

Université de Montréal

**Les droits fondamentaux des animaux :  
une approche anti-spéciste**

par  
Valéry Giroux

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de docteur  
en philosophie

Août 2011

© Valéry Giroux, 2011

Université de Montréal  
Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée :  
Les droits fondamentaux des animaux : une approche anti-spéciste

présentée par :  
Valéry Giroux

sous la direction de :  
Christine Tappolet

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Ryoa Chung, présidente  
Christine Tappolet, directrice de recherche  
Daniel M. Weinstock, membre du jury  
Sophie Rietti, examinatrice externe  
Frédérique Dubois, représentante du doyen de la FES

## Résumé

Dans cette thèse, nous partons des grands principes de justice pour démontrer la nécessité d'octroyer aux êtres sensibles nonhumains les droits moraux et légaux les plus fondamentaux.

Dans un premier temps, nous nous penchons sur les principes sous-jacents aux droits fondamentaux de la personne : le principe d'égalité voulant que les cas similaires soient traités de manière similaire; la notion de droit fondamental, qui repose sur celle d'intérêt; le principe de l'égalité de considération des intérêts auquel mène le principe d'égalité; et, enfin, le concept d'intérêt, qui s'applique à tous les êtres sensibles. Cette première partie établit l'exigence d'accorder les droits les plus fondamentaux à tous les êtres possédant les intérêts que ces droits visent à protéger.

Cela permet d'étudier trois droits particuliers et les intérêts qui les sous-tendent en examinant d'abord le *droit à l'intégrité physique*. Nous montrons que de nombreux animaux nonhumains sont des êtres sensibles, que tous les êtres sensibles ont, par définition, intérêt à ne pas souffrir et que, pour cette raison, ils devraient jouir du droit à l'intégrité physique.

Le troisième chapitre est consacré au *droit à la vie*. Nous soutenons qu'il est raisonnable de supposer que tous les êtres sensibles, parce qu'ils peuvent jouir des bonnes choses de la vie, ont un certain intérêt à persévérer dans leur existence, intérêt qui, peu importe son intensité ou sa nature, doit être protégé par l'égal droit de vivre.

Notre dernier chapitre se concentre sur le *droit à la liberté*. Nous montrons que cet intérêt est généralement interprété négativement et ne consiste qu'à pouvoir agir sans subir d'interférence. Nous soutenons que cette acception du concept de liberté nous force à reconnaître l'intérêt à être libre de tous les êtres sensibles et notre devoir de leur accorder un droit à la liberté. Nous ajoutons finalement que l'interprétation républicaine de la liberté nous incite à reconnaître à tous ces animaux un statut égal à celui des humains.

Nous terminons cette réflexion en concluant que l'octroi des droits fondamentaux aux animaux sensibles implique que l'exploitation animale institutionnalisée soit abandonnée et que les animaux conscients jouissent du statut de personne.

**Mots clés :** philosophie ; éthique ; animaux ; personne ; droits fondamentaux ; intérêts ; égalité ; sensibilité ; spécisme ; abolitionnisme.

## **Abstract**

In this thesis, I use well-established principles of justice to demonstrate that there exists no valid moral reason to deny nonhuman sentient beings the most fundamental moral and legal rights.

I begin by going over the principles that will inform my discussion of these basic rights. I examine the principle of equality, which requires that similar cases be treated similarly; the notion of fundamental right, which is based on the concept of interest; the principle of equal consideration of interests, which the principle of equality entails; and, finally, the concept of interest, which is applicable to all sentient beings. This first section establishes the necessity of attributing the most fundamental rights to all beings who possess the basic interests these rights are designed to protect.

I then delve into an examination of the three most fundamental rights and the interests underlying these. First, I discuss the right to physical integrity, demonstrating that numerous nonhuman animals are sentient beings, and that all sentient beings, by definition, have an interest in not suffering.

Second, I examine the right to life. I argue that it is reasonable to assume that every sentient being, because he or she can benefit from the good things in life, has a certain interest in his or her continued existence. This interest, regardless of its intensity or nature, deserves to be protected by an equal right to life.

Third, I establish that the interest in being free is generally interpreted negatively; it simply consists of having the ability to act without interference. I argue that based on this conceptualization of liberty, all sentient beings have an interest in being free. I go on to explore the republican interpretation of freedom, suggesting that it provides further grounds for the recognition that nonhuman sentient beings also have an interest in benefiting from the same moral and legal status as human beings.

I conclude that granting the right to physical integrity, life and freedom to all sentient beings implies that we abandon all forms of institutionalized animal exploitation and that we give to all conscious beings the equal status of person.

**Key words:** philosophy ; ethics ; animals ; person ; fundamental rights ; interests ; equality ; sentience ; speciesism ; abolitionism.

**Liste des abréviations**

CCPA	Conseil canadien de protection des animaux
CFHS	Canadian Federation of Humane Societies
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations / Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture
FAWC	Farm Animal Welfare Council
GAN	Global Action Network / Réseau Action Globale
HSUS	Humane Societies of the United States
IFOAM	International Federation of Organic Movements
PETA	People for the Ethical Treatment of Animals

## Remerciements

Je remercie le département de philosophie et le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal qui ont pris au sérieux mon projet de recherche et qui m'ont accueillie et soutenue tout au long de mes études en philosophie, autant moralement que financièrement. Je tiens à remercier tout particulièrement et très chaleureusement ma directrice Christine Tappolet, qui a su non seulement répondre à mes questions et m'offrir de précieux conseils, mais aussi me donner tous les encouragements dont j'avais tant besoin. Je voudrais également remercier les autres professeurs du département de philosophie, en particulier Ryoa Chung, Christian Nadeau et Daniel Weinstock pour leur aide et leur appui.

J'aimerais aussi remercier les professeurs qui, lors de mes études collégiales, ont fait naître mon intérêt pour la philosophie. Je n'oublierai jamais les cours passionnants donnés par Germain Marsan, Michel Métayer et Jean Saucier. C'est à cette époque que, grâce à eux ainsi qu'à mes bonnes amies Alexandra Richard et Catherine Vandal, j'ai commencé à me soucier des animaux nonhumains et rêver d'une justice plus englobante.

Plus récemment, des encouragements me sont parvenus de mes collègues Martin Blanchard, Louis-Philippe Blanchette, Carl Saucier-Bouffard, Antoine C. Dussault, Alexandre Gagnon, Martin Gibert, Jean-Philippe Royer, Michel Jean et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer qui, chacun à leur façon, ont bien voulu discuter avec moi de manière constructive des questions qui me passionnent et m'ont donné la chance d'exprimer mes idées publiquement. À ces noms doivent être ajoutés ceux d'autres amis qui, par leur curiosité, leur intelligence et leur implication, m'ont fortement inspirée et aidée, comme Élise Desaulniers et Frédéric Côté-Boudreau, de même que Daniela Nyvoltva et Sophie Gaillard (vers qui je me tourne sans cesse et à qui je dois tant), que j'estime et admire au plus haut point. Enfin, je remercie tous les amis qui comprennent mon émoi par rapport à la cause animale comme ceux qui ne partagent pas mes vues, mais qui m'apprécient quand même !

Je dois un merci tout particulier à Anna Charlton et Gary Francione qui m'ont gracieusement accordé leur amitié et qui, en répondant patiemment à toutes mes questions, m'ont permis de clarifier ma pensée et de renforcer mon engagement politique envers l'égalité animale. Mes échanges avec eux furent des plus profitables et je les chéris précieusement. Je remercie également Gary Steiner pour ses explications sur la cognition animale et pour ses réflexions stimulantes.

Je remercie sincèrement mon cher ami Renan Larue qui, alors qu'il est lui-même soumis à des échéances doctorales, a généreusement accepté de lire ma thèse afin de la corriger de ses trop nombreuses erreurs de français. Puis Christiane Bailey, qui a patiemment et rigoureusement corrigé la mise en page de mon travail.

Je voudrais aussi et surtout remercier du fond de mon cœur ma famille. Eric Lavallée, qui m'a appuyée pendant toutes ces années et dont la sensibilité envers les animaux nonhumains ne cesse de me toucher. Mes protégés nonhumains, Madame Butterfly, Maki, Mini-Fée, Bacchus et Barack, qui ont ensoleillé mon quotidien. Mon père Jean Giroux, qui, dès mon plus jeune âge, m'a incitée à développer un jugement critique, m'a donné confiance en mes idées et m'a encouragée à les développer et à les défendre. Ma mère Murielle Courcelles, dont l'ouverture d'esprit et l'appui inébranlable me donne l'impression que tout est possible. Puis mon frère Sébastien Giroux, à qui je dois tant, surtout d'avoir fait et de continuer de faire de moi une meilleure personne. Aucun mot ne saurait décrire toute la reconnaissance et l'amour que j'ai envers lui.

Finalement, je remercie toutes celles et tous ceux qui, grâce à leur admirable détermination, réussissent à nager à contre-courant et à vivre selon un mode de vie plus respectueux, selon un mode de vie végan.

## Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Remerciements	vi
<b>INTRODUCTION</b>	<b>3</b>
<b>I. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX</b>	<b>7</b>
<b>1.1 Le principe de l'égalité</b>	<b>7</b>
1.1.1. Les objections au principe de l'égalité	8
1.1.2. Les réponses offertes pour défendre le principe d'égalité	16
<b>1.2. Les droits les plus fondamentaux</b>	<b>23</b>
1.2.1. Les différents types de droit sur le plan conceptuel	24
1.2.2. Les droits les plus fondamentaux sur le plan conceptuel	28
1.2.3. Les droits les plus fondamentaux au plan justificatif	37
<b>1.3. Le principe de l'égale considération des intérêts</b>	<b>43</b>
1.3.1. L'égale considération des intérêts	43
1.3.2. La notion d'intérêt	54
<b>2. L'INTÉRÊT À NE PAS SOUFFRIR ET LE DROIT À L'INTÉGRITÉ PHYSIQUE</b>	<b>59</b>
<b>2.1. La sensibilité chez les nonhumains</b>	<b>60</b>
2.1.1. Les indices de la sensibilité chez les animaux nonhumains	61
2.1.2. Les objections à la sensibilité des nonhumains	84
<b>2.2. Les nonhumains et la possession d'intérêts</b>	<b>99</b>
2.2.1. Les intérêts de l'ordre de ce qui est bien pour un être	100
2.2.2. Les intérêts de l'ordre des désirs	104
<b>3. L'INTÉRÊT À VIVRE ET LE DROIT DE NE PAS SE FAIRE TUER</b>	<b>129</b>
<b>3.1. L'intérêt à ne pas souffrir implique l'intérêt à ne pas être tué</b>	<b>130</b>
3.1.1. Lorsque nous tuons, nous faisons souffrir	130
3.1.2. Pourrait-on tuer sans faire souffrir?	149
<b>3.2. L'intérêt à persévérer dans son existence</b>	<b>155</b>
3.2.1. Le tort que constitue la mort pour les êtres humains	155
3.2.2. Le tort que constitue la mort pour les êtres nonhumains sensibles	177
<b>4. L'INTÉRÊT À VIVRE LIBREMENT ET LE DROIT DE NE PAS ÊTRE UTILISÉ</b>	<b>191</b>
<b>4.1. L'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à ne pas être tué impliquent l'intérêt à ne pas être utilisé</b>	<b>192</b>
4.1.1. Lorsque nous utilisons, nous faisons souffrir et nous tuons	193
4.1.2. Pourrions-nous utiliser sans faire souffrir ou tuer?	209
<b>4.2. L'argument direct de l'intérêt à être libre</b>	<b>212</b>
4.2.1. L'intérêt intrinsèque à être libres des animaux nonhumains dans la littérature	212
4.2.2. Les animaux nonhumains et les concepts d'autonomie et de liberté	222
<b>CONCLUSION</b>	<b>242</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>259</b>

## INTRODUCTION

En tant qu'êtres humains, nous utilisons un nombre incalculable d'animaux nonhumains pour des fins variées. En effet, il est même difficile d'éviter tout ce qui implique, de près ou de loin, l'utilisation de ces animaux. Lorsque nous regardons la télévision, on nous présente des publicités impliquant des animaux-acteurs; lorsque nous mangeons au restaurant, on nous offre de choisir entre différents plats qui contiennent à peu près tous des produits d'origine animale; lorsque nous devons nous procurer des médicaments ou des produits domestiques, il peut être difficile de nous assurer que ceux-ci n'ont pas été testés sur des animaux; lorsque nous souhaitons acheter des vêtements, des chaussures, des sacs ou d'autres accessoires, on nous propose du cuir, du suède ou de la laine... Même s'il est certainement possible de ne pas encourager directement les industries exploitant des animaux, il est passablement difficile d'éviter d'être exposés à l'exploitation animale, tellement elle est omniprésente.

Bien sûr, nous reconnaissons depuis déjà longtemps l'importance du bien-être animal et condamnons la cruauté envers les animaux. Le mouvement de protection des animaux, qui se soucie du respect des règles entourant le traitement des animaux et qui tente d'améliorer les conditions d'utilisation des animaux est en constante progression et compte aujourd'hui un nombre considérable de sympathisants. Mais ce n'est que depuis le milieu des années 1970, avec la publication du livre *Animal Liberation* de Peter Singer (1975), que nous assistons au développement de l'éthique animale, c'est-à-dire de « l'étude de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement », comme discipline (De Roose et Van Parijs 1991, 73). C'est surtout avec la parution du livre *The Case for Animal Rights* de Tom Regan en 1983 que naît une première théorie complète des droits des animaux, théorie selon laquelle de nombreux animaux nonhumains devraient non seulement être inclus dans la communauté morale, mais également se voir reconnaître des droits moraux et un statut moral comparable à celui des êtres humains. De plus en plus, nous constatons que la réflexion sur les rapports entre les animaux humains et les animaux nonhumains déborde le cadre étroit de la recherche universitaire pour devenir une question débattue publiquement. Nous associons chaque jour davantage l'adoption d'une diète végétarienne ou végétalienne à un choix éthique et les produits de l'élevage biologique, qui prévoit un plus grand respect du bien-être des animaux



utilisés que l'élevage traditionnel, deviennent progressivement disponibles et populaires<sup>1</sup>. Toutefois, les droits des animaux qui sont revendiqués par de plus en plus de philosophes sont généralement des droits moraux, plutôt que des droits juridiques. Et les différents projets de modifications législatives concernant les animaux se limitent le plus souvent à une amélioration de la façon dont nous traitons les animaux que nous utilisons et ne remettent pas en question la légalité de l'utilisation d'animaux pour des fins humaines en tant que telle.

Pourtant, la plupart des usages que nous faisons des animaux nonhumains nous paraîtraient outrageux s'ils impliquaient des animaux humains. L'utilisation d'êtres humains pour l'alimentation, pour la recherche biomédicale sans le consentement du sujet, pour la chasse sportive, pour la fabrication de vêtements, etc. – si elle était comparable à celle qui implique actuellement des animaux nonhumains – serait sévèrement condamnée, autant moralement que légalement. En effet, nombreuses sont aujourd'hui les sociétés qui réprouvent et prohibent la torture, le meurtre et l'asservissement d'êtres humains. Plusieurs d'entre elles reconnaissent maintenant des droits fondamentaux de la personne à tous les êtres humains, même à ceux qui ne possèdent pas les caractéristiques qui sont traditionnellement regardées comme le propre de l'humanité et placées au cœur de la nature humaine, comme l'autonomie ou le langage. Pourtant, l'exploitation des animaux nonhumains est toujours permise, voire encouragée, que ce soit par la publicité promouvant les produits d'origine animale ou les services offerts par les animaux, ou encore par les subventions gouvernementales permettant à l'industrie de l'élevage d'animaux ou de produits animaliers d'être profitable ou, à tout le moins, de survivre.

Pourquoi acceptons-nous de faire aux uns ce que nous refusons de faire aux autres? Sommes-nous en droit, moralement, de discriminer de la sorte entre les animaux humains et les animaux nonhumains? Pourquoi n'accordons-nous des droits individuels fondamentaux qu'aux seuls êtres humains, alors que les autres animaux sont relégués au rang de biens meubles, susceptibles d'être appropriés et exploités?

Afin de répondre à ces questions, nous commencerons par examiner les principes qui détermineront la structure de notre enquête (chapitre 1). Nous verrons que le respect de nos principes moraux les plus fondamentaux nous oblige à vérifier si les animaux nonhumains ont des intérêts comparables aux nôtres et à envisager la possibilité de leur accorder certains droits moraux et même juridiques. D'abord, nous nous attarderons sur le principe d'égalité, qui exige que toute discrimination soit justifiée par une raison moralement valable et que les cas similaires

---

<sup>1</sup> Voir notamment Martine François (2002) et Agence Bio (2010).

soient traités de manières similaires (section 1.1). Ensuite, nous étudierons la notion de droit et verrons que les droits fondamentaux de la personne servent à protéger les intérêts fondamentaux des êtres humains auxquels ils sont octroyés (section 1.2.). Enfin, nous appliquerons le principe d'égalité aux intérêts fondamentaux des individus pour aboutir au fameux principe de l'égalité de considération des intérêts et conclure que, si deux individus ont des intérêts fondamentaux égaux, alors ces individus doivent également bénéficier des droits fondamentaux qui visent à protéger ces intérêts (section 1.3.).

Une fois ces principes philosophiques établis, nous entreprendrons d'examiner la possibilité que des animaux nonhumains possèdent aussi des intérêts fondamentaux méritant une égale considération et la protection offerte par les droits fondamentaux, protection que nous réservons, à ce jour, aux animaux humains. À tour de rôle, nous nous pencherons sur la moralité de l'acte consistant à infliger de la douleur à des êtres sensibles nonhumains (chapitre II), sur la moralité de tuer des êtres sensibles nonhumains (chapitre III) et sur la moralité d'utiliser des animaux nonhumains sensibles pour des fins humaines (chapitre IV).

Le deuxième chapitre de cette thèse portera plus précisément sur l'intérêt à ne pas souffrir des animaux et sur la pertinence de leur accorder le droit à l'intégrité physique. Nous rappellerons d'abord que nombre d'animaux nonhumains sont sensibles et qu'ils peuvent donc ressentir la douleur physique et parfois même la douleur psychologique (section 2.1.). Nous verrons ensuite que certains animaux nonhumains peuvent avoir des intérêts et que tous les êtres sensibles ont nécessairement intérêt à ne pas ressentir de douleur (section 2.2.), intérêt qui devrait leur mériter un égal droit à l'intégrité physique.

Le troisième chapitre sera consacré à l'intérêt à ne pas être tué et au droit à la vie qui sert à protéger cet intérêt. Dans un premier temps, nous envisagerons la possibilité de tuer des êtres sensibles sans porter atteinte à leur intérêt à ne pas souffrir et à leur droit à l'intégrité physique. Nous retiendrons que, de manière indirecte, les êtres qui ont intérêt à ne pas ressentir de douleur ont intérêt à ne pas être tués, puisque la mise à mort implique le plus souvent l'imposition de douleur (section 3.1.). Dans un second temps, une réflexion sur le tort que constitue la mort pour les êtres humains et pour tous les animaux sensibles nous conduira à la conclusion selon laquelle tous les êtres qui sont sensibles ont probablement intérêt à rester en vie – et ce, même s'il était possible de les tuer de manière indolore –, intérêt qui devrait être protégé par un égal droit à la vie (section 3.2.).

À l'occasion du quatrième et dernier chapitre, nous nous pencherons sur la possibilité morale d'exploiter ou d'utiliser des animaux pour nos fins. Nous nous demanderons d'abord si, en pratique, il est possible d'utiliser des animaux sans violer leur intérêt à ne pas souffrir et leur intérêt à ne pas mourir, de même que les droits qui protègent ces intérêts. Nous verrons que, lorsque des animaux nonhumains sont utilisés au bénéfice d'êtres humains, de la douleur leur est généralement infligée et ils finissent souvent par être tués. En outre, il paraît peu probable qu'il puisse un jour en être autrement (section 4.1.). Ensuite, nous examinerons attentivement le concept de liberté pour comprendre que, lorsqu'elle est interprétée dans son sens négatif, la liberté peut profiter à tous les êtres qui ont intérêt à ne pas subir d'interférences préjudiciables, ce qui semble être le cas de tous les êtres sensibles. Nous verrons également que, lorsqu'elle est interprétée dans son sens républicain, la liberté s'oppose à la domination et nous oblige à reconnaître à tous les êtres sensibles un statut égal (section 4.2.).

Les deuxième et troisième chapitres nous amèneront ainsi à conclure que la justice exige que le droit fondamental à l'intégrité physique et le droit fondamental à la vie soient accordés à tous les êtres sensibles. Le quatrième chapitre nous permettra de nous rendre compte que, pour éviter la discrimination arbitraire, le droit à la liberté républicaine doit être accordé à tous les animaux sensibles, animaux qui devraient donc pouvoir jouir du statut égal de personne. Nous concluons que, a priori, cela nous oblige, comme collectivité, à renoncer à toutes les pratiques qui impliquent que de la douleur soit imposée à des êtres sensibles, que des êtres sensibles soient tués ou même, plus fondamentalement, que de tels êtres soient exploités. Cela nous force également, comme individus cette fois, à éviter d'encourager les industries qui enfreignent l'un ou l'autre de ces droits fondamentaux et, par conséquent, à adopter un mode de vie végétarien. Enfin, l'inclusion de tous les êtres sensibles dans la communauté morale et la décision de leur accorder les droits légaux les plus fondamentaux devraient être accompagnées d'un effort collectif visant à diviser le territoire afin de préserver l'habitat naturel des animaux qui n'ont pas été domestiqués et qui doivent pouvoir vivre librement, sans risquer de tomber sous la domination humaine.

## I. Les principes fondamentaux

Le premier principe sur lequel nous nous pencherons et auquel la première section de ce chapitre (1.1.) sera consacrée est celui de l'égalité, principe qui exige que les cas similaires soient traités de manière similaire. Après avoir exposé le principe en tant que tel (sous-section 1.1.1.), nous présenterons les principales objections qui lui ont été opposées, puis les réponses offertes par les auteurs selon qui le principe d'égalité se trouve au fondement de la justice et dirige utilement le jugement moral. Nous verrons qu'il est justifié de conserver le principe d'égalité et de respecter ses prescriptions (sous-section 1.1.2.). Ensuite, nous tenterons de clarifier la notion de droit (section 1.2.), en commençant par distinguer les différents types de droits (sous-section 1.2.1.) pour tenter de mieux comprendre ce que sont les droits fondamentaux de la personne en particulier sur le plan conceptuel d'abord (sous-section 1.2.2.), puis justificatif ensuite (sous-section 1.2.3.). Nous concluons que les droits fondamentaux sont des titres ou des prétentions (*claims*) qui visent principalement à protéger les intérêts fondamentaux de leurs titulaires. Enfin, nous nous attarderons sur l'application du principe d'égalité aux droits fondamentaux de la personne (section 1.3.). Nous verrons que, puisque les droits fondamentaux visent à protéger des intérêts, le principe d'égalité donne lieu au principe de l'égle considération des intérêts (sous-section 1.3.1.). Finalement, avant d'en venir au deuxième chapitre et afin de bien saisir la portée du principe de l'égle considération des intérêts, nous examinerons le concept d'intérêt un peu plus attentivement (sous-section 1.3.2.).

### 1.1 Le principe de l'égalité

Bien que nous vivions dans une société où les valeurs sont plurielles et font l'objet de nombreux différends, la justice est perçue comme quelque chose d'universellement souhaitable. Nous considérons que, dans un monde idéal, chacun pourrait bénéficier de ce qui lui est dû<sup>2</sup>. De manière générale, notre interprétation de la justice correspond au principe aristotélicien de l'égalité. Intuitivement, nous croyons comme Aristote : 1) qu'il est juste de traiter également les personnes égales; 2) que, à l'inverse, il est juste de traiter inégalement les personnes inégales; et 3) que ces deux principes sont universellement reconnus et ne requièrent donc aucune démonstration<sup>3</sup>. Par exemple, il nous semble aujourd'hui évident que la justice exige que les

<sup>2</sup> Selon Platon (*République*, I, 6, 331e), cette interprétation de la justice remontait au poète Simonide. Dereck Browne, notamment, réfère dans « *Nonegalitarian Justice* » à l'idée selon laquelle « chaque personne doit obtenir son dû » comme à un axiome fondamental du concept de justice (Browne 1978, 49).

<sup>3</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1131 a10 - b15.

citoyens d'origines culturelles différentes bénéficient également du droit à un procès juste et équitable. Nous pensons aussi que, s'il est juste d'accorder aux personnes monoparentales une allocation d'une certaine somme d'argent par mois et par enfant, alors il est juste que le parent de deux enfants reçoive une allocation mensuelle plus élevée – et donc différente – que le parent d'un seul enfant<sup>4</sup>. La justice nous semble tout naturellement exiger que *les cas égaux soient traités également et que les cas différents soient traités différemment*.

Depuis Aristote, pourtant, plusieurs auteurs nous ont fait remarquer que le traitement égal de personnes égales peut, dans certaines circonstances, représenter ou entraîner de graves injustices (Lucas, 1966; Rae *et al.*, 1981). William Frankena cite l'exemple d'un souverain qui, après avoir ébouillanté ses sujets dans l'huile, les rejoindrait dans la marmite (Frankena 1962, 17). Gregory Vlastos, quant à lui, se demande qui, parmi nous, jugerait acceptable qu'aucun citoyen soviétique ne soit autorisé à lire *Doctor Zhivago* dans l'éventualité où personne — pas même Khrushchev — n'échapperait à cette règle et où les responsables de cette censure seraient des mercenaires étrangers (Vlastos 1962, 62). Anatole France remarque enfin que la loi française est égalitariste en ce sens qu'elle interdit « au riche comme au pauvre de coucher sous les ponts, de mendier dans les rues et de voler du pain » (France, 1894). Ces situations mettent en scène des traitements certes égalitaires, mais dont le caractère injuste nous paraît malgré tout choquant. Giorgio Del Vecchio en conclut ce qui suit :

« It cannot [...] be maintained (as many [ancient] authors have thought) that the idea of justice resolves itself simply into that of equality, and can be sufficiently defined thereby. Even for the conscience of the ordinary man (always a useful guide in this matter) an injustice repeated with perfect equality in every possible case does not on that account become justice. » (Del Vecchio 1966, 46)

Est-ce à dire qu'Aristote s'était tout simplement trompé en associant aussi intimement les notions de justice et d'égalité?

### 1.1.1. Les objections au principe de l'égalité

À l'occasion de l'analyse du concept d'égalité qu'il expose dans son livre *Speaking of Equality*, Peter Westen explique que le désaccord entre Aristote et ses détracteurs est essentiellement un problème de vocabulaire. Certes, tous s'entendent pour définir l'égalité comme la relation comparative entre au moins deux individus qui, lorsqu'évalués en fonction

---

<sup>4</sup> L'exemple de l'allocation mensuelle accordée aux personnes monoparentales est inspiré par celui de l'allocation octroyée aux familles indigènes offert par Peter Westen dans *Speaking of Equality: an analysis of the rhetorical force of equality in moral and legal discourse* (1990, 207).

d'un critère particulier, ne peuvent être distingués par rapport à ce critère<sup>5</sup>. Pourtant, la notion d'égalité demeure, selon lui, équivoque et cela pourrait expliquer la mésentente. Afin de mieux saisir la nature de l'ambiguïté repérée par Westen, reprenons les grandes lignes de son analyse.

Westen explique d'abord que l'égalité entre les cas (ou les individus) comparés peut être ou bien descriptive, ou bien normative :

« The standards of comparison which underlie prescriptive equality do share something significant with the standards underlying descriptive equality, for, just as the latter *are* descriptive standards, the former necessarily *contain* descriptive standards. We can see why this is so by isolating the steps involved in concluding that particular persons are prescriptively equal with regard to the treatment they deserve. First, one cannot say that a particular group of persons deserve identical treatment unless one is able to distinguish those who are members of the group from those who are not. And, second, one cannot identify particular persons as members of a group without possessing a descriptive standard which specifies the features that together characterize them as members. » (Westen 1990, 66)

Alors que les critères de comparaison permettant d'évaluer l'égalité descriptive sont de simples faits, ceux qui servent à évaluer l'égalité normative correspondraient plutôt à la manière selon laquelle les individus (regroupés en fonction de critères empiriques) devraient être traités (Westen 1990, 65-66). Bien entendu, l'égalité normative s'appuie sur une forme d'égalité descriptive, puisque c'est en raison du fait qu'ils possèdent une ou plusieurs caractéristiques particulières que des individus sont censés mériter un traitement particulier. Néanmoins, l'égalité descriptive et l'égalité normative doivent être distinguées puisqu'elles ne portent pas sur le même type d'objet.

Au soutien de l'interprétation aristotélicienne de la maxime « les cas égaux doivent être traités également », Westen observe que *l'égalité entre les cas comparés* à laquelle on réfère ne peut être qu'une égalité de type normatif. En effet, tous les individus qui ne sont pas identiques sont égaux d'une façon ou d'une autre, ne serait-ce que parce qu'ils peuvent tous être situés dans l'espace et dans le temps, par exemple. L'égalité purement descriptive n'est moralement intéressante qu'à partir du moment où une règle de conduite associe la possession d'une caractéristique à un certain traitement. Alors, mais alors seulement, les individus qui possèdent (également) cette caractéristique doivent être traités (également) d'une façon X particulière. Les

---

<sup>5</sup> Westen (1990, 39 et 62). Notons que l'auteur insiste sur le fait que le type d'égalité utile à la morale et au droit doit être distingué de l'égalité mathématique. L'égalité se mesure toujours à l'aune d'un critère particulier et ne caractérise jamais une relation en tout point puisque, lorsque c'est le cas, on parle plutôt d'identité (voir particulièrement le Chapitre 2 de *Speaking of Equality*).

cas égaux visés par la maxime aristotélicienne ne peuvent être que les cas qui sont considérés comme identiques *par rapport au* traitement qu'ils méritent (Westen 1990, 187).

Par ailleurs, ajoute Westen, *le traitement égal* auquel réfère la maxime doit nécessairement correspondre au traitement en fonction duquel l'égalité des cas a été évaluée. Interprétée autrement, la maxime pourrait signifier que les cas qui, selon une certaine règle de conduite, sont égaux en ce qu'ils méritent tous d'être traités de la manière X prévue par cette règle, doivent tous être traités d'une égale manière, peu importe qu'il s'agisse de la manière X, Y ou Z. Selon Westen, la maxime à l'étude doit donc nécessairement signifier que les individus qui sont identiques par rapport au traitement qu'ils méritent doivent tous être traités conformément au traitement prescrit pour eux par cette même règle en fonction de laquelle ils sont considérés comme égaux (1990, 188).

Cela dit, Westen identifie deux sources possibles de confusion entre l'interprétation d'Aristote et celle de ses détracteurs. La première concerne *le type de règles de conduite* pouvant servir à évaluer l'égalité entre les individus. Aristote aurait présumé que l'égalité au regard d'une règle de conduite particulière se définit en fonction de l'ensemble de toutes les bonnes règles de conduite — comparatives et non comparatives — dans une société donnée, alors que certains de ses opposants l'interpréteraient exclusivement à la lumière des normes comparatives en vigueur, limitant ainsi la portée de l'égalité à ce que prévoient ces règles comparatives. Or, si l'on ne cherche à respecter que les normes antidiscriminatoires<sup>6</sup>, il semble alors possible de traiter les individus également mais injustement, comme dans le cas où tous les sujets sont jetés dans l'huile. Mais si l'on se soucie de respecter chacune des bonnes règles d'une société, on est alors contraint de traiter tous les sujets qui ont droit au bien-être de la même manière, c'est-à-dire en traitant tous les sujets de la même façon *et* en ne jetant aucun d'eux dans l'huile (Westen 1990, 132).

La deuxième source de confusion a trait à l'interprétation de *l'égalité de traitement* prévue par les normes de conduite pertinentes. Pour Aristote, le traitement des individus doit être évalué en fonction de ce que la règle de conduite (celle qui sert à départager les égaux des inégaux) prescrit pour chacun de ces groupes. La version aristotélicienne du principe d'égalité prévoit

---

<sup>6</sup> Les normes antidiscriminatoires constituent une sous-catégorie de l'ensemble formé par les normes comparatives. Bien que toutes les normes antidiscriminatoires soient comparatives, en ce qu'elles portent sur la relation entre des individus, certaines normes comparatives n'excluent pas la discrimination. Par exemple, une règle peut légitimement accorder un privilège à certaines personnes en fonction de leur statut qui, par comparaison à celui des autres, est singulier. Sur la distinction entre les concepts de « droits comparatifs » et « droits antidiscriminatoires », voir Westen (1990, 132).

qu'une règle de conduite sera respectée si, et seulement si, chacun des individus concernés par elle reçoit le traitement qu'il mérite, selon les termes de cette règle. Elle exige donc que tous les individus qui, selon la règle énonçant le critère de comparaison, méritent un traitement X reçoivent (également) ce traitement X et que chacun des individus qui, toujours selon cette règle, méritent d'être traités différemment reçoive le traitement spécifique qu'il mérite. Or, parmi les critiques d'Aristote, certains supposent que le principe d'égalité requiert simplement que les individus regroupés en fonction du fait qu'ils correspondent ou non à la description des personnes concernées par une règle de conduite soient traités de manière identique entre eux, que ce traitement respecte ou non les prescriptions non comparatives prévues, le cas échéant<sup>7</sup>, par cette règle (Westen 1990, 86-89, 94-102 et 187-191). Comme l'explique Westen :

« [T]he terms 'equal treatment' and 'unequal treatment' are normatively ambiguous. One can use them purely prescriptively, to refer to treatments that are identical or nonidentical in precisely the ways treatments ought to be identical or nonidentical; in that event, the terms 'equal treatment' and 'unequal treatment' are always laudatory. One can also use them descriptively by reference to a prescriptive baseline, to refer to treatments that are identical or nonidentical in the extent, if any, to which they *depart* from what they ought to be. In that event, even though 'equal treatment' is always laudatory with respect to certain comparative rights, it is sometimes condemnatory with respect to noncomparative rights, depending upon whether all persons are granted the treatments they ought to receive or all are denied them. As a result, the words 'equal' and 'unequal' are both capable of referring to just treatment *and* unjust treatments, depending upon the nature of the standard of comparison and the subject matter being compared. » (1990, 101-102).

Une fois cette ambiguïté mise en lumière, ambiguïté que Westen qualifie de « sémantique », on comprend mieux pourquoi il semblait nécessairement juste, aux yeux d'Aristote, de traiter également les individus égaux et de traiter inégalement les individus inégaux. Appliquée aux exemples rapportés par ceux qui critiquent l'équation tracée entre la justice et l'égalité, la version aristotélicienne du principe de l'égalité exigerait en quelque sorte que tous les sujets disposant d'un droit naturel au bien-être les protégeant contre ceux qui voudraient les faire bouillir dans l'huile puissent (également) obtenir que ce droit soit reconnu et respecté<sup>8</sup>; que tous les citoyens

<sup>7</sup> Bien entendu, si la règle en question en est une de type antidiscriminatoire, ses prescriptions peuvent n'être que comparatives et il suffit alors, pour la respecter et pour agir justement, de traiter tous les individus qu'elle concerne de la même manière. Comme nous venons tout juste de le voir cependant, Westen nous rappelle que, selon Aristote, les normes antidiscriminatoires ne doivent pas être interprétées isolément, mais à la lumière de toutes les autres règles de justice.

<sup>8</sup> Westen reprend cet exemple de Frankena pour illustrer l'ambiguïté entourant l'égalité de traitement. Il explique que, en jetant tout le monde dans l'huile, les critiques d'Aristote peuvent sans doute considérer que tous auront été traités « également » (descriptivement), mais personne ne peut soutenir qu'ils auront été traités comme des « égaux ». Westen nous fait d'ailleurs remarquer qu'Aristote lui-même n'utilise pas les expressions « traités



soviétiques qui devraient pouvoir lire *Doctor Zhivago* soient (également) autorisés à le faire; et que les pauvres autant que les riches, puisque les citoyens français ont des besoins fondamentaux similaires, puissent (également) avoir accès à suffisamment de nourriture ainsi qu'à un logement décent, afin de ne pas avoir à mendier, à voler des aliments ou à coucher sous les ponts.

Dans le vocabulaire aristotélicien, on dirait, à propos des sujets ayant été jetés dans l'huile, qu'ils ont été traités *également* si, et seulement si, la règle prescrivant ce traitement les avait identifiés comme égaux en ce qu'ils méritaient tous d'être jetés dans l'huile, précisément. Pour que le fait que tous les citoyens soviétiques se voient interdire la lecture du livre *Doctor Zhivago* soit interprété comme un traitement *égal*, il aurait fallu que la règle prescrivant cette interdiction ait été adoptée précisément parce que la justice exigeait que ces citoyens soient ainsi traités. Pour que les interdictions prévues par la loi française engendrent un traitement *égal* des citoyens, il faudrait que, selon le droit français, tous les citoyens méritent (également) d'être soumis à de telles prohibitions<sup>9</sup>. Et à l'inverse, un traitement ne pourrait être convenablement jugé inégal — tel que le prescrit la maxime selon laquelle les cas différents doivent être traités de manières différentes — que si les différences pertinentes entre ceux qui sont concernés par une règle de conduite étaient adéquatement reflétées par le traitement respectif de chacun. Il ne suffirait donc pas d'imposer un traitement inégal, encore faudrait-il que le type d'inégalité de traitement en question respecte toutes les prescriptions contenues dans la règle de conduite.

Dans cette perspective purement normative de l'égalité<sup>10</sup>, on ne pourrait donc parler d'injustice que si, de deux choses l'une : (1) certains des (ou tous les) « égaux » (c'est-à-dire les individus qui, selon une règle pertinente, méritent un certain traitement) devaient échapper à l'application de cette règle qui les concerne tous également et qui prescrit, pour chacun d'eux, ce traitement particulier; ou (2) certains des (ou tous les) « inégaux » (c'est-à-dire les individus qui méritent d'être traités différemment les uns des autres) devaient être traités également ou encore d'une manière qui, bien qu'inégale, ne réponde pas aux prescriptions particulières de la règle de conduite.

---

également » ou encore « traitement égal », mais réfère plutôt au droit de chacun à « l'égalité » ou à une « part égale » (1990, 191-2). Sur la différence entre traiter deux individus « également » et traiter ceux-ci « comme des égaux », voir *infra*, 1.1.2.

<sup>9</sup> Évidemment, de telles règles pourraient être contestées parce qu'injustes! Mais rappelons qu'Aristote raisonne à partir de la supposition selon laquelle les règles elles-mêmes sont bonnes et justes.

<sup>10</sup> Westen distingue l'« égalité purement prescriptive », qui est issue de l'utilisation de prescriptions comme critère de comparaison, et l'« égalité provenant de l'utilisation de prescriptions à titre de fondement d'un critère de comparaison de type descriptif » (1990, 86-98).

Westen va même jusqu'à soutenir que, si l'on étudie et reformule le principe d'égalité tel qu'il est entendu par Aristote, on s'aperçoit que celui-ci est non seulement toujours juste, mais qu'il est tautologique<sup>11</sup>. Selon l'auteur, ce principe équivaut à affirmer l'évidence suivante : les individus qui sont égaux par rapport à la manière dont ils doivent être traités (égalité normative) doivent être traités également, alors que les individus qui sont différents par rapport à la manière dont ils doivent être traités (inégalité normative) doivent être traités différemment (1990, 191). Pour Westen, le principe d'égalité est certes vrai, mais il présente aussi la fâcheuse caractéristique d'être spécieux et inutile, lorsqu'il s'agit de répondre aux questions morales. Voyons un peu plus en détail les différentes objections que soulève le principe d'égalité et les réponses que leur ont offertes les auteurs qui défendent une interprétation accordant à la notion d'égalité un contenu significatif.

Dans un article précédent, paru dans le *Harvard Law Review* et intitulé « *The Empty Idea of Equality* », Westen invoquait la règle émise par Cecil Rhodes selon laquelle : « Tous les étudiants de l'université de Rhodes doivent pouvoir obtenir une bourse leur permettant d'étudier à l'Université d'Oxford » (1982, 545). Cet exemple permet de comprendre que le simple respect d'une règle engendre nécessairement une situation d'égalité puisque, en l'occurrence, tous les étudiants de Rhodes peuvent bénéficier du privilège accordé par la règle et, donc, jouir (également) du droit de recevoir une bourse d'études<sup>12</sup>. Selon l'auteur :

« To say that two persons are the same in a certain respect is to presuppose a rule – a prescribed standard for treating them – that both fully satisfy. Before such a rule is established, no standard of comparison exists. After such a rule is established, equality between them is a “logical consequence” of the established rule. They are the “equal” in respect of the rule because that is what equal means: “Equally” means “according to one and the same rule’.” They are also then entitled to equal treatment under the rule because that is what possessing a rule means: “To conform to a rule is (tautologically) to apply it to the cases to which it applies” » (Westen 1982, 548).

À l'instar de Westen, d'autres auteurs ont dénoncé le caractère tautologique du principe d'égalité. Leur critique s'adresse d'abord au type d'égalité qui, comme nous venons de le voir, découle nécessairement de la simple application systématique d'une règle à plus d'un individu. Ce qui est alors visé est ce que certains d'entre eux appellent l'égalité lexicale ou dérivée, qui

<sup>11</sup> D'une certaine manière, on pourrait supposer qu'Aristote aurait, jusqu'ici, été d'accord avec Westen, puisqu'il considérait lui-même qu'il s'agissait d'un principe évidemment juste, dont l'universalité n'avait nullement besoin d'être démontrée par le recours à des arguments.

<sup>12</sup> Notons que, s'il est vrai que Westen s'efforce de faire ressortir l'inutilité de l'égalité lexicale, il le fait dans le but de démontrer l'absurdité d'une interprétation de la règle qui permettrait que les étudiants soient traités également en ce qu'ils se voient tous refuser l'obtention de la bourse. Notons, par ailleurs, que Kenneth Simons reprend cet exemple dans l'objectif d'illustrer ce qu'est l'égalité lexicale (Simons 1985, 393).

n'est en fait rien d'autre que le *résultat égalitaire* survenant inévitablement lorsqu'une norme est respectée à l'égard de tous celles et ceux qu'elle concerne<sup>13</sup>. Ces auteurs jugent qu'il est inutile, voire trompeur, d'avoir recours à la notion d'égalité lorsque celle-ci n'a aucune fonction normative.

Certains d'entre eux rejettent cette forme d'égalité tout en se portant à la défense d'un type plus substantiel d'égalité, soit celui qui est recherché par l'adoption de règles comparatives exigeant que, si certains sont traités d'une manière particulière, alors d'autres doivent également l'être<sup>14</sup>. Il s'agit alors de privilèges ou de protections qui sont accordés à certains individus en fonction de leur relation avec d'autres individus. Et ces normes comparatives de nature antidiscriminatoire visent expressément à protéger l'égalité de traitement entre ceux à qui elles s'appliquent. Le droit des enfants noirs d'obtenir la même éducation publique que les enfants blancs, par exemple, reposerait sur un principe d'égalité substantielle puisqu'une telle norme vise autant (sinon plus) à garantir l'égalité entre les enfants noirs et les enfants blancs que l'accès à l'école publique à tous les enfants. Existente même des normes purement antidiscriminatoires, qui protègent l'égalité sans prévoir aucun traitement particulier, comme celles qui ne font qu'interdire, de manière générale, la discrimination entre les hommes et les femmes par exemple, ou encore celles qui affirment l'égalité de tous les êtres humains<sup>15</sup>.

D'autres auteurs, dont Westen, vont plus loin et jugent que l'égalité, même lorsqu'elle fait partie des objectifs explicitement recherchés par l'adoption d'une norme comparative ou qu'elle est le seul objectif de celle-ci, est une notion inutile puisqu'on pourrait toujours s'en passer et reformuler toutes les règles de conduite qui y font référence sans y avoir recours expressément<sup>16</sup>. Westen met de l'avant deux manières d'exprimer les droits antidiscriminatoires sans faire

---

<sup>13</sup> Westen croit même que c'est précisément parce que l'égalité dérivée est inintéressante que de nombreux auteurs ont ainsi préféré se limiter à l'égalité substantielle et critiquer le principe aristotélicien en démontrant qu'il représente une condition nécessaire mais insuffisante à l'obtention de la justice. Westen (1990, 186) renvoie à l'article « *The Concept of Formal Justice* » de Carr (1981).

<sup>14</sup> Sur la distinction entre ces deux conceptions différentes de l'égalité, voir Simons (1985, 401). L'auteur commente la proposition "A, B et C devraient être traités également" de la façon suivante : « Under the lexical conception, the statement simply reflects a consequential relationship, a derivative fact : the entitlements of A, B and C under a rule are equal. Equality is a trivial consequence, not a ground, of the rule. Under the substantive conception, the statement reflects an essential relationship, a prescriptive standard: the treatments of A, B and C *should* be made equal. » Parmi les auteurs qui critiquent l'égalité dérivée tout en reconnaissant la richesse et l'importance de l'égalité substantielle, mentionnons Simons (2000) et Raz (1986).

<sup>15</sup> Westen utilise cet exemple du droit des enfants noirs d'accéder, comme les enfants blancs, à l'école publique afin d'illustrer ce qu'est un droit comparatif. Il explique qu'il s'agit d'un tel droit parce qu'il est déterminé par les privilèges dont jouissent certains, en l'occurrence les enfants blancs (1990, 132).

<sup>16</sup> Notons que Westen n'est pas le seul auteur à soutenir que la notion d'égalité, autant celle qui provient de l'application de normes non comparatives que celle qui est protégée par des normes comparatives, est une notion creuse et, par conséquent, inutile. Voir, notamment, Raz (1986, chap. 9), Pojman (1995, 25), Kane (1996), Peters (1997) et Fagan (1998).

référence à la notion d'égalité : la première consiste à prescrire que, si les personnes d'un groupe X jouissent d'un bénéfice B, alors les personnes du groupe Y doivent aussi jouir du bénéfice B; et la deuxième consiste à exiger que, si un membre du groupe X jouit d'un bénéfice B, alors toutes les personnes du groupe X doivent pouvoir jouir du bénéfice B (Westen 1990, 145). Il offre d'ailleurs l'exemple du neuvième amendement de la Constitution américaine qui, sans faire mention de l'égalité, interdit une certaine forme de discrimination en prévoyant que le droit de vote ne peut être refusé à quiconque sur la seule base de son sexe<sup>17</sup>.

Dans le même ordre d'idée, Christopher J. Peters explique que, dans l'affaire *Yick Wo c. Hopkins*<sup>18</sup>, la discrimination concernant l'octroi de permissions d'exploiter une buanderie entre les demandeurs chinois et les demandeurs caucasiens, qui a été interprétée par la Cour suprême des États-Unis comme une violation du droit à l'égalité, découlait plutôt, en réalité, du recours à une caractéristique impertinente, soit l'origine ethnique. Selon lui, il aurait été aussi injuste qu'une seule personne se soit vu refuser un permis en raison de son appartenance ethnique, ce qui démontre bien que le problème ne concernait pas réellement une inégalité de traitement (Peters 1997, 1220). Westen et Peters croient tous deux que l'égalité visée par les droits antidiscriminatoires, autant que celle qui n'est que la conséquence de l'application adéquate d'une norme non comparative, est réductible à la pertinence du critère utilisé pour mesurer la similarité des situations dans lesquelles deux individus ou deux groupes d'individus se retrouvent respectivement<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Westen (1990, 145). Notons que l'amendement en question prévoit exactement ce qui suit : « The right to vote shall not be abridged or denied by the national government or by the states on account of sex. »

<sup>18</sup> *Yick Wo c. Hopkins*, 118 U.S. 356 (1886), ci-après « *Yick Wo* ». Peters discute cette affaire parce qu'Erwin Chemerinsky, en réponse à Westen, y faisait lui-même référence dans le but d'illustrer l'importance du concept d'égalité.

<sup>19</sup> « Lexically the two equalities are indistinguishable from one another. The only difference between the equality of noncomparative rights and equality of SE [substantive equality principles]'s inheres in the number of steps involved in identifying the operative standard by which to measure identities (and, hence, equalities). Noncomparative rights involve a single step, the step of identifying the class of persons for whom the noncomparative right prescribes common treatment. SE's involve three steps: One first identifies the initial class of persons whose common noncomparative treatment "triggers," or provides the foundation for, the SE; one next identifies the class of persons for whom the SE prescribes comparative treatment; one then reformulates the initial class of persons in accord with the prescriptions of the SE, to obtain a new class of persons for whom common noncomparative treatment is now prescribed. » (Westen 1983, 1200-1). Peters précise bien ce qui suit : « This is not to say that the idea of equality, applied in a certain way, is always useless or harmful. Sometimes calling attention to inequality of treatment reveals injustice in treatment; recognizing a symptom can help us diagnose the disease ». Néanmoins, il défend la position suivante : « In conditions of competition, in which equality is most often advocated as a substantive norm, it has proven to be empty in the same way, although not for the same reason, that tautological equality is empty; it is entirely superfluous in light of nonegalitarian justice. » (Peters 1997, 1256-7).

### 1.1.2. Les réponses offertes pour défendre le principe d'égalité

En réaction à ces sévères critiques, plusieurs auteurs se sont portés à la défense de la notion d'égalité à laquelle ils attribuent une valeur considérable<sup>20</sup>. D'abord, quelques-uns ont affirmé que certaines normes ne peuvent être amputées de leur dimension égalitaire sans être largement, sinon totalement, vidées de leur contenu. En réponse à Peters, Kenneth W. Simons soutient que, dans l'exemple de l'affaire *Yick Wo*, interpréter la norme interdisant la discrimination raciale comme si elle exigeait tout simplement que l'on ignore les facteurs impertinents équivaudrait à banaliser les véritables raisons qui nous ont amenés à interdire cette forme de discrimination. Simons rappelle que la discrimination raciale reflète un profond manque de respect à l'endroit d'un groupe minoritaire et que ce n'est pas seulement pour indiquer que la couleur de la peau n'est pas un critère pertinent qu'on a choisi de l'interdire. La preuve en est, selon l'auteur, que l'emploi du critère de la couleur de la peau est beaucoup moins problématique — bien qu'également non pertinent — lorsqu'il s'agit d'accorder un traitement préférentiel aux Noirs que lorsqu'il s'agit de leur refuser certains avantages par ailleurs accordés aux Blancs (Simons 1985, 738). Certaines normes antidiscriminatoires servent essentiellement à éviter les graves souffrances engendrées par différentes sortes de classification sociale et ont donc, comme principal objectif, d'affirmer l'égalité fondamentale entre tous les êtres humains.

Dans un article portant sur l'égalité, Nicholas Smith abonde dans le même sens que Simons et reconnaît le rôle important de la notion d'égalité. Selon lui, si l'on se demande ce qui justifie les normes de conduite reformulées — suivant la proposition de Westen — de manière à tenter d'éviter le recours à la notion d'égalité, il suffit de creuser un peu pour alors retrouver, à peine enfouie sous la nouvelle formulation, cette même notion d'égalité (Smith, 2005). Smith analyse l'exemple du neuvième amendement de la Constitution américaine auquel Westen a recours, pour révéler que l'objectif moral qui sous-tend cette norme antidiscriminatoire est d'affirmer et de protéger l'égale valeur des hommes et des femmes. Or, cette « égalité de base », qui se trouve au fondement de certaines normes, peut difficilement être exprimée de manière aussi claire, efficace, concise et naturelle, si l'on refuse d'avoir recours à la notion d'égalité. Lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'objectif visé par certaines normes antidiscriminatoires, vouloir à tout prix se débarrasser du concept d'égalité pour le remplacer par un simple synonyme semble, aux yeux de Smith, relever de l'obstination.

---

<sup>20</sup> Voir, entre autres, Chemerinsky (1983), Cohen (1985), D'Amato (1983) et Greenawalt (1983).

La critique de Smith s'appuie largement sur la réponse offerte par Jeremy Waldron à l'analyse de Westen. Waldron offre plusieurs exemples visant à démontrer le rôle substantiel que peut jouer le concept d'égalité lorsqu'il s'agit de déterminer les critères ou les principes qui seront retenus pour évaluer la justesse de certains comportements ou de certaines décisions. Prenons connaissance de l'un d'entre eux. Waldron nous invite à imaginer que le gouvernement d'Israël, alors que la population est menacée d'attaques par missiles, décide de fournir des masques à gaz à tous ses citoyens, mais parce que le nombre de masques est limité, laisse les personnes habitant les territoires occupés (la Cisjordanie et la Bande de Gaza) sans protection (Waldron 1991, 1359ff.). Waldron admet que, si l'égalité doit être interprétée comme exigeant que l'on distribue un masque par personne, alors la seule manière de traiter tout le monde également est de ne donner aucun masque<sup>21</sup>. Or, puisqu'il semble souhaitable que les masques disponibles soient utilisés afin de soulager le plus grand nombre de personnes possible faute de pouvoir les soulager toutes, il est nécessaire d'adopter un principe qui puisse servir à déterminer qui recevra un masque et qui n'en recevra pas<sup>22</sup>. Le gouvernement israélien choisit d'agir en fonction du principe selon lequel « si le nombre de masques est limité, alors les *citoyens* doivent être favorisés ». Pourtant, il aurait pu décider de suivre un autre principe, comme celui qui stipule que « si les masques sont rares, alors il faut accorder la priorité à ceux dont la tâche est d'aider les victimes des attaques par missiles », ou encore celui qui veut que « si les masques sont rares, la priorité doit être accordée à ceux qui sont les plus vulnérables face aux attaques par missiles ». Waldron remarque que, dans les situations comparables à celle où il faut déterminer lequel des nombreux principes disponibles guidera la décision du gouvernement par rapport à la distribution de masques à gaz, la notion d'égalité est fort utile. En l'occurrence, la notion d'égalité permet, à tout le moins, d'écarter le premier principe parce qu'il s'appuie moins que les deux autres sur la

---

<sup>21</sup> Peters interprète, lui aussi, l'égalité de traitement de cette étrange manière. À son avis, s'il fallait tirer au hasard les places limitées à bord du seul canot de sauvetage disponible lors d'un accident en mer, il s'agirait là d'un traitement inégal des passagers puisque certains périraient alors que d'autres courraient la chance de survivre (Peters 1997, 1237ff.). Simons (2000, 747n186) semble pourtant avoir raison de corriger Peters en remarquant qu'accorder une chance égale à chacun de profiter de l'embarcation de secours peut très bien constituer un traitement égal de toutes les personnes concernées (ce que Peters envisage vaguement en termes de justice, sans toutefois parler d'égalité en tant que telle). Voilà qui illustre la différence entre l'égalité à l'égard des résultats et l'égalité à l'égard des opportunités, soulignée par de nombreux auteurs.

<sup>22</sup> Remarquons que, dans une situation semblable à celle que Waldron met de l'avant, il semble évident que le principe d'égalité ne peut être interprété de manière à exiger que tout le monde subisse, également, un dommage extrêmement important (comme perdre la vie). Par contre, il pourrait arriver que, dans certaines situations, il soit préférable que les uns soient privés d'un privilège auquel ils pourraient autrement avoir accès, simplement pour que soit épargné à ceux qui n'y ont pas accès le tort supplémentaire engendré par une situation d'inégalité ou de discrimination. Sur ce genre de situations, voir Simons (2000, 708-9 et 758-9) ainsi que Peters (1997). Voir également l'exemple offert par Greenawalt, *infra*, 1.1.2.

reconnaissance de l'égle importance de chacun. Waldron démontre ainsi que l'idée selon laquelle chacun mérite une égale considération et un égal respect permet d'amener la personne responsable de choisir le principe en fonction duquel les actions seront planifiées, à privilégier celui qui tient le mieux et le plus également compte des intérêts de toutes les personnes concernées par la décision<sup>23</sup>. C'est donc à partir de la reconnaissance d'une forme d'« égalité de base » qu'il faudrait déterminer le principe à retenir pour que la situation soit gérée aussi justement que possible.

Poursuivant aussi l'objectif de défendre le principe d'égalité, Kent Greenawalt nous invite à imaginer la situation où un juge, jouissant d'une large discrétion, doit prononcer la sentence de deux frères jumeaux condamnés pour une égale participation à un même crime. L'auteur fait remarquer qu'il serait injuste qu'un et un seul des deux frères (considérant que les deux souhaitent recevoir la sentence la moins sévère possible) bénéficie d'un programme de justice expérimental prévoyant l'imposition de peines légères et se voit condamné à quelques heures de travaux communautaires alors que son complice doit faire face à une lourde peine d'emprisonnement. Selon l'auteur, le principe d'égalité obligerait le juge à imposer la même sentence aux deux frères, et ce, même si, par ailleurs, il eût été justifié, dans le cas où un seul des deux frères eût été condamné, de s'en tenir à une peine plus légère. Et cette intuition, selon John Christman, est précisément ce qui est exprimé par le principe d'égalité. Dans un contexte comme celui de l'exemple des jumeaux décrit par Greenawalt, ce principe nous rappelle qu'il n'est jamais acceptable de traiter deux personnes différemment sans raison valable et que la discrimination, en elle-même, est généralement présumée préjudiciable et contraire à la justice (Christman, 1992).

Le raisonnement de Waldron et de Greenawalt rejoint celui de Ronald Dworkin qui propose de distinguer entre l'action consistant à « traiter également des personnes » et celle qui consiste à « traiter [chacun] comme un égal » (Dworkin 1977, 227). Pour illustrer la différence entre ces deux types d'action, Dworkin prend l'exemple du parent de deux enfants dont l'un est sur le point de mourir d'une maladie qui ne cause à l'autre qu'un léger inconfort. Si ce parent devait déterminer auquel de ses deux enfants administrer la dernière dose de médicaments dont il dispose, il nous semblerait injuste qu'il décide de s'en remettre au hasard en tirant à pile ou face. Le faire pourrait représenter un *traitement égal* des deux enfants (chacun encourrait une égale chance de recevoir le traitement), mais cela ne permettrait certainement pas de *traiter chacun*

---

<sup>23</sup> Sur le principe de l'égle considération des intérêts, voir *infra*, 1.3.1.

*comme un égal* (chacun méritant également que l'on accorde plus d'importance à sa vie qu'au confort des autres). L'auteur en conclut ce qui suit : « This example shows that the right to treatment as an equal is fundamental, and the right to equal treatment derivative. In some circumstances the right to treatment as an equal will entail a right to equal treatment, but not, by any means, in all circumstances. » (Dworkin 1977, 227). Quelquefois, des traitements qui peuvent sembler inégaux en apparence peuvent être décrits d'une manière qui rend compte de leur similitude plus fondamentale. Dans l'exemple de Dworkin, les deux enfants reçoivent un traitement égal en ce qu'ils jouissent tous les deux également de l'application de la règle selon laquelle la seule dose de médicaments disponible ira au plus souffrant d'entre eux.

En réalité, la dispute entre Aristote et ses détracteurs ne porte pas sur la véracité du principe d'égalité, mais plutôt sur le fait qu'il suffise, ou non, à garantir la justice. Alors que l'interprétation aristotélicienne en fait un truisme, celle de ses opposants ne fait, en fin de compte, que mettre en lumière l'importance de le compléter par l'adoption d'autres principes de justice, surtout ceux qui permettront d'identifier les critères pertinents à partir desquels nous pourrions convenablement déterminer, dans chaque cas, qui sont les égaux, en quoi ils sont égaux et quel traitement devrait leur être réservé. Dans les termes de Herbert L. A. Hart :

« [T]hough « Treat like cases alike and different cases differently » is a central element in the idea of justice, it is by itself incomplete and, until supplemented, cannot afford any determinate guide to conduct. This is so because any set of human beings will resemble each other in some respects and differ from each other in others and, until it is established what resemblances and differences are relevant, « Treat like cases alike » must remain an empty form. To fill it we must know when, for the purposes in hand, cases are to be regarded as alike and what differences are relevant<sup>24</sup>. »

Stephan Gosepath (2007) constate que, pour plusieurs auteurs, le principe d'égalité correspond à la reconnaissance de la nature impartiale et universelle de nos jugements moraux et exige des agents moraux qu'ils n'agissent pas seulement en fonction de leurs préférences subjectives, mais que la justification de leurs actions (le traitement égal ou inégal des autres) repose sur les caractéristiques objectives du contexte dans lequel ils agissent. On constate aujourd'hui que la plupart des auteurs contemporains s'intéressant au principe moral d'égalité s'éloignent (dans un certain sens) de l'interprétation aristotélicienne pour admettre, à l'instar de

---

<sup>24</sup> Hart (1961, 155). Dans la même veine, Louis I. Katzner affirme ce qui suit : « [A] formal principle of justice in an incomplete action guide – it can only serve as a guide to action if it is supplemented by a material principle which specifies which distinctions are relevant and what sort of difference in treatment such distinctions warrants. » (Katzner 1971, 256). Et enfin, Craig Carr affirme qu'il faut interpréter le principe aristotélicien de la manière suivante : « as a necessary but not a sufficient condition for doing justice » (Carr 1981, 212).



Hart, qu'il s'agit d'un principe métaéthique formel, qui nécessite qu'on lui donne un contenu en adoptant des règles de justice servant à identifier les critères qui permettront de déterminer qui sont les égaux et quel traitement est approprié.

Les réflexions des auteurs qui défendent l'utilité du principe d'égalité nous amènent à conclure que le combat de Westen pour l'abandon du principe semble être livré contre un homme de paille. D'abord, si l'on ne peut parfaitement se protéger contre l'utilisation parfois démagogique de nos valeurs fondamentales<sup>25</sup>, il n'en demeure pas moins (et Westen l'admet volontiers) que c'est au nom de l'égalité que les plus importantes luttes pour une plus grande justice sociale ont historiquement été menées et remportées. En effet, on observe qu'à peu près tout le monde l'invoque, à un moment ou à un autre, pour dénoncer ce qui lui semble être une injustice. Mais surtout, les défenseurs du principe d'égalité ne nient pas la nécessité de porter une attention toute particulière à la pertinence des critères auxquels on a recours pour déterminer comment seront traités les différents individus. En fait, il s'agit précisément du rôle qu'ils attribuent au principe d'égalité : celui de nous rappeler l'importance de nous assurer que le traitement de chacun soit juste<sup>26</sup>. Les adversaires, tout autant que les partisans du concept d'égalité, croient que la justice exige que tout traitement soit conforme aux exigences de la raison<sup>27</sup>, c'est-à-dire qu'il soit déterminé en fonction de critères appropriés. Les uns jugent qu'il est préférable de s'en tenir à ce principe de rationalité et d'éviter d'avoir recours à la notion d'égalité, alors que les autres considèrent que l'égalité est utile précisément parce qu'elle renvoie à ce critère de la pertinence des caractéristiques prises en considération. En fin de compte, tous s'entendent à propos de la nécessité de toujours faire en sorte que les critères ou principes utilisés pour déterminer quelle action ou quel traitement est approprié dans chaque cas soient pertinents. Même l'égalité substantielle visée par les normes antidiscriminatoires repose, au moins partiellement, sur l'objectif de rendre tout traitement conforme à ces exigences. Or, puisque le principe d'égalité semble correspondre à une intuition profonde, puisque son contenu est

---

<sup>25</sup> Dans le dernier chapitre de son livre, Westen conclut que le concept d'égalité est un outil rhétorique qui ne devrait pas être marqué de la connotation favorable qu'on lui confère. L'auteur tente de démontrer que l'égalité, qui est généralement invoquée par les défenseurs de nobles causes, pourrait théoriquement aussi bien l'être par leurs opposants (1990, 257-283).

<sup>26</sup> Remarquons que, plutôt que de parler du principe d'égalité, certains auteurs parlent du "principe des différences moralement pertinentes" (*principle of morally relevant differences*). Voir *An Introduction to Rights* de Edmundson (2004, 151).

<sup>27</sup> Sans lui-même élaborer une théorie de l'égalité, Rachels se dit persuadé, dans *Created from Animals : The Moral Implications of Darwinism*, que l'évaluation de la pertinence des caractéristiques invoquées dans le but de justifier la discrimination peut être faite de manière objective et rationnelle (Rachels 1990, 177). Bien que Rachels s'intéresse principalement à la discrimination, son analyse s'applique aussi bien à tout traitement envisagé isolément, c'est-à-dire de manière non comparative.

aujourd'hui d'une importance largement reconnue et puisqu'il est très fréquemment invoqué, il semble préférable de conserver le principe en tant que tel et de lui accorder une aussi grande valeur que celle que nous allouons à ses prescriptions, c'est-à-dire à la nécessité d'employer des critères pertinents lors de la détermination du traitement réservé à chacun.

James Rachels expose une situation fictive qui illustre fort bien l'importance, pour la justice, d'utiliser des critères *pertinents* par rapport au type de traitement envisagé, lorsque vient le temps de déterminer s'il faut traiter également ou inégalement deux ou plusieurs individus. Il nous propose d'imaginer une situation où le comité d'admission d'une école accepte la candidature d'un étudiant A parce que celui-ci a un bon dossier scolaire, alors qu'il rejette celle d'un étudiant B parce que celui-là a obtenu de moins bons résultats. Il poursuit en nous invitant à envisager la situation où un médecin décide de donner une dose de pénicilline à un patient A qui a une infection et d'installer un plâtre autour du bras cassé d'un patient B. Il nous encourage finalement à imaginer la scène insolite où le comité d'admission justifie sa décision d'admettre A et de refuser B par le fait que A ait une infection et B un bras cassé, ou encore celle où le médecin explique sa décision de prescrire de la pénicilline à A et d'installer un plâtre à B en invoquant le fait que A ait eu de bons résultats scolaires alors que B ait présenté un mauvais dossier. Rachels en conclut que ce qui est pertinent dans un contexte ne l'est pas nécessairement dans un autre et qu'aucune caractéristique ne permet de justifier toutes les différences (et, ajoutons, toutes les ressemblances) de traitement (1990, 176-7).

En ce qui concerne tout particulièrement nos actes de discrimination, Rachels soutient qu'ils sont généralement bien justifiés. Si, en effet, il nous semble tout à fait convenable de nous débarrasser des objets inanimés dont on ne se sert plus et qui nous encombrant ou encore de frapper sur un sac d'entraînement, nous jugeons autrement la possibilité de jeter nos enfants aux ordures lorsqu'ils nous paraissent gênants ou encore de battre ceux-ci lorsqu'ils sont désobéissants. Spontanément, nous discriminons sur la base de raisons valables, comme le fait que certains individus sont sensibles alors que d'autres ne le sont pas, par exemple. Et à l'inverse, lorsque nous refusons de privilégier la candidature des hommes ou celles des Caucasiens au moment d'embaucher une personne pour un poste n'exigeant aucune compétence particulièrement liée au sexe ou à l'ethnie, nous le faisons sur la base de similarités fondamentales entre les hommes, les femmes et les personnes de toute origine ethnique. Et nous refusons, dans un tel contexte, la discrimination qui serait faite en fonction de ces critères alors considérés comme non pertinents. À l'inverse, de nombreux contextes particuliers semblent

admettre une discrimination qui relève de simples préférences personnelles, comme le choix d'un conjoint par exemple, ou encore du mérite de chaque personne, comme la remise de prix d'excellence par exemple. La discrimination est loin d'être toujours problématique, du point de vue de la morale (Rachels 1990, 176-7).

Par ailleurs, lorsque nous décidons de traiter des individus également, nous le faisons aussi très souvent pour des raisons justes. S'il faut diviser un gâteau et en distribuer les parts à des enfants, il semble naturel de choisir de découper des parts égales et d'en remettre une et une seule (ou, du moins, le même nombre) à chacun d'eux. Pourtant, il est probable que les enfants aient des appétits différents, qu'ils aiment ce dessert à différents degrés, qu'ils « méritent » plus ou moins une telle gâterie, etc. Si l'on préfère, malgré tout cela, procéder à une distribution égalitaire du gâteau, c'est sans doute parce qu'il semble impossible d'évaluer ces différences de manière objective, ou parce que ces différences ne nous paraissent pas pouvoir justifier que les enfants soient traités différemment<sup>28</sup>. Si, toutefois, les différences entre les enfants sont accrues de manière considérable (si, par exemple, certains d'entre eux viennent de savourer un bon repas alors que d'autres jeûnent depuis plusieurs heures), il se peut que, au contraire, l'on choisisse tout naturellement (ou par sens de la justice) d'offrir une plus large part du gâteau aux uns qu'aux autres. Voilà qui pourrait alors être la seule manière de respecter l'égalité plus fondamentale entre les enfants.

Certaines similarités de base entre tous les êtres humains nous incitent à les traiter, selon l'expression de Dworkin, « comme des égaux » en leur accordant notamment certains droits fondamentaux même si, dans plusieurs cas particuliers, cette égalité n'exclut pas — et parfois même exige — des formes plus superficielles d'inégalité de traitement, comme l'octroi de services particuliers aux personnes souffrant de certains handicaps afin qu'elles puissent, comme les autres citoyens, profiter pleinement de leur droit d'accès aux services publics, par exemple. Dans de nombreuses sociétés, ces droits fondamentaux sont maintenant accordés à tous les êtres humains à partir de leur naissance jusqu'à leur mort<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Parmi les principes égalitaristes se trouve celui de la l'impossibilité de comparer la valeur ou l'importance des intérêts entre les différents individus. Steve F. Sapontzis, entre autres, explique dans *Morals, Reason, and Animals* que la valeur des choses ne peut être appréciée que d'un point de vue subjectif et que personne n'est en mesure de déterminer de manière fiable si la vie, par exemple, a plus de valeur aux yeux d'un être vivant qu'à ceux d'une autre (Sapontzis 1987, 219).

<sup>29</sup> L'égalité de toutes les personnes physiques est dorénavant bien reconnue et affirmée dans différents documents domestiques et internationaux. Pensons, par exemple, à la *Charte canadienne des droits et libertés*, partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982* [annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (1982, R.-U, c.11), art. 15(1); à la *Déclaration canadienne des droits*, L.R.C. (1985), App. III, art. 1; à la *Loi canadienne sur les droits de la personne*, L.R.C. (1985), c. H-6, partie I; à la *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q., c. C-12, art. 10; à la *Déclaration*

Néanmoins, ces droits sont toujours refusés aux autres animaux. Or, lorsqu'il s'agit d'enjeux aussi cruciaux que la reconnaissance des droits les plus fondamentaux, il semble qu'il soit particulièrement sage de bien justifier nos décisions, surtout celle, plus grave, de les refuser à certains. Que l'on réfère expressément au principe d'égalité ou non, la justice exige incontestablement — surtout lorsqu'il s'agit d'une question aussi importante que l'octroi des protections les plus fondamentales aux individus — que nos décisions soient bien justifiées. Or, si les caractéristiques en fonction desquelles nous attribuons les droits les plus fondamentaux à tous les êtres humains étaient également possédées par certains animaux nonhumains et si les critères en fonction desquels nous refusons ces droits aux nonhumains étaient moralement inacceptables, il serait alors impératif de corriger la situation actuelle et d'accorder à tous les individus qui les méritent ces mêmes droits fondamentaux.

Afin de savoir si nous sommes moralement autorisés à distinguer, dans notre attribution des droits les plus fondamentaux, entre tous les êtres humains, d'une part, et tous les nonhumains, d'autre part, il faut d'abord saisir ce que sont les droits fondamentaux de la personne au plan conceptuel, ainsi que ce qui fonde leur existence, ce qui les rend utiles et ce qui justifie leur attribution<sup>30</sup>.

## ***1.2. Les droits les plus fondamentaux***

Pour comprendre ce que sont les droits les plus fondamentaux, attardons-nous d'abord quelque peu sur la nature des droits en général, c'est-à-dire sur ce qui distingue les différents types de droits et sur ce qu'ils offrent à leur détenteur. À partir de cette grille d'analyse générale, nous nous pencherons sur les concepts associés aux droits fondamentaux plus particulièrement.

---

*universelle des droits de l'homme*, Doc. Off., A.G., 3<sup>e</sup> session, première partie, résolution 217A (III), p. 71 Doc. N.U., A/810 (1948), art. 1; au *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, Nations-Unies, *Recueil des traités*, vol. 999 (1976, 187), art. 2(1); à la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, Nations-Unies, *Recueil des traités*, vol. 660 (1969), p. 213; à la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, Doc. Off., A.G., 34<sup>e</sup> session, supp. 46, (A/34/46), 217; à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, art. 1; à la *Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*, Nations-Unies, *Recueil des traités*, vol. 213 (1955, 221), art. 14; et au *American Bill of Rights*, amendements XV et XIX.

<sup>30</sup> William Edmundson propose cette distinction entre les questions dites « conceptuelles » et les questions dites « justificatives ». Il remarque toutefois que les deux ensembles de questions se touchent et s'influencent mutuellement : « Our conceptual picture of what a right is has been shaped by factors that involve judging what a right would have to look like to be worth having » (Edmundson 2004, 119).

### 1.2.1. Les différents types de droit sur le plan conceptuel

Nous vivons dans une société de droit où, selon la situation de chacun, les citoyens ont des obligations légales, qu'elles soient d'origine contractuelle, comme celles qui émanent d'ententes privées; ou pénales, comme l'obligation, pour un parent, un tuteur ou un conjoint (selon les circonstances), de fournir les choses nécessaires à l'existence d'une personne, par exemple<sup>31</sup>. Ces citoyens doivent également se soumettre à une foule d'interdictions ou de devoirs prévus par les différentes lois et les nombreux règlements, comme les lois fiscales d'un État ou les règles que prévoit le Code de la route. Ils jouissent enfin de nombreux droits individuels, qui, tels que Wesley Newcomb Hohfeld propose de les classer, peuvent être considérés comme des titres ou des prétentions (*claims*), des privilèges (*privileges* ou *liberties*), des pouvoirs (*powers*) ou des immunités (*immunities*)<sup>32</sup>.

Les titres et les privilèges sont ce que Hart appelle les « règles primaires » et définissent les actions physiques, alors que les pouvoirs et immunités sont appelés les « règles secondaires » et concernent la modification des règles primaires (Hart 1961, 92). Les titres (ou prétentions) offrent la possibilité (morale ou théorique du moins<sup>33</sup>) de réclamer un dû à quelqu'un ou d'obtenir une injonction contre lui. Selon Hohfeld, les droits typiques ou les droits au sens strict du terme sont les droits-titres (ou les prétentions). Ces derniers correspondent à certaines obligations corrélatives que doivent assumer d'autres personnes. Par exemple, un employé a un droit-titre envers son employeur à ce qu'il lui paie son salaire si, et seulement si, l'employeur a le devoir de payer ce salaire à son employé. Un enfant a un droit-titre qui le protège contre les abus et qui correspond au devoir de chacun de ne pas abuser de cet enfant.

Les privilèges correspondent à la liberté d'agir ou d'omettre d'agir, sans que d'autres puissent s'interposer. Par exemple, une personne a le droit-privilège de conserver la pièce de monnaie qu'elle a trouvée sur la chaussée si, et seulement si, elle n'a pas le devoir de ne pas le faire. De même, un individu a le droit-privilège de s'asseoir sur un siège libre au cinéma ou de peindre sa chambre en bleu s'il n'a pas d'obligation contraire.

<sup>31</sup> La seconde obligation est prévue par le *Code criminel canadien*, L.R.C. (1985), c. C-46, mod. par L.R.C. (1985), c.2 (1er supp.), art. 215(2).

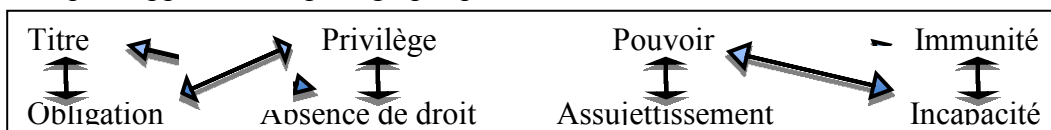
<sup>32</sup> Voir Hohfeld (2001). La classification proposée par Hohfeld est largement acceptée parmi les auteurs qui s'intéressent aux droits, surtout en Angleterre et en Amérique du Nord. Voir notamment Edmundson (2004, 88), Fagan (2003), Herbert (2002, chapitre 7) et Sumner (1987, 18). Pour des exemples illustrant les différents types de droit, voir l'article « *Rights* » dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wenar, 2007).

<sup>33</sup> Avoir un droit-titre ne signifie pas nécessairement que l'on est en mesure d'obtenir concrètement son dû, mais plus simplement qu'il est légitime (ou que l'on est en droit) de le réclamer. Voir l'article « *The Nature and Value of Rights* » de Joel Feinberg (1970, 253).

Les pouvoirs, quant à eux, sont la possibilité, pour un agent, de modifier certaines relations légales. Une personne a un pouvoir si, et seulement si, elle est autorisée à modifier ses propres droits ou les droits d'autrui, comme lorsque le capitaine d'un bateau a le droit-pouvoir d'ordonner à son matelot de nettoyer le pont. Il peut alors, par sa décision de donner l'ordre ou non, modifier la situation du matelot qui aura, ou non, l'obligation de procéder au nettoyage. De même, une personne a le droit-pouvoir de s'engager, par la promesse, à poser une action particulière, créant ainsi un droit-titre chez le bénéficiaire de la promesse, qui peut dorénavant exiger l'accomplissement de cette action. Enfin, un droit-pouvoir peut être exercé sur d'autres droits-pouvoirs, comme lorsqu'une personne en situation d'autorité a le pouvoir de priver une autre personne de sa propre autorité à l'égard de tiers, par exemple (Sumner 1987, 31).

Finalement, les immunités procurent à leurs détenteurs une protection contre les pouvoirs que d'autres pourraient avoir sur leurs droits. Un individu a une immunité contre un autre si, et seulement si, ce dernier n'a pas, sur le premier, la capacité de modifier ses relations légales. Le Congrès américain, par exemple, ne peut pas imposer aux citoyens américains de se prosterner chaque jour devant une croix. Le droit à la liberté de religion des citoyens américains leur procure ainsi une immunité, qui peut être opposée au Congrès américain, notamment. Dans le même ordre d'idée, un témoin devant une cour de justice a le droit-immunité de ne pas s'auto-incriminer et les fonctionnaires d'un État ont le droit-immunité de ne pas être congédiés lorsqu'un nouveau gouvernement est élu. Ces droits des uns correspondent à l'absence du pouvoir chez d'autres, ou chez tous les autres, d'apporter certaines modifications à leur situation normative.

La terminologie d'Hohfeld permet d'exprimer les relations légales dans toutes leurs variétés. Les différents « incidents » donnent lieu à huit positions légales qui sont corrélées entre elles et qui s'opposent. Le petit graphique suivant les illustre :



Les flèches verticales indiquent les corrélations hohfeldiennes, alors que les flèches diagonales indiquent les oppositions hohfeldiennes. Si X a un *titre* contre Y à l'égard d'un objet ou du fait d'exécuter une action A, alors Y a une *obligation* envers X (Y n'a pas de *privilège* à opposer à X et X n'est pas dans une situation d'*absence de droit* par rapport à Y) à l'égard de A; si X a un *privilège* contre Y par rapport à A, alors Y n'a *pas de droit* contre X (Y n'a pas de *titre*

contre X et X n'a pas de *devoir* envers Y) par rapport à A; si X a un *pouvoir* contre Y à l'égard de A, alors Y est *assujetti* à X (X n'a pas d'*incapacité* envers Y et Y n'a pas d'*immunité* contre X) à l'égard de A; si X a une *immunité* contre Y à l'égard de A, alors Y est dans une situation d'*incapacité* envers X (X n'est pas *assujetti* à Y et Y n'a pas de *pouvoir* contre X) à l'égard de A.

Dans les mots de Jean-Yves Goffi :

« Un droit est un titre positif de quelqu'un contre quelqu'un d'autre, et un privilège est la liberté de quelqu'un contre un droit ou un titre de quelqu'un d'autre. De façon similaire, un pouvoir est un « contrôle » positif de quelqu'un sur une relation légale donnée, contre quelqu'un d'autre; tandis qu'une immunité est une liberté de quelqu'un en ce qui concerne le pouvoir légal ou le « contrôle » de quelqu'un d'autre, relativement à quelque relation légale. » (Goffi 1994, 41)

Les commentateurs s'entendent généralement pour dire que la terminologie proposée par Hohfeld s'applique autant aux droits moraux qu'aux droits légaux<sup>34</sup>. Car en plus des droits juridiques, on tient souvent pour acquis que toutes les personnes humaines jouissent de droits moraux (qu'ils soient naturels ou conventionnels) dont certains ont une contrepartie légale, mais d'autres non. Si, en raison de leur grande variété, il est difficile de donner une définition générale de ce que sont les droits, on peut tout de même conclure qu'ils ne sont pas que des normes, des désirs, des attentes ou des règles de conduite. En effet, contrairement à tout cela, les droits sont exécutoires, en ce qu'il est légitime pour leur détenteur d'exiger ou de forcer leur respect ou leur application par les moyens prévus à cette fin<sup>35</sup>.

Par ailleurs, les auteurs disent des droits qu'ils l'emportent sur toutes les autres considérations<sup>36</sup>. Bien sûr, les droits de type conventionnel ou administratif sont souvent soumis à des considérations conséquentialistes. En effet, les droits individuels des uns sont habituellement limités par les droits individuels des autres ou sont même déterminés en fonction de ce que le législateur et les tribunaux jugent être le bien-être général. Pourtant, certains droits semblent relever du statut des personnes (*status-based rights*) plutôt que de la volonté de maximiser l'harmonie sociale ou le bien-être collectif (*instrumental rights*)<sup>37</sup>. Il semble que ces

<sup>34</sup> Voir Edmundson (2004, 94). D'ailleurs, Waldron (1988) nous fait remarquer que, de manière générale, ce qui est dit à propos des droits moraux a d'abord, en grande partie, été dit à propos des droits légaux.

<sup>35</sup> Soulignons que, s'il s'agit de droits moraux, il peut arriver que la seule façon de les faire respecter soit de demander à autrui de le faire (Becker 1982, 203).

<sup>36</sup> « That someone has a right can provide a unique reason for action on the part of the rightholder or others. For example, that someone has a right to do something can be a reason for according it to him independent of other reasons, such as that it would produce good or satisfy preference. Furthermore, this reason seems to function as an exclusionary or silencing reason. That is, it excludes our considering certain other factors that would ordinarily be reasons. » (Kamm 2004, 476).

<sup>37</sup> Voir à ce sujet la présentation de Wenar (2007).

droits sont fondés sur la valeur inhérente des individus et qu'ils sont liés au cœur de la notion de personne<sup>38</sup>. Ils paraissent offrir à chaque individu faisant partie de la communauté morale une protection qui est largement indépendante des avantages ou des désavantages que leur respect ou leur violation pourrait offrir aux autres, ou même à la majorité<sup>39</sup>.

Plusieurs théoriciens du droit décrivent précisément ces droits comme le mécanisme permettant de limiter les raisonnements conséquentialistes qui sous-tendent les décisions politiques. Ainsi, Dworkin propose une conception des droits qui rejette l'utilitarisme :

« The concept of an individual political right, in the strong anti-utilitarian sense I distinguished earlier, is a response to the philosophical defects of a utilitarianism that counts external preferences and the practical impossibility of a utilitarianism that does not. It allows us to enjoy the institutions of political democracy, which enforce overall or unrefined utilitarianism, and yet protect the fundamental right of citizens to equal concern and respect by prohibiting decisions that seem, antecedently, likely to have been reached by virtue of the external components of the preferences democracy reveals<sup>40</sup>. »

Expliqués dans les termes de Robert Nozick, les droits agissent comme des signes invisibles interdisant à autrui de poser certaines actions, peu importe les bénéfiques que ces actions pourraient entraîner pour lui-même ou pour la communauté (Nozick 1974, 26-35).

S'il est vrai que certains droits sont ainsi associés au statut des personnes, se trouvent certainement, parmi eux, ceux que l'on appelle les droits humains ou les droits fondamentaux de la personne et qui, comme l'a affirmé la Cour suprême du Canada, offrent à l'individu un rempart contre la « tyrannie de la majorité »<sup>41</sup>. Plus que tout autre droit, les droits fondamentaux établissent une sorte de barrière de protection autour de chaque individu et, même s'ils ne sont jamais absolus, ils n'admettent que de très exceptionnelles dérogations<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Nous reviendrons brièvement sur le concept de personne dans la conclusion de la thèse.

<sup>39</sup> Les droits de type administratif seraient ceux qui donnent à des personnes particulières certains pouvoirs ou certaines libertés les protégeant contre l'interférence d'autres personnes et qui ont été conçus dans l'objectif de favoriser la santé de nos institutions politiques. Au contraire, les droits fondés sur le respect seraient ceux qui prévoient comment les individus doivent être traités afin que leur humanité essentielle (ou leur dignité) soit respectée et préservée. Cette distinction est mentionnée dans *Philosophy of Law : An Introduction to Jurisprudence* de Murphy et Coleman (1984, 91) et reprise par Gary Francione qui distingue, dans *Animals, Property and the Law*, les "policy-based rights" et les "respect-based rights" (1995, 107). Rappelons que certaines formes de conséquentialisme peuvent s'avérer compatibles avec l'existence de droits, même des plus fondamentaux parmi ceux-ci. Par exemple, Philip Pettit (1988) explique que le conséquentialisme restreint pourrait justifier la création et le respect de quelques droits individuels si leur attribution paraissait être la meilleure manière de garantir la promotion de certaines valeurs ou du bien.

<sup>40</sup> Dworkin (1977, 277). Voir également « *Rights as Trumps* » (Dworkin 1984, 153) et *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* de Wise (2000, 81).

<sup>41</sup> Voir les propos du juge Dickson dans *R. c. Big M Grug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295, 337.

<sup>42</sup> Voir les propos du juge Wilson dans *R. c. Morgentaler*, [1988] 1 R.C.S. 30, 164. De son côté, James Nickel considère que, si la plupart des droits les plus fondamentaux ne sont pas absolus, il semble en être autrement pour le



### 1.2.2. Les droits les plus fondamentaux sur le plan conceptuel

Très nombreuses sont les sociétés qui accordent aujourd’hui une importance capitale aux droits fondamentaux de la personne<sup>43</sup>. En effet, divers documents nationaux et internationaux établissent dorénavant les valeurs les plus importantes des sociétés libérales démocratiques et garantissent à tous les êtres humains les droits et libertés les plus fondamentaux, tels que le droit à la vie, le droit de ne pas être torturé, le droit à la poursuite du bonheur, etc.<sup>44</sup>. Si certaines de ces conventions ne dépassent pas le stade des principes, d’autres sont intégrées dans la constitution des États. Elles sont alors contraignantes<sup>45</sup> et même souvent « supralégislatives »<sup>46</sup>.

En règle générale, les droits protégés par ce type de conventions — appelés les droits humains (ou droits de l’Homme), lorsqu’ils sont reconnus dans des documents internationaux, ou encore les droits civils et politiques, lorsqu’ils relèvent de la constitution des États —, correspondent aux protections accordées aux citoyens contre les abus que pourraient exercer sur eux les représentants de l’État duquel ils sont ressortissants. Bien sûr, ces droits peuvent trouver une certaine extension dans les diverses institutions dont les titulaires de droits peuvent exiger la mise en place par leur gouvernement, afin de les protéger contre les abus commis par les fonctionnaires autant que par les particuliers<sup>47</sup>. Dans leur acception légale, les droits humains sont

---

droit à la vie, l’interdiction de torturer, l’interdiction de soumettre quelqu’un à l’esclavage, l’interdiction d’appliquer des lois criminelles de manière rétroactive et la liberté de pensée et de religion. Voir l’article « *Human Rights* » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de James Nickel (2007) ainsi que l’ouvrage Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (2003).

<sup>43</sup> « Human rights are more widely accepted than they have ever been. They have become part of the currency of international relations, and most countries participate in the human rights system. » (Nickel, 2007).

<sup>44</sup> Pour des exemples de conventions internationales témoignant du fait que nous avons aujourd’hui la conviction que tous les êtres humains jouissent également de certains droits fondamentaux, voir *supra* 1.1.2.

<sup>45</sup> « Human rights are not just abstract values such as liberty, equality, and security. They are rights, particular social practices to realize those values. » (Donnelly 2003, 11).

<sup>46</sup> À propos des droits fondamentaux de la personne aux États-Unis, William A. Edmundson écrit ce qui suit: « In a legal system that immunizes constitutional rights from legislative abridgement, and whose courts consult moral rights in order to *define* legal rights, it is simply a legal mistake to declare the existence of a law contrary to an (incorporated) moral right – no matter how hard the legislature might try to do so, or how formally impeccable the processes it follows, or even how faithfully it reflects the popular will. » (Edmundson 2004, 82).

<sup>47</sup> « [S]ome rights, such as rights against racial and sexual discrimination are primarily concerned to regulate private behavior (Okin 1998). Still, governments are directed in two ways by rights against discrimination. They forbid governments to discriminate in their actions and policies, and they impose duties on governments to prohibit and discourage both private and public forms of discrimination. » (Nickel 2007); « The state must also include protecting individuals against abuses by other individuals and private groups. The “classic” right to personal security, for example, is about safety against physical assaults by private actors, not just attacks by agents of the state. The state, although needing to be tamed, is in the contemporary world the principal institution we rely on to tame social forces no less dangerous to the rights, interests, and dignity of individuals, families, and communities. » (Donnelly 2003, 37).

principalement associés à l'action ou à l'omission des représentants de l'État<sup>48</sup>. Or, une large part de ce qui, chez les individus, risque de faire l'objet de violations par l'État et est protégé par le mécanisme des droits humains, risque également de faire l'objet de violations par des particuliers et est également, pour cette raison (et pour d'autres), protégé par le droit pénal. Tout comme la protection offerte par les droits humains, celle qui est prévue par le droit pénal des États concerne les abus les plus graves. Dans les deux types de droit, on se soucie de ce qui est minimalement nécessaire à la poursuite d'une vie bonne, pour chaque individu. Et sur le plan moral, ces protections de base correspondent toutes, à peu près indistinctement, aux droits fondamentaux de la personne<sup>49</sup>.

Finalement, des documents quasi constitutionnels, comme la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, qui est une loi fondamentale ayant préséance sur les autres lois, protègent aussi certains droits individuels considérés comme fondamentaux. Parmi eux se trouve le fameux droit de ne pas subir de discrimination arbitraire lors de l'exercice de ses autres droits, c'est-à-dire le droit « à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge [...] ». Il est également précisé qu'« [i]l y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre [un tel] droit »<sup>50</sup>. Toute discrimination est ainsi interdite dans les actes juridiques, ainsi que dans le domaine de l'emploi, du logement et de l'accès aux lieux et aux services publics. Et les protections fondamentales offertes par la Charte québécoise s'appliquent tant aux activités législatives et exécutives qu'aux rapports de droit privé dans la province.

En résumé, si l'expression « droits humains » est généralement utilisée pour référer aux protections accordées aux citoyens contre les abus commis par l'État, ces droits correspondent tout de même, sur le plan moral du moins, à certains droits individuels, souvent formulés à la

---

<sup>48</sup> Thomas Pogge, par exemple, compte parmi les auteurs qui limitent les droits humains aux droits qui protègent les individus contre les représentants de l'État et préfèrent ne pas élargir ce type de droits à ceux qui protègent leurs détenteurs contre les actes ou omissions d'autres particuliers (Pogge 2000, 47).

<sup>49</sup> Les droits les plus fondamentaux sont censés offrir les protections minimales visant à permettre à leurs titulaires de voir leur dignité préservée et de jouir d'une vie valant la peine d'être vécue. Voir par exemple, Donnelly (2003, 11 et 15) et Wasserstrom (1964, 636). L'aspect minimaliste de la protection offerte par les droits humains est bien expliqué dans *Making Sense of Human Rights* de Nickel (2006), dans *Basic Rights : subsistence, affluence, and U.S. foreign policy* de Henry Shue (1996) ainsi que dans Edmundson (2004, 178ff). Sur l'aspect minimaliste de la protection offerte par le droit pénal, voir le rapport de la Commission de réforme du droit du Canada, *Notre droit pénal* (Ministre des Approvisionnements et Services Canada), 1977.

<sup>50</sup> *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, L.R.Q. chapitre C-12, art. 10. Les articles suivants portent également sur la discrimination ou le droit à l'égalité.

négative<sup>51</sup>, que les particuliers peuvent opposer à leurs concitoyens et dont la protection doit être garantie par l'État.

S'il existe sans doute quelques opinions dissidentes, l'existence actuelle des droits fondamentaux de la personne est généralement reconnue. Ces droits sont fréquemment invoqués et ils sont, comme nous l'avons vu, intégrés dans des documents légaux qui leur donnent une force — ou, du moins, une importance — dorénavant presque incontestable<sup>52</sup>.

En revanche, la nature de ces droits ne fait pas l'unanimité. Certains auteurs ne reconnaissent l'existence des droits fondamentaux que dans la limite du droit positif des États. Selon eux, les seuls droits véritables sont les droits légaux, mis en place par un organe officiel et reconnu, et protégés par un système légal coercitif et fonctionnel<sup>53</sup>. Au contraire, d'autres considèrent que les droits fondamentaux sont indépendants des actes du législateur ou des autres sources du droit domestique des États, tout comme des contingences politiques qui mènent à la signature de conventions internationales. Selon eux, l'existence des droits fondamentaux dans la sphère morale précède leur reconnaissance, par un système de justice fonctionnel, dans la sphère légale<sup>54</sup>. Pour certains d'entre eux, les droits fondamentaux de la personne constituent la version moderne des droits naturels d'origine divine, détenus par chaque personne de sa naissance à sa mort simplement en raison de son appartenance à l'humanité et pouvant être découverts par la

---

<sup>51</sup> En plus de l'obligation de ne pas interférer dans la sphère des libertés individuelles et de respecter ainsi les droits "négatifs" de chacun, comme le droit à l'intégrité physique, le droit à la vie, le droit de ne pas être asservi, le droit de ne pas être jugé en vertu de lois appliquées de manière rétroactive ou le droit de liberté de pensée et de religion, par exemple, les États doivent également assumer des devoirs correspondant à des droits "positifs" en procurant à leurs citoyens les biens et services nécessaires à la poursuite d'une vie minimalement bonne. Shue (1996, 53ff.) démontre que les droits "positifs" peuvent avoir une importance tout aussi fondamentale que les droits "négatifs". Les individus, de leur côté, doivent principalement assumer des obligations dites "négatives" envers leurs concitoyens en s'abstenant d'intervenir dans leur vie de manière à ne pas brimer leurs libertés fondamentales. Eux aussi, pourtant, peuvent être obligés de remplir certains devoirs positifs comme le devoir d'assistance aux personnes en détresse, par exemple. Voir Edmundson (2004, 97).

<sup>52</sup> À l'échelle internationale, les droits fondamentaux (ou droits humains) sont reconnus dans différents traités. Par exemple, le droit de ne pas être soumis à l'esclavage ou de ne pas être asservi est établi par l'article 4 de la Convention européenne ainsi que par l'article 8 de la Convention relative aux droits civils et politiques. À l'échelle nationale, les droits fondamentaux (généralement appelés droits civils ou constitutionnels) sont reconnus par la loi, par les décisions judiciaires et par les coutumes qui, ensemble, forment le droit d'une nation. Aux États-Unis, par exemple, le droit de ne pas être soumis à l'esclavage est énoncé dans le libellé du 13<sup>e</sup> amendement de la Constitution du pays.

<sup>53</sup> Voir, par exemple, *Lectures on Jurisprudence, or the philosophy of positive law* de John Austin (1885, 344ff.), « Anarchical Fallacies » de Jeremy Bentham (1843) ou encore Sumner (1987, 199). Notons que la critique de ces auteurs s'adresse à tous les droits dits moraux.

<sup>54</sup> « Claiming a human right, in addition to suggesting that one ought to have or enjoy a parallel legal right, involves exercising a (human) right that one already has. And in contrast to other grounds on which legal rights might be demanded – for example, justice, utility, self-interest, or beneficence – human rights claims rest on a prior moral [...] entitlement. » (Donnelly 2003, 12-3).

seule raison<sup>55</sup>. D'un point de vue séculier, les autres les interprètent comme des droits intimement liés à la nature humaine en ce qu'ils sont de l'ordre de la moralité commune<sup>56</sup>. Une perspective compatible à la fois avec le positivisme légal et avec l'approche des droits naturels permet de se représenter les catégories distinctes que forment les droits moraux et les droits légaux par un diagramme de Venn à deux termes : dans une région se trouvent les droits légaux qui ne correspondent à aucun droit moral, comme ceux qui sont liés à certaines conventions administratives telles que le Code de la route, par exemple; dans l'autre région sont rassemblés les droits moraux qui ne correspondent à aucun droit légal, comme le droit à la reconnaissance ou à la charité; et dans la région commune, correspondant à l'intersection formée par les deux cercles entrelacés, se trouve l'ensemble considérable de tous les droits légaux qui ont un fondement moral (éléments appartenant simultanément à l'ensemble des droits légaux et à celui des droits moraux), parmi lesquels se trouvent les droits fondamentaux de la personne<sup>57</sup>. Généralement, ces droits sont ainsi considérés comme des droits moraux de la plus haute importance, ayant obtenu le statut supplémentaire de droits légaux, statut leur procurant une protection normalement plus efficace.

Par ailleurs, parce qu'ils trouvent leur origine dans les droits naturels ou parce qu'ils forment l'ensemble des droits moraux les plus importants, les droits les plus fondamentaux sont généralement considérés comme des protections de base et *universelles*, c'est-à-dire indépendantes du contexte spatio-temporel, appartenant à chacun et opposables à tous<sup>58</sup>. Ces droits sont également perçus comme *innés* (chaque personne les détient depuis sa naissance), presque *absolus* (les droits fondamentaux ne peuvent être outrepassés que dans des circonstances dérogatoires exceptionnelles), *irrévocables* (nul ne peut être départi ou se départir de ses droits fondamentaux), et *inaliénables* (ces droits ne peuvent être échangés et se trouvent hors

---

<sup>55</sup> Cette interprétation est celle que proposent les auteurs appartenant à la tradition thomiste, notamment. Dans *Natural Law and Natural Rights*, Finnis (1980) s'intéresse à l'application de la théorie du droit naturel aux droits fondamentaux de la personne.

<sup>56</sup> Le caractère « réel » ou non des valeurs morales reste une question largement débattue en métaéthique et il n'est pas nécessaire d'en discuter dans le contexte de cette thèse. Rappelons simplement que, même d'une perspective relativiste, les droits moraux peuvent revêtir une grande importance et être considérés comme universels. À ce propos, voir « Relativisme, universalisme et réalisme en morale » de Jérôme Ravat (2007).

<sup>57</sup> Sur l'interpénétration du droit et de la morale, voir notamment Hart (1961, 268), Waldron (1988, 713), Giroux (1991, 22), Goffi (1994, 22-29) et Feinberg (2003, 37-55).

<sup>58</sup> Cavalieri, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (2001, 127). De son côté, Tom Regan insiste sur le fait que tous les individus qui détiennent des droits fondamentaux les détiennent *également* : « If we mean anything by the idea of human rights, we mean that we have them equally. And we have them equally regardless of our race, gender, religious belief, comparative wealth, intelligence, or date or pace of birth, for example. » (Regan 2004, 39).

commerce)<sup>59</sup>. Ils sont fréquemment associés à la dignité de chaque être humain et témoignent du respect mérité par chacun<sup>60</sup>.

Interprétés en fonction de la grille d'analyse hohfeldienne, les droits les plus fondamentaux peuvent prendre la forme de l'une ou l'autre des différentes positions hohfeldiennes jugées avantageuses<sup>61</sup>. Mais tout naturellement, ces droits apparaissent d'abord comme des privilèges, si l'on interprète ceux-ci comme de simples libertés négatives<sup>62</sup>, mais surtout comme des titres, ce qui leur donne force et utilité, puisqu'ils correspondent alors à l'obligation de chacun de respecter leur contenu et font en sorte que leurs détenteurs seraient moralement ou légalement autorisés à exiger compensation ou réparation, dans l'éventualité où quelqu'un faillirait à son obligation et violerait l'un ou l'autre de ces droits (Goffi 1994, 47; Wise 2000, 56). Enfin, ces droits peuvent même être envisagés comme des immunités, puisque nul n'a le pouvoir de priver un individu de ce que les plus fondamentaux parmi eux protègent<sup>63</sup> :

« [N]o right is held more sacred, or is more carefully guarded, by the common law, than the right of every individual to the possession and control of his own person, free

<sup>59</sup> Jean-Yves Goffi expose ces attributs des droits naturels forts dans un contexte où il décrit le droit à la vie (1994, 42-3).

<sup>60</sup> « In a general sense, the rights discussed in this chapter (life, liberty, and bodily integrity) are variations on a main theme, that theme being respect. I show my respect for you by respecting these rights in your life. You show your respect for me by doing the same thing. Respect is the main theme because treating one another with respect just is treating one another in ways that respect our other rights. Our most fundamental right, then, the right that unifies all our other rights, is our right to be treated with respect. » (Regan 2004, 42).

<sup>61</sup> Tel que Hohfeld l'explique, les droits prennent généralement la forme d'une molécule composée de différents types d'incidents atomiques hohfeldiens. À propos du droit de propriété lockéen, Paul Graham écrit : « [P]rivate property involves the bundling together of various Hohfeldian forms. Everybody possesses a power-right to acquire property, and in exercising that power a person comes to acquire a claim-right in a particular piece of property, while in excluding others from the use of that property one enjoys a privilege-right. Whatever ethical defense is advanced for property these Hohfeldian forms are inextricably bound together. » (Graham 1996, 259). En se servant de l'exemple du droit fondamental à la vie, Goffi explique lui aussi qu'un droit peut prendre plusieurs des formes hohfeldiennes : « Sans aucun doute, le droit à la vie est un droit-titre : qui a droit à la vie a un droit (*in rem*) de ne pas se voir lésé dans sa vie. Mais il peut prendre également la forme d'un privilège (ou d'une liberté) [...] on peut penser que le droit à la vie prendra aussi la forme d'une immunité : nul n'a le pouvoir de me déposséder du privilège de préserver ma vie. On peut même envisager l'hypothèse selon laquelle le droit à la vie deviendrait un pouvoir. On peut penser à la situation de malades dans la phase terminale d'une maladie et qui renoncent à leur titre à être maintenus en vie. » (Goffi 1994, 44). L'auteur reprend l'analyse de Judith Jarvis Thomson dans *The Realm of Rights* (1990, 285).

<sup>62</sup> Steven Wise rappelle que les droits humains étaient originellement des libertés négatives : « Since World War II, the most fundamental negative liberties, bodily integrity and bodily freedom, have formed the core of what have become known as "human rights." We simply must be free from physical assault and battery and slavery if we are not to live in constant fear and have any chance to flourish. » (Wise 2000, 55).

<sup>63</sup> Wise (2000, 58) illustre la différence entre les droit-titres, qui renseignent les autres à propos de ce qu'ils ne *devraient* pas faire, et les droit-immunités, qui leur indiquent ce qu'ils ne *peuvent* pas faire, par le recours aux exemples suivants : « It is not that the First Amendment to the U.S. Constitution instructs Congress that it *should* not abridge the freedom of speech. Congress legally *can* not. It is not that a woman *should* not marry two husbands at the same time. She legally *cannot*. It is not that one man *should* not enslave another. He *cannot*. » Wise rappelle qu'un individu ayant une immunité n'a pas nécessairement un titre lui permettant d'exiger qu'un autre individu remplisse ses obligations à son endroit. Il poursuit toutefois en insistant sur l'utilité spécifique de l'immunité qu'il juge offrir des avantages pratiques et, surtout, qu'il croit être de la plus haute importance symbolique.

from all restraint or interference of others, unless by clear and unquestionable authority of law. As well said by Judge Cooley, “The right to one’s person may be said to be a right of complete immunity: to be let alone.”<sup>64</sup>»

À l’instar de Hohfeld, selon qui les droits typiques sont les droits-titres, le philosophe Joel Feinberg (1980) focalise son attention sur cette sorte de droits. Selon lui, avoir un droit signifie avoir une prétention valide à quelque chose. Le droit est donc lié à la réclamation et, pour cette raison, il semble logique d’en conclure qu’il ne peut être utile qu’à des agents capables de réclamer leur dû ou d’ester en justice<sup>65</sup>. Or, nous avons vu que les droits fondamentaux ont la particularité d’être universels, innés, absolus, irrévocables et inaliénables, et que *tous* les êtres humains les possèdent, simplement en raison de leur appartenance à l’humanité, ce qui inclut les cas marginaux, c’est-à-dire les personnes incapables d’agir en justice parce qu’elles sont séniles, parce qu’elles sont trop jeunes ou parce qu’elles souffrent d’un handicap mental ou d’une psychopathologie, par exemple. Est-ce que les droits fondamentaux de la personne peuvent, malgré tout, être interprétés comme des droits-titres?

Feinberg répond par l’affirmative et explique qu’il n’est pas nécessaire d’être en mesure de réclamer soi-même son dû pour y avoir droit. Dans un article portant sur les droits des animaux et ceux des générations futures<sup>66</sup>, il soutient que les animaux nonhumains pourraient posséder des droits-titres autant que le peuvent les jeunes enfants ou les êtres humains adultes incompetents, qui sont évidemment titulaires de droits moraux et qui font valoir leurs droits légaux par l’entremise de représentants. À son avis, rien ne s’oppose, théoriquement, à ce que les animaux aient des droits pouvant faire l’objet de recours devant les tribunaux :

« It is simply not true [...] that the ability to understand what a right is and the ability to set legal machinery in motion by one’s own initiative are necessary for the possession of rights. If that were the case, then neither human idiots nor wee babies would have any legal rights at all. Yet it is manifest that both of these classes of intellectual incompetents have legal rights recognized and easily enforced by the courts. Children and idiots start legal proceedings, not on their own direct initiative, but rather through the actions of proxies or attorneys who are empowered to speak in their names. If there is no conceptual absurdity in this situation, why should there be in the case where a proxy makes a claim on behalf of an animal? » (Feinberg 1980, 163)

<sup>64</sup> Citation provenant de la décision rendue par la Cour Suprême des États-Unis dans *Union Pacific R. Co. – c. – Botsford*, 141 U.S. 250, 251 (1891), offerte par Wise (2000, 59).

<sup>65</sup> « The first thing to notice is that, insofar as Feinberg recommends that we understand rights as valid claims, it appears that he should follow [Carl] Wellman in denying rights to any nonagent. After all, if one is not an agent, then one cannot make a claim and therefore cannot have a right. » (C. H. Wellman 2005, 221). Dans cet article, Wellman se penche sur la tension entre l’ontologie et la fonction des droits chez Feinberg.

<sup>66</sup> Feinberg, « *The Rights of Animals and Unborn Generations* » (1980).

Et à ceux qui tentent de distinguer entre la situation des êtres humains et celle des animaux nonhumains en insistant sur le fait que les personnes humaines qui agissent par l'entremise d'un représentant conservent tout de même un certain pouvoir décisionnel que les nonhumains ne peuvent jamais avoir, il répond de la façon suivante :

« But although the possibility of hiring, agreeing, contracting, approving, directing, canceling, releasing, waiving, and instructing is present in the typical (all human) case of agency representation, there appears to be no reason of a logical or conceptual kind why that *must* be so, and indeed there are some special examples involving human principals where it is not in fact so. I have in mind, for example, legal rules that require that a defendant be represented at his trial by an attorney, and impose a state-appointed attorney upon reluctant defendants, or upon those tried in *absentia*, whether they like it or not. Moreover, small children and mentally deficient and deranged adults are commonly represented by trustees and attorneys even though they are incapable of granting their own consent to the representation, or of entering into contracts, of giving directions, or waiving their rights. It may be that it is unwise to permit agents to represent principals without the latter's knowledge or consent. If so, then no one should ever be permitted to speak for an animal, at least in a legally binding way. But that is quite another thing than saying that such representation is logically incoherent or conceptually incongruous—the contention that is at issue. »  
(Feinberg 1980, 164-5)

Selon Feinberg, c'est parce que certaines formes de tutelles servent à protéger les intérêts généraux des personnes représentées plutôt que leurs volontés qu'elles peuvent être mises en place (ou même imposées) en dépit du fait que les personnes frappées d'incapacité ne peuvent y consentir ou exercer quelque influence que ce soit sur les décisions prises par leur représentant. De ce point de vue, les droits fondamentaux détenus par tous les patients moraux peuvent être appréhendés non seulement comme des privilèges (libertés négatives) ou des immunités, mais aussi comme des titres, en bonne et due forme, souvent même accompagnés des moyens nécessaires pour les faire respecter.

Or, si les droits sont des titres et que les titres, tel que nous le dit Hohfeld, correspondent toujours à des obligations, pouvons-nous alors conclure que les droits fondamentaux correspondent à des devoirs de tous envers chacun<sup>67</sup>? Après tout, il semble que le droit d'un enfant de ne pas subir de sévices corporels, pour reprendre un exemple déjà évoqué, corresponde au devoir de chacun de ne pas lui en infliger. Mais si les droits ne sont que le miroir d'obligations

---

<sup>67</sup> Les titres peuvent être *in personam*, c'est-à-dire opposables à un nombre limité de personnes identifiées (par certains critères du moins), ou encore *in rem*, c'est-à-dire opposables à tout le monde. Envisagés comme des titres, les droits les plus fondamentaux sont des droits *in rem*.

corrélatives, est-il vraiment nécessaire d'y avoir recours<sup>68</sup>? Feinberg croit que, à la différence des membres d'une société qui ne connaîtrait pas le concept de *droit* et qui ne fonctionnerait qu'avec celui d'*obligation*, les membres d'une société où tout un chacun a des droits jouissent non seulement de l'avantage de pouvoir demander, supplier ou même insister pour que les gens qui ont des obligations envers eux les rencontrent, mais aussi celui de pouvoir exiger d'eux qu'ils le fassent (ou, à tout le moins, que ces derniers compensent les dommages causés par le non-respect de leurs obligations). Afin d'illustrer son propos, Feinberg propose d'imaginer la société Nowheresville, au sein de laquelle les habitants ne connaissent pas le concept de droit. Selon lui, cette expérience de pensée permet de mettre en évidence ceci :

« The most conspicuous difference, I think, between the Nowheresvillians and ourselves has something to do with the activity of claiming. Nowheresvillians, even when they are discriminated against invidiously, or left without the things they need, or otherwise badly treated, do not think to leap to their feet and make righteous demands against one another though they may not hesitate to resort to force and trickery to get what they want. They have no notion of rights, so they do not have a notion of what is their due; hence they do not claim before they take<sup>69</sup>. »

Par ailleurs, ainsi que le souligne Joseph Raz, les droits semblent avoir la propriété de pouvoir créer de nouvelles obligations, selon le contexte dans lequel se trouvent leurs titulaires :

« The existence of a right often leads to holding another to have a duty because of the existence of certain facts peculiar to the parties or general to the society in which they live. A change of circumstances may lead to the creation of new duties based on the old right. The right to political participation is not new, but only in modern states with their enormously complex bureaucracies does this right justify, as I think it does, a duty on the government to make public its plans and proposals before a decision on them is reached [...] This dynamic aspect of rights, their ability to create new duties, is fundamental to any understanding of their nature and function in political thought<sup>70</sup>. »

À l'encontre de cette observation, certains auteurs soutiennent que, si les obligations étaient formulées de manière aussi générale que le sont les droits, elles pourraient alors offrir le dynamisme et la flexibilité nécessaires pour s'appliquer, comme eux, à de nombreuses situations

<sup>68</sup> Cette question rejoint la réflexion de Hart : « [I]f to say that an individual has [...] a right means no more than that he is the intended beneficiary of a duty, then "a right" in this sense may be an unnecessary, and perhaps confusing term in the description of the law; since all that can be said in a terminology of such rights can be and indeed is best said in the indispensable terminology of duty. » (Hart 1982, 181-2).

