macro agency*).¹³⁴

Même si elles ne font pas directement référence au concept d'autonomie, les réflexions de Donaldson et de Kymlicka peuvent néanmoins grandement enrichir la compréhension du respect des choix personnels innocents. En s'inspirant des thèses des théories de la déficience, comme je les ai présentées à la section 3.1., ils réussissent à bien adapter la question de l'autonomie dans le cadre des animaux domestiqués.

La macro-agentivité concerne la possibilité de faire des choix sur les *termes* de la relation qu'un agent entretient avec les autres¹³⁵, alors que la micro-agentivité se limite à la possibilité de faire des choix *à l'intérieur* d'un cadre prédéterminé. En ce sens, Donaldson et Kymlicka renversent complètement la perspective de Cochrane (2009a et 2012b) qui estime qu'il est permis d'exploiter les animaux non humains pour n'importe quelle fin à condition de ne pas violer leurs droits à ne pas souffrir et à rester en vie.¹³⁶ Au contraire, l'approche de la citoyenneté exige d'offrir les mêmes opportunités à tous les citoyens, y compris la possibilité de contester et d'altérer le contexte de choix dans lequel ils sont plongés.

Porter attention à la macro-agentivité permet ainsi d'éviter le problème de la domination et celui des préférences adaptatives. La micro-agentivité est insuffisante, car elle autorise très bien le fait d'orienter les agents à faire des choix qui satisfont les désirs des exploitants. Pour s'assurer que les choix des agents correspondent à leurs intérêts et à leurs désirs plutôt qu'à ceux des exploitants, il faut donc permettre aux agents de contester les termes de la relation et même le fait d'être dans cette relation :

[...] to address the risks of exploitation, we must enable her to contest the terms of membership, or indeed even the fact of membership. How do we support meaningful agency for her in deciding the macro framing questions about what kind of life she wants to lead, in what kind of society? The only way to begin to answer these questions [...] is to expose her to different opportunities, environments, activities and associates. We need to structure these opportunities so that she can make meaningful choices [...]. (Donaldson et Kymlicka 2012, 13)

En effet, les choix que font les agents ne sont pas nécessairement révélateurs de leur

¹³⁴ Dans un autre article, Donaldson et Kymlicka (2013) répondent à l'objection selon laquelle accorder la citoyenneté des animaux non humains travestit le concept de citoyenneté et autorise, en un sens, une grande anarchie dans la cité humaine.

¹³⁵ « [...] it is widely assumed that in the case of human beings, we have a wide scope of agency, including the capacity (and the right) to determine the fundamental shape of our life. Matters such as our intimate partners, our political and religious allegiances, our work and activities, and our social networks, are seen as subject to our agency. We have the right and the capacity to shape many dimensions of what we might call the "macro frame" of our lives. » (Donaldson et Kymlicka 2012, 6)

¹³⁶ « However, if we focus on micro agency without considering the larger framing question, there is a potential for great mischief. The focus on micro agency serves as a rationalization for a relationship in which domesticated animals are presumed to exist to serve the needs, interests and desires of humans. » (Donaldson et Kymlicka 2012, 10)

liberté ou de leur authenticité. Comme je l'ai expliqué au cours des sections 2.3.3. et 2.4.2., il ne faut pas négliger le contexte dans lequel ces choix sont faits. L'exemple de Truman Burbank (Weir 1998) ou du *Meilleur des mondes* (Huxley 1932) rappellent à quel point il est nécessaire d'adopter une approche politique reconnaissant la liberté néo-républicaine¹³⁷ et l'intérêt objectif à être libre, et ce, même auprès d'agents ayant les capacités d'agir selon leurs désirs de second ordre. Il est insuffisant de s'intéresser uniquement aux choix ponctuels que font les agents dans un contexte restreint, et ce, même lorsque l'agent désire désirer une telle chose.

Bien sûr, les choix sont toujours orientés par défaut et il est impossible de complètement éliminer l'influence que le contexte exerce sur les choix que font les agents. En un sens, les préférences sont toujours un peu adaptées au contexte et il est impossible de s'émanciper entièrement de son environnement social comme de ses conditions génétiques. L'environnement dans lequel les gens naissent et grandissent, en plus des possibilités sociales et technologiques s'offrant à eux, façonne déjà grandement leurs préférences personnelles, le type de choix qu'ils sont portés à faire ainsi qu'une bonne partie de leur conception de la vie bonne ou de leur bien subjectif. Par contre, cela ne contredit en rien la nécessité de développer autant que possible la capacité des agents à faire des choix par eux-mêmes et de réduire au minimum les risques d'intervention arbitraire dans la vie des autres. Les agents ont un intérêt à ne pas voir leurs options arbitrairement réduites afin d'explorer celles qui leur conviennent le mieux, tout comme ils ont un intérêt à découvrir de nouvelles possibilités de choix autres que celles qui leur sont offertes.

Sur le plan pratique, la macro-agentivité conduit à initier les animaux domestiqués à une variété d'alternatives :

In practice this means providing a range of options for domesticated animals along the participation-withdrawal spectrum. [...] These are decisions to be made by individual animals, not predetermined by DNA or species-membership. This means that different institutional options must be available for animals (e.g. a range of options for mobility and association within [human-animal societies], different kinds of sanctuary options, programs to support feral animals, and a re-think of land-use and zoning in order to structure different kinds of opportunities for domesticated animals). Insofar as domesticated animals can explore meaningful options concerning the fundamental shape of their lives, it is tyranny to deny them opportunities to do so. (Donaldson et Kymlicka 2012, 8)

Il y a aussi fort à parier que plus cet exercice sera encouragé chez les animaux citoyens, plus ceux-ci seront intéressés à faire des choix et seront capables de négocier le contexte dans

¹³⁷ Voir *supra*, §2.4.2., en particulier notes 105 et 106.

lequel ils se situent.¹³⁸ Donaldson et Kymlicka accordent ainsi une grande importance à l'éducation et à la socialisation¹³⁹, elle-même nécessaire pour que les agents soient plus aptes à faire les choix particuliers qui leur conviennent :

Choice, to be meaningful, needs to be socially structured. It requires that individuals be socialized into particular rules and relationships which help to define the familiar and the trustworthy, and which provide a benchmark from which incremental alternatives become meaningful.

To enable animal (or human) agency, therefore, we must step back and think about the structuring or “scaffolding” of meaningful choice, beginning with basic patterns of socialization. [...]

We socialize young humans, just as wolves socialize their young. Indeed, we can say that basic socialization in this sense is a right of membership, which is needed to ensure the safety of the individual and others, and because successful social integration for social beings is an essential precondition of future flourishing. (Donaldson et Kymlicka 2012, 12)

Cela rappelle l'idée, présentée à la section 3.1., de voir l'autonomie en degrés et non de manière binaire. La socialisation rend les agents de plus en plus autonomes : c'est même un aspect essentiel à considérer. Plus on traite une personne comme un agent capable de faire des choix, plus celle-ci en sera capable.¹⁴⁰

Le concept de macro-agentivité ainsi que l'intérêt porté à la socialisation me semblent être des ingrédients importants à la compréhension de l'autonomie. Ils réussissent, à mon avis, à bien répondre aux scrupules que conservent certains auteurs à l'égard d'une conception de l'autonomie qui ne s'appuie pas sur les désirs de second ordre. Par contre, une autre question mérite d'être examinée, car elle n'a pas été directement abordée dans l'article de Donaldson et Kymlicka (2012) : est-ce que la macro-agentivité s'applique seulement aux animaux domestiqués ? Autrement dit, est-ce que les animaux sauvages et non domestiqués peuvent

¹³⁸ « In many contexts this requires that others respond to you as an agent. So, for example, if the cat jumps up on my computer keyboard and meows at me for her supper, and I respond by producing it, then she has exercised agency. If I ignore or misunderstand her requests and continually fail to respond appropriately — insisting on feeding her on my own preferred schedule — then her agency as been thwarted. » (Donaldson et Kymlicka 2012, 6 note 9)

Voir aussi : « the example of escapees, resisters and the lucky few demonstrates that even under current practices of extreme domination, a significant range of possibilities for different animals is apparent. These options would presumably be vastly greater if society collectively committed itself to enabling domesticated animals to explore different possibilities concerning their relationship to human society and to the society of other animals. » (Donaldson et Kymlicka 2012, 8)

¹³⁹ Voir aussi Donaldson et Kymlicka (2011, 123-126).

¹⁴⁰ Par ailleurs, Donaldson et Kymlicka (2012, 14-16) estiment qu'il peut être justifié d'obliger les jeunes animaux citoyens à faire certaines activités, de la même manière qu'il est sans doute justifié d'obliger les enfants à développer des habiletés intellectuelles ou artistiques : afin d'agrandir l'étendue des opportunités qui s'offriront à eux et qui leur permettront de s'épanouir au sein de leur société. Je crois que cela est compatible avec la conception de l'autonomie que je développe en 4.2., car pour être capable de s'occuper de soi-même, sans doute faut-il avoir acquis certaines habiletés. En ce sens, il ne s'agit pas vraiment d'une approche paternaliste, car l'objectif est de permettre à l'agent de développer de nouvelles possibilités d'actions.

être amenés par eux-mêmes à faire des choix sur les termes de leurs relations avec leur contexte et leur groupe social ? Peut-on éviter ou réduire le problème des préférences adaptatives en dehors des sociétés humaines ?

Il est vrai que de nombreuses espèces animales pratiquent la socialisation, c'est-à-dire que les jeunes se voient encouragés, d'une certaine manière, à développer différentes habiletés qui leur seront utiles dans leur contexte de développement. En ce sens, la socialisation à déployer auprès des animaux domestiqués remplacerait celle dont ils auraient bénéficié dans une société non humaine, à la différence que celle-ci est adaptée pour que l'animal domestiqué se développe au sein d'une société mixte d'animaux humains et non humains. Il est aussi vrai que les animaux sauvages sont généralement moins susceptibles d'être exploités et dominés que ceux évoluant dans les sociétés humaines.¹⁴¹ De plus, il est possible d'avancer que les sociétés humaines doivent être ouvertes à accueillir de nouveaux immigrants non humains lorsque ceux-ci manifestent un intérêt et un désir à rejoindre les sociétés humaines, à condition bien sûr que ces dernières acceptent cette immigration.¹⁴² Cette flexibilité revient à reconnaître la possibilité que des animaux non domestiqués contestent le cadre dans lequel ils vivaient jusqu'à présent.

Or, en ce qui concerne les animaux non domestiqués n'étant pas particulièrement sociaux et ayant peu d'alternatives s'offrant à eux, doivent-ils être reconnus comme étant moins autonomes ou comme étant moins des agents ? Faut-il considérer leur situation comme étant injuste ?

Pour répondre à cette question, il convient de la situer au sein de la théorie politique de Donaldson et Kymlicka (2011, 167-179) qui propose de considérer les animaux sauvages comme des peuples souverains. Ces auteurs estiment que la protection doit en effet porter sur les *communautés*, car l'épanouissement des individus sauvages ne peut être séparé de celui de leur communauté. Dans un tel contexte, Donaldson et Kymlicka (2011, 166) font même référence à l'autonomie, à la différence qu'ils l'appliquent avant tout aux collectivités plutôt qu'aux agents individuels : « in addition to our duty not to infringe the rights to life of individual animals, we also have a duty to respect their collective autonomy—their ability as 'other nations' to 'carve out their own destiny' ».

L'autonomie individuelle pourrait alors être comprise comme la capacité d'un agent à

¹⁴¹ Voir *infra*, §4.4., où j'essaie de déterminer comment aborder le problème des choix non innocents des animaux non humains. Considérant que les animaux sauvages se commettent de la violence entre eux, faut-il intervenir ou ne pas intervenir ?

¹⁴² Les sociétés humaines ont effectivement le droit de limiter l'immigration, et dans le cas de la théorie politique du droit des animaux, cela peut inclure le fait surveiller la situation des animaux limitrophes. (Donaldson et Kymlicka 2011, 227-228 et 240-250)

déterminer sa destinée, ou plutôt, les différents aspects de sa vie. Dans cette perspective, la macro-agentivité semble surtout instrumentale, c'est-à-dire qu'elle permet aux animaux domestiqués de construire leur vie au sein des sociétés mixtes humaines et non humaines. Les animaux non domestiqués, de leur côté, réussissent aussi très bien à construire leur vie par leurs propres moyens.

La conception de l'autonomie que j'esquisserai à la section 4.2., définie comme la capacité à s'occuper de soi-même et d'avoir un intérêt à le faire, s'apparente à cette dernière interprétation de l'autonomie. Elle s'applique autant aux animaux domestiqués et sauvages, humains et non humains. Elle fournit une justification pour respecter les choix personnels innocents des agents, y compris de ceux désirant vivre indépendamment des sociétés humaines. Elle est ainsi compatible avec la conclusion normative à laquelle aboutissent Donaldson et Kymlicka (2011, 179-209) grâce au concept de souveraineté, soit de laisser vivre de manière autonome les communautés sauvages et les animaux non humains non domestiqués et d'intervenir seulement pour les aider à rétablir leur autonomie.

Le concept de macro-agentivité n'en demeure pas moins pertinent, car il réussit à tenir compte de certaines difficultés inhérentes à la domestication et à la possibilité de domination au sein des sociétés instituées. Or, pour éviter le problème de sa compatibilité avec les animaux non domestiqués, il me semble qu'il doit être intégré dans une perspective plus large sur l'autonomie. Ainsi, il faut reconnaître que la macro-agentivité et la socialisation favorisent effectivement la capacité des agents à mieux s'occuper d'eux-mêmes, mais que certains agents (comme les animaux non domestiqués) peuvent devenir autonomes sans macro-agentivité et sans socialisation. Surtout, cela n'enlève rien à l'obligation de respecter leurs choix personnels innocents.

