

Université de Montréal

Sans-voix : Comment les inclure en politique?
Le défi des générations futures et des animaux non humains

par Anastassia Depauld

Département de Philosophie
Faculté des Arts et Sciences

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

Août 2016

© Anastassia Depauld, 2016

Résumé

Dans ce mémoire, je cherche à expliquer comment politiquement intégrer les générations futures et les animaux non humains. Pour ce faire, je revisite les débats en philosophie concernant la valeur intrinsèque, les théories de justice, les droits et la représentation politique. J'avance que ce qui a été réalisé concernant les générations futures peut servir à la cause des animaux non humains, et inversement. J'analyse ainsi ce qui rassemble ces sans-voix. Après leur avoir accordé une valeur intrinsèque et politique, je leur reconnais des droits à l'intégrité physique, la vie et la liberté. Je propose finalement les solutions qui peuvent servir à contourner le problème de leur non audibilité en démocratie.

Mots-clés : éthique intergénérationnelle ; éthique animale ; politique ; libéralisme ; utilitarisme ; spécisme ; droits fondamentaux ; intérêts ; dommage ; représentation.

Abstract

In this M.A. research, I try to understand how to politically admit future generations and nonhuman animals. To do this, I analyze debates in philosophy about intrinsic value, theories of justice, rights and political representation. I suggest that what has been accomplished about future generations can serve to the animal cause and conversely. I review what brings together this voices-less. After I allowed them an intrinsic and political value, I recognize them with rights to physical integrity, life and liberty. Finally, I suggest solutions to by-pass the problem of non-audibility in democracy.

Keywords : intergenerational ethics; animal ethics ; politic ; liberalism ; utilitarianism ; speciesism ; fundamentals rights; interests ; damage ; representation.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	v
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Définition des « sans-voix ».....	10
1.1. Bien propre.....	10
1.1.1. Approche biocentrique.....	11
1.1.2. Approche écocentrique	13
1.2. Intérêt	15
1.3. Limitation par le corps	21
1.4. L'enclavement.....	24
1.5. La non-réciprocité.....	25
1.6. Définition de la notion de « sans-voix ».....	26
Chapitre 2 : Les sans-voix dans les théories de justice.....	29
2.1 Théorie déontologiste de John Rawls	30
2.1.1. Rawls face aux « sans-voix ».....	34
2.1.2. Les « sans-voix » comme membres de la position originelle	39
2.2 Théorie utilitariste de Peter Singer	47
2.2.1. Singer et les sans-voix	48
2.2.2. Critique de l'utilitarisme	49
2.3. Approche alternative : le mariage de l'utilitarisme avec le déontologisme.....	52
2.4. Conclusion	54
Chapitre 3 : Les droits des sans-voix	57
3.1. Droit à l'intégrité physique.....	60
3.2. Droit à la vie.....	65

3.3. Droit à la liberté	71
3.4. Conclusion	77
Chapitre 4 : Représenter les droits des sans-voix.	79
4.1. Les représentations actuelles.....	82
4.2. Le double suffrage	84
4.3. Repenser la communication politique.....	86
4.4. Conclusion	94
Conclusion	95
Bibliographie.....	102

Remerciements

En premier lieu, je remercie chaleureusement mon directeur de mémoire, Marc-Antoine Dilhac pour sa confiance et son soutien. Je salue aussi le département de philosophie ainsi que la Faculté des études supérieures et postdoctorales (FESP) qui ont accueillis et soutenus (aussi financièrement) mon projet. Merci de m'avoir fait vivre ces deux merveilleuses années.

Je voudrais remercier tous les autres professeurs dont j'ai eu la chance de croiser le chemin, en particulier Ryoa Chung, Isabelle Stengers et Sylvain Delcomminette qui ont fait naître en moi l'intérêt pour la philosophie et le désir d'agir pour une plus grande justice.

Je souhaite exprimer ma gratitude envers les personnes qui ont accepté de répondre à mes questions et dont les avis critiques ont éclairé mes recherches. Merci spécialement à Martin Gibert, Frédéric Côté-Boudreau, Antoine C.Dussault et Christiane Bailey de m'avoir apporté vos objections et accordé un peu de votre temps. De même, je salue tous les membres du GRÉEA qui m'ont accueilli dans leurs fructueuses discussions.

Je tiens à souligner le travail des associations étudiantes de l'Université de Montréal, particulièrement la SoFePUM et le Club Végé, qui m'ont permis de rencontrer des militant·e·s qui œuvrent à rendre ce monde plus inclusif. Je salue aussi la communauté végane de Montréal et de Bruxelles, particulièrement mes ami·e·s, Camille et Philippe dont l'amitié m'a été très chère durant cette rédaction.

Pour les encouragements, je suis reconnaissante de me mes collègues et ami·e·s, particulièrement Hind et François-Julien qui, en plus d'avoir partagé mon amitié, ont été mes compagnons de rédactions dans ces derniers mois. Je remercie aussi Barney, qui fût mon colocataire durant la plus grande partie de ce projet, ainsi que celles et ceux qui ont compris mon engagement envers la cause animale (bien qu'ils ne partagent pas mes vues) et m'ont soutenue durant ces deux années. Je pense notamment, mais non exclusivement à Sarah, Laure-Eve, Ludovic, Julien et Greg qui ont été mon meilleur support moral.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à ma famille. À ma grand-mère et mon parrain, pour leur bienveillance. À ma mère, une femme extraordinaire, qui malgré la distance, a été présente pour m'apporter les encouragements et l'amour dont j'avais besoin. Merci.

Introduction

On ne considère en philosophie politique, traditionnellement, que les agents doués de rationalité et ayant la capacité de participer aux affaires publiques. Or ce point de vue exclut les agents qui ont des intérêts, mais qui ne peuvent pas les communiquer de la façon usitée. Ce mémoire les appelle des *sans-voix*.

La question politique des animaux non humains ainsi que des générations futures est déterminée par notre traitement moral envers eux. Du fait qu'ils ne comprennent pas les règles de la moralité imposée par les humains, il a été assumé qu'ils ne pouvaient pas endosser une responsabilité morale. En d'autres termes, l'agentivité morale serait liée à la rationalité, ce qui les exclurait d'emblée des questions politiques.

Aujourd'hui, les cas marginalisés¹, soit les personnes ayant une déficience intellectuelle, les enfants, ou les personnes séniles ont remis en question cette approche et ont permis notamment de dissocier la rationalité de la moralité. C'est la voie que nous emprunterons dans ce mémoire. Nous verrons si ce chemin philosophique est propice à l'intégration des générations futures et des animaux non humains dans la sphère morale, mais surtout politique.

D'autre part, ce mémoire aura une approche méthodologique particulière. En effet, en comparant les réalisations faites dans les théories de justice animale avec celles faites dans les approches intergénérationnelles, nous pourrions renforcer chaque approche, mais aussi solidifier leurs critiques respectives envers la tradition philosophique politique.

0.1. L'anthropocentrisme en question

Pour comprendre pourquoi les animaux non humains et les générations futures sont des *sans-voix*² et pourquoi nous nous intéresserons à leur cas en particulier, il nous faudra

¹ Le terme classique est « cas marginaux », mais elle est une expression regrettable comme le notent Donaldson et Kymlicka (2011, p.27), puisque d'une part nous avons *tous* fait partie de cette catégorie et risquons de revenir à cet état, d'autre part cela renvoie à une idée de « moins humains » c'est pourquoi j'utilise l'expression « marginalisée »

² Le choix des individus considérés comme sans-voix sera explicité plus loin (0.2).

commencer par un retour historique sur une pensée dominante dans notre tradition philosophique : l'anthropocentrisme.

À partir de quand s'est-on intéressé aux questions des générations futures et des animaux non humains ? En remontant à l'Antiquité, on trouve déjà des questions reliées à ces individus³. Néanmoins, l'histoire philosophique a traité de façon très différente les questions des animaux non humains et celles des générations futures. Pour ces dernières, ce n'est que depuis le siècle passé que l'intérêt semble vraiment s'intensifier. Cela peut s'expliquer par un changement contextuel. L'environnement est devenu un enjeu plus important. Dès la fin du XIXe siècle avec la révolution industrielle et la forte croissance économique, le développement mondial est fort et favorise les industries lourdes. Le monde va aussi vivre ses premières catastrophes non naturelles. L'humain est victime des désastres industriels et écologiques visibles qu'il crée⁴. Vers la fin du XXe siècle, la prise de conscience environnementale est mondiale. La première conférence des Nations unies sur l'environnement à Stockholm aura lieu en juin 1972. Et vingt ans plus tard, le célèbre sommet de la Terre de Rio de Janeiro définit l'environnement comme un bien commun. L'idée de développement durable naît et connaît alors un franc succès. Sa définition comprend une part de justice intergénérationnelle : « *répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs* » (World Commission on Environment and Development, 1987).

L'intérêt philosophique pour les générations futures vient donc avant tout du contexte historique de nos sociétés. C'est le cas en partie aussi pour les revendications en faveur des animaux non humains. La fin du XIXe et le XXe siècles connaissent des révolutions sociétales qui concernent les droits des minorités⁵. L'homme blanc hétérosexuel (à l'époque, image du

³ Chez les présocratiques, c'est Pythagore que l'on connaît comme végétarien et défenseur de la valeur des animaux non humains notamment grâce au texte d'Ovide, les *Métamorphoses* (Ovide, 43 avant J.-C.-17 ou 18 après J.-C. (1992). *Les métamorphoses*. Paris : Gallimard.). Par après, Platon dans *Les Lois* livre VI parle, à la section 776 b, de transmettre la vie à d'autres en utilisant la métaphore d'une course relais au flambeau pour caractériser les relations intergénérationnelles. Baycroft, C. (2006). *Les Lois, Platon*. Paris : Ellipses.

⁴ Juste après la Seconde Guerre mondiale, de nombreux best-sellers, surtout américains, vont dénoncer la crise environnementale mondiale (Voir *Road to Survival* (William Vogt, 1948)). Aujourd'hui ces livres continuent de récolter un certain succès (Voir *Pour un catastrophisme éclairé* (Dupuy, 2002)).

⁵ C'est à ce moment-là que les personnes racisées, les femmes, la communauté LGBT manifestent leur besoin d'une plus grande reconnaissance, surtout politique.

savoir et du progrès) doit se repositionner sur la place qu'il occupe dans le monde, que ce soit dans son rapport à la nature, ou avec ses congénères⁶. Il doit alors élargir le cercle politique.

Supprimer de sa place suprême l'homme⁷ permettra de repenser la place des animaux non humains en politique. Avant ce changement, une interrogation morale à leur égard existait, mais que dans l'espoir de différencier ces derniers de l'homme. Ainsi, le contexte historique va avoir un impact sur les théories philosophiques traditionnelles. Elles vont devoir peu à peu sortir d'un dualisme humain-animal obsolète et briser le mur bétonné qui séparait artificiellement l'humanité du « reste », ce qui n'est pas elle.