<sup>69</sup> Feinberg (1980, 148). À l'instar de Feinberg, Richard B. Brandt explique que les droits (moraux) ont une puissance que les obligations n'ont pas : « [T]he phrase "has a right to" implies quite strong moral force, as compared with "obligation" ». (1983, 40-44).

<sup>70</sup> Raz (1984, 199-200). Dans le même ordre d'idée, Brandt (1983, 44) souligne que les droits ont la propriété avantageuse de diriger l'attention vers leurs titulaires et non vers les personnes qui ont des obligations à leur endroit.



et engendrer plusieurs obligations plus spécifiques<sup>71</sup>. Or, même si cela était possible en théorie, nous devons tenir compte de l'interprétation que les tribunaux sont portés à faire des obligations d'un côté, et des droits de l'autre. En pratique, il paraît clair que les droits offrent une protection plus grande à leurs détenteurs que celle que peuvent obtenir les individus qui bénéficient d'obligations directes par rapport à certaines choses, mais qui ne détiennent pas de droit sur ces dernières (Feinberg 1980, 148ff.).

Enfin, selon les tenants de l'approche fondée sur les droits (*right-based approach*)<sup>72</sup>, les droits ont (ou peuvent avoir) priorité — au plan ontologique et chronologique — sur les devoirs et c'est, par exemple, en raison du droit de l'enfant à recevoir des soins que ses parents ont le devoir de lui offrir ces soins (MacCormick 1984, 162). Pourtant, même si, à l'instar d'Hohfeld, nous admettions que les droit-titres sont corrélés à des obligations *sans* que les uns aient priorité sur les autres (tout comme la direction ascendante d'une pente n'a pas de priorité logique ou ontologique par rapport à la direction descendante, ou vice versa), il nous faudrait reconnaître qu'il n'y a aucun avantage à se débarrasser du premier concept plus que du second, ni d'ailleurs d'aucun des deux. Comme Matthew H. Kramer l'explique, la priorité accordée aux droits ou aux devoirs est de l'ordre des justifications et ne remet pas en cause la corrélation logique (ou existentielle, ou analytique) entre les concepts<sup>73</sup>.

D'une part, il semble donc que, en dépit du fait qu'un individu soit le bénéficiaire d'obligations directes de la part d'autres personnes ou même de toutes les personnes, il ait avantage à détenir un droit qu'il peut leur opposer et qui le place dans une meilleure posture, surtout dans l'éventualité où ceux qui ont des devoirs à son endroit ne les accompliraient pas. D'autre part, puisque les droits et les obligations directes représentent les deux faces d'une même médaille, il semble vain d'envisager la possibilité de n'attribuer (ou de n'imposer) aux individus que les derniers.

Nous venons de voir que les droits fondamentaux de la personne peuvent être envisagés comme des titres même s'ils n'appartiennent pas qu'aux agents moraux, puisque les individus qui

---

<sup>71</sup> Voir « *Rights Without Trimmings* » (Kramer 2002, 41) ainsi que Kamm (2004, 484) qui présente la même critique. Dans le même ordre d'idée, Onora O'Neill soutient dans *Towards Justice and Virtue* qu'entre droits et obligations, ce sont les derniers qui sont ontologiquement prioritaires. À son avis, les droits, pour offrir une protection satisfaisante, devraient correspondre à des obligations parfaites et être renforcés par un système de justice efficace, sans quoi ils ne sont que « moqueries amères aux yeux de ceux qui sont pauvres et dans le besoin [traduction libre] » (O'Neill 1996, 133).

<sup>72</sup> Par opposition à ceux qui défendent l'approche fondée sur les devoirs (*duty-based approach*). Sur la différence entre ces deux approches, voir *The Right to Private Property* de Waldron (1988, 69-70).

<sup>73</sup> Selon Kramer (2002, 27 et 39), dire d'un individu qu'il est le bénéficiaire d'obligations directes (par opposition à des obligations indirectes qui peuvent le concerner, mais qui ne lui sont pas dues personnellement) revient à dire qu'il a des droits.

n'ont pas les capacités requises pour revendiquer eux-mêmes leurs droits peuvent bénéficier des services d'un représentant ayant pour tâche de s'assurer que ceux-ci seront respectés ou que leur violation sera dédommée. Voilà une information pertinente pour la suite de notre enquête portant sur les raisons moralement valables de refuser aux animaux nonhumains certains droits moraux et légaux. Penchons-nous maintenant sur la fonction ou la justification des droits fondamentaux.

### 1.2.3. Les droits les plus fondamentaux au plan justificatif

En ce qui concerne la justification des droits, deux principales théories s'affrontent : la théorie des droits fondés sur des intérêts et la théorie des droits comme volontés ou choix libres.

Selon la théorie des intérêts, la première fonction des droits est de protéger certains des intérêts de leurs détenteurs<sup>74</sup>. Les défenseurs de la théorie des choix libres croient plutôt que les droits servent avant tout à protéger la liberté de choisir de ceux qui les possèdent et à leur garantir une certaine discrétion ou certains pouvoirs à l'égard des obligations d'autrui<sup>75</sup>. Les tenants de ces deux théories opposent leurs vues respectives depuis très longtemps sans encore être arrivés à s'entendre.

Ceux qui défendent la théorie des intérêts reprochent à la théorie des choix de ne pas être en mesure de rendre compte des droits inaliénables, comme le droit de ne pas être agressé physiquement ou celui de ne pas être asservi. Neil MacCormick rappelle qu'il est impossible de consentir aux voies de fait, par exemple, ce qui fait que, dans le cadre de la théorie des choix, un droit contre la torture ne semble guère pouvoir exister<sup>76</sup>. Par ailleurs, la théorie des choix semble incapable de justifier les droits des enfants ou des autres personnes jugées incompétentes sur le plan moral et/ou légal et qui ne peuvent elles-mêmes décider de relever ceux qui ont des

---

<sup>74</sup> Parmi les auteurs ayant défendu la théorie des droits fondés sur des intérêts, on retrouve Jeremy Bentham, Rudolph von Ihering, Leonard Nelson (souvent considéré comme le père de cette approche), David Lyons, Neil MacCormick, Joseph Raz et Matthew Kramer. Notons dès maintenant que, si l'objectif des droits est de protéger les intérêts de leurs titulaires, cela ne signifie pas qu'il sera systématiquement atteint et que les droits offriront toujours plus d'avantages que d'inconvénients aux individus qui les possèdent. Sur le fait que les droits servent *généralement* plutôt qu'*universellement* les intérêts de leurs détenteurs, voir MacCormick (1977, 202), Raz (1984, 208), Waldron (1988, 89-90) et Kramer (2002, 93-94).

<sup>75</sup> Parmi les auteurs qui ont défendu la théorie des droits fondés sur la volonté libre, se trouvent Emmanuel Kant, Carl von Savigny, Herbert L. A. Hart, Hans Kelsen, Carl Wellman et Hillel Steiner. Voir Hart (1955, 178), Hart (1982, 191-192), Sumner (1987, 42-43), Steiner (1994, 57-58) et Simmonds (2002, 218).

<sup>76</sup> MacCormick (1977, 197), l'auteur souligne l'étrange résultat auquel mène la théorie des choix libres lorsque l'on considère le droit inaliénable de ne pas subir de voie de fait grave : puisque chacun peut consentir aux atteintes « mineures » à son intégrité physique, comme celles qui se produisent dans le cadre de sports de contact ou à l'occasion d'opérations chirurgicales, par exemple, mais que nul ne peut consentir aux agressions graves, comme le viol ou la torture, alors il faut étrangement en conclure — si l'on adhère à la théorie des choix —, que chacun a le droit de ne pas subir d'agression mineure, mais que personne n'a le droit de ne pas subir d'agression majeure.

obligations à leur endroit de leur responsabilité ou, au contraire, d'exiger d'eux qu'ils remplissent ces obligations<sup>77</sup>. Enfin, la théorie des choix se heurte au problème de « l'intérêt pour agir » (*standing*) que la victime d'un acte illégal n'a pas toujours. En droit criminel, par exemple, c'est la Couronne qui a le pouvoir d'entreprendre ou non une poursuite judiciaire (la victime est considérée comme un témoin) et les actions entreprises pour faire respecter les droits des travailleurs syndiqués ne peuvent parfois l'être que par les représentants syndicaux et non pas par les travailleurs eux-mêmes<sup>78</sup>.

De leur côté, les tenants de la théorie des choix soulignent que tous les intérêts ne sont pas protégés par des droits, comme l'intérêt de certaines personnes à bénéficier de la charité d'autrui par exemple, intérêt qui peut fonder certaines obligations, mais qui n'est corrélé à aucun droit<sup>79</sup>. Ils notent également que certains droits ne servent pas les intérêts de leurs détenteurs, comme le droit de propriété portant sur des objets n'ayant aucune valeur et ne faisant qu'embarrasser leur propriétaire, par exemple<sup>80</sup>. Ils remarquent enfin que certains droits semblent appartenir non pas aux personnes dont ils protègent les intérêts, mais à des tiers, comme dans la situation où, par contrat, une personne obtient d'une autre qu'elle s'engage à agir dans l'intérêt d'une tierce partie. En effet, il ne fait nul doute que le droit relatif à cet engagement appartient au contractant envers qui l'on s'est engagé plutôt qu'au tiers qui, pourtant, est le principal bénéficiaire du contrat<sup>81</sup>.

La discussion a permis aux intervenants de part et d'autre du débat d'affiner leur position respective. Se portant à la défense de la théorie des choix, Hillel Steiner soutient que les droits auxquels les détenteurs ne peuvent renoncer ou qu'ils ne peuvent eux-mêmes faire appliquer, comme les droits correspondant aux obligations créées par le droit criminel par exemple, sont malgré tout associés à certains pouvoirs délégués aux représentants de l'État, qui peuvent (les plus haut placés d'entre eux, du moins) décider de les faire respecter ou, au contraire, d'exempter

---

<sup>77</sup> Sur la situation des enfants dans le cadre du débat opposant la théorie des intérêts à la théorie des choix, voir notamment MacCormick (1977, 154-166). Rappelons que cette objection semble même avoir ébranlé les certitudes de H. L. A. Hart, qui est pourtant considéré comme le père de la théorie des choix. En effet, alors qu'il suggérait, dans son essai de 1955, que l'on se limite à la création d'obligations à l'endroit des personnes incompetentes et que l'on se retienne de leur accorder des droits réels, il admettait, près de vingt ans plus tard, la possibilité, pour les enfants, de posséder des droits en bonne et due forme, droits dont l'exercice serait assuré par l'entremise d'un représentant. Voir Hart (1955, 82) et (1973, 198).

<sup>78</sup> À propos du caractère étrange de la règle (issue de la théorie des choix) selon laquelle seuls les détenteurs d'un droit peuvent, en cas de violation de ce droit, décider d'entreprendre des démarches pour obtenir réparation ou, au contraire, choisir de renoncer à celle-ci, voir MacCormick (1977, 195-199).

<sup>79</sup> Voir, par exemple, H. Steiner (1994, 62-3).

<sup>80</sup> Dans « *Rights: Beyond Interest Theory and Will Theory?* », Rowan Cruft offre l'exemple d'un individu qui, d'un parent à l'égard duquel il est indifférent, aurait hérité de nains de jardins n'ayant aucune valeur, ni à ses yeux ni sur le marché (Cruft 2004, 372-3).

<sup>81</sup> On attribue cette objection à Hart (1973, 195-6). Pour une bonne analyse de ce problème, voir notamment Finnis (1980, 203) et « *The Analytical Foundations of Justice* » de Nigel E. Simmonds (1995, 315-7).

certains citoyens des prohibitions criminelles et même constitutionnelles auxquelles ils sont normalement soumis (Steiner 2002, 249-55).

Dans le même ordre d'idée, Paul Graham, dans un article où il se porte aussi à la défense de la théorie des choix, cherche à démontrer que tous les droits qui ne semblent guère réductibles à des pouvoirs tirent pourtant leur origine de l'exercice de certains pouvoirs (Graham 1996, 266ff.).

À l'objection concernant les êtres humains incompetents (sur les plans moral et légal) qui jouissent pourtant pleinement des droits les plus fondamentaux, les défenseurs de la théorie des choix répondent que ces personnes ne possèdent que des droits moraux (et non légaux) et qu'ils sont surtout les bénéficiaires des obligations légales que doivent assumer toutes les personnes compétentes à leur endroit<sup>82</sup>.

De leur côté, les défenseurs de la théorie des intérêts précisent qu'ils ne prétendent pas que tous les intérêts méritent d'être protégés par des droits, ni même qu'ils sont en mesure de déterminer quels intérêts méritent une telle protection. Kramer, notamment, estime que l'adoption de critères permettant de distinguer entre les intérêts devant donner lieu à des droits et ceux qui ne le doivent pas devrait venir compléter la théorie des intérêts. Il affirme toutefois que l'absence de tels critères n'invalide pas la théorie (2002, 79).

Raz (1986, 175) répond à l'objection selon laquelle certains droits ne protègent pas les intérêts de leurs détenteurs en expliquant que les intérêts d'une personne peuvent être servis de manière indirecte. Le droit de propriété portant sur une chose particulière n'ayant nulle valeur peut tout de même servir l'intérêt du propriétaire à faire partie d'un système reconnaissant le droit de propriété en général. Kramer (2002, 93-7) et MacCormick (1977, 202) rétorquent, quant à eux, que les droits visent à protéger certains aspects de la situation de leurs détenteurs qui sont généralement considérés comme avantageux pour ceux-ci. Le droit de propriété portant sur une chose sans valeur garantit donc le contrôle que le propriétaire détient sur un objet, contrôle qui, généralement, sert les intérêts du propriétaire<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> « These considerations should incline us not to extend to animals and babies whom it is wrong to ill-treat the notion of a right to proper treatment, for the moral situation can be simply and adequately describe here by saying that it is wrong or that we ought not to ill-treat them or, in the philosopher's generalized sense of 'duty', that we have a duty not to ill-treat them. » (Hart 1955, 82). Steiner (2002, 259) abonde dans le même sens.

<sup>83</sup> Voir aussi la réplique de Cruft (2004, 374). Plutôt que d'inclure la liberté de choisir dans l'ensemble des intérêts des gens, Samantha Brennan estime qu'un même droit peut, dans certains cas, servir à protéger les intérêts d'un individu et, dans d'autres cas, protéger l'autonomie de la personne. Selon elle, la justification des droits fondamentaux peut varier en fonction des caractéristiques d'un individu plutôt que de la nature ou du contenu de ces droits. Par exemple, l'auteure suggère qu'un enfant puisse posséder un droit destiné à protéger certains de ses intérêts, droit qui, lorsque l'enfant acquiert de l'autonomie, en vient plutôt à protéger sa capacité de choisir : « [C]hildren move from having rights which protect their interests to having rights which protect their choices » (Brennan 2002, 67). D'autres auteurs notent la possibilité d'interpréter la théorie des droits comme choix libres

À l'objection de la tierce partie bénéficiaire, Kramer répond en rappelant d'abord que les tenants de la théorie des intérêts ne soutiennent pas que tous les bénéficiaires d'une obligation détiennent nécessairement un droit à l'égard de l'obligé (2002, 67)<sup>84</sup>. Il ajoute que certains tiers bénéficiaires d'un contrat — qui n'ont peut-être pas de droits tels que les définissent les tenants de la théorie des choix libres, c'est-à-dire comme des titres accompagnés du pouvoir d'entreprendre ou non une démarche permettant de faire respecter ceux-ci – peuvent toutefois avoir des droits tels qu'ils sont définis par les tenants de la théorie des intérêts, c'est-à-dire des titres qui ne sont pas nécessairement accompagnés d'un tel pouvoir (Kramer 2002, 82-3). Finalement, Kramer explique que, dans l'exemple du tiers bénéficiaire d'un contrat, le signataire ayant négocié un engagement servant les intérêts d'un tiers a lui-même intérêt à ce que son cocontractant respecte ses obligations à l'égard de ce tiers :

« A typical promisee who procures an undertaking for the good of a third party has at least two interests in the fulfilment of the undertaking by the promisor. One main reason for his generally wishing to see the fulfilment of the undertaking is that it constitutes the fulfilment of an undertaking *to him*. A person generally has an interest in not being deceived. A second interest of the typical promisee lies in knowing that a gain of some sort will accrue to the person whom the promisee has sought to help. A typical human being X does not usually make arrangements to benefit Y unless X feels some concern for Y's well-being or unless he wants to ingratiate himself with Y or unless he aims to meet the terms of an independent commitment to Y. When X sets in motion a chain of event that will tend to satisfy his concern for the good of Y or his wish to endear himself to Y or his need to abide by an independent duty which he owes to Y, he has an interest in the completion of that chain. » (Kramer 2002, 82-3)

Bien qu'il soit possible qu'un tiers bénéficie d'une promesse faite par une personne à une autre, cela n'empêche pas que le droit de celui à qui l'on a fait la promesse vise bien à protéger certains des intérêts de ce dernier.

Ce tour d'horizon nous permet de constater que les principaux problèmes rencontrés par la théorie des droits comme choix libres concernent surtout les droits les plus fondamentaux, qui sont considérés comme inaliénables et qui sont accordés même aux êtres humains les moins autonomes, c'est-à-dire à ceux qui ne peuvent pas eux-mêmes choisir de les faire respecter ou d'y renoncer. Si la théorie des droits comme choix libres peut adéquatement expliquer la fonction de

---

comme une application particulière de la théorie des droits fondés sur des intérêts. À ce compte, les deux théories ne seraient incompatibles que si les tenants de la première devaient soutenir que le seul intérêt qui est protégé par les droits est celui d'exercer sa capacité de choisir de manière autonome (voir Edmundson 2004, 127).

<sup>84</sup> Notons toutefois que plusieurs défenseurs de la théorie des intérêts ressentent le besoin de fournir les outils permettant de déterminer quels bénéficiaires seront des titulaires de droits en bonne et due forme. David Lyons (1994), par exemple, propose le critère de l'intention qui se trouverait au fondement de la norme, pour déterminer quels bénéficiaires seront considérés comme des titulaires de droits.

certain types de droits<sup>85</sup>, elle semble, en effet, moins apte à rendre compte d'autres droits, particulièrement ceux qui sont inaliénables<sup>86</sup>. À l'inverse, les critiques qui sont généralement adressées à la théorie des intérêts paraissent beaucoup moins gênantes lorsque l'on s'intéresse aux droits les plus fondamentaux. Par exemple, le fait que certains droits ne semblent aucunement tributaires des intérêts de leurs titulaires, comme les droits créés par l'engagement des uns à l'égard des autres (Kamm 2004, 484), n'entre pas en ligne de compte lorsque l'on se penche sur droits les plus basiques qui, eux, servent incontestablement les intérêts de ceux qui les possèdent. Si, en tant que société, nous jugeons que tous les intérêts ne méritent pas d'être protégés par des droits, certains d'entre eux — ceux que nous estimons être les plus importants et les plus intimement liés à la valeur inhérente des personnes — nous paraissent devoir recevoir une protection spéciale. En effet, certains intérêts sont considérés comme étant si fondamentaux que tous les autres en dépendent dans le sens que, si les premiers ne sont pas respectés, les suivants deviennent, du coup, insensés ou inutiles. Les droits qui protègent ces intérêts sont eux-mêmes fondamentaux si, comme nous le dit Henry Shue, « la jouissance de ces droits est essentielle à la jouissance de tous les autres droits » et si « le sacrifice de ces droits dans l'objectif de bénéficier de quelque autre droit que ce soit est nécessairement voué à l'échec »<sup>87</sup>.

Plutôt que de choisir l'une ou l'autre de ces deux approches, certains auteurs estiment que, puisqu'on ne peut identifier une seule fonction qui servirait à justifier tous les types de droits sans distinction, mieux vaut trouver une nouvelle manière de rendre compte des différentes fonctions que les divers droits peuvent avoir. Rodney Peffer offre une classification des droits qui différencie les droits fondés sur l'autonomie, les droits issus du contrat social et les droits liés au bien-être<sup>88</sup>. Les premiers correspondent principalement aux libertés corrélées à l'obligation

---

<sup>85</sup> Simmonds (2002, 82-3) offre une défense de la théorie des choix selon laquelle les droits relèvent typiquement du droit privé, plutôt que du droit public.

<sup>86</sup> MacCormick (1977, 195-6) souligne que certains droits fondamentaux constituent des immunités auxquelles leurs titulaires ont le pouvoir ou bien de renoncer, ou bien de donner suite (comme l'immunité du propriétaire d'un objet contre les interférences qui nuisent à la libre jouissance de son bien), alors que d'autres droits-immunités, les plus fondamentaux parmi les fondamentaux (comme l'immunité contre toute forme d'asservissement), sont inaliénables. L'auteur note que seuls les derniers droits posent un réel problème aux tenants de la théorie des choix libres.

<sup>87</sup> Traduction libre des passages suivants : « [the] enjoyment of them is essential to the enjoyment of all other rights » et « any attempt to enjoy any other right by sacrificing the basic right would be quite literally self-defeating » (Shue 1996, 19). À ce propos, Hugo Adam Bedau ajoute ce qui suit : « [S]ome rights concern things that are more basic than what the other rights concern, in the obvious way that the right not to be tortured is more basic than the right to belong to a political party, and the right to enough to eat more basic than the rights to free public education. » (Bedau 1982, 294).

<sup>88</sup> Voir Peffer, « *A Defense of Rights to Well-Being* » (1978), Wenar (2005) où l'auteur présente sa « *several functions theory* » ainsi que Cruft (2004) où l'auteur propose de choisir entre deux nouvelles approches, soit une théorie des intérêts qui admettrait des exceptions ou encore une théorie inclusive qui n'admet aucune exception. Notons que

qu'ont les autres de ne pas interférer lorsqu'un individu décide de se comporter d'une façon ou d'une autre. Ces droits témoignent du respect de l'autonomie des individus qui les possèdent. Les seconds seraient les droits individuels qui découlent de conventions permettant à une société donnée d'être fonctionnelle et juste pour tous. Ces droits ne sont pas universels et varient en fonction de la culture d'une société, de son organisation politique, de l'époque, etc. Ils sont relatifs à la société particulière dans laquelle les individus évoluent. Le droit à l'éducation, le droit à un procès juste et équitable de même que le droit à des congés payés sont reconnus dans de nombreuses sociétés, mais ils peuvent aussi être absents dans certaines sociétés autrement organisées ou ne disposant pas des moyens nécessaires pour garantir ces droits. Les troisièmes et derniers droits, ceux qui sont associés au bien-être des individus, correspondent aux protections minimales qui doivent être accordées à chacun afin que ses besoins les plus fondamentaux soient satisfaits et qu'il puisse mener une vie valant la peine d'être vécue (Peffer 1978, 80). Ces droits sont justifiés par l'égalité de tous les êtres à qui ils sont accordés. Peffer admet qu'il puisse parfois être difficile de distinguer entre les droits liés au bien-être et ceux qui sont strictement issus du contrat social, mais il estime néanmoins qu'il est possible de s'entendre sur les différences conceptuelles entre ces catégories<sup>89</sup>. Il explique également que, pour être distingué des deux premiers groupes de droits, l'ensemble des droits provenant du contrat social doit être étroitement délimité. Si, au contraire, on le définissait largement, il pourrait alors regrouper tous les droits reconnus dans une société donnée, y compris les droits liés à l'autonomie et les droits protégeant le bien-être, ce qui rendrait la classification proposée inutile (Peffer 1978, 84).

Comme certains des exemples utilisés pour illustrer les différences entre les trois catégories le démontrent, plusieurs des droits que nous estimons être fondamentaux semblent davantage correspondre à la définition que Peffer donne des droits liés à l'autonomie plutôt qu'à celle des droits liés au bien-être. En effet, l'auteur explique même que les droits auxquels pensaient les pères du libéralisme classique, lorsqu'ils énonçaient ce qui allait mener à la doctrine des droits fondamentaux de la personne, correspondaient davantage à des permissions d'agir ou d'omettre d'agir (à son choix) sans subir l'interférence d'autrui<sup>90</sup>.

---

Cruft est d'avis que la théorie des intérêts rend adéquatement compte de la très vaste majorité des droits et seuls quelques rares types de droits seraient mieux expliqués par la théorie des choix.

<sup>89</sup> Afin de faciliter la distinction entre les droits liés au bien-être et les droits découlant du contrat social, Peffer (1978, 80) note qu'il semble plus raisonnable d'attribuer des obligations corrélatives dans le cas du premier type de droits que dans le cas du second. Il remarque que nous sommes généralement plus enclins à reconnaître l'obligation de sauver la vie d'une personne que de lui procurer des congés payés.

<sup>90</sup> Peffer cite John Locke, selon qui les individus méritent d'être libres de diriger leurs actions ainsi que de disposer de leurs biens et de leur personne comme ils l'entendent, ainsi que Robert Nozick, selon qui les droits sont des

Cependant, ajoute Peffer, parmi tous les droits humains contemporains, ceux que l'on croit être les plus fondamentaux, comme le droit de ne pas subir de torture, le droit de ne pas être tué ou le droit de ne pas être soumis à l'esclavage, paraissent passablement indépendants des caractéristiques telles que l'autonomie, caractéristiques généralement considérées comme nécessaires pour profiter des libertés individuelles. Rappelons que ces droits sont accordés à tous les êtres humains, même aux cas dits marginaux qui sont pas légalement compétents, ni moralement responsables. Par ailleurs, ces droits comptent parmi ceux qui sont jugés universels et presque absolus. On ne les croit pas relatifs à une société donnée ou à une époque particulière, ce qui incite à les exclure de la catégorie des droits sociaux. Or, ces droits semblent correspondre parfaitement à la définition que donne Peffer des droits destinés à protéger le bien-être<sup>91</sup>. Et si les droits les plus fondamentaux sont des droits visant principalement ou exclusivement à protéger le bien-être (ou certains autres intérêts) de leurs titulaires, il semble alors raisonnable d'envisager la possibilité de les accorder à tous les êtres (humains ou non) qui possèdent de tels intérêts.

### ***1.3. Le principe de l'égle considération des intérêts***

Combinée au principe aristotélien de l'égalité, la théorie des droits fondés sur des intérêts semble exiger que, si nous accordons un droit à un individu dans le but de protéger certains de ses intérêts (souvent liés au bien-être)<sup>92</sup>, alors nous avons l'obligation morale d'accorder ce droit à tous les autres individus qui pourraient avoir ces mêmes intérêts, à moins d'avoir une raison moralement valable de ne pas le faire. Appliqué aux intérêts des individus, le principe de l'égalité devient donc celui de l'égle considération des intérêts. Voyons maintenant en quoi consiste ce principe exactement et ce qu'il signifie pour les animaux nonhumains.

#### **1.3.1. L'égle considération des intérêts**

Le principe de l'égle considération des intérêts tire ses origines de la tradition utilitariste. D'abord, Jeremy Bentham est connu pour son énoncé égalitariste : « chacun compte pour un et aucun ne compte pour plus d'un »<sup>93</sup>. Ensuite, Henry Sidgwick affirmait que « le bien pour

---

permissions de faire quelque chose, permissions correspondant à l'obligation des autres de ne pas interférer (Peffer 1978, 67).

<sup>91</sup> John Finnis (1980, 90) est de cet avis et soutient que les droits humains servent à garantir les conditions nécessaires au bien-être de leurs titulaires.

<sup>92</sup> Sur la notion d'intérêt, voir *infra*, 1.3.2.

<sup>93</sup> Si cette déclaration est attribuée à Bentham, nous devons son articulation à John Stuart Mill, qui a déclaré ce qui suit : « That principle [the principle of utility] is a mere form of words without rational signification, unless one person's happiness, supposed equal in degree [...], is counted for exactly as much as another's. Those conditions



n'importe quel individu n'est pas plus important, du point de vue (si je peux l'exprimer ainsi) de l'univers que le bien de n'importe quel autre individu »<sup>94</sup>. Enfin, Richard Hare (1963, 123) et, surtout, son élève Peter Singer (1975, 6 et 1993, 21-6) vont donner au principe l'importance qu'on lui connaît maintenant en philosophie morale.

Singer explique qu'« un intérêt est un intérêt quel que soit l'être dont il est l'intérêt » (1993, 21)<sup>95</sup>. Il est aujourd'hui reconnu que, si nous accordons moins d'importance aux intérêts d'un individu simplement en raison de ce qui nous semble être sa race (peu importe ce que cela peut vouloir dire), nous sommes alors coupables de racisme. Si nous allouons moins d'importance aux intérêts d'un individu seulement à cause de son sexe, nous sommes coupables de sexisme. De manière similaire, si nous accordons moins d'importance aux intérêts d'un individu simplement parce qu'il appartient à une espèce plutôt qu'à une autre, nous sommes alors coupables de spécisme, c'est-à-dire d'une discrimination aussi injustifiée et condamnable que le sont les deux précédentes<sup>96</sup>. Le principe fondamental de l'égalité de considération des intérêts exige que les intérêts égaux soient traités également, indépendamment de toute caractéristique qui n'est pas logiquement liée au traitement en cause.

Le principe de l'égalité de considération des intérêts est aujourd'hui accepté par des philosophes d'allégeances diverses<sup>97</sup>. Avant Singer, Stanley I. Benn reconnaissait déjà que, parmi les principes égalitaristes, celui de l'égalité de considération des intérêts revêt une importance toute particulière. Selon Benn, ce principe permet, en dépit des inégalités manifestes entre les individus, d'attirer notre attention sur ce que ces derniers ont en commun et les rend égaux. Pour cette raison, ce principe représente, selon lui, la meilleure façon de formuler l'idée selon laquelle « tous les hommes sont égaux » (Benn 1997, 112). Le principe de l'égalité de considération des intérêts est également repris, de manière plus ou moins directe, par des contractualistes. Dans son livre *A Theory of Justice*, John Rawls propose une théorie voulant que les principes de justice

---

being supplied, Bentham's dictum, 'everybody to count for one, nobody for more than one,' might be written under the principle of utility as an explanatory commentary » (Mill 1863, 91).

<sup>94</sup> Traduction libre de Sidgwick (1907, 382).

<sup>95</sup> La traduction est celle de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer dans *Éthique animale* (2008, 72). La formule rappelle celle de Humphry Primatt dans *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* : « Pain is pain, whether it be inflicted on man or on beast; and the creature that suffers it, whether man or beast, being sensible of the misery of it while it lasts, suffers evil [...] » (Primatt 1776, 7-8).

<sup>96</sup> En 1970, le psychologue britannique Richard Ryder proposait, sans le définir explicitement, le terme *speciesism* pour désigner le fait d'opérer une distinction radicale, sur le plan moral, entre les êtres humains et les autres animaux. Quelques années plus tard, le philosophe Peter Singer publiait le livre *Animal Liberation* qui allait populariser le terme et le définir comme la discrimination dont peuvent faire preuve un ou plusieurs individus en faveur des intérêts des membres de leur propre espèce, au détriment de ceux des membres d'autres espèces (Ryder, 1992, 171).

<sup>97</sup> Sur la reconnaissance générale du principe, voir Hare, "Rules of War and Moral Reasoning" (1972).

d'une société soient déterminés par des cocontractants détenant un égal pouvoir de négociation et étant couverts par un voile d'ignorance les empêchant de savoir quel type de citoyen ils seront, une fois les délibérations terminées et le voile soulevé. En faisant fi de toutes celles qui, parmi leurs caractéristiques personnelles (et celles de leurs proches), ne sont pas méritées, les décideurs sont incités à chercher, dans une volonté non plus individuelle mais universelle, le meilleur compromis social, c'est-à-dire celui qui risque de servir le mieux possible les intérêts de tous, qu'ils soient jeunes ou vieux; qu'ils soient riches ou pauvres; qu'ils soient de sexe féminin ou masculin; qu'ils aient une origine ethnique ou une autre, qu'ils soient ou non débrouillards, dépressifs, talentueux, etc. (Rawls 1997, 44-8). Mark Rowland, quant à lui, défend le principe de manière explicite :

« The principle of equality, [...] is the claim that the interests of everyone should be accorded equal weight and consideration. While we are not too sure what this principle requires, we are sure what it rules out: a general discounting of someone's interests, at least where this is unconnected to anything they have done or for which they are responsible. [...] The principle is so central to our moral thinking that we simply cannot imagine what morality would be like without it<sup>98</sup>. »

Dans « *Two Theories of Justice* », Will Kymlicka affirme lui aussi que la justice consiste à considérer également les intérêts légitimes de chacun (1990, 112). À son avis, le statut moral des individus prend comme assises le fait qu'ils peuvent souffrir ou s'épanouir, que leur vie peut être améliorée ou détériorée et que leur bien-être nous semble avoir une importance intrinsèque (1990, 111). Kymlicka ajoute que plusieurs auteurs utilitaristes<sup>99</sup>, comme Hare et John Harsanyi, autant que d'autres qui ne le sont pas, comme Rawls, Nozick et Dworkin, ou même des auteurs perfectionnistes, comme Karl Marx, reconnaissent que le principe moral le plus fondamental est celui de l'égal respect et de l'égale considération. Il va même jusqu'à soutenir que toutes ces théories sont, en quelque sorte, déontologiques, en ce qu'elles se fondent sur un idéal de justice ou d'égalité pour les différents individus (Kymlicka 1989, 26). De son côté, Gary L. Francione affirme dans *Introduction to Animal Rights* (2000) que le principe de l'égale considération des intérêts fait maintenant partie de toutes les théories morales et se trouve au fondement de tous nos jugements moraux. Enfin, Kai Nielsen (1994, 511) soutient, lui aussi, que la justice exige l'impartialité, c'est-à-dire l'égale considération des intérêts légitimes de chacun.

Ainsi, on reconnaît généralement que refuser d'appliquer ce principe aux êtres humains, reviendrait à accepter que certaines personnes jouissent d'un statut moral plus élevé que d'autres

<sup>98</sup> Rowlands (2002, 34 et 37). Sur le principe d'égalité, voir en particulier 32-37.

<sup>99</sup> Sur le principe de l'égale considération des intérêts chez les utilitaristes, voir Guidi (2008).

et à admettre une forme de hiérarchie morale ou d'élitisme au sein de l'humanité (DeGrazia 1996, 46). Si ces conclusions ne paraissent pas également choquantes selon la philosophie politique adoptée, elles heurtent certainement les adeptes de la démocratie libérale, qui ont fait leur l'idée de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains.

Ce que nous avons vu au sujet du principe d'égalité nous a permis de comprendre qu'il s'agit d'un principe formel exigeant que chacun obtienne son dû et devant être complété, avant d'acquiescer un caractère normatif, par l'adoption de critères matériels permettant de déterminer, relativement à chaque traitement particulier, s'il y a, ou non, égalité. Or, les auteurs s'étant portés à la défense du principe d'égalité ont démontré que la principale fonction de ce principe était précisément de rappeler l'importance de toujours agir en fonction de critères pertinents. Et lorsque les actions risquent d'entraîner de graves conséquences pour les individus, nous avons conclu qu'il est d'autant plus important de nous assurer qu'elles sont bien justifiées moralement, qu'elles sont justes.

S'il découle tout naturellement du principe formel d'égalité — en ce qu'il représente simplement son application aux intérêts de chacun —, le principe de l'égalité de considération des intérêts est peut-être tout de même un peu plus substantiel que lui. Selon Benn, le second se distingue du premier de deux manières. Contrairement au principe formel d'égalité, qui ne fournit aucun indice permettant de déterminer si deux individus sont égaux, ou non, le principe de l'égalité de considération des intérêts dirige l'attention vers le critère spécifique des intérêts :

« The principle of equal consideration of interests [...] is specific at least to the extent that it directs consideration to the interests of those affected, and so lays down, as the other principle [the principle of equal consideration, as a corollary of the formal principle of equality] does not, a criterion of relevance. » (Benn 1997, 115)

De plus, alors que certains qualifiaient le premier principe de tautologique, le second insiste sur la nécessité de ne pas se contenter de tenir compte des intérêts de chacun, mais bien d'accorder une *égale* considération aux intérêts similaires des uns et des autres :

« If the principle is not purely formal, neither is it otiose. For it would be perfectly possible to consider the interests of everyone affected by a decision without giving them equal consideration. Elitist moralities are precisely of this kind. Although the elitist would allow that ordinary men have interests deserving some consideration, the interests of the super-man, super-class, or super-race would always be preferred. » (Benn 1997, 115)

Néanmoins, le caractère plus substantiel du principe de l'égalité de considération des intérêts ne fait pas l'unanimité. Plusieurs auteurs n'y voient, comme dans le principe aristotélicien de

l'égalité, que l'exigence de justice selon laquelle les cas similaires doivent être traités de manière similaire<sup>100</sup>. Parce que rien, a priori, ne nous indique que deux individus sont davantage égaux qu'inégaux — l'égalité ou l'inégalité n'étant jamais absolue, mais toujours relative à un critère particulier —, Westen concluait, rappelons-le, qu'on ne peut déduire une présomption d'égalité à partir du principe formel d'égalité (Westen 1990, 230-254; Pojman 1992, 608). La présomption d'égalité entre les uns et les autres serait réductible à la notion d'impartialité ou encore à celle d'universalité, notions qui permettent seulement d'exclure les traitements arbitraires et qui prescrivent, en tout temps, un comportement rationnel et cohérent.

De même, on pourrait croire que le principe de l'égalité de considération des intérêts, à lui seul, n'oblige pas nécessairement les tenants de l'inégalitarisme à faire la démonstration que, entre les riches et les pauvres, entre les Blancs et les Noirs, entre les hommes et les femmes ou entre les êtres humains et les êtres sensibles nonhumains<sup>101</sup>, il y a suffisamment de différences moralement pertinentes pour que les intérêts des premiers et ceux des seconds puissent être évalués et traités de manières inégales (DeGrazia 1996, 51). Or, même si rien ne nous permettait de présumer que les intérêts des uns et ceux des autres sont similaires, cela ne nous soustrairait aucunement à l'obligation de traiter les intérêts que l'on jugera similaires de manières similaires et ceux que l'on trouvera différents, de manière différente, à moins d'avoir une bonne raison de ne pas le faire. En effet, même s'il n'était pas nécessairement légitime de présumer que les intérêts des différents individus sont similaires, cela n'éliminerait guère la présomption selon laquelle les intérêts qui sont effectivement similaires doivent être traités également et les intérêts différents doivent être traités différemment.

Par conséquent, pour qu'il soit moralement permis d'accorder moins d'importance aux intérêts des uns qu'aux intérêts similaires des autres, il faudrait que certains facteurs fassent en sorte que les intérêts égaux des différents individus ne comptent pas tous également du point de vue de la morale. Voilà une possibilité que David DeGrazia entreprend d'écarter en démontrant que, non seulement doit-il se trouver une différence pertinente entre les êtres dont les intérêts similaires ne seront pas également considérés, mais cette différence doit encore être identifiée et

<sup>100</sup> Voir, par exemple, Robert Garner, *Animal Ethics* (2005, 21).

<sup>101</sup> Nous reviendrons, à l'occasion du deuxième chapitre (*infra*, 2.1.1.), sur la sensibilité chez les animaux nonhumains. Aux fins de ce premier chapitre, contentons-nous de présumer que les êtres humains ne sont pas les seuls animaux sensibles. Remarquons, par ailleurs, qu'il serait tout aussi adéquat d'opposer "humain" et "nonhumain-tout-court". Le principe de l'égalité de considération des intérêts a une portée universelle et doit être respecté en tout temps. Tel que Peter Singer l'explique, nous n'avons pas à soustraire d'entrée de jeu les objets inanimés à l'application de ce principe. Toutefois, comme les choses non vivantes et les êtres vivants qui ne sont pas sensibles (nous y reviendrons) ne semblent pas avoir d'intérêt, le résultat est le même que si nous les excluons d'emblée (Singer 1993b, 24).

sa pertinence démontrée par ceux qui souhaitent appliquer un traitement inégal d'intérêts comparables. Selon l'auteur, les tenants de l'inégalitarisme doivent, en effet, surmonter une redoutable présomption en faveur de l'égale considération des intérêts (DeGrazia 1996, 51-74).

Les raisons qui mènent DeGrazia à cette conclusion sont les suivantes. D'abord, si les partisans d'un traitement inégal des intérêts similaires des uns et des autres n'avaient pas la responsabilité de démontrer de manière convaincante l'existence d'une ou de plusieurs différences pertinentes entre ceux-ci, alors des traitements cruels et la mort pourraient être infligés à certains individus sans qu'aucune justification soit donnée, ce qui paraîtrait incontestablement injuste<sup>102</sup>. Ensuite, et il s'agit là d'une raison particulièrement liée à la situation des animaux nonhumains, l'imposition d'un fardeau de preuve aux inégalitaristes permet d'éviter les erreurs que risque d'entraîner notre préjugé en défaveur des animaux nonhumains, comme cela a été très largement le cas au cours de l'histoire<sup>103</sup>. L'auteur rappelle qu'au sein des sociétés occidentales, le statut moral des animaux n'a été pris au sérieux que très exceptionnellement et que, parmi les grands penseurs de la philosophie morale, peu nombreux sont ceux qui n'ont pas tout simplement écarté les animaux de la sphère morale sans même se donner la peine de bien expliquer pourquoi<sup>104</sup>. Finalement, et c'est la plus grande force de sa démonstration, DeGrazia répond de manière efficace aux cinq principales critiques énoncées à l'encontre de ce principe, soit : 1) celle du contractualisme (selon lequel seuls les cocontractants font partie de la communauté morale et les protections accordées aux êtres incompetents visent principalement à protéger les intérêts des agents moraux qui les entourent), à laquelle il répond en rappelant, d'une part, que le geste causant du tort à un animal nonhumains nous paraît moralement condamnable peu importe les conséquences de celui-ci sur les êtres humains et que, d'autre part, la perspective contractualiste ne permet pas de justifier de manière satisfaisante l'octroi de droits moraux aux cas humains marginaux<sup>105</sup>; 2) la position dite *sui generis* (selon

---

<sup>102</sup> DeGrazia (1996, 51-2). Voilà qui rejoint la réponse que Chemerinsky donnait à Westen par rapport à la présomption d'égalité : "The presumption of equality, like the concept of equality itself, is not sufficient. Other standards are necessary to decide when the presumption has been met. It is analytically essential in that it forces the government to justify differences in treatment. It is irrelevant that other standards must be developed to decide what differences are legitimate and which are impermissible. Without a presumption of equality the government never would have to justify the differences at all." (Chemerinsky 1983, 589).

<sup>103</sup> Sur le sujet, voir Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Moral: The Origin of the Western Debate*, (1993), Gary Steiner, *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (2005) ainsi que *Animal Rights: A Historical Anthology* de Linzey et Clarke (2004).

<sup>104</sup> DeGrazia (1996, 52n27) renvoie au recueil *Animal Rights and Human Obligations* de Regan et Singer (1976) colligeant plusieurs articles d'auteurs célèbres qui, sans justification adéquate, ont écarté les animaux de leurs raisonnements moraux et de d'autres qui ont fait figure d'exception en considérant les intérêts de ces derniers.

<sup>105</sup> Si le contractualisme ne semble généralement pas favorable à l'inclusion des animaux nonhumains dans la sphère morale, on peut noter, suivant DeGrazia, que les théories néo-contractualistes d'inspiration hobbesiennes ont aussi du

laquelle les êtres humains ont plus de valeur morale que les autres individus simplement parce qu'ils sont des êtres humains), à l'encontre de laquelle il note, entre autres choses, que la simple appartenance à une espèce ne peut être un critère satisfaisant puisqu'on ne peut le juger, en soi, plus pertinent que n'importe quel autre critère permettant d'établir des catégories entre les individus, comme l'intelligence, l'orientation sexuelle, l'origine ethnique, etc.; 3) celle des liens sociaux (voulant qu'il soit naturel et souhaitable d'accorder plus d'importance morale aux autres êtres humains parce qu'ils nous ressemblent plus que les animaux d'autres espèces et que nous tissons des liens plus étroits avec eux), à laquelle il oppose que notre tendance à préférer les êtres humains aux autres animaux ne peut être distinguée de notre tendance à privilégier les individus qui nous ressemblent le plus ou avec qui nous avons développé des relations particulières par rapport aux autres êtres humains, ce que nous reconnaissons ne pas être une raison valable pour attribuer un statut moral inégal; 4) celle des capacités morales (n'admettant dans la communauté morale que les agents moraux), qu'il critique en soulignant que nous n'avons aucune raison de croire que ces capacités sont des conditions nécessaires à la dignité et en rappelant que tous les êtres humains ne sont pas des agents moraux alors que tous ont pourtant des droits moraux; et 5) l'argument de la cohérence (selon lequel, vue l'ampleur des changements que la reconnaissance de l'égalité de valeur morale des intérêts des animaux nonhumains exigerait et vu le fait que le statu

---

mal à rendre compte de la réalité des droits de l'Homme et ne parviennent pas à expliquer de manière satisfaisante les droits des personnes humaines les plus vulnérables (les cas marginaux). Quant aux formes de contractualisme qui se rapprochent davantage de la théorie de la justice de Rawls, on peut penser qu'elles ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'inclusion de tous les êtres sensibles dans la communauté des égaux. Si, explicitement, Rawls lui-même se limite à reconnaître notre devoir consistant à exprimer de la compassion et à éviter d'être cruels envers les animaux, on peut se rappeler qu'il admet par ailleurs, dans *Libéralisme politique*, que l'on peut envisager un principe de justice antérieur aux autres et visant à assurer un minimum vital touchant ce qui est nécessaire à la survie des citoyens se trouvant en situation de vulnérabilité. Rawls conçoit donc que les principes de justice développés dans *Théorie de la justice* s'articulent en quelque sorte sur l'arrière-fond d'un principe plus fondamental qui vise à prendre en considération les intérêts d'êtres humains qui ne sont pas des agents moraux (comme les personnes handicapées mentalement, les personnes en perte d'autonomie, les enfants, etc.), ce qui pourrait théoriquement s'étendre aux animaux nonhumains (Rawls 1997, 550-1 et 1995, 31-2). À l'instar de nombreux auteurs, on peut imaginer d'autres raisons de supposer que la théorie de Rawls puisse s'appliquer également aux animaux nonhumains. Le fait que les contractants doivent être rationnels pour délibérer et déterminer quelles seront les règles de justice qui ordonneront une société donnée n'implique pas que ces règles, une fois adoptées, ne s'appliqueraient qu'aux décideurs, qu'aux êtres rationnels, qu'aux agents moraux. Au contraire, le cadre rawlsien prévoit un mécanisme qui permet justement que les décisions soient imaginées être prises en fonction des intérêts des plus vulnérables, de ceux qui ne pourraient prendre part aux délibérations. Sous le voile d'ignorance rawlsien, les individus doivent ignorer toutes celles qui, parmi leurs caractéristiques personnelles, ne sont pas méritées – l'appartenance à une espèce peut être interprétée comme une caractéristique de cet ordre. Les règles de justice à propos desquelles on contracte pourraient donc tenir compte des intérêts des animaux nonhumains. Sur cette interprétation de la théorie rawlsienne de la justice, voir Rowland (2002, 151) ainsi que son article “*Contractarianism and Animal Rights*” (1997). Voir également Sorabji (1993, 165); De Veer, “*Of Beast, Persons and the Original Position*” (1979), Pritchard et Robinson, “*Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls*” (1981), Elliot, “*Rawlsian Justice and Non-human Animals*” (1984), Fuchs, “*Duties to Animals: Rawls' Alleged Dilemma*” (1981) et Brent Singer, “*An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics*” (1988).

quo satisfait plusieurs de nos intuitions morales, mieux vaut renoncer à une théorie élégante et se satisfaire de la situation actuelle), auquel il répond que plusieurs de nos intuitions à l'égard des animaux nonhumains sont manifestement le fruit d'un préjugé anthropocentrique, que les personnes ayant le plus sérieusement réfléchi à la question s'éloignent de la position spéciste et que le problème des cas marginaux n'est toujours pas réglé (DeGrazia 1996, 53-74). Par rapport à l'éthique animale, sujet de son livre, DeGrazia conclut son raisonnement à propos du principe de l'égale considération des intérêts de la manière suivante :

« The cumulative force of the preceding arguments is sufficient to establish a burden of proof for the inegalitarian. Unless and until unequal consideration for animals is successfully defended, we should regard equal consideration as more reasonable. »  
(DeGrazia 1996, 53)

S'il reconnaît que, de notre principe de justice formelle et des circonstances entourant la discrimination (c'est-à-dire la gravité de ses conséquences et l'aspect potentiellement arbitraire de sa source) découle une présomption selon laquelle il faut accorder autant de poids ou d'importance aux intérêts raisonnablement similaires de tous les individus, peu importent les autres caractéristiques de ceux-ci (1996, 44ff.), DeGrazia conçoit cependant que cette présomption puisse être renversée. En effet, l'auteur reconnaît que l'importance de l'intérêt des êtres sensibles à ne pas souffrir ne peut varier en fonction de caractéristiques qui ne sont pas logiquement liées à cette souffrance, comme les capacités cognitives, par exemple. Toutefois, il estime qu'il est possible que les êtres cognitivement complexes puissent subir des dommages additionnels, principalement associés à la frustration de projets ou d'objectifs qu'ils entretenaient pour l'avenir, dommages dont ne pourraient également souffrir les êtres cognitivement moins complexes et vivant davantage dans l'instant présent<sup>106</sup>. Selon l'interprétation que fait Paola Cavalieri des propos de DeGrazia, ce dernier estime possible qu'une analyse au cas par cas nous révèle que les intérêts attachés au bien-être des êtres cognitivement supérieurs soient souvent accompagnés d'autres intérêts, indirects ou instrumentaux ceux-là, qui contribuent à augmenter le poids moral des premiers (Cavalieri 2001, 99-100). Toujours selon Cavalieri, DeGrazia introduit un principe de gradation qui permettrait de renverser la présomption en faveur de l'égale considération.

DeGrazia examine séparément les trois composantes du bien-être qu'il identifie, c'est-à-dire la situation de non-souffrance, l'intégrité physique et la liberté. Par rapport aux deux premières

---

<sup>106</sup> Voir DeGrazia (1996, 254-7) ainsi que son article « The Distinction between Equality in Moral Status and Deserving Equal Consideration » (1991).

conditions, il convient, affirme-t-il, que la présomption demeure en tout temps pratiquement absolue. L'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à ne pas être mutilé au point de ne plus être capable de fonctionner normalement sont si importants qu'ils éclipsent totalement tous les intérêts instrumentaux que certains individus pourraient avoir, en plus de ces deux intérêts vitaux. Selon la lecture que fait Cavalieri de la fin du chapitre 8, cependant, DeGrazia s'assouplirait au moment d'examiner la troisième condition liée au bien-être, soit celle qui porte sur la liberté (par opposition au confinement). À son avis, la possibilité que les êtres cognitivement plus complexes puissent souffrir davantage d'une privation de liberté nuisant à la poursuite d'une vie minimalement bonne inciterait l'auteur à conclure qu'il n'est pas nécessairement injuste d'accorder moins qu'une égale considération à l'intérêt des êtres les plus simples à être libres<sup>107</sup>.

Remarquons d'abord que certaines réserves pourraient être émises par rapport à l'interprétation que fait Cavalieri des propos de DeGrazia. En effet, les passages auxquels Cavalieri renvoie n'indiquent peut-être pas aussi clairement qu'elle le suggère une opposition au principe de l'égale considération des intérêts ou même une ouverture relativement à certaines exceptions possibles. En effet, si DeGrazia se penche bel et bien sur la possibilité d'outrepasser le principe, plusieurs chapitres après avoir établi une présomption en sa faveur, c'est pour finir par l'écarter de nouveau :

« Perhaps, after all, it [the principle of equal consideration] should be abandoned. [...] the greater a being's cognitive complexity, the more moral weight her interests should receive. This would cover not only life interests and other instrumental interests but all interests. [...] As noted in Chapter 3, I do not think unequal consideration is obviously incorrect and deserving of quick dismissal. But, again, it does not appear to hold up to close scrutiny. Unequal consideration is less coherent [...] than equal consideration. » (DeGrazia 1996, 249)

Enfin, d'autres passages témoignent également des importantes réticences de l'auteur à l'égard de la possibilité d'ignorer ou de renverser la présomption d'égale considération des intérêts<sup>108</sup>. Certes, DeGrazia n'aurait peut-être pas dû accorder autant de poids aux arguments

<sup>107</sup> « DeGrazia suggests in fact that in the case of deprivation of freedom, instrumental value cannot be entirely overlooked. Concretely, this means that the freedom interests of the cognitively simpler beings may be granted a less-than-equal moral weight, on the basis of the idea that – owing to their allegedly lesser capacity for satisfaction – the prudential disvalue their confinement causes them is lower than that caused to cognitively more complex beings. » (Cavalieri 2001, 100; DeGrazia 1996, 270-1).

<sup>108</sup> Notamment, DeGrazia (1996, 272). Notons aussi que DeGrazia accorde une importance considérable à l'intuition voulant que la vie d'un être humain "normal" semble (aux yeux des êtres humains eux-mêmes, du moins) avoir plus de valeur que celle d'un membre "normal" d'une autre espèce, comme en témoigne le passage où il pose la question suivante : « Does death harm some sentient animals (including humans) more than others? » et y répond comme suit : « I cannot help but believe that the answer is "yes" [...] I am quite prepared to reject egalitarianism's refusal to judge that normal humans lose more, in dying, than do, say, fish, amphibians, and reptiles » (1996, 251). Voilà qui



soutenus par les adversaires de l'égalitarisme – après tout, l'égale considération des intérêts est une application directe du principe de justice formelle d'égalité<sup>109</sup>. Malgré tout, les conclusions de l'auteur paraissent plutôt favorables à la position égalitariste et son étude des intérêts instrumentaux que seuls les êtres cognitivement complexes peuvent avoir semble davantage affecter la nature des intérêts comparés que le poids moral accordé aux intérêts similaires<sup>110</sup>. En effet, les arguments qu'il avance en faveur de la reconnaissance de divers degrés s'opposent beaucoup plus pertinemment à une application de la présomption selon laquelle tous les animaux – humains et nonhumains – auraient des intérêts similaires (ce qui doit encore être établi), application qui ne tiendrait pas suffisamment compte des considérations instrumentales pouvant modifier l'importance des intérêts respectifs des uns et des autres<sup>111</sup>. On peut soutenir que ces mêmes arguments, toutefois, ne remettent pas en cause la présomption selon laquelle il faut accorder une égale considération aux intérêts réellement similaires des différents individus.

Il semble donc que les remarques de DeGrazia ne diffèrent pas tellement de celles de Singer, selon qui les intérêts de chacun ne sont évidemment pas toujours identiques :

« If I give a horse a hard slap across its rump with my open hand, the horse may start, but presumably feels little pain. Its skin is thick enough to protect it against a mere slap. If I slap a baby in the same way, however, the baby will cry and presumably does feel pain, for its skin is more sensitive. So it is worse to slap a baby than a horse, if both slaps are administered with equal force. But there must be some kind of blow - I don't know exactly what it would be, but perhaps a blow with a heavy stick - that would cause the horse as much pain as we cause a baby by slapping it with our hand. That is what I mean by the same amount of pain; and if we consider it wrong to inflict that much pain on a baby for no good reason then we must, unless we are speciesists,

---

ne remet pas en question sa détermination à appliquer le principe de l'égale considération des intérêts, mais affirme simplement son impression personnelle à l'effet que les êtres humains ont généralement un plus grand intérêt à vivre que les autres animaux. Nous reviendrons sur l'intérêt à vivre et sur la supposition que les êtres humains ont plus intérêt à persévérer dans leur existence que certains autres animaux sensibles (voir *infra*, 3.2.2.)

<sup>109</sup> En effet, puisqu'il reconnaît que bien des animaux nonhumains sensibles peuvent avoir des intérêts, il est difficile de comprendre pourquoi DeGrazia accorde autant de valeur à une intuition selon laquelle il serait légitime de ne pas également considérer les intérêts similaires des individus appartenant à des espèces différentes, comme si l'appartenance à l'espèce constituait, en soi, une raison moralement valable de ne pas traiter les cas similaires de manière similaire. Après tout, l'auteur avait réfuté, à l'occasion du troisième chapitre de son livre, la critique *sui generis* et la critique cohérentiste (voir *supra*, 1.3.1.).

<sup>110</sup> « Most people share the intuition that not all lives are of equal value. If this intuition is true, its truth does not necessarily conflict with the truth of the principle of equal consideration. For example, a fish may have less interest in life as an instrumental value than a monkey, because the ultimate goods that life allows somehow have less value for the fish than for the monkey. Since the relevant interests for the fish and the monkey – their lives – are dissimilar, the question of equal consideration does not arise in this case. » (Dirk Boeckx, « Book Reviews - *Taking Animals Seriously*, David DeGrazia » (1999, 766).

<sup>111</sup> « If the goods that my freedom permits are, on the whole, more prudentially valuable than what a bird's freedom permits, then equal consideration does not confer equal moral weight on my freedom and the bird's » (DeGrazia 1996, 234).

consider it equally wrong to inflict the same amount of pain on a horse for no good reason<sup>112</sup>. »

Par ailleurs, Singer précise que l'égalité à l'égard de la considération des intérêts n'implique pas nécessairement une égalité de traitement. Pour illustrer cela, il s'imagine passer devant deux victimes d'un tremblement de terre, dont l'une a une jambe cassée et souffre intensément alors que l'autre présente une petite entaille sur la cuisse qui la fait souffrir légèrement. S'il dispose de deux doses de morphine, un traitement égal pourrait consister à donner une dose à chacune des deux victimes, ce qui ne soulagerait sans doute que celle des deux qui souffre le moins. Pourtant, ajoute-t-il, il est possible que le soulagement potentiellement offert par la deuxième dose médicamenteuse soit plus grand si celle-ci était administrée à la victime qui souffre le plus, et ce, même si cette victime avait déjà profité de la première dose. L'égale considération des intérêts, dans un tel exemple, pourrait donc exiger que l'on traite les deux personnes différemment et que l'on administre les deux doses à la victime qui souffre le plus (Singer 1993b, 23-6).

Voilà qui rejoint les conclusions auxquelles nous étions arrivés lorsque nous examinons le principe aristotélicien d'égalité. Il est possible et sans doute même fréquent que la quête de justice et l'objectif de traiter tous les individus comme des égaux nous obligent à opter pour des traitements inégaux en apparence, mais qui se révèlent foncièrement égalitaires, lorsqu'ils sont reformulés convenablement. Dans l'exemple que nous offre Singer, ce qui est une différence de traitement des deux victimes n'est pas une différence de traitement de leurs intérêts respectifs, puisqu'elles n'ont pas le même intérêt à l'égard des doses de morphine : l'une d'elles a beaucoup plus intérêt que l'autre à les obtenir. Si, au contraire, deux personnes avaient un intérêt similaire à se voir administrer de la morphine, alors dans ce cas, en revanche, le principe de l'égale considération des intérêts semblerait exiger que l'on traite ces personnes également, à moins d'avoir une raison moralement valable de ne pas le faire<sup>113</sup>. Le principe de l'égale considération des intérêts implique une égalité de traitement des intérêts égaux et non pas une égalité de traitement des individus ayant des intérêts différents.

<sup>112</sup> Singer (1975, 15). Évidemment, l'intérêt à ne pas ressentir une douleur d'une intensité X peut très bien être identique pour le bébé et pour le cheval. Par contre, l'intérêt à ne pas être tapé est certainement différent dans chaque cas, puisque la même tape n'entraîne évidemment pas le même degré de douleur chez les deux animaux.

<sup>113</sup> Remarquons que, si chacune des deux victimes avait besoin des deux doses de morphine et que Singer ne disposait que de deux doses au total, alors l'égal traitement des intérêts similaires pourrait le porter à décider de tirer à pile ou face pour déterminer laquelle bénéficiera des deux doses, ou encore à administrer une dose à chacune d'elle. Cette situation est en tout point comparable à celle que nous proposait d'imaginer Waldron lorsqu'il mettait en scène le gouvernement d'Israël et une distribution de masques insuffisamment nombreux (voir *supra*, 1.1.2.). Le principe d'égale considération des intérêts, s'il ne dicte pas clairement quel traitement appliquer, permet toutefois de diriger quelque peu la délibération en attirant l'attention sur l'importance des intérêts de chacun, peu importe les critères non pertinents qui distinguent les individus entre eux.

Nous avons vu, à plusieurs reprises déjà, que le principe fondamental d'égalité exige que les cas similaires soient traités de manière similaire. Appliqué aux intérêts des individus, ce principe prend la forme du principe de l'égle considération des intérêts et exige que soit accordée autant de valeur aux intérêts des animaux nonhumains qu'aux intérêts similaires des êtres humains. À moins de réussir à démontrer qu'il est moralement légitime de ne pas appliquer ce principe à tous les intérêts quel que soit leur détenteur, ou encore que l'égle considération des intérêts ne devrait pas mener à une égalité de traitement des intérêts, il est impératif d'accorder une égale protection aux intérêts similaires de tous les individus. Or, si, comme nous l'avons vu, les plus fondamentaux de nos droits humains ont été créés pour protéger certains intérêts fondamentaux, alors la seule raison moralement valable d'accorder ces droits à tous les êtres humains et seulement aux êtres humains semble être que tous les êtres humains et seulement les êtres humains aient ces intérêts. Mais est-ce le cas? Le principe formel d'égalité n'aura de répercussions pratiques que si des êtres nonhumains et les êtres humains ont bel et bien certains intérêts en commun<sup>114</sup>. Avant de nous pencher sur chacun des trois intérêts les plus fondamentaux afin de vérifier si l'être humain en a le monopole, il convient de nous intéresser d'un peu plus près à la notion d'intérêt comme telle, ainsi qu'à la possibilité, pour des nonhumains (des animaux en l'occurrence), de posséder quelque intérêt que ce soit.

### 1.3.2. La notion d'intérêt

Afin d'examiner de plus près la possibilité que de nombreux nonhumains aient des intérêts fondamentaux semblables à ceux des êtres humains, il faut d'abord établir ce qui est entendu par *intérêt*<sup>115</sup>.

Selon Leonard Nelson, un intérêt est « la faculté d'attribuer des valeurs positives ou négatives aux choses »<sup>116</sup>. Mais est-ce que, pour disposer d'une telle faculté, un être doit être en mesure de procéder à cette attribution de manière consciente? Nelson estime que la valorisation peut être consciente sans qu'un jugement soit posé. À son avis, les premiers intérêts sont liés à la simple expérience du plaisir et de la douleur :

---

<sup>114</sup> Singer (1993b, 22) reconnaît que : « It is true that we cannot know where equal consideration of interests will lead us until we know what interests people have ». Dans le même ordre d'idée, Mark Rowland écrit : « Identifying exactly what is involved in giving due weight and consideration to the interests of everyone is, in fact, where the hard work really starts. » (Rowland 2002, 33).

<sup>115</sup> « The major limitation here is that the principle [the principle of equal consideration] provides no content to the term 'interests'. It merely tells us to treat like cases alike. It does not tell us what these like cases are. » (Garner 2005, 21).

<sup>116</sup> Leonard Nelson, *System of Ethics* (1956, 97) traduit par Goffi (1994, 91).

« To subsume a being under the concept of person, it is sufficient that this being be capable of experiencing pleasure and pain: for pleasure and pain designate those interests of which we are conscious independently of any judgment, and which do not necessarily operate as impulses of the will. Any being that can feel pleasure or pain is therefore a subject of rights, and has dignity [...]. » (Nelson 1956, 100).

Plusieurs éthiciens croient, au contraire, que la possession d'intérêts exige davantage. Selon Herbert J. McCloskey, par exemple, il semble que, pour que X soit dans l'intérêt d'un individu Y, il faille non seulement que X contribue à ce qui est *bien* pour Y ou au *bien-être* de Y, mais il faut également pouvoir dire que Y devrait *se soucier* de X :

« The concept of interests which is so important here is an obscure and elusive one. Interests are distinct from welfare, and more inclusive in certain respects – usually what is dictated by concern for a man's welfare is in his interests. However, interests suggest much more than that which is indicated by the person's welfare. They suggest that which is or ought to be or which would be of *concern* to the person/being. It is partly for this reason – because the concept of interests has this evaluative-prescriptive overtone – that we decline to speak of interests of animals, and speak rather of their welfare. » (McCloskey 1965, 126)

D'autres auteurs semblent assimiler les intérêts à des *désirs*. William James, par exemple, estime que la seule raison pour laquelle on peut dire d'un phénomène qu'il est souhaitable ou qu'il devrait exister est qu'il est désiré (1948, 73). Joel Feinberg, quant à lui, soutient que : « an interest, however the concept is finally to be analyzed, presupposes at least rudimentary cognitive equipment. Interests are compounded out of *desires* and *aims*, both of which presuppose something like *belief*, or cognitive awareness »<sup>117</sup>.

Selon Tom Regan, ce désaccord portant sur l'interprétation de la notion d'intérêt s'explique par une confusion entre : 1) le fait qu'un individu Y soit intéressé par X; et 2) le fait que X soit dans l'intérêt de Y<sup>118</sup>. Regan explique que les deux phénomènes sont distincts puisqu'il arrive fréquemment qu'une personne soit intéressée par quelque chose dont l'obtention ou la réalisation ne sert pourtant pas ses intérêts et que, à l'inverse, une chose soit dans l'intérêt d'une personne sans que celle-ci en soit consciente ou même en dépit de la répulsion qu'elle peut avoir envers

<sup>117</sup> Feinberg (1980, 168). Il est intéressant de noter que Feinberg semble mettre de côté ses propres exigences lorsqu'il affirme, un peu plus loin, que les bébés humains peuvent ressentir de la douleur et que cette seule capacité constitue une raison suffisante pour leur attribuer des intérêts et des droits (Feinberg 1980, 178 et Panichas 1997, 398n29). Ajoutons enfin que, selon Feinberg, il ne fait nul doute que de nombreux animaux nonhumains possèdent des droits et, pouvons-nous en induire, des intérêts : « Many of the higher animals at least have appetites, conative urges, and rudimentary purposes, the integrated satisfaction of which constitutes their welfare or good. [...] in general, animals *are* among the sorts of beings of whom rights can meaningfully be predicated and denied » (Feinberg 1980, 166).

<sup>118</sup> Regan (1976, 253-254) et (1983, 87). Goffi note qu'il aurait peut-être été préférable que Regan distingue plutôt entre les intérêts subjectifs et les intérêts objectifs (1994, 228).

cette chose. L'intérêt, compris dans le premier sens du terme, peut être assimilé à des désirs, des souhaits, de l'attrance ou encore, plus globalement, aux préférences d'un individu. Entendu dans le second sens du terme, il s'agit plutôt de ce qui sert le bien (*good*) ou le bien-être (*well-being*) d'un être<sup>119</sup>.

Dans le même ordre d'idée, James Rachels distingue trois types d'intérêts :

« When we say that something is valuable 'to someone', we might mean three things. First, we might mean that someone *believes* the thing is valuable; or secondly, we might mean that someone consciously *cares* about it. [...] But there is a third, more straightforward understanding of what is meant [...] In saying that something is valuable for someone, we might simply mean that *this person would be worse off without it*. It is important to notice that this third sense is independent of the first two. The loss of something might in fact be harmful to someone even though they were ignorant of this fact and consequently did not care about it<sup>120</sup>. »

Si, dans de nombreux cas, les différents types d'intérêts vont de pair (en effet, le réflexe, l'instinct ou le jugement pratique porte souvent les individus à désirer ce qui est bien pour eux; par ailleurs, la satisfaction de ses désirs peut souvent être comprise comme une manière, pour un individu, d'améliorer son bien-être), l'analyse de Regan et de Rachels nous révèle que cela est toujours contingent plutôt que nécessaire. Par exemple, une personne peut désirer consommer une drogue en dépit du fait qu'elle nuise à son bien-être, bien-être qui, en l'occurrence, pourrait correspondre à sa santé ou à son développement. Cette personne pourrait, d'un autre côté, ne souhaiter faire aucun exercice physique, ce qui, pourtant, serait grandement bénéfique pour sa santé<sup>121</sup>.

Certains auteurs ont tenté de concilier les différentes sortes d'intérêts en défendant la théorie de l'état mental (*mental state theory*), selon laquelle on peut reformuler les intérêts liés au bien-être en termes de ce qui serait désiré par un individu s'il détenait toutes les informations utiles et s'il réussissait à demeurer impartial à l'égard des différentes phases de sa vie<sup>122</sup>. Afin de résoudre le problème posé par les cas de dépendance à une substance nocive qui paraissent

<sup>119</sup> Regan distingue les *preference-interests* des *welfare-interests* (1983, 87).

<sup>120</sup> Rachels (1990, 198). De même, Steve Sapontzis (1987, 161) distingue entre la possibilité d'accorder de la valeur à une chose ou de s'intéresser à cette chose, d'une part, et le fait qu'une chose soit dans l'intérêt d'un individu, d'autre part. Par souci de simplicité, nous regrouperons les deux premiers sens distingués par Rachels sous le premier sens identifié par Regan pour différencier "être intéressé par" de "qui est dans l'intérêt de".

<sup>121</sup> Ces exemples sont offerts par Regan (1983, 87).

<sup>122</sup> Dans *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics* (1998, 57), Gary Varner cite H. Sidgwick (1907, 111) et renvoie à Rawls (1971, 407-416). Dans *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, James Griffin parle plutôt de la « *informed or rational desires theory* » (1986, 14). Judith Jarvis Thomson, dans « *Ways in Which a Thing Can Be Good* » (1992, 98), mentionne l'existence de théories qui, à l'inverse, réduiraient ce qui est désiré par une personne (ce qu'elle dit être « *good-from-a-point-of-view* ») à ce qui est bien pour une personne (ce qu'elle dit être « *good for* »).

résister à cette stratégie<sup>123</sup>, Richard B. Brandt ajoute une condition supplémentaire : la nécessité d'écarter tous les désirs « irrationnels », c'est-à-dire ceux qu'une psychothérapie cognitive (démarche consistant à réfléchir de manière détaillée à toutes les informations pertinentes disponibles) ferait disparaître<sup>124</sup>.

Or, rejoignant Regan et Rachels, Gary Varner démontre que cette théorie, même dans la version sophistiquée que Brandt met de l'avant, ne peut être jugée satisfaisante. Il expose sa critique en rappelant que les bornes des connaissances disponibles à un moment donné font en sorte que, par exemple, les marins du XIX<sup>e</sup> siècle n'auraient jamais pu *désirer* ingérer les 10 milligrammes d'acide ascorbique dont ils avaient pourtant *besoin*<sup>125</sup> afin d'éviter le scorbut puisque, à une époque où le lien entre la vitamine C et la maladie était inconnu, il aurait été pour eux impossible de détenir toutes les informations utiles à la formation d'un tel désir particulier. La solution consistant à nous imaginer qu'ils aient disposé de cette information semble être, aux yeux de Varner, exagérément complexe (1998, 60).

S'intéressant à la notion de besoin (qui est généralement considérée comme la première condition du bien-être), Garrett Thomson explique en détail les raisons pour lesquelles elle doit être distinguée de la notion de désir. D'abord, note-t-il, un tort est *nécessairement* entraîné par la non-satisfaction d'un besoin, alors que ce n'est pas le cas s'il s'agit de la non-satisfaction d'un désir. Ensuite, le désir présente un aspect motivationnel alors que ce n'est pas le cas du besoin. De plus, les croyances portant sur les besoins sont plus complexes (ou encore absentes, inconscientes, erronées, etc.) que les croyances portant sur les désirs. Par ailleurs, les désirs sont influencés par les croyances alors que les besoins ne le sont pas. En outre, alors que les désirs sont généralement des actes mentaux, les besoins sont des dispositions passives à subir un dommage dans le cas où ils seraient insatisfaits. Enfin, l'inférence de la forme « si A a besoin de X et si X = Y, alors A a besoin de Y » est valide, alors que l'inférence « si A désire X et si X = Y, alors A désire Y » ne l'est pas (Thomson 1987, 99-101; Thomson, 2005).

En résumé, retenons que *ce qui intéresse* un individu est un état de choses qui est désiré par lui, qu'il préfère, qu'il souhaite ou vers lequel il tend, alors que *ce qui est dans l'intérêt* d'un individu est ce qui lui serait bénéfique, ce qui servirait son bien-être général, ce sans quoi il

<sup>123</sup> Derek Parfit offre cet exemple dans *Reasons and Persons* (1984, 497).

<sup>124</sup> Voir Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (1998, 113).

<sup>125</sup> Julia Tanner, dans « *Can Animals Have Preference-Interests?* » (2007, 36), résume la distinction de Regan entre les différents types d'intérêts de la manière suivante: « The basic difference between preference and welfare-interests is that preference-interests rely on the subject's desires whereas welfare-interests depend on the subject's needs. »

subirait un dommage. Ajoutons que la satisfaction de ses besoins, si elle n'intéresse pas nécessairement l'individu, est toujours dans son intérêt.

Maintenant que nous comprenons ce que sont les intérêts, examinons la possibilité que des animaux nonhumains possèdent les trois intérêts de base, intérêts qui sont intimement liés à ce que nous considérons comme les plus fondamentaux de nos droits humains. Il s'agit :

1. de l'intérêt à ne pas souffrir, ce qui fonde le droit de ne pas être torturé (ou le droit à l'intégrité, ou encore à la sécurité physique);
2. de l'intérêt à persister dans son existence, ce qui est à la base du droit de ne pas être tué (ou du droit à la vie);
3. et de l'intérêt à être libre, ce qui est au fondement du droit de ne pas être exploité, asservi ou approprié (ou du droit à la liberté)<sup>126</sup>.

Voyons ces intérêts et les droits qui les protègent, successivement.

---

<sup>126</sup> Paola Cavalieri (2001, 137) juge que ces trois droits sont ceux que nous estimons généralement être les plus fondamentaux. Notons que, si ces trois droits figurent parmi les droits les plus fondamentaux, cela ne signifie pas nécessairement qu'aucun autre droit ne puisse également compter parmi eux. Remarquons enfin que les collaborateurs du *Great Ape Project : Equality beyond Humanity* revendiquent ces mêmes trois droits dans leur « Déclaration sur les Grands Singes » (Cavalieri et Singer 1993, 4).

## 2. L'intérêt à ne pas souffrir et le droit à l'intégrité physique

Nous nous accordons généralement pour dire que la torture est moralement condamnable<sup>127</sup>. Nous prohibons aujourd'hui toutes ses formes lorsqu'il s'agit d'êtres humains, et ce, même lorsque celles-ci promettent d'en retirer d'immenses bénéfices ou d'éviter de graves pertes pour la collectivité. Nous jugeons immoral de soumettre des êtres humains sans leur consentement (et parfois même s'ils devaient consentir) à des traitements douloureux tels que certaines expériences biomédicales. Mais pourquoi s'opposer à l'utilisation forcée d'êtres humains comme outils pour la recherche scientifique ou encore comme moyens d'obtenir des renseignements d'intérêt national, par exemple? Pourquoi accordons-nous à tout être humain le droit de ne pas être soumis à des traitements douloureux contre leur gré ou sans que ce soit dans leur propre intérêt? Pourquoi refusons-nous de sacrifier l'intégrité physique de quelques individus pour le mieux-être du plus grand nombre?

La première et principale raison à laquelle nous pouvons penser est que les traitements qui impliquent l'imposition de souffrance vont à l'encontre de l'intérêt fondamental des êtres humains à ne pas ressentir de douleur, intérêt qui, comme nous le verrons, est lié à leur intérêt plus général à ne pas souffrir<sup>128</sup>. Selon l'approche des droits fondés sur des intérêts<sup>129</sup>, le droit de ne pas être torturé vise primordialement à protéger l'intérêt de ses titulaires à ne pas ressentir de douleur.

D'un autre côté, nous acceptons d'infliger aux animaux nonhumains des traitements douloureux pour servir nos fins humaines. En effet, nous utilisons des animaux nonhumains à l'occasion d'expérimentations scientifiques parfois très douloureuses et nous leur infligeons de la douleur à l'occasion de plusieurs autres types d'activité, comme l'élevage pour l'alimentation, la chasse sportive, la fabrication de vêtements ou les spectacles, tels que le cirque ou le rodéo, etc. Comment justifier la discrimination entre les humains et les nonhumains au regard de la reconnaissance de l'intérêt à ne pas souffrir des individus et de l'attribution du droit de ne pas être torturé qui en découle? Avons-nous raison de penser que les humains ont davantage intérêt à ne pas souffrir que les autres animaux?

---

<sup>127</sup> Bien sûr, certains auteurs ont bien tenté de justifier moralement la torture, dans certaines circonstances. Voir, par exemple, Bagaric et Clarke, *Torture: When the Unthinkable Is Morally Permissible* (2007). Hugo Adam Bedau (1971, 301) offre aussi un exemple où, selon lui, la violation du « plus absolu » de tous les droits, soit le droit à la sécurité physique, pourrait sembler moralement acceptable. Malgré le déploiement de certains efforts visant à justifier la torture, le droit à l'intégrité physique est généralement considéré comme un des droits humains les plus fondamentaux et absolus.

<sup>128</sup> Nous reviendrons bientôt sur la différence entre la douleur et la souffrance. Voir *infra*, 2.1.1.

<sup>129</sup> Voir *supra*, 1.2.3.



Deux manières de répondre à ces questions ont été proposées :

- 1) La première vise à démontrer que les animaux nonhumains ne peuvent faire l'expérience subjective de la douleur (ils ne sont pas sensibles<sup>130</sup>) et ne peuvent donc pas avoir intérêt à ne pas souffrir;
- 2) la deuxième vise à prouver que, bien que de nombreux animaux nonhumains soient sensibles, ils ne peuvent avoir *intérêt* à ne pas ressentir de douleur ou à ne pas souffrir.

Tour à tour, examinons ces deux types de réponses. Premièrement, afin d'étudier la possibilité de l'inexistence d'une sensibilité nonhumaine (section 2.1.), nous nous pencherons d'abord sur les indices qui tendent à démontrer que de nombreux animaux nonhumains sont effectivement sensibles (sous-section 2.1.1.) pour ensuite nous intéresser aux raisons que certains auteurs mettent de l'avant dans le but de jeter un doute sur l'existence d'une sensibilité nonhumaine, ainsi qu'aux réponses qui peuvent leur être données (sous-section 2.1.2.). Deuxièmement, pour tester l'hypothèse selon laquelle les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir intérêt à ne pas souffrir (section 2.2.), nous verrons d'abord que les intérêts de l'ordre du bien-être sont moralement pertinents et que tous les êtres sensibles ont, par nature, de tels intérêts (sous-section 2.2.1.). Nous nous attarderons ensuite sur les intérêts de l'ordre des désirs pour nous rendre compte qu'il est fort probable que de nombreux animaux nonhumains, sinon tous les êtres sensibles, aient également de pareils intérêts (sous-section 2.2.2.).

## **2.1. La sensibilité chez les nonhumains**

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

Bien sûr, peut-être ne suffit-il pas de démontrer qu'un être n'est pas sensible pour prouver qu'il n'a pas d'intérêt. En effet, un important débat entoure la question de la possibilité, pour les êtres non sensibles comme les végétaux, les écosystèmes, ou même les entités inanimées (dont les artefacts<sup>131</sup>), d'avoir des intérêts. Bien que ce débat soit fort intéressant, il n'est pas nécessaire, aux fins plus modestes de notre argument, de prendre position sur cette difficile

---

<sup>130</sup> Par « sensibilité », nous entendons tout ce à quoi renvoie le terme anglais « sentience ». Certains auteurs préfèrent franciser le mot « sentience » en n'en changeant que la prononciation. Ils supposent que le concept de sensibilité, tel que le veut son usage courant dans la langue française, ne correspond pas exactement à la notion de « sentience » de la langue anglaise. Pour les fins de cette thèse, nous supposerons que les deux concepts renvoient à la même réalité et privilégierons le terme « sensibilité ».

<sup>131</sup> Dans un vocabulaire empreint d'animisme, Michel Serres, par exemple, paraît défendre, dans *Le Contrat Naturel*, un *droit des choses* : « Qu'est-ce que la nature? D'abord l'ensemble des conditions de la nature humaine elle-même, ses contraintes globales de renaissance ou d'extinction, l'hôtel qui lui donne logement, chauffage et table [...]. Elle conditionne la nature humaine qui, désormais, la conditionne à son tour. La nature se comporte comme un sujet. » (Serres 1990, 64).

question, du moins pour le moment. Poursuivant l'objectif plus limité de nous assurer que les intérêts des êtres sensibles soient justement considérés, nous nous contenterons ici de vérifier si, d'abord, la sensibilité est une caractéristique exclusivement humaine ou si, au contraire, les membres d'autres espèces animales la possèdent aussi et si, ensuite, la sensibilité est une condition suffisante à la possession d'intérêt<sup>132</sup>. Nous verrons que les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à pouvoir ressentir la douleur et que tous les êtres capables de ressentir la douleur ont intérêt à ce qu'on ne leur en inflige pas, à moins que d'autres de leurs intérêts l'exigent, comme dans le cas où nous acceptons de subir un traitement médical douloureux afin d'éviter de souffrir plus longtemps ou de mourir, par exemple, ou dans celui où nous acceptons qu'un traitement semblable soit prescrit à notre enfant malade, parce que cela sert l'intérêt général de ce dernier.

Examinons d'abord les raisons que nous avons de croire que des animaux nonhumains sont sensibles. Nous nous pencherons ensuite, tel qu'annoncé, sur certaines critiques qui ont été opposées à la reconnaissance d'une sensibilité nonhumaine, ainsi que sur les réponses qui leur ont été offertes.

### **2.1.1. Les indices de la sensibilité chez les animaux nonhumains**

Historiquement, la sensibilité des êtres nonhumains a été envisagée de différentes façons. Un des penseurs les mieux connus pour avoir exprimé de sérieux doutes quant à la capacité de souffrir de tous les nonhumains est René Descartes, selon qui les animaux nonhumains peuvent être comparés à des machines certes complexes et efficaces, mais incapables de ressentir quoi que ce soit. Le dualisme cartésien corps/esprit est au fondement de sa théorie de l'animal-machine, voulant que les animaux nonhumains, parce qu'ils ne peuvent raisonner ou penser, ne font qu'émettre des grincements comparables à ceux que produisent les ressorts d'une horloge. Selon Descartes et ses successeurs, comme son disciple Nicolas Malebranche surtout, les animaux nonhumains peuvent certes réagir à des stimuli, mais ils ne font l'expérience d'aucun événement mental et ne peuvent donc pas ressentir la douleur<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> Voir *infra*, 2.2.1 et 3.2.1., où nous reviendrons brièvement sur cette question pour retenir qu'il est peut-être plus raisonnable de supposer que les êtres dépourvus de conscience subjective ne peuvent avoir d'intérêts personnels.

<sup>133</sup> « C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auroient plus qu'aucun de nous et feroient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'un horloge, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence. » Descartes, *Discours de la Méthode* (1637, 5<sup>ème</sup> partie). Pour une interprétation différente du dualisme

La tradition behavioriste a ensuite pris le relais en refusant de considérer (ou, à tout le moins, d'accorder de l'importance à) tout ce qui ne peut être démontré scientifiquement (empiriquement), incluant l'existence d'événements conscients. Burrhus F. Skinner, le père du behaviorisme, réduit au minimum le rôle évolutif de la conscience :

« I do not believe that there is a world of mentation or subjective experience that is being, or must be ignored. One feels various states and processes within one's body, but these are collateral products of one's genetic and personal history. No creative or initiating function is to be assigned to them. » (Skinner 1978, 124)

Les réserves du behaviorisme à l'égard des expériences conscientes s'étendent évidemment à la sensibilité animale. Bien sûr, elles ne concernent pas que la sensibilité des nonhumains, mais également celle des humains<sup>134</sup>. D'une perspective historique, néanmoins, l'influence de l'approche behavioriste sur notre reconnaissance de (ou sur l'importance que nous accordons à) la sensibilité des animaux nonhumains a été beaucoup plus grande que celle qui touche l'importance que nous accordons à la sensibilité indéniable — ou beaucoup plus évidente pour nous, humains —, des autres êtres humains. En effet, si l'hypothèse du solipsisme et la question de « l'esprit d'autrui » posent problème quant à l'attribution d'états mentaux autant aux êtres humains autres que soi-même qu'aux animaux nonhumains, il va de soi qu'une difficulté supplémentaire s'ajoute dans le cas des nonhumains, puisque ces derniers ne possèdent pas de langage verbal<sup>135</sup> et nous ressemblent peut-être moins que les autres membres de l'humanité<sup>136</sup>. Pour ces raisons, il nous est certainement plus facile de nier leur subjectivité que de résister à la tentation de présumer que les autres êtres humains font, comme nous, l'expérience d'états mentaux. Et les behavioristes qui, en principe, rejettent la conscience subjective chez les uns comme chez les autres n'échappent sans doute pas toujours à la tentation de faire exception

---

cartésien et de la théorie de l'animal-machine qu'il permet, voir John Cottingham, « *A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals* » (1978) ou encore Daisy et Michael Radner, *Animal Consciousness* (1996).

<sup>134</sup> Steven Wise (2000, 125) compare la description d'une partie de baseball offerte par Skinner à celle qui serait plus couramment faite, illustrant ainsi qu'il est possible d'expliquer le comportement humain d'une manière qui évacue tout état mental.

<sup>135</sup> Remarquons que c'est aussi le cas des bébés humains et même de certains adultes. Pourtant, rares sont ceux qui, parmi nous, doutent de leur capacité à ressentir la douleur. Voir Kitchell et Guinan, « *The Nature of Pain in Animals* » (1990, 187).

<sup>136</sup> Soulignons toutefois qu'il peut arriver qu'un être humain en particulier comprenne mieux l'expérience subjective d'un animal nonhumain que celle d'un autre être humain. Pour illustrer cette possibilité, Bernard E. Rollin note, dans *The Unheeded Cry : Animal Consciousness Animal Pain and Science*, qu'il peut être plus facile pour un homme, par exemple, de comprendre la sensation qu'éprouve un chien mâle lorsqu'il s'accouple que celle d'une femme lorsqu'elle a une relation sexuelle. Il ajoute que la plupart des êtres humains comprennent sans doute mieux ce que le chien ressent lorsqu'il retire sa patte de sous le pied qui commence à l'écraser que l'expérience subjective du marathonien qui « dépasse la barrière de la douleur » ou celle du masochiste lorsqu'il est supplicié (Rollin 1986, 149).

lorsqu'il s'agit d'êtres humains. Comme l'explique Rosemary Rodd dans *Biology, Ethics and Animals* :

« The behaviourist rejection of subjectivity is applied perfectly impartially to human or animal (for example, Skinner insists that no human can be said to 'possess' knowledge, but merely to have been acted upon by the environment in ways which modify behaviour). However, even a very conscientious behaviourist probably does not manage to keep it up all the time when he is actually interacting with other human beings. [...] With animals, [...] it is much easier to act out the consequences of a belief in behaviourism<sup>137</sup>. »

Parce que, en ce qui touche l'expression de leurs émotions, les animaux nonhumains ne nous ressemblent généralement pas autant que les autres êtres humains, ou parce qu'il est tentant de nier la douleur des animaux impliqués dans des pratiques que nous souhaitons maintenir<sup>138</sup>, les principes de l'approche behavioriste ont surtout affecté notre interprétation de la sensibilité des animaux nonhumains, en nous incitant à la minimiser ou même à la nier.

Aujourd'hui, pourtant, il est généralement admis que les humains ne sont pas les seuls animaux à pouvoir souffrir. D'abord, le sens commun reconnaît la sensibilité animale. Nous nous préoccupons de plus en plus du bien-être des animaux dont nous faisons l'élevage pour l'alimentation<sup>139</sup> et nous ne doutons pas du fait que nos animaux de compagnie, que nous considérons souvent comme des membres de la famille et avec qui nous entretenons des relations affectueuses, peuvent ressentir le plaisir et la douleur. Il est d'ailleurs fréquent que ces animaux de compagnie, de même que plusieurs des autres animaux domestiques que nous utilisons à différentes fins, reçoivent un entraînement fondé sur la punition corporelle (ou psychologique) et, donc, sur la supposition qu'ils veulent éviter la douleur (ou la réprimande) et recherchent le plaisir (ou la récompense)<sup>140</sup>. Ensuite, la plupart des membres de la communauté scientifique admettent que nombre d'animaux nonhumains peuvent ressentir la douleur et une portion

<sup>137</sup> Rodd (1992, 49). À propos de l'effet particulièrement dommageable de l'approche behavioriste sur notre attitude à l'égard des animaux nonhumains, voir également Rodd (1992, 42-73).

<sup>138</sup> Rodd (1992, 49-50) explique que, pour nous déculpabiliser tout en profitant des avantages que nous procurent certaines pratiques impliquant l'utilisation d'animaux nonhumains, nous sommes souvent tentés de partir des cas particuliers où nous avons de bonnes raisons de croire qu'un traitement qui serait douloureux pour un être humain ne l'est pas pour un animal nonhumain, pour conclure erronément que d'autres traitements n'entraînent de la douleur que chez l'être humain.

<sup>139</sup> La question du bien-être animal est de plus en plus discutée sur la place publique. En revanche, la situation des animaux d'élevage est, en réalité, pire pour les animaux qu'elle ne l'a jamais été auparavant. À propos de ce paradoxe (qui n'en est pas vraiment un si le premier phénomène est provoqué par le second), voir notamment Roland Bonney et Marian Stamp Dawkins, *The Future of Animal Farming: Renewing the Ancient Contract* (2008, 1).

<sup>140</sup> « [T]he writhing and screams of a one-year-old child, or a lamb, is evidence only a philosopher would ignore. » (Lynch, « *Is Animal Pain Conscious?* », 1994). À propos de l'entraînement des animaux domestiques, voir *infra*, 3.2.2.

considérable de leurs recherches est d'ailleurs fondée sur cette présomption<sup>141</sup>. Malgré tout, cette réalité est toujours contestée par quelques scientifiques et philosophes qui, d'une perspective néo-cartésienne ou néo-behavioriste, défendent l'idée selon laquelle la sensibilité (entendue dans un sens moralement significatif) serait une caractéristique s'étant développée exclusivement chez les *homo sapiens*. Parce que le travail des auteurs comme Peter Harrison (1991), Bob Bermond (2003)<sup>142</sup> ou Peter Carruthers (1994) tend à justifier l'approche traditionnellement anthropocentrique et l'exploitation animale qu'elle permet, et parce qu'il importe, aux fins de l'argument proposé, de bien saisir le concept de sensibilité, rappelons-nous pourquoi, contrairement à ce que suggèrent ces auteurs, il est raisonnable de croire que plusieurs nonhumains sont des êtres sensibles et peuvent donc faire l'expérience de la douleur.

D'abord, qu'est-ce que la douleur? Bien que chacun d'entre nous sache la reconnaître lorsqu'il la ressent, les chercheurs et les auteurs ne s'entendent pas toujours sur son sens. En effet, les définitions avancées varient considérablement selon l'approche privilégiée par chacun<sup>143</sup>. Par exemple, la douleur peut être décrite comme un processus neurobiologique par les neuroscientifiques alors que, d'un point de vue philosophique, elle peut être dépeinte comme un phénomène plus large, englobant non seulement les sensations physiologiques déplaisantes, mais aussi la douleur « émotionnelle » et la souffrance<sup>144</sup>. Pour être exhaustif, il faudrait tenir compte de la dimension neurobiologique de la douleur, de ses aspects psychologiques et émotionnels, de sa dimension cognitive, des influences que la société et la culture exercent sur sa perception par les différents individus, etc.

L'Association internationale pour l'étude de la douleur définit la douleur de la manière suivante : « An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage<sup>145</sup>. » Chez plusieurs auteurs, le modèle de la douleur retenu comporte trois principales dimensions : la sensation physiologique associée à la

---

<sup>141</sup> Dans « *Animal Pain* », Rollin fait remarquer l'ambivalence caractérisant le rapport de la communauté scientifique à la douleur en expliquant que, si ses membres ont tendance à nier la réalité de la douleur animale ou, du moins, la possibilité de l'évaluer, leur travail repose pourtant largement sur la supposition que les animaux souffrent et sont capables de divers états mentaux (Rollin 1985, 91ff.).

<sup>142</sup> Comme nous ne reviendrons pas sur la position de Bermond, sachons qu'il estime, dans « *The Myth of Animal Suffering* », que le cortex pré-frontal, chez les êtres humains, joue un rôle crucial dans la perception de la douleur et que, puisque cette structure s'est développée relativement tard dans l'histoire évolutive des espèces et que la plupart des animaux nonhumains n'en disposent pas, il est probable que seuls les primates puissent faire l'expérience subjective de la douleur.

<sup>143</sup> Voir Margaret Rose et David Adams, « *Evidence for Pain and Suffering in Other Animals* » (1989, 44).

<sup>144</sup> Les distinctions entre les concepts de douleur et de souffrance ne sont pas toujours claires. Nous abordons maintenant la douleur en particulier et nous nous pencherons un peu plus loin sur la souffrance. Voir *infra*, 2.1.1.

<sup>145</sup> Merskey et Bogduk (1994, 209-214). Remarquons que la douleur implique nécessairement une dimension psychologique et doit être distinguée, comme nous le verrons bientôt, des simples réactions nociceptives.

nociception; la réaction émotive et motivante entraînée par la nociception; et la dimension cognitive permettant l'évaluation de l'expérience par le sujet (l'effet des expériences passées, des valeurs sociales et culturelles, ainsi que du niveau d'anxiété, d'attention, de conditionnement, etc.<sup>146</sup>). Il semble que la douleur remplisse également une fonction adaptative et permette de favoriser la survie des organismes qui peuvent la ressentir. La définition de la douleur suggérée par Michael Zimmerman (1983), puis modifiée par Ralph Kitchell (1987, 1195), rend compte de sa dimension évolutive : « Pain in animals is an aversive sensory and emotional experience (a perception), which elicits protective motor actions, results in learned avoidance, and may modify species-specific traits of behaviour, including social behaviour ».

Parce que le type de douleur qui nous intéresse est d'abord une sensation physiologique, il implique de l'activité au niveau du cerveau, de la moelle épinière, des nerfs crâniens et spinaux ainsi que de leurs glandes et de leurs terminaisons nerveuses. De plus, parce qu'il sert de mécanisme d'alerte permettant à l'organisme d'éviter les situations dangereuses pouvant potentiellement menacer sa survie ou encore causer des lésions ou l'aggravation de lésions déjà existantes, il implique également une forme intégrée d'activité cérébrale : le cerveau tient compte des signaux externes autant que des signaux internes de l'organisme pour les évaluer et produire l'émotion, la motivation, puis le comportement. Comme la vue, l'ouïe ou le toucher, la sensibilité à la douleur est une capacité perceptuelle qui, bien qu'elle soit provoquée par un stimulus sensoriel, ne semble se réaliser consciemment qu'avec la participation du cortex cérébral ou, à tout le moins, du tronc cérébral (permettant que l'information sensorielle soit interprétée comme déplaisante). La douleur fait donc partie des signaux internes qui peuvent influencer l'état émotif d'un être et son comportement (Rose et Adams 1989, 45). Elle est une « expérience subjective et comportementale [provoquée] par un stimulus nociceptif physique ou psychologique » servant de signal d'alarme pour l'organisme qui fait face à une agression (Sauleau, 2009).

Il y a au moins trois raisons majeures de croire que les animaux de plusieurs espèces peuvent ressentir la douleur et même souffrir d'une manière comparable aux humains. Premièrement, de nombreux nonhumains disposent d'une partie du (ou même de tout le) matériel neurobiologique et électrochimique qui permet aux humains de ressentir la douleur. Deuxièmement, de nombreux nonhumains se comportent largement comme les humains lorsque ces derniers ressentent de la douleur. Et troisièmement, depuis Darwin et sa thèse évolutionniste

---

<sup>146</sup> Sur les trois principales dimensions de la douleur, voir Kitchell et Guinan (1990, 186).

de la continuité du vivant, nous croyons qu'il y a très peu (ou pas du tout) de différences qualitatives entre les animaux humains et nonhumains. Examinons successivement ces raisons de plus près.

Sur le plan somatique et viscéral d'abord, la première et la plus importante des étapes constituant le phénomène de la douleur est la nociception. Il s'agit du processus sensoriel à l'origine du message nerveux qui, chez les êtres sensibles<sup>147</sup>, provoque la douleur et il consiste en la détection, par certaines terminaisons nerveuses des organes (les nocicepteurs), des stimuli nocifs qui ont endommagé ou qui endommageront potentiellement les tissus. Inclus dans le processus appelé la nociception, se trouvent également la transmission du signal nerveux ainsi que son traitement par le système nerveux central. Ce mécanisme nerveux permet à l'organisme d'obtenir de l'information quant à l'intensité de la stimulation, à son type (mécanique, thermique, chimique ou une combinaison de ceux-ci) et à sa durée. Les nocicepteurs sont les « terminaisons libres » des branches périphériques des axones nociceptifs que l'on classe généralement selon les propriétés des axones auxquels ils sont rattachés.

On distingue deux types de nocicepteurs. Les premiers, appelés mécanonocicepteurs, sont principalement liés aux fibres peu myélinisées (gainées) de moyen calibre A $\delta$  qui, contrairement aux fibres très myélinisées des récepteurs somesthésiques responsables de la perception des stimuli non douloureux offrant une vitesse de conduction relativement rapide, conduisent l'information sensorielle assez lentement (environ 20 m/s). Les seconds, appelés nocicepteurs polymodaux, sont surtout liés aux fibres C, qui sont amyélinisées (non gainées) et qui permettent une transmission encore plus lente (environ 2 m/s)<sup>148</sup>.

Chez les mammifères, les mécanonocicepteurs et leurs fibres A $\delta$  rapportent les premiers signes de douleur ou la douleur rapide (douleur vive, localisée et brève). En ce qui a trait à la peau, ils sont surtout sensibles aux stimulations de nature mécanique telles que les piqûres, les pincements ou les coupures. Au niveau des viscères, ils réagissent plutôt à la distension des parois des organes creux. De leur côté, les nocicepteurs polymodaux (qui représentent à peu près 90 % des fibres amyéliniques contenues dans les nerfs cutanés) et leurs fibres C signalent la douleur secondaire ou la douleur lente (douleur sourde, mal localisée et durable). Ils se situent

---

<sup>147</sup> Notons dès maintenant que la nociception n'entraîne pas nécessairement la douleur. Dans « *Pain, Suffering, and Anxiety in Animals and Humans* », DeGrazia et Rowan (1991, 195) donnent l'exemple de la personne humaine paraplégique qui ne peut pas ressentir de douleur, mais qui aura pourtant le réflexe nociceptif de retirer son pied s'il touche un objet très chaud. Suivant ces auteurs, il est nécessaire qu'un être puisse percevoir "consciemment" ses réactions nociceptives pour éprouver de la douleur. Nous reviendrons sur la dimension consciente de la douleur dans un instant (*infra*, p. 69ff.)

<sup>148</sup> Sur la nociception, voir Rose et Adams (1989, 47-9) ainsi que Kitchell et Guinan (1990, 195-204).

principalement dans les muscles, les tendons et les articulations, et ils répondent à des stimuli mécaniques, thermiques ou chimiques. Les nocicepteurs thermiques répondent à la chaleur basse (< 18 °C) ou élevée (> 45 °C). Des nocicepteurs sensibles aux substances chimiques sont aussi impliqués dans le processus de la douleur cutanée. Les substances en question peuvent être des agents toxiques externes ou encore des médiateurs chimiques, comme l’histamine, la sérotonine et la bradykinine ou des agents allogènes provenant du contenu intracellulaire (c’est-à-dire libérés massivement lorsqu’il y a lésions tissulaires), comme les ions potassium, les ions hydrogènes, l’acétylcholine, l’adénosine triphosphate et les enzymes du lysosome.<sup>149</sup>

Chez les êtres humains, les nocicepteurs des différents organes semblent réagir à des stimuli particuliers (Adams et Martin 1983, 8ff.) Par exemple, les stimuli auxquels réagit la peau sont mécaniques et menacent d’endommager les tissus. Il peut s’agir de piqûres, de coupures, de brûlures ou d’engelures. Ce type de stimuli n’affecte pas les nocicepteurs de l’estomac, qui réagissent plutôt à l’inflammation, à la sécrétion de mucus, aux spasmes et aux tensions péritonéales. Les muscles, quant à eux, sont plutôt affectés par l’ischémie, c’est-à-dire l’interruption de la circulation sanguine (Rose et Adams 1989, 48). Les différents nocicepteurs ont comme caractéristique commune de présenter un seuil d’activation élevé et ne réagissent qu’aux stimulations relativement intenses. De plus, ils peuvent tous coder l’intensité des stimuli et leur réponse est proportionnelle à celle-ci. Enfin, ils réagissent à la répétition des stimulations en diminuant leur seuil d’activation.

Chez l’homme, tous les organes sauf le cerveau sont équipés de nocicepteurs. L’organe qui est pourvu du plus grand nombre de ceux-ci est la peau, qui peut détecter le moindre stimulus nociceptif et en identifier précisément la source. Pour ce qui est des tendons, des articulations et des viscères, les nocicepteurs sont moins nombreux et la source de la douleur est, par conséquent, moins facilement identifiée (Sauleau 2009, 228).

La manière selon laquelle les sensations de douleur sont provoquées peut être expliquée comme suit :

« La stimulation dans les nerfs périphériques des fibres  $A\alpha$  et  $A\beta$  [non nociceptives] de gros calibres et à conduction rapide, ne provoque pas de sensation de douleur. En augmentant l’intensité de stimulation jusqu’à un niveau qui excite une fraction des fibres  $A\delta$ , on obtient une sensation de picotement et, si la stimulation est suffisamment forte, une sensation de douleur aiguë. En augmentant plus encore l’intensité du stimulus jusqu’à recruter les fibres  $C$ , de petit diamètre et à conduction

<sup>149</sup> Voir notamment, Axford et Spector (1999, 102), Adams et Martin (1983, 8) et Kitchell (1987, 1197-8).



lente, on ressent une sensation de douleur plus sourde et plus durable. » (Purves *et al* 2005, 209-10)

Chez l'humain, la douleur engendrée par une stimulation électrique des nocicepteurs associés aux fibres A $\delta$  est ainsi jugée plus sévère que celle qui est provoquée par l'excitation des nocicepteurs associés aux fibres C. En revanche, la douleur liée aux fibres C semble s'ajouter à celle qui est liée aux fibres A $\delta$  et elle est décrite comme particulièrement désagréable (Rose et Adams 1989, 48).

Par ailleurs, que savons-nous des capacités nociceptives des nonhumains? De manière générale, les résultats de l'ensemble des observations et recherches (souvent paradoxalement obtenus par le recours à la l'expérimentation animale<sup>150</sup>) tendent à démontrer l'existence des dispositions « physiologiques » de la douleur chez tous les vertébrés et, possiblement, chez certains invertébrés, comme les céphalopodes<sup>151</sup>. D'abord, la présence de nocicepteurs chez tous les mammifères (Lynn 1984) et chez tous les oiseaux (Breward et Gentle 1985)<sup>152</sup> est bien établie. Ensuite, on a décelé des nocicepteurs de type A $\delta$  chez les poissons (les fibres C, lorsqu'elles ne sont pas totalement absentes, semblent toutefois s'y trouver en moins grande quantité que chez les mammifères et les oiseaux)<sup>153</sup>. Enfin, des études mettent même en évidence l'existence d'une activité nociceptive chez de nombreux invertébrés, comme les crevettes (Barr *et al.*, 2008), les sangsues (Pastor, Soria et Belmonte, 1996), les vers nématodes (Wittenburg et Baumeister, 1999), les limaces de mer (Illich et Walters, 1997) et les mouches à fruits (Tracey *et al.*, 2003). Il est donc raisonnable de supposer qu'une grande proportion des animaux nonhumains a un système nociceptif<sup>154</sup>.

Comme nous l'avons mentionné, la possession d'un système nociceptif semble être une condition nécessaire à la douleur (du moins, à la douleur liée au corps), mais elle n'est pas suffisante. En effet, la nociception n'est pas, à elle seule, synonyme de douleur puisqu'il est possible qu'un organisme réagisse aux signaux nociceptifs sans être importuné par ceux-ci. Nous

<sup>150</sup> Overmier, « Experimental Analysis of Pain » dans *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (1998, 264-5).

<sup>151</sup> Rose et Adams (1989, 49), Rosenfeld (1993, 135), DeGrazia et Rowan (1991, 197), Smith (1991, 28-30).

<sup>152</sup> Breward et Gentle (1985, 1132) se penchent notamment sur l'amputation du bec (*beak trimming*) des poulets : « The beak of the chicken is extensively innervated and has numerous cutaneous sensory receptors which have been classified as low-threshold mechanoreceptors, cold receptors and nociceptors [...]. These nociceptors have properties very similar to those describe in mammals including man and they are excited during the process of beak trimming. ». Voir également Gentle, Hunter et Waddington (1991, 128); Gentle et Tilson (2000); Duncan *et al.* (1989) ainsi que *infra* p. 132.

<sup>153</sup> Sur la douleur chez les poissons, voir notamment Braithwaite, *Do Fish Feel Pain?* (2010), Sneddon (2003a; 2003b), Sneddon, Braithwaite et Gentle (2003a; 2003b) et Chandroo, Duncan et Moccia (2004).

<sup>154</sup> Sneddon, « *Evolution of Nociception in Vertebrates: Comparative Analysis of Lower Vertebrates* » (2004, 124).

avons vu précédemment que, chez tous les animaux disposant d'un système nociceptif, il existe un seuil d'activation des nocicepteurs sous lequel ces terminaisons nerveuses particulières n'ont aucune réaction aux stimuli. Et ce seuil est relativement comparable d'une espèce à une autre. Deux autres types de seuil peuvent être distingués : le seuil de détection de la douleur, à partir duquel un individu commence à ressentir (consciemment) de la douleur – seuil qui est généralement plus élevé que le seuil nociceptif; et le seuil de tolérance à la douleur, à partir duquel un individu n'accepte plus la douleur ressentie et cherche à l'éviter<sup>155</sup>. Moralement, c'est surtout lorsque le troisième seuil est dépassé que la douleur en soi devient préoccupante. Avons-nous des raisons de penser que les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à pouvoir ressentir à ce point la douleur et, donc, à en souffrir<sup>156</sup>?

En plus de la présence d'un système nociceptif chez plusieurs animaux nonhumains, des données physiologiques additionnelles semblent indiquer que les sensations nociceptives sont interprétées ou évaluées négativement par de nombreux nonhumains, comme elles le sont normalement par les humains. À moins de raisons additionnelles, cela devrait signifier que ces nonhumains ressentent de la douleur ou sont négativement affectés par les stimulations nociceptives qu'ils subissent. Voilà qui s'oppose à l'hypothèse selon laquelle seuls les êtres humains peuvent percevoir les sensations nociceptives comme de la douleur et qu'à peu près tous les autres animaux ne font que réagir de manière mécanique (tel un réflexe) aux stimuli nocifs sans en être conscients (Kitchell et Guinan 1990, 186). D'une part, d'importantes similarités peuvent être observées quant au circuit nerveux qu'empruntent les signaux envoyés par les nocicepteurs chez les animaux de plusieurs espèces, y compris l'espèce *homo sapiens*. Chez tous les vertébrés, en effet, l'influx nerveux déclenché par les nocicepteurs passe par la moelle épinière pour parvenir à l'encéphale (Kitchell et Guinan 1990, 190-6). D'autre part, nous savons que la douleur aiguë, chez l'être humain, entraîne l'activation du système nerveux sympathique et produit des changements à l'égard, notamment, du rythme cardiaque, du débit sanguin, du diamètre des pupilles, du teint, etc. Or, ces paramètres ont pu être étudiés chez des animaux nonhumains en comparant l'état d'animaux ne subissant aucun stimulus nocif avec celui d'animaux soumis à des stimuli qui, s'ils étaient imposés à des êtres humains, seraient

---

<sup>155</sup> À propos des trois seuils de la douleur, voir Calvino, « Les modèles de douleur chez l'animal » (2001, 12).

<sup>156</sup> Remarquons que même les êtres humains, lorsqu'ils se trouvent sous l'emprise de certaines drogues ou lorsqu'ils ont subi une lobotomie du cortex pré-frontal, peuvent en venir à affirmer qu'ils ressentent toujours la « douleur », mais qu'ils ne sont plus incommodés par celle-ci. Sur le sujet, voir Daniel C. Dennett, *Brainstorms* (1981, 221-9). Voir également *infra*, p. 77n.

considérés comme douloureux (comme la castration, par exemple)<sup>157</sup>. Chez de nombreuses espèces animales, les symptômes de la douleur chronique se sont révélés similaires : perte de poids ou de sommeil, diminution de la fréquence d'accouplement, changements touchant l'activité intestinale et urinaire, yeux larmoyants, baisse de la température corporelle, etc.<sup>158</sup>. Le tableau suivant permet de répertorier certains des signes comportementaux et physiologiques de la douleur selon l'espèce :

**Table 1 Indicators of pain in several common laboratory animals\***

Species	General behavior	Appearance	Physiology
Rat	Reduced activity; reduced appetite; reduced drinking; licks; guards limbs; self-mutilates; increased aggression and vocalization; aversion toward con-specifics	Ungroomed; piloerection; abnormal stance; hunched posture ("dormouse"); "red tears"; eyelids partly closed; pupils dilated; nasal discharge; recumbent	Sleep disrupted; hypothermia; rapid shallow breathing, may grunt on expiration
Mouse	Similar to rat; increased vibrissal movement	Similar to rat; no ocular porphyrin secretion	Similar to rat
Guinea pig	Squeals, stampedes when handled; or quiet	Similar to rat	Similar to rat
Rabbit	Anxious; hides; squeals or cries; or aggressive; scratches/bites; reduced appetite; cannibalizes young; tonic immobility	May not show large change	Salivates; rapid shallow breathing
Dog	Bites, scratches, guards; whimpers or howls; growls; quiet, submissive; or more aggressive to handling	Stiff, moves less or lies still; "hangdog" look; tail between legs	Shivers; pants; urinates
Cat	Quiet; hisses or spits; hides; licks excessively; limps; guards limbs; stilted gait; reduced appetite; escape response to handling	Apprehensive facial expression; tucks-in limbs; hunches head/neck; ungroomed; flattens ears; cringes	
Horse	Reluctant to be handled; decreased activity; disrupted feeding; restlessness or depression; reluctance to move; unusual limb position	Anxious appearance; dilated pupils; flared nostrils; glassy eyes; lowers head	Sweats
Nonhuman primate	Screams or moans; reduced feeding and drinking; aggression	Crouches; "sad" facial expression or grimace; may stop grooming	

Tableau tiré de l'article E. Carstens et Gary P. Moberg « *Recognizing Pain and Distress in Laboratory Animals* » (2000) 41, 2 *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, [http://dels-old.nas.edu/ilar\\_n/ilarjournal/41\\_2/Recognizing.shtml](http://dels-old.nas.edu/ilar_n/ilarjournal/41_2/Recognizing.shtml), visité le 23 août 2011.