3.2.4. L'autonomie naturalisée de Waller

L'autonomie naturalisée constitue une tentative pour concevoir l'autonomie dans un cadre évolutionniste darwinien. Elle est développée par Bruce Waller dans *The Natural Selection of Autonomy* (1998), un essai qui se consacre aussi à naturaliser d'autres concepts philosophiques comme l'authenticité, la responsabilité morale, le développement moral et la fondation de la moralité.

Dans ce cadre naturaliste, l'autonomie se définit simplement comme étant la capacité à rechercher des alternatives. (Waller 1998, 5-15) Elle n'est donc pas réservée aux agents humains. En effet, pour illustrer ce concept, Waller évoque même l'exemple des souris à pattes blanches qui, alors qu'elles connaissent déjà le bon chemin pour sortir d'un labyrinthe,

continuent de tester des voies alternatives. Cette autonomie serait avantageuse, car elle est adaptée aux changements fréquents qui surviennent dans un environnement. (Waller 1998, 11)

Dans cette version, les capacités rationnelles ne sont pas nécessaires à l'autonomie et semblent jouer un rôle plutôt instrumental :

Thus autonomy-as-alternatives is grounded in learning strategies that are not the exclusive province of higher-level rational powers, nor the exclusive property of humans. Autonomy involves access to genuine alternatives, and in that sense human autonomy parallels white-footed mouse autonomy. Human intelligence generates important differences between the autonomy of white-footed mice and the autonomy of humans, but the differences are best understood by examining their common roots in the exploration of alternative paths. (Waller 1998, 8)

En même temps, la raison humaine constitue un outil important, voire peut-être le meilleur outil que possède cette espèce, pour rechercher des alternatives :

Natural human autonomy involves the use of intelligent analysis and critical reflection to explore and choose among alternatives. It requires not only an environment that offers options and opportunities, but also the critical capacities to recognize and analyze those options. It is more efficient to think about, study, and discuss a variety of possible paths instead of physically trudging down them. Reason broadens human alternatives and autonomy, just as foot speed enhances white-mouse autonomy. (Waller 1998, 13)

En plus du concept d'autonomie en tant qu'alternatives, Waller (1998, 17-30) développe celui d'authenticité naturalisée. Plutôt que de faire référence aux désirs de second ordre (voir §2.3.1.), cette authenticité se définit plutôt par l'engagement (*commitment*) envers un bien ou une habitude. Est authentique celui qui persévère dans une voie alors que celle-ci ne mène plus au résultat escompté. En ce sens, l'authenticité est digne d'intérêt et réussit à compléter l'autonomie dans les stratégies adaptatives :

When natural authenticity is fleshed out, the conflict with autonomy-as-alternatives disappears: they perform different but complementary functions. Autonomy-as-alternatives keeps options open, enlarging opportunities in a changing environment. Authenticity keeps options open when immediate conditions would prompt their abandonment. (Waller 1998, 21)

Pour Waller, il est non seulement évident que les animaux non humains puissent être authentiques, mais aussi, il est clair que l'authenticité des agents humains et non humains partage la même racine et la même fonction :

Hierarchical authenticity is not different-in-kind from [animals'] natural authenticity. Human reflective hierarchical authenticity is a more sophisticated and specially adaptive version of [animals'] authenticity, and to understand human reflective authenticity, we must first appreciate the function of natural authenticity at the more basic level shared by humans and [animals]. (Waller 1998, 22)

Les critiques que Waller formule envers l'autonomie hiérarchique et l'authenticité traditionnelle sont intéressantes. Il reproche entre autres à ceux qui fondent l'autonomie sur le libre arbitre d'endosser une approche incompatible avec le naturalisme. L'idée d'un sujet pouvant se détacher de ses causes naturelles est trop mystérieuse en termes d'explications naturelles. Au sujet de l'authenticité, Waller (1998, 23-26) considère que les désirs de second ordre se révèlent insatisfaisants, car ils peuvent autant être complices de l'exploitation et de la soumission et en ce sens, ils ne sont pas garants de l'authenticité. Effectivement, comme je l'ai expliqué au cours des sections 2.3.3. et 2.4.2., il n'est pas suffisant de concevoir l'authenticité sans laisser la liberté aux individus d'explorer différentes alternatives. Un agent n'est pas authentique ni autonome lorsqu'on le contraint à suivre une seule voie, quand bien même approuve-t-il cette voie. Finalement, l'approche de Waller réussit à déstabiliser la barrière ontologique si souvent mise de l'avant entre les animaux humains et les animaux non humains. Elle souligne de quelle manière l'autonomie et l'authenticité partagent le même fondement chez toutes les espèces animales et en quoi les capacités métacognitives des humains, plutôt que de distinguer notre espèce à part entière des autres espèces animales, servent surtout d'outils pour réaliser des fonctions que nous partageons en commun avec les autres animaux.

En revanche, l'approche naturalisée de Waller semble aussi poser quelques problèmes. Entre autres, il n'est pas clair en quoi l'autonomie en tant qu'alternatives sert les intérêts des individus, sinon qu'en les aidant à survivre dans un environnement changeant. Étant un produit de l'évolution, cette recherche d'alternatives sert tout autant la perpétuation des gènes et de l'espèce, et peut-être parfois au détriment du bien-être ou de la survie des individus. Or, de telles considérations sont de nature perfectionniste. Pour éviter le perfectionnisme, il faut une justification à l'égard des intérêts ou des valeurs des agents individuels. En d'autres mots, pourquoi ont-ils intérêt à rechercher des alternatives ?

La réponse de Waller (1998, 29-30) consiste à admettre qu'il existe plusieurs valeurs morales, de sorte que l'autonomie en tant qu'alternatives ne constitue pas un bien absolu. Or, cette réponse n'explique pas encore très bien pourquoi l'autonomie devrait être valorisée pour l'individu. Il n'est donc pas clair dans quels cas l'autonomie devrait l'emporter sur d'autres valeurs et dans quels autres cas elle pourrait être sacrifiée.

Il n'est pas non plus évident s'il est possible de parler d'autonomie à propos d'agents non humains appartenant à une espèce qui, à cause de son environnement stable, n'a pas développé d'aptitudes à rechercher des alternatives. Est-ce que leurs choix personnels

comptent quand même ? Sont-ils non autonomes pour autant ?

L'approche de Waller a quand même le mérite de renforcer l'idée que la présence d'alternatives est pertinente à la réflexion sur l'autonomie. Seulement, j'estime que cela se justifie pour une autre raison : les alternatives sont importantes parce qu'elles aident un agent à effectuer le choix qui lui convient le mieux (ce qui est donc connecté à ses intérêts), et non pas seulement parce qu'elles améliorent sa survie et son succès adaptatif. De la même manière, l'authenticité naturalisée mérite d'être respectée dans la mesure où l'engagement représente le choix ou les intérêts de l'agent et non simplement parce que cela s'avère une bonne stratégie adaptative.¹⁴³

3.3. L'autonomie végétale est-elle moralement pertinente ?

Il n'y a pas que les antispécistes qui cherchent à sortir le concept d'autonomie de son paradigme anthropocentrique. En effet, certains éthiciens de l'environnement et des éthiciens de l'éthique végétale (*plant ethics*)¹⁴⁴ parlent en effet de l'autonomie de la nature ou de l'autonomie végétale. Comme je m'intéresse dans ce mémoire au respect des choix personnels innocents des *individus*, je me pencherai sur la possibilité d'attribuer le concept d'autonomie aux plantes en tant qu'organismes individuels.

C'est ce que suggère Matthew Hall (2009). Selon Hall, les plantes sont des agents autonomes et sont en elles-mêmes dignes de considération morale. Cette considération morale implique, dit-il, qu'il faut cesser de considérer les plantes comme des automates et qu'il faut plutôt les traiter pour ce qu'elles sont : des individus qui existent pour eux-mêmes.¹⁴⁵ (Hall 2009, 177) Cela ne mène pas pour autant à la prohibition de l'utilisation des plantes pour répondre aux besoins humains, bien que cela limite le fait d'exploiter les plantes et les habitats naturels pour satisfaire des désirs triviaux et superflus. (Hall 2009, 180-181)

Pour appliquer le concept d'autonomie à la vie végétale, Hall se base sur Thomas Heyd

¹⁴³ De manière analogue, il est intéressant de distinguer entre la cause proximale et la cause ultime (voir *supra* note 81). La recherche d'alternatives ou l'engagement envers une voie peuvent s'expliquer par une cause ultime résultant d'un avantage adaptatif. Or, ce qui doit être analysé est ce qui conduit *subjectivement* l'agent à adopter de tels comportements. S'il est motivé à faire ainsi parce que cela lui apporte du bien-être, cela devient une raison acceptable moralement et qui justifie le respect de ses choix. Comme il est raisonnable de penser qu'un animal non humain cherche autant le plaisir et le confort qu'à survivre et à éviter la douleur (Balcombe 2009 et 2011), il serait réducteur de penser que le seul intérêt à cette autonomie est de permettre à l'agent non humain de survivre et de s'adapter.

¹⁴⁴ Encore peu connue, l'éthique végétale est la branche de la philosophie morale qui étudie la possibilité que les plantes soient dignes de considérations morales en tant qu'*individus* — contrairement à l'éthique environnementale qui, en général, s'intéresse surtout à des ensembles comme les écosystèmes.

¹⁴⁵ Comme il le dit lui-même, le mot-clé est *considérer*. (Hall 2009, 180) Dans *Plants as Persons*, Hall (2011) dresse un portrait plus général pour expliquer pourquoi la philosophie occidentale, contrairement aux philosophies non occidentales, s'est montrée aussi fermée à l'éthique végétale.

(2005, 8) qui stipule qu'un être autonome peut maintenir son organisation malgré la présence de diverses forces externes. Hall s'inspire aussi de Keekok Lee (2005, 64) qui relie l'autonomie à la préservation de l'intégrité fonctionnelle. En un sens, il s'agit d'une autonomie téléologique, c'est-à-dire que les plantes sont autonomes dans la mesure où elles accomplissent leurs fonctions biologiques et maintiennent leur existence. En effet, s'inspirant de Paul W. Taylor (1981, 199), Hall (2009, 171) estime que le bien (*good*) d'une plante réside dans le fait de continuer à vivre, de se reproduire et de s'épanouir.

Hall (2009, 173-177) s'appuie ensuite sur de nombreuses études scientifiques pour soutenir que les plantes répondent à cette version de l'autonomie. Il explique notamment que les plantes sont capables de plasticité phénotypique¹⁴⁶, d'apprentissage (incluant l'apprentissage par essais et erreurs), qu'elles sont dotées d'intelligence¹⁴⁷ et d'agentivité¹⁴⁸.
En résumé :

Plants are intentional, intelligent agents which actively try to maintain and perpetuate their own existence. [...] The self-organization, the ability to perceive the environment, the capacity to discern and sift important stimuli, and to "respond appropriately," is integral to plant autonomy. (Hall 2009, 176-177)

Est-ce que l'argument est convaincant ? Sans même questionner les données empiriques sur lesquelles se base Hall, j'estime qu'il est possible de soulever au moins deux problèmes à l'égard de cette approche. En dernier lieu, je proposerai néanmoins une nuance.

Premièrement, j'ai soutenu au cours de ce mémoire, notamment à la section 0.2., que le critère de considération morale est la sentience, c'est-à-dire la possession d'intérêts.¹⁴⁹ Il s'agit du critère le plus convaincant pour fonder l'égalité morale entre tous les humains. Et plus encore, il est difficile d'imaginer en quoi une entité non sentiente peut pâtir de ce qui lui arrive ; en effet, si elle ne ressent rien et si elle ne désire rien, comment peut-elle souffrir ou

¹⁴⁶ « This phenotypic plasticity is the ability that plants have to change their morphology in response to changes in the environment in order to maintain the integrity and increase the reproductive fitness of individual plants. » (Hall 2009, 173)

¹⁴⁷ Pour parler d'intelligence végétale, Hall (2009, 176) s'appuie sur la définition de Stenhouse (1974) comme étant la possession d'« adaptively variable behavior within the lifetime of the individual ». Cela est également expliqué dans l'article de Trewavas (2003) qui détaille les raisons d'admettre l'intelligence des plantes. Ce dernier estime qu'il est possible de parler d'intelligence sans possession de cerveau : « intelligent behaviour is indeed an emergent property that results from cellular interactions, just as it is in the brains of animals. » (Trewavas 2003, 17)

Il existe en effet un mouvement scientifique se qualifiant de faire de la neurobiologie végétale. En revanche, cette tendance a également été critiquée par des pairs y voyant un abus de langage (Alpi et al. 2007).

¹⁴⁸ Hall (2009, 172 note 17) définit ici l'agentivité par la capacité d'agir dans le monde. Il croit aussi que les plantes sont capables de mouvements intentionnels en se déplaçant de manière intelligente à travers leur environnement, qu'ils perçoivent d'une certaine manière. Trewavas (2003, 14-16) estime pour sa part que les plantes sont capables de faire des choix.

¹⁴⁹ Certains éthiciens de l'environnement estiment qu'il est possible d'attribuer le concept d'intérêts à des entités non sentientes. Pour une réponse, voir Cochrane (2012b, 36-38 et 157-159).

être subjectivement affectée ? En ce sens, pour être sentient, il est généralement considéré nécessaire d'être pourvu d'une conscience minimale. Il ne s'agit donc pas de pouvoir simplement réagir à son environnement, mais bien d'*éprouver* celui-ci.

L'exemple du comateux dans un état irréversible peut illustrer l'importance morale de la sentience. Même s'il est absent psychologiquement, le corps du comateux continue de fonctionner et d'accomplir ses fonctions biologiques : il respire et digère, son système immunitaire combat les microbes, ses cheveux et ses ongles poussent. Si elle se fait couper, la peau se cicatrise. Ainsi, comme la plante, le corps du comateux réagit de manière appropriée à l'environnement et ses organes et cellules communiquent entre eux. Or, ce ne sont pas ces fonctions qui comptent moralement, mais bien plutôt la présence d'une conscience chez le comateux. Si le patient est atteint de mort cérébrale, il est difficile de soutenir qu'il possède encore des intérêts. Le corps, sans vie psychologique, sans sentience, est lui-même indifférent à ce qui lui arrive.