En effet, la philosophie occidentale a été ancrée longtemps dans l'anthropocentrisme. Aristote fait partie des lanceurs du mouvement. Bien qu'il s'attelle à étudier les animaux non humains, son objectif reste de montrer ce qui les rend différents – c'est-à-dire inférieurs - à l'homme. Celui-ci est certes un animal, mais un *animal raisonnable*⁸. L'Occident poursuivra dans cette voie avec la pensée judéo-chrétienne qui référera à la *Genèse*. Il y est écrit que Dieu a créé l'homme à son image et qu'il devra régner sur le reste du monde animal⁹. La chute du

⁶ Il est intéressant de souligner le fait que le dualisme humain-animal forge les autres dualités interhumaines. Comme l'expose brillamment Lévi-Strauss : « *J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirai-je, presque dans son prolongement naturel. Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ces droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine [...]. Le respect de l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait ainsi à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même.* » (Levi-Strauss, Entretien, *Le Monde*, 1979, p.14)

⁷ On pourrait dire l'humain, mais puisque de nombreux humains, notamment les femmes, ont été estimés comme « moins que l'homme », il semble plus relevant d'utiliser ici l'expression « homme ».

⁸ Doté d'une âme nutritive comme chez les plantes, d'une âme sensitive comme chez les animaux, il est le seul à posséder l'âme intellectuelle. C'est ce qui le rend unique et explique sa position en haut de l'échelle des degrés de perfection. Celle-ci « monte » des objets, aux plantes, aux animaux pour arriver aux hommes (la femme et les esclaves n'ayant pas l'âme intellectuelle selon le philosophe). (Aristote, traité de l'âme).

⁹ Saint-Thomas-d'Aquin, héritier d'Aristote, fera de l'âme la retranscription de la nature divine sur Terre, ce qui oblige l'animal non humain à subir un discrédit ontologique, créant un dualisme faisant de l'animalité, la menace de l'homme.

géocentrisme, qui donne une expression cosmologique à la conception anthropocentrique, au début du XVII^e siècle aurait pu déloger l'homme de son piédestal, mais l'idée s'étirera jusqu'à la pensée de l'animal-machine, naissante au temps où de nombreux automates articulés voient le jour. L'expression vient de Descartes qui compare les autres animaux aux machines notamment dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* (Descartes, 2008), en expliquant que les « animaux » (mais pas l'humain bien sûr) obéissent à leurs pulsions, ou à des stimuli extérieurs¹⁰.

Les philosophes de l'ère chrétienne ne seront donc pas nombreux à s'en prendre au rationalisme philosophique¹¹. Darwin développera plus tard la théorie évolutionniste qui remet fondamentalement en cause l'anthropocentrisme : soit un rappel que l'humain est aussi un animal. Il est le fruit d'une sélection naturelle comme toutes les autres créatures¹². Le XX^e siècle apportera de nouvelles conceptions philosophiques¹³.

L'anthropocentrisme, selon les courants, peut prendre, ou non, en compte les intérêts des générations futures¹⁴. Une approche traditionnelle tirée directement de Kant ne reconnaîtrait de valeur qu'aux êtres humains en vie. S'il faut être un agent conscient, capable de

¹⁰ La Mettrie prolongera cette idée aux humains dans son livre *L'homme-machine*.

¹¹ Une exception notable étant François Poulain de la Barre (1647-1725) prêtre dit « féministe » pour avoir écrit sur l'injustice faite aux femmes. (Poulain de La Barre, 1673)

¹² À noter que si Charles Darwin observe notre parenté avec le singe et développe sa théorie de l'évolution, il n'en est pas spéciste, en ce sens qu'il remarque que des animaux sont supérieurs à d'autres (les humains par rapport au singe). En revanche, cette observation ne l'empêche pas d'affirmer la nécessité d'une « amitié humain-animal », soit un respect envers les autres créatures. (Darwin, C. (1881) *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, Reinwald, p.667).

¹³ Richard D. Ryder est une des figures de ce changement. Psychologue britannique qui forgea deux termes clés en éthique animale : spécisme (au sens où il est utilisé aujourd'hui soit pour décrire l'exclusion de la sphère morale et juridique dont font l'objet les animaux) et le pathocentrisme (Ryder, 1989). D'autres philosophes ont proposé de nouvelles approches philosophiques comme Taylor et le biocentrisme (Taylor, 1986) ou Callicott et l'écocentrisme (Callicott, 2010).

¹⁴ Une approche moins basée sur la raison, qui ne prendrait en compte que le fait d'être (possiblement) un « être humain » comme condition pour bénéficier de considérabilité morale, ferait rentrer les futures générations dans l'anthropocentrisme, mais cette option présente un pauvre argumentaire qui ne justifie pas en quoi l'être humain est supérieur aux autres animaux et êtres vivants.

communiquer ou tout au moins être « rationnel » dans un sens large de posséder la raison, les générations futures ne remplissent pas les conditions suffisantes pour entrer dans la théorie¹⁵.

La critique qui viendra au XXe siècle du point de vue anthropocentrique concernera l'intégration des cas marginalisés qui ne sont pas dotés de « raison ». On pourrait penser qu'ils sont « moralement inférieurs » à d'autres agents humains (dotés de raison)¹⁶. Mais à suivre ce raisonnement, les singes, les corvidés ou encore les pieuvres capables de se projeter dans le futur mériteraient davantage de reconnaissance morale et politique que les enfants de moins de 4 ans¹⁷.

La voie que semblent alors choisir les philosophes¹⁸ mais aussi les politiques sur la question des personnes en situation de handicap est celle de la reconnaissance morale, du moins au regard des prises de décisions internationales concernant ce sujet¹⁹. Après tout, la raison est une qualité arbitraire non reliée aux droits. En quoi le fait d'avoir cette caractéristique nous rend plus aptes à avoir le droit à ne pas être torturé par exemple ? (Singer, 1980 ; Donaldson & Kymlicka, 2011 ; Cochrane, 2013) La raison a fondé un statut moral supérieur à l'humain sans vraiment se justifier.

C'est pourquoi ce mémoire soutiendra que ce sont les intérêts qui doivent servir à fonder des droits, ce qui inclura les animaux non humains et les générations futures. Une valeur intrinsèque devra leur être reconnue, ce qui nous fera sortir de l'anthropocentrisme pour nous faire entrer dans le pathocentrisme.

¹⁵ Joel Feinberg aura une belle réponse: «*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 legal 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.* » (Feinberg, 1980, p.163)

¹⁶ Frey pense que toutes les vies humaines ne se valent pas, et certaines sont moins importantes. «*But I do not regard all human life as of equal value; I do not accept that a very severely mentally-enfeebled human or an elderly human fully in the grip of senile dementia or an infant born with only half a brain has a life whose value is equal to that of normal, adult humans.* » (Frey & Sugden, 1987, p.58)

¹⁷ Nous expliquons ceci plus loin dans le mémoire, voir *infra* 3.2. sur le droit à la vie.

¹⁸ Voir *Cognitive disability and its challenge to moral philosophy* (Kittay, 2010).

¹⁹ En 1989 et 2006, il eut respectivement la Convention relative aux droits de l'enfant et la Convention relative aux droits des personnes handicapées déclarées par l'Assemblée générale des Nations Unies et ratifiées par 192 États pour le premier cas, 132 pour le second cas.

0.2. Pourquoi les animaux non humains et les générations futures ?

L'approche anthropocentriste a montré ses faiblesses et notre nouvelle direction sera le pathocentrisme que nous développerons en détail dans le prochain chapitre. Il s'agira de prendre en considération les individus pourvus d'intérêts et non seulement de bien propre. Cela nous amènera à nous intéresser aux animaux et aux générations futures. L'approche pathocentrique n'exclut pas les humains. En effet, si l'on supprime la dualité homme-animal, cela implique de reconnaître que nous faisons partie du règne animal. Pourtant ce mémoire ne se concentrera pas à traiter le cas des individus humains. Pourquoi ?

Premièrement, il s'agit de regrouper des individus sans paroles. En d'autres termes, sans possibilité de s'exprimer avec nous. Les animaux non humains ne peuvent nous parler ou nous écrire. De même pour les générations futures.

Bien sûr cela n'implique pas qu'ils soient dépourvus d'une voix. Les générations futures auront la parole, et une langue pour s'exprimer plus tard, bien qu'ils restent incapables de communiquer avec nous. D'autres parts les animaux ont un langage propre. Ils communiquent entre eux. Dans certains cas ils communiquent avec nous, et dans notre langue²⁰!

Ce n'est donc pas tant qu'ils n'ont pas de voix, mais qu'ils n'ont pas de voix écoutée. Ce qu'il est alors possible de rétorquer est qu'il y a de nombreux humains dont la voix n'est pas écoutée, surtout politiquement. La reconnaissance du droit de vote aux femmes, s'il est aujourd'hui acquis dans tous les pays dits démocratiques, ne l'était pas il y a moins d'un siècle²¹. Il n'y a pas que le sexe qui peut discriminer une personne à l'obtention de certains droits. Aujourd'hui au Canada, les personnes mineures, les étrangers avec un permis de travail

²⁰ Koko le gorille est un bel exemple. Voir <http://www.koko.org/>

²¹ La Nouvelle-Zélande adopte le suffrage universel en 1893 devenant ainsi le premier pays à accorder le droit de vote aux femmes bien qu'elles ne pouvaient pas encore se porter candidates. Le dernier pays à reconnaître le droit de vote des femmes à toutes les élections est le Bhoutan en 2008.

ou d'études, les résidents permanents (260 404 personnes en 2004)²², les Canadiens vivant depuis 5 ans et plus à l'extérieur du pays (environ 1,4 million de personnes)²³ ne peuvent voter. Ces chiffres soulignent que même parmi les humains, parmi les individus qui ont la capacité de parler, de s'exprimer, des voix peuvent ne pas être entendues. Tout individu qui se fait refuser l'accès à un processus politique est un « sans-voix ». Bien que ces revendications ne soient peut-être pas adoptées *in fine*, elles doivent néanmoins être avancées et écoutées avant d'être écartées.

Alors pourquoi ce mémoire ne se consacre-t-il pas à l'écoute de ces voix non écoutées ? Car il reste une différence entre les individus minoritaires d'un pays et les animaux non humains ou générations futures. Il s'agit du consensus autour de la reconnaissance d'intérêts. Si en pratique, tous les êtres humains ne sont pas égaux et n'ont pas tous accès aux mêmes droits, les théories en philosophies politiques abondent en ce sens. Ce n'est pas le cas pour les générations futures et les animaux.

0.3. Sur l'emploi de l'expression « sans-voix »

L'utilisation du terme « sans-voix » est une manière simplifiée de définir le groupe des générations futures et des animaux non humains. Ils se rassemblent notamment par leur relation de domination qu'ils entretiennent avec les humains et la non-prise en considération de leurs intérêts²⁴. Donner le terme de « sans-voix » à ce groupe peut sembler péjoratif (l'expression véhicule un préjugé rationaliste dont le mémoire cherche justement à se défaire) et il est erroné de penser que la seule manière d'avoir une voix est d'avoir un langage « raisonné » humain²⁵.

²²Selon la statistique officielle : Gouvernement Canada (2014), *Faits et chiffres 2014 – Aperçu de l'immigration* : Résidents permanents, cic.gc.ca. Repéré à <http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/statistiques/menu-faits.asp>, consulté le 11/01/2016.