Par ailleurs, bien que les réactions hormonales aux stimuli nocifs varient d'une espèce à l'autre, de même que d'un individu à l'autre au sein d'une même espèce, nous savons maintenant qu'un mécanisme d'atténuation de la douleur est en place au moins chez tous les mammifères<sup>159</sup> de même que chez d'autres animaux, incluant certains invertébrés (J. A. Smith 1991, 27). De

<sup>157</sup> Voir, par exemple, Molony et Kent, « *Assessment of Acute Pain in Farm Animals Using Behavioral and Physiological Measurements* » (1997) ainsi que le tableau des signes cliniques et physiologiques de la douleur chez les animaux selon l'espèce à laquelle ils appartiennent dans Wright et Woodson, « *Clinical Assessment of Pain in Laboratory Animals* » (1990, 211).

<sup>158</sup> Voir les recherches de l'Institute for Laboratory Animals Research (1992, 36; 2009, 56-63) ainsi que le Conseil canadien de protection des animaux (CCPA), « Signes de douleur et de détresse » et « Module de formation du CCPA sur la douleur, la détresse et les points limites ».

<sup>159</sup> Voir Matteri, Carroll et Dyer, « *Neuroendocrine Responses to Stress* » (2000, 48-50) de même que Rose et Adams (1989, 54-55) et, enfin, Kitchell et Guinan (1990, 196-197).

plus, les effets des analgésiques sur de nombreux animaux nonhumains et sur les humains sont comparables : ils augmentent la tolérance à certains stimuli nociceptifs et retardent le moment où les animaux fuient, même lorsque la fuite implique de renoncer à une récompense, comme de la nourriture (DeGrazia et Rowan 1991, 197-8). Bernard Rollin explique :

« Pain and pleasure centers, like those found in humans, have been reported in brains of birds, mammals, and fish ; and the neural mechanisms responsible for pain behaviour are remarkably similar in all vertebrates. Anaesthetics and analgesics control what appears to be pain in all vertebrates and some invertebrates ; and, perhaps most dramatically, the biological feedback mechanisms for controlling pain seem to be remarkably similar in all vertebrates, involving serotonin, endorphins and enkephalins, and substance P. (Endorphins have been found even in earthworms.) The very existence of endogenous opiates in animals is powerful evidence that they feel pain. Animals would hardly have neurochemicals and pain-inhibiting systems identical to ours and would hardly show the same diminution of pain signs as we do if their experiential pain was not being controlled by these mechanisms in the same way that ours is. In certain shock experiments, large doses of naloxone have been given to traumatized animals, reversing the effect of endogenous opiates, and it has been shown that animals so treated die as a direct result of uncontrolled pain.[...] In 1987, it was shown that bradykinin antagonists control pain in both humans and animals. » (Rollin 1986, 154)

Enfin, des indices physiologiques supplémentaires tendent à démontrer que les membres de plusieurs espèces d'animaux nonhumains sont capables de ressentir la douleur et peuvent être importunés par leurs sensations nociceptives. Par exemple, on observe de l'activité électrique dans les mêmes zones du cerveau lorsque certains nonhumains font face aux stimuli que les humains considèrent comme douloureux. Dans le cadre de leurs recherches, David Cottrell et Vincent Molony (1995) ont enregistré une augmentation significative de l'activité neuronale dans les fibres nerveuses des nocicepteurs des testicules et de la queue lors de la castration et de la caudectomie chez les agneaux. Des résultats semblables ont été obtenus lors d'une étude portant sur le débecquage et l'accrochage des poulets<sup>160</sup>. Et ce type de résultats n'est pas seulement issu de l'examen du système nerveux périphérique d'animaux nonhumains. Il a notamment été corroboré par l'enregistrement électroencéphalogramme (EEG) des changements opérés dans le cerveau de brebis ayant été soumises à des stimuli douloureux. Ces mesures démontrent que les réactions à la douleur produites dans le cerveau des brebis sont similaires à celles que l'on observe chez les êtres humains (Ong *et al.*, 1997). Ces différentes études et bien

---

<sup>160</sup> Gentle, Hunter et Waddington (1991) ainsi que Gentle et Tilston (2000).

d'autres<sup>161</sup> constituent autant de raisons de croire que des animaux nonhumains sont, comme les humains, non seulement dotés d'un système sensoriel responsable de la détection des stimuli nociceptifs au niveau des terminaisons nerveuses des organes, mais aussi (pour ce qui est des vertébrés du moins et, possiblement, de certains invertébrés) d'un système nerveux central et d'un cerveau leur permettant de traiter l'information nociceptive et de percevoir subjectivement la douleur<sup>162</sup>.

En plus des indices que sont la possession de nocicepteurs, les différentes réactions physiologiques aux stimuli nocifs, la sécrétion d'hormones antidouleur et l'activité cérébrale, l'état de santé d'un animal aide aussi à évaluer la possibilité qu'il ressente de la douleur ou non. Selon Marian Stamp Dawkins, le mauvais état de santé physique d'un animal est même le plus évident des symptômes de la douleur<sup>163</sup>. Pour plusieurs espèces animales, une liste des signes de santé a d'ailleurs été dressée et est couramment utilisée afin de s'assurer du bien-être des animaux exploités dans le cadre de recherches scientifiques, par exemple<sup>164</sup>. Les yeux brillants, la fourrure ou le poil lustré, l'appétit, et l'entrain comptent souvent parmi les indices de la bonne santé et, donc, du bien-être de l'animal. Bien sûr, certains facteurs sans lien avec l'expérience de la douleur ni même avec la santé (comme la grossesse ou l'hibernation, par exemple) peuvent entraîner des changements du même ordre. Mais la prise en compte de toutes les circonstances dans lesquelles se trouve chaque individu permet à l'observateur informé de porter un jugement relativement fiable quant à la possibilité qu'un animal éprouve de la douleur. Enfin, Dawkins précise que la maladie ou la mauvaise santé physique n'est pas, en soi, douloureuse et que c'est plutôt l'état mental qui accompagne cette condition qui peut l'être. L'auteure remarque que le lien entre la mauvaise santé et la douleur n'est pas systématique et que l'on rencontre parfois, même chez l'être humain, des blessures non douloureuses tout comme, à l'inverse, de la douleur chronique sans dommages physiologiques apparents. Elle en conclut qu'il est impossible d'affirmer avec certitude qu'un événement physiologique particulier est nécessairement

---

<sup>161</sup> « Vertebrate animals have central nervous systems, peripheral nerves, and deep and superficial nociceptors similar to humans. » Spinelli, « *Preventing Suffering in Laboratory Animals* » (1990, 233). Sur la douleur chez les animaux de ferme, voir Sneddon et Gentle, « *Pain in Farm Animals* » (1998).

<sup>162</sup> Le cas des insectes est moins certain puisque ces êtres vivants ne possèdent pas les caractéristiques physiologiques qui sont présumées nécessaires pour ressentir la douleur. Il est donc possible que leurs réactions face à des stimuli nocifs puissent être interprétées comme de simples réflexes nociceptifs (DeGrazia et Rowan 1991, 198-9). En revanche, certains auteurs considèrent avec sérieux la possibilité que les insectes puissent souffrir, notamment Lackwood, « *Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects* » (1988).

<sup>163</sup> L'auteure parle même de souffrance. Nous reviendrons bientôt sur les différences entre la douleur et la souffrance.

<sup>164</sup> *Institute of Laboratory Animals* (2009, 56-63) et Conseil canadien de protection des animaux, « Signes de douleur et de détresse » et « Module de formation du CCPA sur : la douleur, la détresse et les points limites ».

accompagné de douleur. En revanche, elle ajoute aussitôt que cette situation d'incertitude ne devrait jamais servir d'excuse pour ignorer l'effet psychologique que les blessures ont probablement sur les animaux nonhumains. L'auteure conclut enfin que ce n'est pas parce que toute souffrance mentale chez les animaux nonhumains ne se traduit pas par une détérioration évidente de leur santé que la détérioration de la santé n'est pas, à l'inverse, un signe de douleur<sup>165</sup>.

Les conditions anatomiques, biologiques ou physiologiques de la douleur représentaient un premier groupe d'indications permettant de supposer que de nombreux animaux nonhumains (au moins tous les mammifères, les oiseaux et les poissons) peuvent ressentir la douleur de façon comparable aux êtres humains. Les comportements typiquement associés à la douleur forment le deuxième ensemble d'indices<sup>166</sup>. Il a maintes fois été observé que de très nombreux animaux nonhumains réagissent de manière similaire aux humains, lorsqu'ils sont affectés par des stimuli repoussants ou nocifs, en les évitant ou en fuyant; en affichant certaines expressions faciales liées à la douleur, et parfois en gémissant; en limitant l'utilisation de leur membre blessé pour le reposer et en favoriser la guérison. Bien sûr, la plupart des animaux nonhumains n'utilisent pas un langage verbal, ce qui peut constituer une difficulté supplémentaire lorsqu'il s'agit de déterminer s'ils ressentent ou non de la douleur. Par contre, ils expriment leurs états affectifs par des signes non verbaux que les spécialistes peuvent souvent décoder (du moins partiellement), lorsqu'ils se donnent la peine de les étudier<sup>167</sup>. On peut légitimement supposer que le comportement des animaux en dit long sur leur état d'esprit<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Stamp Dawkins, « *Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals* » (1996, 29-30). Notons toutefois qu'elle reconnaît la « possibilité logique » que les émotions négatives et positives ne soient pas réellement ressenties par les animaux : « [I]t so easy to believe that once we have postulated a scale of positive to negative reinforcers, once, that is, we have a common currency in which different stimuli can be evaluated to how positive or negative they are on this emotional scale, then we have also [linked] into the conscious experience of pain and pleasure that we all know about from our human perspective. But this would be an error. It is quite possible (logically) for animals to have positive or negative emotional states without it feeling like anything. Stimuli could be evaluated as negative, in other words, but they wouldn't necessarily hurt. » (« *Animal Minds and Animal Emotions* », 2003, 98-9).

<sup>166</sup> Dans « *Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense* », William Robinson remarque que les indices comportementaux, pris isolément, ne constituent pas une preuve aussi forte de la sensibilité animale que le sont les indices physiologiques puisque l'on ne peut, avec autant de certitude, partir de comportements similaires pour inférer une cause similaire, que partir d'une structure similaire pour inférer des effets similaires. Par contre, l'auteur juge que les similarités comportementales tendent à renforcer considérablement les suppositions qui peuvent être faites sur la base des similarités physiologiques entre les êtres humains et les autres animaux (Robinson 1996, 53-4).

<sup>167</sup> « The behavior resulting from pain in animals with its characteristic vocalizations, struggles, and agitations can be easily observed, recognized, and interpreted by anyone with appropriate experience and knowledge, such as a veterinary clinician familiar with the given species in normal states. » (Fraser 1990, 220). Voir également le tableau présentant les signes comportementaux et physiologiques de la douleur selon l'espèce (*supra*, 2.1.1.).

<sup>168</sup> Bien sûr, l'existence de l'esprit chez les animaux nonhumain est sujette à controverse et touche la question de la conscience sur laquelle nous reviendrons bientôt (*infra*, 2.1.1). Stamp Dawkins juge que le comportement, même

D'abord, notons que bien des animaux produisent des sons qui, sans prendre la forme des mots humains, peuvent parfois être jugés relever d'un système de communication nonhumain précurseur du (ou analogue au) langage humain<sup>169</sup>. En réaction à la douleur, de nombreux nonhumains émettent, comme le font souvent les humains, des vocalisations particulières (grognement, cris, sons plaintifs, etc.). Ensuite, plusieurs autres comportements constituent des signes qu'un animal ressent de la douleur. En plus des vocalisations associées à l'expression d'une sensation douloureuse, il arrive fréquemment que des animaux nonhumains fassent preuve d'agressivité (Wright et Woodson 1990, 213), évitent la source du stimulus nocif, montrent des signes de mécontentement, prennent des positions anormales, ne prennent plus soin d'eux-mêmes, aient moins d'appétit et minimisent leurs interactions sociales. Bien sûr, les réactions comportementales à la douleur, comme c'était le cas de la production d'hormones antidouleur, varient passablement d'une espèce à une autre, d'un individu à un autre dans la même espèce et chez le même individu, selon le moment et les circonstances (Rose et Adams 1989, 63-4; Spinelli 1990, 233). Si aucun de ces signaux comportementaux, pas plus que les symptômes physiologiques, ne peut isolément constituer la preuve qu'un animal souffre, l'accumulation de tels signaux fait en sorte qu'il est plus raisonnable de supposer que, lorsqu'un traitement particulier cause de la douleur aux êtres humains, ce même traitement cause fort probablement de la douleur à de nombreux êtres nonhumains<sup>170</sup>. En effet, si la douleur modérée peut parfois être difficile à évaluer, la douleur aiguë et intense produit, chez nombre d'animaux nonhumains et chez les êtres humains, des réactions comportementales comparables (convulsions, cris,

---

chez l'humain, est souvent plus révélateur de l'état affectif dans lequel se trouve l'individu que le sont les mots qu'il prononce (Stamp Dawkins 1996, 33-6).

<sup>169</sup> Zuberbühler, « *Evolution of Mammalian Vocal Signals: Development of Semiotic Content and Semantics of Human Language* » (2009).

<sup>170</sup> « There should seldom be a question about the possibility that a laboratory animal is in pain, if basic principles are followed. *U.S. Government Principles for Utilization and Care of Vertebrate Animals Used in Testing, Research, and Training* (IRAC, 1985) states that "unless the contrary is established, investigators should consider that procedures that cause pain or distress in human beings may cause pain or distress in other animals." » (Institute for Laboratory Animals Research 1992, 33). On remarque un consensus général dans la littérature scientifique qui porte sur le bien-être des animaux voulant que, si les êtres humains interprètent un stimulus comme douloureux, alors il doit être présumé que ce même stimulus entraînerait aussi de la douleur chez les autres animaux. Voir, notamment, Kitchell et Johnson, « *Assessment of Pain in Animals* » (1985); Stamp Dawkins, *Animal Suffering: The Science of Animal Welfare* (1980); Moberg, « *Biological Responses to Stress: Key to Assessment of Animal Well-Being* » (1985); Kitchell et Erickson, *Animal Pain: Perception and Alleviation* (1983); Kitchell et Guinan (1990, 187); Kandel et Schwartz (1985, 331) ou encore Vyklicky (1984, 178-195). Au Canada, les lignes directrices du CCPA (Olfert, Cross et McWilliam, 1993) établissent la présomption suivante : « Jusqu'à ce qu'on ait démontré le contraire, on peut présumer que tout stimulus ou toute expérience qui cause de la douleur ou de l'inconfort chez les humains a le même effet chez les animaux (LASA, 1990; RSPCA, 1983) ».

crispations, lutte pour tenter de se dégager ou de s'enfuir, etc.)<sup>171</sup> et il serait déraisonnable ou obstiné de refuser de présumer que l'état affectif des uns et des autres est semblable.

Pour toutes ces raisons, le public en général, comme la plupart des spécialistes, reconnaît l'existence de la sensibilité nonhumaine. Toutefois, si rares sont les personnes qui doutent toujours de la capacité de nombreux animaux nonhumains (les vertébrés, du moins et certains invertébrés) à faire l'expérience de la douleur physique (associée à la nociception), un peu plus nombreuses sont celles qui nient ou se préoccupent moins de la douleur émotionnelle de ceux-ci<sup>172</sup>. Comme nous l'avons vu, la douleur est maintenant largement considérée, dans le monde scientifique, comme une « expérience sensorielle et émotionnelle ». Or, il demeure possible de distinguer, comme le fait Richard Ryder, entre douleur et émotion :

« Surely, some sensations are painful, and some are pleasant. Likewise, some emotions are painful, and some are pleasant, too. Sensory pain is the thalamic and cortical registration of impulses originating in sensory nociceptors, but it is not itself an emotion. Grief and fear are emotions, and whatever causes them (sensory pain or any other cause), they are, in themselves, unpleasant or, as I would say, "painful." In the case of sensory pain (from a burn, for example), the initial pain is not emotional.

Neither A-delta nor C fibre pains are emotional in themselves. The emotion comes as a reaction to the pain. That emotion could be one of joy in the self-punitive individual who seeks to reduce guilt through the mortification of the flesh. More commonly, however, it will be an emotion such as fear which, because it is in itself painful, adds to the totality of the pain experienced after the burn. Pain, in other words, is not per se an emotion; it accompanies and is a deep component of some emotions, such as fear and grief. At some point in the brain, painful sensations, painful emotions and even painful thoughts most probably trigger the same mechanism. » (Ryder, 2002)

Que la douleur physique soit elle-même considérée comme une émotion ou non, il existe évidemment des formes de sensations négatives qui ne sont pas toujours entraînées par des sensations nociceptives, telles que l'anxiété, la frustration, la peur, le stress et la dépression, par exemple. Or, les principaux signes de ces états mentaux manifestés chez les êtres humains ont également été observés chez de nombreux animaux nonhumains<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> À propos des différents signes comportementaux de la douleur chez les animaux selon leur espèce, voir 2.1.1.

<sup>172</sup> Depuis la parution du livre de Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, il est généralement reconnu que les animaux nonhumains peuvent ressentir des émotions et que leurs perceptions douloureuses peuvent être influencées par celles-ci. À ce sujet, voir Plutchik, « *A General Psychoevolutionary Theory of Emotion* » (1989) ainsi que Craig, « *Emotional Aspects of Pain* » (1984).

<sup>173</sup> Sur la douleur émotionnelle chez les animaux de laboratoire, voir Spinelli (1990, 237-230).



Le stress, la peur et l'anxiété<sup>174</sup> en particulier sont souvent considérés comme des formes de douleur ou de souffrance (et, à l'inverse, on considère souvent la douleur comme une forme, parmi d'autres, de stress). Bien que ces émotions ne soient pas toujours dommageables pour l'animal<sup>175</sup>, elles le sont fréquemment. Le stress est un concept mal défini. On s'y réfère souvent pour décrire la réaction d'un organisme à n'importe quel stimulus nocif<sup>176</sup>. Or, même si l'on ne peut identifier un critère unique permettant de déterminer avec précision le niveau de stress d'un organisme, son fonctionnement général est suffisamment bien compris pour que l'on puisse l'évaluer de manière raisonnablement certaine : le stress est presque toujours associé à un changement touchant le système endocrinien (il augmente la sécrétion de catécholamines ou active le système hypophysosurrénalien). Il peut aussi, surtout s'il est prolongé ou sévère, entraîner la détérioration des fonctions neuroendocriniennes et rendre l'organisme vulnérable au dysfonctionnement et à la maladie<sup>177</sup>. Cependant, le stress, comme la douleur, ne peut être réduit à sa dimension physiologique et doit être décrit comme un état psychologique. En effet, il est, par nature, une expérience consciente et déplaisante pour l'animal qui le subit (Rollin 1986, 127).

Lorsqu'un organisme éprouve un stress auquel il est incapable de s'adapter et qui affecte son comportement, on considère généralement qu'il se trouve dans un état de détresse. Plusieurs des principaux indices comportementaux permettant de conclure qu'un animal est en détresse sont les mêmes que ceux qui résultent de la douleur, à savoir un comportement alimentaire différent, une diminution du toilettage, des interactions sociales inappropriées et une baisse des actes de copulation. La présence de lésions intestinales et gastriques, d'hypertension et d'immunosuppression représente des signes supplémentaires. Enfin, des réactions

---

<sup>174</sup> Il peut être difficile de distinguer la peur et l'anxiété des points de vue physiologique et comportemental. De manière générale, les causes de l'anxiété sont jugées moins précises que celles de la peur. Les auteurs du rapport du Conseil national de recherche sur la douleur et la détresse donne l'exemple d'un animal qui, s'il est placé dans un environnement nouveau ou s'il subit un traitement auquel il n'est pas encore habitué, mais qui n'est pas douloureux, risque plus d'être anxieux qu'apeuré. Si cet animal fait face à un danger immédiat, on supposera plutôt qu'il a peur (Institute for Laboratory Animals Research 1992, 6). À propos de la distinction entre la peur et l'anxiété, voir également DeGrazia et Rowan (1991, 202). Sur les indices physiologiques et comportementaux permettant de discerner, bien que de manière incertaine, l'anxiété, la douleur, le stress et la souffrance, voir *The Ethics of Animal Experimentation* (Yarri 2005, 61ff.). Sur la souffrance d'origine émotionnelle (telle que celle qui peut être causée par l'anxiété, la dépression ou la frustration), voir Spinelli (1990, 236-7).

<sup>175</sup> En effet, certains stress, lorsque l'organisme arrive à s'y adapter, peuvent ne lui causer aucun tort et peuvent même être considérés comme bénéfiques pour lui, voir Institute for Laboratory Animals Research (1992, 3) et Levine (1990, 174).

<sup>176</sup> Gary P. Moberg (1985, 28) résume l'ensemble de ce que la notion de stress peut couvrir en la définissant de la façon suivante: « a syndrome with no discrete etiology, no consistent biological response, nor even a single effect on the individual. »

<sup>177</sup> Voir Institute for Laboratory Animals Research (1992, 36 et 50-2) ainsi que Rollin (1986, 123-9).

comportementales autodestructrices comme l'autophagie, l'arrachage de poils, l'automutilation et la stéréotypie peuvent également révéler l'état de détresse d'un individu.

La détresse n'est, pas plus que la douleur ou le stress, synonyme de souffrance. En effet, un individu peut très bien faire l'expérience du stress ou même d'une légère détresse sans en souffrir. DeGrazia donne l'exemple d'un professeur qui ressent un faible niveau de détresse (*distress*) en préparant une conférence qu'il s'apprête à donner. Selon l'auteur, il pourrait être exagéré, dans cette situation, de parler de souffrance. Par ailleurs, il est aussi possible d'éprouver de la douleur sans en souffrir. Pour que la détresse ou la douleur entraîne de la souffrance, elle doit généralement être prolongée et/ou d'une intensité considérable :

« Considerable pain can cause or amount to suffering without pain's being, in general, the same thing as suffering. Distress, which can also result in suffering, is not to be equated with it either. The distress has to be more than minimal. » (DeGrazia et Rowan 1991, 200)

Un simple pincement peut être considéré comme douloureux, sans engendrer de la souffrance, par exemple. Et, comme nous l'avons déjà mentionné, une personne ayant subi une lobotomie d'une partie du cortex préfrontal peut très bien percevoir les sensations nociceptives associées à la douleur, sans être importunée par celles-ci<sup>178</sup>. À l'inverse, certains types de souffrance ne sont pas liés à de la douleur, comme lorsqu'un individu souffre d'une phobie ou est terrifié par la perception d'un danger. Bien que la détresse ne constitue pas toujours de la souffrance, ce peut être le cas, et ce, sans impliquer de douleur nociceptive.

Comme nous venons de le voir avec l'exemple de la lobotomie, il est aussi possible qu'une personne perçoive consciemment une sensation nociceptive sans être incommodée par elle et, donc, sans en souffrir. En revanche, se retrouve généralement inclus dans le concept de souffrance, l'idée que celui qui la subit est ennuyé par celle-ci. Si certains abordent parfois le thème de la souffrance "inconsciente", DeGrazia juge que ce n'est ordinairement qu'à titre de métaphore et qu'il est plus approprié de réserver la notion de souffrance à l'expérience consciente d'émotions déplaisantes<sup>179</sup>. À la différence de la douleur, cependant, la souffrance,

<sup>178</sup> Les patients ayant subi ce genre de lobotomie ont perdu une partie importante (ou même la totalité) de leur capacité à éprouver des émotions complexes. Ils sont, en général, moins affectés émotionnellement, ce qui empêche leur douleur d'atteindre le niveau d'intensité requis pour parler de souffrance (DeGrazia et Rowan 1991, 199). Selon DeGrazia, lorsque qu'une sensation nociceptive n'est aucunement interprétée comme déplaisante par le sujet, il faut alors éviter de parler de douleur, puisque la douleur, par définition, est accueillie négativement par celui qui la ressent. Si certains patients disent ressentir une douleur sans s'en soucier, c'est, estime l'auteur, qu'ils confondent les simples sensations nociceptives et la douleur (1991, 196). Voir également *supra*, 2.1.1.

<sup>179</sup> En prenant bonne note de l'opinion de DeGrazia sur le sujet, nous pouvons laisser ouverte la question de la possibilité que certaines souffrances soient inconscientes ou non.

bien qu'elle puisse en découler, n'est pas elle-même une perception engendrée par la réaction nociceptive d'un organe particulier du corps. Elle peut certes être entraînée par la douleur, mais elle peut également l'être par le stress ou par des causes de différentes natures (DeGrazia et Rowan 1991, 200).

Enfin, la capacité à ressentir la douleur et à souffrir constitue le fondement de la sensibilité. En effet, on dira d'un être qu'il est sensible s'il peut faire l'expérience subjective de ses sensations, c'est-à-dire percevoir consciemment les stimuli détectés par son corps (internes ou externes) ou encore ressentir des émotions ou faire l'expérience d'autres états mentaux provoqués par des stimuli externes ou internes (comme des pensées)<sup>180</sup>. Il semble que la plus primitive de toutes les sensations soit celle qui est associée au plaisir physique et à la douleur causée par l'activité nociceptive (Stamp Dawkins 1996, 99). S'il est possible d'imaginer un être capable d'éprouver des émotions et de faire l'expérience subjective d'états affectifs divers sans pouvoir ressentir la douleur et le plaisir, il semble peu probable qu'il y ait, sur Terre, des organismes qui aient évolué de cette manière<sup>181</sup>. Par ailleurs, la sensibilité et la conscience ne sont pas synonymes, mais les deux phénomènes sont intimement liés puisque, dans le monde que nous connaissons, ils semblent toujours concomitants. D'un côté, la capacité de prendre conscience de certaines sensations est l'une des caractéristiques essentielles de la sensibilité (la douleur, rappelons-le, est elle-même l'expérience consciente d'une émotion entraînée par une réaction nociceptive — la conscience est donc une condition nécessaire de la sensibilité)<sup>182</sup> et, de l'autre, aucune forme de conscience n'a pu être observée chez des organismes ou entités non sensibles (ordinateurs ou zombis, par exemple)<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> Fraser (1990, 222-3).

<sup>181</sup> Cela, bien sûr, à l'exception des rares cas où des individus ont perdu, de manière accidentelle ou autre, leur sensibilité après en avoir d'abord joui ou celle des personnes dont l'insensibilité à la douleur physique s'est avéré une tare gravement incommode, voire même fatale.

<sup>182</sup> DeGrazia et Rowan (1991, 195-6 en particulier). Nous aborderons la notion de conscience un peu plus loin (*infra*, 2.1.2). Notons dès maintenant que nous aurions pu privilégier le critère de la conscience plutôt que celui de la sensibilité puisque, comme nous le réitérerons bientôt, c'est plutôt la conscience qui est la condition essentielle à la possession d'intérêts et qui, pour cette raison, est pertinente moralement. Or, puisque la sensibilité et la conscience subjective vont de pair et que la littérature en éthique animale retient surtout le critère de la sensibilité, il convient tout aussi bien d'utiliser ce dernier.

<sup>183</sup> « The capacity to feel pleasure and pain is something that we might be able to separate from self-consciousness in theory, but in the world as we know it a self-conscious being will always be a being capable of feeling pleasure and pain – that is, if we interpret this capacity broadly enough so as to include any form of positive feeling such as approval or satisfaction as a form of pleasure, and any negative feeling, such as disapproval or dissatisfaction, as a form of pain. » Peter Singer, « *Animals and the Value of Life* » (1986, 356). Marian Stamp Dawkins, dans « *Through Animal Eyes: What Behaviour Tells Us* » (2006, 5), soutient également que la sensibilité est la forme la plus basique de conscience.

Une fois ces nuances apportées, on peut tout de même retenir que, en quantité suffisante, la douleur et la détresse entraînent — ou constituent elles-mêmes — de la souffrance (DeGrazia et Rowan, 1991). Et à partir de cette interprétation, il est raisonnable de conclure que, si un animal nonhumain peut faire l'expérience consciente de la douleur, alors il peut souffrir et doit être considéré comme un être sensible.

Le troisième indice de la sensibilité animale est offert par la théorie darwinienne de l'évolution (introduite en 1859), selon laquelle les caractéristiques qui favorisent la survie et la reproduction des organismes sont retenues par le processus de la sélection naturelle, au détriment de celles qui se voient moins fréquemment transmises à la progéniture. Cette théorie largement acceptée par la communauté scientifique explique comment les organismes se complexifient au fil des générations et de quelle manière le vivant s'adapte graduellement à son environnement. Selon elle, les différentes espèces ont toutes un ancêtre en commun et la spéciation se fait progressivement, au rythme lent de l'apparition arbitraire de menues variantes se révélant avantageuses pour certains individus et finissant par devenir la norme pour un groupe. Depuis la découverte de Charles Darwin, la plupart des auteurs reconnaissent le principe de la continuité évolutionniste et admettent que les différences entre les espèces, probablement apparues petit à petit, sont surtout des différences de degré et non de nature<sup>184</sup>.

La sensibilité ne semble pas échapper à cette règle. Nous avons de bonnes raisons de croire que les premiers organismes vivants apparus il y a environ quatre milliards d'années n'étaient pas sensibles. Nous sommes tout aussi certains que la sensibilité est une capacité bien réelle, qui est possédée par tous les êtres humains normaux. Entre l'avènement de la vie sur terre et la condition humaine telle qu'on la connaît aujourd'hui, il est difficile de déterminer avec précision le moment où nos ancêtres, qui étaient jusque-là insensibles, sont devenus sensibles et de distinguer, parmi les espèces existant actuellement, celles dont les membres sont sensibles et celles dont ils ne le sont pas. En dépit du fait qu'il est, jusqu'à maintenant, impossible d'identifier avec absolue certitude lesquels, il est raisonnable, d'un point de vue évolutif, de supposer que la sensibilité s'est développée chez plusieurs animaux nonhumains.

---

<sup>184</sup> « I have stressed the degree to which perceived animal/human differences in the brain's organization of feeling and emotion are probably due to artefacts rather than to a real gap between primates (including humans) and other mammalian orders. But that is not to say there is no real difference at all between humans and other animals. There may indeed be a real difference in brain organization of emotion. If so, however, it is quantitative in nature and moderate in degree – not a qualitative or massive difference. » Berridge, « *Comparing the Emotional Brains of Humans and Other Animals* » (2003, 41).

Selon Darwin lui-même, cette caractéristique compterait parmi les nombreuses réponses de la nature aux pressions exercées par la sélection naturelle et serait très répandue dans le monde animal :

« Most of the more complex emotions are common to the higher animals and ourselves. [...] [T]he difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind. We have seen that the senses and intuitions, the various emotions and faculties, such as love, memory, attention, curiosity, imitation, reason, etc., of which man boasts, may be found in an incipient, or even sometimes in a well-developed condition, in the lower animals. » (Darwin 2004, 151)

S'il demeure théoriquement possible que la sensibilité soit apparue relativement brutalement<sup>185</sup> ou qu'elle soit même un épiphénomène propre aux êtres humains, il semble beaucoup plus probable qu'elle se soit développée tout doucement, au fil de l'évolution des espèces animales<sup>186</sup> : alors que le premier organisme sensible n'était probablement conscient que d'un seul type de sensation, sa descendance l'était peut-être de deux, les générations suivantes de plusieurs, et ainsi de suite<sup>187</sup>. Selon la théorie du cerveau triunique de Paul MacLean (1973), le cerveau reptilien serait le plus ancien et servirait à assurer les fonctions vitales de l'organisme. C'est à partir de lui que le cerveau limbique, siège de la mémoire et des émotions, se serait ensuite développé. Ce n'est que dans une troisième phase que le néocortex serait apparu, permettant la pensée abstraite, la conscience réflexive et l'imagination<sup>188</sup>. Dans une perspective évolutionniste, le développement successif des trois cerveaux s'expliquerait par le fait que les fonctions les plus complexes servent les plus simples. Les émotions et la pensée pourraient donc

---

<sup>185</sup> Certains auteurs croient que seuls les êtres humains et, peut-être, les mammifères les plus évolués sont sensibles. Voir, notamment, John S. Kennedy, *The New Anthropomorphism* (1992); Bermond (2003) et Euan Macphail, *The Evolution of Consciousness* (1998).

<sup>186</sup> « There is no 'a priori' reason to suppose that in the evolution the perception of pain appears as a wholly new sensory phenomenon in man. » (Poggio et Mountcastle 1960, 302); « [I]n other areas of mentation – most areas apart from the most sophisticated intellectual abilities – and surely with regard to basic mental survival equipment like that connected with pain, such a hypothesis [the existence of quantum leaps in evolution] is both *ad hoc* and implausible. » (Rollin 2003, 87). À propos de l'apparition de la conscience, de manière générale : « The doctrine of continuity is too well established for it to be permissible to me to suppose that any complex natural phenomenon comes into existence suddenly, and without being preceded by simpler modifications; and very strong arguments would be needed to prove that such complex phenomena as those of consciousness, first make their appearance in man » (Huxley 1896, 236).

<sup>187</sup> Kirkwood, « *The Distribution of the Capacity for Sentience in the Animal Kingdom* » (2006, 13-4): « Perhaps sentience evolved with a slight change, by chance, in organization that resulted in a small assemblage of cells 'recognizing' patterns of activity of the previously insentient brain design. Envisaged in this way, sentience may indeed depend upon a specific form of neuronal organization that either is present or not, but it may have started with changes that involved very few cells in the first instance. »

<sup>188</sup> Voir « Le cerveau à tous les niveaux : Le bricolage de l'évolution – notre héritage évolutif » de l'Institut de recherche en santé du Canada (IRSC) et de l'Institut des neurosciences, de la santé mentale et des toxicomanies (INSMT), de l'Université McGill.

être des mécanismes ou des structures ayant été choisis par les règles de l'évolution parce qu'ils favorisaient, encore plus que les mécanismes inconscients, la survie et la reproduction (c'est-à-dire la transmission des gènes).

Plusieurs auteurs reconnaissent aujourd'hui que la capacité de ressentir la douleur est probablement apparue relativement tôt dans l'histoire de l'évolution des animaux :

« The nervous system, including pain neural mechanisms, is similar across vertebrates, as are the basic processes that allow events to become learned signals for pain and to evoke "fear"-mediated defense reactions. These similarities suggest that the neural bases of pain and fear (or anxiety) and their behavioral expression are evolutionarily old traits. » (Overmier 1998, 264)

Si l'on croit que la sensibilité ou la capacité à ressentir consciemment des émotions primaires est présente chez les membres de nombreuses espèces animales, c'est que cette caractéristique semble fort avantageuse pour les animaux qui la possèdent :

« The ability to experience is widespread in the animal kingdom and has important survival value. For example, acute pain after injury or early in an illness prompts an organism to take evasive action. Persistent or chronic pain *might* lead to behaviors that spare an affected area or part. The responses to potential or actual tissue damage are components of a complex experience that has sensory qualities and affective or motivational and emotional consequences. » (Institute for Laboratory Animals Research 1992, 5)

Selon Patrick Bateson dans « *Assessment of Pain in Animals* », la sensibilité présente l'avantage de permettre à l'animal de distinguer les situations potentiellement dangereuses de celles qui, bien qu'intenses, sont sûres et offrent des informations utiles, lui permettant ainsi d'éviter les premières et de profiter des dernières (1991, 829). Puisque la quête du plaisir et la volonté de fuir la douleur semblent motiver les êtres sensibles à agir de façon salutaire, tout porte à croire que ces mécanismes ont été conservés par la sélection naturelle. Pour saisir l'efficacité de la sensibilité à l'égard de la transmission des gènes, il peut être utile de se rappeler que les rares êtres humains dont la capacité de ressentir la douleur est gravement réduite se trouvent constamment en danger. Par exemple, John Pinel rapporte le cas d'une femme peu sensible à la douleur physique qui se serait involontairement infligé de nombreuses blessures et qui, encore jeune, serait décédée suite aux complications de certaines d'entre elles (Pinel 2007, 156-7). Antonio Damasio, de son côté, décrit la situation désolante de Phineas Gage qui, ayant subi un dommage au cerveau l'empêchant de ressentir les émotions appropriées, aurait commis une série de graves erreurs, agissant à l'encontre de nombreuses conventions sociales et de son propre intérêt (Damasio, 1994, xv-xvi). Enfin, Rollin rappelle que les personnes incapables de ressentir

la douleur ou affligées par la maladie de Hansen (c'est-à-dire la lèpre, une maladie qui affecte la sensibilité à la douleur) ont bien du mal à survivre (Rollin 1986, 87).

Bien sûr, le réflexe nociceptif, qui n'implique pas la perception de la douleur et qui ne requiert aucune forme de conscience, offre déjà un certain avantage évolutif puisqu'il protège l'organisme contre les dommages immédiats que pourrait causer un stimulus nocif. En revanche, ce réflexe ne semble pas favoriser la guérison chez l'individu blessé qui, privé de la capacité de ressentir la douleur chronique, ne trouve aucune motivation à se reposer<sup>189</sup>. Par ailleurs, la conscience confère l'avantage d'offrir aux individus qui en sont dotés la flexibilité nécessaire pour composer avec des situations nouvelles et complexes, situations où il semble peu probable que les réponses variées et sophistiquées de certains animaux puissent avoir été programmées génétiquement et puissent demeurer inconscientes<sup>190</sup>. Il semble raisonnable de supposer que la capacité à souffrir ait favorisé la survie de nombreux animaux nonhumains, comme elle semble l'avoir fait pour les humains. Par exemple, les singes du docteur Edward Taub, ne pouvant assurément plus ressentir la douleur parce que leur système nerveux avait été compromis par le sectionnement des racines dorsales de leur moelle épinière pour les besoins d'une expérience portant sur la neuroplasticité, en sont arrivés à s'automutiler d'horribles façons (Rollin 1986, 87). Cela laisse penser que, si les singes ne se livrent normalement pas à de tels comportements destructifs, c'est qu'ils sont capables de ressentir la douleur.

De manière générale, il semble que la capacité d'éprouver des émotions positives ou négatives octroie à l'organisme une flexibilité largement supérieure à ce que les autres mécanismes favorisant la survie peuvent offrir. Stamp Dawkins expose clairement l'avantage évolutif que procure la sensibilité :

« General emotional states of pleasure and suffering would enable animals to exploit many more behavioural strategies to increase their fitness than specific stimulus-response links. The point is, however, that without emotions to guide it, an animal would have no way of knowing whether a behaviour never performed before by any of its ancestors should be repeated or not. By monitoring the consequences of its behaviour by whether it leads to “pleasure” or “suffering” it can build up a complex string of quite arbitrary responses. » (Stamp Dawkins 1996, 98)

La sensibilité paraît si avantageuse pour la survie et pour la reproduction que certains pensent qu'elle se serait même développée, comme les yeux, de manière indépendante dans

<sup>189</sup> Dans « *On the Relation of Injury to Pain* » (1979, 262-3), Patrick Waal explique que la douleur chronique qui incite au repos et à la guérison peut perdurer, même une fois que les signaux physiologiques (nociceptifs) indiquant qu'il y a blessure paraissent résorbés.

<sup>190</sup> Crick et Koch, « *Consciousness and Neuroscience* » (1998, 98), Pinker (2007) et Stamp Dawkins (1996, 97-8).

plusieurs lignées animales (Boyle 2009, 6; Kirkwood 2006, 21). Par ailleurs, certains auteurs estiment que, puisqu'elle favorise grandement la survie, la sensibilité est probablement plus fréquente chez les êtres ayant une espérance de vie plus longue que chez ceux qui ont une espérance de vie très courte<sup>191</sup>. Parce que la capacité à résoudre des problèmes et à interpréter l'information donnée par le système nerveux central permet aux êtres conscients d'augmenter leur longévité, il paraît raisonnable de supposer que les animaux qui vivent plus longtemps ont subi plus de pression évolutive menant au développement de la capacité à percevoir la douleur et à souffrir et ont donc plus de chances d'être sensibles que ceux qui vivent moins longtemps. Cette hypothèse abonde dans le même sens que ce que suggèrent, comme nous l'avons vu, plusieurs données physiologiques et comportementales. Rappelons que nous avons de bonnes raisons de supposer que les mammifères et les oiseaux, ainsi que les poissons et possiblement quelques invertébrés comme les céphalopodes sont sensibles, alors que la plupart des insectes et des mollusques les moins complexes, sous toutes réserves, ne le sont peut-être pas.

L'addition des similarités physiologiques, des indices comportementaux et de notre compréhension de l'évolution des caractéristiques chez les animaux nous incite à conclure qu'au moins tous les vertébrés sont des êtres sensibles. Bien que certaines études sèment le doute, la plupart des auteurs jugent que les insectes ne sont probablement pas capables de ressentir la douleur et, par conséquent, de souffrir<sup>192</sup>. En revanche, il est fort probable que certains invertébrés du moins comme les pieuvres et les calmars, qui ont un système nerveux complexe et des capacités d'apprentissage impressionnantes, puissent ressentir consciemment certaines émotions<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> « [S]imple nociceptor reflex loops (producing the startle reflex) that involve no pain perception could confer sufficient evolutionary advantage in short-lived animals (like insects) that rely on a survival strategy involving the production of very large numbers of individuals. » Rowan, « *Invertebrates and Pain* » (1998, 266). Voir également DeGrazia et Rowan (1991, 199).

<sup>192</sup> Voir Wigglesworth, « *Do Insects Feel Pain?* » (1980) et la critique de Eisemann *et al.*, « *Do Insects Feel Pain? A Biological View* » (1984). Voir également Yarrri (2005, 65) : « The phylogenetic scale has been widely used to demonstrate the developmental history and relationship of species on a continuum. Vertebrates differ from invertebrates in that the former have a backbone and a central nervous system with a brain and spinal cord. Instead of a backbone and central nervous system, invertebrates have nerve clusters throughout their bodies. It is the presence of a highly developed nervous system that is foundational for the experience of pain sensations, in particular the presence of nociceptors, which have been found in mammals and other vertebrates. ».

<sup>193</sup> Martin John Wells, *Octopus* (1978). Dans *Les cahiers antispécistes*, Estiva Reus (2003) résume les présentations du colloque « Éthique et invertébrés » portant sur la sensibilité chez les invertébrés et elle mentionne notamment l'exposé de Raymond Chichery, selon qui la sensibilité des céphalopodes est quasi-certaine, ainsi que celui de Georges Pétavy, qui conclut que les arthropodes (insectes, crustacés, araignées, myriapodes, scorpions, et autres) peuvent ressentir la douleur.



### **2.1.2. Les objections à la sensibilité des nonhumains**

En dépit de ces trois sortes de preuve, Peter Harrison tente de mettre en doute la sensibilité de tous les nonhumains. Il cherche à démontrer que nous n'avons aucune raison valable de croire que la sensibilité s'étend aux animaux autres qu'humains. En premier lieu, il tente d'appuyer son propos en suggérant que nous ne pouvons nous fier à aucune des similarités physiologiques ou comportementales entre les humains et les nonhumains pour inférer des états mentaux chez les derniers. Pour étayer cette critique, il offre une série d'exemples visant à démontrer qu'aucune conclusion intéressante ne peut être tirée à partir des comportements ou à partir des caractéristiques physiologiques.

Il rapporte d'abord le cas de ces organismes unicellulaires qui s'éloignent des stimuli nocifs et celui des insectes (que nous supposerions insensibles) qui se débattent faiblement après avoir été écrasés, ce qui indique que de tels comportements ne sont pas nécessairement causés par la douleur. Il remarque ensuite que nous n'éprouvons généralement aucune empathie pour les fourmis qui périssent sous nos pas ou pour les micro-organismes qui, par milliards, sont détruits par le chlore que nous ajoutons dans l'eau, en dépit du comportement de ces petits êtres vivants. Harrison poursuit en soulignant que certains comportements exprimés par des animaux plus complexes ne sont pas, eux non plus, provoqués par l'expérience de la douleur, malgré les apparences. Il donne l'exemple de certains oiseaux qui feignent d'être blessés afin d'attirer les prédateurs loin de leurs petits, puis, à l'inverse, celui des animaux qui, gravement blessés, n'affichent aucun signe de douleur et demeurent immobiles afin de ne pas attirer les prédateurs, d'éviter des blessures supplémentaires et/ou de favoriser leur guérison. L'auteur imagine ensuite qu'un robot pourrait être programmé pour réagir de telle sorte qu'il puisse assurer son intégrité en manifestant des comportements similaires en tous points à ceux qu'adopterait un être sensible éprouvant de la douleur. Harrison conclut que les indices comportementaux naturellement sélectionnés parce qu'ils permettent d'obtenir de l'assistance ou de favoriser la guérison du corps, s'ils sont considérés isolément, ne constituent pas une preuve très convaincante de la présence d'états mentaux et de l'existence d'une sensibilité nonhumaine.

En réponse à Harrison et ainsi que le fait remarquer Ian House (1991), soulignons qu'il n'est pas rare que les êtres humains feignent, eux aussi, la douleur ou son absence. De plus, le fait qu'il soit possible d'observer, chez les organismes insensibles, des comportements semblables à ceux qui, chez l'humain, sont typiquement associés à la douleur, ou même d'imaginer que ces comportements puissent être manifestés par des entités non vivantes et

insensibles ne fait que démontrer l'évidence : c'est parce que nous connaissons ou supposons l'existence de similarités physiologiques entre les êtres humains et de nombreux autres animaux que nous interprétons les similarités comportementales comme des éléments de preuve d'une sensibilité commune (House 1991, 276).

Anticipant peut-être ces critiques, Harrison cherche à démontrer que les similarités physiologiques ne peuvent pas non plus justifier la reconnaissance de la sensibilité nonhumaine. Il explique que la douleur est un état mental et que les états mentaux ne peuvent être réduits à des états purement physiologiques (sans doute associés au cerveau). Il reprend la thèse cartésienne de la dualité corps/esprit et rappelle qu'il est possible, d'une part, d'imaginer un esprit désincarné et, d'autre part, de supposer que des corps agissent de manières complexes sans que leurs comportements soient accompagnés (ou soient le produit) d'états mentaux. Après avoir affirmé que les états mentaux ne sont pas *logiquement* liés à certaines caractéristiques physiologiques, Harrison se penche sur la possibilité qu'ils le soient de manière *accidentelle*. Il mentionne le cas des personnes qui, après avoir subi un dommage au cerveau, ont vu leur vie mentale sévèrement affectée, pour soutenir qu'il serait prématuré de conclure que les états mentaux sont tributaires de certaines structures anatomiques. Il rappelle que la douleur est tolérée de manière très variable d'un individu à l'autre et que sa perception est influencée par les différentes pensées, par l'hypnose ou même par la culture. Il souligne également que la douleur est parfois même perçue en l'absence de dommage tissulaire, comme c'est le cas de certaines personnes amputées d'un membre qui ressentent une douleur fantôme, ou comme le montre le cas étonnant d'un mathématicien doté d'une intelligence supérieure à la moyenne, mais dont l'espace crânien était principalement occupé par des fluides entourés d'une fine membrane cérébrale<sup>194</sup>. Harrison poursuit sa démonstration en mentionnant le cas des oiseaux qui se comportent comme s'ils voyaient, sans pourtant disposer du cortex visuel qui, chez l'être humain et chez bien d'autres animaux, constitue le siège des capacités visuelles, pour conclure que ces exemples remettent sérieusement en question l'association que plusieurs ont tendance à établir entre la conscience et certaines dispositions physiologiques. Il s'intéresse, enfin, au cas troublant des personnes capables de décrire, avec une justesse surprenante, les caractéristiques visuelles des objets qu'ils ne peuvent pas voir consciemment — il s'agit du phénomène dit du *blindsight* ou, en français, de la « vision aveugle ». À son avis, cela prouve que toutes les perceptions ne sont pas conscientes et que certaines expériences non conscientes peuvent tout de même nous

---

<sup>194</sup> Harrison (1991, 29) réfère à une étude menée par John Lorber.

porter à adopter des comportements appropriés, ce qui ouvre la porte à la possibilité que les animaux nonhumains puissent réagir à certains stimuli nociceptifs comme s'ils étaient conscients de leur présence alors que, en vérité, ils ne le sont pas.

Les efforts de Harrison visent à briser l'association entre, d'une part, les capacités nociceptives et les dispositions physiologiques générales de la douleur et, d'autre part, l'expérience mentale des individus qui la vivent consciemment. Sa critique s'appuie donc largement sur l'approche antimatérialiste. Or, cette critique de l'hypothèse matérialiste a l'effet indésirable de remettre en question non seulement la capacité de ressentir subjectivement la douleur des animaux nonhumains, mais également celle des êtres humains autres que soi-même<sup>195</sup>. En effet, lorsque nous supposons que certains animaux nonhumains sont sensibles, nous le faisons sur la base de la même analogie qui nous porte à croire que les autres êtres humains sont sensibles. Et puisque chacun de nous admet qu'il est raisonnable de croire que les autres êtres humains sont sensibles parce qu'ils se comportent comme nous et possèdent les mêmes caractéristiques physiologiques que nous, alors il est aussi raisonnable de croire que les animaux nonhumains sont sensibles lorsqu'ils se comportent comme les êtres humains et qu'ils possèdent les mêmes caractéristiques physiologiques qu'eux. Si l'argument fondé sur l'analogie fonctionne lorsqu'il concerne les uns, il serait incohérent de refuser d'admettre sa force probante lorsqu'il concerne les autres (Perrett 1997).

Par ailleurs, il semble qu'Harrison reconnaisse lui-même le lien entre les facultés mentales et certaines caractéristiques physiologiques lorsqu'il présume qu'un robot, malgré ce qu'indique son comportement, ne peut être sensible. En effet, cette présomption paraît reposer sur le fait que le robot ne possède pas les caractéristiques neurologiques nécessaires pour percevoir les stimuli nociceptifs (House 1991, 377). De plus, House observe que plusieurs des exemples avancés par Harrison sont sujets à caution. L'auteur estime que les exemples portant sur la situation exceptionnelle de certains êtres humains ne sont pas pertinents lorsqu'il s'agit d'évaluer les capacités normales des animaux nonhumains, ou risquent de jeter un doute sur la sensibilité d'êtres humains autant que sur celles des animaux nonhumains. Comme il a déjà été mentionné, si les caractéristiques physiologiques ne sont plus considérées comme des indices fiables de la sensibilité, alors nous avons autant de raisons de douter du fait que les êtres humains victimes de torture souffrent que nous en avons de douter qu'un chien ou un singe peut ressentir de la douleur (House 1991, 377). Robert P. Rosenfeld va dans le même sens et explique que l'habileté

---

<sup>195</sup> Sur l'application de la critique de Harrison à la sensibilité humaine, voir House (1991) et Rosenfeld (1993, 133).

des oiseaux à voir sans disposer d'un cortex visuel ou encore celle de certaines personnes humaines à faire preuve d'intelligence sans pourtant posséder un cerveau physiologiquement comparable à celui des gens « normaux » appuie l'hypothèse selon laquelle les animaux dotés d'un tout petit cerveau ou d'un cerveau bien différent du nôtre pourraient, malgré tout, ressentir la douleur et souffrir d'une manière comparable aux humains « normaux » (Rosenfeld 1993, 134). De toute façon, le fait que les oiseaux puissent voir même s'ils ne possèdent pas de cortex visuel n'implique pas que, à l'inverse, le fait de posséder un cortex visuel ne soit pas un indice fiable de la capacité de voir (House 1991, 377). Enfin, les travaux de certains scientifiques nous apprennent que les effets de l'ablation de l'aire visuelle primaire sur le champ visuel des singes sont les mêmes que chez l'être humain<sup>196</sup>. Après analyse, l'objection soulevée par Harrison ne semble pas concluante.

Après avoir critiqué le recours aux arguments fondés sur les similarités comportementales et physiologiques, Harrison s'attaque à l'argument reposant sur la théorie de l'évolution. Il souligne que ce n'est pas la sensibilité elle-même (pas plus que la conscience, les connaissances ou les croyances) qui procure un avantage évolutif aux êtres vivants, mais le comportement de ceux-ci. Il rappelle que, si le comportement est bien adapté sur le plan évolutif, l'absence d'état mental l'accompagnant ne constitue pas, en soi, un désavantage pour la survie (la conscience pourrait n'être qu'un épiphénomène). Bien qu'il croie ainsi que, *théoriquement*, la sensibilité et la conscience ne sont pas nécessaires pour que le comportement des animaux nonhumains soit bien adapté à leur environnement, Harrison se demande tout de même si, *en réalité*, il est probable que ces caractéristiques sophistiquées se trouvent derrière les comportements favorisant la survie (Harrison 1991, 33). Il écarte toutefois cette hypothèse en insistant sur l'importance de respecter le canon de Morgan et de privilégier l'explication la plus simple :

« In no case may we interpret an action as the outcome of the exercise of a higher psychological faculty, if it can be interpreted as the outcome of the exercise of one which stands lower in the psychological scale. » (Morgan 1894, 53)

Selon Harrison, l'explication la plus simple du comportement des animaux nonhumains serait celle qui repose sur le réflexe, ainsi que sur les réactions programmées génétiquement et inconscientes.

Par ailleurs, Harrison croit que seuls les humains — en raison de la soi-disant unique complexité de leurs relations sociales — auraient eu des raisons évolutives de développer un

---

<sup>196</sup> Weiskrantz, *Consciousness Lost and Found* (1997, 17 et 87-8).

esprit leur permettant de produire différents états mentaux, incluant celui qui consiste à ressentir de la douleur, et de faire l'expérience de ceux-ci (Harrison 1991, 217). Il soutient que la douleur ne peut être utile qu'à ceux qui sont en mesure de faire le choix libre d'agir dans le sens contraire de ce que leur dictent les « réflexes de la nociception » et qui, ce faisant, peuvent mettre en danger leur intégrité physique. Puisque les humains sont des « agents libres », alors que les nonhumains n'en seraient pas, la douleur n'aurait pu avoir d'utilité évolutive que pour les humains et la sensibilité serait, par conséquent, une caractéristique exclusivement humaine. Selon l'auteur, notre tendance à supposer que les autres animaux sont, comme nous, conscients d'eux-mêmes ne serait possiblement qu'une fiction nous permettant de mieux prédire le comportement de ces êtres pourtant toujours inconscients et, donc, insensibles.

Au rebours du darwinisme, Harrison postule donc une discontinuité entre les humains et les autres animaux. Or, il ne fournit aucune raison de croire que tous les humains et seulement les humains ont un esprit et disposent du libre arbitre, pas plus qu'il répond à l'argument selon lequel, chez les êtres vivants capables de se déplacer, la sensibilité demeure un mécanisme beaucoup plus efficace, pour préserver l'intégrité physique, que l'est la simple nociception<sup>197</sup>.

L'argument de Harrison fondé sur le principe de parcimonie omet de considérer une interprétation différente du fameux canon de Morgan :

« Since animals have the same structures that produce pain in humans, an account of animals in which they do not feel pain must invoke additional principles to account for this difference. It would be more parsimonious to use an account in which such extra principles are not required; namely, one in which animals, like humans, feel pain. In this case the burden of proof would be on pain opponents to find relevant disanalogies between human and animal cases<sup>198</sup>. »

Même s'il est théoriquement possible que tous les comportements des nonhumains soient causés par des mécanismes n'impliquant aucun état mental, on ne peut pour autant conclure que la sensibilité ne constitue pas le mécanisme effectivement retenu par la sélection naturelle pour

<sup>197</sup> Sur l'utilité de la sensibilité consciente, voir la fin de la section 2.1.1.

<sup>198</sup> Rosenfeld (1993, 135). Il est intéressant de noter que Morgan reconnaissait lui-même les limites de ce principe dans *Introduction to Comparative Psychology*: « But surely the simplicity of an explanation is no necessary criterion of its truth. » (1894, 54). En effet, il aurait même répudié l'interprétation que certains behavioristes ont faite du principe méthodologique qu'il mettait de l'avant. Après s'être aperçu que sa mise en garde était comprise comme s'opposant davantage à l'anthropomorphisme qu'au réductionnisme, il offra, en effet, la précision suivante: « To this, however, it should be added, lest the range of the principle be misunderstood, that the canon by no means excludes the interpretation of a particular activity in terms of the higher processes, if we already have independent evidence of the occurrence of these higher processes in the animal under observation. » (Morgan 1894, 59). À propos de l'interprétation du canon de Morgan, voir Costall (1993) ainsi que D. et M. Radner (1996, 137-139).

favoriser la survie et la reproduction des animaux de nombreuses espèces animales. Comme le suggère Rosenfeld, la question qu'il faut se poser est la suivante :

« Is pain the best available option, or was it the best available one during the period in which it arose? Is (or was) it, for example, more efficient in “neurological economy” to have a mechanism to create a feeling of pain, or instead to have a set of reflexes ready-made or developed for every occasion? » (Rosenfeld 1993, 135)

Même si nous ne pouvons avoir aucune certitude quant au fait que la sensibilité ait été l'adaptation privilégiée par l'évolution des animaux de plusieurs espèces, Harrison est forcé d'admettre qu'il est *possible* qu'elle l'ait été. Et, comme l'auteur semble lui-même le reconnaître, les indices que représentent les similarités physiologiques, les similarités comportementales et la théorie de l'évolution forment, lorsqu'ils sont regroupés, une preuve convaincante de l'existence d'une sensibilité nonhumaine et tendent à démontrer qu'il est fort *probable* que de nombreux animaux nonhumains soient capables de souffrir d'une manière comparable aux humains.

Enfin, pour qui doute toujours de l'existence d'une sensibilité animale nonhumaine, Rosenfeld nous rappelle qu'il est certainement plus avisé d'accorder le bénéfice du doute aux animaux. En tant qu'agents moraux, nous avons la responsabilité de considérer les coûts moraux que pourrait entraîner notre erreur. Or, si nous devons nous tromper, il serait évidemment préférable d'avoir été inutilement bons, que d'avoir été injustement cruels ou même simplement indifférents<sup>199</sup>.

Contrairement à Harrison, d'autres auteurs tentent de démontrer que les nonhumains ne sont pas des êtres sensibles (ou, du moins, que leur sensibilité n'a aucune importance morale) d'une perspective qui ne remet pas en question le lien (causal, évolutif ou autre) entre les états mentaux et les dispositions physiologiques<sup>200</sup>. C'est, en effet, d'un point de vue réductionniste que Peter Carruthers, par exemple, associe la douleur telle qu'elle est éprouvée par les êtres humains à certaines structures cérébrales donnant lieu à des fonctions cognitives que les *homo sapiens* possèderaient, selon lui, exclusivement. À son avis, la douleur ne peut être vécue

<sup>199</sup> Rosenfeld (1993, 134). Remarquons que cet argument devrait nous inciter à ne courir aucun risque et à traiter les êtres se trouvant dans la « zone grise » et dont la sensibilité fait l'objet de controverse, comme s'ils étaient sensibles, jusqu'à preuve du contraire. Par ailleurs, soulignons que le risque dont il est question pourrait être interprété autrement. Si nier la sensibilité nonhumaine devait cautionner l'expérimentation biomédicale permettant de sauver des vies humaines, on pourrait alors, contre Rosenfeld, soutenir qu'il est fort utile.

<sup>200</sup> C'est le cas de Carruthers dans *The Animal Issue* (1994, 59-60) et de Daniel C. Dennett dans *Consciousness Explained* (1991). Notons toutefois que Dennett, contrairement à Carruthers, ne croit pas que la conscience puisse être associée à une partie spécifique du cerveau. Il est plutôt d'avis que la conscience émerge de processus complexes qui impliquent la participation de plusieurs des composantes du cerveau (Dennett 1991, chap. 5).

consciemment — et, par conséquent, être pertinente moralement — que si l'organisme qui la subit est en mesure d'y réfléchir, et même de réfléchir à sa propre réflexion portant sur cette douleur. Carruthers définit l'expérience consciente de la manière suivante :

« [A] conscious experience is a state whose existence and content are available to be consciously thought about (that is, available for description in acts of thinking that are themselves made available to further acts of thinking). » (Carruthers 1994, 181)

Carruthers met l'accent sur la notion de « pensée d'ordre supérieur », c'est-à-dire sur les pensées qui portent sur d'autres pensées et qui, selon lui, ne sont possibles que chez les sujets possédant une théorie de l'esprit (c'est-à-dire la capacité d'attribuer des états mentaux à autrui<sup>201</sup>). Selon l'auteur, seuls les humains (et, possiblement, les chimpanzés) peuvent posséder une théorie de l'esprit et, donc, les concepts nécessaires pour avoir des pensées de deuxième ordre, ce qui signifie qu'ils sont les seuls à pouvoir réfléchir à leurs propres états mentaux et, conclut-il, à être conscients de ceux-ci. Par conséquent, aucun nonhumain (sauf, peut-être, de rares exceptions chez quelques primates) ne serait conscient et, donc, ne pourrait *savoir* qu'il est blessé ou *souffrir consciemment* de la peur : les nonhumains seraient tout simplement incapables de « ressentir leur douleur » (Carruthers 1994, 180ff.)<sup>202</sup>.

Carruthers compare toutes les expériences vécues par les nonhumains aux comportements ou perceptions qui, chez les humains, sont inconscients, comme la conduite automobile réalisée alors que le conducteur réfléchit à autre chose ou comme les expériences « visuelles » de certaines personnes qui croient fermement ne pas pouvoir voir<sup>203</sup>. Cet auteur soutient qu'aucune des expériences des nonhumains (à l'exception possible, encore une fois, de celles de certains grands singes) n'est subjectivement ressentie; toutes seraient inconscientes. Selon lui, les expériences inconscientes sont celles qui peuvent avoir une influence réelle sur le comportement sans être ressenties ou vécues par un sujet conscient. Carruthers croit que, même si les êtres humains et de nombreux autres animaux ont en commun certaines capacités sensorielles et se comportent de manière largement similaire, cela ne signifie pas que les expériences des derniers

<sup>201</sup> Cette condition repose sur la présomption que les êtres incapables d'attribuer des expériences mentales à d'autres individus ne peuvent réfléchir à leur propre personne et à leurs propres pensées. Sur le sujet, voir le célèbre article « *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?* » de Premack et Woodruff (1978).

<sup>202</sup> Notons que Carruthers ne nie pas que les animaux sont sensibles, sauf qu'il définit la sensibilité de manière à ce qu'elle puisse être inconsciente et, par conséquent, pratiquement insignifiante moralement. Selon lui, les animaux pourraient être l'objet de notre sympathie et de nos préoccupations, mais nous n'aurions aucune obligation morale à leur endroit. Voir son article « *Suffering Without Subjectivity* » (2004).

<sup>203</sup> Le phénomène de la « vision aveugle » (*blindsight*) se produit lorsque certaines personnes ayant subi des lésions cérébrales dans la région du cortex visuel sont convaincues de ne pas pouvoir voir alors qu'elles arrivent, plus que les personnes réellement non-voyantes, à décrire avec une précision significative les objets qui se trouvent dans la section où leur champ de vision est affecté (Carruthers 1989, 259).

soient vécues de manière comparable à celles des premiers, c'est-à-dire comme des phénomènes ressentis subjectivement<sup>204</sup>.

Cette tentative visant à nier toute forme de conscience chez les nonhumains est fondée sur la distinction entre deux types d'expériences : celles qui sont conscientes et celles qui sont inconscientes. Carruthers argumente que, puisqu'une grande partie des expériences humaines sont inconscientes, rien n'empêche de supposer que la totalité des expériences des nonhumains le soit aussi. Il poursuit en supposant que, même si la douleur, en particulier, est pratiquement toujours consciente chez les êtres humains, cela ne signifie aucunement qu'elle le soit chez les nonhumains. Selon lui, c'est parce qu'elle a précisément pour fonction d'attirer l'attention de l'individu afin qu'il prenne les mesures nécessaires pour éviter un dommage, pour éviter qu'un dommage s'aggrave ou encore pour réparer un dommage déjà causé, que la douleur est généralement consciente chez les humains. Or, ces avantages évolutifs que la douleur aurait offerts aux êtres humains, les animaux nonhumains n'auraient pas pu en bénéficier. Carruthers poursuit en suggérant qu'il est possible, du moins théoriquement, d'imaginer qu'une douleur puisse *parfois* être inconsciente même chez l'être humain. Il donne l'exemple d'un soldat blessé qui, en danger au front, continue à se battre sans souffrir consciemment de son état ou encore celui d'une personne blessée qui, grâce à la morphine qu'on lui a donnée, n'est pas incommodée par sa douleur. À son avis, l'existence de « douleurs inconscientes » chez les humains fournit la preuve qu'il est possible et même probable que la douleur des animaux nonhumains soit, quant à elle, *toujours* inconsciente<sup>205</sup>.

Pour plusieurs raisons, le raisonnement de Carruthers n'est pas convaincant. D'abord, la façon dont il définit la conscience – un état mental est conscient si son existence et son contenu peuvent faire l'objet d'une réflexion consciente (Carruthers 1989, 262) – est circulaire,

---

<sup>204</sup> Notons que Leahy tente lui aussi, dans *Against Liberation*, de démontrer que la seule forme de douleur dont les animaux nonhumains soient capables est inconsciente et, donc, moralement inintéressante (1991, 140-66).

<sup>205</sup> Remarquons que Carruthers lui-même reconnaît que sa thèse n'est pas tout à fait convaincante et admet qu'elle pourrait très bien s'avérer erronée. Prudent, il ajoute même qu'il s'agit de spéculations qui ne devraient pas, sans corroboration, influencer nos pratiques morales (1994, 192-3). Voilà un propos qui semble contredire celui qu'il tenait quelques années auparavant. Voir à ce sujet Carruthers (1989, 269) ainsi que *infra*, p. 92 et p. 98. Par ailleurs, il est intéressant de noter que, comme le soldat blessé, les animaux nonhumains semblent également capables de faire fi de leurs blessures lorsque les circonstances exigent qu'ils se concentrent sur quelque chose d'urgent ou d'important (Lurz 1999, 165). Il leur arrive également, comme aux humains, de voir leur douleur modulée par différents facteurs: « [N]ociception is subject to a high degree of modulation in both animals and humans. These modulating factors include lesions of the central nervous system, the action of drugs, effects of focal brain stimulation, as well as more natural factors such as anxiety, attention, prior experiences, and the co-occurrence of other noxious and nonnoxious stimuli. Of special interest are intrinsic analgesic systems which are common to both animals and humans. » (Kitchell et Guinan 1990, 196).



puisqu'elle fait appel au terme qu'elle cherche à définir<sup>206</sup>. Or, même une fois débarrassée de sa circularité, comme dans la reformulation qu'en propose DeGrazia (1996, 114), cette définition ne peut être considérée comme satisfaisante. D'une part, elle est ambiguë en ce qu'elle ne précise pas s'il est nécessaire que l'existence et le contenu d'une expérience puissent, au moment présent, être l'objet d'une réflexion ou s'il est suffisant qu'ils puissent, dans certaines circonstances particulières, le devenir (comme dans le cas où la personne lavant distraitemment la vaisselle se rend soudainement compte, au moment où la porcelaine se brise entre ses doigts, de ce qu'elle est en train de faire)<sup>207</sup>. D'autre part, cette définition de la conscience pourrait nous porter à douter de la possibilité, pour qui que ce soit (humains inclus), de vivre une expérience conscience. En effet, s'il est nécessaire qu'un individu puisse activement réfléchir à ses états mentaux pour que ces derniers soient considérés comme conscients, il semble alors également nécessaire que cet individu soit en mesure d'activement réfléchir à sa réflexion à propos de ses états mentaux et ainsi de suite, *ad infinitum* (Bekoff et Jamieson 1992, 26).

Ensuite, la présomption voulant que certaines *expériences* puissent être inconscientes ne va pas de soi. Tel que DeGrazia le souligne, cette supposition entraîne un résultat peu souhaitable. Puisque, pour qu'une expérience soit considérée comme consciente, il suffit que son existence et que son contenu puissent faire l'objet d'une réflexion (et que cette réflexion puisse, à son tour, faire l'objet d'une nouvelle réflexion) et puisque certaines expériences (dont la réflexion) peuvent être inconscientes, rien n'empêche, selon l'approche suggérée par Carruthers, que toutes les réflexions en question soient elles aussi inconscientes. Les conditions mises de l'avant ne semblent donc pas suffisantes pour nous assurer qu'une expérience soit consciente, ce qui nous ramène à la case départ (DeGrazia 1996, 114-5). De toute façon, pourquoi, peut-on demander, est-ce qu'une pensée ou une réflexion à propos d'une expérience perceptuelle rendrait-elle cette expérience consciente? Réfléchir à un objet inanimé, remarque Robert Van Gulick, ne rend pas cet objet conscient, pourquoi alors serait-ce différent lorsque l'objet de la réflexion est une expérience? Selon Fred Dretske et Van Gulick, les théories de la pensée d'ordre supérieur soulèvent un problème de généralisation :

---

<sup>206</sup> Voir DeGrazia (1996, 114) ainsi que « Carruthers on Nonconscious Experience » de Bekoff et Jamieson (1992, 26).

<sup>207</sup> Notons que Bekoff et Jamieson (1992, 24) émettent des doutes quant à l'interprétation de cet exemple puisque Carruthers a peut-être tort de considérer qu'il s'agit là d'une expérience inconsciente. À leur avis, il s'agirait plutôt d'un cas d'attention sélective : la personne qui lave la vaisselle en écoutant de la musique n'est pas inconsciente. Elle est simplement concentrée sur la pièce musicale qu'elle écoute plutôt que sur la vaisselle qu'elle frotte. Sur cette critique, voir aussi Garner (2005, 31-2).

« Having a thought or perception of a given item X – be it a rock, a pen or a potato – does not in general make X a conscious X. Seeing or thinking of the potato on the counter does not make it a conscious potato. Why then should having a thought or perception of a given desire or a memory make it a conscious desire or memory?<sup>208</sup> »

Ayant lui-même envisagé la possibilité que ses lecteurs rejettent l'hypothèse de l'existence même d'« expériences inconscientes » et croient plutôt que toute expérience est, par définition, consciente, Carruthers propose de reformuler ses conclusions de la manière suivante : « since there exist in humans similar levels of cognitive processing and behavior control to those displayed by brutes, which do not involve experiences, it is an open question whether brutes have experiences at all » (Carruthers 1989, 260-1). Le problème, avec cette proposition, est qu'inférer — à partir du fait que les organismes qui peuvent avoir des expériences peuvent aussi percevoir des choses ou poser des gestes inconsciemment — que d'autres organismes ne peuvent avoir aucune expérience (que leurs perceptions et leurs comportements sont *tous* inconscients) constitue une erreur logique<sup>209</sup>. Prudemment, Carruthers aurait dû se contenter d'ainsi conclure que la possibilité, pour les animaux nonhumains, de vivre des expériences est une question ouverte. Malheureusement, il va plus loin et présume que la douleur animale est toujours inconsciente. Le reste de son article consiste à démontrer que, pour cette raison, non seulement nous n'avons pas d'obligation morale à leur endroit, mais il serait immoral de gaspiller temps et ressources à nous soucier de leur bien-être<sup>210</sup>.

Si, comme on vient de le voir, il est déjà difficile de concevoir quelque « expérience inconsciente » que ce soit<sup>211</sup>, il l'est certainement encore davantage dans le cas particulier de la douleur. En effet, que l'on accepte ou non la possibilité que certaines expériences ne soient pas conscientes, rappelons qu'il est préférable de considérer que les expériences sensorielles douloureuses, quant à elles, ne sont pas réductibles à la simple capacité de répondre aux stimuli nociceptifs. Comme nous l'avons vu, la sensibilité est maintenant définie par la communauté scientifique de manière à inclure une variété d'expériences sensorielles qui impliquent toutes, par

<sup>208</sup> Voir l'article « *Consciousness* » dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Van Gulick, 2009) où l'auteur renvoie pertinemment à Fred Dretske, *Naturalizing the Mind* (1995, 109).

<sup>209</sup> Dale Jamieson et Marc Beckoff soulèvent ce problème (1992, 25). Dans « *Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited* », Lisa Kretz dénonce le biais anthropocentrique de Carruthers. Selon elle, Carruthers définit la conscience en fonction de son objectif : « He uses his conclusion, that non-human animals do not consciously experience pain, to inform his premises, such that the only possible answer that can be advanced is that humans, and only humans, have conscious experiences. » (Kretz, 2004)

<sup>210</sup> (Carruthers 1989, 268-9). Rappelons que, avec le temps, Carruthers semble avoir nuancé son propos et juge qu'il vaut mieux, d'ici à ce que nous disposions de preuves supplémentaires, éviter de tirer des conclusions pratiques de ses vues hautement incertaines (2004, 192-3). Voir également *supra*, 2.1.2.

<sup>211</sup> Comme DeGrazia, Lisa Kretz (2004) rejette la notion d'« expérience inconsciente ».

nature, une certaine forme de conscience chez l'organisme qui les vit. On considère, en règle générale, que la douleur inclut une dimension émotive s'ajoutant à sa dimension nociceptive; elle est nécessairement désagréable<sup>212</sup>. Par conséquent, parler de douleur inconsciente est contradictoire et reviendrait à confondre le phénomène complexe et multidimensionnel de la douleur et la simple nociception.

Cela dit, la question soulevée par Carruthers devrait plutôt être reformulée de la façon suivante : est-il possible qu'à peu près tous les animaux nonhumains ne soient capables que de nociception et non de douleur ou de souffrance, en bonne et due forme? Nous nous sommes déjà penchés sur cette question et, après avoir examiné les trois grandes catégories d'indices de la souffrance animale, nous avons conclu qu'il est beaucoup plus raisonnable de croire que de nombreux animaux nonhumains sont sensibles, plutôt que de supposer que leur corps ne fait que réagir à des mécanismes génétiquement programmés et inconscients.

Le principal problème avec l'argument de Carruthers est qu'il traite la simple *conscience perceptuelle* (associée aux perceptions immédiates du corps) comme si elle était une forme beaucoup plus sophistiquée et intellectuelle de conscience, telle que la *conscience réflexive*<sup>213</sup> par exemple, exigeant que l'organisme soit capable d'entretenir des pensées à propos de ses propres pensées, qu'il dispose d'une théorie de l'esprit, qu'il soit conscient du fait qu'il est conscient, c'est-à-dire qu'il ait conscience de lui-même (*self-consciousness*)<sup>214</sup>.

Or, d'une part, plusieurs études en éthologie et en psychologie comparative portant spécifiquement sur la conscience chez les animaux nonhumains empêchent dorénavant d'affirmer avec certitude que la conscience de soi est exclusivement humaine. D'abord, nous savons maintenant que les chimpanzés, les bonobos, les orangs-outans, les éléphants et les dauphins passent le test du miroir, test privilégié, en éthologie cognitive, pour déterminer si un animal a conscience de lui-même. Ce test consiste à subrepticement faire une marque colorée mais indolore sur la tête du sujet alors qu'il est endormi, puis à observer ensuite s'il réagira, face à la projection de son image par le miroir, d'une manière qui indique qu'il est conscient du fait

<sup>212</sup> Voir *supra*, 2.1.1. ainsi que Melzack et Wall (1996), Melzack (1968) et Craig (1984).

<sup>213</sup> Sur la distinction entre la *conscience perceptuelle* et la *conscience réflexive*, voir *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness* de Donald R. Griffin (2001, 14-17) où il renvoie aux travaux de Natsoulas (1978, 910).

<sup>214</sup> Le lien entre la possession d'une théorie de l'esprit et la conscience de soi est expliqué par Gordon G. Gallup et ses collègues : « If you are self-aware then you are in a position to use your experience to model the existence of comparable processes in others. » (Gallup, Anderson et Shillito 2002, 329).

que c'est son propre corps qui est taché (son comportement peut consister à s'approcher du miroir pour examiner la tache ou à toucher son front en s'observant dans le miroir)<sup>215</sup>.

Nous avons même pu constater que certains animaux nonhumains réagissent de la même manière que les êtres humains lorsqu'ils ne connaissent pas la réponse à la question qui leur est posée. En effet, en cas d'incertitude, les uns comme les autres ont tendance à chercher de l'aide, des indices ou des informations supplémentaires. Lorsque leur est offerte la possibilité de choisir l'option « je ne sais pas/je ne veux pas répondre », dans le cas des questions à choix multiples, ils la saisissent comme le font les humains, ce qui tend à démontrer qu'ils savent ne pas connaître la réponse et qu'ils sont donc capables de métacognitions, de cognitions à propos d'autres cognitions (J. D. Smith *et al.* 1995, 392-405). Ces observations complètent les données recueillies grâce au test du miroir et confortent l'hypothèse selon laquelle certains animaux nonhumains (singes et dauphins notamment) sont conscients d'eux-mêmes. Par ailleurs, suivant l'hypothèse selon laquelle la conscience de soi s'est développée afin de faciliter les rapports sociaux entre les individus et serait en ce sens intimement liée à la capacité de connaître les états mentaux des autres et d'agir en fonction de ceux-ci<sup>216</sup>, ces données constituent aussi des indices que ces animaux possèdent une théorie de l'esprit (Smith, Shields et Washburn 2003; Call 2005).

Par ailleurs, lorsque les animaux nonhumains échouent au test de la reconnaissance de soi par le miroir, nous n'avons aucune manière d'interpréter cet échec comme la preuve que ces animaux ne sont pas conscients d'eux-mêmes. Peut-être ne comprennent-ils tout simplement pas les moyens humains de communication ou peut-être n'ont-ils aucun intérêt à se soumettre à l'expérimentation (Huther 2004, 22).

Donald Griffin, le père de l'éthologie cognitive moderne, exprime, lui aussi, quelques réticences par rapport au test du miroir. Il observe qu'il serait fort étonnant que les gorilles, qui sont aussi versatiles et intelligents que les chimpanzés, mais qui échouent pourtant au test<sup>217</sup>, soient moins « conscients d'eux-mêmes » que le sont les chimpanzés, qui le réussissent. Il ajoute qu'il est aussi étrange que seuls certains des membres d'une même espèce passent le test avec succès et soient donc présumés avoir « conscience d'eux-mêmes ». Griffin estime que, si la

---

<sup>215</sup> Voir Gallup (1970, 86-7) ainsi que Gallup, Anderson et Shillito (2002, 325-33). À propos du test administré à des dauphins, voir Thomas I. White (2007, 60-71).

<sup>216</sup> Humphrey, dans « *The Social Function of the Intellect* » (1976) soutient cette thèse.

<sup>217</sup> Notons que deux gorilles (Koko et Michael) élevés au sein de familles humaines font exception et ont passé certaines versions du test du miroir (Patterson et Cohn, 1994; Swartz et Evans, 1994). À ce propos, certains auteurs ont avancé l'hypothèse selon laquelle la capacité à se reconnaître soi-même ne se développe pas de manière naturelle chez les gorilles, mais que, par une éducation en milieu humain et la transmission d'une culture humaine en bas âge, certaines connexions neuronales permettant l'expression de cette capacité sont acquises (Povinelli, 1994).

réussite du test du miroir indique qu'un animal est conscient de lui-même, son échec ne permet guère de conclure qu'il ne l'est pas (2001, 276).

En outre, le test du miroir, tel qu'il est administré en laboratoire, n'est peut-être tout simplement pas adapté à la plupart des espèces dont les capacités cognitives pourraient n'être révélées que par des situations semblables à celles qui, au fil de l'évolution de ces espèces, ont entraîné leur sélection. Certains chercheurs ont d'ailleurs modifié leurs expériences en fonction de l'hypothèse selon laquelle il vaut mieux évaluer les capacités des animaux dans le cadre de leurs activités normales, en milieu naturel. Par exemple, Brian Hare et ses collègues (2000, 783), à l'occasion d'une étude visant à mesurer la capacité des chimpanzés à prêter des états mentaux à autrui, ont observé que les capacités sociocognitives les plus sophistiquées des primates étaient exprimées dans des situations naturelles de compétition pour la nourriture, alors qu'elles ne l'étaient pas dans les situations de coopération, qui n'étaient pas naturelles pour eux et auxquelles ils n'étaient donc pas habitués.

Par ailleurs, il est possible que ce test ne permette pas de vérifier si la plupart des espèces disposent d'une théorie de l'esprit parce qu'il s'appuie excessivement sur la capacité d'associer l'information visuelle à l'information motrice, capacité qui ne s'est peut-être pas raffinée chez la plupart des animaux autant que chez les humains ou les chimpanzés (Allen 2009).

Enfin, il faut reconnaître que, si nous devons interpréter l'échec du test du miroir comme une preuve de l'absence de sensibilité, alors nous serions logiquement obligés de supposer que les jeunes enfants et les autres cas humains dits marginaux — qui, comme la plupart des nonhumains, ne réussissent pas ce test —, ne sont pas, eux non plus, des êtres sensibles. D'ailleurs, Carruthers admet que les jeunes enfants humains (de moins de quatre ans) sont incapables de conscience réflexive, ce qui le force à nier qu'ils peuvent consciemment ressentir la douleur qu'ils éprouvent. Il enchaîne cependant en affirmant que, puisque ces enfants seront un jour capables d'un tel type de conscience, il est impératif de leur accorder un statut moral dès leur plus jeune âge (Carruthers 1989, 269). Voilà pourtant un raisonnement qui ne s'applique pas au cas des enfants atteints d'une maladie incurable qui entraînera leur mort avant qu'ils aient pu développer la capacité de réfléchir à leurs propres pensées. Le raisonnement de Carruthers et l'importance du critère de la reconnaissance de soi devant un miroir nous obligent à conclure que ces enfants malades ne méritent aucune sympathie ou préoccupation morale<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> Griffin (2001, 266-277) fait un lien entre cette implication et tous les animaux torturés par les disciples de Descartes, convaincus que les cris de leurs victimes étaient de la même nature que les grincements d'une machine mal lubrifiée.

Enfin, suivant Francione, peut-être devrions-nous remettre en question la manière usuelle de mesurer et de définir la conscience de soi : même si un chien ne peut se reconnaître dans un miroir, il peut reconnaître sa propre odeur en reniflant le chemin qu'il avait emprunté plusieurs jours plus tôt, et même reconnaître l'odeur respective de chacun de ses compagnons canins. Qu'est-ce qui peut bien faire de la reconnaissance de soi par la vue une démonstration de la conscience de soi moralement plus pertinente que la reconnaissance de soi par l'odorat? Les humains ont certes des caractéristiques particulières que tous les autres animaux ne possèdent pas au même degré, mais la plupart des autres espèces en ont également. Nous sommes capables de compter et de peindre, mais nous ne pouvons ni voler, ni respirer sous l'eau sans assistance technique. Pourquoi, demande Francione (2000, 118-9; 2010, 207ff.), est-ce que les spécificités humaines seraient interprétées comme la preuve de la sensibilité ou de la conscience de soi, mais pas celles des différents nonhumains ?

Voilà qui rejoint le propos de Griffin selon qui, si un être est capable de percevoir consciemment les sensations de son corps, il semble alors difficile de nier qu'il a nécessairement un certain sens de lui-même : « [T]here is no part of the universe that is closer and more important to an animal than its own body. If animals are capable of perceptual awareness, denying them some level of self-awareness would seem to be an arbitrary and unjustified restriction » (Griffin 2001, 274).

Cela étant dit, même si, contrairement à ce que nous suggèrent Francione et Griffin, nous préférons suivre Carruthers et considérer que la plupart des animaux nonhumains n'ont pas une conscience identitaire comparable à la conscience de soi propre aux êtres humains, ni une conscience réflexive semblable à celle qui permet aux êtres humains d'avoir des pensées de second ordre et de réfléchir abstraitement, nous n'aurions pas à accepter les conclusions de l'auteur sur la conscience des perceptions liées au corps chez les nonhumains. Lorsqu'il soutient qu'il est nécessaire d'être en mesure de comparer ses différentes expériences et d'identifier ce qui les distingue pour que celles-ci soient considérées comme conscientes<sup>219</sup>, Carruthers paraît intellectualiser démesurément la notion de conscience comme le lui reprochent DeGrazia (1996, 115) et Francione (2000, 121). En effet, il ne se préoccupe peut-être pas suffisamment de la distinction introduite par Ned Block entre, d'une part, la *conscience phénoménale*, qui porte sur la dimension phénoménologique, ressentie, subjective ou qualitative des expériences conscientes et, d'autre part, la *conscience d'accès*, qui renvoie aux états mentaux auxquels l'organisme peut

---

<sup>219</sup> « There will only be something that my experiences *are like*, for me, if I am capable of drawing distinctions and making comparisons between them » (Carruthers 1994, 182).

immédiatement accéder et qu'il peut utiliser pour accomplir des tâches cognitives plus complexes comme le raisonnement ou le contrôle rationnel de l'action et de la parole<sup>220</sup>. Selon Carruthers, la plus simple des formes de conscience ne peut apparaître que chez les organismes capables de la plus complexe. Bien sûr, les questions portant sur la conscience en général et sur la conscience animale en particulier sont controversées. Néanmoins, la plupart des auteurs<sup>221</sup> reconnaissent qu'un être n'a pas à être conscient de lui-même (du moins, à l'être exactement de la même manière que l'être humain adulte normal) ni à pouvoir réfléchir à ses propres expériences pour que ces dernières soient considérées comme conscientes et pour que cet être soit jugé avoir une conscience subjective, perceptuelle ou phénoménologique (selon l'appellation privilégiée) et qu'il soit en mesure de ressentir consciemment les sensations de son corps, à tout le moins (Allen 2009). Bien entendu, il semble probable que de nombreux animaux nonhumains soient non seulement capables de conscience phénoménale, mais aussi de conscience réflexive et d'une certaine forme de conscience de soi<sup>222</sup>. Selon Block, en effet, pour être capables de se comporter de manière adéquate et sophistiquée, de nombreux animaux (incluant les êtres humains, mais pas seulement eux) doivent non seulement éprouver quelque chose lorsqu'ils agissent, mais ils doivent également disposer d'un degré minimal de conscience d'accès afin de pouvoir adapter leurs comportements aux exigences de leur environnement<sup>223</sup>. Quoi qu'il en soit, même si les théories contemporaines de la conscience sont divisées, Carruthers n'a pas su démontrer que les animaux ne sont pas au moins subjectivement conscients de leurs perceptions corporelles et qu'ils ne peuvent donc pas ressentir la douleur<sup>224</sup>.

Harrison lui-même semblait presque l'admettre : les trois niveaux d'indices exposés précédemment forment, lorsqu'ils sont regroupés, une preuve très convaincante de la sensibilité nonhumaine, preuve que Carruthers n'a pas, lui non plus, réussi à ébranler. D'ailleurs, remarque Robert Garner (2005, 32-3), Carruthers semble avoir mitigé sa position au fil des ans. Dans son article de 1989, il insistait sur le fait que les animaux nonhumains étaient incapables

---

<sup>220</sup> La distinction entre ces deux concepts de conscience a été établie par N. Block dans « On a Confusion about a Function of Consciousness » (1995) ainsi que dans « Two Neural Correlates of Consciousness » (2005).

<sup>221</sup> Sauf certains qui, comme Carruthers, défendent une théorie reposant sur les pensées d'ordre supérieur.

<sup>222</sup> Notons que Block lui-même semble être d'avis que de nombreux animaux nonhumains sont non seulement capables de conscience phénoménale, mais aussi de conscience d'accès.

<sup>223</sup> Block explique que le chauffeur inattentif, dans l'exemple offert par Carruthers, doit non seulement faire l'expérience subjective de la lumière rouge à laquelle il s'arrête (même s'il ne réfléchit pas à son expérience de manière intellectualisée), mais il doit également être en mesure d'utiliser les informations dont il dispose pour guider son comportement et ne pas provoquer d'accident, ce qui est le rôle de la conscience d'accès (Block 1995, 241).

<sup>224</sup> Jeff McMahan (2002, 229) rappelle d'ailleurs qu'il peut arriver que des êtres humains normalement conscients d'eux-mêmes perdent momentanément toutes leurs capacités associées à la conscience de soi lorsqu'ils éprouvent une douleur aiguë.

d'expériences conscientes, alors que dans son livre de 1994 cette argumentation est reléguée au dernier chapitre en plus d'être légèrement nuancée<sup>225</sup>. Retenons que Carruthers lui-même reconnaît qu'au moins certains animaux sont sensibles :

« It seems safe to assume that all mammals, at least, are genuinely sentient, given the variety and flexibility of mammalian behaviours, and given the close similarities in brain structure and function between even the lower mammals and ourselves. A variety of types of evidence also suggests that birds should be classed together with mammals in respect of levels and degree of cognitive organisation, and in contrast with lower vertebrates such as fish, amphibians, and reptiles. » (Carruthers 1994, 58)

Tel que Garner l'explique, Carruthers reprend bien, dans le dernier chapitre de son livre, l'argument selon lequel les expériences des êtres nonhumains sont inconscientes, mais il se contente alors d'écrire que c'est peut-être le cas, plutôt que d'affirmer que ce l'est, comme il le faisait dans son article

Aujourd'hui, nous disposons de données concluantes nous permettant de croire que, très souvent, les comportements exprimés par des nonhumains, tels que le fait de fuir la source d'un danger ou de protéger la partie du corps blessée, ne sont pas que les résultats d'une sorte de réflexe automatique, inné ou inconscient, mais plus vraisemblablement ceux de la capacité de tous les vertébrés et peut-être de certains invertébrés, de souffrir (Rose et Adams 1989, 61).

Finalement, le principe de parcimonie, qui exige que nous choisissons le plus simple des systèmes pouvant expliquer les comportements, ne semble pas nous amener là où Harrison le croyait. Puisqu'il faut interpréter ce principe à la lumière d'un autre, soit celui de la meilleure explication disponible, on peut certainement conclure, avec DeGrazia, que de très nombreux animaux nonhumains sont sensibles :

« Given evolutionary continuity, neurological and behavioral analogues between humans and animals can ground attributions of similar mental states to them. [...] To conclude, given the convergence of various kinds of evidence, it is parsimonious to attribute pain, and consciousness generally, to most or all vertebrate species and probably at least some invertebrates such as cephalopods. » (DeGrazia 1996, 111)

## ***2.2. Les nonhumains et la possession d'intérêts***

Il est maintenant généralement admis que de nombreux nonhumains peuvent ressentir subjectivement la douleur et qu'ils sont donc des êtres sensibles et conscients. Les auteurs qui

---

<sup>225</sup> Carruthers (1994, 171): « [T]he fact that a creature has sense-organs, and can be observed to display in its behaviour sensitivity to the salient features of its surrounding environment, is insufficient to establish that it feels like anything to be that thing. *It may be* that the experiences of animals are wholly of the non-conscious variety [nous italisons]. »



privilégient encore une approche néo-cartésienne/behavioriste ont de plus en plus de difficulté à défendre leurs vues et paraissent ne plus avoir d'influence réelle.

C'est ce qu'exprime de manière percutante le spécialiste en apprentissage du langage Steven Pinker :

« As every student in Philosophy 101 learns, nothing can force me to believe that anyone except me is conscious. This power to deny that other people have feelings is not just an academic exercise but an all-too-common vice, as we see in the long history of human cruelty. Yet once we realize that our own consciousness is a product of our brains and that other people have brains like ours, a denial of other people's sentience becomes ludicrous. "Hath not a Jew eyes?" asked Shylock. Today the question is more pointed: Hath not a Jew--or an Arab, or an African, or a baby, or a dog--a cerebral cortex and a thalamus? The undeniable fact that we are all made of the same neural flesh makes it impossible to deny our common capacity to suffer. » (Pinker 2007)

Malgré cela, une autre manière de s'opposer à l'idée selon laquelle certains nonhumains devraient bénéficier du droit de ne pas être torturés a été tentée. En effet, Raymond G. Frey (1979, 1980 et 1989) a essayé de démontrer que, même si le fait que certains animaux peuvent ressentir des sensations déplaisantes signifiait qu'ils sont sensibles, ceux-ci ne pourraient pas avoir *intérêt* à ne pas souffrir. Frey défend l'idée selon laquelle les animaux ne peuvent pas avoir intérêt à ne pas souffrir, pas plus qu'ils peuvent avoir quelque autre intérêt qui soit moralement significatif, puisqu'ils ne peuvent avoir ni croyance, ni désir. L'auteur plaide contre la reconnaissance de droits aux animaux en distinguant, comme le font Regan et Rachels, « ce qui est dans l'intérêt d'un être » de « ce envers quoi un être a un intérêt » :

« Talk of 'having an interest' masks a distinction between 'having an interest' and 'taking an interest' [...] Can animals – or, in any event, the 'higher' animals – have interests in either of these senses? If they can, then perhaps the minor premiss of Nelson's argument [that nonhuman animals have interests] for the moral rights of animals can be sustained after all. » (Frey 1980, 79)

Il entreprend d'examiner ces deux types d'intérêts à tour de rôle. Voyons cela de plus près.

### **2.2.1. Les intérêts de l'ordre de ce qui est bien pour un être**

D'entrée de jeu, Frey tente de diluer la portée morale de la possibilité, pour les animaux nonhumains, d'avoir des intérêts au sens où il y aurait quelque chose qui corresponde à ce qui est « bien » pour ces individus ou à ce qui favorise leur « bien-être », en déclarant que les objets inanimés, comme les fresques historiques, les tableaux du peintre Rembrandt ou même les

tracteurs, par exemple, ont aussi ce type d'intérêt, ce qui, selon lui, prouve que les « intérêts » de cet ordre ne sont pas moralement pertinents.

Pour être plus persuasif, Frey aurait pu avoir recours à l'exemple des êtres vivants non sensibles (ou non conscients) comme les plantes ou les arbres, puisqu'il ne paraît pas aussi simple d'évacuer la possibilité que le bien d'une entité végétale soit indépendant du regard d'un évaluateur externe. Voilà une idée qui est bien exprimée par le biocentriste Paul Taylor dans *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* :

« Though [many] machines are understandable as teleological systems [...] [t]he ends they are programmed to accomplish are not purposes of their own, independent of the human purposes for which they were made. [...] [I]t is precisely this fact that separates them from living things. [...] The ends and purposes of machines are built into them by their human creators. It is the original purposes of humans that determine the structures and hence the teleological functions of those machines. [...] A living plant or animal, on the other hand, [...] seeks its own ends in a way that is not true of any teleologically structured mechanism. It is in terms of *its* goals that we can give teleological explanations of why it does what it does. We cannot do the same for machines, since any such explanation must ultimately refer to the goals their human producers had in mind when they made the machines. » (1986, 123-4)

Pourtant, Frey a plutôt choisi d'illustrer son propos par des exemples non équivoques portant sur des objets inanimés, pour lesquels certains gestes ou certains états de fait seraient « mauvais ». L'auteur en conclut que les choses ont, comme les êtres humains et les autres animaux, un « bien ». Il ajoute ensuite que les choses, dans leurs catégories respectives, peuvent être classées parmi les bonnes ou les mauvaises. Ainsi, il y aurait de bons tracteurs et de mauvais tracteurs, comme il aurait de bons chiens bergers et de mauvais chiens bergers. Frey reconnaît que les individus qui utilisent ces objets, les observent ou les côtoient peuvent également avoir intérêt à ce qu'ils soient de bons objets, bien entretenus et/ou fonctionnels. Par contre, il maintient que ces avantages (être bien entretenus et demeurer fonctionnels) servent aussi l'intérêt des objets eux-mêmes. Selon lui, les objets manufacturés peuvent subir des dommages ou, au contraire, tirer des bénéfices de nos soins ou d'autres de nos gestes, ou encore de certaines circonstances favorables à leur préservation. Enfin, Frey affirme que les choses peuvent aussi avoir des besoins, la preuve en est que nous disons sans hésiter qu'une voiture « a besoin » d'essence ou qu'un tracteur « a besoin » d'huile (Frey 1980, 80-2). Il conclut que, puisque même les choses en ont, tous les intérêts de cet ordre, ceux des animaux compris, sont inintéressants du point de vue de la morale.

Le raisonnement de Frey est fort problématique. D'abord, l'auteur n'a pas démontré que les végétaux, ni même les entités inanimées n'ont pas d'intérêt dont il faut tenir compte du point de vue de l'éthique. En effet, il se contente d'affirmer qu'il serait totalement contre-intuitif de supposer qu'ils en ont. Pourtant, plusieurs auteurs soutiennent aujourd'hui que nous avons la responsabilité de protéger les intérêts des êtres vivants pour eux-mêmes, en leur reconnaissant une valeur morale<sup>226</sup>. D'autres auteurs revendiquent la protection des espèces, des écosystèmes, et des ensembles biotiques parce qu'ils auraient, en soi, une valeur intrinsèque finale<sup>227</sup>. Enfin, certains tenants d'une approche holistique vont même peut-être jusqu'à défendre les droits de toute chose à préserver son intégrité contre les atteintes injustifiées<sup>228</sup>.

De toute façon, même si nous acceptons la supposition de Frey — selon laquelle, si les végétaux, les objets inanimés et même les artefacts ont certains intérêts, alors ce type d'intérêts ne peut être pertinent sur le plan moral (ou, à tout le moins, ce type d'intérêts ne fait pas de ceux qui les possèdent des membres de la communauté morale) —, nous n'avons pas à accepter les conclusions de l'auteur. En effet, si l'on accorde à Frey que les entités non sensibles ne peuvent avoir des intérêts qui comptent moralement (ce qui, pour des raisons ignorées par l'auteur, semble tout de même raisonnable)<sup>229</sup>, il ne s'ensuit pas que les animaux sensibles en soient dépourvus.

Steve F. Sapontzis détecte une grave source de confusion dans l'argumentation de Frey : contrairement à ce qu'affirme ce dernier, le type de besoins que nous attribuons couramment aux plantes, artefacts ou autres entités non sensibles ne génère pas d'intérêts en bonne et due forme, alors que les besoins des êtres sensibles le font. En effet, si certaines locutions comme « le tracteur *a besoin* d'huile », « une exposition au soleil risque d'*endommager* le tableau de Rembrandt » ou encore « il est *bon* pour une plante d'être à l'abri du vent » sont intelligibles, on

<sup>226</sup> Outre Paul Taylor (1986), qui défend une approche biocentrée, pensons à Kenneth E. Goodpaster, « On Being Morally Considerable » : « As if it were human interests that assigned to trees the tasks of growth or maintenance! The interests at stake are clearly those of the living things themselves, not simply those of the owners or users of other human persons involved » (1978, 319).

<sup>227</sup> Tel est le cas de Robert Elliot : « [T]he rain forest is approved of because it is biotically diverse and it therefore has intrinsic value in virtue of its biotic diversity » (1997, 26). Pensons également à Aldo Leopold, qui a inspiré des auteurs comme J. Baird Callicott et Holmes Rolston et qui a bellement exprimé l'idée dans *A Sand County Almanac* : « All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts. [...] The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively, the land. [...] In short, a land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such. » (Leopold 1966, 219-20).

<sup>228</sup> Voir Serres (1990) et les questions d'interprétation de sa pensée que soulève Lukas Sosoé (1992, 187-8).

<sup>229</sup> Frey s'est contenté d'affirmer que les intérêts des végétaux ainsi que ceux des autres entités non sensibles ne peuvent avoir quelque signification que ce soit du point de vue de la morale. D'autres auteurs (dont Ryder, Singer, Cavalieri et Francione) se sont efforcés de démontrer, de manière très convaincante, que tous les êtres sensibles et seulement les êtres sensibles peuvent avoir des intérêts au sens fort du terme (voir *infra*, 2.2.2.).

ne peut pas nécessairement en dire autant d'expressions telles que « il est dans l'intérêt du tracteur d'être huilé », ou « il est dans l'intérêt de la toile de rester à l'abri du soleil » ou encore « il est dans l'intérêt de la plante d'être placée à l'abri du vent » (Sapontzis 1987, 116-9). Sapontzis soutient que, si les notions de « dommage », « bénéfice », « besoin », « bien » ou autres sont communément appliquées aux entités non sensibles, celle d'« intérêt » est ordinairement réservée aux animaux sensibles (humains ou nonhumains), qui sont les sujets risquant d'être affectés par ce qui advient du tracteur, du tableau ou de la plante. Selon lui, si le blé a « besoin » d'eau et de soleil pour pousser et s'épanouir, c'est l'animal qui le mangera ou qui en fera tel ou tel usage qui a « intérêt » à ce que le « besoin » de la céréale soit comblé. En fait, Sapontzis définit l'intérêt de la manière suivante : « S has an interest in x if and only if x affects (will affect, should affect) S's feelings of well-being » (1987, 117). Il estime donc que le bien-être est associé aux sensations de plaisir et de douleur, de bien-être ou de mal-être, d'exaltation ou de dépression, de satisfaction ou de frustration, ainsi qu'à tous les autres sentiments associés à la qualité de la vie d'un être. Selon cette perspective, seuls les besoins « affectifs » des êtres sensibles, par opposition aux besoins « non affectifs » que l'on attribue parfois aux êtres non sensibles, peuvent donner lieu à des intérêts (au sens de ce qui est « bon » pour un individu ou de ce qui contribue à son « bien-être »), intérêts qui méritent la considération morale et, éventuellement, la protection offerte par des droits<sup>230</sup>. Pour ces raisons, Sapontzis conclut que Frey a tort de parler des « intérêts » des êtres non sensibles et que, comme sa critique repose entièrement sur une prémisse non valide, il n'a pas démontré que les intérêts (ceux qui sont liés au bien-être) des animaux nonhumains sensibles n'ont pas d'importance morale<sup>231</sup>.

Il est intéressant de remarquer que les réponses que Sapontzis donne à Frey sont plus compatibles avec l'interprétation que faisaient les psychologues du début du siècle du terme « intérêt », terme qui référerait, selon eux, à un affect ou à un état mental<sup>232</sup>. Par ailleurs, il semble raisonnable de limiter la notion d'intérêt à ce qui peut être apprécié subjectivement par les individus; à ce qui est ressenti par eux. Ryder, dans « *All Beings that Feel Pain Deserve Human Rights* » (2005), soutient ainsi que la capacité à ressentir la douleur est la caractéristique la plus fondamentale du point de vue de la morale. À son avis, toute forme de souffrance ou

<sup>230</sup> Cela rejoint l'analyse de Lesley W. Sumner : « Frey's argument [...] in any case appears to confuse being good for A with being for A's good; but while we would commonly say that regular oiling is good for a tractor we would not say that it is for its (own) good. » (1983, 447-50).

<sup>231</sup> Sapontzis (1987, 119) précise que Frey reconnaît que de nombreux animaux peuvent ressentir des « sensations déplaisantes », ce qui l'obligerait, à son avis, à admettre que ces animaux ont des besoins affectifs, besoins qui méritent la considération morale.

<sup>232</sup> Voir notamment White, « *The Notion of Interest* » (1964, 319-20).

d'expérience négative, incluant la peur, la détresse et l'ennui autant que la douleur physique, s'oppose au bonheur et constitue précisément ce que la morale cherche à éviter. Dans le même ordre d'idée, Singer soutient que la capacité de souffrir et de ressentir du plaisir ou du bonheur est un préalable pour posséder quelque intérêt que ce soit. Selon lui, il serait insensé de se soucier des intérêts de la roche sur laquelle un garçon donne un coup de pied. Rien de ce qui peut lui être infligé ne peut affecter son bien-être. Au contraire, une souris a intérêt à ne pas recevoir de coups puisqu'elle est sensible (Singer 1975, 8). À l'occasion d'une réflexion portant sur les critères qui peuvent justifier l'inclusion des individus dans la communauté morale, Paola Cavalieri remarque que l'empathie et l'altruisme sont au fondement de l'éthique et que, pour déterminer comment il est moralement requis de se comporter à l'égard d'autrui, il est usuel et souhaitable d'adopter la perspective de ce dernier. Or, d'un côté, il est souvent possible de se placer du point de vue d'un être sensible, même si ce dernier n'est pas rationnel et même s'il n'appartient pas à l'espèce humaine et, de l'autre côté, il est tout simplement impossible d'adopter la perspective d'une entité non consciente, puisque celle-ci n'a, pense-t-on, aucune vie phénoménale (Cavalieri 2001, 32-8). Voilà pourquoi, selon Cavalieri, c'est la conscience subjective, allant de pair avec la sensibilité, qui se trouve au fondement de la valeur morale et du statut de patient moral des différents individus. L'auteure cite Colin McGinn dans « *Animal Minds, Animal Morality* » : « [T]he primary object of moral respect is precisely the self – that to which experiences happen. [...] The moral community is the community of selves [...] » (McGinn 1995, 735). Francione, pour sa part, insiste sur la valeur inhérente qu'ont tous les êtres sensibles et seulement les êtres sensibles, en raison du fait qu'ils peuvent accorder de la valeur à leur propre vie ou à leur propre bien-être, même lorsqu'aucun autre être conscient ne leur accorde une telle valeur (Francione 2000, 96-7).

Bien entendu, la question de savoir si les êtres non sensibles ou les choses peuvent avoir des intérêts demeure ouverte. Comme nous l'avons vu, certains auteurs jugent que c'est le cas, alors que d'autres estiment qu'il vaut mieux réserver la notion d'intérêt aux êtres sensibles. Peu importe que nous tranchions ou non cette épineuse question, nous pouvons retenir que rien, dans l'argumentaire de Frey, ne permet de conclure que les intérêts de l'ordre de ce qui est bien pour un individu ne sont pas moralement pertinents.

### **2.2.2. Les intérêts de l'ordre des désirs**

Après avoir essayé de soustraire la pertinence morale du premier type d'intérêt identifié, Frey tente de démontrer que les nonhumains sont tout aussi incapables du second type d'intérêt,

puisque'ils ne peuvent avoir de désirs pouvant être satisfaits ou insatisfaits<sup>233</sup>. Il explique que, parce que les animaux nonhumains ne possèdent pas de langage, ils sont incapables d'avoir des croyances et, par conséquent, ils ne peuvent avoir quelque intérêt de l'ordre des désirs que ce soit.

Voici un extrait des écrits de Frey qui résume bien ses explications :

« Suppose I am a collector of rare books and desire to own a Gutenberg Bible: my desire to own this volume is to be traced to my belief that I do not now own such a work and that my collection is deficient in this regard. By 'to be traced' here, what I mean is this : if someone were to ask how my belief that my collection lacks a Gutenberg Bible is connected with my desire to own such a Bible, what better or more direct reply could be given than that, without this belief, I would not have this desire? For if I believed that my collection *did* contain a Gutenberg Bible and so was complete in this sense, then I would not desire such a Bible in order to make up what I now believe to be a notable deficiency in my collection. [...] Now what is it that I believe? I believe that my collection lacks a Gutenberg Bible; that is, I believe that the sentence 'My collection lacks a Gutenberg Bible' is true. In expressions of the form 'I believe that...', what follows that 'that' is a sentence, and what I believe is that that sentence is true. The same is the case with expressions of the form 'He believes that...'; what follows the 'that' is a sentence, and what the 'he' in question believes is that that sentence is true. The difficulty in the case of animal is this : if someone were to say, for example, 'The cat believes that the laces are tied', then that person is holding, as I see it, that the cat believes the sentence 'The laces are tied' to be true; and I can see no reason whatever for crediting the cat or any other creature which lacks language, including human infants, with regarding the sentence 'The laces are tied' as true. [...] But what is true or false are not states of affairs which reflect or pertain to these beliefs; states of affairs are not true or false (though sentences describing them are) but either are or are not the case. » (Frey 1980, 86-90)

Ainsi, Frey croit : 1) que derrière tout désir se trouve une croyance; 2) qu'une croyance est toujours une croyance dans la vérité d'une phrase; 3) que seuls les êtres possédant un langage peuvent juger qu'une phrase est vraie ou fausse; 4) que les animaux nonhumains ne possèdent pas de langage; et 5) que les animaux nonhumains ne peuvent donc pas avoir de désirs (ni, par conséquent, d'intérêts de l'ordre des désirs).

De l'aveu même de Frey, ce raisonnement est fort controversé. Voyons plus en détail pourquoi il doit être rejeté. Selon Michael Leahy, qui s'oppose pourtant à la reconnaissance d'un statut moral aux animaux nonhumains, Frey erre lorsqu'il conclut que les animaux nonhumains n'ont pas de croyances, à partir de la simple constatation que nous ne pouvons pas savoir qu'ils en ont en raison du fait qu'ils ne peuvent pas nous en parler (Leahy 1991, 54). Regan, pour sa part, conteste la position de Frey pour plusieurs raisons. D'abord, il remarque que, si (tel que le

<sup>233</sup> Notons que Frey écarte d'abord la possibilité de définir les volontés en termes de besoins parce que le faire soulèverait les problèmes rencontrés lors de l'analyse du premier type d'intérêts. Il se retourne donc rapidement vers les volontés entendues comme des désirs.

veut la prémisse 2) une croyance est nécessairement une croyance en la vérité d'une phrase particulière et que les phrases particulières sont toujours exprimées dans une langue particulière, alors il faudrait rendre compte de la possibilité, pour un individu, d'attribuer une croyance à une personne qui ignore la langue dans laquelle il s'exprime lui-même<sup>234</sup>. Ensuite, Regan imagine l'exemple d'une personne qui, sous l'emprise de la terreur provoquée par la vue d'un serpent, perdrait toutes ses habiletés langagières. Il se demande s'il est alors raisonnable de supposer (comme les prémisses 2 et 3 nous commandent de le faire) que cette personne n'a aucune croyance à propos du serpent aperçu. Il ajoute que, si Frey devait objecter qu'il s'agirait alors d'un cas exceptionnel et que l'analyse de la notion de croyance doit être faite à la lumière de ce que nous apprennent les cas « normaux », alors trois réponses pourraient être apportées. Premièrement, le caractère exceptionnel de la situation où une personne dépourvue de toute capacité langagière est présumée avoir des croyances repose sur l'admission de ce que Frey se donne précisément pour tâche de démontrer, soit le fait que, parmi tous les organismes qui se comportent d'une certaine façon, seuls ceux qui possèdent des habiletés linguistiques peuvent avoir des croyances. Deuxièmement, il semble fort peu rigoureux, pour un philosophe, de se contenter d'une théorie qui, certes, explique les cas présumés « normaux », mais qui n'a pas été mesurée aux cas plus difficiles, aux cas marginaux ou aux contre-exemples. Troisièmement, cette absence de considération pour les cas n'étant pas « normaux » couplée avec une définition des croyances qui repose sur les capacités langagières entraîne la fâcheuse conséquence que nul ne peut apprendre un langage et, donc, que personne ne peut avoir de croyances. En effet, si les jeunes enfants, avant d'apprendre un langage, ne peuvent avoir de croyances et si, pour apprendre un langage, il faut être capable d'avoir des croyances<sup>235</sup>, alors, en conclut Regan, il est impossible que les enfants apprennent un langage et, donc, qu'ils aient un jour des croyances. À moins que les êtres humains connaissent la signification des mots et ce qu'ils désignent en venant au

---

<sup>234</sup> Regan (1983, 40-2) donne l'exemple d'un Anglophone qui, lorsqu'il explique à une personne qu'un tiers (qui ne parle que le portugais) croit que la phrase "*the snake will harm me*" est vraie, doit nécessairement sous-entendre que la phrase peut être exprimée en portugais ou dans n'importe quelle autre langue. Selon Regan, cette complexification de la définition de Frey rend sa compréhension pour le moins difficile.