Le critère de la sentience est à ce point important que même Hall (2009, 178-180) opère un glissement conceptuel lorsqu'il fait référence au bien-être et à la sentience des plantes. Le problème est qu'il n'a soumis aucune preuve empirique permettant de croire que les plantes possèdent un bien-être et une capacité de ressentir subjectivement. Ces deux notions surgissent sans être définies ni appuyées, alors que Hall avait amplement expliqué les autres notions en s'appuyant sur des études scientifiques. Et c'est pourtant là où se dresse tout le débat : est-ce que les plantes possèdent un bien-être subjectivement ressenti ? Sont-elles sentientes ? À tout le moins, c'est ce type d'informations dont les antispécistes ont besoin pour être convaincus de la pertinence de l'éthique végétale. Les soi-disant neurobiologistes des végétaux peuvent étendre le concept d'intelligence et d'agentivité à l'endroit des organismes végétaux s'ils jugent cela pertinent, mais la question morale apparaîtra seulement lorsqu'ils auront démontré la présence de la sentience.

Deuxièmement, la définition de l'autonomie que propose Hall est problématique. Comme le rappelle Cochrane (2009a, 671-672), valoriser le développement biologique ou naturel d'une entité constitue une approche perfectionniste. En effet, cette autonomie ne sert pas à améliorer la vie ou les intérêts de l'individu concerné. Lee (2005, 63-66) explique même explicitement que son autonomie est téléologique. Pour ces raisons, il s'agit d'une définition de l'autonomie qui ne serait pas acceptable pour l'agentivité humaine, du moins au sein du libéralisme.¹⁵⁰ De plus, Hall ne fournit pas suffisamment d'arguments pour justifier en quoi

¹⁵⁰ Pour cette raison, j'estime que Heyd (2005, 5) se trompe en pensant que la faculté de maintenir son intégrité est ce qui rend l'être humain digne de considération morale : « This recognition of unity and of capacity to

son concept d'autonomie est approprié. Cette autonomie semble avoir été inventée pour la cause et non pas parce qu'il s'agit d'une conception moralement souhaitable.¹⁵¹

Bien sûr, les défenseurs de l'éthique végétale peuvent contester cette conclusion en dénonçant qu'elle est biaisée dès ses prémisses. Entre autres, Taylor (1981, 204 et 210 et 212-213) affirme qu'il est déraisonnable de juger les entités non humaines à partir de valeurs ou de critères provenant de la civilisation humaine. Il convient plutôt, dit-il, de les juger en fonction de *leurs* propres mérites, ou comme le stipule Hall (2009, 171), « by values derived from the lives of nonhuman species ». C'est pourquoi, selon eux, il ne faut pas juger les entités non humaines à partir de la valeur morale que nous retrouvons chez l'être humain.

Or, qu'est-ce que signifie juger une plante selon ses propres valeurs ? Certes, les plantes réagissent, communiquent, cherchent à rester en vie, mais en quoi est-ce digne d'être valorisé pour les plantes *elles-mêmes* ? En d'autres mots, quelle est la valeur morale dérivant de ces comportements et pourquoi faudrait-il respecter le développement naturel des plantes ?

L'une des méthodes privilégiées de réflexion morale consiste à se mettre à la place de l'autre — c'est un peu en ce sens que Rawls développe le voile d'ignorance. Ainsi, comment se met-on à la place d'une plante ? Si, sous forme végétale, nous ne ressentons aucune émotion, aucune frustration, aucun désir, aucun projet, aucune vie psychologique, il est difficile de croire que ce qui nous arrive nous importe. Et c'est en ce sens que les antispécistes estiment que la sentience est à la base de la considération morale. La plante accomplit ses fonctions biologiques et cherche à survivre, mais la plante *elle-même*, tant qu'elle n'est pas sentiente, est indifférente à ce qui lui arrive.¹⁵² (Rowlands 1998, 159-160)

maintain itself unified is what may lead to the consideration of such a being as similar to ourselves *as selves* and, precisely because of its analogical standing to our selves, may generate our moral consideration. » (italiques dans l'original) Le soi qui est valorisé chez l'être humain ne découle pas tant de son intégrité physique, mais bien du fait qu'il s'agit d'une entité avec une vie psychologique, donc avec des intérêts.

¹⁵¹ Un raisonnement par l'absurde permettrait de rappeler que les définitions de l'autonomie que propose Hall pourraient aussi s'appliquer à d'autres entités vivantes comme les bactéries, les champignons et les organismes unicellulaires (ce qui est un peu admis par Heyd 2005, 5, et Taylor 1981, 200). De plus, estimer qu'il faut respecter le fonctionnement biologique des entités pourrait aussi conduire à une position pro-vie en matière d'avortement ainsi que condamner toute forme de contraception (la fonction des gamètes n'est-elle pas la reproduction, après tout ?).

En revanche, un tel argument n'est pas suffisant en lui-même, car ce qui est considéré absurde peut être le reflet de nos propres préjugés. L'argument principal consiste à démontrer que ces entités ne méritent pas de considération morale. Or, il est étrange de constater que les éthiciens de l'environnement ne prennent pas plus au sérieux la considération morale des micro-organismes.

¹⁵² Plusieurs éthiciens de l'environnement sont en désaccord avec cette conclusion et estiment qu'il est possible d'adopter le point de vue des entités biologiques non sentientes. Par exemple, Taylor (1981, 210) raconte le processus d'un agent observant attentivement un organisme biologique : « One may become fascinated by it and even experience some involvement with its good and bad fortunes [...]. The organism comes to mean something to one as a unique, irreplaceable individual. The final culmination of this process is the achievement of a genuine understanding of its point of view and, with that understanding, an ability to "take" that point of view. *Conceiving of it as a center of life, one is able to look at the world from its perspective.* » (italiques dans

Pour ces deux raisons, je suis porté à conclure que l'autonomie végétale non seulement n'est pas moralement souhaitable, mais aussi qu'elle ne possède aucune pertinence morale. Or, une autre réponse, moins tranchée, est cependant possible. Certains éthiciens, comme Jamieson (2003), ont tenté de démontrer que l'antispécisme peut être compatible avec la reconnaissance de la valeur intrinsèque de la nature. Par contre, cela doit être fait au prix d'adhérer à un pluralisme moral, c'est-à-dire au fait de reconnaître qu'il existe plus d'une source de considération morale.¹⁵³ En d'autres mots, l'éthique environnementale pourrait imposer des limites aux activités des êtres sentients, mais à moins de tomber dans l'écofascisme¹⁵⁴, ne devrait pas exiger le sacrifice des intérêts fondamentaux des animaux humains et non humains.¹⁵⁵ En effet, très peu d'éthiciens de l'environnement croient que les entités naturelles et les individus humains partagent le *même* statut moral et que tuer un arbre ou une personne ne fait aucune différence morale. Ainsi, si une autonomie végétale ou environnementale est reconnue, elle doit se fonder sur une base différente de l'autonomie humaine et animale et ne doit pas menacer le développement de cette dernière.

3.4. Conclusion

Ce chapitre a montré un aperçu des réflexions sur l'autonomie qui se produisent à l'extérieur du cadre traditionnel fondé sur l'agentivité morale ou sur l'autonomie hiérarchique. J'ai commencé par exposer comment les théories de la déficience permettent de remettre en question le préjugé courant selon lequel les personnes ayant une déficience intellectuelle ne sont pas autonomes. (§3.1.) Ensuite, j'ai illustré de quelle manière des auteurs ont tenté de considérer les animaux non humains comme étant des agents autonomes ou des agents capables de faire des choix. J'ai ainsi présenté l'autonomie des préférences de Regan (§3.2.1.), l'autonomie de Gruen (§3.2.2.), la macro-agentivité de Donaldson et de Kymlicka (§3.2.3.), et l'autonomie naturalisée de Waller (§3.2.4.). En dernier lieu, j'ai examiné la possibilité que les plantes, en tant qu'individus, soient considérées comme des agents autonomes. (§3.3.) Or, comme les végétaux ne sont pas pourvus d'intérêts, leur

l'original) Or, comme je crois l'avoir montré, cette thèse mérite une meilleure démonstration, car il ne va pas de soi qu'une entité vivante non sentiente ait un point de vue qui serait plus qu'une métaphore.

¹⁵³ Voir Mason (2006) au sujet du pluralisme moral.

¹⁵⁴ Cela est entre autres dénoncé par Donaldson et Kymlicka (2011, 35-36).

¹⁵⁵ Les éthiciens de l'environnement ont l'habitude de classer les animaux non humains dans la même catégorie morale que le reste de la nature. Or, pour soutenir une telle thèse, ils doivent démontrer que le spécisme est moralement justifiable et que les animaux non humains *individuellement* ne possèdent aucune valeur morale. En attendant, comme je l'ai indiqué à la section 0.2., il est juste de considérer que la valeur morale de l'être humain est conceptuellement reliée à celle des animaux non humains, de sorte qu'ils devraient tous jouir des mêmes droits fondamentaux.

agentivité n'a pas paru digne de considération morale.

Maintenant, quelles sont les leçons générales à tirer de ce chapitre ?

La première est que plusieurs ont déjà pensé à développer une conception de l'autonomie qui ne repose pas sur l'agentivité morale ou sur les désirs de second ordre. Autrement dit, il existe de nombreux auteurs qui ont reconnu que les théories traditionnelles de l'autonomie se révèlent insatisfaisantes. Même si j'ai soulevé quelques problèmes à l'endroit de ces conceptions alternatives, plusieurs de ces faiblesses ne me paraissent pas insurmontables. Au contraire, il m'a paru que certaines de ces conceptions peuvent se jumeler entre elles.

La satisfaction des préférences s'est avérée une préoccupation centrale pour plusieurs de ces conceptions, notamment dans le cas des théories de la déficience, de l'autonomie des préférences, de l'autonomie de Gruen et de la macro-agentivité. Ce critère a aussi l'avantage de se qualifier de valeur prudentielle et peut de ce fait être admis au sein du libéralisme non perfectionniste que j'endosse. En effet, la satisfaction des préférences s'inscrit directement dans les désirs ou intérêts de l'agent.

Par contre, le problème que je vois dans une conception de l'autonomie uniquement consacrée à la satisfaction des préférences est qu'elle ne réussit pas à apposer une limite (voir §3.2.1.). Ce ne sont pas toutes les préférences qui méritent d'être poursuivies. C'est pourquoi j'estime que la notion de bien-être pourrait s'avérer plus utile que la notion de satisfaction des préférences. J'approfondis donc cette question à la section 4.2.

Parallèlement, l'absence de considération portée pour le bien-être a été reprochée à l'autonomie naturalisée (§3.2.4.) et c'est aussi à cause de l'absence de bien-être que les végétaux peuvent être légitimement exclus du concept d'autonomie (§3.3.). Le bien-être pourrait donc être une valeur centrale pour la compréhension du concept d'autonomie, et ce, même si ce bien-être ne dérive pas de l'exercice des désirs de second ordre ou de toute autre capacité rationnelle.

Les théories de la déficience et la macro-agentivité ont également su insister sur l'importance des structures sociales. Celles-ci ont paru nécessaires à la fois pour tenir compte du développement des agents, et à la fois pour faire en sorte que ceux-ci soient contraints le moins possible dans leurs choix. Cela suggère que l'autonomie ne devait pas nécessairement être conçue de manière globale et binaire. La capacité à faire des choix est quelque chose qui s'apprend et que tout le monde ne maîtrise pas toujours. Comme l'a rappelé Waller avec l'autonomie naturalisée, elle dépend aussi de la présence réelle d'alternatives.

Ces considérations paraissent pertinentes et indispensables à la compréhension de l'autonomie, et pourtant, elles ont largement été ignorées par les conceptions traditionnelles. Or, lorsqu'un agent est capable de faire les choix qui le concernent, et que ces choix s'avèrent importants pour lui et contribuent à son bien-être, pourquoi n'est-il pas plus évident qu'il faut respecter ses choix personnels innocents ? Pour mieux rendre compte de cet aspect tout en prenant acte des difficultés rencontrées par ces conceptions alternatives de l'autonomie, j'esquisse au cours de la conclusion ce qui pourrait être une nouvelle conception de l'autonomie.

Conclusion

4.1. Le problème du perfectionnisme et du paternalisme

La question générale qui a motivé ce mémoire était de comprendre pourquoi les choix personnels innocents faits par les animaux non humains ne sont pas considérés, dans la littérature libérale, comme étant dignes de respect. La réponse traditionnelle à cette question consiste à soutenir que les animaux non humains ne sont pas des agents autonomes. Il était donc nécessaire d'analyser si cette présomption était justifiée. Pour ce faire, deux familles de conceptions de l'autonomie ont été présentées puis critiquées.

La première concernait l'autonomie en tant qu'agentivité morale. Bien que la capacité à agir moralement soit un trait fort important de l'agentivité de plusieurs humains, elle n'est pas nécessaire en ce qui concerne les actions portées envers soi-même. (§1.1.2.) Cela reviendrait sinon à supposer que les agents ont des devoirs moraux envers eux-mêmes. Or, en soutenant une telle chose, l'autonomie en tant qu'agentivité morale tombe dans le perfectionnisme, car les devoirs envers soi-même ne sont généralement pas définis comme étant en lien avec les valeurs ou les intérêts de l'agent. Les devoirs envers soi-même sont plutôt des devoirs prudents et non des devoirs moraux ; les agents amoraux sont pourtant capables de répondre à leurs devoirs prudents.

Le respect des choix personnels innocents ne peut, non plus, dériver du contrat social. J'ai soutenu qu'exiger la possession d'un sens de la justice ou qu'exiger la participation à la société était contraire au contractualisme kantien, car il s'agit de deux critères moralement arbitraires pour justifier le respect des choix personnels innocents. (§1.3.2. et §1.3.3.)