²³ Bouvier-Auclair, R (2015) « Ces citoyens canadiens qui ne peuvent pas voter », *ici Radio Canada*. Repéré à <http://ici.radio-canada.ca/sujet/elections-canada-2015/2015/09/28/001-citoyens-canadiens-expatries-droit-vote-elections-loi-electorale.shtml>.

²⁴ Voir *infra* 1.2.

²⁵ Voir *infra* 4.3.

Néanmoins, l'utilisation de ce terme nous positionne justement face à la place que les générations futures et les animaux non humains prennent dans nos théories de justice : aucune. Malgré qu'ils aient une voix, elle n'est pas écoutée, ce qui la rend inexistante aux oreilles de la justice. C'est pourquoi un exercice de justification des intérêts des « sans-voix », d'intégration dans les théories politiques et de représentation peut leur enlever cet adjectif péjoratif.

D'autre part, dans un souci de simplicité, nous n'utiliserons plus à partir de ce point le terme « animaux non humains » mais seulement animaux pour référer aux individus de ce groupe, bien que ne pas faire la distinction relève du dualisme obsolète que nous venons de critiquer.

0.4. Plan du mémoire

Ce mémoire sera divisé en quatre chapitres.

Dans le premier chapitre, il s'agira de cerner la notion de *sans-voix*. Le but étant de les intégrer dans les théories de justice classiques et de façon pratique de les représenter dans les débats politiques, il faudra nous demander quels individus méritent d'être pris en compte. Pour ce faire, nous étudierons la discussion en philosophie à propos de la reconnaissance de la valeur intrinsèque à des individus non humains. Nous analyserons les apports des théories biocentristes (avec la notion de bien propre notamment) et écocentristes, pour ensuite nous en défaire et rejoindre le pathocentrisme, centré sur la notion d'intérêt. Nous distinguerons par la suite les sans-voix des individus humains actuels (qui détiennent aussi des intérêts) par les caractéristiques que sont l'enclavement, la dépendance et l'unidirectionnalité.

Dans le deuxième chapitre, nous aborderons les théories de justice classique en philosophie, celle du déontologisme (précisément celle de Rawls) et celle de l'utilitarisme (de Singer pour ce mémoire). Nous mettrons en avant que la théorie classique de Rawls n'est pas fermée à l'intégration des sans-voix, à condition d'y supprimer des conditions accessoires telles que le sont la rationalité ou la réciprocité. Nous critiquerons par après l'approche de Singer. Nous en viendrons à l'évocation d'une théorie se positionnant au confluent des deux grands courants. Nous concluons que peu importe l'approche choisie, il est possible (et nécessaire) d'intégrer les sans-voix dans les théories de justice.

Le troisième chapitre explicitera alors quels droits peuvent être accordés aux générations futures et aux animaux. Il s'agira du droit à l'intégrité physique, la vie et la liberté. Nous relèverons les difficultés et montrerons comment les contourner.

Le dernier chapitre sera une réponse au problème de la représentation des intérêts. S'il est en effet possible d'intégrer les sans-voix dans nos théories de justice, il reste à connaître leurs intérêts. Pour ne pas tomber dans les travers de l'humain tout puissant parlant au nom des sans-voix, nous proposerons des solutions afin de donner une voie à la voix des animaux et générations futures.

En somme, ce mémoire s'attellera à exclure la rationalité du fondement de la justice, à redéfinir l'éthique, le droit et la politique et à proposer une alternative inclusive.

Chapitre 1 : Définition des « sans-voix »

Ce mémoire porte sur les générations futures et les animaux. Au-delà du fait qu'ils sont « sans voix », comparés à des êtres humains « avec voix », d'autres caractéristiques nous permettent légitimement de parler d'eux comme d'une même classe d'individus. Ce qu'ils ont en commun est d'ailleurs la cause même de leur exclusion dans le domaine politique. Je les nomme ici *sans-voix*, mais nous allons voir qu'ils peuvent être entendus comme « enclavés », « unidirectionnels » et « immobiles ».

L'une des premières difficultés que l'on rencontre dans la définition des sans-voix est de délimiter quels sont les individus qui méritent une reconnaissance de valeur intrinsèque. En philosophie il existe un débat riche et non terminé à ce propos, une division entre les théories anthropocentristes, pathocentristes, biocentristes et écocentristes. Jusqu'où étendons-nous la sphère morale ? Les êtres humains ? Sûrement. Les animaux ? Les générations futures ? Les plantes ? Les objets ? Ces derniers semblent intuitivement exclus, parce qu'ils ne sont ni vivants, conscients, ou sentients. Mais qu'est-ce qui justifie une telle exclusion ? Qu'est-ce qui fonde la valeur intrinsèque ?

1.1. Bien propre

L'écocentrisme va reconnaître aux tous écologiques (communautés, écosystèmes, la biosphère) une valeur intrinsèque alors que les biocentristes restreignent cette valeur aux seuls organismes vivants individuels²⁶. Ce mémoire se placera du côté des pathocentristes dont le cercle de la considérabilité morale se resserre aux individus capables de ressentir (ce qui intègre les animaux et non les plantes²⁷). Enfin, il a été vu que les anthropocentristes

²⁶ Je mets l'emphasis sur l'individualité non par parce qu'ils vivent « individuellement » -- ils peuvent vivre en communauté par exemple – mais parce qu'ils sont des individus, en contraste avec des entités collectives.

²⁷ Une nouvelle discipline appelée *neurobiologie végétale* (bien que les plantes n'ont pas de neurones) étudie le comportement des plantes comme « sentientes », communiquant entre elles, et avec les animaux, coopérant, et s'adaptant à leur environnement. La discipline pousse à dire qu'elles ont une mémoire (voir Mancuso, Viola, Benham, Pollan, & Mancuso, 2015) et accorde sur ce principe une valeur intrinsèque aux plantes conjointement à un statut moral. Un premier problème avec ces théories est que l'intelligence n'est pas moralement pertinente pour accorder un statut moral (Côté-Boudreau, 2014). Un second problème est qu'elle n'est scientifiquement pas

n'accordent qu'à l'être humain la valeur intrinsèque, excluant au rang d'instruments le reste de la nature, et que cette position, depuis la critique de la rationalité²⁸, est devenue obsolète. Il est important de préciser que le débat de la considérabilité morale des plantes ou des écosystèmes n'est pas clos et que des apports futurs pourraient faire changer notre choix d'inclure seulement les animaux et les générations futures dans les théories de justice.

1.1.1. Approche biocentrique

Paul Taylor est le pilier de la théorie biocentrique. Tout son défi consiste à inclure des vivants non conscients aux individus dignes d'une valeur intrinsèque, sans pour autant inclure les artefacts et autres entités non vivantes (Corriveau-Dussault, 2015). Dans son livre *Respect for nature* (Taylor, 1986), il présente la première élaboration rigoureuse et détaillée d'une position selon laquelle tous les organismes vivants (conscients ou non) individuels ont un *bien propre*. La théorie sera développée plus tard et il y sera ajouté que tous les organismes vivants méritent de fait, une considérabilité morale²⁹.

Pour comprendre cette approche, il faut distinguer l'utile, ce qui est favorable à une fin extérieure, du bien propre, ce qui est favorable à une entité. Celui-ci correspond à des conditions essentielles pour l'épanouissement, comme la reproduction ou la croissance naturelle. Quelque chose de bon est dès lors quelque chose qui protège, préserve ou favorise le bien-être d'un individu vivant.

L'erreur selon Taylor, spécialement chez les anthropocentristes, c'est de penser qu'il n'y a que des sujets agents dotés de rationalité et de responsabilité, soit les êtres humains (adultes), qui puissent être reconnus dans la sphère morale. Comme vu précédemment, il en existe d'autres tels que les personnes en situation de handicap, les animaux, les enfants et... les plantes (Taylor, 1986).

fondée (voir entre autres la lettre contestataire signée par une trentaine de scientifiques : « Plant neurobiology : no brain, no gain ? - PubMed - NCBI », s. d.).

²⁸ Voir *supra* Introduction.

²⁹ Voir Goodpaster traduit dans le livre : *Textes clés de l'éthique de l'environnement* (Afeissa, 2007).

Mais si les plantes, les animaux et les enfants ont tous un bien propre, et selon le biocentrisme, cela équivaut à une valeur intrinsèque, faut-il prendre tous ces individus sur un même pied d'égalité ? Taylor considère qu'il n'y a pas de différence moralement pertinente entre les humains, les autres animaux et les plantes. Il adopte un *égalitarisme biosphérique* selon lequel tous les vivants sont égaux. Néanmoins, Taylor invoque un contraste entre bienfait et intérêt. Il ne s'agit pas pour lui d'identifier une différence moralement pertinente entre les plantes et les animaux, mais, au contraire, de minimiser cette différence. Sa stratégie consistera à rajouter une notion : l'intérêt. Celle-ci ne s'applique que pour les êtres vivants capables de ressentir quelque chose à propos de leur bien. Taylor distingue ainsi « avoir un intérêt à » de « est dans l'intérêt de », soit l'état mental (subjectif) et le fait (objectif) qu'une action soit ou non dans l'intérêt.

There are some entities that have a good of their own but cannot, strictly speaking, be described as having interests. They have a good of their own because it makes sense to speak of their being benefited or harmed. Things that happen to them can be judged, from their standpoint, to be favorable or unfavorable to them. Yet they are not beings that consciously aim at ends or take means to achieve such ends. They do not have interests because they are not interested in, do not care about, what happens to them. They can experience neither satisfaction nor dissatisfaction, neither fulfillment nor frustration. Such entities are all those living things that lack consciousness or, if conscious, lack the ability to make choices among alternatives confronting them. They include all forms of plant life and the simpler forms of animal life. (Taylor, 1986, p.63)

Taylor distingue ainsi les entités qui ont un bien au sens où il est possible de parler en termes de bénéfiques, des entités avec un intérêt qui sont celles conscientes des dommages et bénéfiques. Ce qui est important, pour faire partie de la communauté morale, c'est d'avoir un bien propre, et non pas que l'individu ait (subjectivement) intérêt à ce bien ou non. En d'autres termes, le point de Taylor est qu'il est possible d'être inconscient que quelque chose est bon pour soi (par exemple, lorsque sous sédatif, on a intérêt à ne pas se faire voler ses organes) sans que cette chose cesse d'être bonne pour soi. Il argue ainsi que même si les plantes ne sont pas conscientes de leur bien, cela n'invalide en rien le fait qu'elles ont ce bien.

Pourtant, si Taylor en faisant sa distinction tente de minimiser la différence entre les êtres sentients et les autres, nous allons faire le pas inverse. Taylor marque une différence. Dans le cas de l'intérêt, il y a une importance à la satisfaction ou la frustration. L'intérêt est pour les individus qui se soucient de ce qui leur arrive. Ainsi une plante aurait un bénéfice à par

exemple, être exposée au soleil, mais elle ne sera pas insatisfaite si ce n'était pas le cas. Taylor essuiera une critique de la part de l'écocentrisme. Celui-ci s'attaquera au biocentrisme notamment sur sa distinction entre objets et plantes³⁰ (Corriveau-Dussault, 2015, p.27). Soit la valeur intrinsèque se rapporte au fait que des individus ressentent de la satisfaction ou de l'insatisfaction face à ce qui leur arrive, soit il n'est pas clair pourquoi les objets ne seraient pas non plus pourvus d'un bien propre. En effet, il est dans l'intérêt de l'ordinateur de ne pas être jeté du 3^e étage, de même qu'il n'est pas dans l'intérêt de la fleur de se faire arracher.