<sup>235</sup> S'il est nécessaire d'avoir un langage pour croire quelque chose, il est difficile de comprendre comment les enfants apprennent un langage : « [U]nless Baby Jane comes to believe that there is a particular thing we are referring to, when we say the word *ball*, all manner of instruction in the use of the word *ball* will be for naught. She simply will not come to learn the meaning of the word. Without a *preverbal* belief on her part, one that picks out the ball as the thing to which we are referring when we say ball, her linguistic education cannot get underway. » (1983, 45). Voilà un argument qu'offrait déjà, en 1764, Thomas Reid dans *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1990, chapitre 5) et que reprend par ailleurs Rollin dans *The Unheeded Cry* (1989, 142).

monde<sup>236</sup>, la position de Frey, selon l'analyse qu'en fait Regan, nous mène à la conclusion étonnante selon laquelle personne ne peut jamais rien croire. Dretske fait sienne la position de Regan et explique, dans « *The Epistemology of Belief* », que les représentations mentales des enfants, représentations dont les autres cas marginaux et de nombreux animaux nonhumains sont également capables, permettent la formation de croyances et même l'acquisition de connaissances avant l'apprentissage du langage puisque cet apprentissage repose précisément sur l'association entre certains mots et certaines croyances (Dretske 1983, 13).

À son tour, Sapontzis critique vigoureusement le raisonnement de Frey. Il commence par admettre que, pour comprendre les énoncés portant sur l'objet d'une croyance, un être doit être en mesure de comprendre les phrases qui constituent ces énoncés (comme le prévoit la prémisse 3). En revanche, poursuit-il, cela ne signifie aucunement qu'un être incapable de formuler de tels énoncés ou de les comprendre ne puisse avoir de croyances (Sapontzis 1987, 120-1). Sapontzis rappelle d'abord que notre langage ordinaire s'oppose à l'interprétation de Frey, c'est-à-dire à la prémisse 2 plus précisément. Par exemple, lorsque, à propos d'un chien qui aboie devant un arbre dans lequel est grimpé le chat qu'il pourchassait, nous disons : « il pense que le chat est dans l'arbre », nous ne supposons pas que le chien croit que la phrase « le chat est dans l'arbre » est vraie, ou encore qu'il pourrait acquiescer dans le cas où nous lui demanderions si cette phrase est vraie. Pourtant, lorsque nous, qui utilisons un langage, expliquons ainsi le comportement du chien, nous arrivons à bien nous comprendre et à savoir à quelles situations une telle phrase s'applique<sup>237</sup>.

Sapontzis envisage ensuite la possibilité de raffiner l'analyse de Frey en distinguant, à la manière de Norman Malcolm, entre « croire quelque chose », ce qui n'exige aucune habileté linguistique, et « avoir une croyance à propos de quelque chose », ce qui requiert possiblement une telle habileté. Sapontzis explique que cette distinction, tout compte fait, ne peut que nuire à l'argument de Frey qui, avant de conclure que le désir est tributaire de capacités langagières,

---

<sup>236</sup> Même Noam Chomsky, selon qui les êtres humains naissent avec une sorte de grammaire universelle leur permettant d'acquérir un langage, adopte une vision modulaire de l'esprit et admet que les capacités langagières, qui sont proprement humaines, sont relativement indépendantes des autres capacités cognitives, ce qui laisse intacte la possibilité que les êtres ne disposant pas d'un module langagier possèdent tout de même les capacités cognitives qui permettent la formation de croyances et l'acquisition de connaissances. Voir Chomsky, *Le langage et la pensée* (1970, 116).

<sup>237</sup> À ceux qui pourraient interpréter cette remarque comme la preuve d'un préjugé en faveur des animaux, Sapontzis répond qu'entre un langage ordinaire insensé et une analyse philosophique erronée, mieux vaut privilégier la première option (1987, 121). Notons que, même si elle n'implique pas que les états mentaux existent réellement, la stratégie intentionnelle proposée par Daniel Dennett dans *The Intentional Stance* (1989), s'appuie tout de même sur le fait que c'est attribuant des états mentaux aux animaux que l'on peut le plus efficacement expliquer et prédire leur comportement.



devrait d'abord reconnaître que, pour désirer une chose, un être doit avoir des croyances articulées et pertinentes à propos de celle-ci. Or, selon Sapontzis, cela est manifestement faux. À son avis, il est évident que, pour éprouver le désir qu'une oratrice se taise, par exemple, un individu doit simplement croire (au sens d'avoir l'impression ou de tenir pour acquis) que cette oratrice parle depuis trop longtemps ou qu'il serait plus heureux si l'oratrice se taisait, etc. Il n'a pas à formuler verbalement de telles croyances pour qu'elles existent (1987, 121). Plutôt que de rendre le raisonnement de Frey plus convaincant, conclut Sapontzis, les nuances de Malcolm le discréditent.

Sapontzis (1987, 122-3) met en évidence une objection supplémentaire, objection si forte qu'elle paraît, à elle seule, venir complètement écarter le raisonnement de Frey. Il remarque que rien, dans l'argumentation de Frey, ne s'oppose à ce que l'analyse des croyances que ce dernier propose soit appliquée à d'autres verbes intentionnels. Or, le faire mènerait à des conclusions absurdes, comme l'exigence voulant que, pour entendre quelqu'un arriver (en remplacement de « pour croire que quelqu'un arrive »), un être doive être en mesure d'entendre (en remplacement de « de croire ») que la phrase « quelqu'un arrive » est vraie !

Par ailleurs, Sapontzis réitère qu'il arrive régulièrement qu'un individu croie quelque chose sans pour autant construire une phrase à propos du contenu de sa croyance et sans même être simplement disposé à le faire. Pour contourner cette objection, Frey se reprend et soutient que cet individu à tout le moins exprimerait son accord si on lui soumettait cette phrase, ou encore répondrait par cette phrase s'il était questionné sur son comportement ou sur sa croyance elle-même (1980, 88). Pourtant, pense Sapontzis, lorsqu'une personne plonge sa main dans sa poche afin de prendre le stylo qui s'y trouve alors qu'elle écoute un conférencier et qu'elle est tentée de prendre des notes, elle ne pense pas nécessairement à la phrase « il y a un stylo dans ma poche », ni ne répondrait assurément par cette phrase particulière si on lui demandait pourquoi elle glisse sa main dans sa poche. Questionnée à propos de la croyance sur la base de laquelle elle agissait, elle pourrait, en effet, tout aussi bien répondre « je veux prendre des notes » ou encore « je cherche un stylo », ce qui démontre qu'on ne peut assimiler le fait qu'une personne croie une chose au fait qu'elle répondrait par une phrase particulière si on l'interrogeait sur sa croyance (Sapontzis 1987, 123). De toute façon, note Sapontzis, les réponses que pourrait donner la personne interrogée ne sont peut-être pas même pertinentes lorsqu'il s'agit de déterminer ce que sont les croyances de cette personne. Le comportement de celle-ci en dit peut-être autant que ses paroles à propos de ses croyances. On peut aller jusqu'à imaginer une situation où une personne

croit quelque chose sans vouloir l'admettre. Force est de penser que cette personne, si elle était questionnée sur sa croyance, nierait alors l'entretenir. Or, pour contourner ce problème, Frey devrait reformuler son exigence pour lui donner une tournure telle que : « 'X croit Y' signifie que, à la phrase 'Y est vrai', X acquiescerait, dans une situation où X n'a pas avantage à mentir, n'a pas envie de tromper l'autre pour le taquiner, se sent à l'aise de révéler ses croyances, etc. », ce qui paraît pour le moins compliqué (Sapontzis 1987, 124). D'ailleurs, le fait que « X exprimerait être d'accord avec l'affirmation 'Y est vrai' si elle lui était proposée » ne peut constituer une interprétation de 'X croit Y', puisque la question « pourquoi est-ce que X exprimerait être d'accord avec l'affirmation 'Y est vrai' si elle lui était proposée ? » peut raisonnablement donner lieu à la réponse « parce que X croit Y », ce qui démontre que les deux phrases ne sont pas tautologiques. Le fait que 'X croit Y' n'est qu'une raison, parmi de nombreuses autres, qui peut expliquer pourquoi « X exprimerait être d'accord avec l'affirmation 'Y est vrai' si elle lui était proposée ». Une autre raison pourrait être que X cherche à plaire à la personne qui lui propose la phrase 'Y est vrai' et juge que cette personne aimerait qu'il exprime son approbation. Une autre pourrait être que X cherche à tromper cette personne en lui laissant croire que telle est sa croyance. Et ainsi de suite. Selon Sapontzis, le fait qu'une personne affirme ou laisse entendre qu'un énoncé lui paraît juste compte certainement parmi les indices nous permettant de supposer que cette personne croie effectivement en la vérité de l'énoncé, mais il n'en est pas la preuve (ou l'*interprétation*). Sapontzis conclut que le fait que les verbes intentionnels portent sur des phrases n'implique aucunement qu'ils ne s'appliquent qu'aux individus capables de comprendre ces phrases<sup>238</sup>.

Sapontzis entreprend ensuite de contester l'argument selon lequel l'objet d'une croyance est nécessairement une phrase, puisque les phrases peuvent être vraies ou fausses alors que les états de fait ne peuvent qu'être avérés ou non (Frey 1980, 89-90). Il juge que Frey a tort, et ce, peu importe la manière dont on attribue les valeurs de vérité. À son avis, rien n'empêche que les croyances elles-mêmes (plutôt que leur objet) soient vraies ou fausses ou, à tout le moins, de porter sur autre chose que sur des phrases. Selon lui, il est évident qu'il n'y a pas que les phrases qui peuvent être vraies ou fausses. Il donne l'exemple de la monnaie, des photographies, des amis, des prédictions, des impressions et des perceptions qui, note-t-il, ont tous une valeur de vérité (Sapontzis 1987, 125).

---

<sup>238</sup> Sapontzis (1987, 125). C'est également ce que soutient Rodd (1992, 75) : « However, mere use of the word 'sad' does not necessarily give any more assurance about what exactly someone else is feeling than does observation of a sad facial expression. ».

Sapontzis poursuit en soulignant que Frey s'égare lorsqu'il déduit, de la prémisse selon laquelle ce qui est cru peut être vrai et de la prémisse selon laquelle les phrases peuvent être vraies, que ce qui est cru doit nécessairement être une phrase. Il rappelle que deux choses peuvent évidemment avoir une caractéristique en commun sans être similaires à tout point de vue. Par ailleurs, Sapontzis estime que Frey s'exprime d'une manière qui contredit sa propre théorie lorsqu'il utilise des énoncés couramment employés, comme « la fausse croyance », « vraies et fausses croyances » ou encore « considérer une croyance, mais pas l'autre, comme vraie » (Sapontzis 1987, 126; Frey 1980, 89-90), énoncés qui laissent entendre que les croyances elles-mêmes peuvent être vraies ou fausses, et non seulement leur contenu. Enfin, argumente Sapontzis, même si nous admettons que les croyances en soi ne peuvent pas avoir de valeur de vérité, cela ne nous oblige pas à conclure qu'elles concernent toujours la vérité ou la fausseté d'une *phrase*. En effet, il demeure tout à fait possible et même probable qu'une forte proportion des croyances porte bien, en réalité, sur des états de fait qui peuvent, ou non, être avérés. D'ailleurs, note l'auteur, lorsque l'on dit d'une croyance qu'elle est vraie (ou juste) ou fausse (ou erronée), on entend généralement qu'elle porte sur un état de fait existant ou avéré ou, au contraire, inexistant ou non avéré. Sapontzis termine sa critique en concluant que Frey n'a pas réussi à démontrer qu'il est nécessaire de posséder des habiletés langagières pour avoir des croyances.

DeGrazia, dans son livre *Taking Animals Seriously*, consacre deux chapitres aux questions touchées par l'objection de Frey (1996, 129-210). Dans le premier, après s'être penché sur les indices laissant penser que de nombreux animaux nonhumains ont des désirs, il reconnaît, comme Frey, que, pour posséder des désirs, un être doit probablement avoir certaines croyances<sup>239</sup>. Il entreprend ensuite l'examen des principaux arguments allégués pour contester la possibilité que les animaux nonhumains aient des croyances. Plusieurs de ces arguments sont vraisemblablement au fondement de la critique de Frey. Le premier d'entre eux était populaire dans les années 1950, ainsi que le fait remarquer John R. Searle. Il consiste à mettre en cause la possibilité, pour les animaux nonhumains, de discriminer entre différents types d'états intentionnels. DeGrazia considère ainsi le raisonnement suivant : pour attribuer des croyances à un être, nous devons pouvoir distinguer les cas où cet être croit que *p* (une proposition quelconque) des cas où il ne fait que supposer que *p*, a simplement l'impression que *p*, fait l'hypothèse que *p*, etc.; or, nous ne pouvons faire de telles distinctions si l'être en question ne peut les faire lui-même; et les animaux

---

<sup>239</sup> Regan (1982, 278) et Garner (2005, 34) le pensent aussi.

nonhumains, parce qu'ils ne disposent pas d'un vocabulaire semblable ou équivalent au nôtre, ne peuvent faire ces distinctions pour qualifier leurs propres états mentaux. Ainsi, il nous est impossible de déterminer, parmi les différents types d'états intentionnels, de quel ordre sont ceux de l'animal, ce qui nous empêche de lui attribuer des croyances. En réponse à cet argument, DeGrazia reprend l'efficace réfutation de Searle dans son article *Animal Minds* :

« Very general psychological verbs like “believe” and “desire” are often used in such a way as to allow for a slack, an indeterminacy, as to which of the subsidiary forms of the general attitude are exemplified by the agent. Thus I may believe that it is going to rain, without it being the case that I myself could say without reflection whether it is a strong or weak belief, a hunch, a conviction, or a supposition. And even if I can answer these questions on reflection, the reflection itself may fix the relevant attitude. Before I thought about it there simply may not have been any fact of the matter about which kind of belief it was, I just believed it was going to rain. So I conclude that the fact that fine grained discriminations cannot be made for animal beliefs and desires does not show that animals do not have beliefs and desires. » (Searle 1994, 210)

Selon Searle, il est donc possible qu'un animal nonhumain possède une croyance en bonne et due forme, même si nous ne pouvons déterminer s'il s'agit d'une certitude, ou plutôt d'une vague impression.

DeGrazia se penche ensuite sur le problème de l'attribution d'un contenu aux croyances, tel que soulevé par Stephen Stich. Selon Stich, les animaux nonhumains peuvent certainement avoir des croyances si le concept de croyance est défini comme un état psychologique interagissant avec des désirs, avec des perceptions ou avec d'autres croyances. En revanche, il est moins certain qu'ils puissent avoir des croyances si l'on entend, par celles-ci, des états ayant un contenu propositionnel. Voici comment Stich explique sa position dans « *Do Animals Have Beliefs?* » :

« *We are comfortable in attributing to a subject a belief with a specific content only if we can assume the subject to have a broad network of related beliefs that is largely isomorphic with our own.* When a subject does not share a very substantial part of our network of beliefs in a given area we are no longer capable of attributing content to his beliefs in the area. The greater the disparity between a subject's beliefs and our own, the clearer it becomes that, as Armstrong puts it, “he lacks our concepts”. » (Stich 1979, 22)

Avant de critiquer l'argument de Stich, DeGrazia résume celui-ci de façon à pouvoir l'étudier plus facilement :

« (1) For a state to have content, the content must be expressible; (2) For a state's content to be expressible, we human language users must be able to express it; (3) For us human language users to be able to express a state's content, the subject of the state must have a broad network of beliefs that are largely isomorphic with our beliefs; (4) Animals do not have a broad network of beliefs largely isomorphic with

ours; therefore (5) we cannot express the content of their putative beliefs; therefore (6) their putative beliefs lack expressible content and therefore (7) lack content. » (DeGrazia 1996, 145)

Il analyse l'argument en commençant par admettre être d'accord avec la prémisse (1), pour ensuite émettre des doutes par rapport à la prémisse (2) et demander pourquoi, par exemple, l'état mental d'un Martien devrait pouvoir être exprimé *par nous* pour avoir possiblement un contenu, alors qu'il devrait suffire qu'il puisse être exprimé par ce Martien à ses pairs. DeGrazia accepte la deuxième prémisse à condition qu'elle soit reformulée comme suit : (2') pour que le contenu d'un état soit considéré comme exprimable, il faut que nous, les humains qui utilisent un langage, puissions — en principe, si nous détenions toutes les informations pertinentes à propos de l'état lui-même et de l'individu concerné — l'exprimer, du moins grossièrement.

Cela dit, DeGrazia en vient aux deux prémisses qu'il juge être problématiques, soit les prémisses (3) et (4). Afin d'évaluer celles-ci, DeGrazia se tourne vers certains des arguments proposés par Donald Davidson, sur lesquels Stich autant que Frey s'appuient, et les examine successivement. Le premier de ces arguments porte sur l'impossibilité de déterminer le contenu des prétendues croyances des animaux nonhumains. Puisque les caractéristiques que nous percevons et dont nous nous servons pour distinguer les choses et pour interpréter nos perceptions ne sont pas assurément les mêmes que celles dont se servent les animaux nonhumains, il nous est impossible, soutient Davidson, de déterminer ce qu'un chien peut bien avoir à l'esprit lorsque, par exemple, il aperçoit un chat grimper dans un chêne :

« That oak tree, as it happens, is the oldest tree in sight. Does the dog think that the cat went up the oldest tree in sight? Or that the cat went up the same tree it went up the last time the dog chased it? It is hard to make sense of the questions. But then it does not seem possible to distinguish between quite different things the dog might be said to believe<sup>240</sup>. »

Par rapport à cette remarque, DeGrazia note d'abord que Davidson a tort d'affirmer que les questions envisagées sont insensées. Selon lui, on peut aisément répondre à la première question que le chien ne pense probablement pas que le chat est monté dans le plus viei arbre des environs, puisqu'il ne possède pas les connaissances nécessaires pour y arriver. En ce qui concerne la deuxième question, la réponse dépend du fait que le chien se souvienne ou non de la dernière fois qu'il a pourchassé le chat et du fait que l'arbre qui lui avait servi de refuge était le même que

---

<sup>240</sup> Davidson, « *Rational Animals* », (1982, 320). L'exemple du chien qui poursuit un chat grim pant dans un chêne était offert par Malcolm, dans le but de démontrer que les chiens peuvent penser. Cet exemple particulier est fréquemment repris dans la littérature portant sur le sujet.

celui-ci. Il s'agit peut-être là d'une question difficile, mais certainement pas insensée. Quoiqu'il en soit, poursuit DeGrazia, même si le contenu des états mentaux du chien était indéterminable, cela n'impliquerait pas qu'il soit inexistant (1996, 146)<sup>241</sup>. D'une part, nous ne sommes pas toujours en mesure de déterminer précisément le contenu des états mentaux d'êtres humains qui utilisent pourtant le même langage que nous<sup>242</sup> et, d'autre part, nous pouvons sans doute parvenir à évaluer, du moins grossièrement, plusieurs des états intentionnels des animaux nonhumains, lorsque nous nous donnons la peine de considérer le vécu de l'animal, les circonstances présentes, de même que ce que révèle son comportement<sup>243</sup>. Selon l'auteur, cet exercice peut, en effet, nous permettre d'attribuer un contenu au moins approximatif aux croyances des animaux qui n'utilisent pas un langage symbolique<sup>244</sup>. Ajoutons que si, pour le moment, nous arrivons difficilement à identifier les croyances précises des animaux nonhumains, rien n'empêche d'imaginer qu'il sera un jour possible d'y arriver<sup>245</sup>.

DeGrazia se penche alors sur l'argument de Davidson et de Stich selon lequel il est nécessaire, pour allouer ne serait-ce qu'une seule croyance à un être, que celui-ci possède un réseau de croyances suffisamment similaires aux nôtres pour que nous soyons en mesure d'exprimer leur contenu. Selon Davidson, pour croire que le chat est dans l'arbre, le chien doit

---

<sup>241</sup> Lorsque Thomas Nagel (1979) posait la fameuse question « *What is it like to be a bat?* », il supposait que, même s'il nous est conceptuellement impossible de comprendre la nature des expériences vécues par les êtres aussi différents de nous que sont les chauves-souris (il suffit de penser à leurs capacités d'écholocation pour saisir l'importance des différences qui nous éloignent de celles-ci), il existe tout de même quelque chose qui correspond à ce qui est ressenti par ces animaux (*there is something that it is like to be those animals*). Le fait que nous soyons confrontés à certains problèmes épistémologiques lorsque nous tentons de comprendre la vie mentale des animaux nonhumains ne nous permet pas de conclure que ces derniers n'ont aucun point de vue subjectif et conscient sur le monde et sur ce qui leur arrive. Leurs expériences peuvent très bien avoir une dimension phénoménologique. Soulignons toutefois que Davidson ne prétend peut-être pas démontrer, par ce seul argument, que les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir de croyances, mais simplement qu'il est erroné de présumer que l'on peut identifier leurs croyances avec facilité ou avec certitude (1982, 322).

<sup>242</sup> Certains auteurs estiment que l'argument de Davidson implique que nous ne puissions pas attribuer la même croyance à propos d'une chose à deux êtres humains puisque deux personnes ne peuvent jamais avoir exactement le même réseau complexe de croyances portant sur un sujet (Fodor et Lepore, 1992). Nous aborderons plus loin l'argument holistique de Davidson.

<sup>243</sup> John Dupré, dans « *The Mental Lives of Nonhuman Animals* » (1996, 328-30) s'inspire des thèses de Ludwig Wittgenstein pour soutenir que l'attribution d'états mentaux ne peut être faite sans tenir compte du comportement. Selon lui, les solutions variées et flexibles trouvées par de nombreux animaux nonhumains pour faire face aux problèmes qu'ils rencontrent ne sont pas des indices permettant de supposer qu'ils sont intelligents, mais des éléments constitutifs de leur intelligence.

<sup>244</sup> Sur la possibilité d'attribuer aux animaux nonhumains des croyances approximatives (liées au type de sujet sur lequel porte la pensée) plutôt que des croyances précises, voir Armstrong (1973).

<sup>245</sup> Par exemple, Allen et Hauser, dans « *Concept Attribution in Nonhuman Animals* » (1996, 55-9), imaginent une façon fiable, bien qu'éthiquement impraticable, admettent-ils eux-mêmes, d'évaluer si les singes vervet possèdent le concept de "mort". Ils conçoivent également une manière sûre de vérifier si des animaux nonhumains peuvent modifier ce qu'ils jugent être des indices qu'un individu est mort. Voir également Allen et Bekoff, *Species of Mind: the Philosophy and Biology of Cognitive Ethology* (1997) ainsi que Bermúdez, *Thinking Without Words* (2003a) et « *Ascribing Thoughts to Non-Linguistic Creatures* » (2003b).

disposer de nombreuses croyances dont plusieurs portent sur l'arbre. Or, peut-on présumer que le chien a autant de croyances à propos de l'arbre? Voici ce qu'en pense l'auteur :

« [C]an the dog believe of an object that it is a tree? This would seem impossible unless we suppose the dog has many general beliefs about trees : that they are growing things, that they need soil and water, that they have leaves or needles, that they burn. There is no fixed list of things someone with the concept of a tree must believe, but without many general beliefs, there would be no reason to identify a belief as a belief about a tree, much less an oak tree. Similar considerations apply to the dog's supposed thinking about the cat.

We identify thoughts, distinguish between them, describe them for what they are, only as they can be located within a dense network of related beliefs. If we really can intelligibly ascribe single beliefs to a dog, we must be able to imagine how we would decide whether the dog has many other beliefs of the kind necessary for making sense of the first. » (Davidson 1982, 320-1)

Selon Davidson, chaque croyance reposerait donc sur un monde d'autres croyances qui la définissent et qui permettent d'en déterminer le contenu et d'en comprendre le sens. Par conséquent, l'auteur estime que seuls les êtres pouvant afficher des comportements très complexes peuvent se voir attribuer ne serait-ce qu'une seule pensée et que seuls les agents disposant d'un langage manifestent de tels comportements. À cela, DeGrazia répond en commençant par rappeler que Davidson lui-même reconnaît que nous arrivons à expliquer de manière convaincante et souvent à prévoir correctement le comportement d'animaux nonhumains en adoptant une perspective intentionnelle (*intentional stance*), consistant à leur attribuer des croyances, des désirs et d'autres états mentaux. Davidson irait même jusqu'à admettre que nous ne disposons d'aucune autre méthode qui soit aussi efficace que celle-là pour expliquer le comportement souvent fort complexe des animaux nonhumains<sup>246</sup>. S'il rétorque que les déplacements d'un missile peuvent être expliqués et prévus de manière comparable, il admet tout de même que cette analogie ne peut suffire pour démontrer que les animaux sont incapables d'avoir des attitudes intentionnelles. De l'aveu même de Davidson, cette comparaison entre le comportement des animaux nonhumains et celui des missiles devrait être complétée par un argument visant à démontrer que, pour avoir une croyance, il faut disposer du concept de croyance et que, pour disposer du concept de croyance, il faut pouvoir utiliser un langage, ce que ne peuvent faire la plupart des nonhumains. Voilà donc ce que l'auteur tente de démontrer. Le raisonnement de Davidson se présente plus précisément de la manière suivante : avoir une

---

<sup>246</sup> L'avantage conféré par la supposition que de nombreux animaux nonhumains sont capables de croyances, de désirs et autres pour prévoir et expliquer leurs comportements est soulevé par plusieurs auteurs, incluant Midgley dans *Animals and Why They Matter* (1983) et Humphrey, « *Nature's Psychologist* » (1978).

croissance implique qu'il faut pouvoir être surpris d'apprendre, par exemple, que son contenu était erroné<sup>247</sup>; être surpris implique que l'on ait conscience du contraste existant entre la croyance initiale et la croyance qui l'a remplacée, ce qui signifie que l'on a une croyance portant sur notre croyance de départ (telle que « le contenu de cette croyance était faux »); avoir une croyance portant sur une croyance exige la possession du concept de croyance; pour disposer du concept de croyance, il faut pouvoir distinguer entre soi et le reste du monde; et cela, soutient Davidson, n'est possible que chez les êtres pourvus de langage.

D'emblée, notons que certaines études en psychologie développementale démontrent que les enfants sont incapables de distinguer l'apparence de la réalité, et ne peuvent savoir qu'une croyance est fautive avant l'âge de trois ans et demi, soit bien après avoir appris à parler (Schwitzgebel, 2008). Mais aux fins de la discussion, DeGrazia accepte de supposer que, pour posséder le concept de croyance, il faut disposer d'un langage et que, pour avoir des croyances, il faut pouvoir être surpris. En revanche, et comme Peter Smith avant lui, il conteste la prétention selon laquelle il est nécessaire, pour pouvoir avoir des croyances et être surpris, de disposer du concept de croyance (DeGrazia 1996, 149)<sup>248</sup>. À son avis, la surprise exige simplement que l'on ait des attentes ou des croyances (conscientes ou non) et que l'on puisse s'apercevoir consciemment (par opposition à inconsciemment, et non au sens de pouvoir réfléchir abstraitement à cette constatation) et peut-être de manière soudaine ou quelque peu stressante que les choses ne sont pas telles qu'on s'y attendait<sup>249</sup>. Pour cela, il n'est nullement nécessaire de disposer des concepts de croyance et de vérité, concepts qui ne deviennent utiles que lorsqu'il s'agit, pour des êtres capables de réflexion abstraite, de réfléchir consciemment et rétroactivement aux croyances d'abord entretenues, puis déjà révisées.

---

<sup>247</sup> Davidson (1982, 326) donne l'exemple d'une personne qui, croyant avoir un sou dans sa poche, découvre en la fouillant qu'elle est vide. Non seulement cette personne changera-t-elle sa croyance, mais elle sera également surprise, ce qui signifie qu'elle se rend compte du contraste existant entre sa croyance initiale et la réalité.

<sup>248</sup> D'autres auteurs abondent dans ce sens. Voir, notamment, Carruthers qui explique, dans « *Meta-Cognition in Animals: A Skeptical Look* », (2008, 61-2) que, pour qu'un individu puisse être surpris, il suffit qu'il puisse détecter les conflits entre le *contenu* de ses différentes croyances. En effet, pour qu'un individu puisse être surpris de s'apercevoir qu'il n'y a pas de nourriture à un endroit particulier, il faut que cet individu dispose d'un mécanisme cognitif lui permettant de traiter l'information selon laquelle de la nourriture se trouve à cet endroit (mais pas nécessairement le fait qu'il entretient une croyance ayant ce contenu) et l'information selon laquelle il n'y a pas de nourriture à cet endroit (et non pas le fait même qu'il ait cette croyance) pour produire une chaîne de réactions comprenant la sécrétion d'hormones augmentant la vigilance, la dilatation des pupilles, la direction de l'attention vers l'endroit en question, etc. Selon Carruthers, c'est la conscience de ces changements physiologiques et non la conscience du fait qu'une croyance était fautive, qui constitue la surprise.

<sup>249</sup> DeGrazia (1996, 149). Dans « *On Animal Beliefs* », Peter Smith (1982, 507) argumente qu'il suffit, pour qu'un individu puisse être considéré comme conscient de la possibilité que ses croyances soient fautes, qu'il soit en mesure de réviser spontanément ces dernières (sans que la révision soit elle-même nécessairement consciente), à la lumière de ce que lui enseignera l'expérience.



Or, de nombreux animaux nonhumains semblent pouvoir se rendre compte du fait que leurs croyances sont correctes ou non et du fait que leurs désirs sont satisfaits ou pas. En effet, ainsi que Searle l'explique :

« [A]nimals distinguish true from false beliefs, satisfied from unsatisfied desires, without having the concepts of truth, falsity, satisfaction, or even belief and desire. And why should that be surprising to anyone? After all, in vision animals distinguish between red colored from green colored objects without having the concepts vision, color, red or green. » (Searle 1994, 212)

Renchérissant, DeGrazia (1996, 149) note que nous pouvons observer, chez nos animaux de compagnie, une multitude de situations où leur comportement témoigne de leur surprise (c'est-à-dire de leur prise de conscience du fait que le monde extérieur est différent de ce qu'ils croyaient), sans que cela nous amène à supposer qu'ils disposent du concept de croyance. C'est le cas du chien qui, en pleine course pour attraper la balle, s'arrête brusquement lorsqu'il se rend compte que son compagnon humain n'a, cette fois, que feint de la lancer.

Pour pouvoir être surprise, soutient Smith en réponse à Davidson, une créature doit donc être en mesure de reconnaître, intuitivement du moins, que ses croyances sont gouvernées par la norme de la vérité (Smith 1982, 507). De même, David Beisecker explique que la surprise présuppose une certaine sensibilité par rapport à la possibilité que ses propres croyances se révèlent erronées et nécessitent une révision, qui se traduira par des changements de comportements. Voilà pourquoi, note l'auteur, il serait inapproprié d'attribuer des croyances aux êtres qui ne sont mus que par l'instinct ou par un inflexible tropisme<sup>250</sup>. Par contre, insistent Smith et Beisecker, cela ne signifie pas que les animaux doivent posséder le concept de « croyance », de « vérité » ou de « croyance vraie » pour pouvoir, malgré tout, posséder des croyances :

« [W]hy should we accept that a creature can only have beliefs if it can use the concept of truth – not in the weak sense of holding its beliefs sensitive to evidence as to how things truly are, but in the strong sense of discursively employing the concept? The idea looks intrinsically implausible, and is certainly not warranted by anything in Davidson's text. Indeed the average two year old child would seem to be a walking counter-example to the theory that believers must be able to discursively employ the concept of truth. » (Smith 1982, 507)

---

<sup>250</sup> Voir Beisecker, « *Some More Thoughts about Thought and Talk: Davidson and Fellows on Animal Belief* » (2002, 118). Il est intéressant de noter que les expériences menées sur des animaux nonhumains par des chercheurs étudiant le phénomène du stress sont souvent précisément fondées sur la capacité de ces animaux à reconnaître qu'une situation est nouvelle, ce qui implique qu'ils peuvent comparer la situation actuelle à leurs expériences passées (Levine 1990, 176).

Beisecker, à son tour, souligne que Davidson a tort de ne pas reconnaître la possibilité que le contraste entre la vérité et l'erreur puisse être révélé de manière implicite par le comportement d'autocorrection de nombreux animaux nonhumains (2002, 118).

Contre Davidson, retenons donc que nous avons de bonnes raisons de croire qu'il n'est pas nécessaire de disposer du concept de « croyance » ou de celui de « vérité » pour être en mesure d'être surpris et de posséder des croyances, y compris, peut-être, des croyances portant sur d'autres croyances. Mais puisque l'on présume normalement que le contenu des croyances est constitué de concepts, l'attribution de croyances implique l'attribution de concepts. Or, certains auteurs doutent de la possibilité, pour les animaux nonhumains, de former des concepts en bonne et due forme. Par exemple, dans *Mental Content*, Colin McGinn (1989, 62) estime qu'il est possible qu'un être dispose de préconcepts ayant un contenu perceptuel sans être capable de former des concepts en tant que tels et, donc, sans avoir de croyances. Pour être en mesure de conceptualiser, ajoutent Allen et Hauser, il faudrait plus qu'être capable de discriminer entre ses perceptions :

« The distinction to be made is between recognizing an X, and recognizing something *as* an X or recognizing it to be an X. The first of these can be thought of as an extensional characterization of a discriminatory ability. The organism said to have the ability has some way of sorting things into the classes specified (X and not-X), but this may be achieved by way of properties that are accidentally coextensive [...]. The second says something about the organism's system of internal representation. To have a concept of X where the specification of X is not exhausted by a perceptual characterization, it is not enough just to have the ability to discriminate X's from non-X's. One must have a representation of X that abstracts away from the perceptual features that enable one to identify X's. » (1996, 51)

Selon ces auteurs, les concepts abstraits tels que *arbre*, *personne* ou *mort* sont beaucoup plus sophistiqués que les concepts intimement liés aux perceptions comme *rouge* ou *carré* (bien que ces derniers réclament cependant un certain degré d'abstraction à l'égard des stimuli et que l'on ne sache pas encore si les animaux en sont capables ou non). À leur avis, s'il est adéquat d'attribuer le concept de *mort* aux êtres humains mais pas aux fourmis par exemple, c'est que les êtres humains peuvent, lorsqu'ils ont été dupés et qu'ils se rendent compte que l'individu qui semblait mort est, en fait, toujours en vie, modifier les critères qu'ils utiliseront à l'avenir pour évaluer ce qui constitue des indices qu'un être est décédé, afin de ne plus se laisser tromper par les apparences. Au contraire, les fourmis continueront à évacuer de leur nid les individus dont le corps présente des traces d'acide oléique (substance sécrétée par les cadavres), même s'ils

bougent ou présentent d'autres indices témoignant du fait qu'ils sont encore vivants<sup>251</sup>. Sans nous en dire davantage à propos des concepts du premier type, cette théorie nous apprend que le détenteur d'un concept du deuxième type (plus abstrait) devrait pouvoir généraliser l'information obtenue par de nombreuses perceptions, être capable de se servir de cette information dans plusieurs circonstances et savoir modifier ses réponses comportementales lorsque de nouvelles informations contredisent les précédentes (Allen et Hauser 1996, 55).

Pourtant, répond DeGrazia, la division entre, d'une part, la simple discrimination reposant sur les indices obtenus grâce aux perceptions et, d'autre part, la conceptualisation qui s'émancipe par rapport aux perceptions et qui peut être considérée comme relativement indépendante de ces dernières, ne devrait pas être tracée de manière aussi franche puisque, en pratique, il s'avère souvent très difficile de distinguer les unes et les autres. Pour appuyer cette remarque, DeGrazia cherche à démontrer que ce sont souvent les perceptions qui déterminent les croyances (qui sont constituées de concepts) et cite une nouvelle fois Searle :

« Typically, for animals as well as humans, perception fixes belief, and belief together with desire determines courses of action. Consider real life examples: Why is my dog barking up that tree? Because he *believes* that the cat is up the tree, and he wants to catch up to the cat. Why does he believe that cat is up the tree? Because he *saw* the cat run up the tree. Why does he now stop barking up the tree and start running toward the neighbors' yard? Because he no longer believes that the cat is up the tree, but in the neighbors' yard. And why did he correct his belief? Because he just saw (and no doubt smelled) the cat run into the neighbors' yard; and *Seeing and Smelling is believing*. [...] [A]nimals correct their beliefs all the time on the basis of their perceptions. In order to make these corrections they have to be able to distinguish the state of affairs in which their belief is satisfied from the state of affairs in which it is not satisfied. And what goes for belief also goes for desires<sup>252</sup>. »

Si « croyance » n'est pas synonyme de « perception » (en effet, il arrive que nous posions un regard critique sur certaines de nos perceptions et que nous possédions certaines croyances plus abstraites, qui sont relativement indépendantes de nos perceptions) les deux phénomènes sont fréquemment liés, surtout s'il s'agit des concepts plus simples comme ceux de *rouge* et de *carré*. Les indices de la présence de l'un constituent souvent des indices de la présence de l'autre puisque, de manière générale, nous croyons ce que nous percevons. Selon DeGrazia, nous ne

<sup>251</sup> Allen et Hauser (1996, 51) et Herrnstein (1992, 135-8). Néanmoins, on peut supposer que les êtres humains peuvent également se tromper et continuer, comme les fourmis, à utiliser des critères qui ne sont pas réellement fiables, en dépit des indices contradictoires dont ils disposent.

<sup>252</sup> Searle (1994, 211-2). Notons qu'une association trop étroite entre la possession de croyances et les perceptions sensorielles risquerait d'impliquer que tous les êtres capables de voir, d'entendre, de goûter ou de percevoir les stimuli tactiles, y compris les insectes, les araignées et tous les autres invertébrés, puissent avoir des croyances.

sommes pas en droit de refuser d'attribuer des concepts à de nombreux animaux nonhumains, pas plus que nous le sommes de nier qu'ils puissent avoir des croyances ou des désirs.

Tout comme il n'est pas nécessaire d'être en mesure d'identifier précisément le contenu d'une croyance animale pour en supposer l'existence, DeGrazia soutient que nous ne pouvons pas nier l'existence de concepts chez les animaux nonhumains simplement parce que *nous* ne sommes pas capables d'identifier le contenu de ceux-ci, ou simplement parce nous n'arrivons pas à le faire *précisément*. Selon l'auteur, même si un animal nonhumain (ou encore un très jeune enfant, ou même un adulte humain « normal » vivant à une autre époque et ayant évolué dans un milieu culturel différent) ne possède pas des concepts identiques aux nôtres, cela ne nous permet pas de conclure que cet individu ne possède pas de concept, ni n'entraîne que nous ne pouvons nous faire une idée approximative du contenu des concepts qu'il utilise. Par exemple, nous dit DeGrazia, si nous devions nous retenir de supposer que les chiens possèdent le concept de nourriture parce que, contrairement à nous, ils ne peuvent certainement pas saisir ce qu'est la nutrition, alors nous devrions aussi supposer que les êtres humains vivants à une époque précédant celle où les connaissances en nutrition sont devenues disponibles ne disposaient d'aucun concept portant sur ce qu'ils mangeaient (1996, 156)<sup>253</sup>. Voilà qui, pourtant, paraît peu probable. De toute façon, croit l'auteur, il est possible, en tentant d'adopter la perspective d'un animal nonhumain et en tenant compte de ses besoins, d'évaluer approximativement le contenu des concepts qu'il forme et utilise. Le chien dispose probablement d'un concept qui est semblable ou qui correspond à notre concept de nourriture en ce qu'il porte sur ce qui fait normalement partie d'une diète canine, mais qui s'en distingue en ce qu'il ne porte certainement pas sur la valeur nutritive des aliments. Par jeu de comparaisons, peut-être pouvons-nous imaginer vaguement le type de concepts dont dispose probablement le chien à propos de ce dont il se nourrit. Si nous risquons sans doute de nous tromper un peu, cela ne signifie pas que nous ne nous puissions jamais nous faire une idée sommaire des concepts utilisés par les animaux nonhumains.

En ce qui a trait au chien duquel Davidson et Searle discutent, il semble raisonnable de supposer qu'il possède un concept incluant ce qui, pour nous, est un arbre, un autre incluant ce qui, pour nous, est un chat et un troisième concept portant sur ce que fait le chat. DeGrazia nous

---

<sup>253</sup> D'autres auteurs estiment aussi que les animaux nonhumains disposent probablement de concepts qui, sans être semblables aux nôtres, sont riches et incluent des éléments que nous ignorons généralement, tels que l'odeur et les autres paramètres utilisés par ces animaux, comme ceux qui servent à délimiter un territoire, par exemple (Routley 1981; Smith 1982; Allen 1982).

rappelle que nous ne pouvons pas déterminer avec précision ou certitude quel est le contenu des croyances du bébé âgé d'un an lorsque sa mère entre dans la pièce où il se trouve, mais que cela ne nous empêche pas de supposer qu'il entretient certaines croyances à propos de cette femme qui a tant d'importance dans sa vie. Expliquer le comportement du chien en lui attribuant la croyance que le chat est dans l'arbre ainsi que le désir de l'attraper est certainement la façon la plus efficace et utile de le faire.

DeGrazia conclut donc que nous avons de bonnes raisons de présumer que de nombreux animaux nonhumains utilisent des concepts (du moins, des concepts liés aux perceptions de leur corps) à propos desquels ils ont des croyances ou qui forment leurs croyances. Non seulement cette présomption se trouve au fondement des meilleures explications (et prédictions) du comportement animal, mais elle rend compte d'un avantage évolutif considérable dont de nombreux animaux nonhumains semblent avoir profité. Si certains types de concepts semblent être, par nature, uniquement possédés par des membres de l'espèce humaine<sup>254</sup>, le comportement de certains animaux nonhumains de même que ce que nous savons de leur physiologie, ajouté à notre compréhension de la manière dont évoluent les espèces nous indiquent que l'humanité n'a pas le monopole des concepts<sup>255</sup>.

Selon DeGrazia (1996, 153), les croyances sont des attitudes propositionnelles dont le contenu propositionnel consiste à représenter (correctement ou non) la réalité et qui interagissent avec les désirs pour produire l'action. Voici une définition des croyances qui, contrairement à celle que Frey privilégie, semble compatible avec la manière dont les actes intentionnels sont normalement expliqués en philosophie de l'action, en particulier, et en philosophie, en général :

« Contemporary analytic philosophers of mind generally use the term "belief" to refer to the attitude we have, roughly, whenever we take something to be the case or regard it as true. To believe something, in this sense, needn't involve actively reflecting on it:

---

<sup>254</sup> Searle identifie 5 types d'états intentionnels que, à son avis, seuls les êtres possédant un langage peuvent former : 1) ceux qui portent sur le langage; 2) ceux qui concernent des faits dont le langage est partiellement constitutif; 3) ceux qui portent sur des faits appartenant à un passé ou à un avenir lointain; 4) ceux qui représentent des faits si complexes qu'ils ne pourraient être conçus sans le langage; et 5) ceux qui concernent des faits dont la manière d'être rapportés fait appel au langage (Searle 1994, 213).

<sup>255</sup> Dans le même ordre d'idée, Searle affirme : « Given what we know about the brains of the higher animals, especially the primates, any such speculation [that animals lack intentional states] must seem breathtakingly irresponsible. Anatomically the similarities are too great for such a speculation to seem even remotely plausible, and physiologically we know that the mechanisms that produce intentionality and thought in humans have close parallels in other beasts. Humans, dogs and chimpanzees all take in perceptual stimuli through visual, tactile, auditory, olfactory and other sensory receptors, they all send the signals produced by these stimuli to the brain where they are processed, and eventually the resultant brain processes cause motor outputs in the forms of intentional actions such as socializing with other conspecific beasts, eating, playing, fighting, reproducing, raising their young, and trying to stay alive. It seems out of the question, given the neurobiological continuity, to suppose that only humans have intentionality and thoughts. » (1994, 208-9).

Of the vast number of things ordinary adults believe, only a few can be at the fore of the mind at any single time. Nor does the term "belief", in standard philosophical usage, imply any uncertainty or any extended reflection about the matter in question (as it sometimes does in ordinary English usage). Many of the things we believe, in the relevant sense, are quite mundane: that we have heads, that it's the 21st century, that a coffee mug is on the desk. » (Schwitzgebel, 2008)

L'analyse de Frey serait viciée par une confusion entre ce qu'est « ressentir consciemment un désir » et « penser à un désir »; entre « croire une chose » et « activement réfléchir à cette croyance »; entre « utiliser un concept » et « disposer d'un concept portant sur un concept ». Regan a efficacement corrigé Frey en démontrant qu'il n'est pas nécessaire d'être en mesure de prendre du recul et de réfléchir à un désir pour en faire l'expérience consciente. Selon lui, Frey, comme Carruthers, confond la « conscience simple » (s'opposant à ce qui est inconscient) et la conscience réflexive (consistant à réfléchir activement)<sup>256</sup>. À son avis, les animaux nonhumains, pas plus que les êtres humains, ont besoin d'être conscients d'eux-mêmes (au sens sophistiqué de l'expression) ou de réfléchir à leurs désirs pour être conscients de ceux-ci ou les éprouver consciemment. Regan note d'ailleurs que, pour mener une réflexion sur un de leurs désirs, les êtres humains doivent d'abord prendre conscience du fait qu'ils éprouvent ce désir, ce qui implique que la conscience simple du désir précède son analyse ou la conscience réflexive portant sur celui-ci : « One cannot be aware that one is aware of X if one is not first (and independently) aware of X » (Regan 1982, 279). De son côté, Sapontzis a adopté la distinction faite par Malcolm et a rappelé que, pour croire quelque chose, un individu n'a pas nécessairement besoin d'avoir une croyance (formulée ou articulée) en tant que telle. Enfin, DeGrazia a renversé l'argument selon lequel, pour avoir quelque concept que ce soit, un être doit disposer de l'ensemble des concepts spécifiques que possèdent les êtres humains.

Le système croyances/désirs servant généralement à expliquer le comportement intelligible des animaux nous porte à croire, à l'instar de Regan, de Sapontzis et de DeGrazia, que ni Frey, ni les auteurs qui l'ont inspiré comme Stich et Davidson, n'ont su démontrer que les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir de croyances et d'autres états intentionnels. Et si Davidson a raison de penser qu'une croyance implique la possession d'un ensemble de croyances, nous ne pouvons alors qu'en conclure, à l'instar de DeGrazia, que de nombreux animaux nonhumains<sup>257</sup>

<sup>256</sup> À propos des différents types de conscience, voir *supra*, 2.1.2.

<sup>257</sup> Selon DeGrazia, il s'agit probablement de tous les animaux sensibles: « Sentient or affective beings (who have feelings), conative beings (who have desires), and cognitive beings (who have beliefs) seem to be coextensive on our planet: the vertebrates, give or take a few species. » (1996, 165).

possèdent un réseau complexe de croyances, ainsi que des désirs (dont plusieurs portent sans doute sur leur bien-être général) et des intérêts de l'ordre des désirs<sup>258</sup>. Tim Crane, dans *The Contents of Experience : Essays on Perception*, résume parfaitement l'interprétation holistique des croyances qu'avait privilégiée Davidson :

« Consider my possession of the concept cheese. [...] I only possess this concept if I am in intentional states in which the concept cheese figures. Suppose, for example, I believe that cheese is nutritious. It will not be possible for me to have only *this* belief about cheese, since I cannot believe that cheese is nutritious (call it '*P*') without having certain beliefs that are the obvious logical consequences of this belief – the belief that not (*P* & not-*P*) for example. These beliefs are uninteresting consequences of *P*, but there are more interesting beliefs I must have too, that are not related to *P* by logic alone. For example, if I believe that cheese is nutritious, I must believe that cheese is edible, and arguably, if my belief is genuinely to be about cheese, I must believe that cheese is made of milk. [...] [I]t seems plainly incoherent to suppose that it [a mental life] could contain just one intentional state. If a thinker has a belief, then he or she must also have many others. » (Crane 1992, 144-5)

Voilà une description fort convaincante de la manière dont les croyances sont reliées entre elles. DeGrazia nous explique qu'elle peut s'appliquer aux croyances des animaux nonhumains de la façon suivant : l'éléphant qui a soif, par exemple, possède sans doute un vaste réseau de croyances, même si, à chaque instant donné, la plupart ne se trouvent sans doute pas à l'avant-plan de l'esprit de l'animal. La preuve que DeGrazia nous offre à cet égard est, encore une fois, constituée d'une combinaison de faits d'ordre neurobiologique (les mammifères possèdent un lobe frontal et des cortex cérébraux développés d'une manière semblable à ceux des êtres humains); d'ordre évolutionniste (la longue vie des éléphants est caractérisée par d'importantes relations sociales et des circonstances environnementales changeantes); et, surtout, d'ordre comportemental<sup>259</sup>. Pour illustrer cela, imaginons que, par une journée chaude et après avoir longuement marché, un éléphant se dirige vers la mare d'eau qu'il perçoit. Tout porte alors à croire qu'il *veut* boire et il *croit* que se trouve une substance désaltérante devant lui. Mais plus que cela, l'éléphant doit croire, du moins grossièrement, qu'il peut atteindre la mare en marchant; qu'il est accompagné d'autres éléphants (si tel est le cas); qu'il s'est déjà trouvé en présence de ces compagnons dans le passé (après tout, les éléphants sont des êtres très sociaux qui vivent en

<sup>258</sup> Bien sûr, il peut arriver que certaines des préférences ou certains des désirs d'un individu aillent à l'encontre de son bien-être général. Or, bien que la notion de bien-être et celle de vie bonne soient sujettes à de vives controverses, dans la mesure où la satisfaction des préférences – ou même l'opportunité de fournir les efforts nécessaires à l'atteinte de cet objectif – peut favoriser le bien-être des individus ou la qualité de leur vie, peut-être pouvons-nous considérer la satisfaction des désirs comme une sous-catégorie de l'ensemble de « ce qui est dans l'intérêt » de ces individus. Sur le sujet, voir notamment Regan (1983, 93).

<sup>259</sup> DeGrazia s'attarde à démontrer que de nombreux animaux nonhumains possèdent effectivement un tel réseau de croyances, comme le veut l'approche holistique (1996, 154-165).

troupeaux); que certaines choses sont bonnes à manger; que d'autres choses ne le sont pas; que certains animaux représentent un danger; que d'autres animaux sont inoffensifs; que le danger est imminent lorsqu'un animal menaçant se précipite sur lui; que le plus petit des membres du troupeau a besoin de protection; que vaporiser de l'eau sur son dos est plaisant; et bien d'autres choses (DeGrazia 1996, 154). Ces hypothèses à propos des croyances des animaux nonhumains, précise DeGrazia, sont appuyées sur les données comportementales, évolutionnistes et physiologiques dont nous disposons. Bien qu'elles soient ici formulées par le recours à des concepts typiquement humains et que ceux dont disposent réellement les éléphants sont sans doute différents des nôtres, tout porte à croire que les éléphants ont de nombreuses croyances liées les unes aux autres et portant à peu près sur ces objets. Et si l'approche holistique des croyances rend adéquatement compte de la manière dont les choses se passent pour les éléphants, il y a fort à parier qu'elle soit tout aussi pertinente pour expliquer comment les choses se présentent pour bien d'autres animaux nonhumains.

Mais de toute façon, même si nous en venions à découvrir que seuls les êtres humains et, possiblement, les autres mammifères les plus complexes peuvent posséder des concepts et avoir des intérêts d'un type qui nécessite la formulation de croyances et de désirs, cela ne changerait pas le fait que le bien-être de tous les êtres qui ont une conscience minimale, comme la conscience perceptuelle (liée aux perceptions immédiates du corps), peut être amélioré ou détérioré de leur point de vue subjectif (Griffin 2001, 7-8), ce qui implique que tous ces êtres ont, à tout le moins, des intérêts entendus comme « ce qui est bien pour eux » ou « ce qui les affectera positivement ». En effet, même si, en dépit de tous les arguments que nous venons de passer en revue, nous accordions à Frey que la quasi-totalité des animaux nonhumains n'utilisent pas de concepts et n'ont donc pas d'états intentionnels tels que des croyances et des désirs, nous serions tout de même tenus de reconnaître que tous les êtres sensibles ont des intérêts qui comptent moralement et auquel il faut, sous peine d'être coupables de spécisme, accorder autant de valeur qu'aux intérêts similaires des êtres humains<sup>260</sup>. Après avoir critiqué la tendance de plusieurs auteurs contemporains à vouloir corriger la faute de leurs prédécesseurs en attribuant, dans un mouvement de retour du balancier, à de trop nombreux animaux des états intentionnels exagérément complexes, Gary Steiner, dans son livre *Animals and the Moral Community*, insiste sur la possibilité et la nécessité de reconnaître que les animaux nonhumains peuvent avoir une

---

<sup>260</sup> Rappelons d'ailleurs que, si la notion d'intérêt devait être interprétée plus largement encore, il serait possible que les êtres vivants qui ne sont pas des animaux possèdent aussi certains intérêts (autres que l'intérêt à ne pas souffrir, bien entendu) qui soient importants du point de vue de l'éthique.



conscience subjective, une vie mentale sophistiquée et, surtout, autant d'importance morale que les êtres humains, peu importe que nous leur prêtions ou non les capacités cognitives typiquement humaines<sup>261</sup>.

Cette analyse de la notion d'intérêt nous permet de conclure, avec DeGrazia, que l'affirmation de Frey, à savoir que les animaux ne peuvent avoir des intérêts et ne peuvent subir de dommage, est le résultat d'une analyse viciée par de mauvaises inférences en philosophie de l'esprit, par une interprétation désuète du comportement animal et par une confusion conceptuelle considérable (1996, 212). Tous les animaux nonhumains sensibles ont sans doute des intérêts de l'ordre des désirs et ils ont assurément des intérêts de l'ordre de ce qui est bien pour eux.

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

Au Canada en particulier, si les lois provinciales de protection des animaux varient grandement d'une province à une autre<sup>262</sup>, le pays entier tombe sous la juridiction du Code criminel canadien, qui interdit la « cruauté » envers les animaux et la « négligence » criminelle à leur endroit. Même si la place de ces infractions dans le code et leur libellé trahit la perspective clairement anthropocentrique du législateur<sup>263</sup>, ils reposent tout de même sur la présomption selon laquelle les animaux sont des êtres sensibles.<sup>264</sup> Certains des nombreux projets de

---

<sup>261</sup> Steiner (2008, 25 et 61ff.). Roger Fellows (2000) va dans ce sens et soutient que les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir de croyances et qu'ils ne sont donc pas des agents moraux, mais que cela ne les empêche pas d'être des patients moraux, comme le sont les enfants humains.

<sup>262</sup> Voir Canadian Federation of Humane Societies (CFHS), « Provincial Legislations ».

<sup>263</sup> Voir Valéry Giroux, *Les Crimes de cruauté contre les animaux: examen des propositions du législateur*, (2003, 73-121). Notons que la situation est comparable dans à peu près tous les pays occidentaux. À propos du cas particulier de l'Angleterre, Lyne Létourneau écrit : « [A]nimals do not matter in their own right. Under current law, any value they possess is strictly instrumental. As such, therefore, animal protection law in Great Britain is only paying lip service to the *bona fides* interests of animals. What is more, the attitudes towards animals that are evidenced and sanctioned by this law are anthropocentric. » (*Animal Protection Law in Great Britain: In Search of the Existing Moral Orthodoxy*, 2000, 177-8).

<sup>264</sup> Le Code criminel canadien prévoit notamment ce qui suit : « Commet une infraction quiconque, selon le cas : a) volontairement cause [...] à un animal ou un oiseau, une douleur, souffrance ou blessure sans nécessité » et « Commet une infraction quiconque, selon le cas : c) étant le propriétaire [...] d'un animal ou oiseau domestique ou d'un animal sauvage en captivité, l'abandonne en détresse ou volontairement néglige ou omet de lui fournir les aliments, l'eau, l'abri et les soins convenables et suffisants » (Code criminel canadien, L.R., 1985, ch. C-46, art. 446(1) a) et c) respectivement).

modification de ces infractions criminelles, projets dont la plus récente version (le projet de loi C-229) avait été soumise à la 40<sup>e</sup> législature du Parlement pour étude<sup>265</sup>, rendaient cette présomption encore plus claire en insistant sur l'importance de protéger les êtres sensibles contre la souffrance<sup>266</sup>. La sensibilité des vertébrés ne semble faire aucun doute pour le Comité sénatorial permanent des affaires juridiques et constitutionnelles canadien.<sup>267</sup> La même chose peut être dite à propos du Conseil canadien de protection des animaux (CCPA), dont les lignes directrices sont fondées sur la règle des trois « R » appliquée à la recherche scientifique sur les animaux de laboratoire. Dans un des manuels du CCPA, on peut lire : « in the absence of evidence to the contrary, it may be assumed that any stimuli or experience which produces pain and discomfort in humans, also does so in animals »<sup>268</sup>.

La situation au Canada n'est pas bien différente de celle des autres pays occidentaux. À ce moment-ci de notre histoire, il semble que nous admettions n'avoir aucune raison de douter du fait que de nombreux nonhumains sont des êtres sensibles et qu'ils ont intérêt à ne pas souffrir. Comment se fait-il que cette prise de conscience ne nous amène pas à cesser d'infliger des souffrances abominables aux nonhumains ? Comment pouvons-nous admettre que les animaux ont intérêt à ne pas souffrir tout en leur refusant le droit fondamental à l'intégrité physique ? Nous avons vu que, si deux individus, quelles que soient leurs caractéristiques personnelles, ont des intérêts similaires, ces intérêts doivent être également considérés. Si plusieurs animaux nonhumains sont des êtres sensibles; si tous les êtres sensibles ont intérêt à ne pas souffrir; et si le droit à l'intégrité physique sert à protéger l'intérêt à ne pas souffrir, alors nous avons l'obligation morale d'attribuer le droit fondamental de ne pas être torturé à de très nombreux nonhumains (à tous ceux qui sont potentiellement sensibles) et, par conséquent, d'interdire qu'il leur soit imposé tout traitement douloureux que nous n'accepterions heureusement plus de voir appliqué à des humains. Refuser de le faire serait un symptôme de ce que Francione appelle notre schizophrénie morale : d'une part, nous reconnaissons l'importance de ne pas faire souffrir des êtres sensibles mais, d'autre part, nous acceptons de faire souffrir d'innombrables animaux pour le moindre de nos caprices<sup>269</sup>. Comme l'observait Nozick, nous envisageons la possibilité

<sup>265</sup> *Loi modifiant le Code criminel (cruauté envers les animaux)*, projet de loi C-229.

<sup>266</sup> Par exemple, le paragraphe 182.1(8) du projet de loi C-17 (le projet de loi omnibus qui visait notamment à modifier les infractions de cruauté envers les animaux) prévoyait ce qui suit : « *Pour l'application des paragraphes (1) à (7), "animal" s'entend de tout vertébré – à l'exception de l'être humain – et de tout autre animal pouvant ressentir de la douleur* ».

<sup>267</sup> Comité sénatorial permanent des affaires juridiques et constitutionnelles, « Les invertébrés souffrent-ils ? »

<sup>268</sup> Voir le chapitre 10 du « *Control of Animal Research* », Teaching and Testing Guide, CCPA 1993.

<sup>269</sup> Sur la schizophrénie morale relativement aux animaux nonhumains, voir Francione (2000, 1-30).

d'exploiter des êtres humains d'un point de vue déontologique nous empêchant de réduire des personnes à de simples moyens ou d'exploiter des individus au profit du plus grand nombre, alors que nous envisageons la possibilité d'exploiter des animaux nonhumains d'un point de vue utilitariste selon lequel il est permis d'infliger de la souffrance et même de tuer des êtres sensibles si cela promet d'offrir suffisamment de bénéfices à la collectivité (Nozick 1974, 40). Voilà un double standard qui, sauf preuve du contraire, viole nos principes fondamentaux de justice et constitue un exemple flagrant de spécisme.

Avant de poursuivre notre enquête en explorant la possibilité que des animaux nonhumains possèdent les autres intérêts qui se trouvent au fondement des droits les plus fondamentaux de la personne, concluons ce deuxième chapitre en revenant un instant sur la présomption d'égalité brièvement abordée au premier chapitre<sup>270</sup>. À l'occasion de notre étude du principe formel d'égalité et du principe de l'égle considération des intérêts qui en découle, nous avons vu que les intérêts similaires devaient être également considérés. En revanche, nous n'avions jusqu'ici aucune raison de présumer que les intérêts des animaux humains et ceux des animaux nonhumains étaient similaires. Rappelons, une fois de plus, que tout ce que le principe formel d'égalité nous enjoint de faire est de traiter les cas similaires de manières similaires et de traiter les cas différents de manières différentes. Et, a priori, nous n'avons pas plus de raisons de présumer l'égalité que de présumer l'inégalité (Westen 1990, 230-254; Browne 1975, 46-53). Après tout, avons-nous remarqué, tous les individus sont semblables à certains égards et différents à d'autres. L'égalité (ou l'inégalité) ne peut donc pas, sur le plan purement théorique, être évaluée de manière générale, mais doit s'appliquer à une ou à plusieurs caractéristiques sélectionnées en fonction de leur pertinence par rapport au traitement en cause.

Pourquoi, en ce cas, plusieurs auteurs insistent-ils sur la présomption d'égalité lorsqu'il s'agit des droits humains, présomption selon laquelle toutes les personnes mériteraient d'être traitées également, à moins qu'il existe de bonnes raisons de les traiter différemment? Si ces auteurs jugent qu'il est logiquement ou raisonnablement plus adéquat de présumer l'égalité entre les différents êtres humains plutôt que l'inégalité, ou plutôt que rien du tout, c'est qu'ils se concentrent sur le statut fondamental de toutes les personnes : statut qu'ils jugent être égal et qui n'admet guère de degrés. De manière générale et fondamentale, toutes les personnes doivent être considérées comme des égales (ce qui n'aboutit pas toujours, nous l'avons vu, à un traitement

---

<sup>270</sup> Voir *supra*, 1.3.1.

égal des différents individus, selon les circonstances<sup>271</sup>) et il est interdit de discriminer entre elles sur la base de caractéristiques telles que l'appartenance ethnique, le sexe, la religion ou l'orientation sexuelle (à moins que ces caractéristiques soient pertinentes par rapport à un traitement en particulier) ou encore d'affirmer la supériorité ou l'infériorité morale de certains individus, sur la base de l'une ou l'autre de ces caractéristiques (Cupit 2000, 105). L'égalité entre les personnes dont il est question, pour ces auteurs, semble donc être une égalité portant sur la valeur morale de celles-ci. Et les raisons pour lesquelles la valeur des différents êtres humains est considérée comme égale, si elles varient d'un auteur à l'autre, renvoient le plus souvent à la commune humanité, au simple fait d'appartenir à l'espèce humaine. Or, ce critère, comme ceux de l'appartenance ethnique ou du sexe, peut être remis en question, puisque la discrimination qu'il entraîne entre les différents individus semble moralement indue.

Le deuxième chapitre nous a permis de comprendre que la sensibilité est une caractéristique particulièrement importante puisqu'elle est foncièrement liée à la subjectivité : un organisme a une forme de conscience subjective et peut avoir des intérêts associés à son bien-être phénoménal à partir du moment où il est sensible. C'est donc avec le critère de la sensibilité que la notion de bien-être (entendu comme un bien-être « ressenti » ou « conscient ») apparaît. Et c'est aussi avec lui, pouvons-nous supposer, que nos obligations morales directes prennent leur sens le plus fort. En effet, puisque les êtres sensibles ne sont pas indifférents à leur sort et sont affectés subjectivement par ce qui advient d'eux, nous avons des obligations morales directes (par opposition aux obligations morales indirectes) envers eux : « a moral community consisting of (sentient) animals and humans is ontologically homogeneous, being unified by the fact that all of us are subjects of experience »<sup>272</sup>. Ce chapitre nous a également permis d'établir que de nombreux animaux nonhumains sont sensibles et qu'ils ont intérêt, comme les êtres humains, à ne pas souffrir. Finalement, notre enquête nous a amenés à conclure que le droit fondamental de ne pas être torturé, droit qui sert à protéger l'intérêt à ne pas souffrir, doit, par conséquent, être accordé non seulement aux êtres humains, mais également à tous ces animaux nonhumains.

Voilà un raisonnement qui fait ressortir l'importance primordiale de la nature des similarités entre tous les êtres sensibles. Contrairement à l'espèce, la sensibilité (en ce qu'elle est liée à la conscience subjective et à la possession d'intérêts personnels) est un critère moralement pertinent et permet de dessiner les contours de la communauté des sujets de droits moraux. Nous pouvons maintenant aller plus loin et reconnaître que la sensibilité est une caractéristique si fondamentale

<sup>271</sup> Voir Dworkin (1977, 227-9).

<sup>272</sup> McGinn (1995, 744). Sur la distinction entre obligations directes et indirectes, voir Regan (2001, 3-4).

qu'elle semble justifier encore plus adéquatement la présomption d'égalité que peuvent le faire les autres caractéristiques, du moins celles qui sont plus restrictives. En effet, la commune humanité nous a permis d'interpréter la discrimination en fonction de caractéristiques telles que l'origine ethnique ou le sexe comme des injustices. Il semble pourtant que la commune sensibilité fonde plus plausiblement l'égale valeur morale des individus :

« Searching for a common trait possessed by all humans that could ground their moral equality reveals that the only characteristic held in common by all—including the handicapped, infants, and other humans who do not possess rationality or moral agency—is sentience, or the ability to feel pleasure and pain. But since nonhuman animals can feel these, as well, there is no basis for our traditional refusal to extend equality beyond the bounds of our own species. » (Jenni 2005, 2)

L'appartenance à l'espèce paraît donc devoir s'ajouter à la liste des caractéristiques qui ne peuvent pas, sans raison valable selon les circonstances, justifier une discrimination. Lorsqu'il s'agit de prendre une décision relative au traitement des animaux nonhumains, la caractéristique qu'est la sensibilité, que nombre d'animaux nonhumains ont en commun avec tous les humains, constitue une raison suffisante pour faire naître une présomption d'égalité voulant qu'ils soient traités comme des égaux, et ce, en dépit de toutes les différences qui peuvent par ailleurs distinguer les diverses espèces animales, de même que les individus au sein de chaque espèce.

### 3. L'intérêt à vivre et le droit de ne pas se faire tuer

Non seulement nous infligeons aux animaux nonhumains de la souffrance, mais nous nous permettons de les tuer pour nous en nourrir, pour en tirer un plaisir sportif ou pour nous en débarrasser après les avoir utilisés comme outils de recherche ou d'expérimentation, par exemple, comme source de lait, de laine ou d'œufs, ou encore comme simples compagnons. De telles mises à mort ne peuvent être dirigées contre des êtres humains sans être considérées comme immorales et illégales. Le crime de meurtre, bien appuyé sur une valeur morale largement partagée, confirme qu'il nous est interdit de tuer un être humain sauf dans certaines circonstances relativement exceptionnelles où des justifications, excuses ou moyens de défense particuliers peuvent être invoqués, afin d'éviter que cet acte, s'il est démontré qu'il a été commis, n'entraîne une condamnation en vertu de l'une des plus graves infractions criminelles. Si l'acte de tuer nous semble être le pire des gestes qui puissent être posés et si le meurtre est considéré comme un des crimes les plus sérieux (McMahan 2002, 95), c'est qu'il viole l'un des droits les plus fondamentaux des personnes, en l'occurrence le droit à la vie<sup>273</sup>.

Considérant ce que nous avons vu à l'occasion des chapitres précédents, comment pouvons-nous justifier la discrimination en fonction de l'appartenance à l'espèce, lorsqu'il s'agit de l'acte de tuer ? Est-il possible de démontrer que seuls les êtres humains aient intérêt à vivre et que, par conséquent, il est légitime de n'accorder un droit à la vie qu'aux membres de l'humanité ?

Pour répondre à cette question, nous nous demanderons d'abord si, dans un contexte où, en pratique, il est difficile, voire impossible, de tuer en n'infligeant aucune souffrance, un intérêt à ne pas être tué découle de l'intérêt à ne pas souffrir que possèdent tous les êtres sensibles (section 3.1.). Nous verrons qu'en général, avant de tuer des animaux pour nos fins, nous les faisons aujourd'hui gravement souffrir (sous-section 3.1.1.). Nous verrons par la suite qu'il semble peu probable que nous arrivions un jour à tuer des animaux sans leur avoir préalablement infligé de la douleur (sous-section 3.1.2.). Nous tâcherons ensuite de savoir si les animaux sensibles

---

<sup>273</sup> Bien sûr, toutes les approches éthiques n'expliquent pas l'aspect condamnable de la mise à mort de cette manière. Du point de vue utilitariste, par exemple, c'est parce que, le plus souvent, il ne maximise pas l'utilité générale (les intérêts de la victime elle-même ne suffisent pas nécessairement à trancher la question) que le geste consistant à tuer est ordinairement considéré comme immoral – remarquons que les utilitaristes de la règle sont généralement à l'aise avec la règle interdisant le meurtre alors que les utilitaristes de l'acte, plus souvent qu'autrement, arriveront, au cas par cas, à la conclusion que tuer cause plus de tort que de bien. Du point de vue déontologiste kantien, c'est parce qu'il ne respecte pas la règle morale (et que la permission de tuer ne peut être généralisée sans perdre son sens) que l'acte de tuer est mauvais. Pourtant, il semble plus adéquat et conforme à nos intuitions actuelles de supposer que la dimension moralement répréhensible de la mise à mort est principalement liée au préjudice causé à la victime. Voir notamment « *The Badness of Death, the Wrongness of Killing, and the Moral Importance of Autonomy* » de Brennan (2001, 724-5).

nonhumains ont un intérêt à vivre même dans le cas improbable où leur mort ne serait ni précédée ni accompagnée de douleur (section 3.2.). À cette fin, nous nous pencherons sur le tort que constitue la mort pour les êtres humains (sous-section 3.2.1.) avant de nous intéresser au tort que représente la mort pour les êtres sensibles nonhumains (sous-section 3.2.2.).

### ***3.1. L'intérêt à ne pas souffrir implique l'intérêt à ne pas être tué***

Premièrement, nous rappellerons que nous causons effectivement, dans le cadre de nos pratiques actuelles, beaucoup de douleur aux animaux que nous tuons. Cette démonstration nous permettra de mieux saisir l'étendue et la gravité des problèmes de souffrance chez les animaux que nous tuons et de constater à quel point la souffrance accompagne presque systématiquement l'exploitation d'animaux pour leur corps. Deuxièmement, nous verrons qu'il semble bien peu probable que nous arrivions un jour à abattre des êtres sensibles à large échelle, tout en étant certains de ne pas les faire souffrir.

#### **3.1.1. Lorsque nous tuons, nous faisons souffrir**

Enfants, nous avons à peu près tous cru que la ferme était un endroit idyllique où les vaches pouvaient paître librement dans les champs, leurs petits veaux venant, à leur guise, se blottir contre elles; où les cochons pouvaient s'amuser dans les mares de boue et se reposer paisiblement à l'ombre des arbres; et où les poules, après avoir picoré à leur goût, s'offraient un bain de poussière et pondaient à leur rythme des œufs qu'elles pouvaient couvrir jusqu'à ce que leur éclosion donne lieu à l'apparition d'adorables petits poussins, sous le regard protecteur d'un fermier bienveillant. On nous a présenté des images d'une étable accueillante, fraîche l'été et bien chauffée l'hiver, où les animaux nonhumains étaient heureux et épanouis toute leur vie durant, en faisant bien attention de ne pas illustrer le passage de cette vie bucolique à l'assiette.

Même une fois l'âge adulte atteint, plusieurs d'entre nous conservent, avec l'aide de la publicité entourant les produits d'origine animale, cette représentation idéalisée de la vie qui est offerte aux animaux que nous mangeons. Pourtant, la réalité moderne est tout autre et la très vaste majorité des aliments d'origine animale que nous consommons aujourd'hui provient de fermes industrielles où les animaux sont élevés très durement. Rien qu'au Canada, 650 millions d'animaux sont gardés dans ces établissements de confinement avant d'aboutir sur la table des consommateurs. Selon le *Worldwatch Institute*, 74 % des poulets à travers le monde, 50 % des porcs, 43 % des bœufs et 68 % des œufs proviennent de l'élevage industriel (Nierenberg 2006,

26)<sup>274</sup>. Dans les prochaines années, ces pourcentages sont appelés à augmenter dramatiquement, puisque la demande provenant des pays en voie de développement, notamment de la Chine et de l'Inde, ne cesse d'augmenter. Selon les prévisions de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture, la production mondiale de viande et de produits laitiers doublera d'ici 2050 (FAO 2009).

Dans ces fermes industrielles, les animaux sont gardés en grand nombre et sont étroitement confinés, le plus souvent à l'intérieur, sans avoir la possibilité de s'étirer ou de se mouvoir adéquatement<sup>275</sup>. L'objectif de ces usines est de produire le plus de viande, de lait ou d'œufs tout en minimisant les coûts de production<sup>276</sup>. Or, ceci entraîne de nombreux problèmes relatifs au bien-être des animaux utilisés, problèmes qui peuvent être regroupés en trois catégories : ceux qui sont liés à l'élevage, ceux qui sont liés au transport et ceux qui sont liés à l'abattage (Jeangène Vilmer 2008, 171). Dans le premier groupe, on peut tout d'abord relever le problème de l'entassement des animaux. Les volailles à chair, par exemple, sont le plus souvent serrées par milliers, voire par dizaines de milliers, dans des hangars sans fenêtre dont le sol est couvert par les fientes, ce qui dégage suffisamment d'ammoniaque pour brûler leurs pattes et leur abdomen tout en empestant l'air qu'ils respirent et endommageant leurs voies respiratoires. Ces conditions hygiéniques déplorablement sont évidemment propices au développement de maladies et les hormones injectées — ainsi que la sélection artificielle pratiquée pour accélérer la croissance — entraînent des problèmes de surpoids par rapport à la masse osseuse, ce qui mène à de nombreuses fractures et à des crises cardiaques<sup>277</sup>. Dans un environnement parfaitement contrôlé, la nourriture et l'eau sont distribuées automatiquement, et l'éclairage est ajusté afin, encore une fois, de maximiser la vitesse de croissance des animaux<sup>278</sup>. L'excessive proximité (chaque

---

<sup>274</sup> Notons que ces chiffres paraissent, aux yeux de plusieurs auteurs, très conservateurs. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (2008, 170) rapporte qu'aux États-Unis, « la quasi-totalité des produits animaux vient [d'usines à animaux] : 99% des porcs, des saumons, 90% des veaux, des œufs ». Jonathan Safran-Foer (2009, 109), quant à lui, estime que, toujours aux États-Unis, c'est 99% des poulets élevés pour leur chair, 99% des dindes, 95% des porcs et 78% des bovins qui proviennent de l'élevage industriel.

<sup>275</sup> L'élevage industriel est décrit de la sorte dans le *Webster's New Millennium Dictionary of English*.

<sup>276</sup> Voir notamment Matthew Scully (2002, 256) ainsi que « Bien-être et souffrance en élevage: condition de vie au travail des personnes et des animaux » de Jocelyne Porcher (2004, 29) où l'auteure décrit la zootechnie sur laquelle repose l'élevage industriel comme la « science de l'exploitation raisonnée des “machines animales” ». Notons que nous n'aborderons ici que la question des animaux élevés pour être tués et consommés. L'élevage intensif des animaux utilisés pour les œufs, le lait, la laine ou les autres produits dérivés sera étudié à l'occasion de la sous-section 4.1.1.

<sup>277</sup> Élise Desaulniers, dans *Je mange avec ma tête: les conséquences de nos choix alimentaires* (2011) décrit le poulet à chair comme « [u]ne machine à convertir du grain en chair [...], qui atteint 2,3 kg en moins de 7 semaines, alors que ses ancêtres en prenaient le double pour atteindre 1,4 kg. »

<sup>278</sup> Singer (1993, 164) explique plus en détail les règles concernant l'éclairage: « Il sera par exemple intense vingt-quatre heures sur vingt-quatre pendant la première ou les deux premières semaines, pour encourager les poussins à



individu passe sa vie dans un espace pas plus grand qu'une feuille de papier de format lettre), jumelée à l'ennui, à l'impossibilité de se retourner ou d'étirer les ailes et au manque d'aération, cause aussi un grand stress aux oiseaux, stress qui les pousse à adopter des comportements destructeurs comme le picage ou le cannibalisme, problèmes que les éleveurs résolvent en coupant le bec des poussins afin qu'ils ne puissent pas s'infliger de blessures graves. Le débecquage automatisé consiste à soumettre les poussins de 1 à 10 jours à une machine équipée d'une lame chauffée, destinée à leur trancher le bec à une cadence pouvant aller jusqu'à 2 000 oiseaux à l'heure. Une telle rapidité d'exécution implique que la température et l'affûtage de la lame varient et que de mauvaises coupures soient souvent infligées<sup>279</sup>. Si environ 30 pour cent des coupures ne sont pas exécutées correctement et peuvent entraîner une douleur aiguë<sup>280</sup>, les coupures normales ne sont pas non plus indolores. En effet, une fine couche de tissu tendre et sensible, comparable à la chair vive sous l'ongle des êtres humains, se trouve entre la corne du bec et l'os. Toute lésion touchant ce tissu cause une douleur sévère<sup>281</sup>.

Dans des conditions où les poulets sont confinés en très grand nombre, il arrive couramment que chaque employé doive s'occuper d'un nombre de poulets si élevé (plusieurs dizaines de milliers d'individus) qu'il lui est impossible de soigner chacun d'eux. Sa responsabilité se limite alors à retirer des cages les oiseaux morts (par empilage, ou encore en raison de divers problèmes de santé ou du syndrome de la mort subite, etc.) ou à tuer les oiseaux souffrant des difformités les plus graves, difformités dues à une prise de poids beaucoup trop rapide.

La vie des porcs destinés à l'alimentation humaine n'est guère plus agréable. Les porcelets élevés intensivement sont produits par des truies immobilisées dans des stalles au plancher de béton<sup>282</sup>, insuffisamment nourries<sup>283</sup> et inséminées à répétition pour donner naissance à des

---

prendre rapidement du poids; ensuite, il sera peut-être un peu moins fort et sera éteint et rallumé toutes les deux heures, selon l'idée que les poussins sont plus disposés à manger après une période de sommeil; enfin, lorsque les oiseaux sont âgés d'environ six semaines et ont grossi au point d'être entassés, vient un moment où la lumière sera maintenue de façon permanente à un niveau très faible. Cette pénombre a pour but de réduire l'agressivité provoquée par l'entassement. ».

<sup>279</sup> « Une lame de température trop élevée provoque des ampoules dans la bouche. Une lame de température ou d'affûtage insuffisant peut induire le développement d'une excroissance globuleuse charnue sur l'extrémité de la mandibule. Ces excroissances sont très sensibles. » (Singer 1993a, 167; Thornberry 1975, 205).

<sup>280</sup> Singer (1993, 167) renvoie à une conférence sur la santé des volailles donnée par Joseph Mauldin, spécialiste en aviculture de l'Université de Géorgie, et rapportée dans l'*Animal Welfare Institute Quarterly*, (1987, 18).

<sup>281</sup> J. Breward et Michael J. Gentle, chercheurs au Centre de recherche avicole du Conseil britannique de recherche sur l'agriculture et l'alimentation ont découvert que les nerfs endommagés par le débecquage repoussaient en se repliant sur eux-mêmes pour former des masses de fibres entrelacées appelées névromes et qui, chez les amputés humains, sont sources de douleur aiguë et chronique (Breward et Gentle 1985). Voir également « *Beak Trimming of Poultry: Its Implications for Welfare* » de Hughes et Gentle (1995).

<sup>282</sup> « Elles sont étroitement confinées pendant la grossesse comme pendant la parturition. Pendant la grossesse elles sont habituellement enfermées dans des boxes métalliques individuels de 60 sur 180 cm, c'est-à-dire à peine plus

porcelets qu'elles ne pourront pas même toucher et qu'elles se verront enlever après deux semaines d'allaitement, ce qui causera autant de détresse chez la mère que chez ses bébés. Les truies seront inséminées de nouveau dans les jours suivant la mise bas et le cycle sera répété de huit à dix fois avant qu'elles soient abattues. Pendant leur grossesse, le confinement entraîne régulièrement des coupures, des fractures osseuses et des problèmes de santé. Les porcelets, quant à eux, sont donc sevrés prématurément et castrés sans anesthésie vers l'âge de 8 jours. Ils reçoivent ensuite, toute leur courte vie durant, un grand nombre d'injections lors desquelles les aiguilles se brisent souvent et restent prises dans le muscle des animaux, ce qui leur cause des douleurs sévères (Jeangène Vilmer 2008, 172). Élevés dans un environnement monotone (les porcs ont un grand besoin de variété et ils détestent la monotonie) et surpeuplé, les porcs développent, comme les poules, des comportements stéréotypés et agressifs. Ils sont enclins à mordre la queue de leurs pairs, ce qui entraîne des combats et nuit à la prise de poids. Aussi, les éleveurs ont l'habitude de limer les dents de leurs animaux, de leur tailler les oreilles et, surtout, de leur couper la queue pour éviter les dommages. La caudectomie est donc devenue une pratique courante pour prévenir les morsures. Il s'agit de couper les queues à  $\frac{1}{4}$  ou  $\frac{1}{2}$  pouces du corps et d'utiliser un instrument qui écrase le moignon de manière à diminuer le saignement et/ou qui cautérise la plaie. Comme la castration, cette opération est faite sans anesthésiants, ni analgésiques. Les porcs passent ensuite leur vie entière à l'intérieur des bâtiments de confinement où l'air qu'ils respirent est infect<sup>284</sup>, où le sol — conçu de manière à éviter qu'il soit nécessaire d'enlever le fumier — leur cause des blessures aux pieds et aux pattes<sup>285</sup> et où un seul employé

---

grands que leur propre corps ; ou alors, elles sont enchaînées par un collier autour du cou ; ou encore, elles peuvent être dans un box et enchaînées quand même. Là elles vivront pendant deux ou trois mois. Pendant tout ce temps, elles ne pourront ni se tourner, ni prendre aucune autre forme d'exercice. [...] Quand la truie est prête à donner naissance on la déplace – mais seulement jusqu'au “box de mise bas”. [...] Ici la truie verra peut-être ses mouvements plus étroitement limités encore qu'ils ne l'étaient pendant sa grossesse. Un dispositif surnommé “vierge d'acier”, fait d'un cadre métallique qui interdit la liberté de mouvement, a été introduit et s'est largement répandu dans beaucoup de pays. Son but déclaré est d'empêcher la truie d'écraser ses porcelets en leur roulant dessus, mais on pourrait arriver au même résultat en lui donnant des conditions plus naturelles. » (Singer 1993, 199-200).

<sup>283</sup> « Si les quantités de nourriture données aux truies gravides et aux verrats dans les élevages commerciaux satisfont aux besoins des éleveurs, elles ne satisfont pas l'appétit des animaux. Il a souvent été admis qu'un niveau élevé de production ne pouvait être atteint en l'absence d'un bien-être suffisant. Pourtant la faim qui résulte de la faiblesse des quantités de nourriture qui sont offertes à la population de porcs reproducteurs peut représenter une source majeure de stress. » Lawrence, Appleby et MacLeod, « *Measuring Hunger in the Pig Using Operant Conditioning: The Effect of Food Restriction* » (1988, 131-7) cité par Singer (1993, 199-200).

<sup>284</sup> « L'ammoniac ronge réellement les poumons des animaux [...]. La mauvaise qualité de l'air est un problème. Après un moment passé à travailler à l'intérieur, je peux le sentir sur mes propres poumons. Mais au moins je sors d'ici. Les porcs y restent, de sorte qu'il nous faut les garder sous tétracycline, ce qui aide réellement à contrôler le problème. » Bob Frase, gérant des Leham Farms (Strawn, Illinois), cité par Schell dans *Modern Meat* (1984, 62) et rapportée par Singer (1993, 196).

<sup>285</sup> « Le sens commun nous dit, dans l'état actuel de nos connaissances, que pour les animaux destinés à la vente le sol en lattes semble comporter plus d'avantages que d'inconvénients. L'animal sera habituellement abattu avant

peut s'occuper de toute la production. Les porcs succombent assez fréquemment au syndrome de stress porcin, syndrome caractérisé par une rigidité, un stress extrême, une peau marbrée, des halètements, de l'anxiété et souvent la mort subite (Singer 1993a, 194). Ceux qui survivent sont maintenus dans ces conditions jusqu'à ce qu'ils soient transférés dans l'établissement d'engraissement, puis abattus vers l'âge de cinq ou six mois, une fois leur poids commercial atteint, soit environ 100 kg.

D'autres animaux à qui nous infligeons un traitement extrêmement douloureux dans l'objectif de les tuer et d'utiliser leur cadavre pour nos fins sont les veaux, dont nous disposons parce qu'ils sont engendrés par les vaches laitières que nous inséminons de manière répétée, afin qu'elles produisent le plus de lait possible pour la consommation humaine<sup>286</sup>. La viande de veau ou la chair des veaux tués avant l'âge du sevrage est prisée parce qu'elle est plus tendre et plus pâle que celle des boeufs ayant commencé à manger de l'herbe. Les veaux de lait sont séparés de leur mère dans les jours suivant leur naissance, ce qui crée chez eux une détresse majeure et un grand besoin de téter qui demeurera frustré. Pour maximiser l'engraissement des veaux sans compromettre la « qualité » de leur chair, les éleveurs confinent ces jeunes animaux dans des box très étroits (dans lesquels ils sont souvent attachés par une chaîne au cou avant d'avoir suffisamment grandi pour ne plus pouvoir se retourner ou faire leur toilette, même sans la chaîne pour les en empêcher), évitant ainsi qu'ils broutent et développent leurs muscles. Le plancher de leurs petits enclos est fait de lattes de bois suffisamment espacées pour laisser passer leurs excréments, sans paille ni litière qu'ils pourraient manger et sur lesquels ils blessent leurs genoux. La nourriture qui leur est donnée est un liquide à base de lait écrémé additionné de vitamines, de minéraux et de médicaments afin de maximiser leur croissance, mais réduit en fer, de manière à les améniser et à ainsi conserver la pâleur de leur chair. Leurs carences en fer les pousseraient à lécher les barreaux de leur box s'il était construit en métal, ce pourquoi il est plutôt fait en bois, ou même à boire leur propre urine qui contient des traces de fer, s'ils n'étaient pas restreints de

---

qu'une difformité sérieuse n'ait le temps de s'instaurer. Par contre, les animaux reproducteurs, dont la vie active sera plus longue, doivent développer et garder de bonnes pattes ; le risque de lésions semblerait dans ce cas prévaloir sur les avantages. » Propos du Rédacteur en chef de la revue *Farmer and Stockbreeder* (11 janvier 1961) rapporté par Ruth Harrison dans *Animal Machines* (1964, 148) et cité par Singer (1993, 197).

<sup>286</sup> L'industrie du veau est née du besoin de se débarrasser de ces animaux qui n'ont pas les caractéristiques requises pour être vendus comme boeufs de boucherie: « C'est vers le début des années 80 que la production de veaux a connu son véritable essor. Avant cette date, on ne savait que faire des petits veaux laitiers mâles que produisaient nos nombreuses vaches laitières. » (Veaux de lait du Québec, « La production de veaux de lait au Québec »).

manière à ne pas pouvoir se retourner<sup>287</sup>. Les troubles digestifs, comme les ulcères gastriques ou la diarrhée chronique sont courants chez les veaux, en raison de ce régime alimentaire mésadapté à leurs besoins naturels. Le manque de fibres, quant à lui, fait en sorte que leur rumen ne se développe pas convenablement. Enfin, l'objectif de maximiser la vitesse de leur croissance est favorisé par le chauffage des bâtiments de confinement, qui porte les veaux à boire la nourriture liquide qu'on leur offre, faute d'eau disponible. La chaleur fait aussi en sorte que les veaux transpirent beaucoup, ce qui leur donne plus soif encore, tout en évitant qu'ils dépensent de l'énergie à se réchauffer, et accélère aussi la prise de poids. Comme les veaux sont immobilisés et s'ennuient au plus haut point, ils sont presque constamment maintenus dans l'obscurité et privés de toute stimulation, afin d'éviter qu'ils ne s'agitent et dépensent de l'énergie. Près d'un veau sur dix ne survit pas aux conditions dans lesquelles il est maintenu jusqu'à l'âge de 15 semaines et succombe avant d'atteindre le poids d'abattage, perte acceptable pour les éleveurs qui vendent leur chair à un prix relativement haut.

Les bœufs, pour leur part, sont généralement élevés dans des conditions un peu moins désolantes que celles qui caractérisent l'élevage de poulets, de porcs ou de veaux, puisqu'ils sont souvent gardés dehors, où ils passeront tout de même les premiers mois de leur vie exposés aux chaleurs accablantes sans toujours pouvoir se protéger contre le soleil, aux tempêtes de pluie ou de neige, au vent ou aux verglas, etc. Ils seront ensuite transportés dans les parcs d'engraissement où, pendant 6 à 8 mois, ils mangeront de la nourriture plus riche que l'herbe, comme du maïs et d'autres céréales, aliments pour lesquels leur système digestif n'est pas adapté. À la recherche des fibres dont ils sont privés dans le but d'accélérer leur prise de poids, ils ont tendance à lécher le pelage de leurs pairs et à ingérer tant de poils qu'ils développent parfois des abcès. Ils sont moins étroitement confinés que le sont les poulets, les porcs et les veaux, puisqu'ils sont généralement gardés dans des enclos collectifs plutôt que dans des box individuels, mais ils souffrent, comme eux, d'ennui chronique. De plus, le sol de leur enclos est constitué de lattes à claire-voie qui ne sont pas plus adaptées à leurs pieds qu'elles le sont à ceux des veaux, ce qui entraîne fréquemment des infirmités.

Les méthodes industrielles d'élevage en général et le confinement en particulier sont la réalité d'une proportion toujours plus grande des animaux que nous élevons dans le but de les tuer et d'utiliser leur corps. Le nombre de poulets, de porcs, de veaux et de bœufs qui passent leur

---

<sup>287</sup> « La principale raison d'utiliser pour les boxes du bois dur plutôt que du métal est que ce dernier risquerait d'altérer la pâleur de la viande [...] Gardez toute pièce en acier hors de portée de vos veaux. » Provimini (*The Stall Street Journal*, avril 1973) cité par Singer (1993, 209).

vie confinés augmente chaque année et l'encagement rejoint maintenant l'élevage d'agneaux, de lapins et d'animaux à fourrure, comme les renards. Mais il faut reconnaître que les méthodes traditionnelles d'élevage ne sont pas toujours, elles non plus, agréables pour les animaux. En effet, plusieurs des pratiques traditionnelles d'élevage causent de la douleur aiguë aux animaux qui y sont soumis. C'est le cas, par exemple, de l'arrachage des cornes des bœufs, de la castration des bœufs et des porcs, du marquage au fer rouge du bétail, de la taille des oreilles des bovins et du débecquage des poulets. Ainsi, on arrache les cornes des veaux ou des taureaux afin qu'ils prennent moins de place aux mangeoires ou dans les camions lors du transport et qu'ils ne se blessent pas mutuellement, les carcasses abîmées ayant moins de valeur commerciale que les autres. Or, les cornes ne sont pas insensibles puisqu'elles sont partiellement constituées d'importantes veines et de tissus mous. Sous les pinces, le sang gicle lors de l'opération et une douleur sévère est ressentie par l'animal<sup>288</sup>. Pour favoriser une prise de poids rapide, les bœufs et les porcs sont castrés, et ce, sans anesthésie. La procédure consiste à tenir l'animal au sol, puis à faire une incision dans le scrotum à l'aide d'un couteau pour dénuder les testicules sur lesquels on tire jusqu'à ce que le cordon qui les lie au corps se rompe. Si le cordon est trop solide, comme ce peut être le cas chez les animaux plus âgés, il faut alors le couper. Enfin, le marquage au fer rouge permet aux éleveurs d'identifier leur bétail afin de repérer les animaux égarés qui leur appartiennent, de décourager le vol de leurs animaux et d'en faciliter la gestion. Une fois le bœuf immobilisé au sol ou retenu dans une « glissière de contention », un fer rougi par les flammes est appliqué directement sur la surface de la peau rasée de l'animal et maintenu pendant quelques secondes, causant une brûlure au troisième degré qui cause évidemment une douleur importante à l'animal. De plus, un autre type de mutilation couramment infligé aux animaux d'élevage traditionnel est la taille des oreilles au couteau, opération permettant de reconnaître les animaux à distance et de dos, avantage que n'offre pas le marquage au fer.

Nous venons de voir que non seulement l'élevage intensif, mais aussi l'élevage traditionnel, cause une souffrance considérable aux animaux élevés pour leur chair. Mais qu'en est-il de

---

<sup>288</sup> « Dehorning of cattle is a painful invasion involving opening the skullcap (Taschke, 1995; Graf *et al.*, 1996; Faulkner and Weary, 2000). Calves and cows show distinct pain and defence behaviour reactions during dehorning. Afterwards they shake their heads, wag their tails and walk backwards. Salivary cortisol levels increase markedly during and after dehorning (Taschke and Fölsch, 1997; Graf and Senn, 1999). Taschke (1995) found suppurations of the wound in 46% of the calves after 1 week, 30% after 2 weeks and 5% after 3 weeks. Finding no evidence that the sensation of pain was lower in younger calves, Taschke urged that dehorning always be done with anaesthesia, no matter how young the animal. Nevertheless, in most European countries, dehorning without anaesthesia is allowed until age 3 months. In some other countries, anaesthesia is compulsory when dehorning (e.g. in Denmark). Dehorning of calves or cows is combined with a deletion of nerves, which might result in the development of neuromas and chronic pain (Taschke, 1995), especially in adults. » (Menke *et al.* 2004, 166).

l'élevage biologique, qui est censé garantir aux animaux un certain bien-être? Les animaux issus de l'élevage certifié biologique, bien qu'ils finissent, comme les animaux de l'élevage industriel, par être abattus pour nous nourrir, mènent-ils une existence plaisante avant d'être tués de manière indolore?

Le mouvement de l'élevage biologique est né du regard critique que posaient certains fermiers sur les méthodes de l'élevage industriel en raison non seulement de ses impacts négatifs sur l'environnement, mais aussi de son manque de considération pour le bien-être des animaux. Dès le départ, l'intention des précurseurs de ce mouvement était de développer une agriculture durable, mais également d'offrir aux animaux d'élevage une bonne qualité de vie<sup>289</sup> :

« Organic livestock husbandry is based on the harmonious relationship between land, plants and livestock, respect for the physiological and behavioural needs of livestock and the feeding of good-quality organically grown feedstuffs<sup>290</sup>. »

En dépit de ces bonnes intentions, des voix provenant de différents pays se sont fait entendre pour émettre des doutes quant au bien-être des animaux élevés selon ces méthodes prétendument respectueuses et exiger que l'on vérifie si le bien-être animal était effectivement respecté dans le cadre de l'élevage biologique (Lund 2006, 72). Par exemple, le *Farm Animal Welfare Council* au Royaume-Uni affirme être préoccupé par les nouvelles règles encadrant le bien-être animal :

« We consider that the first priority is to assess the animal welfare impact of the new European rules for livestock products. We are concerned for example, about restrictions imposed on the use of conventional medicines for recurring problems like sheep scab and mastitis, and the potential implications for animal welfare. » (FAWC 2001)

Nonobstant les intentions de ses pionniers à l'égard du bien-être animal, le mouvement biologique s'est lui-même questionné sur la pertinence d'inclure, parmi ses lignes directrices, des principes d'éthique animale<sup>291</sup>. Bien que le grand public semble supposer que les animaux élevés selon des méthodes biologiques sont mieux traités que ceux qui sont élevés selon les méthodes conventionnelles Lund (2006, 72), les fermiers biologiques, de leur côté, distinguent clairement l'objectif de développer une agriculture durable de celui de s'assurer du bien-être des animaux. Et

<sup>289</sup> Voir Vonne Lund, « *Natural Living – A Precondition for Animal Welfare in Organic Farming* » (2006, 71).

<sup>290</sup> *International Federation of Organic Movements* (IFOAM 2010, 21).

<sup>291</sup> Lund (2006, 72) renvoie à une présentation offerte lors du 14<sup>ème</sup> Congrès mondial biologique de l'IFOAM (en 2002 à Victoria au Canada).

leur priorité est indéniablement le premier des deux défis<sup>292</sup>. En effet, lorsque l'on demande aux fermiers les raisons qui les ont amenés à choisir l'élevage biologique plutôt que l'élevage traditionnel, le bien-être animal n'est évoqué qu'après plusieurs autres raisons, telles que le fait qu'il s'agit d'une approche plus holistique, pérenne et écologique (Lund, Hemlin et Lockeretz 2002; Lund, Hemlin et White, 2004). Lorsque, dans l'ensemble des fermiers biologiques, ce sont ceux qui ont choisi ce type d'agriculture par souci de rentabilité qui sont interrogés, encore moins d'importance est accordée au bien-être animal. De manière générale, l'élevage biologique repose sur une éthique de la terre, selon laquelle les animaux font partie d'un grand tout et qui valorise les méthodes plus naturelles et englobantes, davantage que sur une approche déontologique ou conséquentialiste en éthique animale, qui appréhende chaque animal comme un individu possédant des intérêts et/ou des droits<sup>293</sup>. S'il est fréquent que la préférence des éleveurs biologiques pour des méthodes respectueuses des besoins et des comportements naturels des animaux est compatible avec le bien-être de ces derniers, il peut tout de même arriver qu'elle s'y oppose. Comme l'exprimait le FAWC (2001), parmi les principes de l'élevage biologique se trouve l'engagement à éviter le plus possible le recours à des médicaments ou à des antibiotiques (Gordon 2004, 11). C'est, en quelque sorte, aller à l'encontre de l'approche écocentrique au fondement de l'élevage biologique que d'avoir recours à des techniques intrusives et artificielles, telles que des traitements médicaux impliquant l'administration d'antibiotiques ou d'anthelminthiques, par exemple. En effet, de telles techniques font obstacle à l'objectif d'atteindre une harmonie globale où tous les organismes vivants sont considérés comme utiles, où l'objectif est de composer avec tous les éléments de la nature plutôt que de tenter d'en éradiquer certains et où les substances synthétiques sont perçues comme une menace pour la santé de l'écosystème (Lund 2006, 77). Or évidemment, la sous-médication des animaux peut nuire considérablement à leur bien-être individuel (Alrøe, Vaarst et Kristensen 2001, 294).

De plus, bien que les règles de certification biologique varient beaucoup d'un pays à l'autre, il arrive souvent qu'elles permettent la mutilation des animaux<sup>294</sup>. En effet, parce que même l'élevage biologique n'offre pas aux animaux les conditions dans lesquelles leurs ancêtres ont

---

<sup>292</sup> Voir « *Organic Livestock Production as Viewed by Swedish Farmers and Organic Initiators* » (Lund, Hemlin et Lockeretz, 2002) ainsi que « *Natural Behavior, Animal Rights, or Making Money: A Study of Swedish Organic Farmers' View of Animal Issues* » (Lund, Hemlin et White, 2004).

<sup>293</sup> Sur le lien entre l'élevage biologique et une approche philosophique holistique, voir Alrøe, Vaarst et Kristensen, « *Does Organic Farming Face Distinctive Livestock Welfare Issues? – A Conceptual Analysis* » (2001) de même Verhoog, Lund et Alrøe, « *Animal Welfare, Ethics and Organic Farming* » (2004) et Lund, Hemlin et Lockeretz (2002).

<sup>294</sup> Notons l'exception possible de l'élevage biodynamique qui prohibe certaines mutilations.

évolué (taille et composition des groupes, espace disponible, stabilité et type de nourriture offerte, races<sup>295</sup>, par exemple) il peut arriver qu'ils soient enclins à avoir des interactions sociales nuisibles à leur propre bien-être ou au bien-être de leurs pairs. Bien que les fermiers biologiques aimeraient sans doute, en principe, pouvoir maintenir l'intégrité des animaux qu'ils utilisent, il est parfois recommandé, afin d'éviter ces impacts négatifs, d'arracher les cornes de veaux, par exemple, afin d'empêcher qu'ils se blessent les uns les autres lorsque des moyens différents ne sont pas pris pour garantir la sécurité des bœufs ayant conservé leurs cornes (Menke *et al.* 2004, 167); de castrer les veaux afin de pouvoir les laisser paître dans de grands enclos en présence de vaches (Verhoog, Lund et Alrøe 2004, 89-90); de couper le bec des poulets pour qu'ils ne se déplument pas entre eux (Menke *et al.* 2004, 173); d'enfermer les poules dans des cages plutôt que de les maintenir en grands groupes, afin de protéger les oiseaux contre les parasites, de limiter les dégâts associés au cannibalisme et de réduire les pollutions occasionnées par l'aviculture (Verhoog, Lund et Alrøe 2004, 90); ou, enfin, d'installer un anneau dans le museau des porcs, afin d'empêcher qu'ils fouillent et détruisent le pâturage (Menke *et al.* 2004, 176-7; Verhoog, Lund et Alrøe 2004, 89). Ces pratiques sont pourtant très douloureuses pour les animaux qui subissent les mutilations et font l'objet de sévères critiques, même à l'intérieur du mouvement biologique.

Et lorsque l'on veut épargner ces douleurs aux animaux de fermes, il arrive qu'on en cause davantage. Par exemple, il est troublant de noter que, parmi les règles de l'Union européenne concernant l'élevage biologique, se trouve l'interdiction de débecquer systématiquement les poulets. Puisqu'ils ne peuvent donc pas procéder au débecquage préventif et systématique de leurs poulets, les fermiers attendent généralement de se trouver aux prises avec un problème de picage du plumage chez leurs oiseaux pour débecquer les agresseurs<sup>296</sup>. Or, l'opération se fait alors à un âge plus avancé, âge auquel elle est, paraît-il, beaucoup plus douloureuse pour l'animal qui la subit et risque davantage d'entraîner une douleur chronique. Il arrive donc que l'élevage biologique permette que soient causées des douleurs plus sévères que celles qu'entraînent les

---

<sup>295</sup> Les animaux élevés selon des méthodes biologiques sont issus des mêmes souches génétiques que ceux qui sont utilisés en agriculture traditionnelle. Les uns comme les autres ont donc perdu certaines de leurs caractéristiques naturelles. Or, les préférences des éleveurs pour les animaux ayant un bagage génétique particulier font en sorte que certains d'entre eux peuvent ressentir une douleur chronique, qui les fera souffrir tout au long de leur vie, ou peuvent être plus susceptibles de développer différents problèmes de santé, eux aussi douloureux (Voir Safran Foer 2009, 157).

<sup>296</sup> Le problème du picage du plumage est le plus important des troubles du comportement chez les poulets, autant pour les oiseaux gardés en cages que pour les oiseaux élevés en groupes. Bien que les oiseaux soient moins enclins au picage lorsqu'ils sont élevés en groupes, les conséquences de ces comportements sur le nombre d'individus blessés et sur la gravité des blessures sont alors exacerbées (voir, notamment, Bilcik et Keeling 1999, 444).



méthodes intensives où les animaux sont systématiquement débecqués avant l'âge de trois semaines (Hughes et Gentle, 1995; Menke *et al.* 2004, 174). Ironiquement, une règle dont l'objectif consistait à diminuer la souffrance animale, s'avère l'amplifier parfois.

Enfin, il arrive que l'objectif de l'approche écocentrique d'offrir le plus possible aux animaux des conditions de vie naturelles entre aussi en conflit avec la protection du bien-être individuel des animaux. En effet, un environnement plus naturel ne protège pas autant les animaux des éléments qu'un environnement contrôlé et artificiel. Les animaux élevés biologiquement risquent davantage d'être la proie des prédateurs ou des parasites et l'accouplement naturel ne permet pas, contrairement à l'insémination artificielle, d'améliorer la résistance aux maladies et la longévité des animaux (Lund 2006, 78).

L'élevage biologique, pas plus que l'élevage traditionnel ou l'élevage intensif, ne permet une exploitation indolore des animaux de boucherie. Et si, en dépit des problèmes de bien-être que l'on vient d'évoquer, il reste possible que l'élevage biologique entraîne un peu moins de souffrance que l'élevage industriel, aucune des deux approches n'évacue le problème des souffrances inhérentes au transport et à l'abattage des animaux.

Chaque année, au Canada seulement, plus de trois millions et demi d'animaux de boucherie sont sur le point de mourir ou sont déjà morts lorsqu'ils arrivent à l'abattoir<sup>297</sup>. Les conditions de leur déplacement sont extrêmement éprouvantes. Ils sont entassés dans les camions, privés d'eau et de nourriture et soumis à des températures extrêmes pendant de longues périodes sans pouvoir se dégourdir, se désaltérer ou se reposer. Les porcs, qui sont sensibles à l'inconnu et au bruit, subissent un stress si intense lors du transport vers l'abattoir que certains d'entre eux se retrouvent paralysés par la peur et d'autres en meurent. Lors de leur déplacement, qui peut se faire par tranches de 36 heures sans arrêt, ces animaux sont entassés dans des camions à trois plateformes et se voient souvent infliger des coups de bâton et des décharges électriques pour les

---

<sup>297</sup> Ce chiffre, révélé par le Ministère de l'Agriculture du Canada, porte sur les animaux tués dans des abattoirs de juridiction fédérale. Notons que, lorsqu'on y ajoute le dénombrement fait lors des inspections provinciales, il grimpe considérablement (*Global Action Network*, « Le transport des animaux »). Mentionnons, par ailleurs, que 61 des 80 abattoirs du Québec de type B, qui ne sont pas sous inspection permanente, opèrent dans l'illégalité : ils n'ont pas de cage de contention; ils utilisent une carabine pour assommer les animaux plutôt qu'un marteau percuteur; ils ne répondent pas aux règles d'hygiène; ils vendent illégalement en gros; et ils adoptent un horaire d'abattage qui leur permet d'échapper à toute inspection véritable. Enfin, il existe aussi de nombreux abattoirs clandestins. Voilà qui laisse penser qu'un nombre beaucoup plus élevé d'animaux sont mal en point lorsqu'ils arrivent à l'abattoir. Voir Ginette Marceau et Raynald Daoust, « Abattoirs sans surveillance », *La Semaine Verte*, Radio-Canada (2009).

forcer à y monter ou à en descendre. En hiver, plusieurs d'entre eux meurent gelés, collés aux parois métalliques des véhicules<sup>298</sup>.

Les poulets canadiens, quant à eux, peuvent être transportés à coups de 36 heures de suite et le nombre d'heures augmente jusqu'à 72 dans le cas des poussins venant d'éclore. Les problèmes associés au bien-être des oiseaux lors du transport vers l'abattoir commencent avec le chargement : « Les volailles sont refoulées dans un coin du poulailler, empoignées plusieurs à la fois par n'importe quelle partie du corps (pattes, ailes, tête), puis entassées dans des cageots de plastique pour le transport »<sup>299</sup>. Il arrive aussi que les oiseaux soient « récoltés » par une sorte d'aspirateur à poulets, dont les brosses rotatives du bras télescopique attrapent les oiseaux avant de les projeter sur un tapis roulant les amenant aux palettes de livraison. Plusieurs individus subissent alors des fractures, dislocations ou autres blessures qui les feront souffrir pendant tout le temps que durera le déplacement. Les oiseaux très étroitement entassés se voient souvent déplumés par le stress et meurent fréquemment de froid lorsqu'ils sont confinés dans les cages situées en périphérie du chargement et soumises aux éléments, ou par suffocation lorsqu'ils sont enfermés au centre du camion. Par souci d'économie, les employés sont peu nombreux et doivent travailler rapidement à décharger les volailles, ce qui entraîne souvent de l'impatience et une manipulation brutale des poulets.

Les conditions de transport du bétail, finalement, ne sont guère plus réjouissantes. Les bovins et autres ruminants peuvent être gardés dans les camions sans en descendre et sans avoir accès à de l'eau ou à de la nourriture pendant 48 heures, ou même 52 heures, si la destination finale se trouve à l'extérieur du pays. Les animaux stressés sont souvent malades à cause du mouvement du véhicule auquel ils ne sont pas habitués. Adaptés à manger fréquemment tout au long de la journée, la privation de nourriture et d'eau pendant une journée entière ou même deux, nuit gravement au fonctionnement de leur rumen. De manière générale, le transport engendre pour eux une combinaison de peur, de mal du transport, de soif et de faim, d'épuisement et de souffrance découlant de la chaleur ou du froid extrême<sup>300</sup>. Deux indices physiologiques de leur souffrance sont notoires. D'abord, les bœufs subissent un « rétrécissement » plus important que la perte de poids due à la déshydratation et au vidage des intestins. En effet, les jeunes bœufs peuvent perdre 9 % de leur poids pendant un seul voyage en raison du stress subi. Ensuite, la

---

<sup>298</sup> Sur les conditions scandaleuses dans lesquelles les animaux sont transportés vers l'abattoir, voir Ginette Marceau et Denis Roberge, « Bêtes à bord », *Enquête* (Radio-Canada, 21 février 2008).

<sup>299</sup> *Global Action Network*, « Le transport des animaux ».

<sup>300</sup> En effet, il n'est pas rare que les animaux gèlent lorsque placés contre les murs de métal des camions, qu'ils suffoquent en raison de l'entassement, qu'ils subissent de graves blessures, etc. (Marceau et Roberge, 2008).