La deuxième famille de l'autonomie est fondée sur la capacité à déterminer ses choix et sa conception de la vie bonne en faisant appel aux désirs de second ordre. (§2.1.1.) Pour cette raison, je l'ai nommée l'autonomie hiérarchique. Cette autonomie a paru problématique pour de nombreuses raisons.

Premièrement, en stipulant qu'il faut réviser rationnellement ses choix et développer une conception rationnelle de la vie bonne, elle mène à un perfectionnisme méthodologique. (§2.1.2.) En effet, il ne semble pas y avoir de raisons non perfectionnistes pour exiger que les agents gèrent et planifient leur vie de manière rationnelle. Les choix faits de manière impulsive, émotive, passionnée ou instinctive méritent aussi d'être respectés, de même que les choix qui n'ont pas été révisés rationnellement.

Deuxièmement, en avançant que les désirs de second ordre sont essentiels pour donner un sens à son existence, l'autonomie hiérarchique conduit à un perfectionnisme substantiel. (§2.4.2.) Estimer que les désirs de second ordre sont nécessaires pour donner un sens à sa vie constitue une conception *particulière* de la vie bonne. Il existe pourtant plusieurs activités qui peuvent donner un sens à sa vie sans que des désirs de second ordre n'interviennent. De plus, il y a une forme de paternalisme à soutenir que les agents doivent, pour leur propre bien, employer leurs capacités rationnelles pour façonner une conception de la vie bonne.

Troisièmement, l'autonomie hiérarchique justifie mal la question de l'authenticité des choix. D'un côté, l'autonomie hiérarchique s'inscrit dans la tradition de la liberté positive qui estime que seuls les désirs conçus rationnellement représentent la véritable identité de l'agent. (§2.3.2.) De cette manière, la question de l'authenticité permet ironiquement d'intervenir dans la vie des agents, voire de les contrôler, afin qu'ils puissent se libérer de leurs passions. Cela constitue du perfectionnisme et du paternalisme. D'un autre côté, il y a certaines raisons de croire que l'authenticité n'apparaît pas par le biais des désirs de second ordre. (§2.3.3.) Les choix ou valeurs qui apportent du bien-être à l'agent, même si celui-ci n'en est pas conscient, peuvent aussi se qualifier d'authentiques, car ils sont importants aux yeux de l'agent et aident à consolider l'unité du soi. De plus, des choix endossés rationnellement ne sont sans doute pas authentiques lorsqu'ils sont issus de la manipulation par autrui, ce dont l'autonomie hiérarchique, dans ses articulations traditionnelles, se révèle incapable de prendre en considération.

Quatrièmement, j'ai soutenu que l'autonomie hiérarchique ne réussit pas à fonder l'intérêt intrinsèque à être libre, car il semble que l'intérêt objectif à être libres et l'intérêt à ne pas être manipulés doivent aussi être accordés aux agents considérés non autonomes. (§2.4.2.) Tous ont intérêt à ne pas voir leur gamme de choix réduite arbitrairement, et ce, même s'ils ne sont pas subjectivement conscients d'être manipulés ou contraints.

Pour ces raisons, l'autonomie en tant qu'agentivité morale et, plus particulièrement, l'autonomie hiérarchique ont paru perfectionnistes et paternalistes. Or, le perfectionnisme n'est pas souhaitable au sein du libéralisme. Dans son engagement envers la liberté et le pluralisme des modes de vie raisonnables, le libéralisme doit considérer que les agents sont libres de faire les activités qu'ils souhaitent et de mener la vie qu'ils veulent, tant et aussi longtemps qu'ils ne causent pas de dommages moraux envers autrui. La fonction du concept d'autonomie consiste, entre autres, à ériger une barrière contre le perfectionnisme et le

paternalisme¹⁵⁶, donc à exiger le respect des choix personnels innocents des agents autonomes. L'autonomie en tant qu'agentivité morale et l'autonomie hiérarchique ne réussissent, selon les arguments que j'ai développés au cours de ce mémoire, à satisfaire cette fonction.

4.2. Vers une nouvelle conception de l'autonomie axée sur le bien-être

Des conceptions alternatives de l'autonomie ont été étudiées au cours du chapitre 3. Cependant, même si plusieurs d'entre elles ont soulevé des aspects plus satisfaisants, aucune ne m'a paru irréfutable. Une autre conception de l'autonomie mérite donc d'être développée, car l'autonomie demeure essentielle pour honorer le respect des choix personnels innocents. Je ne crois pas que le libéralisme puisse se passer du concept d'autonomie sans faire violence aux agents. Les agents ont le droit de faire les choix qui leur conviennent et de bâtir leur vie selon leurs préférences. Il est donc nécessaire, du point de vue théorique, de disposer d'un concept pouvant justifier ce principe.

Dans ce cas, de quelle autonomie faut-il parler ? Bien que je m'intéresse à savoir si l'on peut appliquer le concept d'autonomie aux animaux non humains, il est essentiel que le concept d'autonomie soit aussi satisfaisant pour les agents humains. C'est seulement en dégagant une conception satisfaisante pour l'éthique intrahumaine que l'on pourra ensuite déterminer si cette nouvelle conception est également appropriée aux animaux non humains.

Il faut donc conceptualiser une forme d'autonomie qui ne soit pas perfectionniste, mais qui permet aussi de justifier une intervention lorsque l'agent nuit considérablement à son bien-être, comme je l'ai proposé aux sections 2.1.1. et 3.2.1. De plus, comme je l'ai soutenu au cours des chapitres 2 et 3, les capacités cognitives associées aux désirs de second ordre ne sont pas nécessaires au respect des choix autonomes. Le chapitre 3, quant à lui, a permis de dégager que la notion de bien-être devrait être une préoccupation centrale pour l'autonomie.

À partir de ces considérations, l'hypothèse que j'aimerais défendre est de concevoir l'autonomie en tant que la *capacité à s'occuper de son bien-être*¹⁵⁷ — et à avoir un intérêt à

¹⁵⁶ « As a political ideal, autonomy is used as a basis to argue against the design and functioning of political institutions that attempt to impose a set of ends, values, and attitudes upon the citizens of a society. This imposition might be based on a theological view, or secular visions of a good society, or on the importance of achieving excellence along some dimension of human achievement. In each case the argument favoring such imposition is made independently of the value of the institutions as viewed by each citizen. [...] In particular, then, autonomy is used to oppose perfectionist or paternalistic views. » (G. Dworkin 1988, 10)

¹⁵⁷ J'utilise aussi l'expression « s'occuper de soi-même ». Pour raccourcir l'expression « autonomie en tant que capacité à s'occuper de son bien-être », j'utilise parfois « autonomie axée sur le bien-être ».

le faire.¹⁵⁸ Pour montrer que cette autonomie est moralement pertinente, voire préférable aux autres conceptions, je vais présenter six de ses avantages.

Le premier avantage est qu'elle n'impose pas de bien-être particulier, ni dans la forme ni dans le fond. Le concept de bien-être a cet avantage de faire appel à une gamme d'éléments subjectifs, comme les projets de vie conscients, mais aussi les préférences particulières ou les valeurs personnelles des agents. Contrairement à la notion de conception de la vie bonne, le bien-être n'a pas non plus besoin d'être consciemment réfléchi. En ce sens, il s'agit d'une conception déflationniste : moins exigeante et plus englobante. Le seul fait qu'un agent accomplit des activités satisfaisantes en fonction de son bien subjectif est suffisant pour mériter le respect de ses choix personnels innocents.

En même temps, cette autonomie est aussi compatible avec l'agentivité de ceux qui développent une conception *rationnelle* de la vie bonne. Comme je l'ai dit au cours de la section 2.5., il est possible de rester neutre par rapport à la manière dont les agents vivent leur vie personnelle. Ceux-ci peuvent vivre de manière rationnelle ou instinctive, intuitive, passionnée, impulsive.¹⁵⁹ Cette autonomie n'est donc pas antirationaliste pour autant.

Le deuxième avantage est qu'elle n'exige pas la possession de facultés cognitives développées. Elle convient tout autant aux agents humains ne se posant pas de questions existentielles et ne développant de projets, aux personnes ayant une déficience intellectuelle, aux enfants (dans une certaine mesure) et aux animaux non humains. Bien que les facultés intellectuelles peuvent constituer un outil fort appréciable, il est parfaitement possible de s'occuper de soi-même sans avoir de désirs de second ordre ou sans avoir un quotient intellectuel élevé.

Le troisième avantage est que cette autonomie inclut une limite interne à sa propre application. En effet, elle permet de déterminer quand le paternalisme peut être légitimement accordé. Les exemples qui ont été abordés au cours de ce mémoire concernent les cas classiques de dépendances sévères à l'alcool ou à la drogue et les graves problèmes

¹⁵⁸ Il semble que, bien qu'il ait défini le bien (*good*) en des termes très rationnels, Rawls ait sous-entendu une idée similaire : « Others are authorized and sometimes required to act on our behalf and to do what we would do for ourselves if we were rational, this authorization coming into effect only *when we cannot look after our own good*. Paternalistic decisions are to be guided by the individual's *own settled preferences and interests* insofar as they are not irrational, or failing a knowledge of these, by the theory of primary goods. » (Rawls 1971, 219) (italiques ajoutés)

¹⁵⁹ Pour exprimer ce que représente l'autonomie, certains auteurs ont dressé l'analogie avec un gouvernement étatique qui s'autodétermine (par exemple, Feinberg 1986, 47-51; Buss 2002 ; *supra* §2.1.1. et note 72). Dans ma version déflationniste de l'autonomie, la métaphore du « gouvernement de soi » demeure pertinente si l'on garde à l'esprit qu'il existe plusieurs manières de se gouverner. Tout comme un bon gouvernement doit agir dans les intérêts de sa société, un gouvernement de soi doit agir selon le bien-être de l'agent en question. Et c'est pourquoi il peut gouverner de différentes manières, tant et aussi longtemps qu'il remplit sa fonction.

psychologiques.¹⁶⁰ En effet, s'il semble légitime d'intervenir temporairement dans la vie de ces personnes, ce n'est pas tant en raison du fait qu'elles ne sont plus capables d'agir en fonction de leurs désirs de second ordre ou qu'elles ne peuvent développer une conception rationnelle de la vie bonne, mais bien à cause du fait qu'elles ne sont plus capables de s'occuper d'elles-mêmes et de leur bien-être. Leurs désirs de premier ordre deviennent autodestructeurs à un point tel qu'une intervention dans leurs choix peut être justifiée. De la même manière, il est légitime d'intervenir dans les choix des cas marginalisés lorsque leurs choix minent sérieusement leur bien-être. Bien sûr, plusieurs cas précis et difficiles demeurent sujets à débats, car, comme je l'expliquerai à la section 4.3., il n'est pas toujours évident d'estimer quand un agent réussit ou non à s'occuper de son bien-être.

Le quatrième avantage est qu'elle permet de concevoir l'autonomie en degrés et de manière locale, et non simplement de manière binaire et globale. Pourtant, plusieurs philosophes libéraux estiment qu'il s'agit d'un désavantage. Par exemple, G. Dworkin (1988, 15-16) soutient que l'autonomie est une notion globale, alors que Feinberg (1986, 29-30) croit qu'il existe un seuil à partir duquel on peut considérer un agent comme étant complètement autonome. L'intérêt de voir l'autonomie de manière globale, selon ces auteurs, est que cela permet notamment d'éviter le paternalisme.

Je répondrai au risque de paternalisme au cours de la section 4.3. En attendant, je souligne que l'autonomie axée sur le bien-être peut parfaitement reconnaître que de nombreux agents sont autonomes de façon globale. Plusieurs personnes n'ont en effet pas de difficulté à s'occuper de leur bien-être — à condition, bien sûr, que leur soient assurées les conditions sociopolitiques nécessaires. Les partisans de l'autonomie hiérarchique n'ont pas à craindre que l'autonomie axée sur le bien-être entraîne une invasion dans les choix personnels innocents des agents autonomes, car les cas d'exceptions que je soulève correspondent, de toute façon, aux mêmes exemples que ces auteurs utilisent.

En fait, l'autonomie axée sur le bien-être se voit accordée à un *plus grand nombre* de personnes que les conceptions traditionnelles de l'autonomie et permet ainsi d'éviter beaucoup plus d'interventions paternalistes. L'autonomie vue de manière locale permet en effet de reconnaître l'autonomie des personnes ayant une déficience intellectuelle (et des enfants, dans une certaine mesure), sans pour autant conduire au fait de les considérer autonomes à tout égard. En effet, il se peut qu'elles ne soient pas capables de s'occuper d'elles-mêmes dans certaines sphères de leur vie. Dans les sphères où elles se révèlent

¹⁶⁰ Voir *supra*, §2.1.1. et §3.2.1.

capables de le faire, en revanche, il devient moralement obligatoire de les laisser faire les choix qui les concernent — ce que l'autonomie hiérarchique se révèle incapable de considérer.

Par ailleurs, comme je l'ai indiqué à la section 2.5., le concept de consentement éclairé semble exiger un recours à des désirs de second ordre. Dans les cas précis où le consentement éclairé est moralement requis, il peut donc être justifié de ne pas considérer autonomes les agents qui ne possèdent pas les capacités cognitives d'avoir des désirs de second ordre. Une autonomie non globale rend ainsi mieux compte de ces exceptions.

Concevoir l'autonomie en degrés permet aussi de mieux reconnaître que l'autonomie est une qualité qui s'apprend et se développe. Être capable de s'occuper de soi-même et de son bien-être est une chose que l'on peut apprendre et que l'on peut plus ou moins bien réussir. Par contraste, être capable d'universaliser ses actions ou d'avoir des désirs de second ordre ne sont pas des facultés qui se conçoivent en degrés : soit un agent est capable de le faire, soit il n'en est pas capable. L'autonomie en tant qu'agentivité morale et l'autonomie hiérarchique laissent en effet peu de place à l'apprentissage.