1.1.2. Approche écocentrique

La solution apportée par l'écocentrisme, particulièrement celui de Callicott, ne sera pas de trouver un moyen terme entre les individus qui ont un intérêt et par ce fait une valeur intrinsèque et d'autres à qui on laisse une valeur instrumentale, comme le font les pathocentristes, mais d'élargir le domaine moral à des ensembles naturels comme les écosystèmes.

Figure 1. Ces philosophes au rang desquels je me compte ont été appelés "écocentristes" puisqu'ils ont plaidé pour un déplacement de la valeur intrinsèque jusque-là réservée aux individus (humains, ou non humains) vers la nature terrestre, l'écosystème comme un tout. (Callicott, 2010, p.27)

La théorie de Callicott va assumer une tendance utilitariste élargie aux ensembles naturels. Ce modèle va au-delà de l'utilité pour l'humanité, puisque l'humain figure dans cette théorie comme membre de la communauté biotique, et se demande ce qui est utile pour une communauté environnementale (Callicott, 1999). Tous sont connectés aux autres composantes de la nature et sont eux-mêmes des composantes.

Callicott assume la part de l'humain dans l'attribution des valeurs. L'idée de l'écocentrisme revient en ce sens au fondement de l'anthropocentrisme. La valeur intrinsèque n'existe pas comme une entité simple dans un monde des idées, mais elle prend sens dès lors qu'un humain la reconnaisse dans un être.

³⁰ Regan (1976) défend une conception du bien propre qui s'applique aussi aux objets utilitaires.

Le contraste ici est métaéthique. Pour les biocentristes, notamment Taylor, la valeur intrinsèque a un fondement objectif, soit que la raison exige qu'on reconnaisse une valeur intrinsèque à tout être ayant un bien propre, alors que pour Callicott et les écocentristes, elle a un fondement subjectif. La valeur intrinsèque, ce sont les humains qui l'attribuent aux choses, et selon les sentiments. Elle est une propriété potentielle susceptible d'être actualisée par un être humain capable de valoriser. Callicott pense ainsi répondre au problème du biocentriste et au désintérêt de l'anthropocentrisme pour le reste des êtres vivants. Car il n'est pas important de savoir « qui a une valeur intrinsèque » puisque tout ce qui est connecté à un humain en a et que tout peut potentiellement en avoir. Ce qui est pertinent, c'est de déplacer l'intérêt instrumental au non humain. Ce qui est utile n'est plus utile pour l'humain, mais pour le groupe auquel il appartient.

Une critique à laquelle l'écocentrisme aura du mal à s'extirper porte sur son caractère holistique. Selon la théorie de Callicott, un écosystème possède un statut moral du simple fait d'être une communauté et les entités qui la composent ont aussi des statuts moraux dans la mesure où elles partagent une parenté évolutionnaire avec l'humain. C'est une condition sine qua non, car seuls les humains peuvent octroyer des valeurs. Il y a donc une relation sous forme de (inter) dépendance. La question qui se présente est : comment est-il envisageable d'assigner un statut moral aux composantes abiotiques alors que d'autres individus vivants se verront refuser la valeur intrinsèque de par leur non-proximité avec l'humain ?

Il s'agit d'une critique faite en général à l'utilitarisme³¹. Il s'agit de dire que l'écocentrisme n'est pas une éthique impartialiste accordant à tous les membres de la communauté morale une valeur égale. Le problème identifié est que l'écocentrisme privilégierait certaines parties du tout au détriment d'autres. Cette critique porte le nom d'écofascisme. Cette tendance rend acceptable dans un esprit écologique de « sacrifier » une espèce ou un individu au nom d'un bien plus grand. Ce genre de décision serait prohibé dans notre façon de penser, par exemple, le rapport le social (sacrifier les plus faibles d'un état au profit de celui-ci). La communauté prenant toute la valeur (et pas seulement ses parties) une hiérarchie s'installe et amène à de mauvais traitements d'individus, humain ou non, pour un intérêt général supérieur.

³¹ Voir *infra* 2.2.2

The multispecies biotic community is so different from all our human communities that we cannot assume that what is wrong for one human being to do to another, even at every level of social organization, is wrong for one fellow member of the biotic community to do to another. (Callicott, 1999, p.69)

Callicott répond maladroitement à ce problème. Il déclare que ce qui s'applique pour les relations entre humains ne s'applique pas à la communauté biotique³². Cette réponse amène à davantage de critiques que de consensus : pourquoi un acte serait bon à un niveau et pas à d'autres ? En d'autres termes, pourquoi n'est-il pas correct de sacrifier un ou des humains pour un bien général, mais que cela soit correct pour un individu appartenant à une autre espèce animale ? En effet, l'écocentrisme doit fournir une défense du statut spécial qu'il accorde à l'être humain. Pour Callicott, cette justification provient en partie du fait que selon lui, l'éthique découle des émotions et n'a pas à être impartiale.

L'écocentrisme n'échouerait pas à sa promesse s'il s'affichait pleinement utilitariste et holistique, mais amènerait à une conclusion terrifiante : pour la santé des écosystèmes, l'humain devrait perdre de nombreux privilèges, voir même sa place au sein du groupe. Si le bien des écosystèmes est prioritaire, l'humain devrait se sacrifier au profit de la valeur intrinsèque de sa communauté, de son écosystème. Néanmoins, aucun écocentrisme ne défend une telle position.

Finalement, l'écocentrisme va retomber dans le problème d'accorder un statut moral à qui ou à quoi. Pour contrer cela, il devrait soit assumer une conclusion répugnante pour l'humain, ou alors imposer une hiérarchie des individus qui semble incompatible avec l'idée classique selon laquelle l'éthique doit viser l'impartialité. C'est pourquoi l'écocentrisme ne nous convainc pas et nous choisissons ici de nous tourner vers le pathocentrisme, et plus précisément la notion d'intérêt.

1.2. Intérêt

Le philosophe Joël Feinberg parle de la notion d'intérêt dans son livre *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Feinberg, 1980). Selon lui les plantes sont exclues de considération morale,

³² La raison que donne Callicott est que l'écocentrisme ne prétend pas remplacer les éthiques (humanistes) préexistantes, mais plutôt les compléter.

bien qu'il leur reconnaisse un statut autre qu'objet. Il fait ainsi une distinction que Taylor reprendra plus tard mais n'assumera pas de la même manière.

L'intérêt ne doit pas ici s'entendre comme désirs. Ceux-ci ne sont pas toujours bons pour les individus. Un bel exemple pour illustrer la différence est celui de la dépendance à la drogue. Un individu peut désirer consommer une drogue bien que cela nuise à sa santé. Ainsi, le désir n'est pas dans l'intérêt de l'individu. Feinberg entend l'intérêt dans le sens de besoin, soit plus proche des conditions du bien-être. La non-satisfaction d'un besoin va entraîner un tort, ce qui n'est pas le cas de la non-satisfaction d'un désir. Il faut donc distinguer ce qui intéresse un individu et ce qui est dans son intérêt. Mais Feinberg met en garde son lecteur contre une confusion avec le verbe need (avoir besoin).

It is a commonplace that the word need is ambiguous. To say that A needs X may be to say either: (1) X is necessary to the achievement of one of A's goals, or to the performance of one of its functions, or (2) X is good for A ; its lack would harm A or be injurious or detrimental to him (or it). The first sort of need-statement is value-neutral, implying no comment on the value of the goal or function in question; whereas the second kind of statement about needs commits its maker to a value judgment about what is good or bad for A in the long run, that is, about what is in A's interests. (Feinberg, 1980, p.169)

Un être a des besoins de premier type si ceux-ci sont reliés à ses fonctions et qu'ils impliquent un jugement neutre concernant la valeur de la réalisation de ce besoin. Un besoin de type second est relié aux intérêts, en ce sens qu'il est possible d'évaluer négativement ou positivement sa réalisation. Un être à qui l'on accorde une valeur intrinsèque doit avoir des intérêts pour avoir des « besoins » dans le deuxième sens du terme alors que les végétaux peuvent avoir des « besoins » au premier sens.

De même les groupes pour Feinberg, comme les espèces, ne peuvent pas avoir d'intérêts. Cette propriété n'appartient qu'à des individus. « *Individual elephants can have interests, but the species elephant cannot* » (Feinberg, 1980, p.172). Cela ne veut pas dire qu'il ne doit pas y avoir une protection de l'espèce, mais celle-ci se fait pour des raisons externes, elle a une valeur instrumentale. Il faut protéger l'espèce éléphant pour le bien-être des individus éléphants qui ne veulent pas se retrouver seuls, ou encore, protéger l'espèce pour rassurer notre sentiment d'*housekeeping* (Feinberg, 1980, p.172), gestionnaire économe pour les futures générations.

Feinberg par cette distinction entre bien propre (qu'il utilise sous le terme de bien-être) et intérêt explique pourquoi les générations futures et les animaux individuels ont une valeur intrinsèque, et pas les autres vivants (comme les plantes). L'idée de reconnaître aux individus possédant un intérêt une valeur intrinsèque s'inscrit dans la lignée du pathocentrisme.

Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner une créature sensible au même sort. Quoi d'autre devrait tracer la ligne de démarcation ? Serait-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté du langage ? Mais un cheval parvenu à maturité ou un chien est, par-delà toute comparaison, un animal plus sociable et plus raisonnable qu'un nouveau-né âgé d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Mais supposons qu'il en soit autrement, à quoi cela nous servirait-il ? La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? Ni : peuvent-ils parler ? Mais bien : peuvent-ils souffrir ? (Bentham, 1789, p.73)

Cet extrait est très représentatif du pathocentrisme. Le critère d'admissibilité à la reconnaissance morale n'est plus la rationalité, mais bien la sensibilité. L'approche est ainsi plus inclusive que l'anthropocentrisme, même pour les humains. Singer explique ainsi que seuls les êtres capables de souffrir peuvent devenir objet d'un devoir moral.