« fièvre du transport » — une sorte de pneumonie – frappe le bétail stressé et épuisé par le déplacement. Pour les veaux, l'expérience du voyage vers l'abattoir est souvent encore pire puisqu'ils viennent à peine d'être sevrés et castrés. En plus du rétrécissement, de la vulnérabilité à la fièvre et des autres sources de douleurs précédemment mentionnées, les animaux subissent souvent des blessures graves et en meurent parfois avant l'arrivée. Aux États-Unis, en 1986, les inspecteurs du ministère de l'Agriculture ont déclaré incomestibles plus de 7 400 bœufs, 3 100 veaux et 5 500 porcs parce qu'ils étaient morts ou gravement blessés à leur arrivée à l'abattoir. 570 000 bovins, 57 000 veaux et 643 000 porcs étaient, quant à eux, « blessés assez gravement pour qu'une ou plusieurs parties de leur corps soient déclarées incomestibles » (Singer 1993a, 230). En Ontario, selon le *Global Action Network*, 7 000 vaches laitières par année atteignent les abattoirs provinciaux estropiées à cause des conditions de transport.

Les animaux qui ont survécu au transport ne sont pas encore au bout de leurs peines. Bien qu'il soit maintenant obligatoire d'étourdir les porcs et les bovins par un courant électrique ou un pistolet d'abattage avant de les saigner, la souffrance n'est jamais totalement évitée<sup>301</sup>. D'abord, on peut supposer que les animaux que l'on s'apprête à tuer se sentent menacés et qu'ils sont terrorisés par l'atmosphère régnant dans l'abattoir (Terlouw *et al.*, 2007 ; Daub, 2009). Ensuite, la mise à mort n'est pas toujours aussi rapide et indolore qu'on le voudrait. Il arrive que les animaux étourdis avant d'être accrochés la tête en bas reprennent conscience après être tombés du crochet retenant leurs pattes arrière. Il arrive aussi que les animaux insuffisamment étourdis se tortillent encore au moment où leur gorge est tranchée<sup>302</sup>. On les déclare parfois inconscients alors qu'il est probable qu'ils ne le soient pas tout à fait<sup>303</sup>. De plus, la cadence à laquelle le travail doit être exécuté pour rendre les opérations aussi rentables que possible ainsi que le haut taux de roulement des employés (nombreux sont les travailleurs inexpérimentés) augmentent

---

<sup>301</sup> Notons que, pour ce qui est des porcs, il arrive, dans certains abattoirs, qu'on les tue plutôt par asphyxie en les enfermant dans une chambre à gaz où ils paniquent et souffrent d'hyperventilation avant de perdre conscience (voir *Global Action Network*, « Les abattoirs »).

<sup>302</sup> L'Agence canadienne d'inspection des aliments (1999) indique que 23% des porcs assommés dans les abattoirs inspectés par les représentants provinciaux ont repris conscience après avoir été étourdis (*Global Action Network*, « Les abattoirs »). À propos de l'abattage d'animaux au Québec, voir Deglise (2005) : « Dans quelques abattoirs, le catalogue des mauvais traitements comprend également des problèmes majeurs touchant les techniques de mise à mort avec, par exemple en avril 2004 chez L. G. Hébert, à Saint-Hélène-de-Bagot, deux 'animaux abattus restant vivants pendant plusieurs minutes après l'euthanasie', note l'inspecteur fédéral dans son rapport. Ces difficultés d'assommage ou d'insensibilisation, pour reprendre le jargon du milieu, ont par ailleurs été notées à quelques reprises entre 2003 et l'an dernier dans sept établissements, dont l'usine Olymel de Saint-Valérien en décembre dernier ou encore l'Abattoir de Luceville en avril 2004, pour ne citer que ces cas, indiquent les documents de l'ACIA. »

<sup>303</sup> Singer (1993, 232) cite le Conseil sur le Bien-Être des Animaux d'Élevage de la Grande-Bretagne.

dramatiquement les risques d'accidents et d'erreurs<sup>304</sup>. Mais de toute façon, il est fort possible que l'étourdissement électrique soit en lui-même douloureux, et ce, même lorsque tout se passe normalement. Singer rapporte les propos éloquentes d'un spécialiste dans le domaine :

« Le Dr. Harold Hillman, professeur de physiologie et directeur du Unity Laboratory in Applied Neurobiology de l'Université de Surrey, note que les gens ayant eu l'expérience d'un choc électrique, que ce soit par accident ou lors d'un traitement psychiatrique électro-convulsif, font état d'une grande douleur. Il est significatif, souligne-t-il, que la thérapie électro-convulsive se pratique aujourd'hui normalement sous anesthésie générale. Si l'électrochoc rendait le patient instantanément incapable de ressentir la douleur, l'anesthésie ne serait pas nécessaire. Pour cette raison, le Dr. Hillman doute que l'électrocution, utilisée comme méthode d'exécution capitale dans certains États américains soit une méthode humaine; il se peut que le prisonnier dans la chaise électrique soit quelque temps paralysé, en restant conscient. Le Dr. Hillman se tourne ensuite vers l'étourdissement électrique utilisé dans les abattoirs : « L'étourdissement est tenu pour humain, parce qu'on pense que les animaux ne souffrent ni douleur ni détresse. Cela est presque certainement faux, pour les mêmes raisons que celles qui ont été indiquées pour la chaise électrique. » Il est donc tout à fait possible que l'abattage ne soit pas du tout indolore, même lorsqu'il se pratique dans les règles dans un abattoir moderne.<sup>305</sup> »

Une autre raison empêche le consommateur d'être certain que la viande qu'il achète provient d'un animal n'ayant pas subi de douleur au moment de l'abattage en tant que tel : l'exception concernant les rites juifs et islamiques, qui exige que les animaux soient « en bonne santé et mobiles » (et, donc, pleinement conscients) au moment de leur mise à mort. En effet, les lois juives orthodoxes et musulmanes interdisent d'étourdir les animaux avant de les égorger puisque cela reviendrait à les blesser. La mort doit être donnée au moyen d'une seule incision dans la veine jugulaire et dans les artères carotides. Ces lois religieuses — combinées à la Loi américaine sur la pureté des produits alimentaires et pharmaceutiques (*Pure Food and Drug Act*), qui stipule que les animaux ne doivent pas baigner dans le sang des autres — font en sorte qu'on en est malheureusement venu à suspendre les animaux, aussi pesants soient-ils, alors qu'ils ne sont pas insensibilisés. Pendant une période de deux à cinq minutes, les animaux hissés dans les airs par les pattes arrière attendront, sur la chaîne d'abattage, le moment où un couteau leur tranchera la gorge. La peau de leurs pattes se déchire parfois sous le poids de l'animal, les articulations se rompent et des fractures osseuses se produisent régulièrement. Puisqu'il est

<sup>304</sup> Sur les animaux qui ne sont pas proprement assommés avant d'être accrochés, dépecés ou découpés, voir *Slaughterhouse* de Gail A. Eisnitz (2007, 119-127).

<sup>305</sup> Singer (1993, 233) cite les propos de Harold Hillman rapportées dans « Death by Electricity » (*The Observer*, 9 juillet 1989). Par ailleurs, notons que les décharges électriques reçues par les animaux peuvent être de faible intensité afin d'éviter de brûler la viande, ce qui risque de n'entraîner une perte de conscience que momentanée ou même de ne pas entraîner l'inconscience du tout (Eisnitz 2007, 66).

conscient, terrorisé et sous l'emprise d'une douleur extrême, l'animal se débat pour tenter de se libérer, ce qui complique gravement la tâche du boucher, qui devra souvent retenir l'animal par le cou ou par une pince introduite dans ses narines. Et comme les rabbins ne déclareront la viande « cachère » que si elle est débarrassée de toutes les veines, ganglions lymphatiques, certains nerfs et plusieurs autres parties de l'animal, il arrive que, plutôt que d'être soumises à un nettoyage laborieux, des pièces du corps des animaux rejoignent tout simplement les rayons des supermarchés sans mention de la provenance de l'animal ni de la manière dont il a été tué (Singer 1993a, 235).

Finalement, il importe de noter que, dans certains pays, comme les États-Unis par exemple, les règles entourant l'abattage des animaux ne s'appliquent pas aux volailles qui peuvent donc être tuées par des méthodes imprécises et cruelles (Singer 1993a, 233ff.). Au Canada, les poulets, à leur arrivée à l'abattoir, sont attachés par les pattes dans des étriers sur un convoyeur à courroie qui les déplace de manière à ce que leur tête soit traînée dans un bain d'eau électrifiée les rendant inconscients. Toutefois, les oiseaux qui lèvent la tête et évitent ainsi l'eau sont abattus alors qu'ils sont pleinement conscients. Et, lorsque le courant électrique n'est pas suffisamment puissant (il ne doit pas être trop fort pour ne pas endommager les carcasses), ce sont tous les oiseaux qui sont à peine étourdis au moment de l'abattage. Les poulets toujours accrochés sont ensuite exposés à une lame rotative installée à une hauteur déterminée par l'objectif qui est de leur trancher la gorge. Malheureusement, en raison de la taille variable des poulets, il arrive que la lame touche l'abdomen des oiseaux ou se contente de les scalper. Si les animaux n'ont pas été correctement étourdis, ils subissent ces coupures et se retrouvent dans la cuve d'échaudage alors qu'ils sont encore conscients. Selon le *Global Action Network*, chaque jour aux États-Unis, de 30 000 à 60 000 poulets sont plongés vivants dans le réservoir d'échaudage.

En résumé, le processus qui mène à la mort des animaux nonhumains pour la consommation implique, en pratique, d'importantes souffrances. Dans un rapport d'inspection de cinq abattoirs français émis en 2007, la Commission européenne concluait qu'il est fréquent que les animaux souffrent au moment de l'abattage et qu'aucun établissement ne respecte parfaitement la législation européenne : d'une part, les volailles ne sont pas étourdiées adéquatement et protégées contre les décharges électriques avant l'étourdissement; et, d'autre part, les bovins et les lapins subissent du stress, des douleurs et des souffrances qui pourraient être évités<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> Commission européenne (2007) et « Derrière les portes des abattoirs de France », *One Voice*, 2009.

Des débuts de la domestication à nos jours, la quantité de souffrance infligée aux animaux élevés et tués pour la consommation humaine a certainement grandement augmenté, en raison de l'industrialisation des méthodes d'élevage et d'abattage principalement. Mais aucun type d'élevage, toutes époques confondues, nous a permis d'éviter, avec certitude, l'imposition de quelque souffrance que ce soit aux êtres exploités pour leur chair ou pour les autres produits alimentaires que l'on peut obtenir ou fabriquer à partir de leur corps<sup>307</sup>. Des pratiques traditionnelles à l'élevage intensif en passant même par l'élevage biologique, nous faisons souffrir les animaux que nous utilisons pour nous nourrir. De même, nous infligeons beaucoup de douleur et de souffrance aux animaux à qui nous enlevons la vie pour des raisons autres que l'alimentation. En effet, de nombreux animaux sont tués afin que leur cadavre puisse servir à la recherche scientifique, pour divertir les amateurs de chasse sportive, pour éliminer le problème sanitaire que représentent des animaux jugés indésirables, dans le but contrôler certaines populations animales où les individus sont en surnombre, pour obtenir des matières comme du cuir, du suède et de la fourrure, etc.

Bien sûr, la très vaste majorité des animaux que nous tuons sont destinés à l'alimentation humaine et plusieurs des autres industries reposant sur la mise à mort d'animaux nonhumains découlent de la première en ce qu'elles récupèrent certaines parties du corps des animaux qui ne sont pas utilisées par l'industrie agroalimentaire. C'est le cas de l'industrie du cuir et du suède, par exemple, qui se sert de la peau des animaux dont la chair est consommée. Il importe toutefois de noter que cette industrie agit, en quelque sorte, comme un partenaire de l'industrie agroalimentaire plutôt que comme un simple « charognard », puisque c'est notamment grâce à celle-ci (ainsi qu'à toutes les autres industries qui se servent des sous-produits animaliers jetés par l'industrie agroalimentaire, comme l'industrie des aliments pour les animaux familiers ou le bétail, celle des pneus et celle des cosmétiques, par exemple) que la dernière peut survivre financièrement. Sur le site de l'organisation *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA), on peut lire que la peau des animaux représente « le plus important des sous-produits de l'industrie de la viande »<sup>308</sup>. Selon PETA, la rentabilité économique des abattoirs et des fermes laitières est directement liée aux produits du cuir<sup>309</sup>. Incidemment, la souffrance endurée par les

<sup>307</sup> À propos de l'élevage d'animaux pour les oeufs, le lait ou la laine, voir *infra*, section 4.1.1.

<sup>308</sup> Bailey (1998) cité dans « *Leather: Animals Abused and Killed for their Skins* » (PETA Media Center).

<sup>309</sup> À cela, ajoutons que la rentabilité de l'industrie de la viande ainsi que celle de la production laitière et de la production d'oeufs ne pourraient sans doute pas survivre, économiquement, sans les nombreuses subventions (directes ou indirectes) offertes par l'État: « La sous-évaluation des terres ou de l'eau à usage agricole, de même que l'absence de prise en charge par les producteurs des dégradations occasionnées par leur activité sur l'environnement,

animaux élevés pour leur chair, mais dont certaines parties du corps seront récupérées par d'autres industries, doit donc être imputée non seulement à l'industrie agroalimentaire, mais également à ces autres industries, particulièrement à celle du cuir et du suède.

Mis à part les bœufs, les vaches, les veaux, chevaux, les agneaux, les chèvres et les porcs qui sont d'abord tués pour leur chair, d'autres animaux font les frais de l'industrie du cuir. En effet, des zèbres, des bisons, des buffles, des sangliers, des kangourous, des éléphants, des anguilles, des requins, des dauphins, des phoques, des morses, des grenouilles, des tortues, des crocodiles, des lézards et des serpents sont chassés pour la fabrication de cuir. Enfin, certains animaux exotiques, comme les alligators, par exemple, sont élevés de manière intensive exclusivement dans le but de profiter de leur peau.

D'autres animaux sont également élevés ou chassés pour leur fourrure. Au Canada comme aux États-Unis, près de la moitié des animaux tués par l'industrie de la fourrure — pour la plupart des renards et des visons, mais aussi des chinchillas, des ragondins, des lapins et des rats-laveurs —, ont été élevés de manière intensive. Ces animaux sont donc confinés dans d'étroites cages et sont maintenus dans des conditions semblables à celles de l'élevage intensif pour la viande, ce qui non seulement suscite de la détresse chez les animaux captifs, mais favorise aussi la propagation de maladies sérieuses et souvent mortelles. Ces animaux sont souvent accouplés entre proches parents afin d'obtenir des pelages de couleurs particulièrement prisées, ce qui entraîne le développement de graves anomalies, comme « la surdité, l'invalidité, la déformation des organes sexuels ou du cou, l'affaiblissement du système immunitaire, l'anémie, la stérilité ainsi que des troubles de système nerveux »<sup>310</sup>. Les animaux élevés pour la fourrure sont tués alors qu'ils sont encore très jeunes et selon des méthodes d'abattage pouvant être jugées cruelles. Tout au long de leur brève existence, ils sont souvent maintenus dans des conditions qui contrarient radicalement leurs instincts et les empêchent d'exprimer leurs comportements naturels<sup>311</sup>.

L'autre moitié des animaux tués pour leur fourrure l'est par piégeage. Les pièges utilisés — qui capturent non seulement les animaux visés par les trappeurs, mais aussi nombre d'écureuils,

---

abaissent les coûts qu'ils supportent. En outre, il est fréquent que les possibilités de développement des entreprises ne soient pas strictement dépendantes de leurs recettes de ventes. En effet, l'agriculture et la pêche comptent parmi les activités économiques les plus subventionnées. Outre un soutien structurel, les pouvoirs publics viennent au secours des producteurs lors d'événements tels que les épizooties ou les hausses du prix des intrants. » Reus et Comiti (2008, 7-8).

<sup>310</sup> « L'élevage industriel des animaux à fourrure » du *Global Action Network*. Ce site fournit beaucoup de détails sur les frustrations et la souffrance subies par les animaux retenus captifs dans les fermes à fourrure selon l'espèce.

<sup>311</sup> Pour plus de détails sur la douleur infligée aux animaux élevés dans les fermes à fourrure, voir « *The Ethical Case for European Legislation Against fur Farming* » de Andrew Linzey (2006, 150-4).

de chats, de chiens, d'opossums et d'oiseaux — causent normalement une douleur extrême aux animaux retenus<sup>312</sup>. Il arrive fréquemment que les animaux prisonniers et terrorisés coupent leur patte prise afin de se libérer et s'échappent alors qu'ils sont gravement blessés. Les animaux peuvent également se briser les dents à force de mordre le piège de métal qui les immobilise. Et ceux qui sont capturés par des pièges qui ne sont pas destinés à les tuer (c'est-à-dire des pièges qui ne font que les retenir et préservent ainsi la qualité de leur pelage) peuvent souffrir pendant plusieurs jours avant que le trappeur ne vienne les tuer, ou avant de mourir de déshydratation, de strangulation, de froid, des blessures infligées par le piège ou avant d'être dévorés par les prédateurs. Si les types de pièges considérés comme les plus cruels (pensons aux pièges à mâchoires d'acier, par exemple, qui peuvent déchirer la chair, couper les ligaments et tendons ou même briser les os) sont bannis dans plusieurs pays, ils sont toujours largement utilisés dans d'autres<sup>313</sup> et aucun modèle alternatif ne permet d'éviter que la vaste majorité des animaux pris dans les pièges souffrent très sévèrement.

Voyons maintenant une dernière pratique socialement acceptée, qui implique la mise à mort d'animaux sensibles et dans le cadre de laquelle les animaux souffrent considérablement, soit la chasse. Malheureusement, les chasseurs n'arrivent pas toujours à tuer leur proie instantanément. En effet, un grand nombre d'animaux sont blessés et s'enfuient sans pouvoir être ensuite retrouvés. Ils ont alors de grandes chances de mourir de faim ou de froid, ou encore d'être facilement rattrapés par des prédateurs. Beaucoup d'autres doivent être atteints au moins d'une deuxième balle ou d'une deuxième flèche avant de mourir. L'agonie des animaux blessés par les chasseurs dure souvent plus de 15 minutes<sup>314</sup>. Il arrive également que des animaux soient élevés dans le seul objectif d'être chassés et tués. C'est le cas d'une certaine race de faisans qui, parce qu'ils ont été élevés en cage, ne peuvent pas survivre à l'état sauvage, même lorsqu'ils échappent aux chasseurs après avoir été relâchés (Francione 2000, 19). D'autres animaux ont été achetés au zoo ou au cirque afin d'offrir aux amateurs de chasse des proies exotiques. Ils sont souvent lâchés sur un terrain clôturé où sont tenues des chasses « bidon » (*canned hunt*)<sup>315</sup>, lors desquelles des animaux locaux ou spécialement élevés pour cette activité peuvent aussi être chassés. Le fait que l'espace soit clôturé, que les animaux soient souvent habitués aux êtres humains et qu'ils ne

<sup>312</sup> Sur les différents types de pièges utilisés au Canada et les douleurs qu'ils causent, voir CFHS, « *Types of Traps* ».

<sup>313</sup> C'est le cas dans plusieurs États des États-Unis, de même qu'au Canada, à condition d'être placés sous l'eau ou près d'un plan d'eau. Sur la situation au Canada, voir CFHS, « *Types of Traps* ».

<sup>314</sup> « *Why Sport Hunting Is Cruel and Unnecessary* » (PETA Media Center).

<sup>315</sup> Notons que ce type de chasse est interdit dans certains États des États-Unis, mais qu'il est toujours pratiqué dans la majorité d'entre eux. On estime que cette activité se déroule sur plus de 1000 terrains clôturés aux États-Unis (Francione 2000, 20)



fuient pas facilite grandement la chasse et offre aux chasseurs vieillissants ou inexpérimentés une quasi garantie de tuer un animal, et même parfois un animal de leur choix, lorsque les proies peuvent être commandées à l'avance et sur mesure<sup>316</sup>. Un autre type de chasse s'apparentant à la chasse bidon est le tir aux pigeons vivants, évènement lors duquel des milliers de pigeons captifs sont relâchés à quelques mètres des tireurs prêts à les abattre aussitôt. À l'occasion de cette activité, souvent organisée dans le cadre de campagnes de financement pour les écoles ou autres causes municipales, certains oiseaux ne sont que blessés par les projectiles des tireurs novices ou éméchés et tombent au sol où d'autres les ramassent parfois pour les achever en leur écrasant la tête contre un mur ou contre le sol.

Enfin, la chasse à courre, bien qu'elle soit dorénavant interdite en Grande-Bretagne et en Allemagne, est toujours pratiquée en France, aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Nouvelle-Zélande et en Irlande. Ce type de sport traditionnel consiste monter à cheval pour suivre et contrôler une meute de chiens qui chassera sans relâche un animal sauvage (souvent un cerf, un sanglier, un renard ou un lièvre), jusqu'à l'attraper et le tuer de manière souvent extrêmement violente. Les proies s'écroulent généralement d'épuisement ou de stress, après avoir été pourchassées longuement. Il ne fait aucun doute que les animaux traqués souffrent considérablement. En effet, Patrick Bateson, professeur à l'Université de Cambridge, a étudié le stress ressenti par les cerfs chassés par des chiens lors de véneries. Son étude l'a amené à conclure que les cerfs subissent alors un stress qui a toutes les chances de les faire souffrir et que ces animaux ne feraient normalement pas face à des situations comparables à l'état naturel. Selon des critères de mesure communément employés pour mesurer le bien-être animal, les cerfs se trouvent dans un piètre état au moment où ils sont tués<sup>317</sup>. Et, à toute cette souffrance subie par les proies, s'ajoute celle qui afflige souvent les chiens et les chevaux utilisés lors de ces activités.

Retenons donc que, dans l'état actuel des choses, l'élevage d'animaux pour l'alimentation, de même que toutes ces autres pratiques à l'occasion desquelles des animaux sont tués, impliquent l'imposition de grandes souffrances aux victimes; retenons que ceux qui ont intérêt à ne pas souffrir ont intérêt, dans les circonstances actuelles, à ne pas être tués.

---

<sup>316</sup> Voir CFHS, « Panned Hunt ».

<sup>317</sup> Bateson, *The Behavioural and Physiological Effects of Culling Red Deer* (1997, 19). Patrick Bateson a publié de nombreux autres articles portant sur la douleur des cerfs chassés par des chiens.

### 3.1.2. Pourrait-on tuer sans faire souffrir?

Nous venons de voir que les animaux que nous tuons pour nos fins subissent d'importantes souffrances. Mais pourrait-il en être autrement? Bien sûr, il est sans doute possible, si l'on s'y applique, de tuer un être sensible de manière indolore. Néanmoins, est-il réaliste d'envisager d'arriver (techniquement, mais aussi économiquement) à tuer à grande échelle sans faire souffrir et, surtout, à être motivés à le faire systématiquement?

Selon Francione, il est vain d'espérer continuer à exploiter et à tuer des êtres sensibles sans jamais plus les faire souffrir. L'auteur rappelle que nous reconnaissons l'importance morale de la souffrance animale depuis à peu près deux siècles et que, malgré cela, nous faisons aujourd'hui souffrir plus d'animaux, et ce, encore plus intensément, que ne l'avons jamais fait auparavant. En effet, explique Francione, en dépit de l'adoption de lois prohibant l'imposition de douleurs « non nécessaires » aux animaux nonhumains<sup>318</sup>, non seulement nous avons maintenu à peu près toutes les activités douloureuses pour des animaux nonhumains, mais nous en sommes venus à pratiquer l'élevage de manière intensive, décuplant ainsi la souffrance et le nombre d'animaux et que nous utilisons pour l'alimentation. Le concept de la nécessité, tel qu'il est entendu dans plusieurs textes de loi, exige que nous balancions, d'une part, les intérêts des animaux nonhumains à ne pas souffrir et, d'autre part, les intérêts des êtres humains à les utiliser de manières qui impliquent de les faire souffrir. Dans son livre *Introduction to Animal Rights* (2000), Francione démontre que la presque totalité de l'exploitation animale ne peut répondre à ce critère de la nécessité. Selon lui, lorsque nous utilisons et tuons des animaux dans le cadre de l'une ou l'autre des nombreuses activités socialement acceptées, nous le faisons par simple plaisir. Il observe que la chasse et la pêche consistent à infliger de la souffrance dans une optique qui relève du sport; les combats d'animaux et la corrida sont des activités de pur divertissement; la production de fourrure, de cuir et de suède ne sert maintenant plus que la mode; l'alimentation carnée et la consommation de produits contenant des ingrédients d'origine animale semblent dorénavant viser exclusivement notre plaisir gustatif et/ou celui que l'on retire du maintien des traditions. La seule activité qui implique la mise à mort d'êtres sensibles et qui pourrait sembler répondre à des considérations plus sérieuses, dépassant celle du simple plaisir, est la recherche scientifique. Francione consacre un chapitre distinct à l'expérimentation animale dans lequel il cherche à démontrer, de nombreux

---

<sup>318</sup> Le Code criminel canadien interdit l'imposition de douleurs « non nécessaires » aux animaux. Le Code pénal français le fait aussi. L'article R 654-1 prohibe « le fait, sans nécessité, publiquement ou non, d'exercer volontairement des mauvais traitements envers un animal domestique, apprivoisé ou tenu en captivité ». L'article R 655-1 définit, quant à lui, les atteintes volontaires à la vie d'un animal de la façon suivante: « le fait, sans nécessité, publiquement ou non, de donner volontairement la mort à un animal domestique, apprivoisé ou tenu en captivité ».

exemples à l'appui<sup>319</sup>, que la très vaste majorité des expériences scientifiques faites sur le cadavre d'animaux ou menant à la mort des sujets ne sont pas nécessaires. L'auteur en conclut que, le plus souvent, l'expérimentation animale n'est pas davantage « nécessaire » que ne le sont les autres activités dans le cadre desquelles des animaux sont tués. Nous tuons et, ce faisant, nous infligeons des souffrances qui, raisonnablement, ne peuvent être qualifiées de « nécessaires ».

Une réflexion sur cette situation permet à Francione de diagnostiquer ce qu'il appelle notre « schizophrénie morale » à l'égard des animaux nonhumains. D'une part, observe-t-il, nous disons accorder une grande importance aux intérêts des animaux — plusieurs d'entre nous vivent d'ailleurs avec des animaux de compagnie qu'ils perçoivent comme des membres de la famille ayant leur personnalité propre et dont la valeur morale intrinsèque ne fait aucun doute; et la plupart d'entre nous sont horrifiés par les exemples médiatisés d'actes de sadisme perpétrés contre des animaux. D'autre part, nous sommes prêts à sacrifier les intérêts fondamentaux d'innombrables animaux nonhumains pour le moindre de nos caprices. Selon Francione, et cela paraît fort convaincant, ces contradictions s'expliquent par le statut moral et juridique des animaux nonhumains, qui fait en sorte que leurs intérêts sont condamnés à être systématiquement sous-évalués par rapport aux intérêts des êtres humains. Les animaux sont de simples choses que nous nous approprions<sup>320</sup> et voilà ce qui, estime Francione, fait obstacle à la possibilité de les exploiter et de les tuer sans leur causer de douleur excessive. L'auteur explique que les intérêts d'un bien ne peuvent jamais se mesurer équitablement aux intérêts de son propriétaire. Ce fut le

---

<sup>319</sup> Par le recours à de nombreux exemples, Francione (2000, 31-49) illustre notamment les faits suivants: que certaines expériences menées sur des animaux et dont les résultats sont extrapolés aux êtres humains sans suffisamment de prudence peuvent nuire à la santé humaine; que la plupart des expériences ne servent qu'à tester la toxicité de produits domestiques ou cosmétiques; que, si l'argent investi dans la vivisection l'était plutôt dans la recherche de méthodes alternatives, peut-être obtiendrions-nous des résultats encore plus utiles à la santé humaine; que les animaux sont souvent utilisés dans le cadre de procédures si complexes qu'il devient impossible d'évaluer le lien causal réel entre les recherches sur les animaux et les résultats obtenus; que de très nombreuses expériences invasives ont été menées sans aucune visée pratique et dans le seul objectif de satisfaire la curiosité, etc.

<sup>320</sup> Depuis plusieurs milliers d'années, et ce, dans plusieurs sociétés humaines, les animaux sont considérés comme la propriété des êtres humains. Francione (2000, 50-4) explique en détail la relation particulièrement intime que nous avons créée entre les animaux et la propriété: l'apparition même du concept de propriété est associée au bétail et le droit de posséder les animaux nonhumains semble, selon la théorie lockéenne du droit de propriété, d'origine divine. Selon John Locke, en ajoutant notre travail à un objet de la nature, comme en chassant et tuant un animal par exemple, l'homme s'approprie légitimement cet objet et acquiert sur lui un droit de propriété qui lui permet dorénavant d'en avoir le contrôle exclusif. Citant Locke lui-même au passage, Francione illustre très bien le lien que faisait le théoricien entre le droit de propriété en général et le droit de propriété sur des animaux: « He maintained that *all* property rights derive from God's grant to humans of dominion over animals and the resulting "Right a Man has to use any of the Inferior Creatures, for the Subsistence and Comfort of his Life" and "for the benefit and sole Advantage of the Proprietor, so that he may even destroy the thing, that he has Property in by his use of it, where need requires." (14) That is, Locke's notion that a property right gives an owner exclusive use of and control over an object – the cornerstone of the modern theory of private property – originated in the exclusive control and use of animals that God supposedly gave to humans. » (Francione 2000, 53).

cas pour les esclaves humains dont les intérêts fondamentaux étaient écartés dès qu'ils entraient en conflit avec les intérêts, même les plus futiles, de leurs maîtres. Parce que les animaux sont la propriété des êtres humains, ils sont traités comme des choses sans d'autre valeur que celle que nous décidons de leur accorder, et dont nous protégeons les intérêts que lorsque le faire nous procure un bénéfice, généralement économique. Francione identifie cinq raisons particulières à ce phénomène. Premièrement, la douleur infligée à l'occasion du déroulement normal de toutes les activités socialement acceptées ne tombe pas sous l'application des lois anti-cruauté. Dès qu'une pratique est estimée correspondre à la norme de l'industrie<sup>321</sup>, elle échappe à la loi et seuls les actes « anormaux » peuvent, s'ils causent de la douleur ou la mort, être jugés cruels. Ainsi, la souffrance de la quasi-totalité des animaux que nous tuons est considérée comme « nécessaire » aux yeux de la loi et peut être infligée impunément (Francione 2000, 56-8). Deuxièmement, même lorsqu'un acte en particulier, qui cause de la douleur à un animal, n'est pas explicitement exempté de l'application des lois de protection du bien-être animal, il arrive fréquemment que les tribunaux jugent que cet acte ne peut être considéré comme cruel, dès lors qu'il est lié, même accessoirement, à une activité socialement acceptée (Francione 2000, 58-61). Troisièmement, pour qu'une personne soit reconnue coupable, en vertu d'une infraction criminelle, d'avoir infligé de la douleur « non nécessaire » à un animal nonhumain, son intention coupable (*mens rea*) doit être démontrée hors de tout doute raisonnable. Or, lorsque le geste ayant causé de la douleur a été commis dans le cadre d'une activité socialement acceptée, il est particulièrement difficile de démontrer que l'accusé a agi malicieusement, intentionnellement, volontairement ou négligemment (Francione 2000, 63-6). Quatrièmement, une grande proportion des gestes occasionnant de la douleur aux animaux nonhumains est posée par les propriétaires des animaux. Or, il est généralement présumé qu'un propriétaire a intérêt à prendre soin de ses biens et qu'il ne causera pas intentionnellement de la douleur à son animal, à moins que cela soit nécessaire pour atteindre un objectif légitime. Voilà une présomption qui alourdit considérablement la tâche consistant à démontrer le caractère cruel d'un acte posé par un propriétaire sur sa propriété. Cinquièmement, les lois de protection du bien-être animal prévoient normalement des sanctions légères. Les infractions criminelles de cruauté envers les animaux sont généralement des infractions sommaires entraînant des amendes relativement peu élevées et des peines

---

<sup>321</sup> Bien sûr, plusieurs des pratiques courantes sont réglementées. Pourtant, il n'est généralement pas exigé qu'une pratique minimise la douleur infligée aux animaux pour être légale. Il est possible que, pour des raisons économiques ou autres, une pratique soit considérée comme acceptable et, par conséquent, qu'elle soit exemptée de l'application des infractions de cruauté, et ce, même si elle implique l'imposition de grandes douleurs à des animaux nonhumains et même si des méthodes moins douloureuses pour eux sont, par ailleurs, disponibles.

d'emprisonnement très courtes. De plus, parmi toutes les plaintes ou dénonciations reçues par la police ou par les sociétés de protection des animaux, seulement quelques-unes (portant pratiquement toutes sur des animaux familiers comme des chats ou des chiens) font l'objet d'enquêtes sérieuses et mènent à des accusations. Les ressources limitées dont disposent les fonctionnaires sont prioritairement allouées au respect des lois protégeant les êtres humains. Et puisque tous les animaux sont considérés comme de simples biens, les mauvais traitements qui leur sont infligés sont souvent interprétés comme des torts causés à leur propriétaire, qui est alors dédommagé en fonction de la valeur marchande (le plus souvent négligeable) de leurs animaux. Enfin, le statut des animaux fait en sorte qu'ils ne sont pas des sujets de droits et qu'ils ne peuvent donc pas ester en justice via un représentant, comme le font les enfants ou les incapables, afin d'obtenir réparation lorsqu'un tort leur a été causé.

En somme, le principe du traitement humanitaire des animaux ne s'applique effectivement qu'aux cas de torture où aucun bénéfice autre que la satisfaction d'inclinations sadiques n'est recherché. Or, ces cas ne constituent qu'une minuscule proportion de l'ensemble des situations à l'occasion desquelles nous faisons souffrir des animaux. Lorsqu'un geste cause de la douleur à un animal, sa légalité dépendra exclusivement du contexte dans lequel il a été accompli : si la douleur est la seule et unique fin visée, alors il sera condamné; s'il fait plutôt partie des pratiques normales d'une institution acceptée, il sera alors excusé et souvent même encouragé. Francione ne s'étonne pas de cette situation :

« If the animal is property, how can that animal be anything other than a commodity? How can an animal's interests be assessed or valued at any level higher than is necessary to ensure efficient exploitation of the animal property for its designated purpose? How can anticruelty or animal welfare laws apply to anything but animal use that is wholly gratuitous and that represents a completely unproductive use of animal property? » (Francione 2000, 73)

Plusieurs exemples à l'appui, soutient que, tant que les animaux seront considérés comme des biens que l'on peut s'approprier et qu'ils auront un statut moral et juridique similaire à celui des objets inanimés, le principe du traitement humanitaire des animaux restera lettre morte et les lois portant sur le bien-être des animaux n'offriront que bien peu de protection effective aux êtres sensibles nonhumains<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup> « Although in theory the law may seek to impose restrictions on the treatment of animals that go beyond the minimum level of care required for the intended purpose, the law has rarely done so, and there are powerful economic incentives against doing so. Countries that adopt more restrictive agricultural practices, for example, will no longer be competitive with those that do not, and local farmers who adopt such practices put themselves at a competitive disadvantage with others who do not. [...] As technology continues to develop, the infliction of animal

Francione pense que, si nous croyons que les animaux ont un tant soit peu de valeur morale et qu'ils se distinguent des objets inanimés, alors nous ne pouvons les traiter comme de simples marchandises. Or, ajoute-t-il, s'arroger le droit de vie ou de mort sur un être revient à traiter ce dernier comme sa propriété. Par conséquent, même les gens qui ne se préoccupent que du bien-être des animaux (c'est-à-dire du fait qu'ils ne souffrent pas inutilement) devraient admettre la nécessité de renoncer complètement à les tuer pour des fins humaines, puisque cette pratique repose sur un statut moral et légal empêchant que les intérêts des êtres sensibles nonhumains et ceux des êtres humains soient justement mesurés. La seule manière de respecter nos engagements en matière de protection du bien-être des animaux et d'arriver à ne plus leur imposer de souffrance « non nécessaire » est, estime Francione, de les inclure dans la communauté morale, de leur accorder le droit moral et pré-légal de ne plus être traités comme notre propriété et de leur octroyer le statut de personne<sup>323</sup>. Or, la reconnaissance de ce statut aux animaux nonhumains sensibles impliquerait, dit-il, l'abandon de toutes les pratiques impliquant leur mise à mort.

Le statut de propriété (ou celui de bien meuble) des animaux sensibles est donc ce qui, aux yeux de Francione, explique pourquoi nous acceptons de faire souffrir des animaux pour le moindre de nos caprices et pourquoi — jusqu'à ce que nous accordions un égal statut moral et juridique à tous les êtres sensibles — il semble vain d'espérer arriver à accorder autant d'importance à leur intérêt à ne pas souffrir qu'à l'intérêt similaire des êtres humains.

L'argument de Francione soulève donc de sérieux doutes quant à la possibilité de maintenir nos institutions fondées sur la mise à mort d'animaux, tout en évitant de faire souffrir ces derniers. Ainsi, non seulement nous savons que les animaux que nous tuons aujourd'hui souffrent et souvent même énormément, mais nous avons également de bonnes raisons de supposer que, tant et aussi longtemps que nous tuons des animaux pour nos propres fins, ceux-ci continueront probablement à souffrir.

---

suffering will only increase, and the creation of regional and global markets will militate against any effort to treat animals as anything more than economic commodities. » (Francione 2000, 76). Pour une critique de l'idée selon laquelle le statut de propriété des animaux fait obstacle à la reconnaissance de leurs droits moraux et légaux, voir Alasdair Cochrane, « *Ownership and Justice for Animals* » (2009).

<sup>323</sup> En droit civil, il n'y a que des personnes et des choses. Si les animaux sensibles nonhumains n'étaient plus considérés comme des choses (ou des biens meubles), ils devraient nécessairement être inclus dans la catégorie des personnes, dans laquelle se trouvent également, en plus des personnes physiques que sont les êtres humains, les compagnies et d'autres "personnes morales". À moins que, comme le suggèrent certains juristes, une troisième catégorie juridique soit créée pour les animaux sensibles nonhumains, la modification de leur statut légal consisterait à les personnifier. À propos d'une tierce catégorie juridique, voir Caroline Daiguerse, « L'animal, sujet de droit, réalité de demain » (1981); Alain Couret, « L'animal sujet de droit naissant » (1981), Jean-Pierre Marguéaud, *L'animal en droit privé* (1992, 317) ainsi que Georges Chapouthier, « Acquis et limites actuelles de la notion de droit appliquée à l'animal » (1992). Nous reviendrons brièvement sur la notion de personne en conclusion.

Bien sûr, des raisons autres que celles qui sont dénoncées par Francione peuvent aussi être invoquées afin d'expliquer pourquoi nous acceptons de maintenir des pratiques qui causent d'aussi graves douleurs aux animaux nonhumains, en dépit du fait que la très vaste majorité des gens s'opposent à l'imposition de souffrance inutile. Pensons, par exemple, au manque d'information à propos de la manière dont sont traités les animaux que nous élevons et tuons pour utiliser leur cadavre. Il n'est certes pas déraisonnable de supposer que, si tout un chacun était parfaitement conscient de la douleur que subissent les animaux que nous utilisons pour nos propres fins, alors bien plus de gens s'opposeraient, dans leur vie personnelle ou sur la place publique, à l'exploitation animale en soi ou, du moins, telle qu'elle est actuellement exercée. Il est aussi raisonnable de présumer que, si les gens devaient eux-mêmes tuer les animaux dont ils se servent, alors plus nombreux seraient peut-être ceux qui préféreraient ou bien renoncer à les utiliser, ou bien les tuer de manière indolore même si cela était plus coûteux<sup>324</sup>. D'autres raisons participent aussi sans doute à expliquer notre « schizophrénie morale ». Ces explications peuvent nous amener à imaginer une société renonçant progressivement, au fur et à mesure de la conscientisation de ses membres, à la possibilité de tuer des êtres sensibles pour des fins humaines. D'un autre côté, elles ouvrent possiblement la porte au risque de voir un jour des gens informés et sensibilisés au sort des animaux nonhumains s'accrocher à la possibilité de les tuer tout en exigeant, en contrepartie, un traitement plus respectueux de ces derniers et une mise à mort exempte de douleur. Voyons maintenant pourquoi, même en écartant l'argument de Francione et en conservant la croyance optimiste qu'il serait possible, dans le futur, de voir naître une réelle volonté de continuer à tuer des animaux sans les faire souffrir, il est moralement nécessaire d'accorder un droit à la vie à tous les êtres sensibles et de cesser complètement de les tuer dans l'objectif de les utiliser.

---

<sup>324</sup> Peut-être suffirait-il même que les gens sachent comment sont tués les animaux pour renoncer à consommer leur chair. C'est, du moins, ce que Linda McCartney semble supposer lorsqu'elle affirme ce qui suit: « If slaughterhouses had glass walls, everyone would be a vegetarian. » C'est aussi ce que soutient Claude Fischler, directeur de recherche au Centre national de recherches scientifiques (CNRS): « La "filiale viande" a une difficulté: il y a certains aspects que, littéralement, on ne peut pas montrer et que l'on ne veut pas voir. Pas même quand les installations sont les plus modernes et que le "bien-être animal" est pris en compte. Une émission de télévision a montré récemment un abattoir moderne, où les animaux sont traités avec soin. On leur diffuse de la musique et ils sont sous des "brumisateurs" d'eau. Les personnes à qui j'ai demandé de commenter cette séquence m'ont souvent dit qu'elles l'avaient trouvée malgré tout choquante. Ce n'est donc pas seulement, semble-t-il, la cruauté du traitement infligé aux animaux qui frappe. Il s'agit de quelque chose de plus profond, qui rend l'idée même de l'abattage difficile à accepter, en particulier de l'abattage *en masse*. » (Paillat 1997, 145).

### 3.2. *L'intérêt à persévérer dans son existence*

Nous venons de considérer un argument indirect et pragmatique, reposant sur l'intérêt à ne pas souffrir de nombreux animaux, à l'encontre de la possibilité morale de tuer ces nonhumains sensibles. Vérifions maintenant si un argument plus direct peut aussi être avancé : est-ce que les animaux nonhumains peuvent avoir un intérêt à vivre en tant que tel, intérêt qui devrait être protégé par un droit à la vie?

Bien sûr, même l'intérêt humain à ne pas être tué de manière indolore ou sans en être conscient est passablement difficile à expliquer. Recourir à la souffrance que la mort cause aux êtres chers ne nous permet évidemment pas de toucher le cœur de la question, puisque nous considérons généralement que même l'ermite dont nul ne se soucie personnellement, par exemple, a intérêt à rester en vie, et ce, même lorsqu'il dort et ne redoute pas sa propre mort. Invoquer la possibilité que la mise à mort de citoyens crée une atmosphère de peur généralisée causant de grandes souffrances à tous les membres de la société ne pourrait pas non plus expliquer pourquoi même le meurtre secret, insoupçonné et sans douleur nous paraîtrait, lui aussi, moralement condamnable (Brennan 2001, 726).

L'intérêt à vivre de tous les êtres humains semble si évident que nous ne questionnons pas souvent sa nature. Il en va de même pour l'interdiction morale de tuer des personnes, qui va pratiquement de soi (Don Marquis 1997; Sumner 1976; McMahan 2002, 189). Une partie de la réflexion à ce propos a été faite dans le contexte des discussions éthiques portant sur l'avortement et sur l'euthanasie. Une autre l'a été dans le contexte du débat concernant les droits des animaux.

Avant de nous pencher sur la question de la mise à mort d'animaux nonhumains, rappelons les grandes lignes du débat bioéthique entourant la mise à mort d'êtres humains, débat reposant en grande partie sur la discussion métaphysique, à laquelle participent de nombreux philosophes, à propos de la mort.

#### 3.2.1 **Le tort que constitue la mort pour les êtres humains**

D'abord, qu'est-ce que la mort? Bien sûr, il faut distinguer entre les causes de la mort, le processus consistant à mourir et l'état qui s'ensuit à jamais, soit celui d'être mort, c'est-à-dire de ne plus exister<sup>325</sup>. Alors que certains auteurs ont avoué redouter le passage vers la mort beaucoup

---

<sup>325</sup> Rosenbaum, « *How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus* » (1993, 120-1).



plus que la mort elle-même, d'autres estiment au contraire que mourir n'est une si mauvaise chose que parce que cela conduit à ne plus exister<sup>326</sup>.

Ensuite, il faut décider quand un individu est décédé : lorsque la toute dernière trace de vie s'éteint; à partir du moment où l'état dans lequel se trouve un individu ne permet plus d'espérer qu'il survive; ou encore lorsque les capacités physiologiques d'un individu ne fonctionnent plus d'une manière globalement intégrée<sup>327</sup>. Et pour établir le moment précis de la mort, il faut également répondre aux questions ontologiques portant sur la nature de l'être qui est décédé. S'il est essentiellement un animal, alors sa mort survient au moment où l'animal n'est plus<sup>328</sup>. S'il est foncièrement une personne consciente d'elle-même, alors la mort a lieu lorsque l'individu perd (de manière permanente peut-être) les caractéristiques psychologiques (et les relations entre celles-ci) qui font de lui une personne (Parfit, 1993). S'il est d'abord et avant tout un esprit (*a mind*), alors il persiste tant que son esprit reste inchangé (McMahan, 2002). Ces différentes positions peuvent avoir des implications considérablement différentes lorsque vient le moment de juger si certains êtres sont toujours vivants ou s'ils sont déjà morts. Steven Luper-Foy donne l'exemple de la démence qui porte atteinte aux capacités psychologiques d'un individu tout en épargnant ses capacités physiologiques. L'individu frappé de démence peut cesser d'être une personne<sup>329</sup> et donc, selon les *personistes*, en mourir, alors que, du point de vue des tenants de l'*animalisme*, il sera toujours bien en vie. Par ailleurs, on peut imaginer qu'un cerveau en bon état soit retiré d'un corps dont les fonctions physiologiques ont été irréversiblement compromises et soit maintenu en vie artificiellement. S'il fallait alors déterminer si l'individu est mort ou s'il est toujours vivant, les *mindistes* et les *animalistes* n'arriveraient sans doute pas à la même conclusion (Luper-Foy, 2009).

Par ailleurs, on peut se demander si un être cesse d'exister dès sa mort. En effet, puisque l'on se permet parfois de dire d'une personne qu'elle est morte, il semble que l'on présume alors que l'existence de la personne est indépendante du fait qu'elle soit décédée ou non; qu'être mort n'est qu'une qualité associée ou non à un sujet. Selon cette approche, un être continue à exister même s'il n'est plus vivant (*dead survivors view*), sous la forme d'un cadavre, tant et aussi longtemps que ses composantes originales sont maintenues en ordre, ce qui peut durer un certain

<sup>326</sup> « It is sometimes suggested that what we really mind is the process of *dying*. But I should not really object to dying if it were not followed by death. » (Nagel 1993, 370n1)

<sup>327</sup> Sur la question du moment de la mort, voir Belshaw (2009, 39-63).

<sup>328</sup> Snowdon, « *Persons, Animals, and Ourselves* » (1990) et Olson, *The Human Animal* (1997) ainsi que *What Are We? A Study in Personal Ontology* (2007).

<sup>329</sup> Évidemment, cela dépend de la définition que l'on donne à la notion de personne. Nous reviendrons brièvement sur ce sujet en conclusion.

temps après le décès (Mackie 1999, 219; Feldman 1993, 313). Pourtant, il paraît plus raisonnable de considérer que la mort entraîne la destruction complète du sujet ou la fin de son existence (*annihilation thesis* ou *termination thesis*<sup>330</sup>) et que l'expression « une personne morte » n'est qu'une manière imprécise d'exprimer l'idée que ce qui fut une personne ou un animal humain, désormais, n'est plus<sup>331</sup>.

Vient ensuite la question fondamentale du tort que représente la mort pour la personne décédée, question ayant été soulevée de manière troublante par Épicure, selon qui la mort — entendue comme un état de non-existence permanent ou comme un vide expérientiel total (*experiential blank*<sup>332</sup>) — ne peut constituer un préjudice pour la victime, puisque là où la personne se trouve, la mort n'est pas encore et que, là où la mort se trouve, la personne n'est plus<sup>333</sup>. Au problème épicurien, différentes réponses ont été proposées<sup>334</sup>, mais celle qui est généralement privilégiée veut que la mort constitue un préjudice parce qu'elle prive la victime des expériences positives qu'elle aurait pu vivre dans le futur<sup>335</sup>. Il s'agit de la théorie de la mort comme privation des bonnes choses de la vie (*deprivation theory of death's badness*): « death is an evil because it brings to an end all the goods that life contains » (Nagel 1993, 62).

Comme Harry Silverstein le remarque pourtant, la mort conçue comme privation des bonnes choses de la vie, a priori, ne résout pas complètement le dilemme épicurien puisque, le défunt n'existant plus, il semble qu'il ne puisse ni jouir d'avantages, ni être privé de quoi que ce soit. Le préjudice n'aurait donc pas de sujet et cela peut paraître difficilement acceptable<sup>336</sup>. À cela, Thomas Nagel répond qu'il n'est pas nécessaire qu'une chose soit ressentie comme mauvaise par un sujet pour qu'elle lui cause du tort et qu'elle contrevienne à ses intérêts. Soutenir

<sup>330</sup> Feldman, « *The Termination Thesis* » (2000).

<sup>331</sup> Luper-Foy (2009) observe que nous pouvons bien dire de Socrate qu'il est une personne morte, alors que même son cadavre n'existe plus.

<sup>332</sup> Fischer (1993, 4).

<sup>333</sup> Épicure, « Letter to Menoeceus » (1940, 30-1).

<sup>334</sup> Une réponse intéressante, que nous ne verrons pas ici en détail parce qu'elle n'est pas utile à notre propos, est celle consistant à soutenir que Épicure a tort de penser que la mort n'est rien pour nous puisque, pour être indifférents par rapport à la mort, il nous faudrait être indifférents par rapport à son alternative qu'est la continuation de la vie. Or, nous ne le sommes pas et ne pouvons l'être. Épicure et les épicuriens se tromperaient donc en supposant que la mort est neutre et que nous n'avons jamais de bonnes raisons de la craindre. Voir à ce sujet Luper-Foy, « *Annihilation* » (1993, 278), Warren, *Facing Death* (2004) et Plauché, « *Life, Death, and Harm: An Austro-Aristotelian Account* » (2006) où l'on peut lire ce qui suit: If death is independently ascribed a perpetual zero valence of nonvalue, meaning that one must be completely indifferent to it, then its alternative(s) – life and everything that depends upon it – must also be ascribed nonvalue. »

<sup>335</sup> Nombreux sont les auteurs qui ont privilégié cette approche, pensons notamment à Nagel (1993), Feldman (1991), Sumner (1976) et Marquis (1997).

<sup>336</sup> Le deuxième terme de la comparaison semble se buter au problème soulevé par Épicure: une fois morte, la victime ne peut profiter des bénéfices que la mort emporte, ni souffrir des privations qu'elle entraîne (Silverstein 1980, 404-5).

le contraire, dit-il, et exiger que la condition de l'expérience consciente (*the experiential requirement*) soit satisfaite impliquerait ce qui suit :

« It means that even if a man is betrayed by his friends, ridiculed behind his back, and depised by people who treat him politely to his face, none of it can counted as a misfortune for him so long as he does not suffer as a result. It means that a man is not injured if his wishes are ignored by the executor of his will, or if, after his death, the belief becomes current that all the literary works on which his fame rests were really written by his brother, who died in Mexico at the age of twenty-eight. [...]

Someone who holds that all goods and evils must be temporally assignable states of the person may of course try to bring difficult cases into line by pointing to the pleasure or pain that more complicated goods and evils cause. Loss, betrayal, deception, and ridicule are on this view bad because people suffer when they learn of them. But is should be asked how our ideas of human value would have to be constituted to accommodate these cases directly instead. One advantage of such an account might be that it would enable us to explain why the discovery of these misfortunes causes suffering – in a way that makes it reasonable. For the natural view is that the discovery of betrayal makes us unhappy because it is bad to be betrayed – not that the betrayal is bad because its discovery makes us unhappy. » (Nagel 1993, 64-5)

D'autres auteurs, comme Feinberg (1933) et Nozick (1971) par exemple, estiment également qu'il n'est pas nécessaire d'avoir conscience d'une chose pour que celle-ci nuise à nos intérêts<sup>337</sup>. À ceux qui s'opposent à la théorie de la mort comme privation — selon qui ces exemples ne sont pas pertinents puisque, contrairement au cas particulier de la mort, les situations qu'ils mettent en scène n'empêchent pas qu'il demeure *possible* pour les sujets de souffrir des torts causés —, John Martin Fischer répond en proposant de modifier l'exemple de la trahison de Nagel, de manière à éviter tout risque que la personne trahie découvre ou soit mise au courant de ce dont elle a été victime<sup>338</sup>. Selon lui, la trahison nous paraîtrait alors s'opposer aux intérêts de la victime, et ce, même si le préjudice subi ne peut avoir aucun effet sur les expériences conscientes de celle-ci. Suivant la formule employée par Nagel, il conclut que ce n'est ni la peine causée par la découverte de la trahison, ni *la possibilité de cette peine* qui rend la trahison dommageable. C'est plutôt parce que la trahison constitue un préjudice que sa découverte *ou la possibilité de sa découverte* peinera la victime.

<sup>337</sup> « If someone spreads a libelous description of me among a group whose good opinion I covet and cherish, altogether without my knowledge, I have been injured in virtue of the harm done my interest in a good reputation, even though I *never* learn what has happened. That is because I have an interest, so I believe, in having a good reputation *as such*, in addition to my interest in avoiding hurt feelings, embarrassment, and economic injury. And *that* interest can be seriously harmed without my ever learning of it. » (Feinberg 1993, 180).

<sup>338</sup> Dans « *Death, Badness, and the Impossibility of Experience* », Fischer s'inspire du principe des possibilités alternatives (*the principle of alternative possibilities*) d'Harry G. Frankfurt pour imaginer un intervenant capable de s'assurer que la victime ignore à jamais qu'elle a été trahie (1997, 344).

En réponse à Stephen Rosenbaum plus particulièrement, Fischer précise que, contrairement à certains stimuli sensoriels qui provoquent une expérience dont le caractère mauvais est essentiellement lié (et conditionnel) au fait qu'elle soit déplaisante, les situations comme celle de trahison causent un préjudice qui n'est pas de nature sensorielle et qui n'a donc pas besoin d'être ressenti consciemment pour être considéré comme dommageable (Fischer 1997, 350). Dans cet ordre d'idée, Christopher Belshaw distingue entre les dommages de nature sensorielle et les dommages qui ne le sont pas, comme la mort. À l'inverse de Nagel et de Fischer, par contre, Belshaw soutient qu'il n'est pas utile d'avoir recours à l'exemple de la trahison pour conclure que la mort est préjudiciable, en dépit du fait que nul ne peut en faire proprement l'expérience :

« Nagel's point about betrayal is well known. It is that betrayal is bad for us, even when unexperienced. This challenges the view that only bad experiences can be bad for us, and so opens the way for thinking that death too is bad, though similarly unexperienced. But this, I believe, gets things the wrong way round. For it is clearer that death is bad than that never-experienced betrayal is bad. And this can be explained. Death, though not itself experienced, makes a big difference to our experience. It ends it. That is precisely (at least when our experience would have been good) why it is bad. Unexperienced betrayal makes no difference to our experience. It leaves it as it is. I agree that such betrayal is bad. But this is the harder thing to explain. » (Belshaw 2000, 338)

La mort, plus que tout événement posthume, pourrait donc avoir un impact sur les expériences conscientes d'un individu en l'en privant complètement. À l'instar de Belshaw, Frances M. Kamm insiste sur la valeur que l'on accorde à l'expérience en tant que telle et la perte que représente la cessation de la possibilité de faire quelque expérience que ce soit : « it is the fact that death deprives us of the goods of experience and action that makes death bad for us » (Kamm 1988, 161). Entendue au sens large<sup>339</sup>, la condition de l'expérience est donc satisfaite et la mort peut constituer un dommage pour le défunt en ce qu'elle le prive non seulement d'expériences positives, mais d'expériences tout court.

Plutôt que d'insister sur la nécessité, pour qu'un événement soit considéré comme préjudiciable pour un sujet, que cet événement (ou ses effets) soit consciemment ressenti(s) comme préjudiciable(s) par le sujet, d'autres auteurs interprètent le dilemme épicurien de manière à exiger plus simplement que le sujet existe au moment où l'événement en question (ou ses effets) se produi(sen)t (*the existence requirement*). Bien sûr, si la condition liée à l'existence repose entièrement sur la condition liée à l'expérience — c'est-à-dire, si c'est parce qu'elle est permet l'expérience consciente que la condition de l'existence est considérée comme nécessaire

---

<sup>339</sup> Sur la distinction entre l'interprétation large et étroite de cette condition, voir *infra*, p. 160n.

—, alors les remarques qui s'appliquaient à la condition de l'expérience s'appliquent *mutatis mutandis* à la condition de l'existence (Fischer 1997, 350-1; Belshaw 2000, 331-2).

S'intéressant spécifiquement à cette condition, Jeff McMahan suggère de l'abandonner complètement. À son avis, l'intuition forte et communément partagée selon laquelle la mort constitue généralement un grave préjudice pour la victime devrait suffire à nous convaincre qu'il n'est pas nécessaire d'exister pour subir un tort et que la mort peut constituer un dommage pour la victime, même une fois qu'elle est décédée (McMahan 1993, 240-2). Si l'on tient à éviter que les événements posthumes puissent être interprétés comme mauvais pour le défunt lui-même (puisque cela, tout de même, peut paraître contre-intuitif), il propose de rejeter cette condition de l'existence tout en continuant, à l'instar de Fischer, à exiger, pour qu'un événement constitue un tort pour un individu, qu'il ait une influence sur les expériences conscientes de celui-ci. Alors que les événements posthumes ne peuvent avoir un tel impact, la mort, rappelons-le, peut être interprétée comme un événement qui prive la victime de toute expérience consciente et qui, pour cette raison (celle du *wide experiential requirement*), affecte (plus que tout autre événement), la vie expérientielle du sujet<sup>340</sup>. McMahan estime qu'en éliminant toutes les expériences conscientes qu'un individu aurait pu avoir s'il était resté en vie, la mort peut avoir un impact dommageable sur un sujet qui n'existe pourtant plus. À son avis, Épicure a tort de considérer que la mort ne peut constituer un préjudice pour le défunt simplement parce que celui-ci n'existe plus. En fait, elle est dommageable pour lui précisément parce qu'elle met fin à son existence. La mort n'est peut-être jamais ressentie comme un tort en tant que tel, mais parce qu'elle fait obstacle à l'obtention de bonnes choses que le défunt aurait consciemment appréciées ou, plus généralement, parce qu'elle prévient toute expérience pour le défunt, elle peut entraîner, pour lui, un préjudice sérieux; peut-être même le pire.

Ces questions entourant la condition de l'expérience et la condition de l'existence rejoignent celle du moment où un tort est causé (*timing puzzle*). En effet, s'il est possible que la mort, parce qu'elle entraîne une privation des bonnes choses de la vie, représente un préjudice pour l'individu qui décède, il reste à déterminer *quand* ce préjudice se produit. Différentes réponses ont été proposées. Pour Nagel, il semble que le moment où la mort est dommageable

---

<sup>340</sup> Selon McMahan (1993, 234), il faut distinguer le *wide experiential requirement* et le *narrow experiential requirement*. Alors que la première condition se contente d'exiger qu'un événement, pour constituer un dommage pour un sujet, affecte, d'une manière ou d'une autre, les expériences conscientes de ce dernier, la seconde condition exige que cet événement soit vécu par le sujet comme une expérience négative en tant que telle. McMahan estime qu'il vaut mieux nous en tenir à la première condition. Cela rejoint précisément le propos de Belshaw (2000) et de Kamm (1988).

demeure *indéterminé*<sup>341</sup>. Pour Silverstein (1980), la mort cause un tort *atemporel* au défunt. Pour Fred Feldman, il est possible que la mort, si elle est dommageable pour un individu, le soit en tout temps : avant sa naissance, toute sa vie durant de même qu'après sa mort. Il s'agit de la thèse *étternaliste* (Feldman 1993, 321ff.). Pour Neil Feit (2002) et Ben Bradley (2004), enfin, le préjudice entraîné par la mort et les événements posthumes a lieu une fois que le sujet est décédé, soit pour l'éternité à venir, soit pour une durée correspondant à la période de temps pendant laquelle ce sujet aurait probablement continué à vivre une vie valant la peine d'être vécue, n'eût été sa mort prématurée. Il s'agit de la thèse *subséquentialiste*.

Ces explications paraissent compatibles avec la conclusion selon laquelle il faut abandonner la condition de l'existence. Mais sont-elles convaincantes ? Contournent-elles réellement le problème du sujet soulevé par Épicure? Peut-être que l'on peut encore en douter. Geoffrey Allan Plauché reconnaît que, lorsque la mort est installée, il n'y a plus de sujet qui puisse subir les événements posthumes. Mais, ajoute-t-il, la vie est l'antécédent de la mort et seuls les vivants peuvent mourir : « Death is that event when life ceases or becomes absent. It is only living beings that die, *i.e.*, death can only occur to a living being. Therefore, death must of essential necessity have a subject: the living being who dies » (Plauché, 2006). La mort, au moment précis où elle arrive, aurait donc un sujet. Et c'est ce sujet qui subirait le dommage que représente la mort. La mort ou le tort qu'elle cause n'a peut-être pas besoin d'être perçu ou ressenti à la manière d'un état mental ou d'une sensation physique pour constituer un véritable changement *pour le sujet*, qui existait jusque-là. Dans le même ordre d'idée, Belshaw observe que mourir est une propriété pouvant être attribuée aux êtres vivants ou existants. Au contraire, note-t-il, être mort est un état dans lequel se trouvent les personnes défuntées, qui n'existent plus. À l'instar de Plauché, l'auteur remarque qu'un être est toujours en vie au moment de mourir. Si l'état consistant à être mort ne peut être attribué à un sujet, celui qui consiste à mourir peut et doit l'être (Belshaw 2009, 75).

Pour les auteurs comme Plauché et Belshaw, aux yeux desquels les explications visant à écarter la condition de l'existence ne sont pas satisfaisantes et selon qui il semble raisonnable, malgré tout, d'exiger qu'un sujet existe pour qu'il puisse subir un préjudice, la mort (ou tout autre événement posthume) ne peut pas affecter un sujet une fois qu'il est mort. Et puisque la loi de la causalité implique qu'un événement ne peut causer un tort qu'après s'être réalisé, il semble que la mort (ou tout autre événement posthume) ne peut guère avoir de répercussion sur la personne qu'était le défunt avant de mourir, sauf peut-être au sens où elle fait en sorte que certains des

---

<sup>341</sup> Voilà, à tout le moins, l'interprétation que font Fischer (1993, 352n) et Luper-Foy (2009) qui préfère cependant qualifier le moment en question d'"indéfini" plutôt que d'"indéterminé".

intérêts qu'il avait de son vivant étaient déjà, avant sa mort, destinés à demeurer insatisfaits (il s'agit de la thèse du *priorisme*<sup>342</sup>). Pour ces auteurs, et cela paraît raisonnable<sup>343</sup>, le moment où la mort peut le plus vraisemblablement constituer un préjudice (ou une délivrance, le cas échéant) pour un sujet est donc celui où il meurt, c'est-à-dire lors du passage de la vie à la mort, précisément. Il s'agit de la thèse *concurrentiste*<sup>344</sup>.

Mais peut-on réellement parler d'un passage ? Ou la mort n'est-elle pas instantanée, c'est-à-dire qu'à un instant, le sujet est toujours vivant, alors qu'à l'instant suivant, il est déjà mort ? Certains auteurs ont réduit le processus consistant à mourir au premier instant où le sujet n'existe plus (Levenbook 1984; Feinberg 1993, 179). Pourtant, il semble plus intuitif d'associer le fait de mourir au sujet qui n'est pas encore tout à fait mort, mais qui le sera de manière imminente, même si le glissement de la vie vers la mort se fait très rapidement, voire instantanément. Il est donc possible que le passage vers la mort se déroule dans un très court laps de temps. Et l'on peut soutenir que ce n'est que pendant que cette transition se réalise que le sujet subit un dommage, dommage dont la gravité, faut-il noter, n'est pas tributaire de la durée<sup>345</sup>. Or, cela suffit pour contourner la difficulté mise en évidence par Épicure<sup>346</sup> et sauver la thèse selon laquelle la mort peut porter préjudice à la victime (ou, au contraire, lui être salutaire) : la mort affecte les sujets vivants, qui subissent ses effets (consciemment ou non) au moment précis où ils meurent.

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

---

<sup>342</sup> Le priorisme (*priorism*) est la théorie selon laquelle nous pouvons subir un dommage causé par un événement à venir, en ce que nos intérêts actuels sont condamnés par cet événement futur à ne jamais être satisfaits (Pitcher 1993). Luper-Foy (2009) donne l'exemple des paroles diffamatoires prononcées au sujet d'une personne défunte, qui font en sorte que, alors que cette personne était vivante, son intérêt à ce que sa réputation ne soit jamais salie allait être contrarié.

<sup>343</sup> Bien sûr, il est aussi possible que les dommages s'additionnent et que les différentes théories portant sur le tort que constitue la mort ne s'excluent pas mutuellement.

<sup>344</sup> Notons que, comme Belshaw et Plauché, Luper-Foy (2009) privilégie l'explication concurrentiste, mais n'écarte pas le priorisme ou une combinaison des deux approches.

<sup>345</sup> Luper-Foy, dans « The Argument: Death and Posthumous Events Don't Affect Us » (article « *Death* » du *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009), offre une version plus formelle de cet argument.

<sup>346</sup> Notons que cette explication n'est pas forcément incompatible avec thèse épicurienne selon laquelle l'état consistant à être mort ne cause aucun tort au défunt puisqu'elle porte sur le fait de mourir alors que la réflexion d'Épicure porte plutôt sur l'état qui est celui d'être mort.

Cela dit, un autre argument, soulevé à l'encontre de la thèse selon laquelle la mort peut constituer un préjudice pour le défunt, a fait couler beaucoup d'encre : il s'agit de l'argument de l'asymétrie, avancé par l'épicurien Lucrèce. Le raisonnement de Lucrèce repose sur la supposition selon laquelle, si l'état de non-existence qui suit le décès représentait bel et bien un préjudice pour le défunt (préjudice subi au moment de mourir, a-t-on convenu), alors il devrait en être de même pour celui qui précède sa naissance. En effet, il semble que la non-existence prénatale, autant que la non-existence posthume, prive l'individu des bonnes choses dont il aurait pu jouir, c'est-à-dire de celles dont il aurait bénéficié s'il avait commencé à exister plus tôt. À ce compte, une naissance retardée, précisément autant qu'une mort prématurée, devrait être considérée comme dommageable pour le sujet. Or, il semble que nous ne regrettions pas autant notre non-existence passée que nous redoutons notre non-existence à venir : nous avons une attitude asymétrique à l'égard de ces deux stades de non-existence<sup>347</sup>. Doit-on conclure que nous surestimons le préjudice associé à la mort?

À cette question, Nagel offre une réponse prometteuse :

« It is true that both the time before a man's birth and the time after his death are times when he does not exist. But the time after his death is time of which his death deprives him. It is time in which, had he not died then, he would be alive. [...] But we cannot say that the time prior to a man's birth is time in which he would have lived had he been born not then but earlier. For aside from the brief margin permitted by premature labor, he could not have been born earlier: anyone born substantially earlier than he would have been someone else. Therefore the time prior to his birth is not time in which his subsequent birth prevents him from living. » (Nagel 1993, 67-8)

Telle que reformulée dans les mots de Frederik Kaufman, la réponse de Nagel devient ce qui suit : « logically, a person can die later but not be born earlier; hence, death can deprive but birth cannot » (1995, 59). Dans l'intention de se porter à la défense de l'explication de Nagel, Kaufman commente les critiques qui lui ont été adressées en commençant par observer que la plupart d'entre elles visent la présomption selon laquelle le moment de la naissance est une caractéristique essentielle de la personne. En effet, nous apprend Kaufman, certains ont opposé qu'il n'est pas illogique d'envisager la possibilité, pour une personne, d'être née plus tôt qu'elle l'a été<sup>348</sup>. D'autres, ajoute-t-il, ont soutenu qu'il serait arbitraire de juger le moment de la

<sup>347</sup> Lucrèce, *De la nature des choses* (III, 970-975). Pour une défense contemporaine de l'argument de Lucrèce, voir Stephen E. Rosenbaum (1988) et (1989).

<sup>348</sup> Kaufman réfère à Brueckner et Fischer, « *Why is Death Bad?* » (1986, 215). Rosenbaum rétorque que le moment de la naissance n'est pas celui qui devrait être considéré. À son avis, c'est plutôt celui de la conception qui importe (1993, 362).



naissance plus essentiel que celui de la mort (Rosenbaum 1993, 361). En réponse à ces critiques, Kaufman propose une approche de l'identité fondée non pas sur la continuité physiologique, mais sur la mémoire biographique. Il soutient que, si une personne savait que son identité psychologique (système de croyances, valeurs et souvenirs) allait bientôt être complètement anéantie et que son corps allait se voir attribuer une nouvelle personnalité (ou identité psychologique), alors cette personne ne redouterait plus vraiment la mort, du moins pas à partir du moment où, de toute façon, elle n'existerait plus sous la même identité psychologique. Selon l'auteur, cette théorie de l'identité permet d'expliquer pourquoi, dans les circonstances normales où l'identité psychologique est maintenue, l'état de non-existence qui suivra la mort est redouté alors que celui qui précède la naissance ne l'est pas. Le premier constitue une privation et, donc, un tort pour la victime, mais le second ne concerne aucunement cette dernière :

« Since a person is constituted by a particular biography, what we are asked to do in counterfactually extending the subject past the time of death is add experiences to an already existing subject of experiences, not remake the subject's biography as in the case of early existence. The difference between the two extensions comes down to (1) making additions to an established biography and (2) reconstituting the biography; the first case preserves personal identity, the second does not<sup>349</sup>. »

Kaufman en conclut qu'une personne ne peut pas être privée du temps (et des bonnes choses qu'il aurait permises) qui s'est écoulé avant qu'elle n'existe<sup>350</sup>.

Contrairement à Kaufman, plusieurs auteurs estiment que l'état de non-existence précédant la naissance entraîne une certaine privation des bonnes choses de la vie, même si nous avons tendance à lui accorder moins d'importance qu'à celle qui est entraînée par la mort<sup>351</sup>. Luper-Foy est de cet avis et juge que nous ne sommes pas nécessairement indifférents à la durée de notre vie passée et que nombreux parmi nous seraient ceux qui, condamnés à mourir éminemment, préféreraient avoir vécu mille belles années plutôt que cinquante. Toutefois, l'auteur admet que notre non-existence posthume nous semble généralement beaucoup plus inquiétante ou désolante que notre non-existence prénatale. Il rappelle que, alors que notre non-existence passée est suivie par notre existence actuelle, notre non-existence future est permanente. Selon lui, c'est précisément là où le bât blesse. Luper-Foy pense que, si nous devons prochainement cesser d'exister, mais qu'on nous promettait que cet état ne serait que temporaire et que notre existence serait rapidement reconquise, alors notre attitude serait comparable à celle que nous avons par

<sup>349</sup> (Kaufman 1995, 62). Dans le même ordre d'idée, Kamm (1988) estime que ce n'est pas la non-existence en tant que telle qui est préjudiciable, mais plutôt la fin des bonnes choses de la vie.

<sup>350</sup> Kamm nomme cette explication offerte en réponse au problème de l'assymétrie, « *the insult factor* » (1988, 162).

<sup>351</sup> Voir Feldman (1993, 321-4); Kamm (1988, 161-4); Yourgrau (1993, 148-9) et Luper-Foy (2009).

rapport à notre non-existence passée<sup>352</sup>. Dans un raisonnement peut-être circulaire, mais qui paraît tout de même éclairant, Luper-Foy soutient que l'asymétrie s'explique donc par l'ordre dans lequel l'existence et la non-existence se présentent : nous sommes davantage préoccupés par ce qui nous attend que par ce qui est, pour nous, révolu. Ainsi que Derek Parfit (1993) l'observe, nous préférons naturellement que l'avenir nous réserve le plus de plaisirs possible et souhaitons tout aussi naturellement que les douleurs que nous avons à subir l'aient déjà été et appartiennent maintenant au passé. Il pourrait en être de même par rapport à toutes les bonnes et mauvaises choses de la vie, y compris celles dont on ne fait pas proprement l'expérience : nous espérons vivement que notre futur nous réserve le plus de bonnes choses possibles, alors que nous sommes beaucoup moins préoccupés par ce qui nous est arrivé dans le passé.

Le raisonnement peut paraître circulaire, puisqu'il consiste à résoudre le problème de l'asymétrie en révélant tout simplement notre tendance naturelle à adopter une attitude asymétrique par rapport au passé et à l'avenir. Il est tout de même éclairant parce qu'il permet de conclure qu'il n'est pas irrationnel de nous soucier davantage de notre non-existence future que de notre non-existence passée, puisque notre constitution psychologique nous porte à adopter une attitude similaire à l'égard d'autres événements que la mort, comme la souffrance, par exemple.

Mourir précocement fait complètement obstacle à l'obtention des bonnes choses dans l'avenir. Cela représente, pour cette raison, une privation beaucoup plus grave que le fait de ne pas avoir commencé à exister plus tôt. Ce n'est peut-être donc pas parce que, d'un point de vue objectif ou extérieur, la non-existence passée est moins préjudiciable (après tout, elle entraîne aussi une privation) que la non-existence future que nous redoutons davantage la seconde que la première, mais peut-être simplement parce que nous évaluons ces deux états (ou non-états) d'un point de vue subjectif, c'est-à-dire d'une perspective interne à la vie que nous sommes en train de vivre (Brueckner et Fischer, 1986).

Notre propension à adopter une attitude différente s'il s'agit de notre non-existence passée ou de notre non-existence future semble profondément ancrée dans notre psychologie et ne concerne pas que la mort, mais aussi les plaisirs et les douleurs, notamment. Par conséquent, sans doute est-il préférable ne pas l'interpréter comme la preuve qu'il serait plus rationnel de ne pas concevoir notre propre mort comme un préjudice pour nous-mêmes. Retenons que l'argument de l'asymétrie ne semble guère fournir une bonne raison d'abandonner l'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie.

---

<sup>352</sup> Cela s'apparente à ce que Kamm appelle « *the terror factor* », le facteur associé à l'aspect permanent de la mort (1988, 162-3).

Le problème que pose le moment où se produit le dommage causé par la mort et celui de l'asymétrie entre notre attitude devant notre non-existence prénatale et notre non-existence posthume étant tous deux écartés, nous pouvons conclure que la théorie selon laquelle la mort peut être dommageable (et, donc, redoutée) est plausible et qu'Épicure semble avoir eu tort de croire le contraire. Mais est-ce à dire que la mort, en privant le défunt de toute expérience future, est nécessairement dommageable? Puisque toute expérience n'est pas souhaitable, on peut imaginer certaines choses qui, happées par la mort, ne seront pas regrettées. Généralement, la mort est considérée comme préjudiciable, mais elle ne l'est certainement pas toujours.

D'abord, rappelons que, pour Épicure, la seule raison pour laquelle un événement peut être considéré comme préjudiciable pour un individu est qu'il lui cause de la douleur ou de la souffrance. Or, contrairement à l'état consistant à être mort, l'événement consistant à mourir peut incontestablement s'avérer extrêmement douloureux. Aussi, même si Épicure ambitionnait d'ôter à ses lecteurs la crainte de la mort, son argument leur a seulement enjoint d'envisager sereinement l'état de non-existence qui suit le décès et qui, par nature, ne permet ni douleur, ni plaisir, mais pas le processus consistant à mourir qui, à moins d'être alors inconscient, peut être fort pénible<sup>353</sup>. L'aspect potentiellement douloureux ou déplaisant du fait de mourir semble, pour sa part, nécessairement dommageable pour le mourant.

Or, comme nous l'avons vu, nous n'avons aucune raison de limiter les dommages subis par les mourants à la douleur qu'ils peuvent ressentir au moment de s'éteindre. Si nous élargissons la notion de dommage et privilégions l'interprétation plus englobante de la notion d'intérêt que nous avons retenue au premier chapitre<sup>354</sup>, le fait de mourir de manière indolore semble alors pouvoir contrevenir à des intérêts autres que ceux qui sont liés au bien-être, c'est-à-dire à des intérêts associés à d'autres types de bien, comme celui de réaliser ses projets, par exemple. Et même si tous les intérêts d'un individu devaient être, d'une manière ou d'une autre, liés à son bien-être<sup>355</sup>,

---

<sup>353</sup> Comme le remarque Luper-Foy (1993), il est pour le moins étonnant qu'Épicure affirme qu'il est irrationnel de craindre la mort, alors qu'il ne peut ignorer le fait que celle-ci est souvent immédiatement précédée d'une période caractérisée par la douleur et la souffrance. Épicure, qui poursuit l'objectif de nous apaiser, est amené à sous-estimer excessivement la douleur qui peut accompagner le passage vers la mort.

<sup>354</sup> Voir *supra*, 1.3.2. Rappelons que la notion d'intérêt n'est pas réductible à celle des intérêts de l'ordre des désirs. Par rapport à l'intérêt à vivre, Fischer (1993, 19-20) remarque qu'un individu peut avoir intérêt à ne pas mourir en dépit du fait qu'il n'a pas le désir de continuer à vivre: « [I]f a person is (inappropriately) depressed or for some other reason simply lacks any categorical desire, we may still think that death is bad for him. Indeed, we may think that he should have such desires, and thus he is doubly unfortunate. Thus, the mere lack of such desires does not show that death is not bad. And this indicates that the essence of death's badness is not the frustration of existing desires. » L'auteur cite Nagel, Feinberg et Nozick, qui soutiennent qu'un événement ne causant aucune expérience déplaisante pour un individu peut, malgré tout, constituer un préjudice pour cet individu et s'opposer à ses intérêts.

<sup>355</sup> C'est ce que croient les adeptes de l'égoïsme psychologique, par exemple. Notons, toutefois, qu'il n'est pas nécessaire, aux fins de cette réflexion, d'exclure que les intérêts puissent être relativement indépendants du bien-être.

nombre d'entre eux porteraient sur le bien-être à venir plutôt que sur le plaisir susceptible d'être éprouvé sur-le-champ<sup>356</sup>. On pourrait supposer que, d'un point de vue hédoniste, le méfait ou le bienfait que constitue ou qu'emporte la mort dépende largement des joies, des peines et des autres expériences, bonnes et mauvaises pour l'individu concerné, qu'aurait potentiellement offertes la vie, telle qu'elle se serait déroulée n'eût été la mort. En privant un individu des choses plaisantes dont il aurait pu bénéficier, la mort peut ainsi aller à l'encontre des intérêts du défunt et, par conséquent, représenter un préjudice pour lui.

Pour ne pas se limiter à une interprétation purement hédoniste du bien et du mal ou simplement pour exprimer l'idée de manière plus générale, on peut donc dire que la mort constituera un préjudice pour une personne s'il était dans l'intérêt général (par opposition aux intérêts particuliers de chaque instant qui en sont indépendants et qui peuvent même s'y opposer) de cette personne de continuer à vivre, peu importe la manière selon laquelle on définit la notion d'intérêt. Et pour déterminer s'il était bel et bien dans l'intérêt d'un individu de continuer à vivre, de nombreux auteurs favorisent l'approche de la comparaison des parcours de vie (*life comparative account*).

L'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie évaluées de manière comparative consiste à imaginer le parcours de vie qui attendait le plus probablement le défunt, n'eût été sa mort, et d'en évaluer la valeur (positive ou négative) pour comparer cette dernière à la valeur nulle attribuée à la mort entendue comme un non-état. Si le parcours de vie sélectionné présente une valeur positive, alors la mort, par comparaison, représente une perte équivalente. Si, au contraire, le parcours de vie en question présente une valeur négative, alors la mort représente plutôt un gain, en ce qu'elle empêche la réalisation de plus de mauvaises choses que de bonnes choses.

Cette approche s'avère d'ailleurs compatible avec l'intuition selon laquelle la mort est pire pour une jeune personne, qui a toute la vie et les expériences plaisantes (ou autrement bonnes) qu'elle promet devant elle, plutôt que pour un vieillard, qui a déjà eu la chance de tirer tous les bénéfices de la vie. Notons, en revanche, que cette intuition n'est pas toujours fiable. En effet,

---

Ce sur quoi il importe ici d'insister est simplement le fait que, peu importe l'interprétation que l'on fait de la notion d'intérêt, la mort peut, au moment où l'individu meurt du moins, s'opposer aux intérêts de celui-ci.

<sup>356</sup> Dans le vocabulaire employé par McMahan, il s'agit, comme nous l'avons vu, de privilégier une version élargie de la condition associée au bien-être (le *wide experiential requirement*) plutôt qu'une version étroite (le *narrow experiential requirement*). Selon la première, même un événement dont un individu n'a pas conscience peut nuire à ses intérêts puisqu'il peut entraîner des conséquences qu'il ressentira consciemment et qui nuiront à son bien-être: « [A]n event can be bad for someone only if it in some way affects or makes a difference to his conscious experience. [...] [A]lthough one does not experience death, it does affect one's experience – by limiting or ending it. » (1993, 234).

une personne peut être jeune et faire pourtant face à plus de malheurs (ou autres maux) que de bonheurs (ou autres bonnes choses). Pour elle, plus encore peut-être que pour bien des gens plus âgés, il est possible que la mort constitue un bien, parce qu'elle lui épargnera une vie douloureuse, difficile, creuse ou malheureuse. Dworkin exprime bien à quel point il peut être complexe d'évaluer la privation en question :

« [W]e can measure life – and therefore loss of life – in different ways. Should we take into account only the duration of life lost with no regard to its quality? Or should we take quality into account as well? Should we say that the loss of the young woman who died in the crash would be greater if she had been looking forward to a life full of promise and pleasure than if she was physically or psychologically handicapped in some permanent and grave way? Should we also take into account the loss her death would cause to the lives of others? Is the death of a parent of young children, or of a brilliant employer of large number of people, or of a musical Genius, a worse waste of life than the death at the same age of someone whose life was equally satisfying to himself but less valuable to others? » (Dworkin 1997, 140)

Manifestement, les tenants de l'approche comparative associée à la théorie de la mort comme privation des bonnes choses de la vie font face à un problème épistémologique d'envergure. En effet, même dans les cas où toutes les informations disponibles entourant le type de personne qu'était le défunt, son âge, ses projets d'avenir, ses conditions de vie, son potentiel personnel, social et professionnel, etc. sont connues, il peut être totalement vain de tenter d'estimer la valeur de la vie qu'aurait eue cette personne, n'eût été son décès. McMahan (2002, 111) donne l'exemple du jeune homme mort d'un cancer pour illustrer l'impossibilité d'être certain que la continuation de la vie aurait été meilleure ou pire que la mort (et ce, même si on devait ne prendre en considération que les impacts sur la victime elle-même) : s'il n'était pas décédé au moment où et de la manière dont c'est arrivé, peut-être que le jeune homme n'aurait rencontré que douleurs et misères pendant quelque jours de plus avant de mourir de toute façon; peut-être se serait-il plutôt remis de sa maladie pour un certain temps avant de succomber à une rechute; peut-être, enfin, aurait-il été complètement guéri de son cancer<sup>357</sup>.

Le principe selon lequel la mort est dommageable lorsqu'elle prive un individu d'une vie qui aurait été marquée par plus de bonnes choses que de mauvaises n'est donc pas toujours facile à appliquer et il peut s'avérer impossible de déterminer avec certitude, dans chaque cas, si la mort représente une bonne ou une mauvaise chose, par comparaison à la continuation de l'existence.

<sup>357</sup> Voir aussi McMahan (2002, 343ff.). Notons que l'alternative excluant complètement le cancer n'est pas ici considérée, puisqu'il est raisonnable de supposer que le développement de la maladie a été causé par un ensemble complexe de facteurs dont plusieurs sont probablement relativement vieux et font en sorte que la personne aurait été bien différente s'ils n'avaient pas été présents. La comparaison entre la vie que cette personne a eue et celle qu'elle aurait eue si elle n'avait pas été atteinte du cancer semble exagérée et arbitraire (McMahan 2002, 114-5).

Bien que les difficultés épistémologiques ne soient peut-être pas toujours insurmontables, McMahan suppose que les témoins du décès d'un individu ont recours à des critères parfois inconscients et peut-être même arbitraires pour évaluer le type de vie qu'aurait eu la victime si elle avait pu éviter la mort et, ainsi, estimer l'aspect préjudiciable du décès.

Nous avons vu que la mort peut représenter un dommage pour l'individu qui meurt et que l'importance de ce dommage dépend de ce dont est privée la victime. La vie qu'aurait le plus probablement menée l'individu n'eût été sa mort lui aurait-elle offert plus de bonnes choses que de mauvaises? Aurait-il été dans l'intérêt de la victime de ne pas mourir? Ou était-il, au contraire, plus avantageux pour elle de décéder et d'ainsi éviter toutes les mauvaises choses qui l'attendaient fût-elle restée en vie? Nonobstant les difficultés épistémologiques considérables qui ont été relevées, nous avons vu que c'est par la méthode de la comparaison des parcours de vie que l'on présume généralement et théoriquement pouvoir estimer l'importance du préjudice que constitue la mort pour chaque individu.

Évidemment, c'est une chose d'évaluer le tort causé par la mort et c'en est une autre d'évaluer le caractère mauvais de l'acte de tuer quelqu'un. Contrairement au dommage que représente la mort, l'aspect moralement condamnable de l'acte de tuer n'est peut-être pas aussi foncièrement lié au tort causé à la victime, du moins pas de la même manière<sup>358</sup>. Pour illustrer la fragilité du lien entre l'aspect condamnable du meurtre et le préjudice que représente la mort pour la victime, Samantha Brennan donne l'exemple d'un professeur atteint du cancer, qui est condamné à mourir bientôt et à souffrir beaucoup jusque-là, et d'un étudiant qui, fâché contre lui pour des raisons personnelles, décide de le tuer. En dépit du fait que, pour le professeur, la mort était inévitable et peut-être même soulageante, l'acte de l'étudiant paraît condamnable. Comme le démontre ce scénario, le jugement que nous portons sur l'acte consistant à tuer s'avère donc relativement indépendant du dommage que la mort constitue réellement pour la victime. Brennan explique cela par le fait que nous estimons que c'est au professeur en question que devrait revenir le choix de mourir ou non, c'est-à-dire de se suicider ou de continuer à vivre, en dépit des souffrances qui l'attendent. L'auteure ajoute que, si c'était seulement parce qu'il prive la victime des expériences agréables qu'elle aurait pu vivre que la mise à mort est moralement condamnable, alors s'estompe gravement la distinction morale souvent faite entre l'acte de tuer et celui de laisser mourir. Dans l'exemple proposé, une telle association impliquerait

---

<sup>358</sup> Notons que c'est en réponse à Don Marquis — selon qui c'est parce que la mort prive la victime des expériences positives qu'elle aurait pu vivre, n'eût-elle été tuée, que le meurtre est moralement condamnable — que Brennan expose sa position par rapport à la moralité de la mise à mort.

malencontreusement que, plutôt que d'être puni, l'étudiant meurtrier puisse être félicité pour son geste. Brennan conclut que, même lorsqu'une personne aurait avantage à mourir, cela ne nous autorise pas nécessairement à la tuer; que le droit de ne pas être tué ne dépend pas exclusivement de ce que la mort représenterait pour le titulaire de ce droit. Selon l'auteure, la victime doit tout de même rester au centre des théories de la mise à mort, contrairement à ce que prévoit le conséquentialisme, ou même le déontologisme de type kantien, qui fonde la moralité d'un geste sur sa conformité à la règle morale. C'est parce que le meurtrier ignore l'autonomie de la victime ou sa capacité de décider si elle mourra de manière prématurée en mettant elle-même fin à ses jours ou si elle continuera à vivre, que son geste est moralement répréhensible. Pour Brennan, tuer est mal parce que cela ne respecte pas l'autonomie des personnes.

Pourtant, lorsqu'elle aborde la question des droits des enfants (qu'elle estime ne pas être autonomes), l'auteure soutient que c'est plutôt parce qu'elle contrevient aux intérêts de ceux-ci que la mise à mort est proscrite<sup>359</sup>. Or, si l'intérêt à vivre des enfants dépend de la qualité de la vie qui les attend et du méfait ou du bienfait que la mort représente alors pour eux, il semble que ressurgisse le lien, dans le cas des enfants, entre la moralité de l'acte de tuer et le dommage que constitue la mort pour la victime. On peut raisonnablement supposer que, de manière plus générale, c'est le cas pour tous les êtres humains qui ne sont pas autonomes.

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

Pour éviter cette désolante implication, sans doute vaudrait-il mieux statuer que la seule manière de justifier la mise à mort d'un individu qui se trouve incapable de décider lui-même de mettre fin à ses jours et pour qui la mort semble être le moindre mal, est de démontrer qu'elle est infligée *exclusivement* (ou, du moins, *principalement*) dans l'intérêt de cet individu. Bien entendu, il resterait à surmonter les nombreuses difficultés entourant l'évaluation des intérêts d'autrui. Mais cette règle présente l'avantage considérable d'éviter les situations comme celle de la personne handicapée mentalement et condamnée à souffrir beaucoup plus qu'à jouir, tuée par un héritier impatient de toucher l'argent que le tuteur de sa victime a prévu lui léguer.

---

<sup>359</sup> Voir Brennan (2002) et *supra*, 1.2.3.

Cette règle pourrait même s'appliquer à tous les individus qui ont possiblement intérêt à rester en vie, et non pas seulement à ceux qui ne sont pas autonomes. En effet, s'il faut prendre toute décision relative à la mort d'un tiers en fonction des intérêts de ce dernier exclusivement (ou principalement), il sera alors impératif de respecter l'intérêt de la personne autonome à décider elle-même d'anticiper sa propre mort ou non. Ainsi, il sera interdit de mettre fin aux jours des personnes autonomes (sauf les cas d'euthanasie exécutée à la demande de la personne malade qui, bien que saine d'esprit, n'est pas physiquement en mesure de se suicider) et les situations comme celle du professeur cancéreux tué prématurément par un étudiant en colère ou avare seront aussi évitées<sup>360</sup>.

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

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

---

<sup>360</sup> Brennan (2002, 64-6) insiste pour distinguer son approche de celle qui est défendue par MacCormick et affirme que, selon elle, ce n'est pas parce que la possibilité de choisir est intrinsèquement bonne ou parce qu'il est dans l'intérêt d'une personne autonome de choisir librement que la possibilité de le faire doit être protégée. L'auteure se contente de critiquer les approches qui font reposer le droit de choisir sur des considérations conséquentialistes sans offrir plus de détails quant aux raisons qui la portent à accorder autant d'importance à l'autonomie.



ou encore de communiquer sa préférence. Chaque être humain se voit donc reconnaître un droit fondamental à la vie et, sauf dans certaines circonstances exceptionnelles où son intérêt à mourir est clairement établi, personne n'est en droit de mettre fin à ses jours.

Cela dit, et nous l'avons déjà souligné, l'interdiction de tuer un être humain n'est pas tout à fait absolue puisqu'elle admet certaines exceptions autres que les cas d'euthanasie, comme lorsqu'il s'agit de légitime défense ou lorsqu'un soldat abat un combattant ennemi. De plus, la mise à mort des êtres humains qui ne sont pas encore nés n'est pas illégale dans tous les pays et l'aspect moralement mauvais de l'avortement fait l'objet de vives controverses. Parmi ceux qui s'y opposent et défendent la position pro-vie, nombreux sont ceux qui estiment que la vie humaine est sacrée et que le fœtus, parce qu'il est un organisme humain, a droit à la vie. Or, nous l'avons vu, l'appartenance à l'humanité est une caractéristique biologique qui n'a pas, en soi, de pertinence morale. Aussi, d'autres opposants à l'avortement préfèrent fonder leur position sur l'intérêt à vivre du fœtus, intérêt qu'ils estiment devoir être protégé par le droit à la vie. Don Marquis, par exemple, soutient que la mort prive le fœtus d'une vie future potentiellement riche en expériences positives et que, pour cette raison, il mérite qu'on lui accorde le droit à la vie (Marquis 1997). Toutes choses étant égales par ailleurs, plus de temps un être a devant lui, plus de bonnes choses peuvent être présumées l'attendre et plus cet être peut sembler avoir à perdre en mourant. Ainsi envisagé, le décès d'un fœtus peut être considéré comme un préjudice aussi grand, sinon plus grand, que celui d'un enfant, d'un adulte ou, surtout, d'une personne âgée.

Bien sûr, ce raisonnement pourrait sembler aussi bien s'appliquer au cas de l'enfant non encore conçu. À ce sujet, Dworkin explique qu'il n'est pas raisonnable de supposer qu'un être non encore conçu puisse être privé des bonnes choses de la vie :

« Not everything that can be destroyed has an interest in not being destroyed, of course. A beautiful sculpture can be smashed, and that would be a terrible insult to the intrinsic value that great works of art embody and also very much against the interests of people who take pleasure in seeing or studying them. But a sculpture has no interests of its own; a savage act of vandalism is not unfair to *it*. Nor is it enough, for something to have interests, that it be alive and in the process of developing into something more mature – it is not against the interests of a baby carrot that it be picked early and brought to the table as a delicacy – nor even that it be something that will naturally develop into something different of more marvelous: a butterfly is much more beautiful than a caterpillar, but it is not better for the *caterpillar* to become one. Nor is it enough, for something to have interests, that it might, if treated in the right way, grow or develop into a human being. Imagine that (as some scientists apparently think conceivable) doctors were able to produce a child from an unfertilized ovum, by parthenogenesis. Menstruation would still not be against an

ovum's interests; a woman who used contraception would not be violating some creature's fundamental right every month. » (Dworkin 1997, 128)

Dans le même ordre d'idée, Marquis croit que ce n'est qu'à partir du moment où il existe qu'un fœtus a intérêt à vivre et que sa vie mérite donc d'être protégée. Selon lui, ce n'est qu'à partir de la conception que l'on peut dire qu'existe un être ayant le potentiel de vivre toutes les bonnes choses que l'avenir lui aurait offertes s'il n'était pas mort. Tuer un être existant consiste donc à le priver des bonnes choses qu'il aurait autrement vécues et, pour cette raison, à lui porter préjudice. Selon Marquis, un être conçu, même s'il n'est pas encore sensible, peut donc avoir intérêt à ne pas être tué<sup>361</sup>.

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

Bien sûr, il est possible que, à partir du moment où il est sensible, l'intérêt du fœtus à rester en vie et son droit à la vie soient contrebalancés par certains des intérêts ou des droits de la mère et que, pour cette raison, l'avortement, même tardif, soit excusable ou justifiable comme l'est la légitime défense, par exemple<sup>362</sup>. Néanmoins, à partir du moment où un être est sensible, il

---

<sup>361</sup> Notons que, s'ils s'entendent pour dire que les êtres qui ne sont pas encore conçus ne peuvent avoir intérêt à vivre, Dworkin et Marquis ne portent pas nécessairement le même jugement sur les intérêts des êtres qui sont déjà conçus, mais qui ne sont pas encore sensibles. Dworkin rapporte ce qui, selon lui, est une intuition largement partagée: « [A]lmost everyone holds the [...] assumption that the later the abortion – the more like a child the aborted fetus has already become – the worse it is. We take a similar view about the death of young children. It is terrible when an infant dies but worse, most people think, when a three-year-old child dies and worse still when an adolescent does. Almost no one thinks that the tragedy of premature death decreases in a linear way as age increases. Most people's sense of that tragedy, if it were rendered as a graph relating the degree of tragedy to the age at which death occurs, would slope upward from birth to some point in late childhood or early adolescence, then follow a flat line until at least very early middle age, and then slope down again toward extreme old age. » (Dworkin 1997, 140).

<sup>362</sup> Voir, notamment, Mary Anne Warren, « *On the Moral and Legal Status of Abortion* » (1997) ainsi que Judith Jarvis Thomson, « *A Defense of Abortion* » (1997) où l'auteure emploie la stratégie consistant à limiter le droit à la vie de manière à ce qu'il n'inclut pas le droit d'utiliser le corps d'une autre personne, même lorsque la vie elle-même dépend de cette utilisation. Notons que d'autres types de stratégies ont été utilisés pour défendre la possibilité morale

semble que celui-ci puisse avoir des intérêts en général et l'intérêt à vivre en particulier, et que la privation engendrée par la mort puisse donc lui porter préjudice.

Parmi les défenseurs de l'avortement, il s'en trouve aussi qui adhèrent à l'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie et qui reconnaissent qu'il suffit d'avoir un intérêt à vivre pour subir un préjudice en mourant. Pour justifier leur position pro-choix, certains de ces auteurs soutiennent que tous les êtres sensibles n'ont pas nécessairement intérêt à vivre. Michael Tooley, notamment, est d'avis que, pour avoir intérêt à vivre, un être doit : (a) avoir le désir de continuer à exister en tant que sujet conscient au moment présent; ou (b) avoir éprouvé des désirs à d'autres moments. D'une part, pour désirer continuer à vivre en tant que sujet conscient et remplir la condition (a), un être, nous dit-il, doit être en mesure de se percevoir lui-même comme un sujet continu d'expériences. D'autre part, un être qui existe à un moment donné ne peut avoir des désirs à d'autres moments et satisfaire ainsi la condition (b) que si, précise l'auteur, il a pu, ne serait-ce qu'une seule fois, se percevoir comme un soi continu (*continuing self*). Dans les deux cas, un être ne peut avoir intérêt à vivre que si, à un moment ou un autre, il a possédé le concept de « soi continu » (Tooley, 1984). Selon Tooley, un organisme biologique qui n'a jamais possédé ce concept est constitué d'une série de nouveaux soi distincts et chacun de ses désirs appartient, en fait, à l'un ou l'autre d'entre ces soi, plutôt qu'à un même sujet conscient. Chez un tel organisme, croit-il, le soi présent ne peut avoir intérêt à ce que les désirs d'un des soi futurs soient satisfaits et, à l'inverse, les désirs d'un soi futur ne peuvent affecter ceux du soi présent. Selon l'auteur, c'est donc la conception de soi-même comme une entité dont l'existence est continue dans le temps qui permet d'unifier les sujets conscients existants à chaque moment et de faire en sorte qu'un sujet puisse avoir des intérêts à l'égard de son propre futur. Ainsi, Tooley croit que la mort d'un organisme biologique dont la vie mentale n'est pas adéquatement unifiée n'entraîne aucune privation pour un sujet puisque le sujet qui aurait pu jouir des bonnes choses de la vie, n'eût été la mort de l'organisme biologique en question, n'aurait pas été le même que le sujet qui existait au moment du décès. Parce qu'aucune privation pour un sujet n'est entraînée par la mort d'un tel organisme biologique, cette mort ne peut être considérée comme préjudiciable. Par conséquent, l'organisme biologique n'a pas

---

de l'avortement, dont certains ne décrivent pas le problème en termes de conflits d'intérêts et de droits, mais plutôt en termes de relations et de responsabilités. Voir, par exemple, Catriona Mackenzie, « *Abortion and Embodiment* » (1997) ou encore Janet Farrell Smith, « *Rights-Conflict, Pregnancy and Abortion* » (1984). Enfin, certains auteurs appartenant au courant féministe s'intéressent davantage au contexte sexiste dans lequel se pose le problème de l'avortement (notamment, Sally Markowitz, « *Abortion and Feminism* », 1997). Sumner (1997) ajoute à cela les raisons eugéniques d'avorter qui peuvent être assimilables à celles qui justifient, le cas échéant, de pratiquer l'euthanasie.

intérêt à vivre en tant que tel et ne peut bénéficier du droit à la vie. Dans *Abortion and Infanticide*, Tooley estime que les fœtus, les bébés et même les très jeunes enfants, parce qu'ils ne peuvent se concevoir eux-mêmes comme des soi continus, ne peuvent avoir intérêt à persister dans leur existence et, par conséquent, ne pourraient jouir du droit de ne pas être tués. Selon le raisonnement de l'auteur, il est donc probable qu'il n'y ait rien de mal, que ce soit fait par nécessité ou par pur amusement, à tuer des êtres conscients — même si ces derniers ont déjà fait l'expérience de plaisirs momentanés et pourraient vivre d'autres plaisirs à l'avenir —, du moment que ces êtres ne se conçoivent pas eux-mêmes comme des êtres ayant une vie mentale continue.

À l'instar de Tooley, Singer estime que, pour avoir intérêt à vivre, un être doit préférer ou désirer continuer à vivre. Et pour cela, il doit avoir une existence mentale continue ou se concevoir lui-même comme une entité indépendante du reste du monde et se maintenant dans le temps (Singer 1993b, 96-98 et 126). Les deux auteurs arrivent à la conclusion selon laquelle les êtres sensibles n'ont pas tous intérêt à ne pas être tués en tant que tel. Selon eux, seuls les êtres capables de conscience de soi peuvent avoir cet intérêt et devraient donc profiter du droit à la vie qui le protège.

Contrairement à ce que Tooley et Singer soutiennent, il semble qu'il ne soit pourtant pas nécessaire qu'un être ait spécifiquement le désir de vivre pour avoir intérêt à vivre. En effet, la vie peut avoir de la valeur pour un individu parce qu'elle permet, de manière instrumentale, la satisfaction d'autres désirs de cet individu. D'ailleurs, Tooley n'explique pas pourquoi les « autres désirs » dont il est question dans la condition (b) devraient être éprouvés à d'autres moments qu'au moment présent. Or, si, au moment de mourir (ou peut-être même à chaque moment de sa vie), un être possède d'autres désirs que celui de continuer à exister, il semble raisonnable de supposer que la vie a de la valeur pour cet être parce qu'elle est un moyen d'obtenir la satisfaction associée à la poursuite et/ou à la réalisation de ces autres désirs, et ce, peu importe qu'il y ait continuité mentale ou non<sup>363</sup>. Comme le remarque Aaron Simmons, cette manière d'appréhender l'intérêt à vivre semble aller tout naturellement de pair avec l'approche de la mort comme privation des bonnes choses de la vie. En effet, chez les êtres qui désirent vivre, il semble que la valeur qu'ils accordent à la vie soit liée à celle qu'ils accordent aux bonnes choses dont la continuation de la vie peut leur permettre de bénéficier. On peut donc imaginer que c'est le désir d'obtenir ces bonnes choses, ou ce que leur réalisation permettrait,

---

<sup>363</sup> Voir la thèse doctorale de Aaron Simmons, « *In Defense of An Animal's Right to Life* » (2006), 102.

qui se trouve au fondement de la valeur de la vie elle-même et, par conséquent, du désir de vivre. Selon Simmons, l'incapacité d'un organisme à comprendre que la continuation de la vie est une condition nécessaire à la satisfaction de tous ses désirs n'implique donc pas que cet organisme n'ait pas tout de même intérêt à vivre (Simmons 2006, 102).

Mais de toute façon, nous avons vu que tous les intérêts ne sont pas fondés sur des désirs. Regan explique bien pourquoi il est nécessaire d'admettre qu'un individu puisse avoir un intérêt X, même s'il n'éprouve aucun désir à l'égard de X. Il rappelle qu'il peut être dans l'intérêt d'une personne d'être en bonne forme physique sans que celle-ci ne ressente le désir de faire de l'exercice et sans même qu'elle soit consciente de l'avantage, pour son bien-être, que représente la santé (Regan 1983, 87). On ne peut guère se satisfaire d'une version raffinée de l'approche des intérêts entendus comme des désirs, approche selon laquelle ce qui est dans l'intérêt d'un individu correspond à ce que cet individu désirerait s'il détenait toutes les informations utiles, s'il réussissait à demeurer impartial à l'égard des différentes phases de sa vie et s'il était débarrassé de tous ses désirs « irrationnels » (Griffin 1986, 14; Brandt 1998, 113). Comme dans cet exemple que nous avons vu précédemment, il semblerait étrange, en effet, d'exiger qu'un marin du XIX<sup>e</sup> siècle ait pu être informé de la nécessité d'ingérer les dix milligrammes d'acide ascorbique dont il aurait eu besoin pour éviter le scorbut — alors qu'il vivait à une époque où le lien entre la vitamine C et la maladie était inconnu — pour reconnaître qu'il était dans son intérêt d'en profiter (Varner 1998, 60). Dans le même ordre d'idée, nous admettons que les jeunes enfants peuvent avoir intérêt à recevoir des soins médicaux, même s'ils ne peuvent comprendre les bénéfices qu'ils leur procureront et désirer les obtenir. Et de toute façon, comme l'explique Marquis, l'interprétation raffinée des intérêts comme des désirs permettrait d'attribuer un intérêt à vivre à tous les êtres vivants (incluant les fœtus, les très jeunes enfants et les animaux nonhumains) dont l'avenir pourrait, d'un point de vue subjectif, valoir la peine d'être vécu, puisque l'on peut aussi bien supposer que tous ces êtres vivants, s'ils étaient rationnels et bien informés, ressentiraient le désir de vivre (Marquis, 2006). Cela étant dit, il semble que quelques conditions seulement doivent être réunies pour pouvoir affirmer qu'un individu a intérêt à vivre : le fait que la continuation de sa vie puisse lui être bénéfique, qu'elle puisse être subjectivement appréciée, qu'elle puisse lui procurer du bien-être ou d'autres bonnes choses. Ni le désir particulier de continuer à vivre, ni quelque autre désir que ce soit, n'est nécessaire pour qu'un être puisse bénéficier des bonnes choses de la vie et, par conséquent, avoir intérêt à continuer à vivre.

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

### **3.2.2 Le tort que constitue la mort pour les êtres nonhumains sensibles**

Est-il possible d'appliquer tout ce qui vient d'être dit aux cas des animaux? Certains d'entre eux ont-ils intérêt à vivre? Méritent-ils, moralement, qu'on leur accorde un droit de vivre qui interdirait de fait qu'on les tue, même « humainement » ou sans leur causer de souffrance?

Pour répondre à cette question, Sapontzis (1987, 160) examine l'argument soutenu par Ruth Cigman, selon lequel les animaux n'ont pas le droit moral à la vie. L'auteur résume cet argument de la manière suivante :

- 1 : La mort ne peut être préjudiciable que pour les êtres capables d'accorder de la valeur à la vie elle-même;
- 2 : Seuls les êtres pour qui la mort peut être préjudiciable peuvent avoir un droit moral à la vie;
- 3 : Les animaux sont incapables d'accorder de la valeur à la vie elle-même;
- 4 : Donc, les animaux ne peuvent avoir droit à la vie.

Tout d'abord, la prémisse 3 est manifestement douteuse. Nous avons vu que tous les êtres sensibles ont au moins un degré minimal de conscience d'eux-mêmes et que la théorie de l'évolution indique que les capacités cognitives se sont développées progressivement et ne sont probablement pas l'apanage d'une espèce, en l'occurrence l'espèce humaine. Mais aux fins de l'argument, Sapontzis concède qu'il existe peut-être certains animaux nonhumains sensibles, comme les poulets suggère-t-il, qui soient incapables d'accorder de la valeur à la vie (et à la mort) en tant que telle(s) et qui devraient, malgré cela, bénéficier du droit à la vie. Puisque la prémisse 2 est évidemment juste, le maillon faible doit donc, toujours selon Sapontzis, être la prémisse 1. Doit-on véritablement pouvoir accorder de la valeur à la vie en tant que telle, ou être en mesure de saisir la dichotomie vie/mort, pour avoir intérêt à vivre et pour subir un dommage en mourant?

Sapontzis commence son analyse en remarquant que nous admettons, dans de nombreuses situations, qu'il est possible pour un individu d'avoir un intérêt, même si cet individu n'est pas en mesure de bien comprendre la nature de cet intérêt ou d'en apprécier l'objet en tant que tel :

« [Children] may value the medical care and other benefits that property, social welfare programs, legal procedures, and other things to which they are morally entitled secure for them, but they are incapable of understanding and valuing property, social welfare institutions, legal procedures, human respect, and moral obligation themselves. » (Sapontzis 1987, 164)

L'auteur ajoute même que ce ne peut pas être parce que les enfants sont appelés à devenir des adultes qui comprendront éventuellement la valeur de ces choses, que ces enfants ont dès maintenant un intérêt envers ces choses :

« Children's potential for becoming adults might be raised as an objection here, but while children may have the potential for becoming adults who will have the capacity to understand and value these things, while they are children they are incapable of understanding and valuing many things to which they are, nonetheless, morally entitled. Consequently, current moral practice shows that we can have a moral right to x even though we are incapable of understanding and valuing x itself. » (Sapontzis 1987, 164)

De toute façon, note Sapontzis, notre sensibilité par rapport à la cruauté envers les animaux indique qu'il ne nous semble pas toujours nécessaire qu'un être puisse accorder de la valeur à x ou comprendre parfaitement toute la signification de x pour avoir un intérêt à l'égard de x. En effet, nous présumons que de nombreux animaux sont sensibles et ont intérêt à ne pas souffrir, même lorsque nous croyons que ces animaux ne peuvent pas comprendre le concept de souffrance ou estimer la souffrance :

« Subjecting animals to gratuitous, avoidable suffering cannot (morally) be excused by referring to the animals' level of understanding and claiming, even accurately, that the animals cannot possibly understand what is causing them the gratuitous, avoidable pain they are suffering. » (Sapontzis 1987, 166)

À l'instar de Regan et de Rachels, qui ont relevé la différence entre « un individu qui s'intéresse à quelque chose » et « une chose qui est dans l'intérêt d'un individu »<sup>364</sup>, Sapontzis suppose que Cigman confond les deux significations qui peuvent être données au concept d'intérêt et qu'elle ne donne aucune explication qui permettrait de justifier pourquoi — alors que, dans bien des cas, nous reconnaissons qu'un individu n'a pas à être en mesure de comprendre et d'accorder de la valeur à l'objet de son intérêt en tant que tel pour avoir cet intérêt — ce serait différent dans le cas particulier de la mort (Sapontzis 1987, 161).