Le cinquième avantage de l'autonomie axée sur le bien-être est qu'elle reconnaît aisément l'importance des structures sociales et de l'environnement dans lequel les agents se développent. La socialisation et l'éducation sont fondamentales non seulement pour les agents des sociétés humaines, mais aussi pour les agents de plusieurs espèces animales domestiquées et sauvages, car beaucoup d'entre eux dépendent d'un contexte social pour apprendre à prendre soin d'eux-mêmes *et* pour continuer à le faire. En revanche, l'autonomie en tant qu'agentivité morale et l'autonomie hiérarchique ne réussissent pas à appréhender l'intérêt du contexte social ; dans certains cas, ces conceptions sont complètement indifférentes au développement des agents et à la présence d'alternatives qui s'offrent à eux. Au contraire, l'autonomie en tant que capacité à s'occuper de son bien-être insiste sur l'importance des alternatives offertes, car pouvoir explorer différentes possibilités est essentiel pour entretenir son bien-être ou pour développer un bien subjectif qui ne soit pas manipulé par autrui.

Le sixième avantage de cette conception est qu'elle permet de dresser un lien conceptuel entre deux valeurs chères au libéralisme, celle de l'autonomie et celle du bien-être, plutôt que de les voir comme deux valeurs qui s'opposent. Cochrane (2010, 68), par exemple, soulève clairement l'importance de ces deux valeurs : « most liberals do not believe that personhood is *all* that is of value. Nor do they believe that the state's only *function* is to respect the personhood of its citizens. Instead, most liberals value personhood *and*

welfare. »¹⁶¹ (italiques dans l'original)

Cette nouvelle conception de l'autonomie permet d'éviter, si nécessaire, un pluralisme moral, c'est-à-dire qu'elle évite le problème de se fonder sur deux valeurs morales distinctes. (Mason 2006) L'autonomie se voit définie comme étant dépendante des choix de l'agent. Le bien-être et les intérêts en général demeurent la valeur morale fondamentale, mais il existe des intérêts qui ne dépendent pas des choix de l'agent (intérêts objectifs) et d'autres qui dépendent de ses choix (intérêts subjectifs). Et c'est lorsque le bien-être de l'agent dépend des choix de l'agent qu'apparaît le devoir de respecter ses choix.

En revanche, ce dernier aspect peut aussi s'avérer problématique. Si l'autonomie est basée sur le bien-être, ne devient-elle pas redondante ? Pourquoi ne pas tout simplement parler de bien-être, sans faire appel à l'autonomie ?

La réponse est que l'autonomie change le *rapport* que l'État ou les autres agents entretiennent avec un agent, lorsque celui-ci est considéré autonome. Puisque l'agent autonome est capable de s'occuper de son bien-être, intervenir dans ses choix et l'empêcher d'explorer les différentes opportunités qui lui permettront de s'épanouir deviennent moralement problématique. Cette intervention le prive de réaliser son bien-être ou risque de lui imposer une conception du bien qui n'est pas la sienne. L'autonomie permet de concevoir que l'agent a intérêt à faire ses propres choix.

Regan (1983, 90) estime que faire ses propres choix amène un sentiment d'accomplissement, et pour cette raison, brimer l'autonomie entraîne une frustration :

One reason why we should resist overactive paternalistic intervention in the lives of others is because allowing maximum personal liberty is itself a benefit, making possible for those who possess it a sense of self-directedness in the unfolding of their lives. To allow extensive individual liberty is thus to make possible the satisfaction that comes from choosing well (that is, getting what one wants by one's own lights), a source of satisfaction that would be denied or diminished to the degree that individual liberty itself was denied or diminished.

Pourtant, il n'est pas nécessaire d'aller jusque là. Même si elle ne cause pas de frustration, une intervention peut constituer un préjudice envers l'agent si celui-ci s'est vu privé de faire le choix qui lui aurait le mieux convenu ou celui qui l'aurait le plus intéressé. De la même

¹⁶¹ Cochrane, comme beaucoup d'autres (par exemple Frankfurt 1971; G. Dworkin 1988, 31-32), définit le concept de personne (*personhood*) avec des caractéristiques semblables à celui de l'autonomie. Il s'agit selon moi d'une erreur. Il semble beaucoup plus plausible de dire que, au-delà des critères de capacités cognitives, ce qui distingue les personnes des choses consiste simplement en la possession d'*états mentaux*, ce qui inclut aussi la capacité de ressentir. Voir Aaltola (2008) pour une critique des autres approches perfectionnistes et humanistes du concept de personne, bien que je demeure perplexe sur sa défense d'une définition basée sur l'interaction ; voir aussi Kittay (2005a) qui critique les caractéristiques cognitives, mais qui endosse cependant le spécisme.

manière, comme je l'ai soutenu au sujet de l'intérêt objectif à être libre (§2.4.2.), il n'est pas nécessaire que l'agent ait conscience d'avoir été manipulé ou qu'il se rende compte que ses options ont été arbitrairement réduites : il y a injustice même sans conscience de cet état d'injustice. Le bien-être est une chose si complexe et unique d'une personne à l'autre que la meilleure chose à faire est de laisser l'agent faire ses propres choix, lorsqu'il se révèle capable de s'occuper de lui-même.

Bien sûr, je ne prétends pas que cette conception de l'autonomie soit mature et parfaite. Au contraire, j'estime qu'elle mérite encore beaucoup de travail et d'éclaircissements et j'espère pouvoir poursuivre ces recherches. J'espérais seulement montrer le potentiel d'une autonomie axée sur le bien-être et éviter de terminer mon mémoire sur une thèse négative.

4.3. Est-ce que l'autonomie du bien-être serait perfectionniste et paternaliste ?

Il convient maintenant d'anticiper quelques objections possibles à l'autonomie axée sur le bien-être. Il pourrait y avoir des raisons de penser que cette autonomie mène malgré elle à des conclusions perfectionnistes et paternalistes. Je vais présenter ces objections et y répondre.

L'autonomie axée sur le bien-être serait perfectionniste si elle se contentait de dire qu'il est moralement souhaitable de laisser les animaux non humains agir selon leurs instincts naturels. Cochrane (2009a, 671-672; 2012b, 74-75) a soulevé ce point à l'encontre des conceptions de l'autonomie axées sur le comportement naturel ou sur la réalisation du potentiel de l'espèce :

It is simply a mistake to believe that individuals' lives necessarily go better when they fulfill their biological ends in the wild. For example, an animal may be a better specimen of her kind if she engages in species traits like fighting with her rivals. However, if such fighting leads to painful injury, it is unclear how that fighting makes life better for the individual whose life it is. (Cochrane 2012b, 75)

En effet, formulé de cette manière, l'autonomie reposerait sur un sophisme naturaliste : elle consisterait à admettre que parce qu'une chose est naturelle, elle est moralement souhaitable ou acceptable.¹⁶²

Or, l'autonomie axée sur le bien-être n'est pas conçue de cette manière. Elle estime qu'il faut respecter les choix personnels innocents des agents dans la mesure où cela concorde avec le bien-être de ceux-ci. Elle laisse aussi la liberté aux agents d'avoir des conceptions différentes du bien-être et développer un bien qui leur est propre. Il est tout à fait possible

¹⁶² Voir aussi Donaldson et Kymlicka (2011, 95-99) pour une critique de la valeur morale de la norme de l'espèce.

que, dans la plupart des cas, les choix personnels innocents des animaux non humains coïncident avec un comportement naturel propre à l'espèce. Par contre, ce n'est pas pour *cette* raison que le comportement mérite d'être respecté, mais bien parce qu'un tel comportement participe à la réalisation du bien-être de l'agent et que l'agent en question choisit d'adopter ce comportement. Cette autonomie demeure ainsi une valeur prudentielle. Et comme je l'ai expliqué au sujet du perfectionnisme méthodologique (§2.1.2.), il n'y a pas de mal en soi à suivre ses instincts.

Cochrane soutient cependant que respecter les choix des animaux non humains peut aller à *l'encontre* de leurs intérêts, comme c'est le cas dans une confrontation entre des rivaux. Ce qu'il trouve perfectionniste, c'est de laisser leurs comportements naturels passer avant le respect de leurs intérêts objectifs.

Le problème avec l'approche de Cochrane est qu'elle ne tient pas compte des intérêts subjectifs. Elle réduit le bien-être à l'intérêt à ne pas souffrir et à rester en vie, alors que le bien-être comporte aussi toute une dimension subjective liée aux préférences, aux valeurs ou aux choix des individus. Tout comme les agents humains peuvent choisir de pratiquer des sports dangereux, d'explorer des territoires risqués, d'entretenir des relations qui ne sont pas toujours harmonieuses ou de rester dans leur pays même si celui-ci n'offre que des conditions difficiles, les agents non humains peuvent aussi choisir de faire des choix risqués, menaçant leur bien-être physique. Et ces choix méritent tout autant d'être respectés. Peut-être même que le bien-être subjectif, psychologique, compte davantage moralement que le bien-être physique.

Ce problème mène ainsi à la question du paternalisme. Il serait paternaliste de considérer que les intérêts objectifs doivent toujours avoir priorité sur les intérêts subjectifs et qu'il faut empêcher les agents de faire des choix comportant des risques pour eux-mêmes. En ajoutant la dimension du bien-être subjectif, cela autorise les agents non humains à faire des choix dangereux lorsque de tels choix sont importants pour eux. Cela les rend aussi responsables et maîtres d'eux-mêmes.

Dans plusieurs cas, les animaux non humains ont le choix de faire des choix moins risqués, par exemple en ne s'engageant pas dans une confrontation contre un rival sexuel. Or, s'ils acceptent cette confrontation, ce n'est pas par inconscience du danger, mais sans doute plutôt parce qu'ils considèrent que se mesurer à leur adversaire est plus important pour eux. Même si les raisons de ce choix ne sont pas conscientes, il y a lieu de croire que protéger leur territoire ou accéder à des mâles ou à des femelles, par exemple, sont des choses plus importantes à leurs yeux que d'éviter de se blesser. De plus, les animaux non humains

éprouvent de la curiosité et des attachements particuliers, et même si cette curiosité ou ces attachements comportent des risques, ils sont aussi essentiels à leur bien-être subjectif. Sacrifier leur bien-être subjectif au nom du respect absolu de leurs autres intérêts constitue ainsi une violation flagrante de leur autonomie et reviendrait à les traiter comme des agents incapables de s'occuper d'eux-mêmes.

En revanche, un autre aspect de l'autonomie axée sur le bien-être pourrait s'avérer paternaliste : que doit-on faire des agents n'étant pas capables de s'occuper d'eux-mêmes ou s'occupant mal de leur bien-être ? Est-il légitime d'intervenir dans la vie des agents qui ne sont pas capables de s'occuper de leur bien-être ? Une interprétation radicale pourrait soutenir qu'il faut intervenir aussitôt que les agents se causent du mal eux-mêmes, y compris du mal psychologique.

Il est toutefois inutile d'adopter une lecture aussi radicale. Être capable de s'occuper de son bien-être ne signifie pas qu'il faut *en tout temps* le réaliser. Parfois les agents errent, explorent, se trompent, répètent leurs erreurs, mais cela n'affecte pas nécessairement leur capacité générale à tendre vers leur bien-être. Il y a même lieu de croire que ces errements font partie de l'apprentissage à s'occuper de soi-même, de sorte que les empêcher de commettre ces erreurs irait, ironiquement, à l'encontre de leurs intérêts. De plus, les agents réussissent de manière inégale à s'occuper d'eux-mêmes sans que cela remette en question la règle générale selon laquelle ils en sont capables. Ce n'est pas parce qu'un agent ne réussit pas toujours très bien à satisfaire son bien subjectif qu'il est légitime de faire des choix à sa place, surtout lorsqu'une telle intervention va à l'encontre de sa propre volonté.

L'autonomie axée sur le bien-être stipule plutôt qu'une intervention est justifiée lorsqu'il est clairement démontré qu'un agent se révèle *systématiquement* incapable de s'occuper de son bien-être en ce qui concerne un aspect de sa vie et pendant une certaine période de temps. Ainsi, il pourrait être justifié d'intervenir dans la vie d'un toxicomane étant en train de s'autodétruire ou dans la vie d'un enfant ou d'une personne ayant une déficience intellectuelle étant en train de faire un choix extrêmement dangereux. La limite précise de l'intervention justifiée dans la vie d'autrui sera sans doute toujours ouverte au débat et il est sain qu'il en soit ainsi. Quoi qu'il en soit, il semble que le fardeau de la preuve repose davantage sur les épaules de ceux qui soutiennent qu'un agent est incapable à s'occuper de son bien-être. Les cas pathologiques sont clairs alors que les cas d'incompétence ponctuelle et relative le sont beaucoup moins.

Si l'autonomie est conçue en degrés, est-ce que cela signifie que l'intervention doit être conçue en degrés ? J'estime que cela est possible et compatible avec le libéralisme. Il existe,

après tout, différents types d'intervention. Au cours de ce mémoire, j'ai généralement employé le concept d'intervention dans sa forme étroite, en tant que synonyme de contrainte (obligation ou interdiction). Il existe cependant des formes plus modérées d'intervention. Mill (1859, 74) parle aussi des remontrances, des supplications, de délibérations, et l'on pourrait penser, de manière positive, aux conseils, aux encouragements ou au fait de fournir plus de supports à l'agent qui perd son autonomie. L'autonomie conçue en degrés permet ainsi d'adapter l'intervention (au sens large) dans les cas moins clairs et subtils d'incapacité à s'occuper de soi-même.