La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est, par contre, une condition non seulement nécessaire, mais aussi suffisante pour dire qu'un être a des intérêts — il aura au strict minimum, un intérêt à ne pas souffrir. Une souris, par exemple, a un intérêt à ne pas recevoir de coup de pied, parce que si elle en reçoit, elle souffrira. (Singer, 1993, p.38)

Une souris ou tout autre être sentient est obligatoirement, par sa capacité à ressentir, un individu à reconnaître. La souffrance ne doit pas seulement être entendue comme un synonyme de douleur physique. Il existe aussi un pan psychique. Elle s'entend comme une expérience de désagrément. Pour ressentir de la souffrance il faut être doué de sensibilité, soit d'avoir la faculté de percevoir par les sens. Si l'on ne confère pas de valeur intrinsèque à une chaise, c'est parce que les objets ne peuvent ressentir. Aujourd'hui les animaux ne sont plus partout considérés comme des « biens meubles »³³ mais comme des êtres vivants doués de sensibilités. En somme, l'animal n'est plus défini par l'utilisation que peut en faire l'être

³³ En 2015 en France et au Québec, les non humains ont obtenu le grade d'êtres vivants doués de sensibilité. Au Québec, dans le code civil, les animaux non humains ont obtenu ce grade avec une valeur symbolique seulement, car la même loi dit que les animaux doivent quand même être traités comme des biens meubles. En Belgique ils conservent le statut de bien meuble.

humain (comme pour l'objet) mais bien comme un être vivant *sensible*. Et ce qui le distingue de l'objet en premier, c'est le fait de pouvoir ressentir. Les philosophes Will Kymlicka et Sue Donaldson l'expliquent ainsi dans leur livre *Zoopolis* :

Beings who experience their lives from the inside, and for whom life can go better or worse are selves, not things, whom we recognize as experiencing vulnerability-to pleasure and pain, to frustration and satisfaction, to joy and suffering, or to fear and death. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.25)

Les animaux ressentent la souffrance, mais aussi la joie et les émotions dérivées. La sensibilité doit être entendue au sens physique comme peut l'être la douleur d'un coup de fouet, mais aussi de façon psychologique comme ce que peut ressentir un enfant enlevé à sa mère. Cette vulnérabilité est ce qui donne aux animaux une valeur inhérente.

Une critique biocentriste intéressante de cette approche nous la trouvons chez Goodpaster (Birch et al., 2007). Il se place à l'encontre de Singer, puisqu'il suggère que la condition minimale fondamentale pour qu'un être puisse être envisagé comme un patient moral est remplie par tous les êtres *vivants*³⁴. C'est l'aptitude à être avantagée par les actions des agents moraux, soit être un bénéficiaire qui remplit la condition. L'argument de Goodpaster consiste à relativiser l'importance biologique de la sensibilité. Il critique l'approche de Singer la traitant de sophisme naturaliste en ce sens que *causer de la souffrance à X* n'équivaut pas, par définition, à *être mauvais pour X*.

Néanmoins l'approche biocentriste, et spécialement celle de Goodpaster tombe dans la même critique puisque d'un point de vue *biologique*, ce qui est au service d'un vivant ne signifie pas que cela est bon pour lui (Agar, 2001, p.73).

Alors quelle condition adopter ? En analysant les approches concernant les générations futures, une solution peut apparaître. Ces individus rentrent-ils en ligne de compte dès lors qu'ils ne sont pas capables de souffrir maintenant mais auront, a priori, une sensibilité plus tard ? Ils ne sont d'ailleurs même pas vivants !

C'est le concept de « dommage » dans les théories de justice intergénérationnelle qui permet de donner une valeur intrinsèque à ces individus. C'est du moins par ce concept que le

³⁴ Cela revoit à l'idée de Taylor.

philosophe Axel Gosseries propose de conférer une valeur aux générations futures (Gosseries, 2004).

Pour approfondir ce point de vue, il faut comprendre la critique « de la non-identité » exemplifiée par le philosophe Derek Parfit (1984). Il est difficile de justifier des obligations au nom d'êtres non présents, autrement dit, qui n'existent pas. Il est encore plus compliqué de s'en soucier puisque les actions des générations précédentes ne pourront être reprochées à celles-ci. Selon Parfit, il ne doit pas exister de devoirs envers les générations futures. « *We can affect the identities of future people, or who the people are who will later live.* » (Parfit, 1984, p.355) L'exposé est simple, chacun des choix des êtres humains actuels va influencer le futur, les bons et les mauvais. Le futur qui existera n'existera qu'à cause de ces choix.

Ça sera le cas pour Stéphanie, Gérard ou Estéban, de futurs êtres humains (Gosseries, 2004). Stéphanie, par exemple, naîtra de l'union de deux collègues d'une usine pétrolière. Il se peut qu'elle soit, dans ce futur, une militante écologiste engagée, ou une victime des répercussions de l'industrie pétrolière. Elle ne pourra néanmoins pas en vouloir aux générations passées. Sans l'usine de pétrole, ses parents ne se seraient pas rencontrés, et ne l'auraient donc pas conçue. Cet exemple veut prouver que personne dans le futur ne pourra en vouloir aux erreurs des générations présentes, car elles sont l'essence même de leur future existence. « *Rappelons la difficulté : lorsqu'un prétendu dommage est aussi la condition de possibilité de l'existence de sa victime, le concept de dommage devient inopérant.* » (Gosseries, 2004, p.68) Ce qui revient à dire que Stéphanie est toujours mieux lotie en existant qu'en n'existant pas, malgré ses conditions de vie.

Si ce raisonnement peut envoûter, il est néanmoins fallacieux. Le dommage est comparé au fait d'exister : *Stéphanie vit dans un monde dévasté par l'industrie pétrolière. Stéphanie existe. Il est mieux d'exister que de ne pas exister.* Il ne faut pas confondre ce qui est avec ce qui devrait être, ou autrement dit, tirer un jugement de valeur d'un jugement de fait. Or, Parfit commet ici ce sophisme. Deux états de fait ne peuvent être comparés l'un à l'autre pour ensuite apporter une conclusion intéressante. Parfit compare ici un état actuel avec un autre contrefactuel (celui de ne pas exister). Le philosophe compare l'état d'une vie à son existence.

Stéphanie a-t-elle un intérêt intrinsèque à exister ? Il est certain que nous avons un intérêt intrinsèque à ne pas souffrir. En revanche, avant de naître, nous ne pouvons avoir des intérêts. Dans le cas de Stéphanie il est possible de prouver qu'elle aura un intérêt (à ne pas souffrir) insatisfait. Sa non-existence dans un des scénarios n'aura alors pas de pertinence morale.

Car la véritable question est... *Est-il correct que Stéphanie souffre ?* Ainsi, Gosseries répond à la critique de Parfit en intégrant un nouvel élément : la dignité. Il ne s'agit donc pas dans le cas de Stéphanie de comparer sa vie à son existence, mais à une norme de vie. « *La vie n'est pas pire que sa non-existence, mais indigne de son titulaire* » (Gosseries, 2004, p.72). Celle-ci pour Axel Gosseries serait « la dignité » dans le sens de conditions de vie.

Selon cette approche, l'établissement d'un dommage (et d'un préjudice) nécessite non pas une comparaison entre deux états de l'enfant (et moins encore entre son état actuel et l'état contrefactuel de sa non-existence), mais entre l'état actuel de l'enfant et un seuil de dignité.

Il ne s'agit donc pas de comportement indigne mais de conditions de vies, liées aux ressources internes ou externes de la personne, indignes de cette dernière, et ce même en l'absence de tout comportement fautif censé en être à l'origine. (Gosseries, 2004, p.74)

Il ne s'agit donc pas de se demander si la vie est pire que la non-existence, mais si la vie est digne de son titulaire. Ainsi, l'enfant à naître n'est redevable à personne du fait d'exister. Il doit naître dans des conditions de vies qui lui seront « dignes ».

Ruwen Ogien (2011) part de Gosseries pour proposer l'extension de la notion de souffrance à celle de dommage. « *Par ailleurs, pour qu'il y ait "dommage", il faut que l'état dans lequel la personne qui est supposée l'avoir subi soit pire que celui dans lequel elle se trouvait auparavant.* » (Ogien, 2011, p.169) Il part d'une autre reconstruction de l'argument de Parfit : comme Stéphanie n'a jamais existé dans un monde où les causes de ses souffrances étaient absentes (soit un monde dont l'environnement est sain), l'état dans lequel elle se trouve n'est pas « pire que celui dans lequel elle se trouvait auparavant ». Ainsi, la détérioration de l'environnement n'a pas altéré son état et ne lui a donc pas causé de tort.

Pour Gosseries, il ne faut pas comparer l'état de fait avec le contrefactuel. Certes, l'état n'est pas pire que dans lequel elle se trouvait avant, mais il est néanmoins moins bon que celui du seuil de dignité. En revanche, ce qu'Ogien remarque de façon intéressante dans l'extension du concept de « souffrance » au concept de « dommage », c'est que celui-ci permet de distinguer

le premier cas où il n'y a pas nécessairement une possibilité de préjudice, alors que dans l'autre oui. Ogien prend ainsi l'exemple des sportifs qui consentent à souffrir pour leur passion. Il n'est pas moralement mal qu'ils souffrent. C'est un fait qu'ils ressentent une douleur, mais ce n'est qu'un énoncé de type descriptif. La valeur morale, soit qu'il est mal ou non qu'il souffre, va venir d'autres conditions. Par exemple, ressent-il du plaisir ? (Conséquentialisme) Cela nuit-il à une de ses libertés fondamentales ? (Déontologisme)

Le concept de dommage répond ainsi mieux à la critique de Goodpaster. Les animaux et les générations futures ressentent un dommage au sens que l'entendent Gosseries et Ogien. Ils peuvent *ressentir un préjudice* (bien que celui-ci se fasse ressentir maintenant ou plus tard). Ils ont donc bien un intérêt, celui à ne pas ressentir de dommage. A contrario des plantes, qui peuvent aussi *subir un préjudice*, mais ne le ressentent pas, et dont on ne peut en juger la valeur négative ou positive. Elles ont alors un bien propre mais pas *d'intérêt*.

Cette solution permet de déterminer par une caractéristique objective et extérieure quels individus possèdent une valeur intrinsèque. Il n'existe ainsi pas de hiérarchie arbitraire comme nous l'avons vu dans l'écocentrisme. Le pathocentrisme contre aussi l'anthropocentrisme en proposant un critère extérieur à certains individus humains.

1.3. Limitation par le corps

Il y a eu peu d'études sur la comparaison des générations futures et des animaux. Le texte le plus complet et que nous avons déjà cité auparavant est un chapitre de Joël Feinberg.

Is it meaningful or conceptually possible to ascribe rights to our dead ancestors? to individual animals? [...] to generations yet unborn? [...] When we understand precisely what is at issue in the debate over animal rights, I think we will have the key to the solution of all the other riddles about rights. (Feinberg, 1980, p.160)

Ce texte rassemble les animaux et les générations autour de la notion d'intérêt, mais n'explicite pas davantage les caractéristiques communes de ce type d'individus. Pourtant les théoriciens de chacune des éthiques y gagneraient à rassembler leurs individus que ce soit pour des raisons comparatives (afin de mieux comprendre les spécificités de leur domaine) ou combinatoires (afin de mieux combiner les enjeux des questions animales et intergénérationnelles dans des cas concrets).

Une approche similaire a été entreprise par Gosseries qui propose dans au moins deux articles (Gosseries, 2013; Gosseries, 2015) l’articulation des dimensions internationales et intergénérationnelles. « *Un régime de droit international du climat requiert donc que l’on articule les dimensions internationale et intergénérationnelle.* » (Gosseries, 2013, p.331) Selon lui, les disciplines centrées sur l’espace géographique apportent un nouveau regard qui peut servir d’outil pour repenser le champ intergénérationnel, mettant en lumière les caractéristiques propres à la dimension temporelle. Nous proposerons ici d’analyser sa comparaison et de l’élargir aux cas des animaux. « *Nous ne présumerons pas non plus que l’axe “espace/temps” (“territoire/période”) soit l’unique variable pertinente [...].* » (Gosseries, 2013, p.332) En effet, l’axe espèce/temps est celui que nous souhaiterions prendre.