Il conclut que la mort peut représenter un préjudice pour un individu, même si ce dernier ne possède pas les capacités intellectuelles qui lui permettraient de s'intéresser, ou encore d'accorder de la valeur, à la vie et à la mort en tant que telles. À son avis, la mort est généralement préjudiciable pour les individus, qu'ils en soient ou non conscients, parce qu'elle élimine totalement la possibilité qu'ils obtiennent davantage de bonnes choses (Sapontzis 1987, 161). Si les capacités intellectuelles peuvent rendre la vie plus ou moins valable et la mort plus ou moins préjudiciable pour certains, il faut tout de même retenir que, a priori, tous les êtres sensibles peuvent bénéficier des bonnes choses que la vie permet et devraient, par conséquent, se voir reconnaître un intérêt à vivre et le droit de ne pas être tués.

Comme Cigman, plusieurs pourfendeurs de la théorie des droits des animaux ont défendu une interprétation de l'intérêt à vivre reposant sur des facultés intellectuelles et cognitives que l'être humain semble posséder presque exclusivement<sup>365</sup>. Mais ce qui est un peu plus surprenant, c'est que certains dirigeants du mouvement en faveur d'un plus grand respect des animaux ont

<sup>364</sup> Voir *supra*, 1.3.2.

<sup>365</sup> Pensons à McCloskey (1965); Jan Narveson, « *Animal Rights* » (1977); Bonnie Steinbock, « *Speciesism and the Idea of Equality* » (1978); Leslie Francis et Richard Norman, « *Some Animals Are More Equal than Others* » (1978); R. G. Frey (1980); Meredith Williams, « *Rights, Interests, and Moral Equality* » (1980) et Michael A. Fox, *The Case for Animal Experimentation* (1986).



également affirmé ou laissé entendre que l'intérêt à vivre est lié à certaines caractéristiques typiquement humaines, comme une forme sophistiquée de conscience de soi ou encore la capacité à élaborer des projets pour le futur. Aussi étonnant que cela puisse paraître, certains des plus importants défenseurs des intérêts des nonhumains sensibles considèrent que seuls les humains (et, peut-être, certains nonhumains qui, exceptionnellement, possèdent ces caractéristiques que l'on juge pourtant typiquement humaines) ont intérêt à persévérer dans leur existence.

Jeremy Bentham, qui est bien connu pour avoir soutenu que ce qui importe n'est rien d'autre que la capacité à ressentir la douleur, ne s'opposait pas à la consommation de viande. Selon lui, puisque les animaux sont sensibles, ils ont certainement intérêt à ne pas souffrir. Mais parce les nonhumains, semblait-il croire, ne sont pas conscients d'eux-mêmes et n'ont pas le sens du futur, ils n'ont pas intérêt à rester en vie<sup>366</sup>.

Dans le sillage de Bentham, Singer considère que de nombreux nonhumains sensibles n'ont peut-être pas un intérêt intrinsèque à persévérer dans leur existence. Selon lui, les animaux qui ne sont pas conscients d'eux-mêmes et qui n'ont pas d'« existence mentale continue » ou de désir à l'égard du futur ont moins à perdre, en mourant, que les « personnes »<sup>367</sup>. Les animaux sensibles ont certainement intérêt à ne pas souffrir, mais ils n'ont pas nécessairement intérêt à continuer à vivre puisqu'ils ne peuvent « savoir qu'ils ont une vie » ou comprendre ce que signifie le fait d'exister pendant une certaine période de temps et ne peuvent donc pas préférer rester en vie (Singer 2002, 228-9). Singer considère que, dans certains contextes, certaines mises à mort d'animaux ne sont pas condamnables lorsqu'elles servent des fins humaines comme l'alimentation ou l'expérimentation scientifique. Ce serait le cas, selon lui, si l'on procède de manière indolore à l'élevage et à l'abattage de poissons, d'insectes, de reptiles, mais aussi d'oiseaux et de mammifères qui ne sont pas conscients d'eux-mêmes. Notre société semble être d'accord avec lui. Si ces animaux ont vécu une vie agréable et s'ils ont été tués de manière indolore, alors, dit-il, il est possible, à certaines conditions additionnelles, que la perte des plaisirs

---

<sup>366</sup> « If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have. » (Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1948, 311n1).

<sup>367</sup> Notons bien que, pour Singer (1993), il n'y a pas que les membres de l'espèce homo sapiens qui sont des personnes, mais aussi les grands singes. Il ajoute que, à des degrés de certitude variables, les autres mammifères, comme les baleines, les dauphins, les singes, les chiens, les chats, les porcs, les phoques, les ours, les bovins, les moutons, etc. peuvent aussi être des personnes. En revanche, il envisage la possibilité que les lapins, les souris, les oiseaux (dont les poulets) et les reptiles, bien qu'ils soient sans doute sensibles, ne soient pas des personnes (voir Singer 1986, 365). Nous reviendrons sur le concept de personne en conclusion.

qu'aurait pu vivre l'animal s'il était resté en vie puisse être compensée par les plaisirs que vivra un animal créé en remplacement de l'animal abattu (Singer 2002, 228-9).

Bentham et Singer privilégient l'approche utilitariste. Mais nous trouvons également ce type de résistance du côté des défenseurs des droits des animaux qui s'inscrivent dans la tradition kantienne. Joel Feinberg, par exemple, juge que la position en faveur des droits est compatible avec l'idée selon laquelle, en tant que telle, la vie humaine a une valeur beaucoup plus grande que la vie animale nonhumaine<sup>368</sup>.

Regan, de son côté, semble présumer que la vie a plus de valeur pour les humains qu'elle en a pour les autres animaux. Regan nous a offert une remarquable théorie des droits selon laquelle tous les sujets-d'une-vie (ce qui inclut au moins tous les mammifères âgés d'un an et plus) ont une valeur inhérente égale et sont des membres à part entière de la communauté morale. De plus, Regan reconnaît que la mort constitue un tort pour tous les sujets-d'une-vie (Regan 1983, 243). En revanche, sa façon de résoudre la situation hypothétique du bateau de secours l'amène à reconnaître que la mort est particulièrement préjudiciable pour les êtres humains. En situation d'urgence, alors qu'il faudrait décider qui, parmi quatre êtres humains et un chien, se verra refuser une place à bord d'un canot de secours ne pouvant supporter que quatre occupants, Regan soutient que nous aurions l'obligation morale de sacrifier le chien : « To throw any one of the humans overboard, to face certain death, would be to make that individual worse-off [...] than the harm that would be done to the dog if the animal was thrown overboard » (Regan 1983, 324-5). En fait, Regan va même jusqu'à affirmer que nous aurions l'obligation morale de sacrifier un million de chiens afin de sauver ne serait-ce qu'une seule vie humaine, si le contexte nous forçait à choisir. Même si le genre de situations illustrées par l'exemple du canot de sauvetage est considéré comme exceptionnel, Regan, en présumant que la mort représenterait un plus grand tort pour un être humain que pour un chien, réitère la position traditionnelle selon laquelle les animaux nonhumains, probablement parce qu'ils ne disposent pas d'une ou d'autres des capacités cognitives typiquement humaines, ont moins d'intérêt à vivre que les êtres humains. Selon Regan, le dommage que la mort représente pour un animal nonhumain est incomparable à celui que la mort représente pour la plupart des êtres humains puisque, suppose-t-il douteusement, la vie du premier offre beaucoup moins d'occasions de vivre des expériences satisfaisantes (*opportunities for satisfaction*) que celle des seconds. Même si Regan affirme que tous les sujets-d'une-vie ont une valeur inhérente égale, son analyse de la situation de l'embarcation de secours nous révèle

---

<sup>368</sup> Voir le chapitre intitulé « *Human Duties and Unborn Generations* » dans Feinberg (1980, 203).

que l'intérêt à vivre des individus varie, selon lui, en fonction des capacités cognitives que les êtres humains possèdent normalement plus que les autres animaux sensibles<sup>369</sup>.

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

Comme nous l'avons vu précédemment, le problème de l'« esprit de l'autre » en général et le problème de la cognition animale en particulier sont largement débattus. Mais rappelons que Griffin et Block soutiennent qu'il est impossible d'expliquer de manière satisfaisante l'immense variété des comportements des nonhumains sans leur attribuer un certain degré de conscience et d'intentionnalité<sup>370</sup>. Comme nous l'avons vu, la version « typiquement humaine » de la conscience de soi est sans doute extrêmement rare chez les animaux nonhumains. Pourtant, nous apprend Griffin, la sensibilité implique nécessairement la capacité, pour un sujet, de savoir que c'est lui qui ressent le plaisir ou la douleur. Il serait essentiellement contradictoire de soutenir qu'un être est sensible, mais qu'il ne peut distinguer les cas où *d'autres* souffrent et les cas où *il* souffre lui-même (Griffin 2001, 274-80). La sensibilité repose nécessairement sur une certaine conscience élémentaire de son propre corps. De plus, la capacité des animaux à modifier leurs actions en fonction d'informations nouvelles, à apprendre de nouveaux comportements et à imaginer des solutions créatives pour contourner les obstacles de leur environnement et répondre à leurs besoins indique que le comportement nonhumain n'est pas toujours inconscient<sup>371</sup>. La sensibilité semble donc impliquer un certain degré de conscience : pas nécessairement le type de conscience de soi qui permet aux humains adultes normaux de réfléchir, d'une manière détachée ou abstraite, sur eux-mêmes et de conceptualiser leur propre identité, mais un type de conscience qui permet certainement aux êtres sensibles d'entretenir la préférence subjective de continuer à vivre.

---

<sup>369</sup> Voir la critique de Francione dans « *Comparable Harm and Equal Inherent Value: The Problem of the Dog in the Lifeboat* » (1995a).

<sup>370</sup> Il s'agit là d'une des thèses principales du livre de Donald R. Griffin, *Animal Minds* (2001).

<sup>371</sup> Griffin (2001, 52-3) rapporte de très nombreuses expériences ou observations suggérant que les animaux sont versatiles et peuvent adapter leurs comportements aux situations nouvelles, ce qui porte à croire qu'ils peuvent penser consciemment. Il décrit le comportement de certains oiseaux qui, en Angleterre dans les années 1930, avaient appris à retirer le couvercle métallique scellant les bouteilles de lait qui reposaient sur les perrons afin de boire la crème flottant à la surface de celles-ci. Il semble que ce comportement ait été appris par chaque oiseau, en observant ses congénères (bien que cette supposition soit incertaine) et que, même si le geste moteur est lui-même naturel, son application à un nouveau contexte est une preuve de flexibilité qui, à son tour, est un indice de créativité et de conscience. Sur les liens entre l'apprentissage et la conscience, voir particulièrement Griffin (2001, 12-3 et 252ff.).

Par ailleurs, Griffin explique qu'il est aussi très difficile de décrire le comportement des nonhumains sans reconnaître qu'ils ont un certain sens du futur<sup>372</sup>. En effet, lorsqu'un chien se met à claquer la queue rapidement et à s'exciter au moment où son gardien attrape la laisse, il paraît irrationnel de refuser d'interpréter ce comportement comme la preuve que ce chien a l'impression que quelque chose qu'il aime, comme se promener, se réalisera bientôt. L'émotion de la peur, que l'on retrouve chez de nombreuses espèces animales, semble s'expliquer par la perception d'un danger, ce qui implique un certain sens du futur ou une certaine projection de soi dans le futur, puisque l'individu effrayé doit pouvoir se concevoir (même si ce n'est qu'intuitivement) comme le sujet d'un dommage potentiel (DeGrazia 1996, 235). Il semble également que les nonhumains peuvent se rappeler leurs expériences passées. Autant l'entraînement des animaux domestiques par les êtres humains que les processus évolutifs d'adaptation chez les animaux reposent, du moins partiellement, sur cette réalité<sup>373</sup>. Bien que les humains adultes normaux soient sans doute capables de penser à un futur et à un passé plus éloignés que le peuvent les animaux nonhumains, il semblerait arbitraire de voir une différence qualitative dans les aptitudes respectives des uns et des autres.

Si la capacité de se rappeler du passé et de se projeter dans l'avenir, la capacité de se voir soi-même comme une entité distincte se maintenant dans le temps et la capacité d'être conscient de soi se trouvaient au fondement de l'intérêt à vivre, alors il serait probable que bien des animaux nonhumains aient un tel intérêt. Mais de toute façon, ces capacités sophistiquées ne sont moralement pertinentes, lorsqu'il s'agit d'évaluer l'intérêt à vivre d'un individu, que parce qu'elles sont censées lui permettre de désirer vivre. Or, comme nous l'avons vu précédemment, il n'est sans doute pas nécessaire de désirer ou de préférer continuer à vivre, de se soucier de son avenir, de s'intéresser à lui ou encore de lui accorder de la valeur en tant que tel pour avoir intérêt à vivre. À partir du moment où un être est sensible (et qu'il est donc un sujet unifié, au sens où il

---

<sup>372</sup> Griffin (2001, 17). Sur le sens du futur, voir également Raby *et al.*, « *Planning for the Future by Western Scrub-Jays* » (2007, 919-21) où les auteurs rapportent que certains oiseaux peuvent planifier pour le lendemain.

<sup>373</sup> « The animals are active participants in the training process, meaning they must make choices about how to respond in different situations. Their decision making relies on their current motivational state, *their memory of past experiences, and their expectancies about the future*. Because of this, the behaviors that an animal is trained to perform can illuminate internal processes like sensory events, associative learning, the formation of concepts, and short- and long-term memory. » (« *Animal Training for Research and Husbandry* », *Pinniped Cognition and Sensory Systems Laboratory*, 2009). « To behave in an adaptive manner animals have to make decisions based on an evaluation of the current circumstances and on their past experiences. Evaluating the current situation involves perceiving cues in the environment (e.g. smell of food), internal cues (e.g. hunger), the possible payoffs (e.g. amount of food and probability of getting it), and the costs involved (e.g. effort the animal has to make in order to obtain the food). In order to rely on past experiences, animals have to be able to form, store and retrieve memories of past events (e.g. "I've been here before and found food"). » (Moita, 2011).

n'y a pas une rupture de son identité à chaque instant), tout ce qui lui arrive et qui, d'une manière ou d'une autre, influence son bien-être (ou son bien en général) l'affecte subjectivement en ce que cela ou bien sert ses intérêts, ou bien leur nuit. La mort, en privant l'être sensible de toutes les bonnes choses dont il aurait pu bénéficier s'il était resté en vie, s'oppose, a priori, à ses intérêts<sup>374</sup>.

Bien entendu, affirmer que tous les êtres sensibles ont intérêt à vivre ne signifie pas que la vie des animaux nonhumains a nécessairement autant de valeur que la vie des animaux humains. Certains auteurs diront que la vie des êtres humains est plus riche ou complexe que celles des animaux nonhumains, ou encore que certains aspects de la vie humaine ont une valeur objective supérieure<sup>375</sup>. Or, l'approche objective de la valeur de la vie que ces auteurs tentent de défendre peut sembler reposer sur un simple préjugé anthropocentrique. Avant d'essayer de justifier l'attribution d'une plus grande valeur morale à la vie humaine qu'à la vie nonhumaine en invoquant le fait que les nonhumains ne possèdent pas l'une ou l'autre des caractéristiques possédées par la plupart des êtres humains, encore faudrait-il expliquer pourquoi cette richesse ou cette qualité devrait être valorisée. Il faudrait également pouvoir démontrer que les caractéristiques en question sont *pertinentes* du point de vue de la morale<sup>376</sup>. Les théories perfectionnistes — selon lesquelles certaines caractéristiques peuvent rendre la vie d'un individu bonne ou mauvaise sans nécessairement être bonne ou mauvaise pour l'individu lui-même — ont l'inconvénient d'admettre une gênante hiérarchie entre les divers membres de l'humanité. Si le fait que les êtres humains peuvent composer des symphonies alors que les nonhumains ne le peuvent pas implique que la vie des premiers a plus de valeur que celle des derniers, alors pourquoi est-ce que la vie des compositeurs ne mériterait-elle pas d'être mieux protégée que celle des individus qui ne peuvent fredonner sans fausses notes<sup>377</sup>? Comme Regan le dit bien, les théories perfectionnistes peuvent mener à ce que nous considérons aujourd'hui comme les traitements les plus injustes :

---

<sup>374</sup> Certains pourraient être tentés de soutenir que la mort sert l'intérêt de la plupart des animaux domestiqués qui sont destinés à vivre une vie composée de plus de douleurs et de souffrances que de plaisirs. Un tel argument ne pourrait servir à justifier le maintien des institutions fondées sur la mort des animaux que si, d'une part, ces institutions n'étaient pas elles-mêmes à l'origine de la douleur et de la souffrance et si, d'autre part, nous étions prêts à tuer tous les êtres humains qui semblent, eux aussi, condamnés à mener une vie plus pénible qu'agréable (DeGrazia 1996, 233n44).

<sup>375</sup> DeGrazia (1996, 243-4) interprète la position de Frey de manière à l'inclure dans la catégorie des théories objectives de la valeur de la vie, en dépit du fait que Frey lui-même semble rejeter les théories objectives.

<sup>376</sup> Francione (2006) critique ce qu'il appelle les théories de la similitude des esprits (*similar-mind theories*).

<sup>377</sup> Regan rappelle que l'approche perfectionniste d'Aristote l'amenait à conclure que certains êtres humains étaient des esclaves par nature (Regan 1983, 234).

« Perfectionist theories of justice are morally pernicious, providing, as they do, the foundation of the most objectionable forms of social, political, and legal discrimination – chattel slavery, rigid caste systems, and gross disparities in the quality of life available to citizens in the same state, for example. » (Regan 1983, 234)

Plus gravement encore, ces théories sont fondées sur l'injustice elle-même. C'est, en effet, ce qu'explique Regan dans le passage suivant :

« But perfectionist theories are objectionable at a deeper level. Whether individuals have the talent necessary to acquire the favored virtues (e.g., ability to do higher mathematics) is beyond their control. What natural talents individuals have, to harken back to a helpful phrase of Rawl's, is the result of "the natural lottery." Those who are born with intellectual or artistic gifts have not themselves done anything to deserve preferred treatment, any more than those who are born lacking these gifts have done anything to deserve being denied those benefits essential to their welfare. No theory of justice can be adequate that builds justice on so fortuitous a foundation, one that could sanction forwarding the "higher" interests of some over the vital interests of others, even to the point where the latter could be enslaved by the former, thereby having their liberty and other benefits acutely diminished, *in the name of justice*. » (Regan 1983, 234)

D'autres auteurs, comme nous l'avons vu, cherchent à hiérarchiser la valeur de la vie des différents animaux en adoptant une perspective subjective étant donné qu'ils soutiennent que la vie des êtres les plus mentalement complexes a plus à offrir pour ces êtres eux-mêmes, que celle des êtres les moins mentalement sophistiqués<sup>378</sup>. Tel que DeGrazia l'observe, si la principale raison pour laquelle la vie humaine a plus de valeur que la vie nonhumaine est que la première offre plus d'occasions de satisfaction (ou autres bonnes choses dont la mort entraîne la privation), alors il faut expliquer comment ces occasions (ou ces autres bonnes choses) peuvent être mesurées et comparées<sup>379</sup>. Ensuite, il faut tenir compte des occasions de satisfaction (ou autres bonnes choses) que la vie a le potentiel d'offrir à des animaux nonhumains alors qu'elle ne peut pas les offrir (ou qu'elle peut moins ou plus difficilement les offrir) aux animaux humains<sup>380</sup>, ou

<sup>378</sup> Regan (1983, 324-5). James Rachels, dans « *Do Animals Have a Right to Life?* » (1983, 284), accorde aussi de l'importance à la complexité de la vie mentale, lorsqu'il s'agit d'évaluer la valeur de la vie.

<sup>379</sup> DeGrazia mentionne que, si c'est la quantité numérique de ces bonnes choses qui doit être évaluée, alors il faut être en mesure d'individualiser ces bonnes choses, ce qui n'est certainement pas facile. Et si c'est plutôt la qualité de ces bonnes choses qui peut être comparée, comme le pense John Stuart Mill, alors il faut que l'évaluateur soit en mesure d'estimer justement les plaisirs des animaux nonhumains, afin de pouvoir les mesurer aux plaisirs humains. Or, il n'est pas certain que tout évaluateur arriverait à la conclusion que les plaisirs humains sont préférables aux plaisirs nonhumains, ni qu'il soit possible de faire cette évaluation de manière objective (DeGrazia 1996, 238 et 241-3).

<sup>380</sup> DeGrazia (1996, 238) évoque les plaisirs potentiellement associés à l'écholocation dont peuvent jouir certains animaux nonhumains ainsi que certains plaisirs olfactifs qui sont accessibles aux chiens, mais pas aux humains. Voir également Hall, *On Their Own Terms* (2010, 76-82) et Sapontzis (1987, 219) où l'auteur mentionne les joies des goélands ainsi que la satisfaction des dauphins.

encore expliquer pourquoi ces occasions (ou autres bonnes choses) ne doivent pas être considérées. Sapontzis renchérit en expliquant que les capacités mentales plus sophistiquées des êtres humains peuvent parfois leur permettre de tempérer leurs émotions et de vivre certaines situations moins intensément que les animaux nonhumains. En effet, contrairement au prisonnier qui sait que sa peine s'achèvera un jour et qu'il retrouvera ensuite sa liberté, le chien enfermé dans une cage de laboratoire ne peut être réconforté par une telle croyance. Et à l'inverse, la joie du chien s'amusant sur la plage ne sera peut-être pas aussi atténuée par les chagrins passés ou les inquiétudes relativement à l'avenir que celle de l'être humain. S'il y a lieu, les émotions de certains animaux nonhumains sont peut-être plus vivement ressenties que celles des êtres humains, ce qui pourrait suffire à contrebalancer la présence, chez la plupart des humains, d'émotions associées à une vie mentale complexe (Sapontzis (1987, 218).

Enfin, si les capacités cognitives typiquement humaines permettent de vivre des émotions plus intenses ou de plus grande qualité, DeGrazia (1996, 339-40) note qu'il doit en être ainsi autant pour les émotions négatives que pour les émotions positives. Evelyn Pluhar (1995, 293) ajoute que, plus un être a de désirs ou de projets pour le futur, plus il a le potentiel d'être déçu de voir ses désirs frustrés ou projets avortés. À ce compte, il semble que ces capacités mentales peuvent aussi bien diminuer qu'augmenter l'intérêt à vivre de l'individu qui en est pourvu. On peut donc conclure que seuls les êtres humains « heureux » dont les désirs sont destinés à être satisfaits devraient, dans le fameux exemple du canot de sauvetage, être préférés aux chiens (tout comme aux êtres humains moins heureux et/ou moins chanceux).

Par ailleurs, que ce soit dans le cadre d'une approche objective ou dans celui d'une approche subjective, l'invocation des capacités cognitives typiquement humaines se heurte au problème majeur des cas marginaux, c'est-à-dire les êtres humains qui ne les possèdent pas davantage que les êtres nonhumains, comme les jeunes enfants, les personnes lourdement handicapées mentalement, les personnes souffrant de certaines maladies mentales et les personnes gravement séniles, par exemple. Si les caractéristiques cognitives sophistiquées devaient être prises en compte lors de l'évaluation de la valeur morale de la vie des différents individus, alors tous les êtres humains qui sont dépourvus de ces qualités particulières devraient logiquement se voir refuser le droit à la vie. Or, même si certains êtres humains n'ont pas le même degré de conscience de soi que les adultes normaux, ou s'ils n'ont pas une conception autobiographique de leur propre personne, il semble que nous supposions tout de même — et les droits fondamentaux de la personne accordés à *tous* les êtres humains en témoignent — qu'ils ont un intérêt à l'égard

de leur propre vie, intérêt qui nous interdirait de les tuer au profit des personnes dites « normales », et ce, même si cela pouvait être fait sans qu'aucune douleur ne leur soit infligée<sup>381</sup>.

Pour toutes les raisons que nous venons de réviser, il semble raisonnable d'écarter à la fois les théories objectives et les théories subjectives selon lesquelles la vie des êtres humains a une valeur supérieure à la vie des êtres sensibles nonhumains et mérite d'être mieux protégée que celle-ci. Nous avons vu que, d'emblée, nous supposons généralement que les êtres humains ont intérêt à vivre et c'est la raison pour laquelle nous leur accordons le droit fondamental à la vie. Nous pourrions exceptionnellement avoir recours à l'approche comparative consistant à décider si la vie qui attend un individu sert davantage ses propres intérêts qu'elle leur nuit. Ce serait le cas lorsque cet individu affirme qu'il désire mourir ; ce serait le cas aussi lorsqu'il lui est impossible de prendre ou de communiquer cette décision. Or, c'est une chose de tenter d'évaluer si un individu a davantage intérêt à mourir qu'à continuer à vivre; c'en est une autre de comparer la valeur de la vie des individus entre eux. Bien sûr, il peut se présenter des situations de conflit d'intérêts dont nous ne sommes pas responsables et où, comme dans l'exemple du canot de sauvetage imaginé par Regan, il semble justifié de procéder à cette comparaison et de déterminer quelles vies seront sauvées. Dans ces circonstances, il est possible que nous ayons recours à certains critères ou à d'autres, afin d'arriver à décider qui mourra et qui survivra. Certains, parmi nous, choisiraient alors d'accorder la priorité à la vie des individus de qui ils sont le plus proches. D'autres choisiraient de sauver la vie de ceux auxquels ils s'identifient le plus facilement, c'est-à-dire ceux qui leur ressemblent le plus, etc. Or, comme l'explique Francione, ces choix ne révéleraient possiblement rien de la valeur inhérente que nous reconnaissons aux différents individus, puisque nous pourrions, en dépit du fait que nous choisissons de sauver un être mais pas l'autre, estimer que chaque individu a tout de même un égal droit à la vie. Dans ces situations difficiles où il faut choisir qui, entre deux êtres ayant intérêt à vivre, lequel vivra et lequel périra, le choix peut être purement émotif. Du point de vue de la morale, il est bien possible qu'aucun d'eux ne s'impose<sup>382</sup>. Même si nous tentions de déterminer qui, des deux individus, a le plus envie de vivre ou qui gagnerait le plus à survivre, notre évaluation elle-même, bien sûr, serait effectuée sur la base d'un critère ou d'un autre, plus ou moins arbitrairement sélectionné. Certains

---

<sup>381</sup> Sur l'argument des cas marginaux, voir Daniel A. Dombrowski, *Babies and Beasts* (1997). Sur la reconnaissance de droits légaux fondamentaux à tous les êtres humains et sur les liens entre ces droits légaux et les droits moraux, voir *supra*, 1.2.2.

<sup>382</sup> Dans son livre *Introduction to Animal Rights* (2000), Francione démontre que ce n'est pas parce que nous avons la tendance naturelle à privilégier les êtres humains dans une situation d'urgence que nous devons nécessairement leur accorder une plus grande valeur morale.



d'entre nous estimerait que l'individu le plus apte au bonheur doit être favorisé. D'autres jugeraient que l'individu dont les plaisirs sont de la plus haute qualité est celui qui doit être sauvé. Enfin, certains pourraient même fonder leur décision sur ce que chacun a le potentiel d'offrir à la collectivité. En situation d'urgence, toute décision peut être contestée et aucune ne paraîtrait évidemment bonne ou mauvaise. Pas même celle qui consisterait à privilégier la vie d'un chien plutôt que la vie d'un être humain (Francione, 2000).

Qu'il soit ou non préférable d'adopter certains critères permettant de trancher de manière non arbitraire les réels conflits d'intérêts, il n'en demeure pas moins que, dans toutes les autres situations — c'est-à-dire celles où nul n'est forcé de choisir, entre deux individus ayant intérêt à vivre, lequel tuer ou laisser mourir —, nous admettons que l'égal droit à la vie de chacun doit être respecté et nous interdisons que la vie des êtres qui nous paraissent avoir le plus intérêt à vivre soit mieux protégée que celle des êtres qui nous semblent attendre moins de la vie. Ainsi, le meurtre d'un être humain, même d'un être humain souffrant de dépression et qui n'espère plus rien de la vie, ne pourrait être justifié, et ce, en dépit du fait qu'il permette à un autre être humain, quant à lui optimiste et déterminé à vivre, d'obtenir l'organe qui lui sauvera la vie, par exemple. Comme nous l'avons déjà mentionné, les seuls cas où il pourrait être moralement permis de tuer un être humain sont ceux où il est dans l'intérêt de cet être humain lui-même de cesser de vivre, ou encore ceux où l'individu est jugé mériter la peine capitale, ceux où l'on ne peut éviter de tuer quelqu'un (cet être humain ou un autre) ou, exceptionnellement peut-être, ceux où la mise à mort d'un petit nombre d'individus innocents pourrait sauver toute une nation ou l'humanité entière<sup>383</sup>. Et si, encore une fois, nous acceptons dans ces cas exceptionnels d'enfreindre le droit à la vie d'un être humain ou d'un autre, cela ne nous empêche pas de reconnaître que tous, peu importe le degré d'intérêt à vivre qu'ils ont, jouissent du droit de ne pas être tué, droit qui, dans de rares circonstances seulement, peut être outrepassé (*overridden*)<sup>384</sup>.

Les nombreux problèmes épistémologiques entourant l'évaluation de la valeur de la vie des différents individus nous empêchent de déterminer avec certitude quel est l'intérêt à vivre de chacun, qu'il soit humain ou nonhumain. Voilà sans doute pourquoi, à partir du moment où un être est conscient, nous présumons qu'il a potentiellement intérêt à vivre (à moins, bien entendu, qu'il soit manifestement condamné à mener une vie emplie de douleurs incessantes). Cela suffit à

---

<sup>383</sup> William A. Edmundson (2004, 147) réfère à un seuil à partir duquel les droits individuels ne peuvent plus l'emporter sur les autres considérations. S'il n'est sans doute pas justifié de tuer une personne pour en sauver six, écrit-il, peut-être le serait-ce s'il s'agissait d'en sauver un million.

<sup>384</sup> Voir Edmundson (2004, 149).

lui attribuer un droit à la vie. Même s'il est légitime de supposer que la vie a une valeur différente pour chaque individu, il semble que, devant la considérable difficulté que représenterait l'évaluation de cette valeur de la perspective subjective de chaque individu lui-même, nous préférons faire *comme si cette valeur était égale pour tous*, dès que nous ne sommes pas certains du contraire<sup>385</sup>. Le fardeau de preuve est donc supporté par ceux qui veulent discriminer : ils doivent alors démontrer que l'intérêt des uns est effectivement plus grand que l'intérêt des autres. Mais une fois encore, cette preuve ne pourrait servir à discriminer que lorsqu'il faut vraiment choisir qui sacrifier entre deux individus, comme dans le cas d'un médecin peut-être, qui doit choisir lequel, parmi ses patients, bénéficiera du seul organe disponible et pourra subir une transplantation qui lui sauvera la vie. De telles situations ne signifient pas que tous les patients qui ont besoin de cette transplantation n'ont pas un égal droit à la vie<sup>386</sup>. Et cela ne signifie pas non plus que le médecin en question soit moralement autorisé à tuer un être en santé afin de sauver la vie d'un patient qui lui paraît avoir davantage intérêt à vivre. L'individu dont l'intérêt à vivre est faible et l'individu dont l'intérêt à vivre est fort jouissent tous les deux d'un égal droit fondamental de ne pas être tués.

À la difficulté d'ordre épistémologique s'ajoute le fait que, dans un sens, la valeur que la vie peut avoir pour les différents individus est essentiellement *incomparable* en raison du fait qu'elle est toujours estimée d'un point de vue subjectif<sup>387</sup>. Pluhar explique qu'un jeune humain adulte intelligent perd, en mourant, un réseau complexe de relations ainsi que la possibilité de réaliser tous ses projets. La privation que la mort représente pour lui peut être extrêmement grave. Mais un humain profondément retardé mentalement peut perdre tout autant, du moins *de son propre point de vue*. En mourant, chacun d'eux, souligne-t-elle, perd alors tout ce qu'il y a de précieux et tout ce qui compte *pour lui* (Pluhar 1995, 293). Il paraît dès lors insensé de tenter de comparer les pertes entre elles puisqu'elles n'affectent pas le même individu. Dans le même ordre d'idée, puisque c'est tout ce qu'il lui reste, les cinq dernières minutes à vivre d'un vieillard malade peuvent être, à ses yeux, d'une valeur incommensurable. Même si nous étions autorisés à présumer que la vie a généralement plus de valeur pour n'importe quel être humain qu'elle a de valeur pour n'importe quel animal nonhumains, il n'en demeurerait pas moins que, du point de vue subjectif d'un animal sensible, sa propre vie est tout ce qu'il a et, en ce sens, la perdre revient

<sup>385</sup> DeGrazia (1996, 248) note que l'approche égalitariste se limite à cela.

<sup>386</sup> Francione (2000, 152-62) soutient que le simple fait de privilégier certains êtres au détriment d'autres, dans certaines situations d'urgence où il est impossible de sauver tous les êtres concernés, n'est pas incompatible avec la reconnaissance de l'égale valeur morale de chacun et du droit de ne pas être traité comme une simple ressource.

<sup>387</sup> Voir Johnson, « *Life, Death, and Animals* » (1983, 123-3); DeGrazia (1996, 248) et Sapontzis (1987, 220).

à tout perdre. Et dans les cas où il est possible d'estimer grossièrement la valeur subjective que chacun attribue à sa propre vie, que pouvons-nous faire de cette évaluation? Peu importe que la valeur de la vie d'une personne n'ait, même aux yeux de cette dernière, qu'une fraction de la valeur qu'une autre personne accorde à sa propre vie. Un tout petit peu de bonheur, par exemple, si c'est tout ce qu'un individu en particulier peut espérer, peut prendre toute l'importance du monde et n'est en rien réduit par le plus grand bonheur des autres individus.

Simmons parle d'un seuil à partir duquel l'intérêt à vivre des individus est suffisant pour que ces individus méritent tous un égal droit à la vie. Sans passer en revue les différents critères susceptibles de constituer les fondements de la valeur de la vie des individus, il constate que nous octroyons un égal droit à la vie à tous les êtres humains, même à ceux qui nous semblent les moins capables d'accorder de la valeur à leur propre vie. À son avis, cela signifie que nous admettons que, à partir du moment où les individus peuvent avoir un certain intérêt à vivre — à partir du moment où leur vie a, pour eux, une valeur minimale —, cet intérêt doit être protégé par le droit à la vie. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir un intérêt à vivre qui soit aussi grand que celui des êtres humains « normaux les plus heureux » pour avoir un droit à la vie, un droit à la vie qui n'admet pas de degrés et qui est également fort pour chacun<sup>388</sup>.

Comme Simmons l'expose, il semble que nous reconnaissons un égal droit à la vie à tous les êtres humains, et ce, en dépit du fait que l'intérêt à vivre varie d'un individu à un autre. Bien sûr, il est probable que les animaux sensibles nonhumains aient un intérêt à vivre qui soit aussi important, ou même plus important, que celui des êtres humains adultes normaux. Mais quoi qu'il en soit, à partir du moment où ces animaux ont le potentiel d'avoir un intérêt à vivre minimal, ils devraient, comme les êtres humains, jouir de la protection offerte par un égal droit à la vie. À moins que ne soit fournie la preuve qu'un animal sensible n'a pas intérêt à vivre, nous nous retrouvons donc dans l'obligation de respecter son droit moral à la vie et de lui accorder le droit légal fondamental de ne pas être tué.

---

<sup>388</sup> Voir Simmons (2006). Notons que Bentham raisonnait déjà d'une telle manière : « Chacun a un désir égal de bonheur: ou, bien qu'il se trouve à cet égard quelques différences, ces différences n'étant susceptibles d'aucune preuve ou mesure, ne sauroient se mettre en ligne de compte: et en tout cas, cette proposition [la supposition que tous ont une égale capacité de ressentir le plaisir est la plus simple et la meilleure approximation de la réalité] générale se trouve plus approchante de la vérité qu'aucune autre que l'on pourroit mettre à sa place. » (cité par Guidi 2008, 43n64). Un peu plus loin, Guidi explicite en paraphrasant Bentham: « [V]ariability of tastes being given and impenetrable, assuming equality in this domain was the most straightforward way of reconciling utility with justice: every distribution of means should be made as if it affected every individual's happiness in the same way. The burden of proof was then shifted on those who wanted to suggest another criterion. » (2008, 44)

#### 4. L'intérêt à vivre librement et le droit de ne pas être utilisé

Jusqu'à présent, nous avons conclu que nous n'avons moralement pas le droit d'infliger de la douleur à des êtres sensibles pour nos fins, pas plus que de les tuer, même sans douleur. Comme de très nombreux animaux ont intérêt à ne pas souffrir et intérêt à vivre, le principe de l'égalité considération des intérêts implique que nous ne puissions pas soumettre ces êtres sensibles à des expérimentations qui leur causeraient de la souffrance, pas plus que nous ne pouvons abattre ces individus pour nous en nourrir ou pour nous vêtir, par exemple.

Mais que devons-nous penser d'une utilisation douce ou indolore, qui ne dépend pas de la mort ni ne mène à elle? Il y a plusieurs formes d'utilisation d'animaux qui ne semblent pas devoir nécessairement impliquer de la douleur ou la mort des nonhumains dont nous nous servons. Nous pouvons penser aux animaux qui sont élevés de manière prétendument « humaine » pour leur lait ou leurs œufs; aux animaux que nous « admirons » pour leurs capacités étonnantes, comme les animaux-acteurs par exemple; aux animaux utilisés pour la zoothérapie; aux animaux entraînés pour aider les personnes non voyantes ou pour sauver les êtres humains de situations désespérées; ou encore à tous les animaux que nous gardons dans nos maisons et utilisons comme « animaux de compagnie ». Est-ce que les pratiques qui reposent sur l'utilisation de ces êtres sensibles sont moralement défendables, en dépit du fait que nous n'accepterions jamais que des êtres humains soient, par d'autres, utilisés de la même façon, du moins sans leur consentement ou sans que ce soit dans leurs propres intérêts<sup>389</sup>?

Nous utilisons un nombre presque incalculable d'animaux pour des fins qui pourraient théoriquement être atteintes même si les animaux étaient traités de manières exemptes de douleur ou de mise à mort, mais pour lesquelles nous n'accepterions jamais d'utiliser des êtres humains de pareilles façons. Qu'est-ce qui pourrait bien faire en sorte que ces formes d'utilisation soient

---

<sup>389</sup> À l'instar des personnes humaines dites incapables (les cas marginaux), les animaux nonhumains ne peuvent être jugés aptes à fournir un consentement libre et éclairé. Comme c'est le cas pour les jeunes enfants, on ne peut interpréter le fait qu'un animal nonhumain semble volontiers se soumettre à une activité ou paraisse y trouver du plaisir comme la preuve qu'il consent à cette activité et qu'il est donc moralement acceptable de l'y soumettre, lorsque d'autres raisons suggèrent que cette activité pourrait aller à l'encontre des autres intérêts de cet individu (si, par exemple, cette activité comporte un risque d'accident qui ne saurait être compris ou évalué convenablement par l'animal, ou encore s'il est possible que ce dernier soit « résigné » à subir un certain traitement désagréable parce qu'il a appris qu'il ne pouvait y échapper, parce qu'il lui semble s'agir du seul moyen de répondre à certains de ses besoins ou autres intérêts ou parce qu'il a l'habitude de subir ce traitement particulier). De manière générale, lorsque vient le temps d'imposer certains traitements à des personnes incapables de fournir un consentement, c'est la recherche de ce qui est dans l'intérêt de ces personnes qui aide à distinguer ce qui est moralement acceptable de ce qui ne l'est pas. L'anti-spécisme exige que la même attitude soit adoptée à l'égard des animaux nonhumains, ce qui exclut nécessairement les formes d'instrumentalisation qui s'opposent aux intérêts des animaux nonhumains, même de ceux qui pourraient sembler « accepter » de servir les êtres humains.

moralement acceptables lorsqu'elles impliquent des nonhumains, alors qu'elles ne le seraient pas si elles devaient impliquer des humains?

Dans nos sociétés dites libres et démocratiques, l'esclavage humain est dorénavant illégal. Les autres animaux, par contre, sont toujours asservis, et ce, en toute légalité, puisqu'ils sont susceptibles d'appropriation comme l'étaient, à une autre époque, les esclaves humains. Qu'est-ce qui peut bien justifier notre décision de traiter les nonhumains comme des marchandises ou des ressources (même si ce traitement est réglementé) alors que nous refusons qu'un même traitement soit imposé à des humains? Comme au chapitre précédent, deux arguments nous incitent à répondre que rien ne peut justifier une telle discrimination. D'abord, nous nous pencherons sur un argument indirect (section 4.1.), reposant sur le fait que les animaux que nous exploitons à l'heure actuelle souffrent et meurent massivement (sous-section 4.1.1.) et qu'il semble fort peu probable que nous arrivions un jour à exploiter des animaux sans violer leur intérêt à ne pas souffrir et leur intérêt à ne pas être tués (sous-section 4.1.2.). Ensuite, nous étudierons un argument plus direct (section 4.2.). Après avoir passé en revue les réflexions des auteurs qui se sont intéressés à la question spécifique de l'intérêt des animaux nonhumains à être libres et avoir exposé en détail la position d'un auteur selon qui seuls les membres de l'humanité peuvent avoir un intérêt intrinsèque à être libre (sous-section 4.2.1.), nous examinerons, à tour de rôle, les concepts d'autonomie et de liberté, pour conclure que, si les animaux sensibles nonhumains n'ont pas nécessairement un intérêt envers la liberté positive, ils ont toutefois un intérêt envers la liberté négative et un intérêt envers la liberté républicaine qui devraient leur mériter le droit fondamental de ne pas être exploités (sous-section 4.2.2.).

#### ***4.1. L'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à ne pas être tué impliquent l'intérêt à ne pas être utilisé***

Comme dans le cas de l'intérêt à vivre, un argument indirect pourrait, à lui seul, suffire à nous convaincre de cesser toute forme d'exploitation animale, peu importe que nous nous efforcions de bien traiter les animaux ou non, et que nous les tuions ou pas. En effet, une brève observation de la situation actuelle permet de savoir que l'exploitation va généralement de pair avec l'imposition de douleur et l'abattage, et ce, même dans un contexte où l'importance d'éviter d'infliger de la douleur non nécessaire ou de tuer sans excuse légitime est censée être reconnue et

acceptée<sup>390</sup>. Les animaux nonhumains que nous utilisons sans poursuivre l'objectif de les soumettre à des traitements douloureux ou de les tuer — comme les animaux utilisés pour leur lait, leurs œufs ou leur laine, les animaux-acteurs, les animaux de zoo ou de cirque, les animaux dont on se sert pour la zoothérapie, les chiens qui aident les personnes malvoyantes, malentendantes ou autrement handicapées ainsi que l'ensemble des animaux familiers —, subissent tout de même de grandes souffrances et sont régulièrement tués, alors qu'ils sont toujours en bonne santé ou qu'ils auraient pu l'être, s'ils avaient été mieux traités. Voyons quelques exemples démontrant à quel point les animaux que nous exploitons souffrent et meurent en grand nombre, avant de nous demander s'il pourrait en être autrement.

#### **4.1.1. Lorsque nous utilisons, nous faisons souffrir et nous tuons**

D'abord, les vaches de qui nous tirons le lait et les poules auxquelles nous prenons les œufs sont actuellement traitées selon des méthodes comparables à celles qui sont employées dans le cadre de l'élevage des animaux que nous tuons pour leur chair. En effet, l'élevage industriel est aujourd'hui la règle autant dans l'industrie laitière que dans l'industrie de l'œuf<sup>391</sup>. Avec l'augmentation de la population mondiale et le changement graduel, mais rapide et certain, des habitudes alimentaires de la population des pays comme l'Inde et la Chine vers l'inclusion d'une plus grande proportion de produits animaux dans leur diète, il semble que le retour à des méthodes traditionnelles ou à des méthodes qui sont moins nuisibles au bien-être animal soit fort peu probable, du moins à grande échelle<sup>392</sup>.

Au Canada, et la situation est comparable dans tous les pays industrialisés, à peu près 80 % de la production laitière est maintenant assurée par les fermes qui emploient des méthodes industrielles ou intensives<sup>393</sup>. Or, celles-ci ont d'importants impacts sur le bien-être des animaux utilisés<sup>394</sup>. La sélection artificielle et le confinement<sup>395</sup>, d'abord, ont permis que les vaches

<sup>390</sup> Rappelons que les infractions de cruauté envers les animaux prévues au Code criminel canadien interdisent l'imposition de « souffrance sans nécessité » à des animaux, de même que l'acte de « tuer des animaux sans excuse légitime ». Voir Code criminel canadien, L.R., 1985, ch. C-46, art. 444-447.1.

<sup>391</sup> Pour ce qui est de la production laitière, voir *Statistiques et profil général de l'industrie* de la Fédération des producteurs de lait du Québec et, à propos des œufs, voir Stéphanie Bérubé, « Le cri de la poule libre » (*La Presse*, 4 avril 2010).

<sup>392</sup> « On peut s'attendre à la poursuite de l'évolution des méthodes de production, les systèmes de pâturage extensif étant progressivement délaissés au profit des méthodes plus intensives et industrielles. » Rapport *Agriculture mondiale : horizon 2015/2030* (FAO 2002, 61).

<sup>393</sup> Selon les *Statistiques et profil général de l'industrie* de la Fédération des producteurs de lait du Québec.

<sup>394</sup> Voir « *An HSUS Report: The Welfare of Cows in the Dairy Industry* » de la *Humane Society of the United States* (HSUS 2011a, 4-5).

<sup>395</sup> Le confinement permet de remplacer la diète normale des vaches par une diète plus calorifique, ce qui entraîne un meilleur rendement. Plutôt que de brouter de l'herbe, les vaches se voient offrir une nourriture très riche qui leur

laitières produisent aujourd'hui en moyenne plus de 7 083 litres de lait par année (Milk Development Council, 2010). Cela représente approximativement 20 % de plus que la production d'il y a à peine 10 ans et à peu près 20 fois plus de lait par vache que la quantité nécessaire pour nourrir un veau<sup>396</sup>. Par ailleurs, pour que le lait puisse être consommé par des êtres humains, les producteurs séparent le veau de la mère dans les deux premiers jours suivant sa naissance, alors que, s'il était laissé près de sa mère, le veau serait allaité pendant près d'un an<sup>397</sup>. Pendant plusieurs heures, voire jours, après cette séparation, la vache montre des signes de détresse psychologique; un lien affectif unissant la vache et son veau dès la naissance de ce dernier<sup>398</sup>. Par ailleurs, l'élevage des vaches Holstein a tant modifié la silhouette des animaux que les cubicules dans lesquels ils sont gardés ne sont plus adéquats (Faull *et al.* 1996, 130-6). Il arrive donc que les pattes arrière des vaches débordent et s'appuient sur un sol couvert de boue plutôt que sur le sol propre de leur petit enclos<sup>399</sup>. De plus, le sol de ciment sur lequel elles sont généralement gardées leur cause des problèmes circulatoires ou des problèmes de boiterie (Galindo et Broom, 2000; Singh *et al.*, 1993; Somers *et al.*, 2003). Lorsqu'elles sont attachées dans des cubicules et isolées des autres vaches, elles montrent des signes de stress et de frustration (Munksgaard et Simonsen, 1996). À tout moment, il semble que près de 20 % des vaches souffrent de boiterie, un des plus graves problèmes de bien-être affectant les vaches laitières<sup>400</sup> et 50 % d'entre elles souffrent de mastite, un problème d'inflammation du pis qui leur cause également beaucoup de douleur et qui est occasionné par la sélection artificielle visant à stimuler la production laitière des bovins (HSUS 2011a, 7-8). De plus, les vaches laitières sont souvent privées de l'exercice dont elles ont besoin ainsi que de l'alimentation riche en fibres à laquelle elles sont adaptées, en plus de se voir injecter des hormones et antibiotiques qui peuvent provoquer de graves problèmes de santé et de

---

cause de nombreux problèmes de santé (*Mercy for Animals*, « Dairy and Veal »). Moins de 10 % des vaches laitières sont principalement gardées dans des champs où elles peuvent paître (HSUS 2011a, 3-4).

<sup>396</sup> Joyce D'Silva, « Adverse Impact of Industrial Animal Agriculture on the Health and Welfare of Farmed Animals » (2006, 54). La *Humane Society of the United States* (HSUS, 2011a) donne le chiffre de 47 % de plus de lait par vache qu'en 1987. Elle démontre que le nombre de vaches a diminué au fil des dernières années, mais que, malgré cela, la production laitière a fortement augmentée.

<sup>397</sup> Voir l'étude de Stookey et Haley, « *The Latest in Alternate Weaning Strategies* »(2002).

<sup>398</sup> Edwards et Broom, « *Behavioural Interactions of Dairy Cows With Their Newborn Calves And The Effects of Parity* » (1982); Sluckin et Herbert, *Parental Behaviour* (1986); Hudson et Mullord, « *Investigations of Maternal Bonding in Dairy Cattle* » (1977) et Masson (2004, 135).

<sup>399</sup> Voir J. D'Silva (2006, 54) ainsi que le rapport de *Farm Sanctuary*, « *The Welfare of Cattle in Dairy Production* ».

<sup>400</sup> Vic Robertson, dans « *Expert Warns Over Holstein's Future* » (2006), ajoute que 50 % des vaches souffriront au moins une fois dans leur vie de ce problème. À propos de la boiterie, voir Shearer et Van Amstel, « *Lameness in Dairy Cattle* » (2000), sur ses effets sur le bien-être des vaches, voir Broom (2001) ainsi que le rapport « *The Welfare of Cattle in Dairy Production* » du *Farm Sanctuary*.

bien-être (Broom, 2000)<sup>401</sup>. Il n'est pas rare, par ailleurs, qu'elles soient soumises aux mêmes mutilations que celles qui sont infligées aux vaches et aux boeufs élevés pour leur chair, soit la caudectomie, l'ablation des cornes et l'arrachage des dents, souvent faites sans anesthésie ni analgésique<sup>402</sup>, de même qu'à des manipulations violentes<sup>403</sup>. Enfin, il faut noter que l'industrie laitière se trouve derrière l'industrie du veau, industrie dont les pratiques sont jugées particulièrement douloureuses pour les jeunes bovins<sup>404</sup>. En effet, les animaux qui se retrouvent dans les usines à veaux proviennent le plus souvent des vaches laitières qui, pour donner un bon rendement, doivent régulièrement mettre bas et être séparées de leur veau dès la naissance de celui-ci, afin que le lait puisse être redirigé vers les consommateurs humains (Leiba, 2005). Les vaches laitières sont réinséminées environ 4 mois après avoir mis bas et continuent, pendant la nouvelle grossesse, à être traitées, ce qui est physiquement très exigeant pour elles et se termine par une période sèche non moins douloureuse, puisque, environ 58 jours avant la naissance du prochain veau, on cesse brutalement de les traire (et parfois même, temporairement, de les nourrir afin qu'elles produisent moins de lait), ce qui entraîne un engorgement douloureux de leur pis (HSUS 2011a, 7). Notons finalement que les vaches laitières qui, si elles vivaient dans un environnement adéquat, atteindraient l'âge de 25 ans ou plus sont généralement abattues après 3 ou 4 lactations, alors qu'elles ont à peine dépassé l'âge de 5 ans<sup>405</sup>. Est-ce que toutes ces souffrances sont évitées dans la production du lait biologique? Rien n'est moins évident. En effet, il semble que jusqu'à 65 % du lait biologique produit aux États-Unis provient d'élevages de type intensif, comparable à celui qui vient d'être décrit<sup>406</sup>.

À propos de l'industrie de l'œuf, mentionnons que, dans les années 1950, plusieurs découvertes ont permis d'améliorer grandement l'efficacité des méthodes d'élevage des animaux. La découverte de la vitamine D3 et de différents antibiotiques ont ensuite donné lieu à la

<sup>401</sup> Il n'est pas rare que les méthodes développées afin d'augmenter la fertilité des vaches ou de faciliter leur reproduction aient des impacts négatifs sur le bien-être des animaux (HSUS, 2011a).

<sup>402</sup> Voir le rapport « *The Welfare of Cattle in Dairy Production* » du *Farm Sanctuary*. Sur la douleur chronique entraînée par la caudectomie chez les vaches (Comis, « *Settling Doubts About Livestock Stress* », 2005, 4-7). À propos de la douleur causée par l'ablation des cornes, voir Faulkner et Weary (2000), Petrie *et al.* (1995) et Sylvester *et al.*, (1998, 123-6).

<sup>403</sup> À propos de la violence physique exercée sur les vaches qui, pour une raison ou une autre, s'effondrent et ne peuvent plus se déplacer par elles-mêmes ou encore de la violence employée sur les animaux lors du transport de ceux-ci (HSUS 2011a, 9-10).

<sup>404</sup> Voir *supra*, pp. 134-5 et 194-5.

<sup>405</sup> Voir le rapport du *Farm Sanctuary*, 26.

<sup>406</sup> Organic Consumers Association, « *Organic Cattle Should Be Pasture Fed – Not Raised in Intensive Feedlots* » ainsi que Kastel, « *Maintaining the Integrity of Organic Milk* » (2006). À propos de ce dernier rapport, Marian Burros (2006) affirme ce qui suit: « There are producers selling organic products from cows that live with as many as 6,000 other animals and that seldom see pasture, which fits the definition of a factory farm. There are farms where nonorganic cows are brought in as replacements and where antibiotics and hormones are used. ».



possibilité de confiner les poules élevées pour leurs œufs à l'intérieur, dans des endroits où elles sont entassées à très haute densité. Grâce au perfectionnement des programmes de sélection génétique, nous avons ensuite pu développer des races de poules qui peuvent rester productives, même lorsqu'étroitement confinées. Le succès commercial de l'industrialisation de la production de l'œuf est incontestable : alors qu'une poule issue de l'élevage traditionnel pondait moins d'une centaine d'œufs par année, la poule de l'élevage intensif produit en moyenne 270 œufs l'an (Safran Foer 2009, 60). Toutefois, le bien-être de ces oiseaux est gravement compromis. D'abord, l'industrie de l'œuf entraîne la destruction de tous les poussins mâles (chaque année, environ 30 millions au Royaume-Uni et 160 millions aux États-Unis) puisque, en raison de leur race, ils ne conviennent pas à l'industrie de la viande<sup>407</sup>. Ensuite, les poules pondeuses étant maintenues dans des endroits fort exigus dont la taille correspond souvent à celle d'une feuille de papier de format lettre (soit environ 67 pouces carrés) par animal<sup>408</sup>, elles ne peuvent exprimer leurs comportements naturels comme se tenir debout, gratter le sol, se retourner, étirer leurs ailes, battre des ailes, ébouriffer leurs ailes, s'éloigner des oiseaux plus forts ou agressifs et prendre des bains de poussière (D'Silva, 2006, 56; Lindberg et Nicol, 1997). Maintenus dans un tel état de stress, les poules risquent de se donner de violents coups de bec les unes les autres, comportement agressif pouvant aboutir au cannibalisme (Singer 1993a, 183). Pour prévenir les blessures sévères qu'elles risquent ainsi de s'infliger, la plupart des éleveurs leur coupent le bec (près du 1/3 de celui-ci) dès les premiers jours de leur existence. Par comparaison aux poulets élevés pour leur chair, les poules pondeuses vivent un peu plus longtemps (entre un et deux ans<sup>409</sup>) et doivent souvent subir deux fois cette mutilation au cours de leur vie (Singer 1993a, 175). Or, comme nous l'avons vu, le bout du bec des oiseaux étant irrigué par nombre de petits vaisseaux et terminaisons nerveuses, non seulement la coupure est-elle douloureuse au moment où elle est infligée, mais elle peut aussi entraîner une douleur chronique<sup>410</sup>. Parmi les traitements douloureux imposés aux poules pondeuses se trouve incontestablement la pratique courante qu'est la « mue forcée », qui consiste à imiter les changements saisonniers en privant les oiseaux d'eau, de

<sup>407</sup> Voir *The Vegetarian Society*, « Laying hens » (Fact Sheet) ainsi que P. Singer (1993, 176). Évidemment, même s'ils pouvaient être récupérés par l'industrie de la viande, les poussins n'échapperaient pas à une mort prématurée puisqu'ils seraient tout de même tués, bien qu'un peu plus tard, c'est-à-dire après avoir été engraisés suffisamment. Par ailleurs, Singer note que la façon dont ces poussins mâles sont tués peut être extrêmement cruelle. Si certaines compagnies les gazent, dit-il, d'autres « les empilent vivants dans un sac en plastique où ils étouffent sous le poids de leurs congénères qui viennent après eux », ou encore les broient, alors qu'ils sont encore vivants (1993, 175)

<sup>408</sup> Jeangène Vilmer remarque que, s'il s'agissait d'êtres humains adultes, cet entassement pourrait être représenté par « cinq humains dans une cabine téléphonique », emprisonnés là toute leur vie durant (2008, 171).

<sup>409</sup> Voir à ce propos, Singer (1993, 188).

<sup>410</sup> Duncan *et al.*, « Behavioral Consequences of Partial Beak Amputation (Beak Trimming) in Poultry » (1989, 487). Voir également *supra*, 2.1.1. et 3.1.1.

nourriture et de lumière afin d'activer la ponte et d'ainsi augmenter le rendement (Safran Foer 2009, 60; Singer 1993a, 189-90). Par ailleurs, jusqu'à 30 % des poules subissent des fractures aux pattes au moment d'être retirées de leur cage après la pondaison et pendant le transport vers l'abattoir (pour être ensuite transformées en soupe, pâté, nourriture pour autres animaux ou en compost) et près de 35 % des décès sont attribuables à la fragilité des os due à l'encagement, de même qu'à l'ostéoporose que provoque le manque d'exercice ou à la demande constante en calcium que représente la production d'œufs<sup>411</sup>. Par ailleurs, en raison du fait qu'elles sont naturellement portées à construire des nids dans lesquels elles pondent leurs œufs et que cette propension demeure frustrée, elles compensent souvent en adoptant des comportements anormaux comme faire les cent pas ou s'asseoir tout en mimant les mouvements qu'elles devraient faire pour construire un nid<sup>412</sup>. Enfin, parce qu'elles ne peuvent s'adonner aux bains de poussière auxquels elles sont fortement enclines, ni même profiter d'une litière comme elles le préfèrent, elles se livrent à des comportements stéréotypés, qui rappellent les mouvements exécutés lors des bains de poussière, sur les fils de métal dont sont fabriquées leurs cages et qui blessent leurs pattes<sup>413</sup>. L'entassement et tous les problèmes de bien-être qui y sont liés entraînent une mort prématurée de dix à quinze pour cent des poules élevées en batterie. Pourtant, cet entassement demeure profitable pour les producteurs qui incluent ces pertes dans leurs coûts de production (Singer 1993a, 188-9). À propos du bien-être des poules pondeuses, le *Scientific Veterinary*

---

<sup>411</sup> Voir Gregory et Wilkins, « *Broken Bones in Domestic Fowl: Handling and Processing Damage in End-of-lay Battery Hens* » (1989, 555-62) ainsi que McCoy, Reilly et Kilpatrick, « *Density and Breaking Strength of Bones of Mortalities Among Caged Layers* » (1996, 185-6). John Sorenson, dans *About Canada: Animal Rights* (2010, 43-4) précise que, parce qu'elles sont beaucoup plus maigres que les poules élevées pour leur chair, les poules pondeuses ont peu de valeur une fois leur productivité diminuée (après un ou deux ans) et elles sont souvent déchiquetées (jetées dans un broyeur, qui peut les hacher vivantes si la vitesse de rotation des lames est trop basse pour les tuer instantanément) pour en faire de la nourriture pour animaux. Et comme elles ne sont pas très en demande, il faut souvent les transporter sur de grandes distances pour les vendre, dans des conditions où elles sont souvent traitées brutalement et où elles souffrent du froid ou de la chaleur extrême, de l'entassement excessif, du stress ainsi que de la faim et de la soif. Lorsque les producteurs d'œufs ne trouvent pas preneurs, on les tue sur place, selon les méthodes les plus économiques disponibles.

<sup>412</sup> Voir Mills et Wood-Gush (1985) ainsi que Simonsen, Vestergaard et Willeberg (1980). La frustration entraînée par l'impossibilité de se construire un nid est bien décrite par Konrad Lorenz : « Pour qui connaît un peu les animaux, il est vraiment déchirant d'observer comment une poule tente encore et encore de se glisser sous ses compagnes de cage, pour y chercher en vain un abri. Dans de telles circonstances, il ne fait aucun doute que les poules se retiendront de pondre le plus longtemps possible. Leur répugnance instinctive à pondre au milieu de la foule de leurs codétenues est certainement aussi forte que la répugnance qu'éprouvent les gens civilisés à déféquer dans une situation analogue. » (cité dans Singer 1993a, 184). À propos de la très grande motivation des poules à pondre dans l'intimité, voir également Duncan et Kite (1987, 387-8).

<sup>413</sup> Voir « *The Significance of Fowls Bathing in Dust* » de Liere (1992) et, à propos des blessures aux pattes, voir (Singer 1993a, 178) : « Malheureusement, les griffes des poules ne sont pas bien adaptées à la vie sur du grillage, et les cas rapportés de lésions aux pattes sont courants chaque fois que quelqu'un se dérange pour les examiner. Les griffes, privées de l'usure due à un sol ferme, poussent démesurément et peuvent se prendre de façon permanente dans le grillage. » Évidemment, précise l'auteur en citant un expert de l'industrie avicole, les individus ainsi bloqués ne peuvent accéder à l'eau ou à la nourriture.

*Commitee* de la Commission européenne déclare ce qui suit : « it is clear that because of its small size and barrenness, the battery cage as used at present has inherent severe disadvantages for the welfare of hens »<sup>414</sup>.

Moins de 3 % des œufs produits au Canada proviennent de poules qui ne sont pas gardées dans des cages en batteries (Sorenson 2010, 42-3)<sup>415</sup>. Les standards associés à l'élevage « en liberté » (*free-range*) sont imprécis et souvent non réglementés (Desaulniers, 2011). L'étiquetage ne permet pas de connaître l'espace dont les poules ont disposé leur vie durant, ou de savoir quel type d'accès à l'extérieur leur était offert, par exemple<sup>416</sup>. Si l'élevage « en cage » est probablement plus dur que l'élevage « sans cage », il serait naïf de croire que le dernier évite que de la douleur et de la souffrance soient imposées aux oiseaux. À propos de l'industrie américaine des œufs de poules élevées « sans cage », Safran Foer s'exprime de la manière suivante :

« The USDA doesn't even have a definition of free-range for laying hens and instead relies on producer testimonials to support the accuracy of these claims. Very often, the eggs of factory-farmed chickens – chickens packed against one another in vast barren barns – are labeled free-range. (“Cage-free” is regulated but means no more or less than what it says – they are literally not in cages.) One can reliably assume that most “free-range” (or “cage-free”) laying hens are debeaked, drugged, and cruelly slaughtered once “spent.” I could keep a flock of hens under my sink and call them free-range. » (Safran Foer 2009, 61)<sup>417</sup>

En plus des vaches et des poules, qui sont élevées dans l'objectif de fabriquer des produits laitiers ou d'obtenir du lait et des œufs, d'autres animaux sont exploités pour leur travail<sup>418</sup> ou pour ce qu'ils produisent. C'est le cas des moutons, par exemple, de qui nous tirons la laine.

L'industrie de la laine (comme celle du mohair, du pashmina ou de la laine ultra-fine<sup>419</sup>), un peu comme l'industrie du cuir ou du suède, est étroitement liée à celle de la viande. En effet, les

<sup>414</sup> Commission européenne, « *Report on the Welfare of Laying Hens* », (1996, 109).

<sup>415</sup> Notons qu'il en est de même aux États-Unis. Les chiffres de Safran Foer (2009, 109) font paraître ceux qu'avance le *Worldwatch Institute* fort conservateurs. Voir *supra*, 3.1.1.

<sup>416</sup> Sorenson explique qu'il peut arriver que les poules élevées « en liberté » soient entassées dans un enclos où un seul point d'accès à l'extérieur est prévu et dont seules quelques poules (celles qui se trouvent près de cet accès) peuvent profiter (2010, 43).

<sup>417</sup> Dans un article visant à dénoncer la désinformation qu'entraînent les étiquettes « œufs de poules en liberté », James LaVeck décrit le réel traitement que subissent ces poules dont le sort n'inquiète plus le grand public qui les imagine se promenant librement sur une ferme amicale et humaine : « The reality? Millions of young hens standing shoulder to shoulder in huge enclosed warehouses, forced to dwell day and night in their own waste, enduring air so foul that workers sometimes wear gas masks to prevent permanent damage to their lungs. Just like their battery-caged sisters, “cage-free” hens are brutally debeaked, force molted (starved for days to restart an egg-laying cycle) and, of course, slaughtered when they are no longer of use. [...] Not to mention the millions of male chicks who, incapable of laying eggs, are unceremoniously suffocated in plastic bags or ground alive into fertilizer or feed. » (LaVeck, 2007).

<sup>418</sup> Pensons aux chiens de garde, par exemple, aux animaux utilisés pour la zoothérapie, aux chiens policiers ou militaires, aux chevaux qui tirent des calèches, etc.

moutons et les chèvres élevés pour leur laine ou leurs poils finissent par être abattus — dans des conditions souvent désolantes<sup>420</sup> — afin que leur chair soit consommée ou autrement utilisée (FAO 2008). Avant d’être tués, la vaste majorité de ces animaux subissent des traitements dont plusieurs sont estimés très douloureux. D’abord, il est fréquent que, dans les premières semaines suivant sa naissance, l’agneau élevé pour sa laine se fasse percer les oreilles, couper la queue et, s’il est un mâle, castrer sans anesthésie<sup>421</sup>. La castration est souvent faite par une incision permettant de retirer les testicules de manière chirurgicale ou encore par le recours à un anneau de caoutchouc qui coupe la circulation sanguine et entraîne la nécrose des gonades<sup>422</sup>. Or, toutes ces mutilations causent de la douleur aiguë aux animaux non seulement au moment où elles sont infligées, mais souvent pendant une longue période qui s’ensuit (Dwyer et Lawrence 2008, 20). Ensuite, puisque les producteurs de laine suivent la logique du profit, nombreux sont ceux qui confinent leurs animaux dans des conditions désolantes nuisant à leur bien-être (Dwyer et Lawrence 2008, 14-5; Coleman 2010). Et lorsque les moutons sont élevés de manière extensive, d’autres facteurs, tels que les conditions météorologiques extrêmes et l’absence d’abri, la rareté de la nourriture, les risques associés aux prédateurs environnants, et les problèmes médicaux non traités peuvent aussi considérablement nuire à leur bien-être (Dwyer et Lawrence 2008, 15 et 18-20). Enfin, la taille des moutons les rend plus vulnérables aux abus perpétrés par les personnes responsables de les manipuler. Plus que la plupart des autres animaux domestiques (à l’exception des volailles) peut-être, ils peuvent être échappés, poussés, trainés et agressés. De plus, la basse valeur marchande de chaque individu peut inciter les éleveurs à se débarrasser d’un animal blessé plutôt qu’à le faire soigner (Dwyer et Lawrence 2008, 24).

S’il peut sembler que la laine est obtenue en débarrassant les moutons naturellement encombrés par leur toison exubérante et qui ne demandent qu’à être tondus, il faut savoir que, si ce n’était de la sélection artificielle opérée par l’être humain pour son propre bénéfice, le mouton ne produirait que la quantité de laine dont il a besoin pour se protéger contre le froid de l’hiver et la chaleur de l’été. Il se départirait ensuite de sa vieille laine pour la remplacer par de la nouvelle en muant, lorsqu’approprié. La raison pour laquelle les moutons produisent maintenant tant de

---

<sup>419</sup> Sur la production de la laine ultra-fine australienne en particulier et sur les méthodes intensives qui sont utilisées et qui compromettent grandement le bien-être des animaux, voir l’article « Ultra-Fine Wool » de *Animals Australia*.

<sup>420</sup> Par millions, les moutons sont envoyés au Moyen-Orient par bateau. Les animaux sont transportés dans des conditions souvent très dures pour aboutir dans les abattoirs de pays où il n’y a pas de réglementation visant à protéger le bien-être animal. Les moutons sont souvent brutalement manipulés avant d’être égorgés vivants (voir PETA, « *The Wool Industry* »).

<sup>421</sup> Voir Dwyer et Lawrence, « *Introduction to Animal Welfare and the Sheep* » (2008, 20-3). À propos de la douleur que ces pratiques causent aux moutons, voir le rapport de la FAWC (2008), Webster (2005) et Hayward (2002).

<sup>422</sup> PETA, « *The Wool Industry* » et Kayla Coleman (2010).

laine qu'ils ont besoin d'être tondus est qu'ils ont été génétiquement manipulés ou autrement artificiellement sélectionnés de manière à produire le plus de laine possible, pour le commerce que l'être humain en fait. Évidemment, plus le mouton a de peau, plus il aura de laine à offrir. Voilà pourquoi les moutons privilégiés par les éleveurs, les Merinos, ont tant de peau que celle-ci plisse sur leur corps. Or, ces plis, spécialement dans le climat australien (l'Australie est responsable du tiers de la production mondiale de laine<sup>423</sup>), favorisent la formation de nids d'insectes ou de parasites qui peuvent entraîner des maladies et même la mort des animaux si rien n'est fait pour prévenir ces graves conséquences. Par conséquent, les éleveurs se sentent justifiés de couper des tranches de peau périanale des animaux et ne sont pas obligés d'avoir recours à un anesthésique ou analgésique pour le faire<sup>424</sup>. Cette pratique appelée le « mulesing<sup>425</sup> » est évidemment extrêmement douloureuse. Parce qu'elle est dénoncée par de nombreuses personnes qui l'estiment cruelle, les représentants de l'industrie lainière australienne s'étaient d'ailleurs engagés, en 2004, à l'interdire avant la fin de l'année 2010. Toutefois, cette échéance n'a pas pu être respectée et les producteurs australiens continuent d'écorcher à vif leurs agneaux<sup>426</sup>.

Par ailleurs, la tonte elle-même n'est pas exempte de douleur pour les animaux. En effet, les personnes responsables de l'exécution de cette tâche sont généralement payées selon le nombre de moutons tondus ou selon le volume de laine obtenu plutôt qu'à l'heure. Les manipulations sont donc souvent brusques et marquées par l'impatience des employés. Les animaux qui résistent à leur immobilisation sont stressés<sup>427</sup> et parfois blessés pendant le processus (Dwyer et Lawrence 2008, 16). Et comme c'est au printemps que la laine est la plus épaisse, la tonte a généralement lieu bien avant la période où les moutons perdraient naturellement leur manteau, ce qui fait qu'ils se trouvent alors sans protection contre les froids du printemps<sup>428</sup>. Si, en principe, nous pouvons imaginer profiter de la toison de certains animaux sans leur causer de tort, la réalité, de son côté, nous retient de caresser cet espoir.

L'utilisation d'animaux pour le divertissement pose aussi de graves problèmes éthiques. L'exploitation d'animaux pour la télévision et le cinéma, d'abord, nuit sérieusement au bien-être des individus utilisés. Par exemple, les singes qui paraissent sourire à l'écran exprimeraient, en

<sup>423</sup> Voir Sue Ellis, « Australian Wool in Animal Rights Row » (2005).

<sup>424</sup> Notons que certains croient que l'intervention est si douloureuse que même avec le recours à une anesthésie, l'animal souffrirait énormément (Dwyer et Lawrence 2008, 22).

<sup>425</sup> Voir à ce sujet, le Primary Industries Ministerial Council, *Model Code of Practice for the Welfare of Animals: The Sheep* (2006).

<sup>426</sup> Voir ABC Rural, « *Wool Industry Can't Meet Deadline for Ending Mulesing* » (2009).

<sup>427</sup> Dwyer et Lawrence (2008, 23) ainsi que Primary Industries Ministerial Council (2006).

<sup>428</sup> Voir Coleman (2010) ainsi que Gary Smith (2010) où l'on peut lire ce qui suit: « An estimated one million sheep die each year of exposure after premature shearing. ».

fait, des grimaces de peur, qu'ils sont entraînés à exécuter sur commande<sup>429</sup>. Il n'est pas rare, paraît-il, que l'on ait recours à de la violence physique pour apprendre aux singes à adopter des comportements typiquement humains<sup>430</sup> ou pour entraîner les animaux afin qu'ils produisent les comportements voulus. De plus, les animaux sont souvent placés dans des situations précaires ou forcés d'adopter des postures ou des comportements risqués, ce qui entraîne parfois des chutes et blessures graves<sup>431</sup>. En outre, nombreux sont les films lors du tournage desquels des animaux ont subi de la cruauté<sup>432</sup>. Par ailleurs, il arrive que l'apparition d'animaux dans certains films, comme *Les 101 Dalmatiens* ou *Beverly Hills Chihuahua* par exemple, puisse augmenter la popularité de certaines espèces et/ou races d'animaux de compagnie et motiver le public à acheter impulsivement des animaux semblables dont il se départit ensuite rapidement, après avoir constaté qu'il est exigeant de prendre soin de ceux-ci<sup>433</sup>. Malheureusement, les formules visant à apaiser les consciences en garantissant qu'aucun animal n'a été exploité, blessé ou tué durant la production d'un film ou d'une série télévisée ne sont pas nécessairement fiables<sup>434</sup>. Enfin, ce qui advient des animaux utilisés dans les médias après leur carrière (généralement brève) n'est pas encadré et, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement tués, le sort réservé aux animaux retraités peut être le zoo ou les refuges pour animaux abandonnés, là où leur bien-être est souvent sérieusement compromis.

Les nombreuses autres formes de l'industrie du spectacle qui impliquent des animaux nonhumains soulèvent aussi des problèmes éthiques associés au bien-être des animaux utilisés ou à leur retraite, qui est souvent synonyme de mise à mort. En effet, que ce soit pour le cirque, le rodéo, les courses d'animaux, l'aquarium ou les concours de beauté ou d'obéissance, les animaux qui nous divertissent souffrent beaucoup pour notre plaisir et sont fréquemment tués lorsqu'ils ne sont plus en mesure de nous émouvoir. Le zoo est un autre exemple qui illustre bien cette désolante réalité.

Généralement animés par l'intention de faire plaisir à leurs enfants et de favoriser, chez eux, le développement d'un intérêt envers la nature et les animaux, plusieurs parents considèrent la

---

<sup>429</sup> Voir PETA, « Behind the Scenes ».

<sup>430</sup> Après avoir enquêté sous couverture pendant 14 mois pour l'organisme *Amazing Animal Actors*, la primatologue Sarah Baeckler rapporte qu'elle a observé beaucoup de violence : « [A] lot of physical violence. A lot of punching and kicking, and the use of the 'ugly stick,' a sawed-off broom handle, to beat the chimps [and] all kinds of physical abuse to keep them paying attention and in line with the trainer. » (Abramowitz, 2008).

<sup>431</sup> À propos des blessures subies par un cheval et un taureau, voir respectivement « Second Horse Killed During 'Flicka' Filming » (5 décembre 2005, High Plains/Midwest Ag Journal) ainsi que Bates et Frammolino (2001).

<sup>432</sup> Pour quelques exemples de tels films, voir *The Fifth Estate*, « Cruelty on Film » (CBC, 2008).

<sup>433</sup> Voir PETA, « Animal Actors: Command Performances ».

<sup>434</sup> Voir, notamment, *American Humane Association* (2008), Associated Press (2006) et Abramowitz (2008).

visite du zoo comme une activité familiale intéressante et éducative. Pourtant, tout ce que les enfants peuvent y voir, ce sont des animaux gardés dans un environnement souvent fort différent de leur habitat naturel, où ils ne peuvent pas toujours exprimer leurs comportements normaux, tels que faire des provisions, chasser ou se déplacer sur de grandes distances. Les animaux qui y sont observés sont souvent aliénés et représentent bien mal leur espèce :

« Les comportements sont normaux lorsque la commande génétique est normale et qu'elle peut s'exercer dans le milieu naturel dans lequel l'espèce s'est différenciée. Un animal placé dans un milieu artificiel, dont le zoo est l'exemple même, est soumis à un déséquilibre : il présentera nécessairement des comportements anormaux, voire pathologiques, dus à la privation des différents facteurs composant le milieu naturel, et aux contraintes imposées par la détention. Toutes les expressions comportementales sont atteintes : relations sociales avec les congénères, comportements alimentaires, rites sexuels et reproduction, comportements interspécifiques, etc. Ces altérations atteignent de la même façon les animaux nés en captivité et ceux qui sont détenus après avoir été capturés et déportés. Dans ces deux cas, les comportements innés, identiques puisque liés à l'espèce, ne peuvent pas s'exprimer : il en résulte un état de stress chronique, à l'origine d'une pathologie littéralement carcérale et de comportements anormaux de substitution; les animaux provenant d'une capture souffrent en outre des séquelles physiologiques et psychiques de la capture elle-même et du transport. » (Nouët 1998, 545-6).

Plusieurs des animaux qui se retrouvent dans les zoos ont, en effet, été capturés dans leur habitat et arrachés à leur famille ou au groupe auquel ils appartenaient (il arrive que des groupes entiers soient exterminés afin de faciliter la capture d'un jeune animal<sup>435</sup>), pour être confinés, seuls ou avec quelques autres individus qu'il n'a évidemment pas choisis et avec qui il peut avoir des rapports conflictuels<sup>436</sup>, dans un enclos ou une cage. Une grande proportion des animaux ainsi faits prisonniers des zoos souffre non seulement au moment de la capture qui peut être très violente, mais il est fréquent que ces animaux ne peuvent s'adapter convenablement à leur nouveau milieu :

« [L]e traumatisme de la captivité est surtout d'ordre psychique et résulte du passage brutal d'un mode de vie à un autre entièrement différent. Dans son habitat naturel, l'animal est étroitement intégré dans un système spatio-temporel qui comprend son "territoire" individuel ou collectif, son horaire de vie, etc., et dans un système social

<sup>435</sup> Jeangène Vilmer (2008, 201). Voir également Nouët (1998, 548) où l'on peut lire ce qui suit: « Les traumatismes de la capture, du transport et de la détention tuaient 9 animaux sur 10, et cette proportion atteignait 99 % de certaines espèces : pour un animal captif exhibé, il fallait imaginer 9 cadavres l'entourant, et pour satisfaire l'orgueil d'exhiber un gorille, il fallait le capturer bébé en massacrant toute la famille. »

<sup>436</sup> « [I]l semble que la pression du rang social au sein d'un groupe animal soit beaucoup plus implacable au jardin zoologique que dans la nature [...]: chez les babouins en liberté, l'animal d'un rang social inférieur se tient le plus possible à la périphérie de la horde, caché derrière un arbre, hors de la vue de l'animal alpha. Dans l'espace clos de la cage aux singes où il ne peut plus se soustraire de la sorte, il est privé de nourriture, tourmenté, mordu et souvent tué. » (Henri Ellenberger 1998, 559).

où ses relations avec ses congénères sont minutieusement réglées jusque dans les plus petits détails. L'animal ainsi arraché à ses systèmes [...] se trouve complètement désorienté. » (Ellenberger 1998, 555-6)

Qu'ils aient été capturés dans la nature ou qu'ils soient nés en milieu humain, nombre des animaux qui se trouvent au zoo s'ennuient au plus haut point et développent des troubles psychologiques qui les amènent à adopter des comportements stéréotypés, comme des hochements de tête, des balancements du corps, des allers-retours incessants, des gestes frénétiques de secouement de barreaux, des quêtes de nourriture, etc. (Ellenberger 1998, 561). À cela s'ajoutent l'hyperphagie, l'homosexualité, le cannibalisme, la coprophagie et l'automutilation (Nouët 1998, 547; Jeangène Vilmer 2008, 201). Du fait qu'il présente des animaux ainsi dénaturés et psychologiquement perturbés (au point où ceux-ci doivent souvent être médicamentés), le zoo ne peut raisonnablement se voir attribuer un rôle éducatif (Chapouthier 1990, 39). Quant à son rôle récréatif, il semble qu'il soit à peu près comparable à celui des hôpitaux psychiatriques d'une époque pas si lointaine où les visiteurs se massaient dans les asiles pour observer, avec une curiosité troublante et parfois même avec hostilité et cruauté, les « fous », encouragés à parler ou à s'agiter par les spectateurs<sup>437</sup>.

Les conditions dans lesquelles les animaux sont gardés varient beaucoup d'un zoo à l'autre. Mais puisque les critères auxquels il faut se plier pour obtenir la permission d'opérer un zoo sont souvent fort peu contraignants, les personnes responsables des soins apportés aux animaux et de l'aménagement de leur environnement ne sont pas forcément suffisamment compétentes. Au zoo, les animaux se retrouvent dans des espaces de 60 à 100 fois plus petits que ceux que représentent leurs territoires naturels (Jeangène Vilmer 2008, 200), espaces qui sont parfois mal entretenus et dans lesquels les animaux sont privés de la plupart des stimulations que leur procure leur environnement naturel<sup>438</sup>.

Enfin, les tenanciers de zoo ne peuvent sérieusement prétendre que toute cette souffrance subie par leurs pensionnaires est justifiée par les bénéfices obtenus au regard de la protection des espèces menacées. En effet, pour des raisons bien expliquées dans la considérable littérature portant sur le sujet, la préservation des espèces constitue un alibi qui ne peut résister à un examen

---

<sup>437</sup> Voir à ce propos, Emilie Sanna, *Cet animal est fou* (1976, 81). À propos de la comparaison entre les jardins zoologiques et les hôpitaux psychiatriques, voir Ellenberger (1998).

<sup>438</sup> En effet, dans leur milieu naturel, les animaux sont continuellement stimulés par leurs déplacements, par l'environnement qui change sans cesse et auquel ils doivent s'adapter, par leurs rencontres avec d'autres animaux, par la nécessité de chasser ou, au contraire, de fuir les prédateurs, etc. En captivité, la vaste majorité de ces stimulations est absente. Sur le sujet, voir Ellenberger (1998, 200).



attentif de la situation<sup>439</sup>. Si le zoo peut être pointé du doigt pour les douleurs ou autres types de souffrance qu’y subissent les animaux, il faut noter que les autres industries qui utilisent des animaux pour divertir les êtres humains, comme le cirque, le rodéo ou la corrida, sont responsables d’autant, sinon plus, de souffrances animales.

En plus des animaux exploités pour les produits alimentaires, pour les fibres textiles et pour le divertissement, les animaux utilisés pour le sport sont victimes de traitements douloureux et sont souvent tués à la fin de la carrière athlétique que l’on avait choisie pour eux. Les chevaux de course, par exemple, n’ont pas la vie facile et la mort de nombreux individus peut être imputée à cette industrie. D’abord, l’obtention de chevaux performants repose sur un type d’élevage qui engendre beaucoup de surplus dont il faut disposer, ce qui est souvent fait en vendant les animaux qui n’ont pas le potentiel de devenir des champions aux industriels de la viande de cheval<sup>440</sup>. Ensuite, les caractéristiques physiologiques développées chez les chevaux par leurs éleveurs nuisent considérablement à leur bien-être<sup>441</sup>. De plus, ils sont souvent forcés de commencer à courir avant que le développement de leur squelette et de leur musculature ne soit complété, ce qui participe à expliquer les nombreuses et graves blessures (parfois fatales) que subissent les chevaux lors de leur entraînement ou lors des compétitions<sup>442</sup>. Ces blessures et l’abattage qui s’ensuit le plus souvent — car il est très cher de soigner un cheval ou de le garder alors qu’il ne peut plus compétitionner et rapporter de l’argent (Rhoden 2006; Sorenson 2010, 123) — sont considérées comme des risques assumés par les gens de l’industrie<sup>443</sup>. Enfin, pour optimiser la performance des animaux, il n’est pas rare que des médicaments leur soient administrés, ce qui peut avoir pour effet de masquer leur douleur ou encore de les empêcher de la ressentir, de courir en dépit de leurs blessures et d’ainsi aggraver ces dernières<sup>444</sup>. Si la compétition de haut niveau

---

<sup>439</sup> Voir Ellenberger (1998, 200-4) de même que Nouët (1998, 548-53) où l’auteur explique que les animaux gardés dans les zoos deviennent si différents de leurs cousins qui vivent dans la nature que, même lorsque nous arrivons à ce qu’ils se reproduisent (ce qui peut s’avérer fort difficile), ils ne peuvent souvent plus être réintroduits dans leur milieu naturel. Nouët en conclut que les animaux « conservés » grâce aux zoos le sont à leur usage exclusif.

<sup>440</sup> Voir Frost (2010) : « The odds of producing a champion [...] are close to impossible. Still horse breeders are a dedicated bunch, producing tens of thousands of foals each year, two-thirds of whom become useless surplus, ending up in Canadian or Mexican slaughter plants, according to humane activists. »

<sup>441</sup> « Thoroughbreds are bred for flashy speed and to look good in the sales ring so they can be sold at auction. This is a different type of breeding than the big old farms, with hundreds of acres of pasture and their long bloodlines, employed. The animal itself has become more fragile. » Bee (2003). Voir également Sorenson (2010, 123).

<sup>442</sup> Glenn Robertson Smith (2002) rapporte qu’un cheval est blessé toutes les 22 courses et que 800 purs-sangs meurent chaque année de telles blessures en Amérique du Nord. Voir également Miller (2001).

<sup>443</sup> Rhoden (2006, 123) s’insurge face à la réaction des propriétaires de chevaux qui admettent que les blessures et la mort de leurs animaux font partie du jeu. À propos de cette attitude, voir également Packett (2007).

<sup>444</sup> « To keep the horses going, they are filled full of the diuretic Lasix (to stop bleeding in the lungs) and phenylbutazone, to reduce joint inflammation, and Corticosteroids, which reduce pain and inflammation. Then they

exige un entraînement très poussé et sophistiqué du cheval, qui doit apprendre à répondre aux commandes nombreuses mais subtiles de son cavalier, les simples randonnées à cheval auxquelles même les novices peuvent s'adonner demandent qu'il y ait au moins débouillage du cheval, c'est-à-dire un dressage à la selle qui permettra à tout un chacun de monter le cheval d'une manière sécuritaire. Cette première étape du dressage implique généralement de « rompre » ou de « casser » l'animal en lui apprenant à obéir par renforcement négatif. Il s'agit ainsi d'inciter le cheval à tolérer la présence d'un cavalier et à lui apprendre à passer de la marche au trot et au gallop sur commande, en lui infligeant une douleur que l'on fait cesser à l'instant où le cheval adopte le comportement voulu<sup>445</sup>. Le mors, par exemple, est précisément conçu pour pouvoir infliger une grande douleur au cheval, douleur qui permet à son cavalier d'arrêter son animal ou de le diriger (McGreevy et McLean 2005, 196)<sup>446</sup>. En fait, toutes les étapes qui permettent d'entraîner ou de dresser un cheval semblent impliquer au moins un inconfort pour l'animal. Puisque, dans la nature, le cheval est une proie, tout événement nouveau peut lui paraître dangereux et cela peut être vrai même du geste consistant simplement à le toucher (McGreevy et McLean 2007, 112). A fortiori, il peut être passablement stressant, pour un cheval qui n'y est pas habitué, de se faire prendre, panser, harnacher et, surtout, ferrer les pieds<sup>447</sup>. Ensuite, si des méthodes de dressage plus douces sont disponibles, la façon dont sont traditionnellement débouillés les chevaux est violente et consiste à soumettre l'animal en le dominant :

« Les chevaux sont sellés de force et montés, la violence est utilisée dès qu'ils se débattent afin qu'ils se soumettent. Il est évident que le bien-être de ces animaux est particulièrement mauvais, car les chevaux sont restreints, souvent battus et les harnachements utilisés sont très sévères. Dans certains cas les chevaux sont privés d'eau et d'alimentation afin d'être affaiblis et ils peuvent être maintenus dans cet état de faiblesse pendant de longues périodes. Les animaux qui résistent ou qui ne comprennent pas ce qu'on leur demande malgré la peur et les punitions, et qui sont donc incapables d'obéir, seront « éliminés ». Le "gaspillage" est d'environ 50 %. » (Boussely 2003, 113-4)

Ainsi, les chevaux qui réagissent trop agressivement ou se cabrent et refusent obstinément d'obéir sont envoyés à l'abattoir ou se voient imposer des harnachements contraignants qui nuisent gravement à leur bien-être, alors que ceux qui, dociles, acceptent de subir les

---

run as fast and hard as they can. Nack wrote that they "strike the ground with splintering force, exerting a 12,000-pound load on the cannon bone alone." » (Bee, 2003). Voir également Sorenson (2010, 123).

<sup>445</sup> Paul McGreevy et Andrew McLean, « Behavioural Problems with the Ridden Horse » dans le collectif *The Domestic Horse: The Origins, Development, and Management of its Behaviour* (2005, 196).

<sup>446</sup> Notons qu'il en est de même pour la cravache, la sangle et l'éperon, qui sont d'autres instruments destinés à infliger de la douleur au cheval pour modeler son comportement (voir McGreevy et McLean 2007, 110-1).

<sup>447</sup> Voir la thèse de doctorat de Boussely, *Étude bibliographique du bien-être chez le cheval* (2003, 112).

manipulations de leur entraîneur sans trop de résistance se trouvent probablement « en situation de détresse acquise » (Boussely 2003, 114).

Les chevaux qui sont utilisés pour la promenade récréative par des gens qui les louent pour quelques heures sont souvent négligés et confinés pendant de trop longues périodes dans des box inadaptés à leur besoin d'exploration et souffrent du manque d'exercice et de stimulation (Boussely 2003, 121). Il arrive également que leurs blessures ne soient pas traitées, ce qui fait en sorte que les chevaux souffrent en permanence ou, lorsque les blessures sont plus graves, qu'ils soient abattus plutôt que soignés. Enfin, le manque d'expérience des cavaliers du dimanche peut également nuire au bien-être des chevaux mal contrôlés et la tentation de répondre à la demande pour maximiser les profits peut faire en sorte que les chevaux soient forcés de travailler dans des conditions météorologiques inadéquates<sup>448</sup>.

Enfin, toutes les formes d'utilisation du cheval pour des fins humaines soutiennent l'industrie de la viande de cheval et font en sorte que de graves douleurs sont infligées aux chevaux pendant le transport de ceux-ci vers l'abattoir (parfois situé dans un autre pays, lorsque les chevaux sont vendus vivants et qu'ils sont tués juste avant d'être consommés) de même qu'au moment de l'abattage lui-même. En effet, comme la production d'autres types de viande, l'industrie de la viande de cheval repose sur un traitement des animaux qui nuit considérablement au bien-être de ceux-ci :

« Horses arrive at slaughterhouses from auctions and stockyards, where they are held and transported in atrocious conditions and sold for pennies per pound, translating into huge profits when their flesh is sold abroad. Agriculture Canada and the CFIA defend the industry, describing killing as humane. Emaciated, injured and sick, horses arrive at the slaughterhouse and are tightly crowded into pens, then channeled into killing chutes, where a captive-bolt pistol fires a heavy steel rod into their heads. Death is supposedly instantaneous, but horses struggle to escape and many are shot numerous times before being killed. [...] During transport to slaughter, they suffer the same cruelties that other "food animals" endure: overcrowding, injuries, extreme temperatures and lack of food and water, followed by terror and pain as they are killed<sup>449</sup>. »

<sup>448</sup> Voir PETA, « Games, Rides, and Contests ».

<sup>449</sup> Sorenson (2010, 122-3 ainsi que les pages suivantes qui portent sur les mauvais traitements infligés aux chevaux lors des manipulations entourant l'abattage). Voir également HSUS, « End Horse Slaughter » : « Each year, tens of thousands of American horses—riding horses, carriage horses, race horses, wild horses, and children's ponies—are inhumanely transported and slaughtered, their meat shipped to places like France, Italy, and Japan for human consumption. [...] Purchased by slaughterhouse middlemen at auction, horses are shipped long distances in cramped trailers without food, water, or rest. The majority of these horses are young, healthy animals who could go on to lead productive lives with loving owners. » À ce sujet, voir aussi Tom Lenz, « *The Unwanted Horse in the United States – International Implications* » (2009) et Boussely (2003). Enfin, à propos des liens étroits entre l'industrie des courses de chevaux et celle de la viande de cheval, voir Paul T. Mitchell (2011).

Quel que soit le type d'utilisation que nous faisons du cheval, des problèmes liés au bien-être animal sont pratiquement toujours rencontrés. Les concours équestres, les courses de chevaux, l'équitation de promenade ou la pratique du polo, par exemple, impliquent tous, d'une façon ou d'une autre, une certaine dose de douleur pour les animaux utilisés. Il en va de même pour tous les sports qui impliquent des animaux, comme les courses de chameaux ou les courses de traîneaux tirés par des chiens (Keegan, 2010).

Ce qui n'est peut-être pas aussi évidemment problématique que ce que nous avons vu jusqu'à présent est la souffrance des animaux que nous utilisons comme compagnons. Bien sûr, si nous focalisons notre attention sur la joie des chiens qui vivent dans des foyers aimants où ils sont traités comme des membres de la famille et dont les besoins d'affection, d'exercice et autres sont satisfaits, nous pouvons être tentés de conclure que l'industrie des animaux de compagnie ne va pas à l'encontre des intérêts de ces animaux. Mais la réalité, une fois de plus, est complètement différente. De manière générale, il est juste de dire que les animaux de compagnie souffrent immensément<sup>450</sup>.

D'abord, la production de ces futurs compagnons pose de graves problèmes de bien-être animal. Par exemple, une grande proportion des chiens vendus dans les animaleries provient d'usines à chiots, c'est-à-dire d'élevages industriels où les animaux sont entassés dans des cages souvent malpropres et où les femelles utilisées pour la reproduction sont traitées comme de simples machines à produire des bébés dont la vente est lucrative. Au Québec, plus qu'ailleurs, les lois laxistes permettent que les conditions dans lesquelles est produite la vaste majorité des chiens destinés au marché des animaux de compagnie soient lamentables. En effet, les éleveurs ne sont pas obligés d'avoir un permis pour pratiquer cette forme d'élevage et très peu d'inspecteurs visitent les usines de production. Poursuivant l'objectif de générer le plus de chiots possible aux moindres coûts, les éleveurs offrent peu ou pas de soins vétérinaires à leurs chiens, ils les nourrissent avec des aliments de basse qualité et ils les gardent dans des cages ou sous des abris de fortune. Nombre d'animaux sont sous-alimentés, sous-abreuvés et malades. Dans les usines à chiots, les cages sont souvent placées les unes sur les autres et les excréments de certains animaux tombent sur leurs congénères. Les cadavres des animaux morts ne sont pas toujours retirés et ils se décomposent lentement. Ces formes d'élevage permettent aux tares génétiques et à

---

<sup>450</sup> Sur les souffrances associées à l'institution des animaux de compagnie, voir l'essai de Charles Danten, *Un vétérinaire en colère – Essai sur la condition animale* (1999) et Lee Hall, « *Fit to Be Tamed* » (2004). À propos des animaux de compagnie que nous tuons massivement, voir Craig Brestrup, *Disposable Animals* (2002).

certaines maladies graves de se propager<sup>451</sup> et plusieurs chiens développent des problèmes d'anxiété ou de l'agressivité (Sorenson 2010, 107-8).

Contrairement à ce qui se passe dans la nature où les animaux choisissent leur partenaire sexuel, les femelles d'élevage sont souvent immobilisées et livrées au mâle ou à plusieurs mâles à la fois. Par ailleurs, elles sont forcées de produire le plus de petits possible sans repos entre les cycles, ce qui les épuise physiquement et psychologiquement. Il arrive même que les mères, traumatisées, mangent leurs rejetons ou les abandonnent, avant qu'ils leur soient arrachés pour être vendus (Danten 1999, 44-5). Ensuite, l'élevage d'animaux de compagnie consiste généralement à forcer les animaux à s'accoupler avec de très proches parents. Or, ce type de sélection artificielle entraîne une détérioration génétique et de graves problèmes médicaux pour les animaux. Et les éleveurs qui cherchent à vendre des chiens de race « pure », « détruisent » souvent les chiots qui, à la naissance, ne correspondent pas aux standards esthétiques reconnus (Danten 1999, 42).

Bien que nombreux sont ceux qui aiment et se soucient de leurs animaux de compagnie, ces êtres sensibles demeurent tout de même généralement perçus comme des biens jetables. La preuve en est que la plupart de ces animaux ne vivent que quelques années auprès d'un propriétaire avant d'être donnés, abandonnés ou euthanasiés. Aux États-Unis, entre six et huit millions d'animaux sont tués dans les « refuges » chaque année. Et en Amérique du Nord, environ 71 % des chats et 56 % des chiens qui se retrouvent dans ces refuges finissent par être tués<sup>452</sup>. Par ailleurs, de très nombreux chiens passent une grande partie de la journée seuls, même s'ils sont adaptés à la vie en meute et à un quotidien où la dépense énergétique est centrale. Plusieurs d'entre eux sont mutilés pour accommoder le style de vie de leur propriétaire et subissent, entre autres, l'onxyectomie, le taillage des oreilles et de la queue ou l'ablation des cordes vocales (Jeangène Vilmer 2008, 230). Évidemment, les animaux de compagnie dépendent

---

<sup>451</sup> « Sales, surpeuplés, beaucoup de ces élevages ressemblent à de véritables camps de concentration. Les besoins alimentaires, biologiques et hygiéniques des animaux qui y vivent sont largement ignorés, et les carences alimentaires ainsi que les maladies ou infestations caractéristiques de la détention, comme les vers intestinaux, les poux, les puces, les acariens, la teigne, les infections respiratoires, intestinales et de nombreuses autres, y sont fréquentes sinon plus que dans les prisons humaines surpeuplées et malpropres. [...] La sélection des individus fondée sur des critères d'apparence, les croisements consanguins et la pratique de l'élevage intensif ont pour conséquence d'accentuer après seulement quelques générations les traits indésirables. Les sujets anormaux, pourvu qu'ils soient conformes aux normes morphologiques établies pour leur race, sont souvent relégués à la reproduction et transmettent leurs défauts à des centaines d'exemplaires. [...] Un chien sur quatre est affligé d'un problème génétique grave qui se règle par l'euthanasie. Plusieurs de ces maladies, ces « vices de structure », sont incurables et font souffrir, parfois silencieusement, tout au long de leur vie, un nombre inconnu de chiens de race et bâtards. » Danten (1999, 45; 65-66).

<sup>452</sup> Sorenson (2010, 108). À propos des chirurgies électives, voir Danten (1999, 139ff.).

tous de leur « maître » lorsqu'il s'agit de manger, de dormir, de faire de l'exercice, d'obtenir de l'affection, de se soulager, etc. Certains d'entre nous prennent grand soin de leurs animaux de compagnie, mais rien n'empêche un propriétaire de n'offrir rien d'autre à son animal qu'un peu de nourriture et d'eau ou de le laisser dans une cage ou au bout d'une chaîne à peu près tout le temps. Le statut de propriété des animaux fait en sorte que leurs intérêts se trouvent à être jugés beaucoup moins importants que ne l'est l'intérêt d'un propriétaire à traiter sa propriété comme il l'entend, avec très peu de restrictions. Les animaux de compagnie, comme toutes les autres choses, sont vendus, échangés, abandonnés, négligés, etc. Voilà sans doute pourquoi Henry S. Salt, dans son article novateur à propos des droits des animaux « *Animals' Rights Considered In Relation To Social Progress* », écrivait ce qui suit :

« It may be doubted, indeed, whether the condition of the household « pet » is, in the long run, more enviable than that of the « beast of burden. » Pets, like kings' favourites, are usually the recipients of an abundance of sentimental affection but of little real kindness; so much easier it is to give temporary caresses than substantial justice. It seems to be forgotten, in a vast majority of cases, that a domestic animal does not exist for the mere idle amusement, any more than for the mere commercial profit, of its human owner; and that for a living being to be turned into a useless puppet is only one degree better than to be doomed to the servitude of a drudge. The injustice done to the pampered lapdog is as conspicuous, in its way, as that done to the over-worked horse, and both spring from one and the same origin – the fixed belief that the life of a « brute » has no « moral purpose, » no distinctive personality worthy of due consideration and development. In a society where the lower animals were regarded as intelligent beings, and not as animated machines, it would be impossible for this incongruous absurdity to continue. » (Salt 1894, 33)

#### **4.1.2. Pourrions-nous utiliser sans faire souffrir ou tuer?**

Cette revue des principales formes d'exploitation d'animaux nonhumains dont la nature n'implique ni douleur, ni mort, nous permet de constater que, à ce jour, les animaux utilisés par l'être humain souffrent et meurent en grand nombre. Mais pourrait-il en être autrement? Pouvons-nous espérer arriver un jour à exploiter des êtres sensibles pour nos fins à grande échelle sans courir le risque de les faire souffrir ou de les tuer? Serait-il possible de réglementer l'adoption et la garde d'animaux familiers de manière à ce que nous puissions continuer à profiter de leur compagnie sans qu'ils en paient le prix? Pourrions-nous maintenir l'industrie de la laine des moutons tout en nous assurant que le bien-être de ces animaux sera maximisé et que leur mort ne sera jamais précipitée par l'intervention humaine, sauf dans les cas où l'euthanasie est véritablement requise, c'est-à-dire dans les cas de mort douce, provoquée exclusivement parce qu'il est dans l'intérêt de l'animal lui-même, pour des raisons de santé, de mourir? Serait-il

possible de maintenir le commerce des œufs des poules dont nous prendrions grand soin jusqu'à ce qu'elles meurent de leur belle mort?

Nul besoin de reprendre ici en détail l'argument offert par Francione au sujet de l'impossibilité pratique d'accorder une égale considération aux intérêts d'une propriété dans un contexte où son propriétaire a, de son côté, intérêt à enfreindre ceux-ci. Ce qui a été vu à l'occasion de la sous-section 3.1.2., à propos de l'impossibilité pratique de tuer des animaux sans risquer de leur infliger de la douleur, s'applique mutatis mutandis à l'impossibilité d'exploiter des animaux sans risquer de leur infliger de la douleur ou de les tuer.

Rappelons simplement que, comme l'observe Francione, il semble pratiquement impossible de traiter les nonhumains sensibles conformément à la manière « humaine » ou « humanitaire » qui, depuis à peu près 200 ans, nous semble requise. En effet, c'est au cours des derniers siècles, alors que la compassion à l'égard des animaux est sensée avoir atteint des sommets inégalés, que se sont pourtant développées les méthodes modernes d'élevage intensif qui, comme nous l'avons vu, servent aujourd'hui à produire la grande majorité des produits d'origine animale destinés à l'alimentation, et qui, étant basées sur des principes de réduction des coûts et de maximisation des profits, maximisent également la souffrance animale<sup>453</sup>. Francione explique que, tant et aussi longtemps que les animaux seront notre propriété (des biens meubles susceptibles d'être appropriés), il sera impossible de respecter leur intérêt à ne pas souffrir et leur intérêt à ne pas être tués. Tant que nous les considérerons comme des choses, des marchandises ou des ressources, nous continuerons à les utiliser comme de simples moyens d'atteindre nos propres fins, et cela continuera à impliquer leur souffrance et leur mort. Toujours selon lui — mais ce phénomène est également remarqué par d'autres auteurs<sup>454</sup> —, le statut de propriété des animaux nous empêche d'évaluer convenablement leurs intérêts dès que ceux-ci s'opposent à des intérêts humains, même aux plus dérisoires d'entre eux. Tout comme les intérêts des esclaves humains, qui n'avaient à peu près aucune chance de l'emporter lorsqu'ils étaient opposés à ceux de leur maître, les intérêts des esclaves nonhumains sont pratiquement condamnés à être oubliés ou mis de côté dès qu'un avantage économique peut être espéré de la négation de ces intérêts, même des plus fondamentaux d'entre eux-ci. La seule solution, selon Francione, est que nous nous débarrassions de ce statut de propriété et que nous accordions à tous les êtres sensibles le plus fondamental de tous les droits, soit celui de ne pas être approprié.

<sup>453</sup> Sur la transformation des animaux en pièces de viande, voir Regan (2004, 87-106).

<sup>454</sup> Pensons notamment à Dereck W. St-Pierre, « *The Transition from Property to People: The Road to the Recognition of Rights for Non-Human Animals* » (1998, 255-271).

De plus en plus, nous reconnaissons que de la souffrance est impliquée dans l'industrie de l'alimentation humaine; nous nous rendons compte que les vaches de qui nous tirons le lait, par exemple, souffrent énormément dans le processus et qu'il semble fort difficile d'éviter toute souffrance, même lorsque nous croyons maximiser notre considération pour le bien-être de ces animaux élevés de façon prétendument « humaine »<sup>455</sup>. Graduellement, nous reconnaissons que, de toute manière, la domestication implique à peu près toujours de la douleur, puisque les animaux, même ceux que nous avons soumis à la sélection artificielle, ne sont guère adaptés à cette vie de confinement dans nos sociétés humaines<sup>456</sup>. Comme nous venons de le voir, même la situation des animaux de compagnie, qui sont ceux que nous affectionnons le plus, n'est pas du tout réjouissante. Or, aussi longtemps qu'ils demeureront notre propriété, la plupart des animaux que nous utilisons risquent de continuer à être traités comme les marchandises qu'ils sont, légalement du moins. Et si nous acceptons qu'ils ne soient plus notre propriété, alors nous devons leur accorder les droits les plus fondamentaux et possiblement renoncer à en faire l'élevage et le commerce, pour mettre entièrement fin à l'institution de la domestication.<sup>457</sup> Notons déjà qu'un tel changement reviendrait à ne plus considérer les nonhumains sensibles comme des biens meubles ou des choses, mais comme des personnes<sup>458</sup>. Tel que Francione le soutient, il semble que toute solution moins radicale soit vouée à l'échec et ne servirait qu'à maintenir le statu quo ou, au mieux, à repousser le jour où nous procéderons à un changement de paradigme et reconnaitrons l'égalité morale entre tous les animaux sensibles.

Rappelons finalement que cet argument, entre autres, pourrait suffire à convaincre même les celles et ceux qui ne se soucient que du bien-être des animaux — et qui ne sont pas préoccupées par le problème du spécisme ou même par celui de la mise à mort d'animaux nonhumains en tant que tels — de la nécessité d'abolir toute forme d'exploitation animale, puisqu'il semble

---

<sup>455</sup> Voir *supra*, 4.1.1.

<sup>456</sup> Rachels, nous le verrons bientôt plus en détail (*infra*, 4.2.1.), insiste dans « *Do Animals Have a Right to Liberty?* », sur le lien entre la captivité et la violation d'autres intérêts fondamentaux des animaux (1976, 205-223).

<sup>457</sup> Remarquons que l'octroi des droits les plus fondamentaux de la personne à tous les êtres sensibles et l'abolition du commerce de ces animaux n'impliquent pas que nous devions causer l'extinction des espèces ou des races d'animaux domestiques. Comme le plaident Sue Donaldson et Will Kymlicka dans *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (2011), on peut imaginer une manière de continuer à vivre avec des animaux domestiqués qui soit respectueuse de leurs intérêts fondamentaux, dans une société où ces animaux se verraient accorder le statut de citoyens en bonne et due forme et où ils ne seraient plus exploités. Bien entendu, même ces auteurs reconnaissent la difficulté pratique de conserver des animaux domestiques dans nos sociétés humaines tout en respectant leurs droits les plus fondamentaux, difficulté qui explique pourquoi des auteurs comme Francione, par exemple, estiment qu'il vaut mieux abolir l'institution de la domestication.

<sup>458</sup> Dans plusieurs États, le droit prévoit deux seules catégories: les personnes et les choses. Si les animaux ne sont plus des biens meubles, ils doivent alors — à moins que nous options pour la création d'une catégorie intermédiaire spécialement destinée aux animaux nonhumains sensibles — tomber dans la catégorie des personnes. À propos du concept de personne, voir la conclusion.



improbable que nous arrivions à utiliser des êtres sensibles nonhumains pour nos propres fins sans finir par violer l'intérêt de ces animaux à ne pas souffrir de cette exploitation. Suivant Francione, même les moins exigeants parmi les défenseurs du bien-être animal (les *welfaristes*) devraient donc viser l'abolition<sup>459</sup>, puisque l'exploitation institutionnalisée des animaux nonhumains implique à peu près toujours, en pratique<sup>460</sup>, l'imposition de douleur et/ou l'abattage d'êtres sensibles.

## **4.2. L'argument direct de l'intérêt à être libre**

Comme nous l'avons fait à l'occasion du troisième chapitre, nous venons d'examiner un argument indirect menant à la conclusion selon laquelle il est impératif, ne serait-ce qu'en vue de protéger l'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à ne pas mourir des animaux sensibles, de cesser d'utiliser ces derniers pour des fins humaines. Cet argument est suffisant et pourrait, à lui seul, nous convaincre d'abolir toutes les formes institutionnalisées d'exploitation d'animaux sensibles. Or, peut-être pouvons-nous encore une fois aller un peu plus loin et envisager un argument plus direct en faveur de l'abolition de l'exploitation animale, argument reposant sur l'intérêt potentiel des êtres sensibles à ne pas être utilisés, exploités, asservis ou appropriés. C'est une possibilité qu'ont d'ailleurs envisagée quelques auteurs. Penchons-nous sur les résultats de leurs analyses avant de vérifier si leurs conclusions cadrent bien avec l'interprétation qui est généralement faite des concepts d'autonomie et de liberté.

### **4.2.1. L'intérêt intrinsèque à être libres des animaux nonhumains dans la littérature**

En 1976, James Rachels posait la question suivante : est-ce que les animaux ont un droit à la liberté ? Partant du principe d'égalité et de la nécessité de justifier la décision de n'octroyer un

---

<sup>459</sup> Sur les différences entre le mouvement en faveur du bien-être animal et celui des droits des animaux, voir Francione et Regan, « The Animal Rights Movement Must Reject Animal Welfarism », dans le collectif *Animal Rights – Opposing Viewpoints* (1996, 194-201), voir également Regan (2001, 24-38) et, beaucoup plus en détails, *Rain Without Thunder – The Ideology of the Animal Rights Movement* (1996), de même que « *Reflections on Animals, Property, and the Law and Rain Without Thunder* » (2007) de Francione. Voir également le récent débat entre Francione et Garner, *The Animal Rights Debate : Abolition of Regulation?* (2010) ainsi que les articles parus dans un numéro de la revue *Satya* consacré au débat opposant le « welfarisme » et l'abolitionnisme (2006).

<sup>460</sup> Théoriquement, rien n'empêche d'imaginer que nous puissions exploiter des êtres sensibles sans leur imposer de souffrance et sans les tuer. En pratique, pourtant, Francione nous donne de bonnes raisons de croire que, à cause de leur statut de propriété (qui est ce qui permet que nous les utilisions pour nos propres fins), l'intérêt des animaux à ne pas souffrir finit toujours par être éclipsé par un intérêt humain, souvent futile. Précisons qu'il ne s'agit pas de dire qu'absolument aucun animal, pris individuellement, ne puisse être « utilisé » sans qu'il lui soit imposé de la souffrance et sans qu'il soit tué. Il s'agit plutôt de nous rendre compte que, dès qu'une telle utilisation est permise et appliquée à moyenne ou grande échelle, elle en vient, dans les faits, à impliquer la souffrance ou la mort de nombreux animaux.

droit qu'à un groupe d'individus (en l'occurrence, l'espèce *homo sapiens*) au détriment de tous les autres, l'auteur répond qu'aucun raisonnement moralement valable ne justifie que nous accordions le droit à la liberté à tous les êtres humains et seulement aux êtres humains. Selon Rachels, au moins certains animaux nonhumains ont droit à la liberté et ce droit ne peut donc pas être considéré comme proprement humain<sup>461</sup>.