Finalement, que fait-on de ceux qui choisissent, à la manière de certains poètes et artistes, de vivre une vie malheureuse ? L'autonomie axée sur le bien-être, il me semble, n'encourage pas la société à les forcer à choisir une vie heureuse. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il est plausible qu'il existe des agents dont le bien subjectif consiste à rechercher le malheur. En d'autres mots, il peut exister une conception de la vie bonne prônant le malheur volontaire. Ce serait leur manière de s'occuper de leur bien-être. Lorsqu'il s'agit d'une pathologie psychologique, il est sans doute mieux d'intervenir. Par contre, lorsque l'agent a le sentiment de s'accomplir en faisant des choix qui lui nuisent, il est possible de croire qu'il s'agit encore d'autonomie digne d'être respectée.

4.4. Les choix non innocents des animaux non humains

Un autre problème important fait obstacle à l'application de l'autonomie aux animaux non humains : ce ne sont pas toutes leurs actions qui sont innocentes. En effet, ils peuvent tuer pour manger, blesser d'autres individus lors de la défense de leur territoire et, de manière générale, causer beaucoup de détresse psychologique et de violence physique à leurs proies, à leurs compétiteurs, à leur partenaire sexuel ainsi qu'aux autres membres de leur clan. De plus, plusieurs sociétés animales fonctionnent de manière hiérarchique, ce qui implique souvent une forte domination des plus forts envers les plus faibles.¹⁶³ Or, en ce qui concerne les actions humaines, j'ai soutenu au cours de ce mémoire que le principe de non-nuisance était requis, c'est-à-dire que les choix des agents humains devaient être respectés dans la mesure où ils ne bafouaient pas indûment les droits ou intérêts d'autrui.¹⁶⁴

Est-ce que cela menace pour autant le projet de respecter l'autonomie des animaux non

¹⁶³ Les auteurs en éthique animale ont tendance à réduire la violence entre les animaux non humains à la question de la prédation. Ceci constitue une erreur, à mon avis, car les occurrences de violences à l'état de nature sont beaucoup plus fréquentes, comme je viens de le mentionner. Il est plus honnête de dresser un portrait global de la situation, même si cela complique énormément l'analyse du problème et les possibles solutions.

¹⁶⁴ Voir entre autres *supra* §1.1.2. et §1.3.2.

humains ? En m'appuyant sur les quatre considérations suivantes, je soutiens que non.

La première remarque à faire est que l'occurrence de choix non innocents ne devrait pas changer le respect des choix personnels *innocents*. Lorsqu'un animal non humain choisit quel endroit il aimerait habiter, quels individus il aimerait fréquenter ou quelles activités il voudrait faire, son choix devrait être respecté tant qu'il est innocent. Ce choix *particulier* ne devrait pas être bafoué.

En ce qui concerne les dommages et violences que les animaux non humains se causent entre eux, il y a deux façons de voir le problème.¹⁶⁵ La première consiste à rappeler que la plupart de ces choix sont faits pour répondre à un besoin important. La prédation constitue un exemple évident : autant le prédateur que la proie a un intérêt à rester en vie, et la prédation est une condition nécessaire à ce que le prédateur survive. Il y a donc lieu d'y voir un conflit de droits, où forcément certains seront sacrifiés — que l'on intervienne ou non. (Cochrane 2012b, 94-95) Ces violences sont, en un sens, nécessaires.

De manière générale, le problème concerne aussi le fait que les animaux sauvages ne vivent pas dans des circonstances de justice les uns à l'égard des autres. Cela implique que les principes de justice ne s'appliquent pas autant à leur situation, comme le soulèvent Sue Donaldson et Will Kymlicka (2011, 41) en s'inspirant de Hume et de Rawls :

This raises a more general point about the nature of justice: namely, that it only applies in certain circumstances [...]. Ought implies can: humans only owe justice to each other when they are in fact able to respect each other's rights without jeopardizing their own existence. Rawls calls this the requirement of 'moderate scarcity': justice is *necessary* because there isn't an unlimited pool of resources such that everyone can have everything that they want; but for justice to be *possible*, the competition for resources must be moderate rather than severe, in the sense that I can afford to recognize your legitimate claims without undermining my own existence.¹⁶⁶

À cet argument s'ajoute celui des conséquences générales d'une intervention globale dans la nature. Nous ne possédons tout simplement pas les connaissances pour anticiper toutes les conséquences des interventions, de sorte que nous risquons fort probablement de causer plus de torts que de bien. Par exemple, limiter la prédation ne ferait sans doute que repousser le problème : s'il y a surpopulation, les proies risquent de mourir de famine, de nouvelles maladies peuvent facilement éclore et contaminer un troupeau, etc. Ainsi, dérégler les

¹⁶⁵ Il existe plusieurs autres théories à ce sujet, mais j'ai choisi de me limiter à celles qui me paraissent les plus prometteuses. Pour une revue plus large des différentes positions, voir Fink (2005).

¹⁶⁶ En réalité, ce concept intervient plutôt lorsque Donaldson et Kymlicka discutent des cas d'exception à l'inviolabilité des droits fondamentaux. Entre autres, lorsque les sociétés humaines se retrouvent dans un contexte de rareté des ressources, il n'est pas requis que celles-ci respectent les droits fondamentaux des animaux non humains. De la même manière, il est tout à fait justifié de se défendre soi-même ou de défendre ses proches lorsqu'un animal non humain représente une menace imminente à notre endroit.

mécanismes des écosystèmes provoquerait fort probablement des dangers pour *tous*, incluant les sociétés humaines.¹⁶⁷

Cependant, ce dernier argument laisse admettre que si nous savions comment intervenir, il serait permis, voire souhaitable, de le faire. Certes, plusieurs théories admettent que des interventions ponctuelles et conditionnelles peuvent être justifiées. (Cochrane 2012b, 95; Donaldson et Kymlicka 2011, 179-187) Mais est-ce que, de manière générale, il faudrait envisager une interférence dans l'autonomie des animaux sauvages si nous pouvions le faire sans causer (trop) de conséquences négatives ? Cette thèse a été soulevée par Steve Sapontzis (1987, 229-248) et continue d'être très impopulaire. En même temps, s'il est possible de créer un monde où tous les animaux non humains peuvent se développer en tant qu'agents autonomes sans causer de violence à autrui, pourquoi ne faudrait-il pas y oeuvrer ? Ce scénario est sans doute irréaliste (du moins, dans l'état actuel des connaissances), mais il pourrait néanmoins être recevable théoriquement.

La deuxième façon de voir le problème répond à cette dernière considération. Il s'agit de concevoir que la situation des animaux non humains sauvages *résulte*, en quelque sorte, de leur autonomie. En d'autres mots, cela signifie que même si la vie sauvage incarne de nombreux dangers, il s'agit néanmoins de la vie que les animaux non humains choisissent et qui leur permet de s'épanouir. Cet argument a été avancé par Donaldson et Kymlicka (2011, 165-179) qui proposent, pour cette raison, d'accorder la souveraineté aux communautés d'animaux sauvages. Les animaux sauvages sont après tout compétents à gérer leur vie et à limiter les dangers, ce qui s'accorde d'ailleurs à la définition de l'autonomie que je propose :

Wild animals are competent both as individuals and as communities. As individuals, for example, they know what foods to eat, where to find them, and how to store them for winter use. They know how to find or construct shelter. They know how to care for their young. They know how to navigate vast distances. They know how to reduce the risk of predation (vigilance, hiding, diversion, counter-attack), and to guard against wastage of energy. [...] And wild animals are competent as communities as well, at least amongst the social species. They know how to work together to hunt, or to evade predators, or to care for weak and injured members of the group. (Donaldson et Kymlicka 2011, 175)

Il y a une bonne part de vérité lorsque Jonathan Balcombe (2009, 214) rappelle qu'une vie plus sécuritaire ne signifie pas nécessairement une vie meilleure. L'ingérence dans la vie des animaux non humains sauvages se ferait au prix d'un important empiètement sur leur bien-être et sur leur liberté, autant pour les prédateurs que pour les proies. Assurer leur

¹⁶⁷ Cochrane (2012b, 93) émet une réserve à cet argument. Il s'agit en fait d'un argument conséquentialiste en ce qu'il estime qu'il est justifié de sacrifier (ou plutôt d'ignorer) les intérêts d'un petit nombre pour satisfaire les intérêts de plus grand nombre.

sécurité complète exigerait un contrôle total de leur environnement, allant sans doute non seulement à la séparation des espèces entre elles, mais aussi à la séparation de tous les individus. Cela irait donc à l'encontre de la valeur de l'autonomie et brimerait les bénéficiaires de toutes opportunités de s'épanouir. Il peut donc être légitime d'accepter que les animaux non humains sauvages fassent, à travers leurs actions quotidiennes, le choix d'une vie sauvage et qu'ils préfèrent vivre dans un environnement où des risques existent plutôt que dans un environnement où tout est contrôlé et où ils ne peuvent plus faire de choix. Si les animaux non humains sauvages font le choix de vivre à l'abri du contrôle humain, peut-être est-il préférable de les respecter ainsi, même si cela implique de les laisser se causer de la violence entre eux.

En somme, pour l'instant, il semble plus prudent de penser que l'autonomie axée sur le bien-être est neutre à l'égard de la question des choix non innocents des animaux non humains. Autrement dit, je ne me prononce pas sur la question de savoir s'il faut, dans un monde idéal, empêcher les violences entre les animaux non humains (à condition que cela ne dérègle pas les écosystèmes) ou s'il vaut mieux ne pas intervenir, par respect de leur autonomie.

Les considérations que j'ai évoquées ne sont pas parfaitement compatibles entre elles, mais il faut bien admettre que la situation est très complexe et ne saurait se comparer aux cas de violence que des agents humains commettent. En effet, la plus grande partie du temps, les agents humains ne se retrouvent pas dans un conflit de droits entre eux ou envers les animaux non humains. Les circonstances de justice s'appliquent généralement. De plus, exiger des agents humains l'obéissance au principe de non-nuisance ne menace pas la survie de tous ni n'enfreint l'autonomie générale des victimes. Quoi qu'il en soit, la présence de violence entre les animaux non humains ne change rien au fait que nous, en tant qu'agents moraux et en tant que sociétés instituées sur des principes de justice, devons respecter les choix personnels innocents des animaux non humains que nous rencontrons et que nous devons éviter de violer leurs intérêts.

4.5. Implications pratiques de la reconnaissance de l'autonomie animale

S'il peut être démontré que les animaux non humains sont autonomes en un sens moralement pertinent, qu'est-ce que cela impose du point de vue pratique ?

L'une des implications assez directes concerne l'exploitation des animaux non humains, car il va de soi que l'exploitation constitue une violation de l'autonomie des agents. Bien sûr, dans l'état actuel des choses, que ce soit pour l'alimentation (viande, produits laitiers, oeufs,

etc.), pour l'habillement (cuir, fourrure, laine, etc.), pour les expériences de laboratoire (recherche scientifique, éducation, tests d'innocuité des produits, etc.), pour le divertissement (zoos, cirques, parcs aquatiques, rodéos, corrida, etc.) et pour la compagnie, le seul intérêt à ne pas souffrir suffit à abolir ces méthodes d'exploitation. (Francione 2000, 9-30; Giroux 2011, 192-209) De plus, considérant que les animaux non humains aient un intérêt à rester en vie, la plupart de ces formes d'exploitation doivent être bannies de manière définitive. Sur ces deux points, l'autonomie n'ajoute pas tellement de nouveaux éléments.

En revanche, en ce qui concerne l'exploitation non létale et non souffrante, l'autonomie ajoute une perspective intéressante. En effet, Alasdair Cochrane (2009a et 2012b) soutient qu'il est moralement acceptable d'exploiter les animaux non humains sous ces conditions étant donné qu'ils ne sont pas des agents autonomes ayant des désirs de second ordre et capables de réviser leur conception de la vie bonne. Or, sa conception de l'autonomie a paru perfectionniste et sa conception de la liberté ne reconnaissait pas l'intérêt objectif à être libre. (§2.4.2.) De plus, les animaux non humains peuvent être reconnus comme étant des agents autonomes, selon l'autonomie axée sur le bien-être. Il ne suffit plus de se demander si l'animal exploité a souffert ou non, ou s'il a été tué ou non, car il faut dorénavant permettre à l'animal de faire ses propres choix, sans le manipuler et sans réduire ses options.

Une approche basée sur la reconnaissance de l'autonomie animale renverse donc complètement la perspective de Cochrane, car l'utilisation des animaux non humains et la cohabitation avec ceux-ci *dépendent* de leurs choix individuels. C'est exactement ce que proposent Donaldson et Kymlicka (2011 et 2012) en accordant la citoyenneté aux animaux domestiqués et en leur assurant, grâce au concept de macro-agentivité, un droit de sortie. Si les animaux non humains travaillent pour les sociétés humaines, ils doivent bénéficier des mêmes protections institutionnelles que les travailleurs humains et doivent aussi pouvoir choisir l'occupation qui leur convient le mieux.¹⁶⁸ (Donaldson et Kymlicka 2011, 134-142)

Cette situation paraît sûrement irréaliste et utopique pour certains, mais il n'en demeure pas moins que c'est la seule façon de cohabiter avec les animaux non humains tout en respectant leur autonomie. L'alternative serait de les forcer à vivre dans les sociétés humaines

¹⁶⁸ « Given a range of non-coercive alternatives, animals can express preferences (i.e., 'vote with their feet') about how to live their lives, and under what circumstances, if any, to engage with humans. A crucial task of any theory of animal rights is to consider what justice requires in terms of these animal-initiated relations with humans, as well as what justice requires in terms of human-initiated interactions with animals. » (Donaldson et Kymlicka 2011, 66)

Bien sûr, un tel paradigme exige une clarification du concept de consentement. Donaldson et Kymlicka (2011, 113) le conçoivent ainsi : « assent is reconceived in terms of the continuation of an ongoing relationship of trust, rather than a fixed-in-time agreement. » Par ailleurs, ils rappellent que la contestation (*dissent*) est assez évidente chez les animaux non humains, car ceux-ci peuvent résister et refuser de participer à une activité.

et à y travailler, mais cela ne constitue évidemment pas une option raisonnable. Bien sûr, il n'est pas non plus réaliste de respecter *tous* les choix personnels innocents des animaux non humains domestiqués, car comme chez les êtres humains, des contraintes raisonnables peuvent être exigées, comme celle de contribuer à l'effort collectif permettant de perpétuer la santé d'une société. Le libéralisme admet des exigences de participation politique et économique pour les citoyens étant capables de le faire.¹⁶⁹ Or, cela n'empêche pas que les agents humains et non humains ont le droit de choisir quoi faire dans les différentes sphères de leur vie, y compris de quelle manière ils contribueraient à la société et quel type de vie personnelle ils peuvent mener. De plus, ils ont aussi le droit de quitter la société.