La comparaison va dégager trois caractéristiques intéressantes³⁵. L’immobilité des personnes, l’enclavement (la dépendance) et la direction du temps (la non-réciprocité). Pour comprendre le parallèle, le terme de génération doit se comprendre sous forme de cohorte, un groupe de personnes nées au cours d’une même période, nation sous forme de *native*, soit un groupe de personnes d’un même territoire³⁶. Animaux s’entendraient par symétrie par le groupe des animaux *non humains*.

Le premier point de comparaison, soit l’immobilité, ou dans le premier article, mortalité s’entend comme suit : « *Nous sommes prisonniers des limites temporelles fixées par notre naissance et notre mort. Ceci équivaudrait dans le registre des nations à une incapacité pour les personnes à sortir de leur territoire pour émigrer ou en envahir un autre.* » (Gosseries, 2013, p.332)

³⁵ Dans *Nations et générations* paru en 2013, Axel Gosseries trouvait 4 caractéristiques parallèles aux nations et générations, mais dans son texte plus récent *Génération, le fleuve et l’océan* il ne rapporte plus que les 3 premières. Sa dernière caractéristique était l’engendrement qu’il comparait comme suit : « *Ajoutons ici que l’existence même et la taille de la génération suivante résultent directement des décisions procréatrices de la génération actuelle. Un pays peut avoir un impact indirect sur la natalité d’un autre pays – via des “guerres démographiques” ou des décisions affectant le niveau de pauvreté de ce dernier. Mais dans le cas des générations, la situation est analogue à celle d’un pays qui déciderait seul et directement du nombre d’enfants d’un autre pays.* » (Gosseries, 2013, p.333) L’analogie étant peu convaincante, disparue dans les textes plus récents.

³⁶ Axel Gosseries est conscient du problème des états plurinationaux, mais il laisse cela de côté afin de se concentrer sur la comparaison.

La machine à remonter le temps n'existant pas, il n'y a donc pas de quoi débattre sur la non-mobilité libre des générations. Cela, et Gosseries le reconnaît, diffère du domaine des nations. La seule limite est celle des distances géographiques physiquement possibles à parcourir. Néanmoins, sa comparaison n'échoue pas quand il la présente sous un certain angle de vue.

« On peut analyser la mobilité temporelle réduite comme une limitation dans les ressources internes³⁷ des personnes (et des générations) affectant leur accès aux ressources externes "initialement" commune ». (Gosseries, 2015, p.158) Certaines ressources sont spécifiques à des périodes données, inaccessibles aux générations des autres périodes, au même titre qu'elles sont spécifiques à des endroits donnés. La consommation de ses denrées ne pose pas de problème puisqu'elles ne font pas partie d'un bien préalablement accessible à tous.

En revanche, une ressource durable et renouvelable dans un cas, et une ressource partagée sur un espace ne peut être consommée par une seule génération ou une seule Nation. Il serait du moins injuste que telles ressources soient non partagées. Axel Gosseries propose un bel exemple pour la comparaison :

[...] l'idée selon laquelle la situation de mobilité temporelle réduite est par exemple analogue à celle de pêcheurs de deux îles d'un même archipel incapables de naviguer en haute mer et de rejoindre d'autres îles, leur capacité de pêche étant limitée à la capture de poissons côtiers endémiques (équivalents spatiaux des ressources éphémères) ou aux poissons migrateurs océanodromes croisant leur île de temps à autre (équivalent spatial des ressources durables renouvelables). Le problème de rivalité ne se pose donc pas dans ce cas s'ils ne consomment que des poissons côtiers endémiques ou s'ils consomment des poissons migrateurs sans mettre en péril la capacité de renouvellement du stock et le niveau de ce stock une fois qu'il aura atteint l'île suivante. (Gosseries, 2015, p.159)

L'exemple utilise ici les poissons comme des ressources (ce qui n'est pas la position qu'adopte évidemment ce mémoire, mais à des fins de simplification nous garderons la comparaison). Utiliser une ressource éphémère (représentée ici par des poissons côtiers qui n'existent que dans cette région) n'est pas un problème pour d'autres nations (puisque'ils n'ont jamais accès à ces poissons). De même consommer de façon modérée les poissons migrateurs qui passent par cette côte tout en préservant un assez grand nombre pour le renouvellement est

³⁷ En italique dans le texte.

correct, en ce sens que l'on assure aux autres nations d'avoir accès à ces poissons quand ceux-ci passeront par leurs côtes.

Il y a donc bien une comparaison au niveau de l'accessibilité des ressources due à l'impossible mobilité. Une solution que n'envisage pas Gosseries est l'immobilité due aux limites de notre corps. En étant un humain, j'ai la possibilité de marcher, courir, mais aussi de réfléchir à des techniques de pêche ou de chasse plus avancées. Mon corps me délimite, et bien qu'aujourd'hui les humains puissent tenter d'« améliorer » ce corps, ils ne peuvent changer d'espèce. Les animaux encore moins.

En reprenant l'exemple de Gosseries et des pêcheurs, mais en remplaçant un groupe par une communauté de requins : les pêcheurs et les requins pouvant capturer des poissons côtiers endémiques (ce qui équivaut pour des générations à des ressources éphémères), mais aussi des poissons migrateurs océanodromes rares, le problème de rivalité ne se pose pas si les pêcheurs et les requins ne consomment que des poissons côtiers endémiques ou si les pêcheurs consomment les autres sans mettre en péril la capacité de renouvellement du stock pour les requins.

1.4. L'enclavement

Chaque génération est à la fois une génération de transit par rapport à la précédente et une génération enclavée par rapport à la suivante. Dans le cas territorial, l'enclavement, lié à l'absence d'accès à la mer, engendre une dépendance par rapport au bon vouloir d'autres nations. (Gosseries, 2013, p.332)

La deuxième caractéristique proposée par Axel Gosseries est l'enclavement. Si la première caractéristique montrait qu'il y avait une limite à une génération, à une nation (et à une espèce), celle-ci va expliquer qu'il existe de par l'immobilité, une dépendance. En effet une nation A voulant se rendre à un territoire C, mais se trouvant enclavée par le territoire B, se retrouve dépendante du bon vouloir de ce dernier. Systématiquement, une génération A qui souhaite transmettre à long terme à une génération C, se retrouve dépendante du bon vouloir la génération transit B.

L'enclavement engendre donc la *dépendance*, que ce soit entre territoires ou périodes. Il faut donc concevoir les générations, les territoires de transit comme autant des obstacles que des alliés. « Si un certain nombre de pays dans le monde sont enclavés et tributaires, pour

atteindre d'autres territoires, d'un accès à la mer qui dépend du bon vouloir d'un pays de transit, cette situation est généralisée dans le cas des générations. » (Gosseries, 2015, p.163)

Alors pensons à une communauté d'animaux qui souhaite, par exemple, migrer vers le sud pour l'hiver, rejoindre un espace plus verdoyant, ou peu importe l'action qu'elle désire faire, se retrouve systématiquement, elle aussi, dépendante du bon vouloir de l'être humain. Ce qu'il est important de souligner ici est que cette notion de dépendance est systématique et cruciale dans le cas des générations futures et des animaux, puisque nous, les êtres humains, sommes en ce moment la génération transit entre nos ancêtres et nos générations futures, mais nous sommes aussi l'« espèce transit » entre les autres espèces.

1.5. La non-réciprocité

Enfin la dernière caractéristique que propose Gosseries est celle de la flèche du temps. L'unidirectionnalité est le terme le plus explicite sur le problème de l'écoulement du temps et de l'asymétrie des vulnérabilités mutuelles. Comme vu avec les deux caractéristiques précédentes, il y a une impossibilité à consommer certains biens extrapériodiques ou extraterritoriaux et il y a une dépendance entre générations ou entre nations. Mais au-delà de ça et sûrement au cœur du problème, cette dépendance est à sens unique !

Ce phénomène est présent dans les relations internationales — pensons à l'écoulement d'un fleuve ou à la direction de vents dominants dans des cas de pollution transfrontières. L'unidirectionnalité est cependant systématique dans le domaine intergénérationnel. Elle affecte par exemple la possibilité de formes de réciprocité ou celle de garantir le caractère mutuel d'un avantage en cas de coopération entre générations. (Gosseries, 2013, p.333)

Ce phénomène d'unidirectionnalité (ou de non-transmissibilité inverse) est présent dans divers cadres internationaux. Gosseries prend l'exemple des fleuves qui ne coulent que dans un sens, permettant ainsi, à la nation A plus haute d'avoir le plein pouvoir (mais donc la pleine responsabilité) sur B au niveau de son accès à une eau propre. À nouveau, si le phénomène d'unidirectionnalité est présent entre nations, il est tout simplement systématique avec les

génération B ne pourra jamais ni remercier ni attaquer la génération A pour les actions qu'elle aura commises³⁸.

Alors y a-t-il une relation de réciprocité entre espèces ? Du moins elle n'est pas systématique (si elle existe) entre les humains et les non-humains. Bien qu'il existe, notamment chez les animaux domestiques, la possibilité pour un animal non humain de faire preuve d'affection ou d'aide (Donaldson & Kymlicka, 2011), ou que des expériences montrent que certains animaux sont capables de comprendre le principe d'altruisme mutuel³⁹, on ne peut à proprement parler de réciprocité avec l'espèce humaine.

Les trois caractéristiques que défend Gosseries pour comparer les problèmes entre générations et nations s'appliquent aussi entre animaux, soit humain et non-humain. Ces éléments de descriptions de relations sont utiles dans une définition de qui est un « sans-voix », puisque le terme renvoie directement à une dualité : ceux qui possèdent une « voix » et ceux qui n'en ont pas et caractérisent ainsi la relation qu'entreprennent les deux parties.

1.6. Définition de la notion de « sans-voix »

Pour résumer le débat, biocentriste et pathocentriste disons que Taylor considère que les vivants conscients ont un bien propre et des intérêts, que les vivants non conscients ont un bien propre et que les simples choses n'ont rien. La valeur intrinsèque doit être reconnue aux deux premiers. Feinberg au contraire pensera que seuls les individus conscients ont un bien propre et des intérêts et que seuls eux ont une valeur intrinsèque. Notre approche sera celle qui rejoint la critique de Regan à Taylor et qui complète l'approche de Feinberg, modifiée par l'approche de Gosseries, soit que les êtres vivants subissant un *dommage* ont un bien propre et

³⁸ Attention, il existe des relations avec les morts, ou du moins des possibilités de leur rendre « hommage ». Néanmoins on ne peut pas parler de réciprocité puisqu'aucun être décédé ne pourra se « réveiller » pour nous gronder ou féliciter. Pour plus d'informations à ce sujet, Axel Gosseries (2004), *Et si nous avions des obligations envers les morts ?* dans *Penser la justice entre les générations*, Paris, Flammarion, p.111-139.