Après avoir rappelé que le droit fondamental à la liberté est un droit bien établi<sup>462</sup>, Rachels s'intéresse à la définition selon laquelle être libre signifie, pour un agent rationnel, pouvoir agir comme il l'entend sans subir de contraintes externes. Or, l'auteur observe qu'il est tout à fait usuel ou intelligible de dire du lion vivant dans la nature qu'il est libre ou de l'oiseau lâché hors d'une cage qu'il a été libéré. Selon lui, le sens courant du terme ne limite pas la liberté aux agents rationnels et peut s'appliquer à tous les animaux capables de désirer agir d'une façon plutôt que d'une autre. Être libre, en conclut Rachels, signifie simplement pouvoir agir sans se buter à des contraintes externes.

Après avoir élargué la définition de la liberté de cette condition superflue qu'est la rationalité, l'auteur se questionne sur les raisons pour lesquelles nous accordons un droit à la liberté aux êtres humains. Il envisage d'abord la possibilité que la liberté soit un bien en soi, que l'on accorde aux êtres humains pour la simple et bonne raison que ceux-ci ont le droit de ne pas être privés des biens intrinsèques dont ils pourraient profiter. À son avis, si la liberté est un bien en soi, alors les animaux nonhumains devraient avoir le droit d'être libres, puisque tous ceux qui sont capables de désirer agir d'une manière plutôt que d'une autre peuvent bénéficier de la liberté et ont donc intérêt à être libres.

Pourtant, présume Rachels sans en dire davantage sur la liberté intrinsèque, peu de philosophes estiment que la liberté est un bien en soi pour les êtres humains et la plupart croient plutôt que sa valeur est surtout instrumentale, c'est-à-dire qu'elle dérive de biens plus fondamentaux<sup>463</sup>. Encore une fois, ajoute Rachels, les animaux nonhumains peuvent eux aussi

---

<sup>461</sup> Notons que, parce qu'il envisage les droits humains fondamentaux comme le prolongement des droits naturels ou des droits moraux, Rachels conclut, en fait, que certains animaux peuvent *déjà avoir* le droit fondamental à la liberté, droit que nous serions dans l'obligation de *reconnaître*. Pour rendre compte du positivisme légal, il peut sembler plus approprié de traduire cette conclusion de manière à faire ressortir la nécessité *d'accorder* à ces animaux le droit fondamental à la liberté.

<sup>462</sup> « The right to liberty has been counted among the most fundamental human rights in all the great liberal manifestos of modern history – the Declaration of Independence of the United States (1776), the French Declaration of the Rights of Man (1789), and the United Nations Universal Declaration of Human Rights (1948), to name three of the most important. Virtually every philosopher who has discussed the subject has followed suit; I have not been able to find any treatment of “human rights” which did not include liberty as a prime example. » (Rachels 1976, 208)

<sup>463</sup> « The right to liberty – the right to be free of external constraints on one's actions – may then be seen as derived from a more basic right not to have one's interests needlessly harmed. » (Rachels 1976, 210)

avoir intérêt à être libres, puisque l'absence de liberté porte préjudice à d'autres de leurs intérêts. Pour étayer cette dernière affirmation, l'auteur prend soin de démontrer à quel point la captivité (ou l'entrave à la liberté de mouvement) porte souvent atteinte au bien-être des animaux nonhumains et s'oppose donc aux intérêts fondamentaux de ces derniers. À cette fin, il donne l'exemple des animaux capturés dans leur milieu naturel et enfermés dans les zoos, qui souffrent d'ennui et de frustration parce qu'ils ne peuvent s'adonner à leurs activités normales. Il mentionne aussi le cas d'une colonie de babouins dont l'agressivité et le niveau de violence ont pu être imputés à la captivité puisque ces animaux sont normalement pacifiques en milieu naturel.

Rachels précise cependant qu'il n'est peut-être pas nécessaire que les poules pondeuses, par exemple, soient complètement libres pour voir leurs intérêts satisfaits, reconnaissant ainsi la possibilité que l'intérêt des poules à être libres soit non seulement instrumental, mais qu'il soit également modéré. Et même lorsqu'il ajoute que les lions, quant à eux, ne devraient jamais être gardés en captivité et qu'ils ont toujours intérêt à être laissés libres dans la nature, il précise que la raison en est que les lions souffrent, plus que les poules, de tout type de confinement. L'intérêt à être libre, de l'avis de l'auteur, se présente sous différents degrés, selon les individus et leur besoin respectif de ne pas subir d'interférence pour pouvoir s'épanouir, vivre et prospérer de la manière qui est, pour eux, naturelle : entre les insectes qui n'ont peut-être pas du tout intérêt à être libres et les lions qui ont intérêt à être pleinement libres, les poules ont sans doute intérêt à être gardées dans une basse-cour plutôt que dans de petites cages grillagées et donc à être « relativement » libres.

Ayant à peine mentionné la possibilité que la liberté soit, pour l'être humain, un bien en soi, c'est donc principalement à l'intérêt indirect à être libre que Rachels s'intéresse, c'est-à-dire à un type d'intérêt qui est tributaire des intérêts primordiaux pouvant être desservis par une entrave à la liberté. Son analyse laisse donc ouverte la question de l'intérêt direct à être libre.

Alasdair Cochrane, quant à lui, cherche précisément à démontrer que l'unique type d'intérêt à être libre qui peut concerner la vaste majorité des animaux sensibles nonhumains est indirect et dépend du fait que la liberté promet ou non, dans chaque cas, la satisfaction d'autres intérêts<sup>464</sup>. Dans son article intitulé *Do Animals Have an Interest in Liberty?*, l'auteur soutient que seuls les êtres humains dits « normaux » peuvent avoir un intérêt direct — ou intrinsèque, comme il le qualifie — à être libres, puisqu'ils sont les seuls à être des agents autonomes, c'est-à-dire à pouvoir déterminer, réviser et poursuivre leurs propres conceptions du bien ou du bon.

<sup>464</sup> Voir Alasdair Cochrane, « *Do Animals Have an Interest in Liberty?* » (2009). Notons que la définition de l'autonomie retenue par Cochrane est celle qui est suggérée dans Cécile Fabre (2000).

Pour appuyer sa thèse, Cochrane commence par tenter de démontrer que l'intérêt des êtres humains à être libres n'est pas purement instrumental et que l'importance de la liberté pour leur bien-être n'est pas réductible aux plaisirs qu'elle permet d'obtenir et/ou aux douleurs qui sont, grâce à elle, évitées. En guise d'illustration, il rappelle la situation dans laquelle Truman Burbank se trouve, dans le film *The Truman Show*. Alors que la vie du personnage peut être considérée comme plaisante — Truman semble avoir de bons amis, une épouse aimante et un quotidien globalement confortable —, Truman n'est pas libre, puisqu'il ne sait pas que sa vie est filmée et exhibée à la télévision, ni que ses amis et sa femme sont des acteurs. En dépit du fait que Truman est heureux et mène une vie agréable, il semble évident que ses intérêts sont mal servis précisément, ajoute Cochrane, parce qu'il n'est pas vraiment libre. L'auteur en conclut que cela s'explique par le fait que la liberté est un bien fondamental qui, chez l'être humain adulte, ne dépend pas simplement du bien-être, entendu dans le sens purement hédoniste du terme, qu'il permet.

Brièvement, Cochrane examine ensuite l'hypothèse selon laquelle l'intérêt à être libre repose plus simplement sur la quête visant à satisfaire des préférences ou des désirs, ainsi que sur le succès ou l'échec de cette quête. Il est certainement dans l'intérêt des êtres humains, en effet, de poursuivre les objectifs qu'ils se donnent, et la liberté facilite généralement cet exercice. Pourtant, répond Cochrane, on peut imaginer des situations où les préférences d'une personne sont satisfaites alors que celle-ci n'est manifestement pas libre, comme ce peut être le cas d'un esclave ayant intégré la croyance que sa vie a moins de valeur que celle de son maître et désirant continuer à servir ce dernier. Cet esclave peut satisfaire son désir, sans pourtant être libre; sa situation paraît désolante en dépit du fait que ses préférences sont satisfaites. Selon l'auteur, cela tend à démontrer que l'intérêt des êtres humains à être libres est plus fondamental que leur intérêt à satisfaire leurs préférences.

Après avoir soutenu que l'intérêt humain à être libre n'est pas qu'instrumental et qu'il peut donc être intrinsèque, Cochrane entreprend d'établir le lien entre l'intérêt à être libre et le statut d'agent autonome. À cette fin, il renvoie d'abord à Gerald Dworkin pour définir l'autonomie de la façon suivante : « It refers to the capacity to reason and reflect on those desires, and change them in relation to one's values and conception of the good. » (Cochrane 2009a, 665). Il poursuit en expliquant que l'ennui, dans le cas de Truman — dans l'exemple du *Truman Show* —, était que le protagoniste n'était pas en mesure de déterminer et de tenter d'atteindre ses propres fins, en plus du fait que ses ambitions et ses choix étaient limités et largement décidés par d'autres

agents, en l'occurrence les personnes responsables de la production de l'émission télévisée à laquelle il participait sans y avoir consenti. Le problème entraîné par ce manque de liberté, répète Cochrane, n'était pas qu'il empêchait Truman d'être heureux ou de satisfaire ses désirs, mais bien qu'il l'empêchait de déterminer, de réviser et de poursuivre des objectifs qu'il se serait *lui-même* fixés. L'exacte même explication vaudrait dans le cas de l'esclave désirant servir son maître parce qu'il a été endoctriné. À partir de cette analyse, l'auteur conclut que la liberté revêt une importance intrinsèque pour ceux qui sont capables d'autonomie.

Est-ce à dire que tous les êtres humains et seulement les êtres humains ont intérêt à être libres? Cochrane admet que tous les êtres humains ne sont pas autonomes et que certains n'ont donc pas un intérêt intrinsèque à être libres. Les personnes souffrant de certaines dépendances, par exemple, les enfants, ou encore les personnes handicapées mentalement, reconnaît l'auteur, n'ont pas beaucoup de contrôle sur leur propre vie et il est souvent dans leur intérêt que les personnes autonomes agissent de manière paternaliste à leur endroit. Selon lui, une présomption à l'encontre d'une attitude paternaliste (présomption fondée sur la reconnaissance d'un intérêt intrinsèque à être libre) entre en jeu lorsqu'il s'agit de personnes autonomes, mais non lorsqu'il s'agit d'individus qui ne sont pas autonomes. Bien entendu, reconnaît Cochrane, cette présomption n'est pas absolue et elle est renversée lorsqu'une personne fait un exercice de sa liberté qui porte atteinte à la liberté d'autres personnes.

À propos des animaux nonhumains en particulier, Cochrane enchaîne en soutenant que la plupart d'entre eux ne sont pas autonomes et qu'ils ne peuvent donc pas avoir un intérêt intrinsèque à être libres. D'abord, les animaux qui ne sont pas subjectivement conscients (ce qui inclut au moins tous les invertébrés, suppose-t-il) ne peuvent évidemment pas déterminer eux-mêmes ce qui est bien ou bon pour eux, ni réviser leurs jugements ou encore viser à obtenir, à réaliser ou à provoquer ce qui leur semble bon. Le cas des vertébrés est ensuite moins évident. Les êtres sensibles, reconnaît l'auteur, semblent éprouver des désirs et chercher à les satisfaire. En revanche, cela ne les rend pas autonomes puisqu'il faudrait, pour cela, qu'ils puissent également réfléchir à ces désirs et les corriger en fonction de ce qu'ils jugeraient eux-mêmes être bien. Dans le vocabulaire de Carruthers, à qui il renvoie expressément, Cochrane estime que, pour être autonome, un individu doit être capable d'avoir des pensées de deuxième ordre, c'est-à-dire d'avoir des pensées à propos d'autres pensées. Or, selon lui, nous ne disposons pas de preuves péremptoires de la possession, par les membres d'espèces autres que l'humanité, des capacités cognitives sophistiquées qui permettent un tel recul. Et même si nous avons de bonnes

raisons d'admettre la possibilité que les grands singes et certains cétacés soient autonomes<sup>465</sup>, force est de reconnaître, ajoute l'auteur, que ces animaux ne représentent qu'une petite minorité dans l'ensemble de tous les êtres sensibles. La très grande majorité des animaux nonhumains, bien qu'ils soient peut-être capables de faire des choix, ne peuvent avoir des pensées de second ordre et ne peuvent donc pas déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien, ou encore leurs propres projets ou leurs propres objectifs : ils ne sont pas autonomes et ils n'ont donc pas d'intérêt intrinsèque à être libres.

Pour illustrer son propos, Cochrane imagine une comparaison entre, d'une part, des personnes humaines entraînées contre leur gré dans le but d'en faire d'excellents gymnastes et, d'autre part, des chevaux entraînés dans le but d'en faire des chevaux de compétition. L'auteur suppose que, sans tenir compte de la douleur impliquée dans le processus, moins de tort serait causé aux chevaux qu'aux êtres humains. Les gymnastes en question subiraient certes un tort considérable. Mais puisque, de toute façon, les chevaux sont, selon lui, incapables de former leurs propres projets ou de chercher à les réaliser, le fait de restreindre leur liberté et de les forcer à s'adonner à des activités qu'ils n'ont pas choisies eux-mêmes (pourvu que cela soit fait sans que de la douleur leur soit imposée), ne va pas nécessairement à l'encontre des intérêts des chevaux.

Le raisonnement de Cochrane repose sur une définition relativement exigeante de l'autonomie. C'est parce qu'ils peuvent *déterminer, réviser et poursuivre leurs propres conceptions du bien*, répétons-le, que les êtres humains sont présumés avoir un intérêt intrinsèque à être libres. Or, peut-être suffit-il, comme le pense Regan, d'avoir des préférences que l'on cherche à satisfaire pour avoir intérêt à le faire librement (nous y reviendrons plus en détail sous peu)<sup>466</sup>. Le problème que rencontre ce type de raisonnement, estime Cochrane, est qu'il est possible d'éprouver des désirs et d'être en mesure de chercher à les satisfaire sans pourtant être libre, comme ce serait le cas d'un chien à qui un maître bienveillant permettrait de manger, de dormir, d'être caressé, de se promener ou de vaquer à d'autres activités autant qu'il le souhaite et lorsqu'il le souhaite. Selon l'auteur, l'intérêt du chien, par opposition à celui d'un esclave humain qui serait mis au service d'un maître clément, réside simplement dans la possibilité de satisfaire ses préférences, ce à quoi son statut de propriété ne s'oppose pas nécessairement. Même si la vie qui est offerte à un chien ne ressemble guère à la vie qu'il aurait choisie s'il avait été laissé à lui-

---

<sup>465</sup> Cochrane (2009a, 668) mentionne qu'il vaudrait peut-être mieux, en cas d'incertitude quant aux capacités cognitives de ces animaux, de présumer que le fait de les confiner ou de les utiliser sans leur consentement est dommageable pour ces animaux eux-mêmes, comme c'est normalement le cas lorsqu'il s'agit d'êtres humains.

<sup>466</sup> Sur le concept de l'autonomie des préférences, voir *infra*, 4.2.2.

même ou à laquelle sa nature le destinait, cela ne porte pas atteinte, en soi, aux intérêts du chien à qui l'on permet de satisfaire les désirs qu'il éprouve au quotidien.

Bien sûr, nous avons des raisons de supposer que, de manière générale, il est dans l'intérêt de tous les êtres vivants de mener la vie pour laquelle ils sont évolutivement le mieux adaptés. En effet, il peut sembler raisonnable de présumer qu'un individu a intérêt à pouvoir exercer ses « fonctions naturelles ». Martha C. Nussbaum<sup>467</sup> et Paul W. Taylor<sup>468</sup> comptent parmi les auteurs qui défendent cette théorie. Cochrane, pourtant, n'est pas convaincu. S'il admet que l'exercice des fonctions naturelles permet généralement d'obtenir du plaisir et/ou d'éviter des frustrations, il soutient que ce n'est pas cet exercice en soi qui sert l'intérêt des animaux nonhumains. Selon lui, l'idée selon laquelle la vie d'un animal (ou d'un autre organisme) est meilleure lorsque celui-ci peut agir conformément à ses fonctions naturelles repose sur une conception *perfectionniste* des individus, conception voulant que la valeur d'un être soit déterminée par le fait que cet être soit ou non un bon spécimen de son espèce (Cochrane 2009a, 672). Or, remarque Cochrane, être ou non un bon spécimen de son espèce n'a pas nécessairement d'effet sur le bien-être de l'individu : un cerf est sans doute un meilleur spécimen de son espèce s'il manifeste une propension à se battre pour le territoire ou pour l'accouplement, mais il n'est certainement pas dans son intérêt de subir les blessures que peuvent entraîner les combats ou de mourir. Si l'exercice des fonctions naturelles peut souvent s'avérer satisfaisant pour un être, cette forme de liberté, en soi, ne fait pas en sorte que sa vie soit meilleure du point de vue subjectif de l'individu.

Cochrane, bien entendu, ne nie pas qu'il puisse être approprié de reconnaître certains droits aux animaux nonhumains sensibles, puisque ceux-ci ont certes des intérêts qu'il faut protéger. Il reconnaît même que, parmi ces intérêts, se trouve certainement un intérêt instrumental à être libre, intérêt auquel une grande importance doit être accordée. Par contre, l'auteur conclut que les animaux qui ne sont pas autonomes peuvent parfois être gardés et utilisés pour certaines fins humaines, sans que cela s'oppose à leurs intérêts. Selon lui, il ne serait pas approprié d'accorder un droit à la liberté à ces animaux puisque leurs autres droits suffisent à protéger les intérêts qui se trouvent réellement au fondement de leur intérêt instrumental à être libres. Et si le fait de

---

<sup>467</sup> « [I]f we feel wonder looking at a complex organism, that wonder at least suggests the idea that it is good for that being to flourish as the kind of thing it is. And this idea is next door to the ethical judgment that it is wrong when the flourishing of a creature is blocked by the harmful agency of another. That more complex idea lies at the heart of the capabilities approach. » Martha C. Nussbaum, « Beyond "Compassion and Humanity" » (2004, 306).

<sup>468</sup> « To be free in this sense is to be able to pursue one's ends because no restrictions, obstacles or forces frustrate one's attempt (absence of positive constraints) and because one has the necessary abilities, opportunities, and means to gain one's ends (absence of negative constraints). Now it is this general idea of freedom that applies to nonhuman living things as well as to persons. » (Taylor 1986, 108).

s’immiscer dans la vie des êtres sensibles nonhumains et de porter atteinte à leur liberté ne constitue pas, en soi, une violation de leurs intérêts, alors peut-être, va même jusqu’à conclure l’auteur, avons-nous l’obligation morale d’intervenir dans la vie des êtres qui vivent dans la nature afin de diminuer leurs souffrances, plutôt que de les abandonner à leur sort (à condition, bien sûr, d’être certains de ne pas risquer de causer plus de tort que de bien).

En réponse à l’article de Cochrane, Robert Garner a publié une critique en deux volets. Le premier porte sur l’aspect contre-intuitif de la concession que Cochrane est forcé de faire à l’égard des cas humains marginaux qui, admet-il, n’ont, pas plus que les animaux nonhumains, un intérêt intrinsèque à être libres de même que, extrapole Garner à partir du raisonnement de Cochrane, un intérêt intrinsèque à vivre. Le second concerne le caractère exceptionnel des cas où une restriction de la liberté des animaux nonhumains pourrait se faire sans que d’autres des intérêts de ces individus soient violés.

La deuxième observation de Garner renvoie à ce que nous avons vu dans la section 4.1. et qui est ce sur quoi Rachels concentrait aussi son attention, c’est-à-dire l’idée selon laquelle l’intérêt à ne pas souffrir et l’intérêt à ne pas être tué impliquent, du point de vue pratique, un intérêt à ne pas être exploité, puisque les êtres sensibles nonhumains qui sont utilisés pour des fins humaines — surtout à large échelle — subissent généralement d’importantes douleurs et finissent souvent par être abattus<sup>469</sup>. Garner insiste sur le fait que, si nous reconnaissons que les animaux sensibles ont intérêt à ne pas souffrir et que nous leur accordions le droit de ne pas se voir infliger de douleur, alors une grande proportion ou même la majorité des activités humaines impliquant l’utilisation d’animaux nonhumains sensibles devrait être abandonnée, et ce, indépendamment du fait qu’un intérêt à la liberté soit accordé ou non à ces animaux. Selon l’auteur, Cochrane, parce qu’il reconnaît que l’intérêt des animaux sensibles nonhumains à ne pas souffrir doit être considéré avec autant de sérieux que celui des humains, est forcé d’embrasser la plupart des revendications du mouvement pour l’abolition de l’exploitation animale, quoiqu’il en dise<sup>470</sup>.

Puisque nous nous sommes déjà penchés sur cet intérêt indirect (ou instrumental) des animaux nonhumains sensibles à être libres à l’occasion de la première section de ce chapitre, passons sans plus tarder à la première remarque de Garner, soit celle qui porte sur les cas humains marginaux. Garner commence par souligner que Cochrane admet l’implication suivante : si les cas humains marginaux se voient accorder autant de valeur morale que les êtres humains dits

<sup>469</sup> Voir *supra*, 4.1.1.

<sup>470</sup> Garner, « *In Defence of Animal Sentience: A Critique of Cochrane's Liberty Thesis* » (2011, 180-5).



« normaux », alors les animaux nonhumains qui possèdent des capacités cognitives équivalentes aux premiers doivent, eux aussi, se voir attribuer une valeur équivalente à celle des derniers. Néanmoins, plutôt que d'accepter d'élever le statut des animaux nonhumains en question, Cochrane choisit d'adopter la position délicate et sujette à de vives controverses selon laquelle les cas humains marginaux n'ont, pas plus que la plupart des animaux nonhumains, un intérêt intrinsèque à être libres. Or, cette position, souligne Garner, est problématique parce que, d'une part, elle est constituée d'éléments contre-intuitifs et que, d'autre part, elle ouvre la porte à la conclusion tout aussi (sinon plus) contre-intuitive selon laquelle les cas marginaux n'ont pas un intérêt intrinsèque à vivre.

Garner reconnaît que certaines situations où des agents moraux interfèrent dans la vie des cas humains marginaux et exercent une certaine forme de paternalisme peuvent échapper à la controverse. En effet, lorsqu'il s'agit d'empêcher une personne lourdement handicapée mentalement de se faire du mal, par exemple, il semble justifié d'intervenir pour la protéger contre elle-même. En revanche, remarque Garner, la façon dont nous brimons couramment la liberté des animaux diffère grandement de la façon dont nous intervenons dans la vie des cas humains marginaux :

« The denial of an interest in liberty for animals, though, means much more than [interference in their lives so that their interest is upheld]. It means that we regard it as legitimate to keep them in captivity, regarding them as our property and depriving them of self-ownership. Crucially, too, we do this not in their interests but for a variety of human benefits, some more detrimental to the interests of animals than others. » (Garner 2011, 178)

Garner pose ensuite la question qui nous intéresse :

« [I]f it is unproblematic morally to regard animals as our property and to treat them as our slaves (on the grounds that they do not possess an intrinsic interest in liberty) then why is it any different for marginal humans? » (Garner 2011, 178)

Selon l'auteur, jamais nous n'accepterions que les cas humains marginaux soient étroitement confinés, ni qu'ils soient traités comme de simples marchandises ou comme la propriété d'autrui. D'ailleurs, Cochrane lui-même rejette cette possibilité en insistant sur le fait que, si les cas humains marginaux n'ont, pas plus que la plupart des animaux nonhumains, un intérêt intrinsèque à être libres, ils ont tout de même d'autres intérêts qu'il importe de respecter. Il ajoute même que l'intérêt des personnes qui se soucient de ces êtres humains marginaux s'oppose à l'exploitation abusive de ces derniers. Cochrane conclut ainsi que la possibilité d'utiliser des

enfants lors d'études de comportement, par exemple, ou comme acteurs au théâtre n'ouvre pas la porte au travail forcé des enfants (*child slavery*).

Pourtant, estime Garner, lorsqu'il soulève la possibilité de confiner et d'utiliser des animaux (s'ils ne sont pas autonomes) dans les zoos, les cirques, les laboratoires de recherche et comme compagnons — à condition de ne pas leur infliger de douleur, ni de les tuer —, Cochrane semble alors oublier que nous serions fort peu à l'aise de traiter des êtres humains non autonomes de la sorte. Selon Garner, Cochrane sous-estime l'écart qui sépare le traitement qui nous paraît acceptable dans le cas des êtres humains et celui qu'il espère justifier dans le cas des animaux nonhumains. Or, s'il admet que les uns et les autres ont les mêmes intérêts fondamentaux (tous ont intérêt à ne pas souffrir et intérêt à vivre, mais aucun n'a intérêt à être libre en tant que tel), alors tous devraient pourtant pouvoir être traités de façon similaire. Comme nous venons de le rappeler, Cochrane ne nie pas que les animaux nonhumains ont d'autres intérêts qu'il importe de respecter. Voilà pourquoi il mentionne que les seules sortes d'utilisation d'animaux pour des fins humaines qui lui paraissent acceptables sont celles qui n'impliquent aucune douleur et qui ne mènent pas à la mort des nonhumains. Aux yeux de Garner, cependant, il ne se rend pas compte que ces situations sont très improbables et que, contrairement aux types d'intervention qui nous paraissent justifiés lorsqu'il s'agit de cas humains marginaux, ceux que nous nous permettons, lorsqu'il s'agit plutôt d'animaux sensibles nonhumains, sont pratiquement toujours violents et fatals.

En fin de compte, les deux volets de la critique de Garner visent à démontrer que l'impact pratique de l'argument de Cochrane est de bien faible importance. Si, d'une part, nous devons rigoureusement respecter l'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à ne pas mourir des animaux nonhumains sensibles et si, d'autre part, les seules formes d'interférence dans la vie de ces animaux nonhumains qui nous semblaient acceptables étaient celles que nous estimerions appropriées s'il s'agissait d'êtres humains marginaux, alors les problèmes d'éthique animale nous paraîtraient infiniment moins urgents et sérieux qu'à l'heure actuelle.

À cela, Garner ajoute que des arguments similaires à ceux que présente Cochrane ont plusieurs fois été invoqués pour nier l'intérêt des animaux nonhumains à continuer à vivre. Comme nous l'avons vu à l'occasion du chapitre précédent<sup>471</sup>, certains auteurs, comme Singer note-t-il, estiment que l'autonomie est une caractéristique essentielle pour qu'il y ait intérêt à vivre. Or, si, suivant Cochrane, nous acceptons l'argument des cas marginaux, alors il faudrait de

---

<sup>471</sup> Voir *supra*, fin de la section 3.2.1.

deux choses l'une : reconnaître un droit fondamental à la vie à tous les êtres sensibles ou encore retirer leur droit fondamental à la vie aux cas humains marginaux. Voilà, selon Garner, le dilemme auquel mène l'adoption du critère de l'autonomie, tel qu'il est défini par Dworkin et suggéré par Cochrane. Puisque nous ne sommes pas prêts à priver les cas marginaux de leurs droits fondamentaux à vivre et à ne pas être asservis, alors mieux vaut, selon l'auteur, tout simplement abandonner le critère de l'autonomie<sup>472</sup>.

La critique de Garner nous incite à supposer que Cochrane minore peut-être l'impact des raisons instrumentales que nous avons de ne pas exploiter les animaux sensibles nonhumains ou de porter atteinte à leur liberté. Selon lui, même si Cochrane avait raison et que seuls certains êtres humains possédaient un intérêt intrinsèque à ne pas être libres, les revendications des abolitionnistes (ceux qui exigent que toutes les formes d'exploitation animale soient abandonnées) demeurerait pourtant largement pertinentes et bien rares seraient les cas d'utilisation d'animaux nonhumains pour nos fins qui pourraient être considérées comme moralement acceptables. En revanche, pas plus que Rachels finalement, Garner ne renverse la thèse principale de Cochrane voulant que la plupart des animaux sensibles nonhumains n'aient pas un intérêt *intrinsèque* à être libres.

Devrait-on se résigner et admettre que seuls certains êtres humains ont un intérêt intrinsèque à l'égard de la liberté? Cette conclusion serait encore prématurée. En effet, avant de conclure que les cas humains marginaux ainsi que la plupart des animaux nonhumains sensibles n'ont pas intérêt à être libres en tant que tel, explorons brièvement la possibilité que les concepts d'autonomie et de liberté puissent être interprétés autrement et plus simplement que le fait Cochrane.

#### **4.2.2. Les animaux nonhumains et les concepts d'autonomie et de liberté**

À propos du concept d'autonomie, d'abord, rappelons que certains auteurs ont cherché à s'éloigner des exigences traditionnelles et se sont intéressés plus spécifiquement à d'autres

---

<sup>472</sup> Étrangement, pourtant, le critère de la sensibilité, par lequel Garner suggère de remplacer celui de l'autonomie, ne permet pas de répondre plus aisément à l'argument des cas marginaux. En effet, Garner propose de faire reposer la protection offerte aux animaux nonhumains sur le simple fait qu'ils soient sensibles. À son avis, si nous accordions autant d'importance à l'intérêt à ne pas souffrir des animaux nonhumains qu'à celui des animaux humains, la presque totalité des formes d'exploitation des premiers par les derniers devrait être abolie. Pourtant, Garner admet ne pas avoir de raison morale de s'opposer aux cas comme celui d'un animal de laboratoire dont les conditions de captivité auraient été enrichies au point où il n'aurait jamais souffert d'ennui avant d'être soumis, sous anesthésie, à une expérience qui se terminerait par la mort, donnée à l'animal alors qu'il n'avait pas encore regagné conscience. Or, il semble peu probable qu'un traitement similaire, s'il devait être réservé aux cas humains marginaux, paraisse moins contre-intuitif que les formes d'exploitation animale que Cochrane prétend justifier. Pour une critique de la suggestion de Garner, voir Francione et Garner (2010, 251).

paradigmes, comme l'*autonomie des préférences*, l'*autonomie pratique* ou encore l'*autonomie naturelle*. Contrairement à l'autonomie kantienne, associée à la réflexion et à la délibération rationnelle, l'autonomie des préférences, suggère Regan, consiste plus simplement à avoir des préférences et à pouvoir initier des actions visant à les satisfaire (Regan 1983, 84-5). Selon cette autre conception de l'autonomie, il n'est donc pas nécessaire, pour être capable d'autonomie, d'être en mesure de prendre du recul par rapport à ses propres désirs ou objectifs afin d'évaluer impartialement ce que d'autres, placés dans la même situation, devraient faire. Pour cela, nous dit Regan (1983, 84-5), il suffit, en effet, d'avoir des buts ou des désirs, de croire que certaines actions permettront de satisfaire ceux-ci et d'agir grâce à la motivation que procurent ces objectifs et croyances. Alors que la vaste majorité des animaux nonhumains ne sont pas autonomes au sens kantien du terme, nombre d'entre eux, estime Regan, font preuve d'autonomie des préférences<sup>473</sup>. En guise de démonstration, Regan<sup>474</sup> donne l'exemple d'un chien, Fido, qui a faim et qui n'a pas fait d'exercice depuis longtemps. Lorsqu'on lui donne la possibilité de manger et de courir dehors, il est raisonnable d'interpréter le fait que Fido mange avant d'aller se dégourdir comme la preuve que, dans ces circonstances, il préfère manger plutôt que courir, et qu'il a agi en fonction de cette préférence. À cet exemple, Regan en ajoute un deuxième, soit celui des situations nouvelles. Si l'on présente à Fido un bol de sa nourriture habituelle et un bol d'aubergines bouillies, il semble encore là raisonnable d'interpréter le fait que Fido mange la nourriture qui lui est familière comme la preuve qu'il préfère cette nourriture aux aubergines et que c'est cette préférence qui l'a motivé à s'approcher du premier bol plutôt que du deuxième pour dévorer son contenu. Et selon l'auteur, cela peut être présumé, même si c'est la première fois que Fido se voit offrir un tel choix.

Pour déterminer quels animaux sont capables d'autonomie des préférences, il suffit, suggère Regan, d'observer le comportement de chacun et de repérer quels individus se comportent d'une manière qui peut être intelligiblement décrite et parcimonieusement expliquée par leurs préférences et/ou par les choix qu'ils font en fonction de ces préférences (Regan 1983, 86). Regan reconnaît que la version kantienne de l'autonomie est adéquate lorsqu'il s'agit de décrire les *agents moraux* qui, en effet, doivent pouvoir rationnellement et impartialement juger leurs propres préférences afin de connaître leurs obligations morales<sup>474</sup>. Pourtant, ajoute-t-il, être

---

<sup>473</sup> Regan précise qu'au moins tous les mammifères présentent cette capacité de choisir en fonction de leurs préférences, puisqu'ils possèdent les facultés cognitives leur permettant d'éprouver des désirs et de poursuivre des objectifs; de ressentir et de se souvenir; de former et d'appliquer des croyances générales (1983, 85).

<sup>474</sup> Il est intéressant de noter que Rachels, quant à lui, estime que même la liberté morale de type kantien n'est pas l'apanage de l'humanité puisque certains animaux nonhumains sont capables d'agir de manière vertueuse et qu'il est

capable de raisonnements moraux n'est pas une condition essentielle à tous les types d'autonomie et il est raisonnable de conclure qu'au moins tous les mammifères âgés d'un an ou plus sont capables d'autonomie des préférences. Regan conclut que ces animaux nonhumains, parce qu'ils sont autonomes, ont intérêt à être libres, c'est-à-dire qu'ils peuvent obtenir de la satisfaction en cherchant à rencontrer leurs objectifs ou à satisfaire leurs désirs et même très certainement en le faisant « à leur propre manière »<sup>475</sup>.

De son côté, Steven M. Wise dans *Drawing the Line* préfère parler d'*autonomie pratique*, concept qu'il définit comme suit :

[A] being has practical autonomy and is entitled to personhood and basic liberty rights if she :

1. can desire;
2. can intentionally try to fulfill her desires; and
3. possesses a sense of self sufficiency to allow her to understand even dimly, that it is she who wants something and it is she who is trying to get it. (Wise 2002, 32)

L'auteur précise que cette définition implique la conscience (mais pas nécessairement la conscience de soi) ainsi que la sensibilité. Contrairement à l'autonomie kantienne — qu'il estime être si exigeante qu'elle n'est pas même à la portée de la majorité des êtres humains et encore moins des enfants ou des adultes qui ne sont pas rationnels —, l'autonomie pratique correspond à l'interprétation moins complexe du concept d'autonomie, que privilégient de nombreux philosophes, de même que tous les juges de common law<sup>476</sup>. Et selon Wise, tous les êtres capables de cette forme d'autonomie devraient pouvoir bénéficier du droit à la liberté (Wise 2002, 33).

Enfin, Bruce N. Waller, dans *The Natural Selection of Autonomy* (1998), défend une interprétation évolutionniste de l'autonomie fondée sur la propension naturelle de nombreux animaux à trouver l'équilibre entre, d'une part, la recherche des situations où ils ont la possibilité d'explorer et de choisir entre différentes options et, d'autre part, la persévérance qui leur permet

---

alors tout aussi mal (et, surtout, mal pour les mêmes raisons) d'entraver leurs actions que celles des êtres humains. Par exemple, il rapporte les résultats d'expériences scientifiques démontrant, entre autres, que certains singes préfèrent rester affamés plutôt que d'infliger de la douleur à un de leurs semblables.

<sup>475</sup> « If the notion of individual autonomy could not be meaningfully applied to animals, it would be similarly meaningless to view them as individuals for whom extensive individual liberty is a benefit. [...] As such, there is no reason not to assume that they [the creatures with a kind of autonomy –namely, preference autonomy], 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.” A captive wolf who is regularly fed by his keeper doubtless has his desire for food satisfied. But a wolf who must exert some effort and ingenuity to satisfy his desire for food satisfies not only his desire for food; in principle, there is no reason to deny that he also finds satisfaction, in collaboration with other members of his pack, in doing what needs to be done to have his desire for food satisfied. » (Regan 1983, 91-2)

<sup>476</sup> Wise renvoie non seulement à Regan, mais aussi à Rachels, à Wright et à Cherniak (Wise 2002, 32 et 333n38).

de poursuivre dans une voie, même lorsque celle-ci ne rapporte pas de bénéfices immédiats. Selon Waller, l'intelligence supérieure des êtres humains « normaux » nous permet d'affiner notre recherche des différentes options qui se trouvent à notre disposition. Toutefois, l'intelligence humaine n'est pas une condition *sine qua non* de l'autonomie. Simplement, elle est pour l'être humain ce que la vision ou l'odorat développé de certains animaux nonhumains est pour eux : un outil leur permettant de s'offrir un éventail de choix. Contrairement à l'autonomie kantienne, l'autonomie naturelle n'est pas le propre de l'être humain. Selon Waller, elle profite, en effet, à de nombreux animaux nonhumains.

« We (along with many other animals) want and need the freedom to do otherwise, to pursue a variety of open alternatives. [...] [T]here are good natural grounds for favoring open possibilities — and thus our fondness for autonomy — as-alternatives runs deep : deeper than our higher rational planning powers, though not in conflict with them. [...] [S]pecies whose evolutionary survival strategy favored contingency-shaped learning above rigid behavioral programming will value autonomy-as-alternatives [...]. » (Waller 1998, 18-9).

Ainsi, il semble que la notion d'autonomie ne soit pas unanimement interprétée à la manière de Cochrane, c'est-à-dire comme la capacité, pour un individu, de déterminer, de réviser et de poursuivre sa propre conception du bien. Cela dit, peut-être ne suffit-il pas d'être capable d'autonomie des préférences, d'autonomie pratique ou d'autonomie naturelle pour avoir intérêt à être libre. Comme nous l'avons mentionné précédemment, c'est précisément ce que Cochrane prétend lorsqu'il donne l'exemple d'un chien que le maître respectueux laisse « libre » de répondre à ses désirs. Selon l'auteur, rappelons-le, la possibilité d'éprouver des désirs et de chercher à les satisfaire sans être contraint de le faire d'une manière particulière par un agent externe n'est pas logiquement incompatible avec l'état de « non-liberté » qui caractérise celui des animaux de compagnie, par exemple<sup>477</sup>.

Peut-être que Cochrane a raison, après tout, et que les êtres peuvent réaliser leur autonomie des préférences ou leur autonomie pratique sans pourtant être véritablement libres. À moins que le type de liberté que les tenants d'une version simplifiée de l'autonomie associent à celle-ci soit, lui aussi, désenflé.

Cochrane partait, rappelons-le, de quelques exemples, soit celui du personnage de Truman dans le film *The Truman Show* ainsi que celui d'un esclave humain désirant continuer à servir son maître, pour déduire que l'intérêt des êtres humains à être libres ne peut reposer entièrement sur

---

<sup>477</sup> Voir *supra*, 4.2.1.

les plaisirs que la liberté permet d'obtenir ou sur les désirs qu'elle permet de satisfaire. Le comblé Truman autant que l'esclave satisfait ont intérêt, estime Cochrane, à ce que d'autres ne décident pas à leur place ce qui est bien pour eux, quel que soit leur niveau de confort ou de bien-être quotidien. Et comme nous l'avons vu, si le fait d'être manipulés va à l'encontre de cet intérêt, c'est, selon l'auteur, parce que Truman et l'esclave sont tous les deux des êtres potentiellement autonomes (au sens kantien du terme, c'est-à-dire capables de déterminer, de réviser et de poursuivre leur propre conception de ce qui est bien pour eux-mêmes) et que les circonstances dans lesquelles ils sont placés les empêchent d'actualiser leur potentiel. Voilà une conception de la liberté qui repose sur la réalisation de soi et sur l'auto-détermination, des notions associées au contrôle qu'un agent peut exercer sur sa destinée et sur ses propres passions.

Remarquons que cette interprétation du concept de « liberté » correspond à ce que Isaiah Berlin appelle la « liberté positive ». Dans un célèbre article intitulé *Two Concepts of Liberty* (2008), l'auteur distingue la liberté positive et la liberté négative. De manière générale et quelque peu inexacte<sup>478</sup>, disons que le premier type de liberté concerne les facteurs internes à l'agent alors que le second porte sur les facteurs externes. Pour sa part, la liberté positive renvoie précisément à une version sophistiquée de l'autonomie, selon laquelle les individus ont intérêt à réaliser leur vraie nature en contrôlant leurs élans ou leurs inclinations pour agir en fonction de ce que leur dicte leur jugement rationnel. Plusieurs auteurs se sont certes portés à la défense de l'interprétation positive du concept de liberté<sup>479</sup>. Pourtant, de nombreux autres s'y sont opposés, surtout par crainte que cette interprétation de la liberté ouvre la porte à l'autoritarisme. Certains libéraux, dont Berlin lui-même, craignent notamment que les minorités, gouvernées par la loi de la majorité, soient considérées comme libres, puisqu'elles évoluent dans une société qui gère ses propres affaires, même lorsqu'elles sont, en fait, opprimées. Ian Carter (2008) ajoute que même la majorité pourrait, à ce compte, subir l'oppression d'un dictateur, s'il était argué que la sagesse et l'intelligence de ce dernier le justifient de décider ce qui est bien pour le peuple qu'il dirige. Selon Berlin, le problème de la liberté positive réside dans l'idée d'une division du soi sur laquelle elle repose. Cette idée consiste à élever le soi rationnel et réfléchi au-dessus du soi instinctif ou émotif. Elle attribue une importance déterminante à la responsabilité morale des agents rationnels et au contrôle qu'ils peuvent exercer sur leurs propres passions. Dans cette

<sup>478</sup> Voir la critique de Skinner dans « *A Third Concept of Liberty* » (2002, 239). Voir également *infra*, p. 228.

<sup>479</sup> Par exemple, Alan J. M. Milne, *Freedom and Rights* (1968); Benjamin Gibbs, *Freedom and Liberation* (1976); Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (1985); John Christman, « *Liberalism and Individual Positive Freedom* » (1991) ainsi que « *Saving Positive Freedom* » (2005).

optique, c'est précisément ce contrôle qui rend les agents libres. Cette théorie nous place sur une pente glissante puisqu'elle signifie que les individus les plus rationnels parmi les êtres humains savent mieux que les autres ce qui est bien pour eux-mêmes, mais aussi, peut-être, pour les individus moins rationnels. Il suffit ensuite d'un petit pas pour justifier, par cette interprétation du concept de liberté, l'intervention de certains dans la vie d'autres, sous prétexte que les plus rationnels peuvent légitimement forcer les moins rationnels à réaliser leur vraie nature et ainsi libérer ces derniers de leurs désirs irrationnels en décidant, pour eux, ce qu'ils peuvent et doivent faire :

« Once I take this view, I am in a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture 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 2008, 180)

Ensuite, poursuit Berlin qui utilise un exemple semblable à celui que Cochrane offrira par la suite<sup>480</sup>, les tenants de l'interprétation positive de la liberté sont contraints de reconnaître qu'un esclave qui serait parvenu à s'affranchir de ses désirs et de ses passions serait libre<sup>481</sup>. Pourtant, bien sûr, l'esclavage est généralement considéré comme l'antithèse de la liberté. Or, en se basant sur des facteurs internes à l'agent, la conception positive de la liberté peut difficilement rendre compte de l'atteinte à la liberté que constitue l'abnégation ou le lavage de cerveau (Carter 2008). Selon Berlin, l'histoire démontre bien la réalité des risques de glissement vers le despotisme que comporte la conception positive de la liberté, conception dont le fondement métaphysique ouvre la porte à l'idée selon laquelle le jugement rationnel de l'un lui permet de déterminer ce que veulent les autres, peu importe que ceux-ci en soient conscients ou non, ou même qu'ils pensent, erronément, ne pas être d'accord.

Par ailleurs, cette conception de la liberté fondée sur l'autonomie des agents rationnels semble incompatible avec la théorie du déterminisme, selon laquelle le comportement et la volonté des êtres humains, autant que tous les autres phénomènes naturels, sont soumis aux lois

<sup>480</sup> Voir *supra*, 4.2.1. Rappelons que, chez Cochrane, ce type d'exemple était utilisé pour illustrer l'insuffisance d'une conception de la liberté qui miserait sur la satisfaction des désirs et l'aspect préférable d'une interprétation de la notion de liberté fondée sur l'autonomie kantienne. Selon le raisonnement de Cochrane, on pourrait croire que l'esclave dépouillé de ses désirs ne peut jouir de la liberté positive puisqu'il ne réalise pas alors sa nature ou son véritable soi.

<sup>481</sup> En décrivant la liberté positive, Berlin écrit : « To rid myself of fear, or love, or the desire to conform is to liberate myself from the despotism of something which I cannot control. » Un peu plus loin, il précise ce qu'il pense de cette forme de libération : « Ascetic self-denial may be a source of integrity or serenity and spiritual strength, but it is difficult to see how it can be called an enlargement of liberty. » (2008, 182-191).



physiques causales<sup>482</sup>. Pour que la liberté positive, appuyée sur le contrôle qu'exercent les individus sur eux-mêmes, ait un sens, encore faut-il que ces agents puissent agir comme premier moteur et être véritablement responsables de leurs réflexions, de leurs décisions et de leurs gestes. Or, si l'on adopte la thèse déterministe, le domaine de l'action humaine, comme tous les autres phénomènes naturels, échappe au contrôle véritable des individus et est inéluctablement causé par les événements passés. Selon cette hypothèse, que des siècles de discussion n'ont pas réussi à écarter, le libre arbitre n'existe pas et la volonté ou la motivation ne tombe sous l'emprise d'aucuns<sup>483</sup>.

Par ailleurs, le doute que fait naître la thèse du déterminisme causal appliqué à l'esprit humain n'est pas écarté par la correction apportée par la mécanique quantique, correction voulant que deux causes identiques n'entraînent pas nécessairement des effets identiques puisque cette théorie scientifique ne réintroduit guère la notion de contrôle par l'agent sur ses propres réflexions, décisions ou actions. L'indéterminisme permet l'imprévisibilité, mais pas la responsabilité<sup>484</sup>. En fait, quelle que soit la théorie physique unifiée à laquelle arrivera peut-être un jour la communauté scientifique<sup>485</sup>, la question de l'existence de la volonté libre (au sens incompatibiliste, du moins) risque de demeurer ouverte. En effet, autant la thèse causale que la théorie des probabilités ou celle du chaos mettent en péril le libre arbitre en expliquant, par des lois ou mécanismes physiques inexorables desquels l'agent ne peut s'extirper, toutes ses prises de décision, toutes ses volitions et toutes ses intentions en termes d'événements naturels sur lesquels l'agent n'a pas le contrôle ultime.

Le concept d'autonomie se trouvant au fondement de la liberté positive est donc lourd et incertain. Il est lié à une interprétation de type libertarien du libre arbitre sur laquelle les auteurs participant aux discussions métaphysiques n'arrivent pas à s'entendre. C'est peut-être la raison pour laquelle la plupart d'entre eux ont tenté de réconcilier liberté et déterminisme en proposant une interprétation plus simple du concept de liberté. Selon l'approche compatibiliste qu'ils proposent, il est possible d'être libre, et ce, même si l'histoire de l'univers est fixée et que la volonté humaine est, comme tous les autres événements naturels, déterminée par l'ensemble des

<sup>482</sup> « D'après le déterminisme laplacien, l'état instantané du monde (les conditions initiales) suffit à fixer d'une façon unique son état à n'importe quel autre moment. [...] La volonté est conditionnée par une cause, une raison, un motif, il est impossible qu'elle agisse à partir de rien. Par conséquent, le libre arbitre, tout comme le hasard et les autres formes d'indéterminisme, est une illusion de l'esprit, le résultat de notre ignorance des causes exactes. » Espinoza, *Théorie du déterminisme causal* (2006, 20 et 209).

<sup>483</sup> Voir l'article « *Free Will* » de Timothy O'Connor dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2008).

<sup>484</sup> Les incompatibilistes durs (*hard incompatibilists*) remarquent que, pour être moralement responsable de sa propre conduite, un agent doit avoir causalement déterminé celle-ci. Voir Michael McKenna (2009).

<sup>485</sup> Voir la notion de « *Final Theory of Everything* » dans Carl Hoefer, « *Causal Determinism* » (2004).

événements précédant son émergence. Les défenseurs du compatibilisme classique suggèrent d'interpréter la liberté comme la simple possibilité, pour un agent, de faire ce qu'il veut, peu importe que la volonté de cet agent soit elle-même déterminée ou non par des causes qui ne tombent pas sous son contrôle (McKenna 2009). Galen Strawson (2004) donne l'exemple d'un individu qui, souhaitant profiter de son congé de travail, hésite entre escalader une montagne et lire Lao Tseu, alors que personne ne lui force la main et qu'il se sent libre de choisir une activité ou l'autre et de s'y adonner. Selon les auteurs compatibilistes, la liberté consiste tout simplement à ne pas être physiquement forcé de se comporter d'une manière particulière.

La liberté compatibiliste, selon l'approche classique, exclut généralement les contraintes internes à l'agent. Pourtant, lorsqu'un agent est victime d'une compulsion névrotique, d'une obsession, d'une phobie, d'une dépendance ou d'un autre trouble psychologique ou maladie mentale, il semble qu'il ne puisse être raisonnablement considéré comme libre de ses actes (Vallicella 2009). Voilà sans doute pourquoi certains auteurs nuancent leur position et reconnaissent que des contraintes internes peuvent aussi faire obstacle à la liberté compatibiliste des agents. Aux obstacles externes à la liberté d'un individu sont donc parfois ajoutés les obstacles internes (psychologiques) de l'ordre de la compulsion, de la panique ou de l'élan irrésistible, par exemple (McKenna 2009; Strawson 2004).

Ainsi comprise, la liberté est réductible à la liberté d'action (*freedom of action*) et n'implique pas nécessairement une liberté de volonté (*freedom of the will*<sup>486</sup>) associée à l'autonomie personnelle et dont l'existence peut demeurer incertaine :

« Personal (or individual) autonomy should [...] be distinguished from *freedom*, although [...] there are many renderings of these concepts, and certainly some conceptions of positive freedom will be equivalent to what is often meant by autonomy (Berlin 1969, 131-34). Generally, one can distinguish autonomy from freedom in that the latter concerns the ability to act, without external or internal constraints and also (on some conceptions) with sufficient resources and power to make one's desires effective (Berlin 1969, Crocker 1980, MacCallum 1967). Autonomy concerns the independence and authenticity of the desires (values, emotions, etc.) that move one to act in the first place<sup>487</sup>. »

<sup>486</sup> « Classical compatibilism is often associated with the thesis that the word freedom in the expression freedom of will modifies a condition of action and not will. For this reason, some writers advised burying the expression altogether and instead speaking only in terms of freedom of action (e.g., Schlick, 1939). » (McKenna 2009).

<sup>487</sup> Christman, « *Autonomy in Moral and Political Philosophy* » (2009). DeGrazia (1996, 204-5) corrobore en s'inspirant du vocabulaire proposé par Harry Frankfurt : « On what is sometimes called the multi-tier of autonomy, while freedom of action involves governing one's actions by one's desires (doing what one wants to do), autonomy involves governing one's first-order desires – desires to do certain things – by second-order desires (so that one wants what one wants to want). »

Cette perspective admet donc qu'un agent puisse être libre même si son tempérament, sa personnalité, ses préférences et ses motivations étaient entièrement déterminées par des événements sur lesquels il n'a eu aucun contrôle et dont il n'est aucunement responsable, comme le bagage héréditaire, le milieu dans lequel il est né, les expériences qu'il a vécues, etc. (Strawson 2004). En effet, ces déterminants n'écartent pas la liberté puisque celle-ci ne consiste qu'à être en mesure de choisir ou d'agir conformément à ses préférences, peu importe ce qui a causé ces dernières.

Le compatibilisme est sujet à de sérieuses critiques et ne réussit peut-être pas à sauver la notion de responsabilité morale de la menace déterministe<sup>488</sup>. Néanmoins, cette approche, reposant sur une distinction entre les contraintes externes (auxquelles certaines contraintes internes sont exceptionnellement assimilées) et les contraintes internes à l'agent, renvoie à une conception sans doute plus intuitive et certainement moins controversée de ce qu'est la liberté, soit l'absence d'obstacles physiques ou psychologiques sérieux. En ce sens, le concept métaphysique de liberté adopté par les tenants du compatibilisme classique rejoint le concept politique de la liberté négative, favorisé par Berlin. La liberté négative, telle que la définit Berlin, correspond simplement à l'absence d'intervention de la part d'autres agents<sup>489</sup>, qui empêcherait les individus de faire ce qu'ils veulent :

« The criterion of oppression is the part that I believe to be played by other human beings, directly or indirectly, with or without the intention of doing so, in frustrating my wishes. By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference the wider my freedom. » (Berlin 2008, 170)

D'une manière qui rappelle la discussion portant sur la pertinence d'inclure certaines contraintes psychologiques ou internes dans l'ensemble des obstacles à la liberté compatibiliste, les auteurs s'intéressant à la liberté politique négative distinguent entre une conception *purement* négative et une conception *impurement* négative de celle-ci<sup>490</sup>. La première conception limite les entraves à la liberté aux cas de coercition physique et exclut la menace ainsi que toutes les contraintes s'appuyant, même minimalement, sur les croyances, les désirs ou les valeurs de

<sup>488</sup> Voir Strawson, *Freedom and Belief* (2010) et Strawson (2004).

<sup>489</sup> Selon Berlin (2008, 169-170) et les nombreux auteurs qui partagent son avis, les autres types d'obstacles ne font pas entrave à la *liberté* de l'agent, mais le place plutôt dans une situation où il est *incapable* de faire ce qu'il veut. Carter (2008) rapporte cette distinction, déjà illustrée, chez Hobbes dans *Leviathan* (1651), par l'exemple de la personne qui aurait pu quitter une pièce, mais qui, parce qu'on l'a enchaînée ne peut le faire, et de celle qui ne peut quitter une pièce parce que la maladie la cloue au lit.

<sup>490</sup> Voir Carter (2008). À propos du concept d'interférence et des différentes interprétations qui peuvent en être faites, voir également Edmundson (2004, 96-8).

l'agent<sup>491</sup>. La seconde, plus englobante, inclut la menace, de même que les autres contraintes psychologiques sérieuses, telles que l'ignorance, la phobie, l'illusion ou le désir irrationnel, lorsque celles-ci ont été provoquées par autrui, par le biais de la manipulation, du lavage de cerveau ou de l'endoctrinement, par exemple<sup>492</sup>.

Bien que mitigée par sa version impure, la liberté négative, par opposition à la liberté positive, n'exige rien de plus qu'une absence de contraintes imposées par autrui et empêchant un agent de faire ce qu'il veut. Et selon cette interprétation du concept de liberté, il semble que tous les êtres mobiles, capables d'intentionnalité et animés par leurs désirs ou leurs préférences puissent subir un tort lorsque leurs motivations ou leurs élans sont freinés ou arrêtés par un agent externe<sup>493</sup>. Or, comme nous l'avons vu précédemment, nous avons de bonnes raisons de supposer que les êtres sensibles sont capables d'actions intentionnelles, de croyances et de désirs<sup>494</sup>. Donc, si la liberté est entendue dans son sens négatif, il semble alors que tous les animaux nonhumains sensibles puissent avoir intérêt à être libres et, par conséquent, mériter le droit de jouir d'une telle liberté.

Peut-on, dès lors, conclure que Cochrane se trompe lorsqu'il soutient que les animaux nonhumains, comme tous les êtres humains non autonomes, n'ont pas un intérêt intrinsèque à être libres? En fait, tout se passe comme si Cochrane adoptait une conception réductrice du concept de liberté et se méprenait en assimilant, lorsqu'il s'agit de l'intérêt intrinsèque à être libre, la condition suffisante qu'est l'autonomie à une condition nécessaire. En effet, lorsqu'il a recours à l'exemple de Truman, Cochrane précise que la situation dans laquelle se trouve le personnage

---

<sup>491</sup> Il s'agit de la liberté telle que Hobbes la concevait. Voici, en effet, comment Quentin Skinner résume la liberté hobbesienne: « The view of freedom that Hobbes eventually puts forward in the *Leviathan* of 1651, and repeats in the Latin version of 1668, is stark in its simplicity. To be free is simply to be unhindered from moving in accordance with one's natural powers, so that human agents lack freedom of action if and only if some external impediment makes it impossible for them to perform an action that would otherwise be within their powers. "Liberty, or freedom", as Hobbes summarises, "signifieth (properly) the absence of Opposition", and "opposition" signifies nothing more than "externall Impediments of motion". » (Skinner 2008, 211). Dans cet ordre d'idée, Hillel Steiner estime qu'excessivement rares sont les situations où un individu n'a réellement aucun autre choix que d'agir comme il le fait. Même sous la menace la plus terrifiante, un agent demeure « libre » de choisir de mourir ou de voir un de ses proches torturé, par exemple, plutôt que de céder et d'adopter le comportement demandé. Steiner (1994) compte parmi les auteurs qui préfèrent limiter l'ensemble des obstacles à la liberté à la coercition physique.

<sup>492</sup> Voir Carter (2008). Voir également Philip Pettit qui, bien qu'il favorise, comme nous allons bientôt le voir, une troisième conception de la liberté, définit l'interférence associée à la liberté négative de manière à englober la menace, la manipulation et même l'omission, à certaines conditions (Pettit, « *A Definition of Negative Liberty* » (1989, 165-6) ainsi que « *Freedom as Antipower* » (1996, 579).

<sup>493</sup> Adam Swift consacre une section de *Political Philosophy* (2006, 59ff.) à la distinction entre « faire ce que l'on veut » et être autonome (par opposition à l'hétéronomie kantienne).

<sup>494</sup> Voir *supra*, 2.2.2.

contrevient à sa liberté, peu importe comment celle-ci est interprétée<sup>495</sup>. Or, avant de découvrir la vérité et de s'apercevoir que l'univers dans lequel il évolue a été créé de toutes pièces par d'autres agents, Truman se sentait tout à fait libre de vaquer à ses occupations quotidiennes comme il l'entendait, de choisir ses activités et de se mouvoir à sa guise. Il ne souffrait, par ailleurs, d'aucune dépendance ou maladie mentale le plaçant dans une situation où ses intérêts personnels seraient en perpétuel conflit et l'empêcheraient de se comporter comme il le souhaite. Jusqu'à ce qu'il découvre l'ignoble vérité et soit physiquement empêché de fuir, la liberté purement négative de Truman demeurerait entière. Si Truman ne nous semblait pas libre pour autant, il est probable que ce soit parce que sa situation portait, malgré tout, atteinte à sa liberté impurement négative et à sa liberté positive. Mais, à ce stade de la réflexion, rien ne nous autorise à déduire qu'un individu doit, pour avoir intérêt à ce que sa liberté purement négative ne soit pas entravée, être autonome au sens kantien du terme. Sans vouloir le reconnaître, Cochrane présente un raisonnement qui consiste à faire fi de la version purement négative du concept de liberté. Or, à partir du moment où, comme Cochrane et de très nombreux autres auteurs<sup>496</sup>, on ne met pas en cause la pertinence du concept de liberté négative (même dans sa version pure), il faut reconnaître que tous les êtres capables de souffrir du tort qu'entraîne l'atteinte à cette liberté ont un intérêt direct à jouir de celle-ci. En l'occurrence, les animaux sensibles, puisqu'ils ont intérêt à se mouvoir comme ils ont le désir de — ou la propension à — le faire, et ce, sans subir l'intervention d'autrui, ont un intérêt direct à être libres, au sens (purent, du moins) négatif du terme.

Nous avons vu que la liberté négative n'implique guère la capacité de s'autodéterminer ou d'être autonome au sens où Kant l'entendait. Contrairement à ce que Cochrane supposait, il n'est donc pas nécessaire que les individus soient capables de « déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien » pour avoir intérêt à être libres. Pour cela, en effet, il suffit que l'interférence d'autrui, les empêchant de faire ce qu'ils veulent, leur cause du tort. Or, les animaux nonhumains sensibles, même s'ils ne sont mus que par leurs instincts ou leurs désirs et jamais par la raison, subissent un dommage lorsqu'un agent externe les empêche de se comporter

---

<sup>495</sup> « Truman lacks liberty in all three senses of the term outlined: he is interfered with, he lacks control of his own life and he faces the threat of arbitrary interference from others. » (Cochrane 2009a, 664-5). Nous reviendrons bientôt sur le troisième type de liberté auquel Cochrane réfère, soit la liberté républicaine, mais notons dès maintenant que, selon lui, la situation de Truman contrevient à sa liberté, peu importe comment celle-ci est appréhendée.

<sup>496</sup> La liberté négative, telle que décrite par Berlin et associée à Thomas Hobbes, Jeremy Bentham et John S. Mill, est le concept dominant en philosophie politique contemporaine, tout spécialement chez les auteurs anglo-américains (voir l'article « *Republicanism* » de Frank Lovett dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010).

comme ils sont portés à le faire, puisque cela entraîne chez eux, comme chez les êtres humains, de la douleur, de la peur, de l'angoisse, du stress ou, à tout le moins, de la frustration. Il est donc raisonnable de conclure que ces animaux ont un certain type d'intérêt direct à être libres, soit celui qui repose sur la version négative du concept de liberté<sup>497</sup>.

Cela dit, il ne s'ensuit pas pour autant que la liberté négative de tous les animaux utilisés par l'être humain pour ses fins soit nécessairement bafouée. En effet, il est certes possible d'imaginer des cas où un animal est la propriété d'un être humain, mais ne subit à peu près aucune interférence de la part de son propriétaire. Pensons à un chien, par exemple, qui serait né dans un milieu humain et à qui l'on aurait appris à ne traverser la rue qu'aux feux verts et à faire ses besoins à l'extérieur de la maison grâce à la méthode d'entraînement par renforcement positif exclusivement (par le biais de récompenses, mais jamais de punitions). Ce chien pourrait se retrouver dans la situation où il se promène à sa guise sans laisse ni collier, entre et sort de la maison par sa « porte à chien » comme il l'entend, s'abreuve et mange quand il le veut et se repose lorsqu'il décide de le faire, sans jamais être dérangé dans ses initiatives. Il pourrait très bien conserver son statut de propriété, sans souffrir de l'interférence de son maître dans ses activités. Son intérêt « négatif » à être libre pourrait être respecté, et ce, en dépit de son statut juridique de bien meuble ou de chose. Pouvons-nous, dès lors, conclure qu'il est possible d'exploiter des animaux nonhumains tout en respectant leur intérêt à être libres? Devons-nous conclure, suivant Cochrane, qu'il suffit simplement de viser à améliorer la manière dont nous traitons les animaux que nous utilisons, de façon à minimiser les cas où nous faisons obstacle à leurs volontés et à ainsi protéger la liberté négative des animaux que nous possédons?

L'aspect hautement contre-intuitif d'une situation où un animal peut être considéré comme libre alors qu'il demeure la propriété d'un être humain rappelle sérieusement celui que dénoncent les auteurs qui critiquent le concept de liberté négative en soulignant qu'il ouvre la porte à la possibilité que des esclaves soient, eux aussi, considérés comme libres, tant que leur maître se fait clément et qu'il n'exerce pas son pouvoir de faire d'eux à peu près tout ce qu'il veut. Parce qu'il est légalement considéré comme la propriété de son maître, le chien a beau être libre de ses mouvements et capable de satisfaire ses désirs, il n'en demeure pas moins qu'il risque, à tout moment, de perdre cette liberté, si son maître devait soudainement décider de durcir le traitement qu'il lui réserve ou s'il se voyait forcé d'abandonner son animal aux mains d'un nouveau

---

<sup>497</sup> Ainsi présentée, la liberté négative peut sembler être, par définition, un bien instrumental, reposant sur le bien-être des individus. Pour les fins de cet argument, il suffit d'admettre que, si c'est le cas, ça l'est peu importe que les individus en question soient des êtres humains ou des animaux sensibles nonhumains. Voir *infra*, p. 238.

propriétaire moins bien disposé. De même, parce qu'ils sont assujettis à l'autorité de leur maître, les esclaves appartenant à un propriétaire charitable qui ne s'ingère pas dans leur vie quotidienne sont néanmoins à la merci de ce maître, qui peut toujours décider de se mettre à les contrôler de manière plus rigoureuse, entravant ainsi leur liberté négative. Dans ces circonstances, le chien bien traité et les esclaves du maître clément peuvent-ils raisonnablement être considérés comme libres? Leur intérêt à être libre n'exige-t-il pas davantage que la non-interférence?

Plusieurs auteurs en philosophie politique estiment qu'une interprétation réduisant la liberté à l'absence d'interférence nous forcerait ainsi à conclure que les esclaves peuvent être libres, ce qui, à leur avis, est grièvement problématique<sup>498</sup>. Voilà pourquoi certains d'entre eux soutiennent que la liberté peut être abîmée, même en l'absence d'interférence :

« The lack of freedom suffered by slaves is not a consequence of their being hindered in the exercise of their desires. Slaves whose choices happen never to conflict with the will of their master may be able to act without the least interference. They nevertheless remain wholly bereft of their liberty. » (Skinner 2008, xi)

Afin d'exclure la possibilité que des esclaves puissent être considérés comme libres, ces auteurs visent à ressusciter une troisième version du concept de liberté, soit celle que privilégiaient les penseurs antimonarchistes anglais du début du XVII<sup>e</sup> siècle, avant que Thomas Hobbes et les utilitaristes qui l'ont suivi ne parviennent à la reléguer aux oubliettes de la philosophie. Poursuivant cet objectif, Quentin Skinner nous rappelle que certains des opposants à la monarchie Stuart dénonçaient les politiques royales accordant au roi un pouvoir discrétionnaire et arbitraire tel que son peuple, censé être composé de citoyens libres, se retrouvait dans une situation comparable à celle des esclaves : « [A]ny king who 'is not tied to the laws' and thereby rules by his arbitrary will is nothing better than 'a king of slaves' » (Skinner 2002, 252). Ces dissidents soutenaient que, s'ils sont soumis à l'autorité suprême d'un monarque, même les sujets dirigés par un roi tolérant qui les laisse faire ce qu'ils veulent et intervient très peu dans leur vie ne peuvent alors être considérés comme libres.

« Critics of the royal prerogative began to argue that, to the extent that they were obliged to live in dependence on the power of the king, and obliged in consequence to rely on his goodwill for the continuation of their rights and liberties, they were living in a state of servitude<sup>499</sup>. »

<sup>498</sup> À cela, Frank Lovett (2010) ajoute que le concept de liberté négative peut mener à des conclusions encore plus paradoxales, comme celle où un peuple colonisé par une puissance impérialiste qui le néglige et qui exerce très peu son autorité sur lui, pourrait étrangement être considéré comme moins libre à partir du moment où il se révolterait et acquerrait son indépendance politique en se dotant d'un gouvernement actif, qui passe des lois et adopte des politiques interférant dans la vie des citoyens.

<sup>499</sup> Skinner (2002, 247). Voir aussi Skinner (2008, xii).

Selon eux, ces sujets se trouvent sous la menace constante de voir leur vie basculée par la décision de leur souverain de limiter leurs faits et gestes. Et c'est, à leur avis, cette précarité, en soi, qui porte atteinte à leur liberté politique.

À l'instar de la loi romaine — selon laquelle une personne libre est une personne qui, contrairement à l'esclave, ne se trouve pas *in potestate domini* (sous le joug d'un maître)<sup>500</sup> — et de la critique des républicains, les néo-républicains estiment que la liberté a plus à voir avec l'absence de domination qu'avec l'absence d'interférence. Pour Skinner, de même que pour Philip Pettit<sup>501</sup> et Maurizio Viroli (2002), qui étudient et défendent aussi le concept de liberté républicaine, être libre signifie ne pas tomber sous la domination d'autres personnes, ne pas être subordonné à leurs volontés et ne pas se trouver à la merci de leurs humeurs et de leurs désirs<sup>502</sup>. Selon ces auteurs, il ne suffit pas de ne pas subir d'interférence<sup>503</sup>. Pour être libre, encore faut-il se trouver dans un état d'indépendance par rapport au pouvoir arbitraire d'autrui (Pettit 1996, 576). Et par « pouvoir arbitraire », ils entendent le pouvoir d'interférer à sa guise et en toute impunité, c'est-à-dire de manière à ce que l'agent qui se trouve soumis à ce pouvoir ne dispose d'aucun recours lui permettant d'obtenir condamnation ou réparation en cas d'interférence (Pettit 1996, 580) :

« 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 *arbitrium* or will, and hence with no obligation to take into account the interests of those subject to the interference. » (Skinner 2008, 248n53)

<sup>500</sup> Selon la loi romaine telle que libellée dans le *Digest*, l'esclavage serait défini de la façon suivante: « Slavery is an institution of the *ius gentium* by which someone is, contrary to nature, subjected to the dominion of someone else. » (Skinner 2002, 248). Par ailleurs, notons que, parce que l'origine de ce troisième type de liberté remonte aux lois romaines et qu'il est aujourd'hui endossé par des auteurs qui ne se considèrent pas comme des républicains, Skinner avait d'abord proposé de le désigner par l'expression « liberté néo-romaine ». Or, puisque l'appellation « liberté républicaine » semble être privilégiée par la plupart des autres auteurs, Skinner, par souci d'uniformité, reconnaît qu'il vaut mieux s'en tenir à cette dernière terminologie (2008, viii).

<sup>501</sup> Voir notamment Pettit, *Republicanism* (2000) ainsi que *A Theory of Freedom* (2001).

<sup>502</sup> Charles Larmore, dans « *Liberal and Republican Conceptions of Freedom* », résume ainsi la position des néo-républicains (2004, 97).

<sup>503</sup> Il est intéressant de noter que, selon Philip Pettit, si des auteurs comme Jeremy Bentham et William Paley ont préféré le concept de liberté négative à celui de liberté républicaine, c'est parce qu'ils tenaient à éviter de contester les rapports de domination qui étaient largement acceptés entre les hommes et les femmes, d'une part, et entre les maîtres et les esclaves, d'autre part: « [T]hey [Bentham and Paley] could not reject the popular idea that the state should provide for the freedom of those in the constituency of its concern. And so they faced a problem. If they said that the state should provide for the freedom of people in general, and took freedom in the sense of non-domination, then they would have to argue in an impossibly radical vein that contemporary family and master-servant law should be overthrown; according to that law, after all, women and servants were inherently subject to their masters and incapable of enjoying non-domination. Their solution to that problem was to give up the ideal of non-domination in favour of the ideal of non-interference. » (Pettit 2001, 148).



Remarquons que, interprétée de la sorte, la liberté permet certaines formes d'interférences. Contrairement à Hobbes, selon qui toutes les lois ou toutes les politiques visant à protéger la liberté des citoyens constituaient elles-mêmes des atteintes à la liberté de ceux-ci<sup>504</sup>, les néo-républicains estiment que seul le risque d'interférence *arbitraire* porte atteinte à la liberté. Ainsi, d'un côté, la liberté républicaine semble intuitivement plus exigeante que la liberté négative parce qu'elle exclut non seulement certaines interférences actuelles, mais aussi les situations dans lesquelles ces interférences ne sont que potentielles. D'un autre côté, par contre, elle est moins exigeante que la liberté négative puisqu'elle ne condamne pas toutes les formes d'interférences, mais seulement celles qui sont arbitraires et qui placent l'individu ou le groupe d'individus dans une position de vulnérabilité ou de domination par rapport à un ou à plusieurs autres agents (Pettit 2004, 78-9).

La liberté républicaine dépend donc de la structure des relations existant entre les individus ou les groupes, plutôt que des résultats contingents que permet cette structure :

« Whether a master chooses to whip his slave on any given day, we might say, is a contingent outcome; what is not contingent (or at least not in the same way) is the broader configuration of laws, institutions, and norms that effectively allows him to do so or not as he pleases. » (Lovett, 2010)

Comme c'était le cas de la liberté négative, tout porte à croire que la liberté républicaine peut profiter à tous les êtres capables de souffrir de l'interférence d'autrui. En effet, contrairement à la liberté positive, la liberté républicaine n'est aucunement tributaire de l'autonomie kantienne :

« 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. To be free from the domination of a master does not mean being the master of oneself, since it is a condition which people may enjoy in a variety of ways — as much by letting themselves be carried away by passion (a dangerous thing when at the mercy of the powerful) as by bringing themselves under the rule of their own reason. [...] 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-

---

<sup>504</sup> « For Hobbes and Bentham and those who follow in their footsteps, every law as such diminishes our freedom, even if its objective is to prevent the greater loss of freedom that would ensue from the absence of law. Berlin himself made the point explicitly. 'Law is always a "fetter"', he wrote, 'even if it protects you from being bound in chains that are heavier than those of the law'. Similarly, 'every law seems to me to curtail some liberty, although it may be a means to increasing another' (Berlin 1969: 123 n., xlix) ». Larmore (2004, 99).

government, and it need not involve their shaping their lives ‘autonomously’, according to a plan of their own devising<sup>505</sup>. »

Pour avoir intérêt à être libre, un individu n’a donc pas nécessairement à mener une vie dont il aurait tracé les contours de manière autonome, selon des plans complètement dessinés de sa propre main. Selon la conception négative dominante de la liberté, il suffit, en effet, qu’il ait intérêt à ne pas subir d’intervention l’empêchant de faire ce qu’il veut. Et selon la conception républicaine de la liberté, il suffit qu’il ait intérêt à ce que son statut ou sa situation le protège contre les interventions arbitraires et préjudiciables des autres agents.

Puisqu’ils ont intérêt à ce que personne ne les empêche de faire ce qu’ils veulent, les animaux sensibles nonhumains ont également intérêt à se trouver dans une situation où ce premier intérêt n’est pas précarisé par un statut moral et légal inférieur. S’ils ont intérêt à ne pas subir d’interférence, les animaux nonhumains sensibles ont également intérêt à ne pas risquer d’en subir : ils ont un intérêt à être libres au sens négatif comme au sens républicain du terme.

Certes, le chien bien traité, tout comme l’esclave satisfait, ne subit que peu ou pas d’interférence en tant que telle et demeure relativement libre, au sens purement négatif du terme. En revanche, son statut de propriété le place dans une position d’infériorité où il risque constamment de voir ses volontés, désirs ou élans contrariés par l’intervention arbitraire d’individus jouissant d’un statut moral et légal plus élevé. Sa liberté républicaine est donc enfreinte et cela va à l’encontre de ses intérêts.

Contrairement à ce que Cochrane sous-entend, la liberté en tant que telle ne repose donc pas nécessairement sur l’autonomie kantienne et n’a pas de valeur exclusivement pour ceux qui sont capables d’un tel type d’autonomie. Dès lors, rien ne nous permet de conclure que les animaux sensibles nonhumains ne peuvent pas avoir un intérêt à être libres. Puisqu’ils ont probablement intérêt à ne pas risquer de subir des interférences de manière arbitraire, une situation comme celle de Truman ou comme celle de l’esclave satisfait leur causerait du tort, à eux aussi. Évidemment, cela ne signifie pas que certains êtres humains — ceux qui sont « normaux », par opposition aux cas marginaux — n’ont pas plus à perdre, dans une situation comme celle dans laquelle Truman est placé ou comme celle dans laquelle l’esclave satisfait se retrouve, que les êtres qui ne sont pas autonomes, au sens kantien de la notion. En effet, il demeure possible que les êtres humains

---

<sup>505</sup> Larmore (2004, 97). Voir également Lovett (2010) : « Notice that the republican view of freedom is, at least in the broad sense, a negative conception of political liberty. One need not do or become anything in particular to enjoy political liberty in the republican sense; one need not exercise self-mastery, on any view of what that entails, nor succeed in acting on one’s second-order desires. Republican freedom merely requires the absence of something, namely, the absence of dependence on arbitrary power or domination. »

capables de « déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien » subissent une perte supplémentaire lorsqu'ils sont victimes de domination. Peut-être qu'à leur intérêt républicain s'ajoute un intérêt positif à être libres. Par ailleurs, le fait d'être manipulés ou endoctrinés leur cause peut-être également un préjudice supplémentaire. Aux deux premiers types d'intérêt s'ajoute possiblement un intérêt impurement négatif à être libres. Mais quoiqu'il en soit, l'intérêt purement négatif et l'intérêt républicain à être libre, quant à eux, restent à la portée de tous ceux dont le bien-être peut être négativement affecté par une intervention d'autrui les empêchant de faire ce qu'ils veulent.

Tous les animaux sensibles, puisqu'ils peuvent souffrir de l'interférence d'autres agents dans leur vie, ont intérêt à être libres. Rappelons cependant que ce n'est pas cette conclusion que Cochrane conteste. À son avis, les animaux sensibles peuvent, en effet, avoir intérêt à être libres, à cette réserve près que cet intérêt est purement instrumental, puisqu'il repose entièrement sur leur intérêt à ne pas souffrir et leur intérêt à vivre. Nous avons vu que l'intérêt purement négatif à être libre consiste à avoir intérêt à ne pas subir d'interférence. Cochrane a peut-être raison de croire que, si l'interférence est dommageable chez l'animal, c'est parce qu'elle lui cause déplaisir ou souffrance. Mais ne pourrait-on pas également supposer que c'est surtout parce qu'il est frustrant, contrariant, désagréable, stressant ou douloureux d'être empêché de faire ce que l'on veut que les personnes autonomes (au sens kantien) ont, elles aussi, intérêt à ne pas subir d'interférence<sup>506</sup>? Et si c'est parce qu'elle permet aux personnes autonomes de déterminer, de réviser et de poursuivre leur propre conception du bien que la liberté négative est considérée par Cochrane comme un bien, ne peut-on pas tout autant conclure qu'il s'agit alors d'un bien instrumental en ce que l'intérêt à être libre des personnes autonomes repose sur leur intérêt à réaliser le bien plus fondamental qu'est l'autonomie? Peut-être que Cochrane a tout simplement tort de supposer que la liberté puisse être un bien intrinsèque. Peut-être que, même chez les êtres humains, elle est toujours réductible à l'obtention d'un autre bien<sup>507</sup>. Alors que la liberté permet à tous les êtres sensibles (humains ou non) de ne pas subir les frustrations ou la souffrance que cause l'interférence, sans doute peut-on dire que la liberté permet aux êtres humains autonomes

<sup>506</sup> DeGrazia explique que, selon les théories subjectives de la valeur, la liberté a certainement une importante valeur instrumentale pour les êtres humains autant que pour les animaux sensibles nonhumains, puisque la captivité affecte généralement le bien-être des individus: « People don't generally like to be confined; they become angry, frustrated, afraid, and saddened. Other animals' losses from confinement are also a function of effects on experiential well-being. [...] Note that, on a subjective theory, it is not immediately obvious that a human loses more than a dog by being confined, even in ordinary circumstances. Either can be made quite miserable. » (1996, 255).

<sup>507</sup> Robert Garner mentionne cette possibilité (Francione et Garner 2010, 118). Notons que, si tel est le cas, Rachels avait alors raison de traiter la question de l'intérêt à être libre des animaux nonhumains comme il l'a fait, c'est-à-dire comme un intérêt instrumental.

de réaliser leur autonomie. Dans un cas comme dans l'autre, la liberté peut être perçue comme un bien qui repose sur l'obtention d'un autre bien. Mais à ce compte, toutes les valeurs — mis à part l'absence de souffrance peut-être — peuvent être considérées comme instrumentales et même l'intérêt direct à ne pas être tué, que nous avons étudié à la section 3.2., peut être interprété comme l'intérêt indirect des individus à obtenir les bonnes choses que la vie leur réserve. Or, puisque la non-interférence est généralement considérée comme un bien en soi pour les êtres humains et qu'elle est généralement dissociée de la capacité qu'est l'autonomie, il paraît tout aussi raisonnable et plus simple de reconnaître que la non-interférence peut également représenter un bien en soi pour les animaux pouvant subir un préjudice lorsque leurs volontés sont contrariées par l'intervention d'autrui.

Sous réserve de ces dernières remarques, concluons que, selon la définition que nombre d'auteurs intéressés par la liberté des êtres humains retiennent, les animaux sensibles nonhumains ont un réel intérêt à être libres au sens purement négatif, autant qu'au sens républicain du concept, intérêt qu'un droit à l'intégrité physique et un droit à la vie ne sauraient protéger suffisamment, du moins pas plus que ces droits n'arrivent à protéger adéquatement, croit-on, l'intérêt à être libres des êtres humains (la preuve en est que nous ne nous contentons pas d'accorder un droit à la sécurité physique et un droit à la vie à tous les êtres humains et que nous leur accordons également un droit à la liberté). Mais comment interpréter ou évaluer moralement la situation actuelle des animaux nonhumains sensibles à la lumière de cette conclusion?

Pettit donne de nombreux exemples de relations entre dominants et dominés où la liberté républicaine des derniers est bafouée. Il renvoie au mari qui peut battre son épouse sans risquer plus que la désapprobation modérée de ses voisins; à l'employeur qui peut, sans honte, licencier ses employés sur un coup de tête; au professeur qui peut châtier ses élèves au moindre écart de conduite; au gardien de prison qui peut rendre la vie des détenus misérable sans même se soucier d'effacer ses traces (Pettit 1996, 581). Ces situations mettent en péril la liberté républicaine des individus qui, même dans les moments de grâce où leur tyran n'interfère pas activement ou même s'ils devaient finalement ne jamais subir d'interférence en tant que telle, se trouvent dans une situation de vulnérabilité constante et inacceptable.

Aujourd'hui, ces situations injustes — du moins, les plus graves d'entre elles — sont, pouvons-nous l'espérer, relativement rares. Bien que d'importants problèmes entourent l'application des lois et des règlements qui interdisent de tels comportements abusifs, plusieurs sociétés en sont venues à condamner de telles pratiques au point que les individus se trouvant en

position d'interférer dans la vie d'autrui de manière à leur causer du tort ne peuvent souvent plus le faire impunément et/ou sans rendre des comptes. Dans les sociétés occidentales du moins, encore plus rares sont les situations d'esclavage humain ou de dictature, à proprement parler.

Au contraire, tous les animaux nonhumains (qu'ils soient domestiqués ou qu'ils vivent dans la nature) sont actuellement victimes de la domination humaine puisqu'ils se trouvent dans la situation où, lorsqu'ils ne subissent pas activement l'intervention dommageable des êtres humains dans leur existence, ils vivent sous une épée de Damoclès et risquent, à tout moment, qu'une telle intervention se produise. En ce sens bien précis, leur situation correspond à celle des esclaves. En effet, en raison de leur statut moral et juridique de biens meubles susceptibles d'être appropriés, tous les animaux — y compris ceux qui sont sensibles et qui ont probablement, comme nous, intérêt à faire ce qu'ils veulent sans subir d'interférence — subissent l'oppression et la domination des êtres humains. Bien sûr, nous les protégeons contre les actes de pur sadisme en criminalisant ceux-ci. Et nous nous disons certes sensibles à leur bien-être, en nous opposant à la maltraitance et en demandant que soient utilisées des méthodes d'exploitation plus « humaines ». Certains parmi nous sont même prêts à payer un peu plus cher pour des aliments issus de l'élevage biologique où les animaux sont censés être mieux traités que dans les fermes industrielles. Pourtant, cette charité n'est pas justice et ne brise guère le rapport de domination qui subsiste entre animaux humains et animaux nonhumains<sup>508</sup>. En effet, en refusant le statut d'égal aux animaux sensibles nonhumains, nous nous octroyons et conservons le droit de déterminer, comme nous l'entendons, ce qu'ils peuvent subir ou non. C'est ce pouvoir que nous exerçons sur eux qui nous permet, d'une part, de clamer notre motivation à bien traiter les animaux que nous utilisons pour nos fins et, d'autre part, de les malmenier aussi gravement et systématiquement que nous le faisons. Puisque les intérêts d'un individu sont toujours menacés lorsqu'il pâtit d'un statut inférieur et se trouve dans une position précaire, il ne peut y avoir de réelle justice tant qu'il y a inégalité de statut et domination.<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> « [C]oncepts as “kindness” – and even “humaneness” – do not capture the conceptual basis of our moral obligation to animals; they are far too patronizing and too suggestive of an overflowing of benevolence on the part of special individuals. Just as those who are concerned with fair and moral treatment of women in society would be quick to reject “kindness to women” as a basis for such treatment, so, too, ought animal advocates. The issue of proper treatment of animals, as of women, is a matter of justice and moral obligation to which one is forced by the logic of one's own morality, not something nourished by one's happening to have an overflowing of good will. » Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality* (1992, 122).

<sup>509</sup> Voilà une idée sur laquelle Francione insiste et qu'il semble partager avec Sidgwick: « It has been held that Freedom from interference is really the whole of what human beings, originally and apart from contracts, can strictly be said to owe to each other... All natural Rights, on this view, may be summed up in the Right to Freedom... ». (Sidgwick cité dans Edmundson 2004, 80). Pour mieux connaître la pensée de Gary L. Francione, voir son site <http://www.abolitionistapproach.com/>.

Or, la seule manière de faire en sorte que les animaux sensibles nonhumains ne soient plus dominés est de leur offrir la liberté républicaine en leur accordant le statut moral et juridique de personne, statut qui doit être accompagné de la protection offerte par les droits légaux les plus fondamentaux de la personne. C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que l'on pourra dire que leurs intérêts fondamentaux et les nôtres sont également protégés. C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que l'on pourra dire que leurs intérêts fondamentaux ont été également considérés et que le principe d'égalité est respecté.

## CONCLUSION

Pour répondre à la question : « Est-il moralement justifié de n'accorder les trois principaux droits fondamentaux de la personne qu'aux êtres humains ? », nous avons d'abord identifié et examiné les principes moraux qui allaient structurer notre enquête. À l'occasion du premier chapitre, nous nous sommes penchés sur le principe d'égalité; sur la théorie des droits fondés sur des intérêts; ainsi que sur le principe de l'égle considération des intérêts.

D'abord, nous avons vu que le principe aristotélien d'égalité, qui se trouve au fondement de la justice, exige que toute discrimination soit justifiée par une raison moralement valable. Les cas égaux doivent ainsi être traités également et les cas différents doivent être traités différemment. Si la justice semble parfois exiger que des traitements différents soient réservés aux uns et aux autres, c'est généralement de manière à ce que les particularités de chacun soient prises en compte et que chacun soit plus efficacement et fondamentalement traité « comme un égal ». La justice commande que nous adoptions des règles conformes aux exigences de la raison et permettant de déterminer quel traitement est approprié et juste dans chaque cas. Or, c'est là précisément le rôle que nous donnons au principe d'égalité, soit celui de diriger notre attention vers la pertinence des caractéristiques considérées et des critères ou principes retenus pour déterminer quelle action ou quel traitement est approprié pour chacun.

Cette première section du premier chapitre nous a amenés à comprendre que l'attribution des droits les plus fondamentaux, en raison de l'importance cruciale de ceux-ci, doit être juste et qu'il est capital de nous assurer que chacun de ceux qui méritent ces droits puissent bel et bien se les voir octroyer. Pour qu'il soit moralement acceptable d'accorder — comme nous le faisons actuellement — ces droits à tous les êtres humains, mais de les refuser à tous les autres animaux, nous devons impérativement démontrer que tous les êtres humains et seulement les êtres humains possèdent les caractéristiques qui se trouvent réellement et pertinemment au fondement de ces droits.

Pour ce faire, nous avons entrepris d'étudier les droits fondamentaux de la personne en nous penchant sur leur fondement et leur justification. Dans le cadre de la deuxième section de ce premier chapitre, nous nous sommes donc d'abord intéressés aux différents types de droits, afin de pouvoir mieux classifier les droits fondamentaux en particulier et en comprendre la nature. Nous avons vu que, selon la classification offerte par Hohfeld, les droits peuvent être des titres (ou prétentions), des privilèges, des pouvoirs ou des immunités. Nous avons également compris que certains droits sont instrumentaux et limités par des considérations conséquentialistes

associées aux intérêts collectifs, alors que d'autres sont liés au statut des personnes et sont indépendants des avantages ou désavantages que leur respect ou leur violation peut offrir à la majorité.

Parmi les droits associés au statut des personnes se trouvent les droits individuels fondamentaux. Et plus que tout autre droit, ils forment une sorte de barrière de protection autour de chaque individu et ne peuvent être enfreints que très exceptionnellement. Ces droits légaux correspondent aux droits moraux les plus fondamentaux et ils sont considérés comme universels, innés, absolus, irrévocables et inaliénables. Ils sont généralement perçus comme des privilèges, bien qu'ils puissent aussi être interprétés comme des immunités ou même des titres, pouvant être revendiqués par le bénéficiaire lui-même ou par son représentant, lorsque le premier n'est pas légalement compétent. Enfin, ces droits semblent destinés à protéger certains des intérêts que les individus peuvent avoir, soit leurs intérêts fondamentaux. Contrairement aux droits visant à protéger l'autonomie des individus ou à ceux qui découlent des conventions, ces droits ont pour fonction de protéger les intérêts de base qui sont liés au bien-être des personnes.

Combinée au principe de l'égalité, la théorie des droits fondés sur des intérêts donne lieu au principe de l'égale considération des intérêts. C'est donc à ce principe qu'était consacrée la troisième section de ce premier chapitre. Dans cette section, nous avons vu que ce principe permet, en dépit des nombreuses inégalités entre les individus, de diriger notre attention vers ce qu'il y a d'égal entre les êtres humains, c'est-à-dire vers la communauté de leurs intérêts fondamentaux. En effet, un examen de la littérature nous a permis de constater que nombre d'auteurs accordent une importance centrale à ce principe, qu'ils placent au cœur de leur conception de la justice. Selon eux, le principe de l'égale considération des intérêts est impliqué par la reconnaissance d'un statut égal à chacun et c'est sur les épaules des tenants de l'inégalitarisme que repose le fardeau de renverser la présomption en faveur de l'égale considération des intérêts, peu importe à qui appartiennent ces intérêts. Appliqué aux intérêts de tous les êtres sensibles, ce principe exige que les intérêts similaires des animaux nonhumains et des êtres humains, s'il en est, soient également considérés. À moins que soit renversée la présomption en faveur de l'égale considération des intérêts ou que soit fournie la preuve que ce principe ne mène pas à une égalité de traitement des intérêts lorsque ceux-ci appartiennent à des animaux nonhumains, il faut conclure que tous les êtres — peu importe leur espèce — qui ont des intérêts fondamentaux similaires doivent également bénéficier des droits fondamentaux qui les protègent. Nous avons terminé ce premier chapitre en nous attardant brièvement sur la notion



d'intérêt. Plus spécifiquement, nous avons souligné la différence entre les intérêts de l'ordre des préférences et les intérêts de l'ordre du bien-être, de même que la différence entre les désirs et les besoins.

Le premier chapitre de cette thèse nous a permis de conclure que les droits fondamentaux de la personne sont destinés à protéger des intérêts fondamentaux; que les intérêts égaux doivent être également considérés, peu importe les caractéristiques non pertinentes des individus qui détiennent ces intérêts; et que la combinaison de ces deux prémisses nous oblige à accorder les droits les plus fondamentaux à tous les êtres (humains ou nonhumains) qui possèdent les intérêts protégés par ces droits. À partir de ce raisonnement, nous avons entrepris d'examiner, dans les trois chapitres subséquents, la possibilité que des animaux nonhumains possèdent les intérêts qui se trouvent au fondement des droits « humains » les plus fondamentaux, soit le droit de ne pas se voir infliger de douleur, le droit de ne pas être tué et le droit de ne pas être asservi ou exploité.

Le deuxième chapitre était donc consacré à l'intérêt à ne pas souffrir et au droit à l'intégrité physique qui le protège. Supposant que le droit de ne pas être torturé sert à protéger l'intérêt de ses titulaires à ne pas ressentir de douleur et constatant que nous infligeons aux animaux nonhumains des traitements douloureux qu'il nous paraîtrait maintenant inacceptable d'imposer à des êtres humains, nous nous sommes demandé si les êtres humains ont davantage intérêt à ne pas souffrir que les autres animaux. Pour explorer cette hypothèse, nous avons d'abord étudié la possibilité que seuls les êtres humains soient sensibles et avons conclu qu'il est raisonnable de supposer, au contraire, que de nombreux animaux nonhumains sont, comme les êtres humains, capables de ressentir la douleur et le plaisir. En effet, nous avons vu que les caractéristiques physiologiques de nombreux nonhumains nous incitent à supposer qu'ils peuvent, autant que nous, éprouver des sensations douloureuses, notamment. Une très grande partie des animaux possèdent des nocicepteurs dont le seuil d'activation est semblable à celui des êtres humains. Ils présentent également des symptômes physiologiques comparables aux nôtres lorsque nous sommes importunés par la douleur que nous ressentons. Leur corps réagit, comme le nôtre, en sécrétant certaines hormones qui, chez l'humain, servent à atténuer la douleur et en affichant de l'activité électrique dans certaines parties spécifiques du cerveau. Par ailleurs, de nombreux animaux nonhumains semblent réagir comme nous aux analgésiques et leur état de santé se détériore comme le nôtre lorsqu'ils subissent ce que nous soupçonnons être de la douleur, de manière prolongée. Ensuite, nous nous sommes intéressés aux indices comportementaux et avons vu que de nombreux animaux nonhumains réagissent comme les êtres humains lorsqu'ils sont

affectés par des stimuli potentiellement nocifs en les évitant ou en fuyant; en affichant certaines expressions faciales associées à la douleur et en gémissant; puis en limitant l'utilisation de la partie du corps blessée pour en favoriser le repos et la guérison. Enfin, nous avons brièvement remarqué que la souffrance psychologique associée à la peur, à l'angoisse ou au stress semble, tout comme la douleur physique, affecter négativement les animaux nonhumains, avant de réviser l'interprétation darwinienne de l'évolution de la sensibilité et de rappeler que cette capacité est probablement apparue relativement tôt dans l'histoire de l'évolution des animaux et qu'elle est donc vraisemblablement possédée par les membres de nombreuses espèces animales. En effet, la sensibilité semble être une capacité si avantageuse pour la survie des animaux qu'il est raisonnable de supposer qu'elle s'est développée dans de nombreuses lignées animales, surtout celle où l'espérance de vie est relativement longue. Considérant la théorie de l'évolution et les similarités physiologiques entre les humains et de nombreux autres animaux, l'existence d'une sensibilité animale représente l'explication la plus simple et, donc, la plus convaincante du comportement de nombreux nonhumains. Et la sensibilité étant la forme la plus rudimentaire de conscience, il semble également que tous les êtres sensibles soient des êtres subjectivement conscients au moins de leur propre corps et de leurs propres expériences sensorielles.

Nous avons ensuite envisagé la possibilité que seuls les êtres humains aient intérêt à ne pas subir de douleur. Nous avons examiné l'argument selon lequel, d'une part, les intérêts liés au bien-être des animaux nonhumains ne sont pas pertinents moralement puisque même des entités inanimées peuvent avoir ce type d'intérêt et que, d'autre part, les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir d'intérêt de l'ordre des désirs, puisqu'ils ne disposent pas des habiletés linguistiques qui leur permettraient d'avoir des croyances et de ressentir des désirs. Une fois de plus, nous avons conclu qu'il est plus raisonnable de supposer que tous les êtres sensibles sont dans la même situation, c'est-à-dire qu'ils ont tous intérêt à ne pas souffrir. En effet, peu importe la situation des êtres non sensibles, il semble que les intérêts de l'ordre du bien-être des animaux sensibles soient moralement pertinents. De plus, les raisons que des auteurs mettent de l'avant pour démontrer que seuls certains êtres humains peuvent avoir des croyances et des désirs ne suffisent pas à jeter un doute raisonnable sur la présomption selon laquelle les animaux sensibles ont non seulement des intérêts associés à leur bien-être, mais aussi des préférences et des intérêts de l'ordre des désirs. Par ailleurs, nos lois de protection des animaux et nos lois s'opposant à la cruauté envers les animaux constituent la preuve que nous reconnaissons aujourd'hui le fait que de nombreux animaux sont des êtres sensibles et que tous les êtres sensibles ont intérêt à ne pas

souffrir. Nous avons donc terminé ce deuxième chapitre en concluant que de nombreux animaux, soit tous ceux qui sont sensibles et qui ont donc intérêt à ne pas souffrir, devraient jouir d'un égal droit fondamental à l'intégrité physique.

Avant de passer au troisième chapitre, nous avons remarqué que leur commune sensibilité nous autorise à présumer que de nombreux animaux nonhumains et les êtres humains sont des égaux et qu'il serait illégitime, du point de vue de la morale, de discriminer en fonction de l'espèce à laquelle les individus appartiennent, sauf dans les cas où cette caractéristique est pertinente par rapport au traitement dont il est question. Une fois la présomption d'égalité établie, nous nous sommes intéressés à l'intérêt à persévérer dans son être et au droit de ne pas être tué qui protège cet intérêt. Puisque nous accordons un droit à la vie à tous les êtres humains, mais seulement aux êtres humains, nous nous sommes demandé s'il est possible que tous les êtres humains et seulement les êtres humains aient intérêt à vivre. Afin de déterminer si des animaux nonhumains ont, ou peuvent avoir, intérêt à ne pas être tués, nous avons d'abord étudié l'intérêt indirect à vivre, intérêt qui repose sur l'intérêt à ne pas souffrir. Dans la première section de ce troisième chapitre, nous avons vu que, à l'heure actuelle, les animaux que nous tuons pour leur chair, pour leur peau ou pour nous en débarrasser se voient infliger d'importantes douleurs ou souffrances et qu'il semble irréaliste d'imaginer qu'il puisse en être autrement puisque, tant que les animaux auront un statut moral inférieur qui nous permet de les tuer pour nos fins, il semble peu probable que nous accordions à leur intérêt à ne pas souffrir une égale considération. Nous avons ensuite imaginé qu'il soit, malgré tout, possible de tuer sans faire souffrir, afin de vérifier si la mise à mort d'êtres sensibles peut alors être moralement acceptable et s'il est légitime de réserver le droit à la vie aux êtres humains exclusivement. Nous avons commencé notre enquête en nous penchant sur le dommage que la mort représente pour les êtres humains. Nous avons vu qu'il est raisonnable de présumer que la mort constitue un tort pour la personne qui meurt puisqu'elle la prive de toutes les bonnes choses dont elle aurait pu faire l'expérience si elle était restée en vie. Et c'est généralement par l'approche de la comparaison des parcours de vie que nous évaluons la gravité du tort causé par la mort. Il s'agit d'apprécier la valeur de la vie qu'aurait le plus probablement vécue la personne si elle n'était pas décédée au moment et de la façon dont elle l'a été, et de mesurer cette valeur en la comparant à la neutralité attribuée à la mort. L'importance de la perte entraînée par la mort est réputée être directement proportionnelle à la valeur de la vie dont la personne aurait autrement fait l'expérience.

Après avoir abordé la question du tort que représente la mort pour les êtres humains, nous nous sommes attardés sur l'aspect répréhensible de l'acte de tuer quelqu'un. Nous avons vu que, s'il est mal de tuer, c'est aussi en raison du fait que nous présumons que l'assassin, animé par des motifs autres que les seuls intérêts de sa victime, prive celle-ci des bonnes choses qui l'attendaient n'eût été son décès ou, à tout le moins, de la liberté de choisir elle-même de devancer ou non sa mort. Nous avons conclu que les seuls cas où la mise à mort peut être moralement justifiable sont ceux où elle est exécutée exclusivement (ou principalement) dans l'intérêt de la victime, qui se trouve elle-même incapable de mettre fin à ses jours ou de décider de mourir. Nous présumons que chaque être humain, à partir du moment où il est un sujet conscient du moins, a intérêt à vivre et, surtout, intérêt à ne pas être tué. En outre, si l'intérêt à vivre varie évidemment d'une personne à une autre, il semble que nous préférerions tout de même accorder à chacun un égal droit à la vie. Avons-nous de bonnes raisons de penser que ce doit être différent pour les animaux nonhumains? Puisque tous les êtres sensibles sont des sujets unifiés qui peuvent bénéficier des bonnes choses de la vie, il semble que tous ont intérêt (intérêt de l'ordre des désirs ou, à tout le moins, de l'ordre du bien-être) à ne pas être tués. Et parce que, d'une part, les raisons que nous avons de supposer que l'intérêt à vivre des animaux nonhumains est moins grand que celui des êtres humains sont peu convaincantes et que, d'autre part, un égal droit à la vie est octroyé à tous les êtres humains, peu importe leur degré respectif d'intérêt à vivre, nous devons reconnaître que nous sommes dans l'obligation morale d'accorder cet égal droit à la vie à tous les êtres sensibles.

Enfin, le quatrième et dernier chapitre de cette thèse était consacré à l'intérêt à vivre librement et au droit de ne pas être exploité. Une fois de plus, nous avons commencé notre réflexion en nous demandant, dans une première section, si les animaux nonhumains sensibles peuvent avoir un intérêt indirect à être libres, intérêt reposant sur leur intérêt à ne pas souffrir et sur leur intérêt à vivre. Nous nous sommes penchés sur différentes pratiques d'exploitation animale pour constater que nous infligeons généralement de graves douleurs et même la mort aux animaux que nous utilisons pour nos fins, comme le divertissement, la production de la laine, la fabrication ou l'obtention de produits laitiers et d'œufs, ou encore la simple compagnie que nous procurent les animaux familiers. Nous avons également vu que la plupart des animaux que nous exploitons pour des fins dont la nature n'implique pas nécessairement leur mise à mort, finissent par être abattus alors qu'ils sont relativement jeunes, qu'ils sont toujours en santé ou qu'ils le seraient probablement s'ils n'avaient pas été, par nous, exploités. Nous avons aussi rappelé que,

tel que le démontre Gary L. Francione, il semble improbable que nous arrivions un jour à utiliser, à grande échelle, des animaux pour nos propres fins sans leur infliger de la douleur et sans les tuer massivement.

La seconde section de ce dernier chapitre portait sur la possibilité que les animaux sensibles nonhumains aient un intérêt direct à être libres. Nous avons débuté avec une courte revue de la littérature sur cette question en commençant par un article de James Rachels abordant le sujet de l'intérêt à être libre des animaux nonhumains, mais dans lequel l'auteur insiste plutôt sur leur intérêt instrumental à ne pas être gardés captifs. Nous avons poursuivi en nous penchant sur un article d'Alasdair Cochrane, dans lequel il soutient que, si les animaux nonhumains peuvent avoir un intérêt indirect à être libres, seuls les êtres humains autonomes ont un intérêt intrinsèque à l'être. Après avoir examiné les grandes lignes de l'argument de Cochrane — argument voulant que, puisque l'intérêt à être libres des êtres humains n'est pas qu'instrumental et qu'il n'est pas réductible à la satisfaction des préférences ou à l'exercice des fonctions naturelles; puisque l'intérêt à être libres repose sur l'intérêt à déterminer soi-même ses propres objectifs, ce que seuls les êtres autonomes peuvent faire; et puisque certains êtres humains sont autonomes alors que la vaste majorité des animaux nonhumains ne sont pas autonomes; alors seuls certains êtres humains (ceux qui sont autonomes) peuvent avoir un intérêt intrinsèque à être libres — nous nous sommes penchés sur la réponse que Robert Garner lui a adressée. Nous avons vu que, selon Garner, l'argument de Cochrane ne peut avoir, en fin de compte, que très peu d'impacts pratiques puisque l'intérêt instrumental des animaux nonhumains s'oppose à presque toutes les formes d'exploitation animale que dénoncent les tenants du mouvement de défense des animaux. Selon Garner, Cochrane sous-estime les implications de l'argument des cas humains marginaux dont il admet pourtant la validité. Garner croit que Cochrane, en tentant de justifier certaines formes de traitement des animaux, oublie que nous n'accepterions jamais que celles-ci soient imposées aux êtres humains non autonomes. Enfin, Garner souligne que des arguments similaires à ceux que Cochrane met en évidence peuvent être invoqués (et l'ont été) pour nier l'intérêt des cas humains marginaux à vivre, ce qui paraît, selon lui, fort contre-intuitif. Bien que la critique que Garner adresse à Cochrane mitige efficacement les effets pratiques de l'article de Cochrane, nous avons néanmoins conclu que Garner, pas plus que Rachels, ne renverse l'hypothèse de Cochrane selon laquelle les animaux nonhumains ne peuvent pas avoir un intérêt intrinsèque à être libres.

Afin de mettre cette hypothèse à l'épreuve, nous nous sommes demandé si les définitions de l'autonomie et de la liberté retenues par Cochrane étaient les meilleures. Après avoir remarqué

que l'interprétation kantienne de l'autonomie ne faisait pas l'unanimité, nous nous sommes attardés sur le paradigme de la liberté favorisé par Cochrane pour constater qu'il correspondait au concept de liberté positive, tel que l'avait identifié Isaiah Berlin. Or, nous avons vu que ce concept est fort critiqué par les auteurs parce qu'il repose sur une douteuse division du soi, de même que sur la vérité de l'hypothèse métaphysique de l'existence du libre-arbitre. À l'instar de la liberté compatibiliste classique, qui renvoie davantage à la liberté d'action plutôt qu'à la liberté de la volonté, le concept politique de liberté négative, qui est distingué du concept de liberté positive, correspond simplement à l'absence de contraintes externes à l'agent (absence lui permettant d'agir comme il l'entend) et est généralement privilégié par les auteurs. Nous avons également vu que, dans sa version impure, la liberté négative exclut également les contraintes psychologiques causées par la manipulation ou le lavage de cerveau, par exemple.

Nous nous sommes rendu compte, à l'issue de cette étude, que la définition généralement donnée à la liberté politique ne permet pas d'exclure les animaux sensibles nonhumains qui sont capables d'action intentionnelle de l'ensemble des individus ayant un intérêt purement négatif à être libres. Et selon cette analyse, Cochrane a tort de faire de la condition de l'autonomie une condition nécessaire pour bénéficier de la liberté.

Avant de conclure ce quatrième et dernier chapitre, nous nous sommes demandé s'il est possible d'utiliser un animal nonhumain sensible pour nos fins sans enfreindre son intérêt intrinsèque à être « négativement » libre, c'est-à-dire son intérêt à ne pas subir d'interférences de la part d'autres agents au moment d'agir. Après avoir rappelé que les républicains ont critiqué la notion de liberté négative — en soulignant que, limiter la liberté à l'absence d'interférence implique qu'un peuple assujéti ou que des esclaves soumis pourraient paradoxalement être considérés comme libres —, nous nous sommes intéressés à l'interprétation républicaine du concept de liberté, interprétation s'opposant à toute forme d'exploitation reposant sur la domination ou sur un statut moral et juridique inférieur. Selon ce troisième concept de liberté, tous les individus qui ont intérêt à ne pas subir d'interférence ont également intérêt à ne pas risquer d'en subir et, donc, à jouir d'un statut égal. Si les êtres autonomes peuvent avoir un intérêt à être libres au sens positif du terme, cela ne signifie pas que tous les êtres qui peuvent souffrir de l'interférence d'autrui n'ont pas intérêt à être libres aux sens négatif et républicain de la notion de liberté. Voilà un constat qui nous a amenés à conclure que les animaux nonhumains sensibles ont donc au moins un intérêt purement négatif ainsi qu'un intérêt républicain à être libres, intérêt qui

devrait leur procurer la protection offerte par le droit fondamental de ne pas être asservis ou exploités, de même qu'un statut moral et juridique égal à celui des êtres humains.

Nos recherches nous ont permis de prendre conscience du fait que, à moins d'avoir une raison moralement valable de ne pas le faire, nous nous trouvons dans l'obligation d'octroyer le droit à l'intégrité physique, le droit à la vie et le droit à la liberté à tous les êtres sensibles. En effet, puisque les droits fondamentaux visent à protéger les intérêts fondamentaux; puisque les intérêts doivent être également considérés; et puisque, tout compte fait, nous n'avons aucune raison valable de supposer que les animaux nonhumains sensibles n'ont pas, tout autant que les êtres humains, intérêt à ne pas souffrir, intérêt à ne pas être tués et intérêt à ne pas être asservis; nous devons accorder à tous les êtres sensibles des droits fondamentaux égaux.

Or, l'octroi de droits moraux et légaux aux animaux nonhumains sensibles impliquerait certains changements à l'égard du statut moral et juridique des nouveaux titulaires de droits qui, jusque-là, tombaient dans la catégorie des non-personnes ou des choses, par opposition à celle des personnes. En effet, il semble qu'à la question : « Quel type d'entité peut avoir des droits ? », la réponse soit : « Les personnes exclusivement »<sup>510</sup>.

En fait, certains auteurs considèrent que le concept de personne est même défini en fonction du type d'entités auquel nous souhaitons accorder des droits et du type d'entités auquel nous voulons les refuser.

« By assigning them moral rights, the concept of personhood<sub>e</sub> protects some creatures from being treated merely as means to human satisfaction. By denying them moral rights, the concept of personhood<sub>e</sub> opens the door to treating creatures considered property or creatures of nature merely as means to human satisfaction<sup>511</sup>. »

<sup>510</sup> Voir Roslyn Weiss, « *The Perils of Personhood* » (1978, 67). Soulignons que Cochrane (2009b) pense, au contraire, qu'une entité peut être la propriété d'un être humain et jouir de droits légaux.

<sup>511</sup> Sapontzis (1987, 67). Notons que l'auteur emploie ici le concept de personne dans son sens *moral* (indiqué par l'indice "e"), par opposition à son sens *métaphysique* (qu'il indique ailleurs par l'indice "d"). Sapontzis remarque que ces deux concepts sont fréquemment confondus et que c'est précisément cette confusion qui permet à certains de soutenir que, puisque les animaux ne sont pas des personnes et que seules les personnes peuvent avoir des droits moraux, alors les animaux ne peuvent pas avoir de droits moraux (1987, 47ff.). Weiss (1978, 67) tient le même discours à propos du concept d'*humain* dans le contexte du débat sur l'avortement: « Considerations regarding the definition and application of the term 'human' are not essential in themselves, but as a means to a further end; the end is plainly the ascription of rights. We ask whether or not the fetus is human because we want to know whether or not it has rights. The attempt to determine the moral permissibility or impermissibility of abortion by way of defining 'humanity' is thus ultimately grounded in the notion of rights. » L'auteure poursuit en expliquant qu'il vaut mieux reformuler la réflexion en remplaçant le terme *humain* par celui de *personne* puisque l'appartenance à l'espèce humaine n'est pas moralement pertinente: « [D]ifference in species is not in itself a morally relevant difference, and since what we seek is a morally relevant difference, our distinction must be drawn not between "humans" and "nonhumans" but rather between entities that have rights and entities that do not, between "persons" and "nonpersons." » (Weiss 1978, 67-8).