Une autre solution consisterait à couper toutes les relations avec les animaux et à cesser la domestication. Cependant, comme l'expliquent Donaldson et Kymlicka (2011, 77-89), l'extinction des rapports entre animaux et non humains peut également s'avérer moralement problématique. S'il s'agit du choix des animaux domestiqués, individuellement, de cohabiter parmi des individus d'autres espèces, au nom de quoi devons-nous les en empêcher ? N'est-ce pas du spécisme que de soutenir que parce qu'une personne ne fait pas partie de l'espèce humaine, elle ne peut cohabiter avec les humains ? Même si ce rapport peut devenir dangereux, il semble que l'encadrer soit préférable à l'interdire à priori. Respecter les liens d'attachement qui se développent entre les gens, en plus des désirs de faire connaissance, peut constituer l'un des points importants du respect de l'autonomie. Exiger à tout prix la cessation des relations entre les animaux non humains et humains pourrait, ironiquement, conduire à une plus grande violation de l'autonomie.¹⁷⁰ Leur avenir leur appartient et il serait tyrannique de leur imposer soit de rester, soit de quitter la société.

En même temps, comme je l'ai soulevé au cours des sections 2.3.3., 2.4.2. et 3.2.3., les liens d'attachement ne représentent pas toujours un rapport égalitaire. Les problèmes soulevés par le syndrome de Stockholm (où des prisonniers finissent par s'attacher à leur ravisseur), par la manipulation et par les préférences adaptatives se posent de manière plus complexe au sujet des animaux non humains. C'est pourquoi il s'avère nécessaire d'accorder aux animaux citoyens la liberté néo-républicaine leur garantissant des protections institutionnelles, la macro-agentivité afin qu'ils puissent remettre en question les termes de leur relation, la socialisation afin qu'ils puissent développer les habiletés à s'occuper d'eux-mêmes, et enfin

¹⁶⁹ J'ai rapidement abordé cet aspect au cours des sections 1.1.2. et 1.3.3.

¹⁷⁰ « Similarly, there is no reason to assume that the remedy to the original injustice of domestication is to extinguish domesticated species. Indeed, we might well think that this abolitionist proposal compounds the original injustice, since it can only be achieved by coercively restricting domesticated animals further (e.g., by preventing them from reproducing). » (Donaldson et Kymlicka 2011, 80)

une gamme de choix afin qu'ils puissent opter pour les choix qui leur conviennent le mieux.

L'autonomie ne provoquerait pas seulement des conséquences à l'égard des animaux domestiqués, mais aussi envers les animaux sauvages et limitrophes. Ceux-ci ont des modes de vie dignes d'être préservés et respectés. De plus, l'exploitation de l'environnement peut aussi être vue comme un dommage moral envers les animaux non humains qui y habitent lorsque les gammes d'opportunités de ceux qui y habitent se voient réduites. Finalement, la capture d'animaux non domestiqués, même indolore, représente un cas flagrant de violation de l'autonomie — à moins de raisons très fortes, peut-être, comme des raisons médicales. L'intervention dans la nature pourrait être considérée, comme l'estiment Donaldson et Kymlicka (2011, 186-187), dans le but de les aider à devenir ou à redevenir autonomes.

Une deuxième implication de l'autonomie animale concerne, évidemment, la question du paternalisme. Certaines formes de paternalisme ne seraient plus justifiées lorsque des animaux non humains démontrent qu'ils savent ce qu'est leur bien et qu'ils sont capables de s'en occuper. Dans de tels cas, il convient de les laisser faire leurs choix.

Il pourrait exister des exceptions, cependant. J'ai expliqué à la section 2.5. que le concept de consentement éclairé ne semble pas pouvoir être appliqué aux animaux non humains. Ainsi, il semble que les interventions (comme certaines interventions médicales) requérant le consentement éclairé du patient doivent être pratiquées de la même manière qu'avec les cas marginalisés, c'est-à-dire soit en veillant aux meilleurs intérêts du patient, soit en consultant les proches de celui-ci.

Une troisième implication de l'autonomie animale est la reconnaissance morale d'une valeur positive dans nos rapports avec les animaux non humains. Plutôt que de s'intéresser exclusivement au fait de cesser de leur faire violence, le respect de l'autonomie nous engage à leur permettre de rechercher leur bien propre et de faire leurs choix. Cet appel a déjà été lancé par Donaldson et Kymlicka (2012, 15) : « In much of the literature — including many forms of [animal right theories] — the focus is overwhelming on the elimination of pain and suffering, without any serious attempt to understand the sources of positive well-being for animals. »

Les droits à ne pas souffrir, à ne pas être tué et à être libre demeurent bien sûr fondamentaux et indispensables, mais ils peuvent, en un sens, être vus comme étant instrumentaux au regard d'un droit peut-être plus important : celui de vivre sa vie telle qu'on l'entend. Les animaux non humains, comme les humains, ne font pas que fuir la douleur et la mort, ils ne font pas que survivre et se reproduire, mais recherchent aussi un bien. Comme le disait Aristote (DA, 435b19), ils cherchent aussi à *bien* vivre. Ne faudrait-il pas leur laisser

cette opportunité, lorsqu'ils s'en révèlent capables ? En ce sens, l'éthique animale ne devrait pas uniquement se consacrer aux problèmes de souffrance et de mise à mort, mais aussi à ceux du manque d'opportunités et de violation des choix, même lorsque ces interférences ne causent pas de frustration ou que la victime ne s'en rend pas compte. Peut-être même que la reconnaissance de leur autonomie implique des obligations positives de leur permettre de réaliser leurs choix.

Évidemment, de nombreuses zones grises demeurent et devraient être analysées. Par exemple, j'ai soulevé que les questions relatives aux choix non innocents et au consentement éclairé méritent davantage d'être étudiées. Je crois aussi que le concept de consentement (pris de manière générale) ainsi que celui de refus ou de contestation doivent être mieux explicités afin de bien comprendre de quelle manière les animaux non humains tiennent aux choix qu'ils font et, surtout, à quel point il est juste de faire des activités avec eux sans leur imposer notre volonté ou sans les dominer. Le projet de la citoyenneté animale comporte de nombreux défis, théoriques et pratiques, allant en ce sens. Les animaux non humains étant plus vulnérables aux préférences adaptatives que le sont les animaux humains, il faut redoubler de prudence pour réduire ces risques. Enfin, la question des conflits entre les intérêts subjectifs et les intérêts objectifs est loin d'être aussi simple que je l'ai exposée, de sorte qu'il serait opportun d'y revenir plus en détail.

Je ne prétends pas que l'autonomie axée sur le bien-être puisse déjà répondre à tous ces problèmes, mais j'espère qu'elle saura au moins être utile pour mieux les appréhender et souligner leur pertinence. Il est encore trop tôt pour appliquer cette autonomie à des cas particuliers, car pour le moment, le travail préalable consiste plutôt à développer les outils conceptuels pour étudier ce type de problèmes. J'espère seulement avoir montré, au cours de ce mémoire, que la question des choix personnels des animaux non humains représente une question fondamentale de justice et qu'elle ne diffère pas essentiellement de l'importance de l'autonomie humaine. L'éthique animale s'est, pour l'instant, peu penchée sur ces problèmes et il est temps de remédier à la situation et de poursuivre ces débats.

Certes, l'autonomie animale complexifie énormément le paysage de nos obligations envers les animaux non humains. En même temps, il semble aussi qu'elle l'enrichisse et le rende plus juste. Il n'y aura pas, à mon avis, de véritable libération animale tant que les animaux non humains n'obtiendront pas le droit de vivre leur vie, à leur manière, et de faire leurs choix.

Bibliographie

- Aaltola, Elisa (2008). « Personhood and Animals ». *Environmental Ethics* 30 (2): 175-193.
- Alpi, Amedeo, Nikolaus Amrhein, Adam Bertl, Michael R. Blatt, Eduardo Blumwald, Felice Cervone, Jack Dainty et al. (2007). « Plant Neurobiology: No Brain, No Gain? » *Trends in Plant Science* 12 (4): 135-136.
- Arc of the United States (2008). « Position Statement: Sexuality ». URL: <http://www.thearc.org/document.doc?id=3641> (consulté le 23 juillet 2013)
- . (2011). « Position Statement: Self-Determination ». URL: <http://www.thearc.org/document.doc?id=3629> (consulté le 23 juillet 2013)
- Aristote, *De l'âme* (DA). Traduit et présenté par R. Bodéüs, édition de 1999. Paris: Garnier Flammarion.
- Arneil, Barbara (2009). « Disability, Self Image, and Modern Political Theory ». *Political Theory* 37 (2): 218-242.
- Arneson, Richard A. (1999). « What, if Anything, Renders All Humans Morally Equal? » In *Peter Singer and his Critics*, édité par D. Jamieson, 103-128. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Assemblée générale des Nations Unies (1989). *Convention relative aux droits de l'enfant*. URL: <http://www2.ohchr.org/french/law/crc.htm> (consulté le 1^{er} juillet 2013)
- . (2006). *Convention relative aux droits des personnes handicapées*. URL: <http://www2.ohchr.org/french/law/disabilities-convention.htm> (consulté le 1^{er} juillet 2013)
- Association de Sherbrooke pour la déficience intellectuelle (ASDI), « Qu'est-ce que la déficience intellectuelle ? ». URL: <http://www.asdi-org.qc.ca/defdi.php> (consulté le 11 juillet 2013)
- Balcombe, Jonathan (2009). « Animal Pleasure and its Moral Significance ». *Applied Animal Behaviour Science* 118: 208-216.
- . (2011). *The Exultant Ark: A Pictorial Tour of Animal Pleasure*. Berkeley: University of California Press.
- Barry, Brian (1989). *Theories of Justice*. Berkeley: University of California Press.
- Bekoff, Marc et Jessica Pierce (2009). *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Berlin, Isaiah (1969). « Two Concepts of Liberty ». In *Four Essays on Liberty*, réimprimé dans « Liberty » (2002), édité par H. Hardy, 166-217. London: Oxford University Press.
- Blair, R. J. (1995). « A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath ». *Cognition* 57 (1): 1-29.
- Brink, David (2007). « Mill's Moral and Political Philosophy ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'automne 2008. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/2008/entries/mill-moral-political/>
- Buchanan, Allen (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Édition de 2007. New York: Oxford University Press.

- Buss, Sarah (2002). « Personal Autonomy ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'hiver 2008. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/personal-autonomy/>
- Caney, Simon (2007). « Global Poverty and Human Rights: The Case for Positive Duties ». In *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, édité par T. Pogge, 275-302. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, Peter (1992). *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavalieri, Paola et Peter Singer (éd.) (1993). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. London: Fourth Estate.
- Cavalieri, Paola et Will Kymlicka (1996). « Expanding the Social Contract ». *Etica & Animali* 8: 5-33.
- Cavalieri, Paola (1999). *The Animal Question : Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Traduit par C. Woolard. Édition de 2003. New York: Oxford University Press.
- Christman, John (2003). « Autonomy in Moral and Political Philosophy ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition du printemps 2011. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/autonomy-moral/>
- Cima, Maaike, Franca Tonnaer et Marc D. Hauser (2010). « Psychopaths Know Right From Wrong But Don't Care ». *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5 (1): 59-67.
- Clifford, Stacy (2009). « Disabling Democracy: How Disability Reconfigures Deliberative Democratic Norms ». Conférence présentée au colloque *American Political Science Association 2009 Toronto Meeting*. URL: <http://papers.ssrn.com/abstract=1451092> (consulté le 20 juillet 2012)
- Cochrane, Alasdair (2009a). « Do Animals Have an Interest in Liberty? ». *Political Studies* 57 (3): 660-679.
- . (2009b). « Ownership and Justice for Animals ». *Utilitas* 21 (4): 424-442.
- . (2010). *An Introduction to Animals and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- . (2012a). « From Human Rights to Sentient Rights ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*: 1-21.
- . (2012b). *Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations*. New York: Columbia University Press.
- Cohen, Carl (1986). « The Case for the Use of Animals in Biomedical Research ». *New England Journal of Medicine* 315 (14): 865-870.
- . (1997). « Do Animals Have Rights? » *Ethics & Behavior* 7 (2): 91-102.
- Craig, Winston J., Ann Reed Mangels et al. (2009). « Vegetarian Diets ». *Journal of the American Dietetic Association* 109 (7): 1266-1282.
- Cudd, Ann (2000). « Contractarianism ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'automne 2012. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractarianism/>
- De Brigard, Felipe (2010). « If You Like It, Does It Matter if It's Real? » *Philosophical Psychology* 23 (1): 43-57.