³⁹ On retrouve de l'altruisme mutuellement bénéfique chez les chauves-souris qui partagent ce qu'elles ramènent de la chasse en attendant des autres de rendre la pareille : Samir Okasha (2013) *Biological Altruism*, in Edward N. Zalta (dir), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/altruism-biological/>).

un intérêt, et que les autres individus et objets ont aussi un bien propre mais celui-ci ne leur accorde aucune valeur intrinsèque.

Les sans-voix se déterminent, en plus de ressentir un dommage et qu'ils ont donc un intérêt, par le fait d'être limité à un corps, que ce soit en termes de temps ou d'espèces, ensuite, par le fait qu'ils soient dépendants et plus précisément qu'ils soient dans l'impossibilité de vivre une réciprocité.

La définition des sans-voix peut mieux détailler les individus que le mémoire étudiera. Un individu d'une génération future est limité par son corps (encore inexistant) qui ne pourra changer de période, il sera dès lors dépendant des décisions de notre génération et ne pourra rien redire quant à cela. Notre relation avec lui sera unidirectionnelle. Quant à un individu animal non humain, il est tout autant limité par son corps, dépendant de nos décisions (par exemple sur son milieu de vie, ou sur sa vie de façon plus générale) et ne pourra s'exprimer à ce sujet -là⁴⁰.

On voit ainsi que le concept de sans-voix va bien au-delà du fait de ne pouvoir s'exprimer. Une roche ne peut s'exprimer, mais elle n'a pas non plus un intérêt à le faire. Les plantes ne peuvent pas s'exprimer, et malgré qu'elles aient un bien propre, elles n'ont pas un intérêt. Les générations futures et les animaux oui.

Sans-voix ne signifie pas non plus muet. Les animaux peuvent faire du bruit, du son, certaines peuvent même parler (les perroquets par exemple, ou des grands singes qui s'expriment en langue des signes). Cela signifie davantage, sans-voix *écoutée*⁴¹.

⁴⁰ Voir *infra* 4.3. Le chapitre 4 mettra en avant qu'il n'est pas tout à fait juste de penser que les animaux ne peuvent s'exprimer.

⁴¹ Voir *supra* Introduction : Le parallèle avec les nations que fait Gosseries est en cela très pertinent. Un individu humain pourrait, de par sa nationalité (sa limite), dépendre de décisions externes (enclavement) sans jamais être écouté (unidirectionnalité). On peut penser, par exemple, aux cas d'étrangers sur un territoire qui ne peuvent voter. Néanmoins, ces derniers sans-voix peuvent *techniquement* s'exprimer et se faire entendre/comprendre (manifestations, pétitions, sensibilisation, actes terroristes...) ce qui n'est définitivement pas à la portée des animaux ou des générations futures. C'est pourquoi dans ce mémoire, « sans-voix » ne désignera pas d'humains, du moins ceux avec une pleine capacité expressive.

Là où se trouve tout l'enjeu de ce mémoire est que si effectivement les animaux et les générations ont une valeur intrinsèque (et nous avons vu que c'était le cas), et que leurs caractéristiques communes sont, en résumé, leurs relations dominés-dominant avec nous, ne sommes-nous pas responsables de les inclure dans nos théories de justices ?

Chapitre 2 : Les sans-voix dans les théories de justice

Accorder de la valeur aux sans-voix ne suffit pas à les reconnaître comme sujets de justice. La philosophie politique a souvent considéré que le traitement des générations futures ou des animaux relevait plus de la morale, et donc de l'action personnelle, que l'action institutionnelle. Pourtant, reconnaître en politique les différentes formes d'injustices, et spécialement celles commises envers les sans-voix, est un premier pas nécessaire pour espérer combattre celles-ci qui ne sont pas seulement le résultat de biais ou de préjugés individuels, mais bien de normes institutionnelles (politiques, économiques, juridiques, etc.). Certaines actions ne relèvent pas de nos préférences morales (comme l'action de tuer ou de torturer), car au-delà du bénéfice qu'elles pourraient nous procurer, elles entrent en conflit avec l'intérêt d'autres individus.

Puisque nous avons, dans le chapitre précédent, convenu de l'existence d'intérêts pour les animaux et les générations futures, il est nécessaire de voir comment il est possible de les intégrer aux théories de justice pour condamner certaines pratiques qui ne relèvent pas de la morale individuelle, mais de l'injustice.

Notre deuxième chapitre s'attardera aux deux courants de pensée dominants en éthique et politique : l'utilitarisme et le déontologisme. Les deux théories ont été envisagées comme incompatibles, dans la littérature philosophique, en ce sens que leur « style » argumentaire est très différent. Dans un premier cas, l'éthique est centrée sur la notion de devoir et se justifie par des obligations éthiques et politiques générales. Le déontologisme reconnaît ainsi des droits. A contrario, l'utilitarisme justifie l'action morale selon le principe d'utilité. Ce sont les conséquences qui importent.

Pour représenter ces deux courants, j'utiliserai John Rawls et Peter Singer qui sont des figures incontournables de l'éthique. Nombreux sont les philosophes qui se sont positionnés à la suite de leurs approches, et c'est pourquoi nous verrons comment ces deux grands auteurs, et leurs idées, rendent possible l'intégration des animaux et des générations futures dans les théories de justice. Nous verrons que les deux approches ont leurs mérites et leurs défauts, mais surtout

qu'elles ont des objectifs communs malgré des angles différents. Par la suite, nous mettrons en avant quelles obligations la présence des sans-voix incombe à l'État.

2.1 Théorie déontologiste de John Rawls

Nous commençons par l'approche déontologique de Rawls⁴². L'intégration des sans-voix y sera peu évidente (nous verrons sur quels concepts, finalement inutiles à son bon fonctionnement, la théorie de Rawls semble rejeter les animaux), mais pas impossible. Rawls, et ainsi que son livre *Théorie de la Justice* sont des emblèmes du libéralisme politique. La théorie de la justice comme équité, bien que peu inclusive des animaux, en a convaincu plus d'un. De nombreux auteurs s'efforcent donc aujourd'hui d'élargir cette approche.

The reason for focusing on Rawls is, of course, that he is (deservedly) the most influential of modern contractarians, and, consequently, any defence of contrarianism must effectively define itself in relation to Rawl's view. (Rowlands, 2009, p.131)

Mark Rowlands dans *Animal Rights*, Sue Donaldson et Will Kymlicka dans *Zoopolis*, pour les animaux, Axel Gosseries dans *Penser la justice entre les générations* ainsi que dans *Intergenerational Justice*, tentent d'élargir la théorie afin d'y inclure des groupes d'individus ignorés ou considérés hors de portée de la sphère de la justice.

Les raisons qui poussent ces auteurs à s'intéresser à Rawls sont multiples. Premièrement, la majorité des sociétés occidentales se basent sur une approche libérale de la justice (le concept de libertés égales ou encore le principe de différence) (Rowlands, 2009). Mais d'autres raisons entrent en jeu⁴³. Gosseries les cite ainsi : premièrement, la théorie de justice est robuste, c'est-à-dire qu'elle tient en elle-même. Ensuite, elle met en avant les difficultés que posent les questions des générations futures (ou des animaux). En effet, les intégrer à notre politique ne

⁴² Ceci n'est pas une catégorisation qui fait l'unanimité de la théorie de Rawls. Thomas Pogge, dans *Realizing Rawls*, fait remarquer que la théorie déontologique de Rawls peut également être vue comme du conséquentialisme *indirect* (Pogge, 1989, p. 42). En effet, Rawls suggère qu'à partir de la position originelle, la justification des deux principes soit essentiellement conséquentialiste. Néanmoins, les principes de justice sont déontologiques en ce sens qu'ils demandent à être respectés sans tenir compte des conséquences.

⁴³ Pour Kymlicka et Cavalieri l'approche du contrat est celle qui permet le mieux de considérer les animaux. « *We have chosen to focus on contractarianism not only because it is perhaps the predominant strand of contemporary political philosophy, but also because it is the one which seems the most averse to taking into consideration nonhuman individuals.* » (Cavalieri et Kymlicka, 1996, p.5).

sera pas aisé et nous le verrons plus en profondeur par la suite. Enfin, selon Gosseries, mais sans en apporter de preuve décisive⁴⁴, il y aurait plus de personnes enclines à des théories de types de réciprocité, comme l'est celle de Rawls, pour justifier nos actes envers les générations futures, même si ces mêmes personnes ne l'étaient lorsqu'il est question de justice intragénérationnelles⁴⁵. Gosseries explique l'attrait des théories de la réciprocité notamment par le fait qu'elle marque une obligation, soit une explication du principe selon lequel « on doit quelque chose aux autres générations ».

Ainsi, *Théorie de la Justice* semble un bon berceau. Elle exprime les idées de Rawls qui sont à la fois politiques, libérales et égalitaires. Une société juste doit être libérale en ce sens qu'elle protège les libertés fondamentales, mais aussi égalitariste, car, tout en acceptant les inégalités, elle cherche à améliorer le sort des plus démunis. L'objectif de la justice pour Rawls est de trouver la bonne structure de base d'une société. Il entend par là la constitution et les institutions socio-économiques importantes. Elles vont accorder les droits et devoirs aux membres d'une société, mais aussi répartir les bénéfices de celle-ci.

La société est un système de travail en commun, et elle doit favoriser les intérêts des individus qui la forment. Selon Rawls, c'est pourquoi la structure de base doit être à *l'avantage mutuel*. Cela rend la répartition des biens, des droits et des devoirs complexe. Tout le monde désire avoir le plus. « *Bien qu'une société soit une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle se caractérise donc à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts.* » (Rawls & Audard, 2009, p.30) Il y a une identité d'intérêts en ce sens que la coopération sociale cherche à donner à chaque individu une vie meilleure. Mais il y a aussi un conflit en ce sens que chaque individu préfère obtenir « la plus grande part ». C'est ainsi que se justifie le besoin de principes généraux pour choisir entre les différentes organisations sociales et se mettre d'accord sur une répartition adéquate.

Rawls prend le chemin de ses prédécesseurs (Hobbes, Locke, Rousseau) et propose un type de contrat social. Il s'agit d'une fiction de l'esprit qui permet de penser la justice en termes de

⁴⁴ Il fait référence seulement à Wade-Benzoni (2002).

⁴⁵ « *It has to do with a rather sociological hypothesis: reciprocity-based intuitions of intergenerational justice would be especially popular among the general public, even among those who, once dealing with intra-generational issues, would not be especially attracted towards such theory.* » (Gosseries & Meyer, 2009, p.121)

relation. Les individus ou les groupes s'allient pour penser à la répartition des biens de leur société selon des principes qui conviendraient à tous. Rawls voit ainsi le contrat comme le résultat d'un accord volontaire.