À moins de mettre en cause ce lien étroit entre le statut de personne et la possession de droits<sup>512</sup>, il semble donc qu'il faille revisiter la catégorie des personnes afin d'y inclure tous les êtres à qui nous reconnaissons dorénavant devoir accorder des droits.

« If animal can and should have moral rights, then they can and should be persons<sub>e</sub>. Being persons<sub>e</sub> is the same thing as having moral rights; therefore, being a person<sub>e</sub> cannot be a necessary condition for having those rights, except in the trivial sense that being a bachelor is a necessary condition for being an unmarried male. Nor have we seen any reason so far for believing that being a person<sub>d</sub> is a necessary condition for having moral rights. » (Sapontzis 1987, 70)

C'est en raison de cette corrélation entre la possession de droits et le statut de personne qu'il semble pertinent de conclure cette thèse par une courte réflexion sur la notion de personne et sur la possibilité de considérer tous les êtres sensibles comme des personnes.

S'il est couramment interprété comme un synonyme d'*être humain*<sup>513</sup>, le concept de *personne*, dans la littérature philosophique (métaphysique, mais aussi éthique) du moins, est souvent réservé aux êtres autonomes, possédant des caractéristiques cognitives comme la conscience de soi, la rationalité, l'intentionnalité, l'utilisation d'un langage symbolique, le libre-arbitre, le sens moral, etc.<sup>514</sup>. Voilà pourquoi les auteurs qui revendiquent l'attribution du statut de personne à certains animaux nonhumains le font sur la base des capacités mentales exceptionnellement sophistiquées de ces animaux particuliers<sup>515</sup>. Et ceux qui soutiennent que l'on

<sup>512</sup> Pour une proposition de la sorte, voir Tom Beauchamp, « *The Failure of Theories of Personhood* » (1999).

<sup>513</sup> Comme il a déjà été mentionné, une interprétation du concept de *personne* qui en ferait un synonyme du concept d'*être humain* serait pourtant spéciste puisque, sans discussion possible, il s'agirait d'attribuer de la valeur (ou une plus grande valeur) morale à certains individus sur la seule base de leur espèce. Voir Sapontzis (1987, 47-70), de même que Constanze Huther (2004, 26) et Elisa Aaltola, « *Personhood and Animals: Three Approaches* » (2008, 182ff.).

<sup>514</sup> Dans « *On the Very Idea of Criteria for Personhood* », Timothy Chappell (2011) répertorie les critères les plus souvent utilisés pour définir le concept de personne. Voir également Pluhar (1995, 1-10) ainsi que T. I. White (2007, 156ff.), pour une liste comparable et une vigoureuse critique du concept usuel de personne. Par ailleurs, notons qu'Aaltola (2008, 179-81) attribue la condition de l'autonomie à Immanuel Kant; celle du libre-arbitre à Harry Frankfurt; celle de l'intentionnalité à Daniel Dennett et celle du sens moral à Carl Cohen et Roger Scruton. White (2007), à l'instar de Cavalieri, Sapontzis et bien d'autres, note d'ailleurs que, parce que les expressions *personne* et *être humain* ne sont pas nécessairement interchangeables, on peut se demander si tous les êtres humains sont des personnes. Dans le domaine médical, il arrive que le statut d'un patient dont la vie mentale a définitivement cessé (*brain dead*), par exemple, soit débattu et que certains estiment que cet être humain n'est plus une personne. Les fœtus humains font l'objet d'un débat similaire. Alors qu'ils sont le plus souvent considérés comme des personnes par les tenants de la position pro-vie, ils ne le sont pas toujours par ceux qui privilégient plutôt la position pro-choix. Voir à ce sujet, White (2007, 8-9), Cavalieri (2001, 10-1) et Sapontzis (1987, 47). Enfin, notons que, jusqu'ici, nous avons délibérément employé le terme « personne » dans le sens traditionnel où il est associé à une interprétation de type kantien du concept d'autonomie. Voici venu le moment d'envisager la possibilité d'interpréter de manière beaucoup plus souple le terme en question.

<sup>515</sup> Voir, par exemple, Cavalieri et Singer (1993), Wise (2000) et (2002) ainsi que la critique que lui adressent White (2007, 166-7), Bryant (2006) et Francione (2010, 186) selon qui Wise, en utilisant le concept traditionnel de personne, renforce notre tendance illégitime et anthropocentrique à mesurer la valeur des autres animaux à l'aune de critères typiquement humains.



devrait mieux protéger les intérêts des autres animaux nonhumains (ceux qui ne possèdent pas ces capacités sophistiquées) ou même leur accorder des droits le font parfois en tentant de démontrer qu'il n'est pas nécessaire d'être une personne pour avoir une valeur morale et mériter le statut de patient moral<sup>516</sup>.

Certes, certains auteurs soutiennent que la personnalité admet des degrés et que les enfants, par exemple, ne sont pas des « personnes complètes » (*full-fledge persons*)<sup>517</sup>. Pourtant, comme nous l'avons vu, il est généralement tenu pour acquis que seules les personnes font partie de la communauté morale et peuvent être titulaires de droits en bonne et due forme, ce qui signifie que, puisque les enfants et les autres cas marginaux ont des droits, ils sont nécessairement des personnes à part entière<sup>518</sup>.

Dans le domaine juridique, le concept de personne semble moins équivoque. En droit, en effet, le statut de personne est ce qui permet à un individu ou à une entité d'être reconnu comme un sujet de droit plutôt que comme un simple objet de droit : nous avons une conception dualiste du statut des individus ou des entités qui oppose les *choses* aux *personnes* et qui n'admet pas d'entre-deux<sup>519</sup>. Le droit de nombreux États prévoit ainsi que seuls les détenteurs de la personnalité juridique ont des droits et peuvent se servir du système juridique pour les faire respecter. Si les enfants et les cas marginaux sont légalement incapables d'agir en justice ou d'exercer leurs droits sans représentation, cela ne fait pas d'eux des biens ou des choses.

« Fundamentally, to be a person today is to be a member of human society, endowed with certain rights that belong to all members, in addition to other rights derived from one's particular history, citizenship, achievements, status, agreements, needs, and so forth. To say one is not a person is to deny that such a one can have any rights; it is to

<sup>516</sup> Voir, par exemple, DeGrazia (1996, 210n118) de même que « *Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood* » (1997) où l'auteur explique qu'il est, à son avis, inutile de se demander si les animaux nonhumains sont des personnes, bien qu'il faille prendre les intérêts des animaux beaucoup plus au sérieux. Beauchamp (1999) argumente également que le statut de sujet de droits ne devrait pas être réservé aux personnes.

<sup>517</sup> Voir, par exemple, Pluhar (1995, 1-10). Par ailleurs, parce qu'il estime que, pour être une personne, un être doit être capable de planifier et de mettre en oeuvre ses propres projets selon le parcours qu'il considère être le plus approprié pour lui-même, Stanley I. Benn reconnaît, dans *A Theory of Freedom* (1988) que les enfants et d'autres cas marginaux ne peuvent être des personnes à part entière et ne peuvent donc bénéficier de droits en bonne et due forme.

<sup>518</sup> Comme nous l'avons vu, Sapontzis estime que le titre de personne vise précisément à distinguer les êtres qui ont des droits de ceux qui n'en ont pas (1987, 53).

<sup>519</sup> À propos de la dualité chose/personne si caractéristique de notre droit, voir G. L. Francione (1995b). Notons que, chez Francione, retirer les animaux nonhumains sensibles de la catégorie des choses pour les placer dans celle des personnes ne nous contraindrait pas à leur accorder des droits légaux comparables à ceux que nous reconnaissons aux êtres humains adultes normaux. Seuls les intérêts les plus fondamentaux, comme l'intérêt à la sécurité physique ou l'intérêt à ne pas être sacrifié ou exploité pour le bénéfice des êtres humains sont concernés. Selon lui, l'abolition de toutes les formes d'exploitation animale institutionnalisée repose principalement sur notre décision d'octroyer à tous les êtres sensibles le droit pré-légal de ne pas être utilisés comme de simples marchandises, ce qui, à son avis, revient à remplacer leur statut de propriétés par celui de personnes. Voir Francione (2000, 93ff.) et (2008, 61 et 193-6).

shut off access to the institutions and processes wherein specific claims of right can be authoritatively decided. In our legal system today, the claim that “things” can have rights seems an odd way of speaking, because rights are considered “personal” in character. » (Hoffman 1986, 75)

Par conséquent, puisqu’il est de mise d’accorder des droits légaux aux animaux sensibles, il l’est tout autant de leur octroyer le statut juridique de personnes. Dans le domaine juridique encore plus clairement que dans le domaine moral, le titre de personne physique est — ici et maintenant à tout le moins —, accordé non seulement aux êtres humains autonomes, mais à tous les êtres humains, incluant les cas marginaux et les sociopathes, puisque tous les êtres humains sont des sujets de droit et ne peuvent être privés de leur personnalité juridique<sup>520</sup>. Légalement, il est donc admis qu’il n’est pas nécessaire de répondre aux critères que les philosophes associent souvent au concept de personne pour être reconnu comme telle. Évidemment, le mot « personne », contrairement à l’expression « être humain » ou « membre de l’espèce *homo sapiens* », ne désigne guère une catégorie naturelle<sup>521</sup>. Il s’agit plutôt d’un titre que l’on définit de manière conventionnelle et qui a d’ailleurs été (et est toujours), dans certaines circonstances historiques et/ou géographiques, refusé à certains êtres humains possédant pourtant les capacités cognitives soi-disant requises. En effet, les esclaves humains de la Rome antique étaient dépourvus de personnalité<sup>522</sup> et les femmes des sociétés occidentales ont dû déployer de grands efforts pour l’obtenir récemment, alors que leurs consœurs, dans plusieurs autres sociétés, en sont toujours privées. En droit, donc, le titre de personne, d’une part, a été refusé (et l’est toujours, dans certaines sociétés) à des êtres qui possédaient (ou possèdent) à peu près toutes les qualités souvent associées à la personnalité juridique et, d’autre part, ce titre est ici et maintenant accordé à tous les êtres humains, y compris ceux qui ne possèdent pas de telles qualités.

Certains auteurs contemporains se rendent d’ailleurs bien compte du fait que le statut de personne, s’il devait être défini en termes d’autonomie kantienne ou d’autres capacités cognitives sophistiquées, devrait du coup être refusé aux jeunes enfants et aux autres cas humains

---

<sup>520</sup> Dans le Code civil du Québec, par exemple, on peut lire, à l’article 1 : « Tout être humain possède la personnalité juridique; il a la pleine jouissance des droits civils ». Il n’y a que le décès, l’absence ou la disparition qui peuvent mettre fin à la personnalité juridique. Remarquons que, légalement, certaines entités non vivantes comme les compagnies ou les bateaux par exemple, peuvent également parfois jouir du titre de personnes. Il s’agit alors de personnes dites morales, par opposition aux personnes physiques que sont tous les êtres humains.

<sup>521</sup> À ce sujet, voir Peter A. French, « *Kinds and Persons* » (1983), de même que Stephen Clark, « *Non-Personal Minds* » (2003, 185).

<sup>522</sup> Voir Florence Burgat, *Animal mon prochain* (1997, 61).

marginaux.<sup>523</sup> Et le malaise entourant ce refus est tel qu'il a poussé certains d'entre eux à imaginer des solutions visant à expliquer pourquoi il importe de ne pas reléguer les cas marginaux au rang de choses ou de vulgaires propriétés, concepts auxquels s'oppose celui de personnes (Benn 1988). Ces solutions ne sont guère satisfaisantes<sup>524</sup>, mais elles témoignent du mésease qui nous assaille lorsque nous envisageons aujourd'hui la possibilité de priver certains êtres humains de leur statut de personne et, par conséquent, de tous leurs droits.

Nous avons vu que tous les animaux nonhumains sensibles méritent, comme les êtres humains, de voir leur intérêt à ne pas subir de douleur, à continuer à vivre et à vivre librement, protégé par le droit non seulement moral, mais aussi légal, de ne pas être torturés, de ne pas être tués et de ne pas être exploités. Or, puisque seules les personnes sont reconnues, par notre système juridique, en tant que sujets de droit, alors il convient d'accorder le statut juridique de personnes à tous les êtres sensibles. Comme le soutient David Sztybel dans « *The Rights of Animal Persons* », rien ne s'oppose à cette extension de la famille des personnes/sujets de droit jusqu'à inclure tous les êtres sensibles. Les animaux nonhumains ont leur personnalité propre, leurs façons à eux d'agir ou de se mouvoir, leurs préférences uniques, leur tempérament particulier, leurs forces et leurs faiblesses. Chacun choisit et réagit à sa manière. Contrairement aux choses auxquelles on ne peut attribuer une personnalité que métaphoriquement, les animaux sensibles ont tous leurs caractéristiques psychologiques individuelles distinctives (Sztybel, 2006). Tout ce qui touche l'identité personnelle, estime l'auteur, devrait être reflété dans le statut moral et juridique octroyé aux animaux. À tout le moins, le projet d'accorder aux êtres nonhumains sensibles le statut moral et légal de personnes semble tout à fait compatible avec ce que nous savons de leurs caractéristiques psychologiques.

Dans cet ordre d'idée, Elisa Aaltola ajoute que l'interprétation du concept de personne qui est la moins problématique et, donc, la plus plausible associe le statut de personne à la capacité, pour un individu, d'avoir des expériences ou, autrement dit, de faire l'expérience du monde et d'entretenir une relation avec ce que celui-ci comporte (2008, 187ff.). L'auteure conclut en

---

<sup>523</sup> « Que vaut l'identification entre "personne" et "être humain", s'il s'agit pour ce dernier de posséder un certain nombre de critères tels que l'intelligence, l'utilisation du langage articulé, l'autodétermination, la projection dans le temps, etc.? Comment ne pas remarquer en effet que ces déterminations excluent certains humains de la sphère des personnes? » (Burgat 1997, 61). Engelhardt (1989, 144) en vient aussi à la même conclusion : « If being a person is to be a responsible agent, a bearer of rights and duties, children are not persons in a strict sense. » Parmi ceux qui s'opposent à l'octroi du statut de personne aux animaux, il s'en trouve qui reconnaissent l'importance du problème des cas marginaux et qui, pour cette raison, admettent la possibilité de priver les êtres humains qui ne possèdent pas les capacités cognitives requises du statut de personne, voir notamment Engelhardt (1989, 144) et R. G. Frey (1989, 39-42).

<sup>524</sup> Voir l'efficace réponse offerte à Benn par John Kleinig, « *Persons, Lines, and Shadows* » (1989).

affirmant que tous les animaux qui sont capables d'interaction et qui peuvent avoir des expériences phénoménales sont des personnes<sup>525</sup>. Or, comme nous sommes dans l'obligation d'accorder des droits fondamentaux à tous les êtres sensibles et que rien ne s'oppose à ce que nous leur attribuions également la personnalité juridique (ce qui, répétons-le, va de pair avec la possession de droits), alors nous devons consentir le statut de personne à tous les êtres sensibles.

Au demeurant, l'octroi des droits les plus fondamentaux et du statut de personne à tous les êtres sensibles mène nécessairement à l'abolition de toutes les formes institutionnalisées d'exploitation animale. C'est notamment ce que soutient Francione dans *Animals as Persons* :

« If [...] we recognize that animals are not “things”, i.e., that their basic right to physical security cannot be sacrificed merely because we think the consequences justify the sacrifice, then we can no longer justify the institutionalized exploitation of animals for food, experiments, clothing, or entertainment. These forms of institutionalized exploitation necessarily assume that animals are things whose interests are contingent on human desires. Once we recognize that animals are not “things”, we can no longer justify the use of animals in experiments any more than we could humans. [...] [A]ccording personhood status to animals does not mean that we simply get more serious about whether a particular form of slaughter to produce meat is more “humane”, or that we take animal interests more seriously in determining whether a particular experiment involving animals is “necessary”. It means that we accept that the use of animals for food or science or entertainment or clothing represents forms of institutionalized exploitation that are *logically* inconsistent with the personhood of animals. » (Francione 2008, 198)

Collectivement, la reconnaissance de l'égalité animale fondamentale implique que nous abandonnions toutes les formes d'exploitation d'animaux sensibles, ce qui inclut la fin des pratiques comme la chasse, la pêche, la capture d'animaux sauvages pour le zoo ou la recherche scientifique, etc., mais aussi, peut-être, toutes les formes de domestication qui reposent sur la domination et s'opposent aux intérêts fondamentaux des animaux sensibles<sup>526</sup>. Évidemment, nous avons le devoir de prendre soin des animaux domestiqués qui ne peuvent plus être réintégrés dans la nature en les traitant dans le plus grand respect possible de leurs intérêts sans leur redonner leur liberté. Mais sans doute devons-nous renoncer à l'élevage et à la production d'animaux destinés à être gardés dans nos sociétés humaines. Individuellement, ces conclusions impliquent que nous

<sup>525</sup> « [A]ll those animals that can experience are persons. » (Aaltola 2008, 92).

<sup>526</sup> « Le mot “domestiquer” implique non seulement la capture et l'appropriation d'un être sauvage, mais aussi son altération morphologique et psychologique par des accouplements ou des croisements sélectifs. Ce mot contient dans sa racine l'idée de domination. La domestication se fonde surtout sur une volonté d'ordre eugénique d'intervenir dans la destinée d'un être vivant. Elle nécessite que soient exercées une surveillance et une domination presque totales sur ses faits et gestes. » (Danten 1999, 20).

adoptions un mode de vie végan<sup>527</sup> et que nous refusions, dans nos vies personnelles, d'encourager l'exploitation injustifiée d'êtres sensibles en boycottant tous les produits et services reposant sur une telle exploitation<sup>528</sup>.

Cette thèse visait à questionner l'affirmation selon laquelle il est moralement justifié d'accorder les plus fondamentaux des droits de la personne aux êtres humains exclusivement. Notre étude nous a permis de conclure par la négative et de donner raison à Paola Cavalieri, selon qui les droits humains ne sont pas particulièrement « humains »<sup>529</sup>. Pour la même raison, William Edmundson suggère judicieusement que l'on reformule l'expression « droits humains » de manière à éviter l'ambiguïté et à rendre compte du fait que les droits fondamentaux ne devraient pas être réservés aux membres de l'espèce *homo sapiens*. Tout comme on préfère souvent parler des « droits fondamentaux de la personne » plutôt que des « droits de l'Homme » parce que les femmes sont également titulaires de ces droits, il serait effectivement plus juste d'éviter de parler des « droits humains » parce que des animaux nonhumains devraient également bénéficier de ceux-ci<sup>530</sup>.

---

<sup>527</sup> Le véganisme consiste précisément à éviter d'encourager ou de participer à toutes les formes d'exploitation animale en ne consommant aucun produit ou service qui implique, de près ou de loin, l'utilisation d'un animal. Les végans se privent donc d'aliments d'origine animale comme la viande, le lait, les oeufs et tous les ingrédients provenant d'animaux. Ils évitent également tous les produits animaux comme les articles faits à partir de cuir, de suède, de laine ou de fourrure. En outre, ils refusent de participer à toutes les activités reposant sur l'exploitation d'êtres sensibles comme le zoo, la chasse, les spectacles aquatiques et autres. Enfin, ils tentent le plus possible d'éviter les produits dont le procédé de fabrication a impliqué le recours à un ingrédient d'origine animale.

<sup>528</sup> La question de savoir si l'abolition de l'exploitation animale institutionnalisée devrait mener à la fin de toutes les formes de domestication et au véganisme demeure ouverte. D'un côté, des penseurs comme Gary L. Francione (2008), Joan Dunayer (2004) et Lee Hall (2010) soutiennent que le respect du statut de personne des animaux nonhumains implique la séparation entre les êtres humains et les autres animaux et la disparition graduelle des espèces domestiquées. D'un autre côté, Sue Donaldson et Will Kymlicka (2011) croient que, si des conditions exigeantes (comme l'octroi du statut de citoyen à chacun des individus) sont rencontrées, le respect des droits fondamentaux des animaux domestiques peut être compatible avec le maintien de certains d'entre eux dans les sociétés humaines.

<sup>529</sup> « [I]t is clear that, on the basis of the very doctrine that establishes them, human rights are not *humans*. » (Cavalieri 2001, 139). Notons que James Rachels, de son côté, suggérerait plutôt de réduire l'ensemble des droits de l'Homme aux droits qui sont exclusivement humains: « [M]y motive in arguing the point is to cast doubt on the importance of the concept of human rights. It is not that I think there are no human rights. On the contrary, I think that there are. But they are *not* rights that we have *simply in virtue of being members of a certain species*. Rather, they are rights that we have in virtue of possessing other characteristics, which members of other species happen not to have: for example, the right to worship seems to be a distinctively human right, because only humans, among all the animals we know, have any interest in or capacity for worship. But once the reason for this is understood, and once it is seen that such important rights as the right to liberty are *not* distinctively human, then most of the interest of the notion of "human" rights is, I think, gone. It would be much better to talk about natural rights, or simply *rights*, and remain alert to the fact that we humans are not the only beings that have them. » (Rachels 1976, 219).

<sup>530</sup> « To the extent that the expression « human rights » suggests that there is some deep conceptual connection between belonging to the human species and having rights, perhaps it should be retired – just as the phrase « the rights of man » has given way to gender-neutral equivalents. » (Edmundson 2004, 190-1).

En outre, soulignons que l'importance d'éviter de limiter de façon spéciste la distribution des droits légaux les plus fondamentaux aux êtres humains touche non seulement les intérêts des animaux nonhumains sensibles, mais également le concept de justice lui-même.

« The humane instinct will assuredly continue to develop. And it should be observed that to advocate the rights of animals is far more than to plead for compassion or justice towards the victims of ill-usage; it is not only, and not primarily, for the sake of the victims that we plead, but for the sake of mankind itself. Our true civilisation, our race-progress, our *humanity* (in the best sense of the term) are concerned in this development; it is ourselves, our own vital instincts, that we wrong, when we trample on the rights of the fellow-beings, human or animal, over whom we chance to hold jurisdiction. » (Salt 1894, 88)

Même si nous devons estimer que c'est davantage par respect envers les victimes elles-mêmes qu'il faut cesser d'agir injustement, nous pourrions néanmoins reconnaître, à l'instar de Salt, que la notion même de justice et les droits des êtres humains, autant que ceux des animaux sensibles nonhumains, sont menacés par le spécisme et le refus de reconnaître l'égalité fondamentale entre tous les êtres sensibles. Comme le dit éloquemment Cavalieri :

« [I]f justice can be rightly extended to nonhumans, it ought to be so extended, lest it no longer be considered as justice. On this view, far from being destroyed by such extension, justice turns out to be destroyed — or, to borrow from the Stoic jargon, “confounded” — by the opposite course, that is, by the endeavour to limit it to human beings. [...] If this is so, it seems that we have reached the general reason behind the claim that justice fails to be justice when it does not reach its proper limits. Any arbitrarily limited justice creates and maintains by its own existence the existence conditions of injustice. This is, I believe, the kernel of truth that lies in the famous, and apparently mystical, dictum that no one is saved until everyone is saved. What I take it to mean is that no one - no moral agent - can be seen as exempt from unjust behavior until everyone - every moral patient - can be seen as exempt from unjust treatment. Contra the Stoics, true justice can exist only if it is extended to (many) nonhuman beings. » (Cavalieri, 2006)

En terminant, rappelons, comme nous l'avons fait au tout début de cette enquête, que le principe de l'égle considération des intérêts a ses limites et ne suffit peut-être pas à protéger adéquatement tous les intérêts fondamentaux des êtres nonhumains sensibles, puisqu'il ne trouve application qu'à l'égard des intérêts que ces êtres ont en commun avec les humains. Rien n'empêche, en effet, d'imaginer que des animaux sensibles aient d'autres intérêts de base qui méritent aussi d'être protégés<sup>531</sup>. Parmi ceux que l'on peut facilement imaginer, se trouve peut-

---

<sup>531</sup> Voilà une limite que James Rachels soulignait au moment d'annoncer la structure argumentative qu'il privilégiait, structure qui a largement inspiré celle de cette thèse: « The use of this method does not guarantee that we will identify all the rights which animals have, for it is at least logically possible that they have some rights not possessed

être l'intérêt à ne pas faire partie de la société humaine. En effet, s'il convient de supposer que chaque être humain a davantage intérêt à être intégré à une société humaine qu'à en être exclu, on ne peut en dire autant des autres animaux qui, comme nous l'avons vu, souffrent considérablement de la domestication. Par le biais de leur intérêt à être libres étudié dans le quatrième chapitre, nous pouvons toutefois reconnaître l'intérêt des animaux nonhumains sensibles à ne pas subir (ni risquer de subir) d'intervention humaine et, en quelque sorte, à être « laissés tranquilles ». En réalité, même l'intérêt humain à être libre est parfois exprimé de la sorte. Edmundson rapporte que le droit à la liberté, selon le juge Brandeis, correspond justement au droit d'être laissé tranquille (*right to be left alone*<sup>532</sup>). Encore plus littéralement, peut-être, c'est ce que certains auteurs revendiquent pour les animaux nonhumains sensibles. Suivant Tom Regan (1983, 361), qui exigeait, au nom de tous les sujets-d'une-vie, qu'on les « laisse être » (*let them be*), Lee Hall estime qu'à peu près aucune intervention des êtres humains dans la vie des animaux nonhumains n'est justifiée et que l'autonomie des animaux doit être respectée au point où nous devons nous retenir d'agir d'une manière qui risque de faire obstacle à l'expression de cette autonomie (non kantienne certes) et d'empêcher qu'ils se comportent comme ils l'entendent<sup>533</sup>. Voilà un engagement qui implique que nous fournissions les efforts nécessaires à la préservation de l'habitat naturel des animaux. En effet, les animaux sensibles doivent évidemment disposer d'un territoire adéquat pour pouvoir satisfaire leurs intérêts. Cela constitue d'importantes limites au colonialisme humain. La création d'immenses parcs ou espaces protégés, par exemple, pourrait s'imposer. Notre devoir de respecter l'environnement et de réduire notre empreinte écologique ne devrait plus alors reposer que sur des considérations anthropocentriques, mais aussi sur des considérations plus largement zoocentriques.

La question des intérêts exclusivement nonhumains et de notre devoir de respecter ceux-ci est certes intéressante et importante. Pour cette raison, elle devrait faire l'objet de réflexions sérieuses qui débordent le cadre de cette recherche portant plus spécifiquement sur l'aspect spéciste de notre refus d'accorder les plus fondamentaux des droits de la personne à tous les êtres sensibles<sup>534</sup>.

---

by humans. If so, then these rights could not be uncovered by my method. However, this is of no concern to me here, for I have no intention of trying to compile a complete list of animal rights. » (Rachels 1976, 207).

<sup>532</sup> Edmundson (2004, 162). Voir également les propos du juge Cooley rapportés précédemment, *supra*, 1.2.2.

<sup>533</sup> Voir L. Hall (2010, 313n9) et, plus généralement, le chapitre 8.

<sup>534</sup> « It is hypocritical for those who espouse other progressive causes to endorse hierarchy, oppression and exploitation simply because the victims belong to other species. Since species is not a morally relevant factor, this is no more acceptable than justifying oppression because the victims belong to other "races." » (Sorenson 2010, 20).

## BIBLIOGRAPHIE

- Aaltola E. [2008], « Personhood and Animals: Three Approaches » 30, 2 *Environmental Ethics*, 175-194.
- Abramowitz R. [2008], « ‘Every Which Way but Abuse’ Should Be Motto », 27 août, *Los Angeles Times*.
- Adams C. J. et Donovan J. [2006], *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC, Duke University Press.
- Adams R. D. et Martin J. B. [1983], « Pain », dans Petersdorf R. G. *et al.*, *Harrison’s Principles of Internal Medicine*, 10<sup>th</sup> édition, New York, McGraw-Hill, 7-15.
- Allen C. [1982], « Mental Content » 43 *British Journal of the Philosophy of Science*, 537-553.
- [2009], « Animal Consciousness », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/consciousness-animal/>, visité le 30 janvier 2011.
- Allen C. et Hauser M. [1996], « Concept Attribution in Nonhuman Animals », dans Bekoff M. et Jamieson D. (dir.), *Readings in Animal Cognition*, Cambridge, MIT Press, 47-62.
- Allen C. et Bekoff M. [1997], *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Alrøe H. F., Vaarst M. et Kristensen E. S. [2001], « Does Organic Farming Face Distinctive Livestock Welfare Issues? – A Conceptual Analysis » 14 *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 275-299.
- American Humane Association [2008], « Speed Racer » *Movie Reviews*, <http://www.ahafilm.info/movies/mr.phtml?fid=7930>, visité le 1er novembre 2010.
- Animals Australia, « Ultra-Fine Wool », [http://www.animalsaustralia.org/issues/ultra\\_fine\\_wool.php](http://www.animalsaustralia.org/issues/ultra_fine_wool.php), visité le 30 janvier 2011.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr., J. Voilquin, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- Armstrong D. [1973], *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Associated Press [2006], « Going Ape over Movie Monkeys », 20 mars, *The Sydney Morning Herald*.
- Austin J. [1885], *Lectures on Jurisprudence: Or, The Philosophy of Positive Law*, 5<sup>e</sup> édition, révisée et éditée par R. Campbell, Londres, John Murray.
- Bagaric M. et Clarke J. [2007], *Torture: When the Unthinkable is Morally Permissible*, New York, State University of New York Press.
- Bailey D. G. [1998], « Gamma Radiation Preservation of Cattle Hides: A New Twist on an Old Story », *Agricultural Research Service*, Washington, D.C., U.S. Department of Agriculture.
- Balcombe J. [2006], *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good*, New York, Macmillan.
- Barr S. *et al.* [2008], « Nociception or Pain in a Decapod Crustacean? » 75, 3 *Animal Behaviour*, 745-751.
- Bates J. and Frammolino R. [2001], « Questions Raised about Group That Watches Out for Animals in Movies », 9 février, *Los Angeles Times*.



- Bateson P. [1991], « Assessment of Pain in Animals » 42, 5 *Animal Behaviour*, 827-839.
- [1997], *The Behavioural and Physiological Effects of Culling Red Deer*, Report to the Council of the National Trust, Londres, The National Trust.
- Beauchamp T. L. [1999], « The Failure of Theories of Personhood » 9, 4 *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 309-324.
- Becker L. C. [1982], « Individual Rights », dans Regan T. et VanDeVeer D. (dir.), *And Justice for All: New Introductory Essays in Ethics & Public Policy*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 197-216.
- Bedau H. A. [1971], *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- [1982], « International Human Rights », dans Regan T. et VanDeVeer D. (dir.), *And Justice for All : New Introductory Essays in Ethics & Public Policy*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 287-308.
- Bee P. [2003], « Cut the Poppycock and Treat Drugs with Horse Sense », 13 janvier, *The Guardian*.
- Beisecker D. [2002], « Some More Thoughts about Thought and Talk: Davidson and Fellows on Animal Belief » 77 *Philosophy*, 115-124.
- Belshaw C. [2000], « Death, Pain and Time » 97, 3 *Philosophical Studies*, 317-341.
- [2009], *Annihilation: The Sense and Significance of Death*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Benn S. I. [1988], *A Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [1997], « Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests », dans Pojman L. P. et Westmoreland R. (dir.), *Equality – Selected Readings*, Oxford, Oxford University Press, 112-120.
- Bentham J. [1843], « Anarchical Fallacies », dans Bowring J., *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Edinburgh, William Tait (<http://www.ditext.com/bentham/bentham.html>, visité le 30 janvier 2011).
- [1948], *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Hafner Press.
- Berlin I. [2008], *Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- Bermond B. [2003], « The Myth of Animal Suffering », dans Armstrong S. J. et Botzler R. G. (dir.), *The Animal Ethics Reader*, Londres, Routledge, 79-85
- Bermúdez J. L. [2003a], *Thinking Without Words*, Oxford, Oxford University Press.
- [2003b], « Ascribing Thoughts to Non-Linguistic Creatures » 5 *Facta Philosophica*, 313-334.
- Berridge K. C. [2003], « Comparing the Emotional Brains of Humans and Other Animals », dans Davidson R. J., Scherer K. R. et Goldsmith H. H. (dir.), *Handbook of Affective Sciences*, New York, Oxford University Press, 25-51.
- Bérubé S. [2010], « Le cri de la poule libre », 4 avril, *La Presse*.
- Bilcik B. et Keeling L. J. [1999], « Changes in Feather Condition in Relation to Feather Pecking and Aggressive Behaviour in Laying Hens » 40, 4 *British Poultry Science*, 444-451.
- Block N. [1995], « On a Confusion about a Function of Consciousness » 18, *Behavioral and Brain Sciences*, 227-247.

- [2005], « Two Neural Correlates of Consciousness » 9, 2 *Trends in Cognitive Sciences*, 46-52.
- Boeckx D. [1999], « Compte-rendu du livre *Taking Animals Seriously* de David DeGrazia » 108, 432 *Mind, New Series*, 764-769.
- Bonney R. et Dawkins M. S. [2008], *The Future of Animal Farming: Renewing the Ancient Contract*, Malden MA, Blackwell Publishing.
- Boussely L. M. [2003], *Étude bibliographique du bien-être chez le cheval*, thèse de doctorat, Créteil, Faculté de médecine de Créteil, École nationale vétérinaire d'Alfort.
- Boyle E. [2009], « Neuroscience and Animal Sentience », *Compassion in World Farming*, Goldaming, [http://www.ciwf.org.uk/includes/documents/cm\\_docs/2009/b/boyle\\_2009\\_neuroscience\\_and\\_animal\\_sentience.pdf](http://www.ciwf.org.uk/includes/documents/cm_docs/2009/b/boyle_2009_neuroscience_and_animal_sentience.pdf), visité le 20 janvier 2011.
- Bradley B. [2004], « When is Death Bad for the One Who Dies? » 38, 1 *Noûs*, 1-28.
- Braithwaite V. A. [2010] *Do Fish Feel Pain?*, Oxford, Oxford University Press.
- Brandt R. B. [1983], « The Concept of a Moral Right and its Function » 80, 1 *The Journal of Philosophy*, 29-45.
- [1998], *A Theory of the Good and the Right*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- Brennan S. [2001], « The Badness of Death, the Wrongness of Killing, and the Moral Importance of Autonomy » XL *Dialogue*, 723-737.
- [2002], « Children's Choices or Children's Interests: Which Do their Rights Protect? », dans Archard D. et Macleod D. M. (dir.), *The Moral and Political Status of Children*, Oxford, Oxford University Press, 53-69.
- Brestrup C. [2002], *Disposable Animals*, Kendalia, TX, Camino Bay Books.
- Breward J. et Gentle M. J. [1985], « Neuroma Formation and Abnormal Afferent Nerve Discharges After Partial Beak Amputation [beak trimming] in Poultry » 41, 9 *Experientia*, 1132-1134.
- Broom D. M. [2001], « Effects of Dairy Cattle Breeding and Production Methods on Animal Welfare » *Proceedings of the 21st World Buiatrics Congress*, Montevideo, Sociedad de Medicina Veterinaria del Uruguay.
- Browne D. E. [1975], « The Presumption of Equality » 53, 1 *Australasian Journal of Philosophy*, 46-53.
- [1978], « Nonegalitarian Justice » 56, 1 *Australasian Journal of Philosophy*, 48-60.
- Brudzynski S. M. (dir.) [2009], *Handbook of Behavioral Neuroscience: An integrative Neuroscience Approach*, Londres, UK, Academic Press.
- Bryant T. [2006], « Similarity of Difference as a Basis for Justice: Must animals be like humans to be legally protected from humans? » 70 *Law & Contemporary Problems*, 207-254.
- Burgat F. [1997], *Animal mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- Burros M. [2006], « Survey Ranks 'Organic-ness' at Dairies », 22 mars, *The New York Times*.
- Call J. [2005], « The Self and Other: A Missing Link in Comparative Social Cognition », dans Terrace H. et Metcalfe J. (dir.), *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 321-341.
- Calvino B. [2001], « Les modèles de douleur chez l'animal » 1 *Douleur et Analgésie*, 11-19.

- Canadian Federation of Humane Societies (CFHS), « Pinned Hunt », [http://cfhs.ca/wild/pinned\\_hunting](http://cfhs.ca/wild/pinned_hunting), visité le 30 janvier 2011.
- « Provincial Legislations », [http://cfhs.ca/law/provincial\\_legislation/](http://cfhs.ca/law/provincial_legislation/), visité le 30 janvier 2011.
- « Types of Traps », [http://cfhs.ca/wild/types\\_of\\_traps](http://cfhs.ca/wild/types_of_traps), visité le 30 janvier 2011.
- Carr C. L. [1981], « The Concept of Formal Justice » 39, 3 *Philosophical Studies*, 211-226.
- Carruthers P. [1989], « Brute Experience » 86, 5 *The Journal of Philosophy*, 258-269.
- [1994], *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [2004], « Suffering Without Subjectivity » 121 *Philosophical Studies*, 99-125.
- [2008], « Meta-Cognition in Animals: A Skeptical Look » 23, 1 *Mind and Language* 58-89.
- Carter I. [2008], « Positive and Negative Liberty », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/liberty-positive-negative/>, visité le 30 janvier 2011.
- Cavalieri P. [2001], *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- [2006], « Animals and the Limits of Justice » présentation faite à la *London School of Economics* lors d'un colloque intitulé *The Lives of Animals*, [http://www.logosjournal.com/issue\\_5.3/cavalieri.htm](http://www.logosjournal.com/issue_5.3/cavalieri.htm), visité le 30 janvier 2011.
- [2009], *The Death of the Animal*, New York, Columbia University Press.
- Cavalieri P. et Singer P. [1993], *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York, St-Martin's Griffin.
- Chandroo K. P., Duncan I. J. H. et Moccia R. D. [2004], « Can Fish Suffer? Perspectives on Sentience, Pain, Fear and Stress » 86 *Applied Animal Behaviour Science*, 225-250.
- Chapouthier G. [1990], *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël.
- [1992], « Acquis et limites actuelles de la notion de droit appliquée à l'animal » 3 *Éthique*, 76-82.
- Chappell T. [2011], « On the Very Idea of Criteria for Personhood » 49, 1 *The Southern Journal of Philosophy*, 1-27.
- Chemersinsky E. [1983], « In Defense of Equality: A Reply to Professor Westen » 81 *Michigan Law Review*, 575-599.
- Chomsky N. [1970], *Le langage et la pensée*, tr. Calvet L.-J., Paris, Petite bibliothèque Payot.
- Christen Y. [2009], *L'animal est-il une personne?*, Paris, Flammarion.
- Christman J. [1991], « Liberalism and Individual Positive Freedom » 101, 2 *Ethics*, 343-359.
- [1992], « Equality by the Rules » 11, 3 *Law and Philosophy*, 283-290.
- [2005], « Saving Positive Freedom » 33, 79 *Political Theory*, 79-88.
- [2009], « Autonomy in Moral and Political Philosophy », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/autonomy-moral>, visité le 30 janvier 2011.

- Clark S. R. L. [1997], *Animals and their Moral Standing*, Londres, Routledge.
- [2003], « Non-Personal Minds » dans O’Hear A. (dir.), *Minds and Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 185-209.
- Cochrane A. [2009a], « Do Animals Have an Interest in Liberty? » 57 *Political Studies*, 660-679.
- [2009b], « Ownership and Justice for Animals » 21, 4 *Utilitas* 424-442.
- Cohen W. [1985], « Is Equal Protection Like Oakland? Equality as a Surrogate for Other Rights » 59 *Tulane Law Review* 884-904.
- Coleman K. [2010], « Think Wool is a Great Alternative to Fur? Think Again », *Care2 support Animal Welfare*, <http://www.care2.com/causes/animal-welfare/blog/think-wool-is-a-great-fur-alternative-not-quite/>, visité le 30 janvier 2011.
- Comis D. [2005], « Settling Doubts About Livestock Stress » 53, 3 *Agricultural Research*, 4-7.
- Commission européenne [1996], *Report on the Welfare of Laying Hens*, Scientific Veterinary Committee, Bruxelles, [http://ec.europa.eu/food/fs/sc/oldcomm4/out33\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/food/fs/sc/oldcomm4/out33_en.pdf).
- Commission européenne [2007], Final Report of a Mission Carried out in France from 12 to 16 February 2007 in order to Assess Animal Welfare at Slaughter, DG[SANCO]/2007-7330-MR-FINAL, [http://ec.europa.eu/food/fvo/ap/ap\\_france\\_7330\\_2007.pdf](http://ec.europa.eu/food/fvo/ap/ap_france_7330_2007.pdf).
- Commission de réforme du droit du Canada [1977], *Notre droit pénal*, Rapport, Ministre des Approvisionnements et Services Canada.
- Conseil canadien de protection des animaux (CCPA) [1993], « Control of Animal Research », Teaching and Testing, Guide Vol.1 [2<sup>e</sup> éd.], chapitre X, [http://www.ccac.ca/en/CCAC\\_Programs/Guidelines\\_Policies/GUIDES/ENGLISH/V1\\_93/CHAP/CHX.HTM](http://www.ccac.ca/en/CCAC_Programs/Guidelines_Policies/GUIDES/ENGLISH/V1_93/CHAP/CHX.HTM), visité le 30 janvier 2011.
- « Module de formation du CCPA sur : la douleur, la détresse et les points limites », [http://www.ccac.ca/Documents/Education\\_fr/Modules/Vivarium/Points\\_limites/Notes-explicatives.pdf](http://www.ccac.ca/Documents/Education_fr/Modules/Vivarium/Points_limites/Notes-explicatives.pdf), visité le 01 mai 2011.
- « Signes de douleur et de détresse », [http://www.ccac.ca/fr/CCAC\\_Programs/Guidelines\\_Policies/GUIDES/ENGLISH/V1\\_93/CHAP/CHX.HTM#10E](http://www.ccac.ca/fr/CCAC_Programs/Guidelines_Policies/GUIDES/ENGLISH/V1_93/CHAP/CHX.HTM#10E), visité le 30 janvier 2011.
- Constanze Huther M. von [2004], « Can Speciesism be defended? A Discussion of the Traditional Approach to the Moral Status of Animals », [http://www.constanzehuther.de/philosophie/philosophiepdfs/Huther%20\[2005\]%20Magisterarbeit%20Speziesismus.pdf](http://www.constanzehuther.de/philosophie/philosophiepdfs/Huther%20[2005]%20Magisterarbeit%20Speziesismus.pdf), visité le 30 janvier 2011.
- Costall, A. [1993], « How Lloyd Morgan’s Canon Backfired » 29, 2 *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 113-122.
- Cottingham J. [1978], « A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals » 53, 206 *Philosophy*, 551-559.
- Cottrell D. F. et Molony V. [1995], « Afferent Activity in the Superior Spermatic Nerve of Lambs: The Effects of Application of Rubber Castration Rings » 19 *Veterinary Research Communications*, 503-515.
- Couret A. [1981], « L’animal sujet de droit naissant », sous Civ. 1er, 8 oct. 1980, D. 361.
- Craig K. D. [1984], « Emotional Aspects of Pain », dans Wall P. D. et Melzack R. (dir.), *Textbook of Pain*, Edinburgh, Churchill Livingstone, 153-161.

- Crane T. [1992], *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crick F. et Koch C. [1998], « Consciousness and Neuroscience » 8 *Cerebral Cortex*, 97-107.
- Cruft R. [2004], « Rights: Beyond Interest Theory and Will Theory? » 23 *Law and Philosophy*, 347-397.
- Cupit G. [2000], « The Basis of Equality » 75 *Philosophy*, 105-125.
- Cyrulnik B. (dir.) [1998], *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard.
- D'Amato A. [1983], « Is Equality a Totally Empty Idea? » 81 *Michigan Law Review* 600-603.
- D'Silva J. [2006], « Adverse Impact of Industrial Animal Agriculture on the Health and Welfare of Farmed Animals » 1 *Integrative Zoology*, 53-58.
- Daigueperse C. [1981], « L'animal, sujet de droit, réalité de demain », *Gazette du Palais*, 1er sem., doctrine.
- Damasio A. [1994], *Descartes' Error*, Londres, Penguin Books.
- Danten C. [1999], *Un vétérinaire en colère : Essai sur la condition animale*, Montréal, VLB.
- Darwin C. [2004], *The Descent of Man*, Londres, Penguin Classics.
- Daub J.-L., [2009], *Ces bêtes qu'on abat: Journal d'un enquêteur dans les abattoirs français*, Paris, L'Harmattan.
- Davidson D. [1982], « Rational Animals » 36, 4 *Dialectica*, 317-327.
- Davidson R. J., Scherer K. R. et Goldsmith H. H. (dir.) [2003], *Handbook of Affective Sciences*, New York, Oxford University Press.
- Dawkins M. S. [1980], *Animal Suffering: The Science of Animal Welfare*, Londres, Chapman & Hall.
- [1996], « Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals », dans Singer P. (dir.), *In Defense of Animals*, Malden MA, Blackwell Publishing, 26-39.
- [2003], « Animal Minds and Animal Emotions », dans Armstrong S. J. et Botzler R. G. (dir.), *The Animal Ethics Reader*, New York, Routledge, 94-99.
- [2006], « Through Animal Eyes: What Behaviour Tells Us » 100 *Applied Animal Behaviour Science*, 4-10.
- De Roose F. et Van Parijs P. [1991], *La pensée écologiste : Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Deglise F. [2005], « Mauvaises notes pour plusieurs abattoirs québécois », 31 août, *Le Devoir*.
- DeGrazia D. [1991], « The Distinction Between Equality in Moral Status and Deserving Equal Consideration » 7 *Between the Species*, 73-77.
- [1996], *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [1997], « Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood » 35, 3 *Southern Journal of Philosophy*, 301-320.
- DeGrazia D. et Rowan A. [1991], « Pain, Suffering, and Anxiety in Animals and Humans » 12 *Theoretical Medicine*, 193-211.
- Del Vecchio G. [1966], « Equality and Inequality in Relation to Justice » 11 *Natural Law Forum*, 36-47.

- Dennett D. C. [1981], *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, MIT Press.
- [1989], *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, MIT Press.
- [1991], *Consciousness Explained*, Boston, MA, Little, Brown.
- Desaulniers É. [2011], *Je mange avec ma tête : Les conséquences de nos choix alimentaires*, Montréal, Stanké.
- Descartes R. [1637], *Discours de la Méthode*, 1<sup>ère</sup> édition, Ian Maire.
- Digard, J.-P. [1999], *Les Français et leurs animaux : Ethnologie d'un phénomène de société*, Paris, Fayard.
- Dombrowski D. A. [1997], *Babies and Beasts : The Argument from Marginal Cases*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Donaldson S. et Kymlicka D. [2011], *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Donnelly J. [2003], *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2<sup>e</sup> éd., Ithaca, NY and London, Cornell University Press.
- Dretske F. I. [1995], *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MIT Press.
- [1983], « The Epistemology of Belief » 55 *Synthese*, 3-19.
- Dunayer, J. [2001], *Animal Equality: Language and liberation*, Derwood, MD, Ryce Publishing.
- [2004], *Specicism*, Derwood, MD, Ryce Publishing.
- Duncan I. J. H. et Kite V. G. [1987], « Some Investigations into Motivation in the Domestic Fowl » 18, 3-4 *Applied Animal Behaviour Science*, 387-388.
- Duncan I. J. H., *et al.* [1989], « Behavioral Consequences of Partial Beak Amputation [beak trimming] in Poultry » 30, 3 *British Poultry Science*, 479-488.
- Dupré J. [1996], « The Mental Lives of Nonhuman Animals », dans Bekoff M. et Jamieson D. (dir.), *Readings in Animal Cognition*, Cambridge, MIT Press, 323-336.
- Dworkin R. [1977], *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press.
- [1984], « Rights as Trumps », dans Waldron J. (dir.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 153-167.
- [1997], « Abortion and the Sanctity of Life », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.), *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Waldworth Publishing Company, 127-149.
- Dwyer C. M. et Lawrence A. B. [2008], « Introduction to Animal Welfare and the Sheep », dans Dwyer C. M. (dir.), *The Welfare of Sheep*, Animal Welfare Serie, Vol. 6, Springer, Edingurgh, 1-40.
- Edmundson W. A. [2004], *An Introduction to Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Edwards S. A. et Broom D. M. [1982], « Behavioural Interactions of Dairy Cows With Their Newborn Calves and the Effects of Parity » 30 *Animal Behaviour*, 525-535.
- Eisemann C. H. et al. [1984], « Do Insects Feel Pain? A Biological View » 40 *Experientia*, 164-167.
- Eisnitz G. A. [2007], *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, New York, Prometheus Books.



- Ellenberger H. [1998], « Zoo et hôpital psychiatrique », dans Cyrulnik B. (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard, 554-561.
- Elliot R. [1984], « Rawlsian Justice and Non-human Animals » 1, 1 *Journal of Applied Philosophy*, 95-106.
- [1997], *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*, Londres, Routledge.
- Ellis S. [2005], « Australian Wool in Animal Rights Row », 21 Juillet, *BBC News*. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing\\_continents/4699931.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing_continents/4699931.stm), visité le 30 janvier 2011.
- Engelhardt H. T. [1989], « Ethical Issues in Aiding the Death of Young Children » dans Baird R. M. et Rosenbaum S. E. (dir.), *Euthanasia: The Moral Issues*, Buffalo, Prometheus Books, 141-154.
- Épicure [1940], « Letter to Menoecus », dans *The Stoic and Epicurean Philosophers*, tr. C. Bailey, New York, The Modern Library.
- Espinoza M. [2006], *Théorie du déterminisme causal*, Paris, L'Harmattan.
- Fabre C. [2000], « A Philosophical Argument for a Bill of Rights » 30 *British Journal of Political Science* 77-98.
- Fagan A. [1998], « Dignity and Unfair Discrimination: A Value Misplaced and A Right Misunderstood » 14 *South African Journal on Human Rights*, 220-247.
- [2003], « Human Rights » *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/h/hum-rts.htm>, visité le 30 janvier 2011.
- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations/ Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture) [2002], *Agriculture mondiale: Horizon 2015/2030*. Rapport abrégé, <http://www.fao.org/DOCREP/004/Y3557F/Y3557F00.HTM>, visité le 30 janvier 2011.
- [2008], « Country Pasture/Forage Resource Profile » Alan Hopkins, <http://www.fao.org/ag/AGP/AGPC/doc/Counprof/PDF%20files/UnitedKingdom.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- [2009], « Viande et produits carnés », <http://www.fao.org/AG/AGAInfo/themes/fr/meat/home.html>, visité le 30 janvier 2011.
- FAWC (Farm Animal Welfare Council) [2001], *Interim Report on the Animal Welfare Implication of Farm Assurance Schemes*, Londres, <http://www.fawc.org.uk/pdf/farmassurance.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- [2008], *FAWC Report on the Implications of Castration and Tail Docking for the Welfare of Lambs*, Londres, <http://www.fawc.org.uk/pdf/report-080630.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- Farm Sanctuary, « The Welfare of Cattle in Dairy Production », A Summary of the Scientific Evidence, [http://www.noveal.org/mediacenter/assets/reports/dairy\\_report.pdf](http://www.noveal.org/mediacenter/assets/reports/dairy_report.pdf), visité le 30 janvier 2011.
- Faulkner P. M. et Weary D. M. [2000], « Reducing Pain After Dehorning in Dairy Calves » 83 *Journal of Dairy Science*, 2037-2041.
- Faull W. B. et al., [1996], « Epidemiology of Lameness in Dairy Cattle: The Influence of Cubicles and Indoor and Outdoor Walking Surfaces » 139 *Veterinary record*, 130-136.

- Fédération des producteurs de lait du Québec, « Statistiques et profil général de l'industrie », <http://www.lait.org/zone3/>, visité le 30 janvier 2011.
- Feinberg J. [1970], « The Nature and Value of Rights » 4 *Journal of Value Inquiry*, 243-257.
- [1980], *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- [1993], « Harm to Others », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 171-190.
- [2003], *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Feit N. [2002], « The Time of Death's Misfortune » 36, 3 *Noûs*, 259-383.
- Feldman F. [1991], « Some Puzzles About the Evil of Death » 100, 2 *The Philosophical Review*, 205-227.
- [1993], « Puzzles About the Evil of Death », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 305-326.
- [2000], « The Termination Thesis » 24 *Midwest Studies in Philosophy*, 98-115.
- Fellow R. [2000], « Animal Belief » 75, 294 *Philosophy*, 587-598.
- Finnis J. [1980], *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- Fischer J. M. [1997], « Death, Badness, and the Impossibility of Experience » 1, 4 *Journal of Ethics*, 341-353.
- Fodor J. et Lepore E. [1992], *Holism: A Shopper's Guide*, Oxford, Blackwell.
- Fox M. A. [1986], *The Case for Animal Experimentation*, Berkeley, University of California Press.
- Fox M. W. et Mickley L. D. (dir.) [1986], *Advances in Animal Welfare Science*, Boston, MA, Martinus Nijhoff.
- France A. [1894], *Le Lys Rouge*, Paris, Calmann Levy.
- Francione G. L. [1995a], « Comparable Harm and Equal Inherent Value: The Problem of the Dog in the Lifeboat » 11 *Between the Species*, 81-89.
- [1995b], *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press.
- [1996], *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphie, Temple University Press.
- [2000], *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press.
- [2006], « Taking Sentience Seriously » 1, *Journal for Animal Law and Ethics*, 1-18.
- [2007], « Reflections on Animals, Property, and the Law and Rain Without Thunder » 70, 9 *Law and Contemporary Problems*, 9-58.
- [2008], *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press.
- [2010], « Prendre la sensibilité au sérieux » tr. Afeissa H.-S., dans Afeissa H.-S. et Jeangène Vilmer J.-B. (dir.), *Philosophie animale : Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 185-221.



- Francione G. L. et Garner R. [2010], *The Animal Rights Debate: Abolition of regulation?*, New York, Columbia University Press.
- Francione G. L. et Regan T. [1996], « The Animal Rights Movement Must Reject Animal Welfarism », dans Harnack A. (dir.), *Animal Rights: Opposing Viewpoints*, San Diego, Greenhaven Press, 194-201.
- Francis L. et Norman R. [1978], « Some Animals Are More Equal than Others » 53, *Philosophy*, 507-537.
- François M. [2002], « Marché des produits biologiques en France et en Europe », 21, avril-mai, *Agroligne*, [http://www.gret.org/wp-content/uploads/marche\\_produits\\_biologiques.pdf](http://www.gret.org/wp-content/uploads/marche_produits_biologiques.pdf), visité le 12 août 2012.
- Frankena W. K. [1962], « The Concept of Social Justice », dans Brandt R. B. (dir.), *Social Justice*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1-29.
- Franklin, J. H. [2005], *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York, Columbia University Press.
- Fraser, A. F. [1990], « An Analysis of Suffering », dans Rollin B. E. et Kesel M. L. (dir.), *The Experimental Animal in Biomedical Research*, 2e éd., Vol. 1, Boca Raton, FL, CRC Press, 217-229.
- French P. A. [1983], « Kinds and Persons » 44, 2 *Philosophy and Phenomenological Research*, 241-254.
- Frey R. G. [1979], « Rights, Interests, Desires and Beliefs » 16, 3 *American Philosophical Quarterly*, 233-239.
- [1980], *Interests and Rights. The Case against Animal Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- [1989], « Why Animals Lack Beliefs and Desires », dans Regan T. et Singer P. (dir.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2e éd., Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 39-42.
- Frost S. [2010], « Secretariat's Story a Rare One Indeed » *Animal Beat*, <http://animalbeat.org/secretariat.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Fuchs A. E. [1981], « Duties to Animals: Rawls' Alleged Dilemma » 2 *Ethics and Animals*, 83-87.
- Galindo F. A. et Broom C. M. [2000], « The Relationships Between Social Behaviour of Dairy Cows and the Occurrence of Lameness in Three Herds » 69 *Research in Veterinary Science*, 75-79.
- Gallistel C. R. (dir.) [1992], *Animal Cognition*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Gallup G. G. Jr. [1970], « Chimpanzees: Self-recognition » 167 *Science*, 86-87.
- Gallup G. G. Jr., Anderson J. R. et Shillito D. J. [2002], « The Mirror Test », dans Bekoff M., Allen C. et Burghardt G. M. (dir.), *The Cognitive Animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, Chicago, University of Chicago Press, 325-333.
- Garner R. [2005], *Animal Ethics*, Cambridge, Polity.
- [2011], « In Defence of Animal Sentience: A Critique of Cochrane's Liberty Thesis » 59, 1 *Political Studies*, 175-187.
- Gentle M. J. et Tilston V. L. [2000], « Nociceptors in the Legs of Poultry: Implications for potential pain in pre-laughter shackling » 9, 3 *Animal Welfare* 227-236.

- Gentle M. J., Hunter L. N. et Waddington D. [1991], « The Onset of Pain Related Behaviours Following Partial Beak Amputation in the Chicken » 128, 1 *Neuroscience Letters* 113-116.
- Gibbs B. [1976], *Freedom and Liberation*, Londres, Chatto and Windus.
- Gill C. (dir.) [1990], *The Person and the Human Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Giroux G. [1991], « L'éthique et le droit : Convergence ou divergence en démocratie libérale? », dans Bélanger R. (dir.), *Vers de nouveaux rapports entre l'éthique et le droit*, Rimouski, Fides, 11-28.
- Giroux V. [2003], *Les Crimes de cruauté contre les animaux: Examen des propositions du législateur*, mémoire de maîtrise, Faculté des études supérieures, Université de Montréal.
- Global Action Network/Réseau Action Globale (GAN) [2011], « Le transport des animaux », <http://www.gan.ca/campagnes/le+transport+des+animaux/index.fr.html>, visité le 30 janvier 2011.
- « Les abattoirs », <http://www.gan.ca/campagnes/les+abattoirs/index.fr.html>, visité le 30 janvier 2011.
- « L'élevage industriel des animaux à fourrure », La Fourrure: fiches d'information, <http://www.gan.ca/campagnes/la+fourrure/fiches+d%27information+et+reportages/1%E2%80%99%C3%A9levage+industriel+d%E2%80%99animaux+%C3%A0+fourrure.fr.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Goffi J.-Y. [1994], *Le philosophe et ses animaux : Le statut éthique de l'animal*, Nîmes, Jacqueline Chambon.
- Goodpaster K. E. [1978], « On Being Morally Considerable » 75, 6 *The Journal of Philosophy*, 308-325.
- Gordon I. R. [2004], *Reproductive Technologies in Farm Animals*, Cambridge MA, CABI Publishing.
- Gosepath S. [2007], « Equality », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/equality>, visité le 30 janvier 2011.
- Graham P. [1996], « The Will Theory of Rights: A Defense » 15, 3 *Law and Philosophy*, 257-70.
- Greenawalt K. [1983], « How Empty is the Idea of Equality? » 83 *Columbia Law Review*, 1186-1208.
- Gregory N. G. et Wilkins L. J. [1989], « Broken Bones in Domestic Fowl: Handling and processing damage in end-of-lay battery hens » 30 *British Poultry Science*, 555-562.
- Griffin D. R. [2001], *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, Chicago, University of Chicago Press.
- Griffin J. [1986], *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Clarendon Press.
- Guidi M. E. L. [2008], « “Everybody to Count for One, Nobody for More than One”: The Principle of Equal Consideration of Interests from Bentham to Pigou », numéro spécial John Stuart Mill, 4, *Revue d'études benthamiennes*, <http://etudes-benthamiennes.revues.org/182>, visité le 30 janvier 2011.
- Gulick R. van [2009], « Consciousness », dans Zalta E. N. (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/consciousness>, visité le 30 janvier 2011.

- Hacker P. M. S. et Raz J. (dir.) [1977], *Law, Morality, and Society : Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press.
- Hall L. [2004], « Fit to be Tamed », <http://www.lancs.ac.uk/staff/twine/ecofem/fittobetamed.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- [2006], *Capers in the Churchyard : Animal Rights Advocacy in the Age of Terror*, Darien, CT, Nectar Bat Bress.
- [2010], *On Their Own Terms: Bringing Animal-Rights Philosophy Down to Earth*, Darien, CT, Nectar Bat Press.
- Hare B. *et al.*, [2000], « Chimpanzees Know What Conspecifics Do and Do Not See » 59, 4 *Animal Behaviour*, 771-785.
- Hare R. M. [1963], *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- [1972], « Rules of War and Moral Reasoning » 1, 2 *Philosophy and Public Affairs*, 166-181.
- Harnack A. [1996], *Animal Rights: Opposing Viewpoints*, San Diego, Greenhaven Press.
- Harrison R. [1964], *Animal Machines*, Londres, Vincent Stuart.
- Harrisson P. [1991], « Do Animals Feel Pain? » 66 *Philosophy* 25-40.
- Hart H. L. A. [1982], « Legal Rights », dans *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 162-193.
- [1955], « Are There Any Natural Rights? » 64, 2 *Philosophical Review*, 175-191.
- [1961], *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press.
- [1973], « Bentham on Legal Rights », dans Simpson A. W. B. (dir.), *Oxford Essays in Jurisprudence, Second Series*, Oxford, Oxford University Press, 171-201.
- Hayden P. [2001], *The Philosophy of Human Rights: Do unto Others as you Would Have Them Do unto You*, St. Paul, MN, Paragon House.
- Hayward M. [2002], « Pain and its Control in Sheep and Cattle », ACT Animal Welfare Advisory Committee, *Livestock Husbandry Review*, March 2002, [http://www.gungahlinvet.com.au/papers/Pain\\_in\\_Livestock\\_Review\\_02.pdf](http://www.gungahlinvet.com.au/papers/Pain_in_Livestock_Review_02.pdf), visité le 30 janvier 2011.
- Herbert G. B. [2002], *Philosophical History of Rights*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- Herrnstein R. J. [1992], « Levels of Stimulus Control: A Functional Approach », dans Gallistel C. R. (dir.), *Animal Cognition*, Cambridge, MA, MIT Press, 133-166.
- High Plains/Midwest AG Journal [2005], « Second Horse Killed During 'Flicka' Filming », 12 mai, <http://www.hpj.com/archives/2005/may05/may16/SecondhorsekilledduringFlic.CFM>, visité le 30 janvier 2011.
- Hobbes T. [1651], *Leviathan, or, The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Electronic Text Center, University of Virginia Library.
- Hofer C. [2004], « Causal Determinism », dans Zalta E. N. (dir.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/determinism-causal>, visité le 30 janvier 2011.
- Hoffman D. N. [1986], « Personhood and Rights » 19, 1 *Polity*, 74-96.

- Hohfeld W. N. [2001], *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Burlington, VT, Ashgate Publishing Company.
- House I. [1991], « Harrison on Animal Pain » 66 *Philosophy* 376-379.
- Hudson S. J. et Mullord M. M. [1977], « Investigations of Maternal Bonding in Dairy Cattle » 3 *Applied Animal Behaviour Science*, 271-276.
- Hughes B. O. et Gentle M. J., « Beak Trimming of Poultry: Its Implications for Welfare » 51, 1 *World's Poultry Science Journal*, 51-61.
- Humane Societies of the United States [HSUS], « An HSUS Report: The Welfare of Cows in the Dairy Industry », <http://www.humanesociety.org/assets/pdfs/farm/hsus-the-welfare-of-cows-in-the-dairy-industry.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- [HSUS], « End Horse Slaughter », [http://www.humanesociety.org/issues/horse\\_slaughter/](http://www.humanesociety.org/issues/horse_slaughter/), visité le 30 janvier 2011.
- Humphrey N. K. [1976], « The Social Function of the Intellect », dans Bateson P. G. et Hinde R. A. (dir.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge, Cambridge University Press, 303-317.
- Huxley T. H. [1896], *Collected Essays*, vol. 1, New York, D. Appleton and Company.
- Illich P. A. et Walters E. T. [1997], « Mechanosensory Neurons Innervating Aplysia Siphon Encode Noxious Stimuli and Display Nociceptive Sensitization » 17 *The Journal of Neuroscience*, 459-469.
- Institut de recherche en santé du Canada (IRSC) et Institut des neurosciences, de la santé mentale et des toxicomanies (INSMT), « Le cerveau à tous les niveaux : Le bricolage de l'évolution – notre héritage évolutif », Université McGill, [http://www.lecerveau.mcgill.ca/flash/d/d\\_05/d\\_05\\_cr/d\\_05\\_cr\\_her/d\\_05\\_cr\\_her.html](http://www.lecerveau.mcgill.ca/flash/d/d_05/d_05_cr/d_05_cr_her/d_05_cr_her.html), visité le 30 janvier 2011.
- Institute for Laboratory Animals Research [1992], *Recognition and Alleviation of Pain and Distress in Laboratory Animals*, National Research Council (US), Committee on Pain and Distress in Laboratory Animals, Washington, DC, National Academy Press.
- Institute for Laboratory Animals Research [2009], « Pain Assessment : Species-specific Clinical Signs », dans *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*, National Research Council (US), Committee on Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals, Washington, DC, National Academy Press, 56-63.
- International Federation of Organic Movements (IFOAM) [2010], « The IFOAM Standard for Organic Production and Processing », [http://www.ifoam.org/about\\_ifoam/standards/norms/IFOAMStandard\\_V0.1.forconsultation.doc](http://www.ifoam.org/about_ifoam/standards/norms/IFOAMStandard_V0.1.forconsultation.doc), visité le 30 janvier 2011.
- James W. [1948], « The Moral Philosopher and the Moral Life », dans *Essays in Pragmatism*, New York, Hafner, 65-87.
- Jamieson D. et Bekoff M. [1992], « Carruthers on Nonconscious Experience » 52, 1 *Analysis*, 23-28.
- Jeangène Vilmer J.-B. [2008], *Éthique animale*, Paris, Presses universitaires de France.
- [2011a], *L'éthique animale*, Série « Que sais-je? », Paris, Presses universitaires de France.
- [2011b], *Anthologie d'éthique animale : Apologies des bêtes*, Paris, Presses universitaires de France.

- Jenni K. [2005], « Western Environmental Ethics: An Overview » 32, 1 *Journal of Chinese Philosophy*, 1-17.
- Johnson E. [1983], « Life, Death, and Animals », dans Miller H. B. et Williams W. H. (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, NJ, The Humana Press, 123-133.
- Kamm F. M. [1988], « Why is Death Bad and Worse Than Pre-Natal Non-Existence? » 69, 2 *Pacific Philosophical Quarterly*, 161-164.
- [2004], « Rights », dans Coleman J. et Shapiro S. (dir.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 476-513.
- Kandel E. R. et Schwartz J. H. [1985], « Sensory Systems of the Brain: Sensation and Perception », dans *Principles of Neuroscience*, partie V, Amsterdam, Elsevier Science Publishers.
- Kane J. [1996], « Justice, Impartiality, and Equality: Why the Concept of Justice Does not Presume Equality » 24, 3 *Political Theory* 375-393.
- Kastel M. A. [2006], « Maintaining the Integrity of Organic Milk », presented to USDA National Organic Standard Board (State College, Pennsylvania), *Cornucopia Institute*, [http://cornucopia.org/dairysurvey/OrganicDairyReport/cornucopia\\_milkintegrity.pdf](http://cornucopia.org/dairysurvey/OrganicDairyReport/cornucopia_milkintegrity.pdf), visité le 30 janvier 2011.
- Katzner L. I. [1971], « Presumptivist and Nonpresumptivist Principles of Formal Justice » 81, 3 *Ethics*, 253-258.
- Kaufman F. [1995], « An Answer to Lucretius Summetry Argument against the Fear of Death », 29 *The Journal of Value Inquiry*, 57-64.
- Keegan K. [2010], « The Truth Behind Sled Dog Racing », *Care2 Support Animal Welfare*, <http://www.care2.com/causes/animal-welfare/blog/the-truth-behind-sled-dog-racing/>, visité le 30 janvier 2011.
- Kennedy J. S. [1992], *The New Anthropomorphism*, New York, Cambridge University Press.
- Kirkwood J. K. [2006], « The Distribution of the Capacity for Sentience in the Animal Kingdom », dans Turner J. et D'Silva J. (dir.), *Animals, Ethics and Trade*, Londres, Earthscan, 12-26.
- Kitchell R. L. [1987], « Problems in Defining Pain and Peripheral Mechanisms of Pain » 191 *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 1195-1199.
- Kitchell R. L. et Erickson H. H. [1983], *Animal Pain: Perception and Alleviation*, Bethesda, MD, American Physiological Association.
- Kitchell R. L. et Guinan M. J. [1990], « The Nature of Pain in Animals », dans Rollin B. E. et Kesel M. L. (dir.), *The Experimental Animal in Biomedical Research*, vol. 1, Boca Raton, FL, CRC Press, 185-204.
- Kitchell R. L. et Johnson R. D. [1985], « Assessment of Pain in Animals », dans Moberg G. P. (dir.), *Animal Stress*, Bethesda, MD., American Physiologic Association, 113-140.
- Kleinig J. [1989], « Persons, Lines, and Shadows » 100 *Ethics*, 108-115
- Kramer M. H. [2002], « Rights Without Trimmings », dans Kramer M. H., Simmonds N. E. et Steiner H. (dir.), *A Debate Over Rights*, Oxford, Oxford University Press, 7-111.
- Kretz L. [2004], « Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited » 5, 2 *Essays in Philosophy*, <http://commons.pacificu.edu/eip/vol5/iss2/20>, visité le 30 janvier 2011.
- Kymlicka W. [1989], *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press.



- [1990], « Two Theories of Justice » 33, 1 *Inquiry*, 99-119.
- Lackwood J. A. [1988], « Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects » 4, 3 *Between the Species*, 204-211.
- Larmore C. [2004], « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », dans Weinstock D. et Nadeau C. (dir.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass Publishers, 96-119.
- LaVeck J. [2007], « Truthiness is Stranger than Fiction: The Hidden Cost of Selling the Public on “Cage-Free” Eggs », *Satya*, 46-49, <http://www.satyamag.com/feb07/laveck.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Lawrence A., Appleby M. et MacLeod H. [1988], « Measuring Hunger in the Pig Using Operant Conditioning: The Effect of Food Restriction » 47 *Animal Production*, 131-137.
- Leahy M. P. T. [1991], *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Londres, Routledge.
- Leiba D. [2005], « Les usines à veaux du Québec » *Aequo Animo*, [http://aequoanimo.com/les\\_usines\\_a\\_veaux\\_du\\_quebec.html](http://aequoanimo.com/les_usines_a_veaux_du_quebec.html), visité le 30 janvier 2011.
- Lenz T. [2009], « The Unwanted Horse in the United States : International Implications » *Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Congress of World Equine Veterinary Association*, Guarujá, SP, Brésil, <http://www.horsewelfare.ca/horse-welfare-resources/205-the-unwanted-horse-in-the-united-states-international-implications>, visité le 30 janvier 2011.
- Léopold A. [1966], *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press.
- Létourneau L. [2000], *Animal Protection Law in Great Britain: In Search of the Existing Moral Orthodoxy*, thèse de doctorat en droit, Aberdeen, Université d'Aberdeen.
- Levine S. [1990], « Stress and Cognition in Laboratory Animals », dans Rollin B. E. et Kesel M. L. (dir.), *The Experimental Animal in Biomedical Research*, Boca Raton, FL, CRC Press, 173-184.
- Liere D. W. van [1992], « The Significance of Fowls Bathing in Dust » 1, *Animal Welfare*, 187-202.
- Lindberg A. C. et Nicol C. J. [1997], « Dust-Bathing in Modified Battery Cages: Is Sham Dust-Bathing an Adequate Substitute? » 55, 1-2 *Applied Animal Behaviour Science*, 113-128.
- Linzey A. [2006], « The Ethical Case for European Legislation Against Fur Farming » 13 *Animal Law*, 147-165.
- Linzey A. et Clarke P. B. (dir.) [2004], *Animal Rights: A Historical Anthology*, New York, Columbia University Press.
- Loi modifiant le Code criminel [cruauté envers les animaux], projet de loi C-17, <http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?DocId=2330448&Language=f&Mode=1&File=16>, visité le 30 janvier 2011.
- Loi modifiant le Code criminel [cruauté envers les animaux], projet de loi C-229, [http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=E&Parl=40&Ses=2&Mode=1&Pub=Bill&Doc=C-229\\_1&File=24](http://www2.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=E&Parl=40&Ses=2&Mode=1&Pub=Bill&Doc=C-229_1&File=24), visité le 30 janvier 2011.
- Lovett F. [2010], « Republicanism », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/republicanism>, visité le 30 janvier 2011.
- Lucas J. R. [1966], *On Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Lucrèce [1998], *De la nature. De rerum natura*, tr. J. Kany-Turpin, Paris, GF-Flammarion.

- Lund V. [2006], « Natural Living: A Precondition for Animal Welfare in Organic Farming » 100, 2-3 *Livestock Science*, 71-83.
- Lund V., Hemlin S. et Lockeretz W. [2002], « Organic Livestock Production As Viewed by Swedish Farmers and Organic Initiators » 19, 3 *Agriculture and Human Values*, 255-268.
- Lund V., Hemlin S. et White J. [2004], « Natural Behavior, Animal Rights, or Making Money: A Study of Swedish Organic Farmers' View of Animal Issues » 17, 2 *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 157-179.
- Luper-Foy S. [1993], « Annihilation », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 267-290.
- [2009], « Death », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/death/>, visité le 30 janvier 2011.
- Lurz R. W. [1999], « Animal Consciousness » 24 *Journal of Philosophical Research*, 149-168.
- Lynch J. [1994], « Is Animal Pain Conscious? » 10, 2-3, *Between the Species*, 1-7.
- Lynn B. [1984], « The Detection of Injury and Rissue Damage », dans Wall P. D. et Melzack R. (dir.), *Textbook of Pain*, Edinburgh, Churchill Livingstone, 19-33.
- Lyons D. [1994], « Rights, Claimants, and Beneficiaries », dans *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, New York, Oxford University Press, 23-46.
- MacCormick N. [1977], « Rights in Legislation », dans Hacker P. M. S. et Raz J., *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 189-209.
- [1984], « Children's Rights: A test-case for theories of right », dans *Legal and Social Democracy: Essays in Legal and Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 154-166.
- Machan T. R. [2004], *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Lanham, MD, Rowan & Littlefield Publishers.
- Mackenzie C. [1997], « Abortion and Embodiment », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 175-193.
- Mackie D. [1999], « Personal Identity and Dead People » 95, 3 *Philosophical Studies*, 219-242.
- MacLean P. D. [1973], *A Triune Concept of the Brain and Behavior*, Toronto, University of Toronto Press.
- Macphail E. [1998], *The Evolution of Consciousness*, New York, Oxford University Press.
- Marceau G. et Daoust R. [2009], « Abattoirs sans surveillance », *La Semaine Verte*, Radio-Canada, [http://www.radio-canada.ca/emissions/la\\_semaine\\_verte/2010-2011/chronique.asp?idChronique=76029](http://www.radio-canada.ca/emissions/la_semaine_verte/2010-2011/chronique.asp?idChronique=76029), visité le 30 janvier 2011.
- Marceau G. et Roberge D. [2008], « Bêtes à bord » *Enquête*, Radio-Canada, [http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/enquete/archive209\\_200802.shtml](http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/enquete/archive209_200802.shtml), visité le 30 janvier 2011.
- Marguéaud J.-P. [1992], *L'animal en droit privé*, Limoge, Presses universitaires de France.
- Maris V. [2010], *Philosophie de la biodiversité : Petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet Chastel.
- Markowitz S. [1997], « Abortion and Feminism », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 194-212.
- Marquis D. [1997], « Why Abortion Is Immoral », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 24-39.

- [2006], « Abortion and Infanticide: A Critique of Peter Singer's Views » Princeton University Center for Human Values, <http://hulk03.princeton.edu:8080/WebMedia/podcast/20060329marquis-singerVN350K.rm.mp3?coblitz-no-serve>, visité le 30 janvier 2011.
- Masson J. M. [2004], *The Pig Who Sang to the Moon*, New York, Ballantine Books.
- Matteri R. L., Carroll J. A. et Dyer C. J. [2000], « Neuroendocrine Responses to Stress », dans Moberg G. P. et Mench J. A. (dir.), *The Biology of Animal Stress*, Wallingford, UK, CABI Publishing, 43-76.
- McCloskey H. J. [1965], « Rights » 15 *The Philosophical Quarterly*, 115-127.
- McCoy M. A., Reilly G. A. C. et Kilpatrick D. J. [1996], « Density and Breaking Strength of Bones of Mortalities Among Caged Layers » 60, 2, *Research in Veterinary Science*, 185-6.
- McGinn C. [1989], *Mental Content*, Oxford, Blackwell.
- [1995], « Animal Minds, Animal Morality » 62, 3 *Social Research*, 731-747.
- McGreevy P. D. et McLean A. N. [2007], « Roles of Learning Theory and Ethology in Equitation » 2, 4 *Journal of Veterinary Behavior*, 108-118.
- [2005], « Behavioural Problems with the Ridden Horse », dans Mills D. S. et McDonnell S. M. (dir.), *The Domestic Horse: The Origins, Development, and Management of its Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 196-211.
- McKenna M. [2009], « Compatibilism », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism>, visité le 30 janvier 2011.
- McMahan J. [1993], « Death and the Value of Life », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 233-266.
- [2002], *The Ethics of Killing*, Oxford, Oxford University Press.
- Melzack R. [1968], « Pain », dans Sills D. L. (dir.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol.11, New York, Macmillan & Free Press, 357-364.
- Melzack R. et Wall P. D. [1996], *The Challenge of Pain*, New York, Penguin Books.
- Menke C. et al., [2004], « Mutilations in Organic Animal Husbandry: Dilemmas involving animal welfare, humans and environmental protection », dans Vaarst M. et al., *Animal Health and Welfare in Organic Agriculture*, Cambridge, MA, CABI Publishing, 163-188.
- Mercy for Animals, « Dairy and Veal », [http://www.mercyforanimals.org/dairy\\_and\\_veal.asp](http://www.mercyforanimals.org/dairy_and_veal.asp), visité le 30 janvier 2011.
- Merskey H. et Bogduk N. (dir.) [1994], *Classification of Chronic Pain*, 2e éd., Seattle, IASP Press, [http://www.iasp-pain.org/AM/Template.cfm?Section=Pain\\_Defi...isplay.cfm&ContentID=1728](http://www.iasp-pain.org/AM/Template.cfm?Section=Pain_Defi...isplay.cfm&ContentID=1728), visité le 30 janvier 2011.
- Midgley M. [1983], *Animals and Why They Matter*, Athens, GA, University of Georgia Press.
- [2002], *Best and Man*, édition révisée, Londres, Routledge.
- Milk Development Council [2010], « Average Milk Yields », <http://www.dairyco.org.uk/datum/on-farm-data/milk-yield/average-milk-yield.aspx>, visité le 30 janvier 2011.
- Mill J. S. [1863], *Utilitarianism*, Londres, Parker, Son & Bourn.



- Miller T. [2001], « Six Recent Horse Deaths at Emerald Downs Spark Concern » *Seattlepi*, [http://www.seattlepi.com/othersports/22050\\_horse08.shtml](http://www.seattlepi.com/othersports/22050_horse08.shtml), visité le 30 janvier 2011.
- Mills A. D. et Wood-Gush D. G. M. [1985], « Pre-laying Behaviour in Battery Cages » 26 *British Poultry Science*, 247-252.
- Milne A. J. M. [1968], *Freedom and Rights*, Londres, George Allen and Unwin.
- Mitchell P. T. [2011], « The Horse Industry Exposed », *The Mitchell Center for Equine Rescue and Education*, [http://www.themitchellcentre.ab.ca/Downloads/horse\\_industry.doc](http://www.themitchellcentre.ab.ca/Downloads/horse_industry.doc), visité le 30 janvier 2011.
- Moberg G. P. [1985], « Biological Responses to Stress: Key to Assessment of Animal Well-Being », dans *Animal Stress*, Bethesda, MD, American Physiological Association, 27-49.
- Moberg G. P. et Mench J. A. (dir.) [2000], *The Biology of Animal Stress*, Wallingford, UK, CABI Publishing.
- Moita M. [2011], *Behavioral Neuroscience*, <http://www.igc.gulbenkian.pt/research/unit/64>, visité le 30 janvier 2011.
- Molony V. et Kent J. E. [1997], « Assessment of Acute Pain in Farm Animals Using Behavioral and Physiological Measurements » 75, 1 *Journal of Animal Science*, 266-272.
- Monique Paillat (dir.) *Le mangeur et l'animal – Mutations de l'élevage et de la consommation*, Collectif Mutations, No 172, Paris, Éditions Autrement, 1997.
- Morgan C. L. [1894], *Introduction to Comparative Psychology*, Londres, Walter Scott.
- Munksgaard L. et Simonsen H. B. [1996], « Behavioral and Pituitary Adrenaxis Responses of Dairy Cows to Social Isolation and Deprivation of Lying Down » 74 *Journal of Animal Science*, 769-778.
- Murphy J. G. et Coleman J. L. [1984], *Philosophy of Law: An introduction to jurisprudence*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield.
- Nagel T. [1979], *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [1993], « Death », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 61-69.
- Narveson J. [1977], « Animal Rights » 7 *Canadian Journal of Philosophy*, 161-178.
- Natsoulas T. [1978], « Consciousness » 33, 10 *American Psychologist*, 906-914.
- Nelson L. [1956], *System of Ethics*, New Haven, Yale University Press.
- Nibert D. [2002], *Animal Rights / Human Rights : Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers.
- Nickel J. [2006], *Making Sense of Human Rights*, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Blackwell Publishing.
- [2007], « Human Rights », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/rights-human>, visité le 30 janvier 2011.
- Nielsen K. [1994], « Justice as a Kind of Impartiality » 50, 3 *Laval théologique et philosophique*, 511-529.
- Nierenberg D. (dir.) [2006], *Worldwatch Institute: State of the World 2006*, New York, W.W. Norton & Company.
- Nouët J.-C. [1998], « Zoos », dans Cyrulnik B. (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard, 542-553.

- Nozick R. [1971], « On the Randian Argument » 59 *The Personalist*, 282-304.
- [1974], *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- Nussbaum M. C. [2004], « Beyond ‘Compassion and Humanity’ », dans Nussbaum M. C. et Sunstein C. R. (dir.), *Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 299-320.
- O'Connor T. [2008], « Free Will », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/freewill/>, visité le 30 janvier 2011.
- O'Hear A. (dir.) [2003], *Minds and Persons*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Olfert E. D., Cross B. M. et McWilliam A. A. (dir.) [1993], *Manuel sur le soin et l'utilisation des animaux d'expérimentation*, vol.1, chap. X, Conseil Canadien de Protection des Animaux [CCPA], [http://www.ccac.ca/Documents/Normes/Lignes\\_directrices/Experimentation\\_animaux\\_Voll1.pdf](http://www.ccac.ca/Documents/Normes/Lignes_directrices/Experimentation_animaux_Voll1.pdf), visité le 01 avril 2011.
- Olson E. T. [1997], *The Human Animal*, Oxford, Oxford University Press.
- [2007], *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- One Voice [2009], « Derrière les portes des abattoirs de France », Rapport, [http://www.one-voice.fr/sites/default/files/Derriere\\_les\\_portes\\_des\\_abattoirs\\_de\\_France\\_0.pdf](http://www.one-voice.fr/sites/default/files/Derriere_les_portes_des_abattoirs_de_France_0.pdf), visité le 30 janvier 2011.
- O'Neill, O. [1996] *Towards Justice and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ong R. M. *et al.*, [1997], « Behavioural and EEG Changes in Sheep in Response to Painful Acute Electrical Stimuli » 75, 3 *Australian Veterinary Journal* 189-193.
- Organic Consumers Association, « Organic Cattle Should Be Pasture Fed – Not Raised in Intensive Feedlots », <http://www.organicconsumers.org/nosb2.htm>, visité le 30 janvier 2011.
- Overmier F. B. [1998], « Experimental Analysis of Pain », *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press.
- Packett J. [2007], « Four Horses Die in Five Days at Downs », 8 juillet, *Richmond Times-Dispatch*.
- Panichas G. E. [1997], « The Rights-Ascription Problem » 23 *Social Theory and Practice*, 365-398.
- Parfit D. [1984], *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- [1993], « Reasons and Persons », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford CA, Stanford University Press, 193-217.
- Parker S. T., Mitchell R. W. et Boccia M. L. (dir.) [1994], *Self-Awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pastor J., Soria B. et Belmonte C. [1996], « Properties of the Nociceptive Neurons of the Leech Segmental Ganglion » 75 *Journal of Neurophysiology*, 2268-2279.
- Patterson F. G. P. et Cohn R. H. [1994], « Self-recognition and Self-awareness in Lowland Gorillas », dans Parker S. T., Mitchell R. W. et Boccia M. L. (dir.), *Self-awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 273-290.
- Peffer R. [1978], « A Defense of Rights to Well-Being » 8, 1 *Philosophy and Public Affairs*, 65-87.

- Pennock J. R. et Chapman J. W. [1967], *Equality*, New York, Atherton Press.
- PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), « Animal Actors: Command performances » [http://www.peta.org/mc/factsheet\\_display.asp?ID=147](http://www.peta.org/mc/factsheet_display.asp?ID=147), visité le 30 janvier 2011.
- « Behind the Scenes », <http://www.nomoremonkeybusiness.com/behindTheScenes.asp>, visité le 30 janvier 2011.
- « Games, Rides, and Contests », <http://www.peta.org/issues/animals-in-entertainment/animal-games-rides-contests.aspx>, visité le 30 janvier 2011.
- « The Wool Industry », <http://www.peta.org/issues/animals-used-for-clothing/wool-industry.aspx>, visité le 30 janvier 2011.
- « Leather: Animals Abused and Killed for their Skins », <http://www.peta.org/factsheet/files/FactSheetDisplay.asp?ID=58>, visité le 30 janvier 2011.
- « Why Sport Hunting Is Cruel and Unnecessary », [http://www.peta.org/MC/factsheet\\_display.asp?ID=53](http://www.peta.org/MC/factsheet_display.asp?ID=53), visité le 30 janvier 2011.
- Perrett R. W. [1997], « The Analogical Argument for Animal Pain » 14, 1 *Journal of Applied Philosophy*, 49-58.
- Peters C. J. [1997], « Equality Revisited » 110 *Harvard Law Review*, 1211-1264.
- Petrie N. J., Mellor D. J., Stafford K. J., Bruce R. A. et Ward R. N. [1995], « Cortisol Responses of Calves to Two Methods of Disbudding Used With or Without Local Anaesthetic » 44 *New Zealand Veterinary Journal*, 9-14.
- Pettit P. [1988], « The Consequentialist Can Recognise Rights » 38, 150 *The Philosophical Quarterly*, 42-55.
- [1989] « A Definition of Negative Liberty » 2, 2 *Ratio*, 153-158.
- [1996], « Freedom as antipower » 106, 3 *Ethics*, 576-604.
- [2000], *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press.
- [2001], *A Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- [2004], « Discourse Theory and Republican Freedom », dans Weinstock D. et Nadeau C. (dir.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass Publishers, 72-95.
- Pinel J. P. J. [2007], *Basics of Biopsychology*, Boston, MA, Pearson Education.
- Pinker S. [2007], « The Mystery of Consciousness », 29 janvier, *Time Magazine - Science*.
- Pinniped Cognition & Sensory Systems Laboratory (2009), « Animal Training for Research and Husbandry », Long Marine Lab. University of California Santa Cruz, <http://pinnipedlab.ucsc.edu/animals/index.htm>, visité le 12 août 2012.
- Pitcher G. [1993], « The Misfortunes of the Dead », dans J. M. Fischer, *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 157-168.
- Platon, *La République*, tr. G. Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.
- Plauché G. A. [2006], « Life, Death, and Harm: An Austro-Aristotelian Account », <http://www.veritasnoctis.net/docs/confrontingthereaper.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- Pluhar E. B. [1995], *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, NC, Duke University Press.

- Plutchik R. [1989], « A General Psychoevolutionary Theory of Emotion », dans Plutchik R. et Kellerman H. (dir.), *Emotion, Theory, Research and Experience*, Orlando, FL, Academic, 3-33.
- Pogge T. [2000], « The International Significance of Human Rights » 4 *The Journal of Ethics*, 45-69.
- Poggio G. F. et Mountcastle V. B. [1960], « A study of the Functional Contribution of the Lemniscal and Spinothalamic Systems to Somatic Sensibility » 106 *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 266-316.
- Pojman L. P. [1992], « Are Human Rights Based on Equal Human Worth? » 52, 3 *Philosophy and Phenomenological Research*, 605-622.
- [1995], « Equality: The Concept and its Conceptions » 23, 2 *Behavior & Philosophy* 1-27.
- Porcher J. [2004], « Bien-être et souffrance en élevage: Condition de vie au travail des personnes et des animaux » 45 *Sociologie du travail*, 27-43.
- Povinelli D. J. [1994], « How to Create Self-recognizing Gorillas [but do not try it on macaques] », dans Parker S. T., Mitchell R. W. et Boccia M. L. (dir.), *Self-Awareness in Animals and Humans: Developmental perspectives*, New York, Cambridge University Press, 291-300.
- Premack D. et Woodruff G. [1978] « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? » 4, *Behavioral and Brain Sciences*, 515-526.
- Primary Industries Ministerial Council [2006], *Model Code of Practice for the Welfare of Animals: The Sheep*, Victoria, Australia, CSIRO publishing, <http://www.publish.csiro.au/books/download.cfm?ID=5389>, visité le 30 janvier 2011.
- Primatt H. [1776], *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, Londres, R. Hett.
- Pritchard M. S. et Robinson W. L. [1981] « Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls » 3 *Environmental Ethics*, 55-61.
- Purves D. *et al.* [2005], *Neurosciences*, 3e édition, tr. Coquery J.-M., Paris, De Boeck.
- Raby C. R. *et al.*, [2007], « Planning for the Future by Western Scrub-jays » 45, 7130 *Nature*, 919-921.
- Rachels J. [1976], « Do Animals Have a Right to Liberty? », dans Regan T. et Singer P. (dir.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 205-223.
- [1983], « Do Animals Have a Right to Life? », dans Miller H. B. et Williams W. H. (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, NJ, The Humana Press, 275-285.
- [1990], *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press.
- Radner D. et Radner M. [1996], *Animal Consciousness*, Amherst, Prometheus Books.
- Rae D. *et al.* [1981], *Equalities*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ravat J. [2007], « Relativisme, universalisme et réalisme en morale » 12 *Tracés*, 77-89.
- Rawls J. [1971], *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- [1995], *Libéralisme politique*, tr. Audard C., Paris, Presses universitaires de France.
- [1997], *Théorie de la justice*, tr. Audard C., Paris, Éditions du Seuil.

- Raz J. [1984], « On the Nature of Right » 93 *Mind*, 194-214.
- [1986], *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Reader S. [2005], *The Philosophy of Need*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Regan T. [1976], « McCloskey On Why Animals Cannot Have Rights » 26, *The Philosophical Quarterly*, 251-257.
- [1982], « Frey on Why Animals Cannot Have Simple Desires » 91, 362 *Mind, New Series*, 227-280.
- [1983], *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- [2001], *Defending Animal Rights*, Urbana, IL, University of Illinois Press.
- [2004], *Empty Cages : Facing the challenge of animal rights*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers.
- Reid T. [1970], *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed. T. Duggan, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Rémy, C. [2009], *La fin des bêtes : Une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Paris, Economica.
- Reus E., Olivier D., Rachels J. et Bonnardel Y. [2001], *Espèce et éthique - Darwin : une révolution à venir*, Lyon, Tahin Party.
- Reus E. [2003], « Colloque “Éthique et invertébrés” » 23 *Les cahiers antispécistes*, <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article231>, visité le 30 janvier 2011.
- Reus E. et Comiti A. [2008], « Abolir la viande » 29 *Les cahiers antispécistes*, 7-8, <http://www.cahiers-antispecistes.org/IMG/pdf/abolir-la-viande.pdf>, visité le 30 janvier 2011.
- Rhoden W. C. [2006], « An Unknown Filly Dies, and the Crowd Just Shrugs », 25 mai, *The New York Times*.
- Robertson Smith G. [2002], « Why Racehorses are Cracking Up », 15 novembre, *The Age*.
- Robertson V. [2006], « Expert Warns Over Holstein’s Future », 27 janvier, *The Scotsman*.
- Robinson W. S. [1996], « Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense » 12, 1 *Biology and Philosophy*, 51-71.
- Rodd R. [1992], *Biology, Ethics and Animals*, Oxford, Clarendon Press.
- Rollin B. E. [1985], « Animal Pain », dans Fox M. W. et Mickley L. D. (dir.), *Advances in Animal Welfare Science*, Boston, MA, Martinus Nijhoff, 91-106.
- [1986], *The Unheeded Cry : Animal Consciousness Animal Pain and Science*, Oxford, Oxford University Press.
- [1992], *Animal Rights & Human Morality*, édition révisée, Amherst, New York, Prometheus Books.
- [2003], « Animal Pain », dans Armstrong S. J. et Botzler R. G. (dir.), *The Animal Ethics Reader*, Londres, Routledge, 86-91.
- Rose M. et Adams D. [1989], « Evidence for Pain and Suffering in Other Animals », dans Langley G. (dir.), *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, New York, Champan and Hall, 42-71.



- Rosenbaum S. E. [1993], « How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus », dans Fischer J. M. (dir.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, Stanford University Press, 119-134.
- Rosenfeld R. P. [1993], « Parsimony, Evolution, and Animal Pain » *Between the Species*, 133-137.
- Routley R. [1981], « Alleged Problems in Attributing Beliefs and Intentionality to Animals » *24 Inquiry*, 385-417.
- Rowan A. [1998], « Invertebrates and Pain », dans Bekoff M. (dir.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, CT, Greenwood Press.
- Rowland M. [1997], « Contractarianism and Animal Rights » *14, 3 Journal of Applied Philosophy*, 235-247.
- [2002], *Animals Like Us*, Londres, Verso.
- Ryder R. D. [1975], *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Londres, Davis-Poynter.
- [1992], « An Autobiography » *Between the Species*, 168-73.
- [1998], *The Political Animal: The Conquest of Speciesism*, Jefferson, NC, McFarland & Company.
- [2002], « The Ethics of Painism » *2 Between the Species*, 1-9.
- [2005], « All Beings That Feel Pain Deserve Human Rights », 6 août, *The Guardian*.
- Safran-Foer J. [2009], *Eating Animals*, New York, Little, Brown and Company.
- Salt H. S. [1894], « Animals' Rights Considered In Relation To Social Progress », dans Salt H. S. et Leffingwell A., *Animals' Rights Considered In Relation To Social Progress Also An Essay On Vivisection In America*, New York, MacMillan and Co., 1-132.
- Sanbonmatsu J. [2004], *The Postmodern Prince: Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Political Subject*, New York, Monthly Review Press.
- [2011], *Critical Theory and Animal Liberation*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Sanna E. [1976], *Cet animal est fou*, tr. M. Gauthier, Paris, Fayard.
- Sapontzis S. F. [1987], *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press.
- Sauleau P. [2009], « Physiologie de la somesthésie et de la nociception », Université de Rennes, France, [http://www.med.univ-rennes1.fr/wkf/stock/RENNES20081217114629psauleauSomesthesie\\_Nociception.pdf](http://www.med.univ-rennes1.fr/wkf/stock/RENNES20081217114629psauleauSomesthesie_Nociception.pdf), visité le 1<sup>er</sup> janvier 2009.
- Schell O. [1984], *Modern Meat: Antibiotics, Hormones, and the Pharmaceutical Farm*, New York, Random House.
- Schwitzgebel E. [2008], « Belief », dans Zalta E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/belief>, visité le 30 janvier 2011.
- Scully M. [2002], *Dominion*, New York, St. Martin's Griffin.
- Searle J. R. [1994], « Animal Minds » *14 Midwest Studies in Philosophy*, 206-219.
- Serres M. [1990], *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin.
- Shearer J. K. et Van Amstel S., « Lameness in Dairy Cattle », *Proceedings from 2000 Kentucky Dairy Conference*,

<http://www.uky.edu/Ag/AnimalSciences/dairy/dairyconference/dc07.pdf>, visité le 30 janvier 2011.

- Shue H. [1996], *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, 2<sup>e</sup> édition, Princeton, Princeton University Press.
- Sidgwick H. [1907], *The Methods of Ethics*, 7<sup>e</sup> édition, Londres, MacMillan & Company.
- Silverstein H. [1980], « The Evil of Death » 77, 7 *The Journal of Philosophy*, 401-424.
- Simmonds N. E. [1995], « The Analytical Foundations of Justice » 54, 2 *Cambridge Law Journal*, 306-341.
- [2002], « Rights at the Cutting Edge », dans Kramer M. H., Simmonds N. E. et Steiner H. (dir.), *A Debate Over Rights*, Oxford, Oxford University Press, 113-232.
- Simmons A. [2006], « In Defense of an Animal's Right to Life », thèse doctorale, sous la direction de Frey R. G., Graduate College of Bowling Green, State University, <http://etd.ohiolink.edu/view.cgi/Simmons%20Aaron.pdf?bgsu1142895795>, visité le 30 janvier 2011.
- Simons K. W. [1985], « Equality as a Comparative Right » 65 *Boston University Law Review*, 387-482.
- [2000], « The Logic of Egalitarian Norms » 80 *Boston University Law Review* 693-771.
- Simonsen H. B., Vestergaard K. et Willeberg P. [1980], « Effect of Floor Type and Density on the Integument of Egg Layers » 59, 10, *Poultry Science*, 2202-2206.
- Singer B. [1988], « An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics » 10 *Environmental Ethics*, 217-231.
- Singer P. [1975], *Animal Liberation*, New York, Avon Books.
- [1986], « Animals and the Value of Life », dans Regan T. (dir.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House, 338-380.
- [1993a], *La libération animale*, tr. L. Rousselle, Paris, Grasset.
- [1993b], *Practical Ethics*, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press.
- [2002], *Animal Liberation*, ré-édition, New York, Harper Collins Publishers.
- [2006], *In Defense of Animals: The Second Wave*, Malden, MA, Blackwell Publishing.
- Singh S. S. *et al.*, [1993], « Behaviour of Lame and Normal Dairy Cows in Cubicles and in a Straw Yard » 133 *Veterinary Record*, 204-208.
- Skinner B. F. [1978], *Reflections on Behaviorism and Society*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Skinner Q. [2002], « A Third Concept of Liberty » 117 *Proceedings of the British Academy*, 237-268.
- [2008], *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sluckin W. et Herbert M. [1986], *Parental Behaviour*, Oxford, Blackwell.
- Smith G. [2011], « Almost 100% Cruel: Pulling the Wool Over our Eyes », <http://www.all-creatures.org/articles/ar-pulling.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Smith J. A. [1991], « A Question of Pain in Invertebrates » 33, 1-2 *Ilar News*, 25-31.
- Smith J. D. *et al.* [1995], « The Uncertain Response in the Bottlenosed Dolphin [*Tursiops truncatus*] » 124, 4 *Journal of Experimental Psychology: General* 391-408.

- Smith J. D., Shields W. E. et Washburn D. A. [2003], « A Comparative Approach to Metacognition and Uncertainty Monitoring » 26 *The Behavioral and Brain Sciences*, 317-339.
- Smith J. F. [1984], « Rights-conflict, Pregnancy and Abortion », dans Gould C. (dir.), *Beyond Domination*, Totowa, NJ, Rowan & Allanheld, 265-273.
- Smith N. [2005], « Why Do We Speak of Equality » 11, 1 *Otago Law Review*, 53-77.
- Smith P. [1982], « On Animal Beliefs » 20, 4 *Southern Journal of Philosophy* 503-512.
- Sneddon L. U. [2003], « The Evidence for Pain Perception in Fish: The Use of Morphine as an Analgesic » 83 *Applied Animal Behaviour Science* 153-162.
- [2003], « Trigeminal Somatosensory Innervation of the Head of the Rainbow Trout with Particular Reference to Nociception » 972 *Brain Research* 44-52.
- [2004], « Evolution of Nociception in Vertebrates: Comparative Analysis of Lower Vertebrates » 46 *Brain Research Reviews* 123-130.
- Sneddon L. U. et Gentle M. J. [1998], « Pain in Farm Animals », sur le site *Sustainable Animal Production*, <http://www.agriculture.de/acms1/conf6/ws5apain.htm>, visité le 30 janvier 2011.
- Sneddon L. U., Braithwaite V. A. et Gentle M. J. [2003], « Do Fish Have Nociceptors: Evidence for the Evolution of a Vertebrate Sensory System » 270 *Proceedings of the Royal Society*, 1115-1121.
- [2003], « Novel Object Test: Examining Pain and Fear in the Rainbow Trout » 4 *Journal of Pain*, 431-440.
- Snowdon P. F. [1990], « Persons, Animals, and Ourselves », dans Gill C. (dir.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, Oxford University Press, 83-107.
- Somers J. G. *et al.* [2003], « Prevalence of Claw Disorders in Dutch Dairy Cows Exposed to Several Floor Systems » 86 *Journal of Dairy Science*, 2082-2093.
- Sorabji R. [1993], *Animal Minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate*, Ithaca, Cornell University Press.
- Sorenson J. [2010], *About Canada: Animal Rights*, Black Point, Nova Scotia, Fernwood Publishing.
- S.O.S., « Animal Used for Clothing », Athens, GA, University of Georgia, <http://www.uga.edu/sos/clothing.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Sosoé, L. [1992], « D'un prétendu droit de la nature : Trois hypostases » 22 *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 183-203.
- Spector T. D. et Axford J. S. [1999], *An Introduction to General Pathology*, 4e édition, Edinburgh, Churchill Livingstone.
- Spinelli J. S. [1990], « Preventing Suffering in Laboratory Animals », dans Rollin B. E. et Kesel M. L. (dir.), *The Experimental Animal in Biomedical Research*, Vol. 1, Boca Raton, FL, CRC Press, 231-242.
- St-Pierre D. W. [1998], « The Transition from Property to People: The Road to the Recognition of Rights for Non-Human Animals » 9, 2 *Hastings Women's Law Journal*, 255-271.
- Steinbock B. [1987], « Speciesism and the Idea of Equality » 53 *Philosophy*, 247-256.



- Steiner G. [2005], *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- [2008], *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*, New York, Columbia University Press.
- Steiner H. [1994], *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell.
- [2002], « Working Rights », dans Kramer M. H., Simmonds N. E. et Steiner H. (dir.), *A Debate Over Rights: Philosophical Enquiries*, Oxford, Oxford University Press, 233-301.
- Stich S. P. [1979], « Do Animals Have Beliefs? » 57 *Australasian Journal of Philosophy*, 15-28.
- Stookey J. M. et Haley D. B. [2002], « The Latest in Alternate Weaning Strategies », Department of Large Animal Clinical Sciences, Western College of Veterinary Medicine, *Beef it Up: A Workshop for Cow/Calf Producers*, Saskatoon, Saskatchewan, Canada, <http://www.usask.ca/wcvm/herdmed/applied-ethology/articles/AlternateWeaningStrategies2002.doc>, visité le 30 janvier 2011.
- Strawson G. [2004], « Free Will », dans Craig E. (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, <http://www.rep.routledge.com/article/V014SECT1>, visité le 30 janvier 2011.
- [2010], *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press.
- Sumner L. W. [1976], « A Matter of Life and Death » 10, 2 *Noûs*, 145-171.
- [1983], « Review: Interests and Rights: The Case Against Animals, by R.G. Frey » XCII, 3 *The Philosophical Review*, 447-450.
- [1987], *The Moral Foundation of Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- [1997], « A Third Way », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 114-115.
- Sunstein C. R. et Nussbaum M. C. [2004], *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press.
- Swartz K.B. et Evans S. [2004], « Social and Cognitive Factors in Chimpanzee and Gorilla Mirror Behavior and Self-Recognition », dans Parker S. T., Mitchell R. W. et Boccia M. L. (dir.), *Self-awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 189-206.
- Swift A. [2006], *Political Philosophy*, Cambridge, Polity Press.
- Sylvester S. P. et al., [1998], « Acute Cortisol Responses of Calves to Four Methods of Dehorning by Amputation » 76 *Australian Veterinary Journal*, 123-126.
- Sztybel D. [2006], « The Rights of Animal Persons » 4, 1 *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 1-37.
- Taylor C. [1985], *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor P. W. [1986], *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Terlouw E. M. C. et al., [2007], « Impact des conditions de pré-abattage sur le stress et le bien-être des animaux d'élevage » 20, 1 *INRA Productions animales*, 93-100.
- The Fifth Estate, « Cruelty on Film », Canada's Première Investigative series, <http://www.cbc.ca/fifth/cruelcamera/cruelty.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Thomson G. [1987], *Needs*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

- [2005], « Fundamental Needs » 80 *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 175-186.
- Thomson J. J. [1990], *The Realm of Rights*, Cambridge, Harvard University Press.
- [1992], « Ways in Which a Thing Can be Good », dans Paul E. F., Miller F. D. et Paul J. (dir.), *The Good Life and the Human Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 96-117.
- [1997], « A Defense of Abortion », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 75-87.
- Thornberry F. D., Crawley W. O. et Krueger W. F. [1975], « Debeaking: Laying Stock to Control Cannibalism » *Poultry Digest*, 205.
- Tooley M. [1984], *Abortion and Infanticide*, New York, Oxford University Press.
- Tracey W. D. et al. [2003], « Painless, a Drosophila Gene Essential For Nociception » 113, 2 *Cell* 261-273.
- Utria E. [2007], *Droits des animaux : Théories d'un mouvement*, Paris, Droits des animaux.
- Vallicella W. F. [2009], « I'm Free! Some Thoughts on Compatibilism » [http://maverickphilosopher.typepad.com/maverick\\_philosopher/2009/05/im-free-some-thoughts-on-compatibilism.html](http://maverickphilosopher.typepad.com/maverick_philosopher/2009/05/im-free-some-thoughts-on-compatibilism.html), visité le 30 janvier 2011.
- Van De Veer D. [1979], « Of Beast, Persons and the Original Position » 63, *Monist* 368-377.
- Varner G. [1998], *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Veaux de lait du Québec, « La production de veaux de lait au Québec », <http://www.veaudelait.com/produit/production.html>, visité le 30 janvier 2011.
- Vegetarian Society*, « Laying Hens », Fact Sheet, <http://www.vegsoc.org/page.aspx?pid=587>, visité le 30 janvier 2011.
- Verhoog H., Lund V. et Alrøe H. F. [2004], « Animal Welfare, Ethics and Organic Farming », dans Vaarst M., Roderick S., Lund V. et Lockeretz W. (dir.), *Animal Health and Welfare in Organic Agriculture*, Cambridge, MA, CABI Publishing, 73-94.
- Viroli M. [2002], *Republicanism*, tr. Shugaar A., New York, Hill and Wang.
- Vlastos G. [1962], « Justice and Equality », dans Brandt R. B. (dir.), *Social Justice*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 31-72.
- Vyklicky L. Jr. [1984], « Methods of Testing Pain Mechanisms in Animals », dans Wall P. D. et Melzack R. (dir.), *Textbook of Pain*, Edinburgh, Churchill Livingstone, 178-195.
- Waal P. [1979], « On the Relation of Injury to Pain » 6, 3 *Pain*, 253-264.
- Waldron J. [1988], « The Philosophy of Rights », dans Parkinson G. H. R. (dir.), *An Encyclopaedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 713-737.
- [1988], *The Right to Private Property*, Oxford, Clarendon Press.
- [1991], « The Substance of Equality » 89, 6 *Michigan Law Review*, 1350-1370.
- Waller B. N. [1998], *The Natural Selection of Autonomy*, Albany, State University of New York Press.
- Warren J. [2004], *Facing Death*, Oxford, Oxford University Press, 205-212.
- Warren M. A. [1997], « On the Moral and Legal Status of Abortion », dans Dwyer S. et Feinberg J. (dir.) *The Problem of Abortion*, Belmont, CA, Wadsworth, 59-74.

- Wasserstrom R. [1964], « Rights, Human Rights, and Racial Discrimination » 61 *The Journal of Philosophy*, 628-640.
- Webster J. [2005], *Animal Welfare: Limping Towards Eden*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Weiskrantz L. [1997], *Consciousness Lost and Found*, Oxford, Oxford University Press.
- Wellman C. H. [2005], « Feinberg's Two Concepts of Rights » 11 *Legal Theory*, 213-226.
- Wells M. J. [1978], *Octopus*, Londres, Chapman and Hall.
- Wenar L. [2005], « The Nature of Rights » 33, 3 *Philosophy and Public Affairs*, 223-253.
- [2007], « Rights », dans Zalta E. N. (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/rights/>, visité le 30 janvier 2011.
- Westen P. [1982], « The Empty Idea of Equality » 95 *Harvard Law Review*, 537-596.
- [1983], « To Lure the Tarantula from Its Hole: A Response » 83 *Columbia Law Review*. 1186-1208.
- [1990], *Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of Equality in Moral and Legal Discourse*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- White A. R. [1964], « The Notion of Interest » 14, 57 *The Philosophical Quarterly*, 319-327.
- White T. I. [2007], *In Defense of Dolphins*, Malden, MA, Blackwell Publishing.
- Wigglesworth V. B. [1980], « Do Insects Feel Pain? » 4 *Antenna*, 8-9.
- Williams M. [1980], « Rights, Interests, and Moral Equality » 2 *Environmental Ethics*, 149-161.
- Wise S. M. [2000], *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, MA, Perseus Publishing.
- [2002], *Drawing the Line*, Cambridge, Perseus Books.
- Wittenburg N. et Baumeister R. [1999], « Thermal Avoidance in *Caenorhabditis Elegans*: An approach to the study of nociception » 96, 18 *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 10477-10482.
- Wright E. M. et Woodson J. F. [1990], « Clinical Assessment of Pain in Laboratory Animals », dans Rollin B. E. et Kesel M. L. (dir.) [1990], *The Experimental Animal in Biomedical Research*, Boca Raton, FL, CRC Press, 205-215.
- Yarri D. [2005], *The Ethics of Animal Experimentation*, New York, Oxford University Press.
- Yourgrau, P. [1993], « The Dead », dans J. M. Fischer, *The Metaphysics of Death*, Stanford, Stanford University Press, 137-156.
- Zimmerman M. E. [1983], « Ethical Guidelines for Investigations of Experimental Pain in Conscious Animals » 16 *Pain*, 109-110.
- Zuberbühler K. [2009], « Evolution of Mammalian Vocal Signals: Development of Semiotic Content and Semantics of Human Language », dans Brudzynski S. M. (dir.), *Handbook of Behavioral Neuroscience: An Integrative Neuroscience Approach*, Londres, Academic Press, 505-513.