- De Waal, Frans (2009). *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Donaldson, Sue et Will Kymlicka (2007). « The Moral Ark ». *Queen's Quarterly* 114 (2): 187-205.
- . (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2012). « Citizen Canine: Agency for Domesticated Animals ». Conférence présentée au colloque *Domesticity and Beyond: Living and Working with Animals*, Queen's University, Kingston, Canada, septembre 2012. URL: http://www.academia.edu/2394661/Sue_Donaldson_and_Will_Kymlicka_Citizen_Canine_Agency_for_Domesticated_Animals_ (consulté le 22 avril 2013)
- . (2013). « Unruly Beasts: Animal Citizens and the Threat of Tyranny ». Conférence présentée au colloque *Faire cité avec les animaux*, CRÉUM, Montréal, Canada, 25 janvier 2013. URL: http://www.academia.edu/2624043/Sue_Donaldson_and_Will_Kymlicka_Unruly_Beast_s_Animal_Citizens_and_the_Threat_of_Tyranny_ (consulté le 22 avril 2013)
- Dworkin, Gerald (1976). « Autonomy and Behavior Control ». *Hastings Center Report* 6 (1): 23-28.
- . (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. New York: Cambridge University Press.
- . (2002). « Paternalism ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'été 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>
- Dworkin, Ronald (1978). « Liberalism ». In *Public and Private Morality*, édité par S. Hampshire, 113-143. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ermer, Elsa et Kent A. Kiehl (2010). « Psychopaths are impaired in social exchange and precautionary reasoning ». *Psychological Science* 21 (10): 1399-1405.
- Feinberg, Joel (1974). « The Right of Animals and Unborn Generations ». In *Philosophy and Environmental Crisis*, édité par W.T. Blackstone, 43-68. Athens (GA): University of Georgia Press.
- . (1986). *Harm to Self: The Moral Limits to Criminal Law*. Édition de 1989. New York: Oxford University Press.
- Fink, Charles (2005). « The Predation Argument ». *Between the Species* 13 (5): 1-16.
- Fox, Michael A. (1986). *The Case for Animal Experimentation: An Evolutionary and Ethical Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- . (1987). « Animal Experimentation: A Philosopher's Changing Views ». *Between the Species* 3 (2): 55-82.
- Francione, Gary (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child Or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.

- . (2010). « Prendre la sensibilité au sérieux ». In *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté*. Édité par H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer, traduit par H.-S. Afeissa, 185-221. Paris: Vrin.
- Frankfurt, Harry G. (1971). « Freedom of the Will and the Concept of a Person ». *The Journal of Philosophy* 68 (1): 5-20.
- Frey, Raymond G. (1983). « Vivisection, Morals and Medicine ». *Journal of Medical Ethics* 9 (2): 94-97.
- . (1987). « Autonomy and the Value of Animal Life ». *The Monist* 70 (1): 50–63.
- Garner, Robert (2011). « In Defence of Animal Sentience: A Critique of Cochrane’s Liberty Thesis ». *Political Studies* 59 (1): 175–187.
- Gauthier, David (1986). *Morals By Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Giroux, Valéry (2011). « Les droits fondamentaux des animaux : une approche anti-spéciste ». Thèse présentée à l’Université de Montréal. URL: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/handle/1866/8666> (consulté le 31 mars 2013)
- Glenn, Andrea L. et Adrian Raine (2008). « The Neurobiology of Psychopathy ». *The Psychiatric Clinics of North America* 31 (3): 463-475, vii.
- Gruen, Lori (2011). *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Matthew (2009). « Plant Autonomy and Human-Plant Ethics ». *Environmental Ethics* 31 (2): 169–181.
- . (2011). *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Heyd, Thomas (2005). « Introduction ». In *Recognizing the Autonomy of Nature*, édité par T. Heyd, 1-22. New York: Columbia University Press.
- Hobbes, Thomas (1651). *Léviathan*. Traduit par G. Mairet. Édition Folio (2000). Paris: Gallimard.
- Huang, Ya-Chun et Neal A. Hessler (2008). « Social Modulation during Songbird Courtship Potentiates Midbrain Dopaminergic Neurons ». *PLoS ONE* 3 (10): e3281.
- Hume, David (1739), *A Treatise of Human Nature. Book 2: Of the Passions*. Disponible sur Wikisource. URL: http://en.wikisource.org/wiki/Treatise_of_Human_Nature/Book_2:_Of_the_passions (consulté le 26 juin 2013)
- Huxley, Aldous (1932). *Brave New World*. Titre français : *Le meilleur des mondes*. Disponible sur Classic Reader. URL: <http://www.classicreader.com/book/1279/> (consulté le 8 juillet 2013)
- Hyun, Insoo (2001). « Authentic Values and Individual Autonomy ». *Journal of Value Inquiry* 35 (2): 195-208.
- Jamieson, Dale (2003). « Animal Liberation is an Environmental Ethic ». In *Morality’s Progress. Essays on Human, Other Animals, and the Rest of Nature*, 197-212. New York: Oxford University Press.

- Kant, Emmanuel (1775). « Fondation de la métaphysique des mœurs ». In *Métaphysique des mœurs I*. Édition de 1994. Traduit par A. Renaut. Paris: Flammarion. La pagination entre crochets correspond à l'édition de l'Académie de Berlin (AK, IV, 385-463).
- . (1788). *Critique de la raison pratique*. Édition de 2003. Traduit par J.-P. Füssler. Paris: Flammarion. La pagination entre crochets correspond à l'édition de l'Académie de Berlin (AK, V, 1-163 et 489-509).
- Kennett, Jeanette (2001). *Agency and Responsibility: A Common-sense Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kiehl, Kent A. (2006). « A Cognitive Neuroscience Perspective on Psychopathy: Evidence for Paralimbic System Dysfunction ». *Psychiatry Research* 142 (2-3): 107-128.
- Kittay, Eva Feder (2005a). « At the Margins of Moral Personhood ». *Ethics* 116 (1): 100–131.
- . (2005b). « Equality, Dignity and Disability ». In *Perspectives on Equality: The Second Seamus Heaney Lectures*, édité par M.A. Lyons et F. Waldron, 95-122. Dublin: Liffey Press.
- Korsgaard, Christine M. (2004). « Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals ». In *The Tanner Lectures on Human Values*, édité par G. B. Petereson, 25/26: 79-110. Salt Lake City: University of Utah Press.
- . (2012). « A Kantian Case for Animal Rights ». In *Animal Law - Tier und Recht: Developments and Perspectives in the 21st Century*, édité par M. Michel, D. Kühne, et J. Hänni, 3-27. Zurich: Dike.
- Kramer, Matthew H. (1998). « Rights without Trimmings ». In *A Debate over Rights: Philosophical Enquiries*, édité par M. Kramer, N.E. Simmonds, et H. Steiner, 7-112. Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1991). « The Social Contract Tradition ». In *A Companion to Ethics*, édité par P. Singer, 186-196. Oxford: Basil Blackwell.
- Larmore, Charles (2004). « Liberal and Republican Conception of Freedom ». In *Republicanism: History, Theory and Practice*, édité par D. Weinstock et C. Nadeau, 96-119. London: Frank Cass Publishers.
- Lee, Keekok (2005). « Is Nature Autonomous? ». In *Recognizing the Autonomy of Nature*, édité par T. Heyd, 54-74. New York: Columbia University Press.
- MacCormick, Neil (1977). « Rights in Legislation ». In *Law, Morality, and Society: Essays in Honor of H.L.A. Hart*, édité par P.M.S. Hacker et J. Raz, 189-209. Oxford: Clarendon.
- Mason, Elinor (2006). « Value Pluralism ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'automne 2011. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>
- McCloskey, H. J. (1979). « Moral Rights and Animals ». *Inquiry* 22 (1-4): 23-54
- Mill, John Stuart (1859). *De la liberté*. Traduit par L. Lenglet. Édition Folio (1990). Paris: Gallimard.

- Ministère des affaires civiques et de l'immigration du gouvernement de l'Ontario (2004), « Guide terminologique. Un vocabulaire approprié à l'égard des personnes handicapées de l'Ontario ». URL: <http://www.sse.gov.on.ca/mgs/onterm/Documents/Guides/vocapp.pdf> (consulté le 11 juillet 2013)
- Ministère des services sociaux et communautaires du gouvernement de l'Ontario (2012), « Les mots que nous utilisons : histoire du langage ». URL: <http://www.mcscs.gov.on.ca/fr/dshistory/language/index.aspx> (consulté le 11 juillet 2013)
- Nisbett, Richard E. et Timothy DeCamp Wilson (1977). « Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes ». *Psychological Review* 84 (3): 231-259.
- Nobis, Nathan (2004). « Carl Cohen's "Kind" Arguments for Animal Rights and Against Human Rights ». *Journal of Applied Philosophy* 21 (1): 43-59.
- Nozick, Robert (1977). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. (1997). « Capabilities and Human Rights ». *Fordham Law Review* 66 (2): 273-300.
- . (2009). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Office des personnes handicapées du Québec (2010), « Processus de production du handicap ». URL: <http://www.ophq.gouv.qc.ca/partenaires/semaine-quebecoise-des-personnes-handicapees/processus-de-production-du-handicap.html> (consulté le 23 août 2013)
- Ogien, Ruwen (2007). *L'éthique aujourd'hui: Maximalistes et minimalistes*. Folio essais. Paris: Gallimard.
- . (2013). *L'État nous rend-il meilleurs? Essai sur la liberté politique*. Folio essais. Paris: Gallimard.
- Palmer, Clare (2010). « Le contrat domestique ». In *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté*, édité par H.-S. Afeissa et J.-B. Jeangène Vilmer, traduit par H.-S. Afeissa, 333-373. Paris: Vrin.
- Rachels, James (1983). « Do Animals Have a Right to Life? » In *Ethics and Animals*, édité par H. Miller et W. Williams, 275-284. Clifton (NJ): Humana Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Édition révisée (1999). Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- . (1985). « Justice as Fairness: Political not Metaphysical ». *Philosophy & Public Affairs* 14 (3): 223-251.
- . (1993). *Political Liberalism*. Édition augmentée (2005). New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon.
- Regan, Tom (1983). *The Case for Animal Rights*. Édition de 2004. Berkeley: University of California Press.

- . (2004). « The Day May Come: Legal Rights for Animals ». *Animal Law* 10 (11): 11-24.
- Reinders, J. S. (2002). « The Good Life for Citizens with Intellectual Disability ». *Journal of Intellectual Disability Research* 46 (1): 1-5.
- Rowlands, Mark (1997). « Contractarianism and Animal Rights ». *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 235-247.
- . (1998). *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Seconde édition révisée (2009). New York: Palgrave Macmillan.
- . (2012). *Can Animals Be Moral?* New York: Oxford University Press.
- Sapontzis, Steve (1987). *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Scanlon, Thomas (1972). « A Theory of Freedom of Expression ». *Philosophy & Public Affairs* 1 (2): 204-226.
- . (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Scruton, Roger (1996). *Animal Rights and Wrongs*. Édition de 2006. London: Continuum.
- Schneewind, Jerome B. (1997). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Silvers, Anita et Leslie Pickering Francis (2005). « Justice Through Trust: Disability and the “Outlier Problem” in Social Contract Theory ». *Ethics* 116 (1): 40-76.
- . (2007). « Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency ». *Social Theory and Practice* 33 (2): 311-334.
- Singer, Peter (1972). « Famine, Affluence, and Morality ». *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229-243.
- . (1975). *Animal Liberation*. Édition de 2002. New York: Harper Perennial.
- . (1979). *Practical Ethics*. Deuxième édition (1993). New York: Cambridge University Press.
- Skeem, Jennifer L., Devon L. L. Polaschek, Christopher J. Patrick, et Scott O. Lilienfeld (2011). « Psychopathic Personality: Bridging the Gap Between Scientific Evidence and Public Policy ». *Psychological Science in the Public Interest* 12 (3): 95-162.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenhouse, David (1974). *The Evolution of Intelligence. A General Theory and Some of Its Implications*. London: George Allen and Unwin.
- Stoljar, Natalie (2013). « Feminist Perspectives on Autonomy ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'été 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/feminism-autonomy/>
- Tasioulas, John (2002). « Human Rights, Universality and the Values of Personhood: Retracing Griffin's Steps ». *European Journal of Philosophy* 10 (1): 79-100.

- Taylor, Paul W. (1981). « The Ethics of Respect for Nature ». *Environmental Ethics* 3: 197-218.
- Trewavas, Anthony (2003). « Aspects of Plant Intelligence ». *Annals of Botany* 92 (1) : 1-20.
- Vorhaus, John (2007). « Disability, Dependency and Indebtedness? » *Journal of Philosophy of Education* 41 (1): 29–44.
- Waldman, Irwin D. et Soo Hyun Rhee (2005). « Genetic and Environmental Influences on Psychopathy and Antisocial Behavior ». In *Handbook of Psychopathy*, édité par C.J. Patrick, 205-228. New York: Guilford Press.
- Wall, Steven (2007). « Perfectionism in Moral and Political Philosophy ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par E.N. Zalta, édition de l'hiver 2012. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>
- Waller, Bruce N. (1998). *The Natural Selection of Autonomy*. Albany: State University of New York Press.
- Watson, Gary (1975). « Free Agency ». *Journal of Philosophy* 72: 205–220.
- Wehmeyer, Michael L. (1995). *The Arc's Self-Determination Scale: Procedural Guidelines*. Arc of the United States. URL: <https://rugby.ou.edu/content/dam/Education/documents/miscellaneous/sd-scale-procedural-guidelines.pdf> (consulté le 21 juillet 2013)
- Wehmeyer, Michael L. et Nancy W. Garner (2003). « The Impact of Personal Characteristics of People with Intellectual and Developmental Disability on Self-Determination and Autonomous Functioning ». *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities* 16 (4): 255–265.
- Wehmeyer, Michael L, Wil H. E. Buntinx, Yves Lachapelle, et al. (2008). « The Intellectual Disability Construct and Its Relation to Human Functioning ». *Intellectual and Developmental Disabilities* 46 (4): 311-318.
- Weir, Peter (1998). *The Truman Show*. Produit par S. Rudin et A. Niccol. États-Unis: Paramount Pictures.
- Wise, Steven M. (2000). *Rattling The Cage: Toward Legal Rights For Animals*. Cambridge (MA): Perseus Publishing.
- . (2002). *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*. Cambridge (MA): Perseus Books.
- Wolff, Robert Paul (1970). *In Defense of Anarchism*. New York: Harper and Row.