Les hommes ne sont pas d'accord sur les principes qui devraient définir les termes de base de leur association. Cependant, nous pouvons dire en dépit de ce désaccord qu'ils ont chacun une conception de la justice, c'est-à-dire qu'ils comprennent le besoin d'un ensemble caractéristique de principes et sont prêts à les défendre [...] (Rawls & Audard, 2009, p.31)

Bien que les individus ne soient pas d'accord sur ce qu'ils souhaitent, ils conscientisent le besoin d'une structure commune. Leur contrat part alors d'une situation initiale que Rawls appelle la *position originelle*. Il propose d'imaginer une situation fictive dans laquelle les personnes qui discutent des principes de justice devant régir leur société ignorent la position qu'ils occuperont dans celle-ci. Ils ignorent s'ils seront riches, pauvres, doués pour les études ou non, leur sexe, leur profil psychologique propre, et même le passé et l'état actuel de la société. Ils ignorent aussi les propriétés de leur société (si ce n'est que la justice y règne et que la coopération humaine est nécessaire et possible) (Rawls & Audard, 2009, p.44). Dans cette situation, tous les individus ont exactement le même statut et les mêmes intérêts, puisque chacun doit essayer de se mettre à la place des autres.

Il faut la [la position originelle] comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personnes connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social [...] j'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. (Rawls & Audard, 2009, p.38)

Chacun doit tenir compte de ce que serait sa vie s'il occupait la position la moins favorable. À leur sujet, ils ne sont conscients que d'une chose : ils auront une conception du bien, mais ils ignorent laquelle.

Deux principes en ressortent pour Rawls. Le premier est celui des libertés égales, c'est-à-dire qu'il existe des droits naturels inébranlables. Le second est connu comme le principe de différence, soit un principe qui accepte les inégalités au profit des plus démunis, et doit être attaché à des fonctions ou des postes ouverts à tous. C'est-à-dire qu'une inégalité n'est

mauvaise que si elle prive l'accès de certains postes de la société à certains individus. En revanche, elle peut être bonne si elle est utile aux plus défavorisés.

Bien que les principes décidés sous le voile d'ignorance s'appliquent à tous les citoyens de la société, ils ne sont pas tous contractants. Des critères s'appliquent sous le voile d'ignorance.

J'ai fait l'hypothèse jusqu'ici que les personnes placées dans la position originelle sont rationnelles. [...] on se représente un individu rationnel comme ayant un ensemble cohérent de préférences face aux options disponibles. (Rawls & Audard, 2009, pp.174-175)

Rationnel signifie ici que les individus sous le voile d'ignorance sont capables de hiérarchiser les préférences de chacun et suivront le projet qui satisfera le plus grand nombre. Aussi, les contractants ne sont pas envieux ni intéressés. S'ils ignorent ce qui fait la société ce qu'elle est, ils sont tout de même dotés de connaissances spécifiques, comme une compréhension des affaires publiques, des théories économiques ou des lois psychologiques⁴⁶.

Dans la dernière édition de *Théorie de la justice*, les partenaires sont définis comme des personnes « durables » c'est-à-dire des chefs de famille, des individus et des associations (Rawls & Audard, 2009, p.177). Peut alors rentrer sous le voile d'ignorance tout individu qui a l'âge de la raison (et qui donc est forcément vivant). Ce caractère rationnel exclut donc des contractants, les animaux, les générations futures et les êtres humains dits « non rationnels » comme les enfants ou les personnes en situation de handicap mental.

⁴⁶ Les personnes derrière le voile d'ignorance connaissent les faits généraux de leur société. Voir sur le sujet l'article de Stanford sur la position originelle : «*The parties are not however completely ignorant of facts. They know all kinds of general facts about persons and societies, including knowledge of the relatively uncontroversial laws and generalizations derivable from economics, psychology, political science, and biology and other natural sciences. They know then about the general tendencies of human behavior and psychological development, about biological evolution, and about how economic markets work, including neo-classical price theory of supply and demand. As discussed below, they also know about the circumstances of justice—moderate scarcity and limited altruism—as well as the desirability of the “primary social goods” that are needed by anyone to live a good life and to develop their “moral powers” and other capacities. What the parties lack however is knowledge of any particular facts about their own and other persons' lives, as well as knowledge of any historical facts about their society and its population, its level of wealth and resources, religious institutions, etc.* » (Freeman, 2014)

2.1.1. Rawls face aux « sans-voix »

La contrainte de rationalité et de temps présent exclut les sans-voix du voile d'ignorance. Néanmoins (et cela a souvent été pensé à tort), Rawls ne cautionne pas le mal qui puisse leur être fait. Pour les générations futures, le philosophe va inclure une condition supplémentaire sous le voile d'ignorance, celle de se penser chef de famille, comme nous le verrons plus tard. Pour les animaux, Rawls considère que leur situation ne relève pas de la justice, mais davantage de la morale. Il s'explique ainsi :

La capacité qu'ont les animaux à éprouver du plaisir et de la douleur ainsi que leurs formes de vie conduisent de toute évidence au devoir de compassion et d'humanité à leur égard. Je n'essaierai pas d'analyser ces croyances qui sont mûrement réfléchies. Elles sortent du domaine de la théorie de justice et il semble impossible d'élargir la doctrine du contrat afin de les y inclure naturellement. (Rawls & Audard, 2009, p.551)

Ce n'est pas catégoriquement que Rawls écarte les animaux de la théorie de la justice. Son intuition est que ceux-ci ne sont pas les « égaux » de l'humain, car pour l'être, il faut être des « personnes morales », c'est-à-dire capables de développer une conception du bien et un sens de la justice. Il ne croit ainsi pas possible d'élargir une idée de contrat social aux animaux, notamment parce qu'il n'y aurait que les sujets moraux qui ont droit à une justice égale.

Les sujets moraux sont définis par deux caractéristiques : tout d'abord, ils sont capables d'avoir (et ont effectivement) une conception de leur bien (ou sens d'un projet rationnel de vie) ; et, en second lieu, ils sont capables d'acquérir (et ont effectivement acquis) un sens de la justice, c'est-à-dire un désir dans l'ensemble efficace d'appliquer les principes de la justice et d'agir selon eux, jusqu'à un certain degré en tout cas. (Rawls & Audard, 2009, p.544)

Rawls dira ainsi que si la question des animaux déborde du cadre de la théorie de justice elle relève néanmoins de théorie de la morale. Il se déresponsabilise de la question et n'offre aucune clé théorique pour lutter contre les maltraitances possibles. Car si les animaux relèvent du cadre moral et non politique, ils ne doivent pas recevoir de protection de l'État, et ce, du fait du désaccord raisonnable : le pluralisme. (Rawls, 1999; Abbey, 2007)

Rawls développera plus tard cette idée : il remarque que nos sociétés sont divisées par la pluralité des conceptions de la vie bonne. Il n'existe pas une seule façon de vivre, tout dépend

des conceptions de chacun. Ainsi, il se placera en opposition avec des pensées « perfectionnistes » qui affirment que certains modes de vie sont objectivement supérieurs à d'autres.

Dans une version forte de l'approche perfectionniste, la société n'aurait pour but que de produire « des personnes épanouies ». Il s'agit là d'une pensée antagoniste aux idéaux libéraux. L'État libéral, selon Rawls, doit choisir la voie de la neutralité vis-à-vis des différentes conceptions de la vie bonne. Il ne doit privilégier aucune religion sur les autres (ni l'athéisme sur les religions), aucune croyance et aucun mode de vie. Les citoyens peuvent eux promouvoir et agir selon les croyances qui leur semble meilleures, à condition de ne pas entraver la liberté de leurs concitoyens. C'est ce qui caractérise la pensée de Rawls, en ce sens que la justice précède le(s) bien(s).

La nature, incluant les animaux, fait partie de ce désaccord. Un individu peut vouloir protéger la nature, parce que c'est ainsi qu'il conçoit une vie moralement bonne. Un autre peut ne pas penser ainsi. C'est du moins de cette façon que Garner comprend la théorie de la justice comme équité (Garner, 2011). Elle ne peut protéger les animaux, car ceux-ci relèvent des conceptions du bien personnelles, d'un mode de vie.

Ce n'est vrai que si l'on ne reconnaît pas les animaux comme membres de la société. C'est le cas de Rawls bien entendu, mais il est possible d'envisager sa théorie en y intégrant les non-humains. Certains animaux (domestiqués, notamment) font partie de la société et y contribuent de diverses manières (Donaldson & Kymlicka, 2011). De plus, il est plausible de penser que les animaux non-humains ont également une forme de conception de la vie bonne, non pas au sens où ils doivent réfléchir consciemment, mais au sens où ils ont des préférences sur la façon dont ils voudraient vivre leurs vies.

Dans ce sens, l'État refusant le perfectionnisme devra cesser d'être spéciste et les plaisirs humains ne primeront pas sur ceux des animaux⁴⁷. Les activités proprement humaines, en particulier les plaisirs d'ordre intellectuel, ont primé en philosophie sur les formes de plaisir

⁴⁷ Le dualisme humain-animal tombe souvent dans des arguments perfectionnistes. C'est le cas de John Stuart Mill, un utilitariste libéral, dont une des citations célèbres était « *Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait* ».

plus « animal ». Pourtant, on ne devrait ni forcer un individu à étudier ni le juger sur le plaisir (ou non) qu'il en retire. Les libéraux insistent sur la reconnaissance du pluralisme. Si on est antiperfectionniste entre tous les membres d'une société, et que nous y intégrons les animaux (c'est du moins ce que fait ce mémoire), pourquoi rester perfectionniste avec les non humains ?

Comme mentionné plus haut, tout le monde peut vivre selon sa conception de la vie bonne, tant que celle-ci n'entrave pas la liberté des autres membres de la société. Reconnaître un pluralisme d'opinions ne signifie donc pas reconnaître un pluralisme d'actions. Si je pense qu'une vie bonne est faite de cannibalisme, de meurtres et de violence à autrui, je ne peux suivre mes idées, en ce sens qu'elles entravent la vie des autres membres de ma société. S'il est possible de m'interdire de tuer ou blesser autrui, il est possible de le faire pour d'autres individus.

D'autant plus que toutes nos actions ne sont pas guidées par des conceptions du sens que doit prendre la vie. Il s'agit parfois de préférences personnelles. Il faut les distinguer des conceptions du bien. Un individu peut penser que le sens de sa vie doit prendre un ton écologique, protéger la nature, etc. Et cette conception peut être respectée par l'État. Mais il peut aussi avoir comme préférence personnelle de ne pas trier ses ordures (car c'est embêtant). Sa préférence personnelle n'est pas conforme avec son sens de la vie et est quelque chose que l'État pourrait tout à fait réguler.

Ce qui différencie les conceptions du bien et les préférences personnelles c'est qu'une personne ne pourrait vivre de façon satisfaisante si elle ne pouvait le faire dans le sens de sa conception du bien. Si une préférence personnelle n'est pas respectée, elle provoque un certain embêtement. Néanmoins, elle n'empêche pas l'individu de continuer de vivre selon ses principes. L'État peut donc limiter la liberté de ses citoyens en ce qui concerne leurs préférences. C'est par ce biais qu'Andrée-Anne Cormier (2014) pense que la consommation de viande pourrait être interdite.

Le fait de pouvoir acheter de la viande animale à bas coût n'est sans aucun doute, au mieux, qu'une préférence des personnes, lorsque c'en est une. Il en va de même, pour la plupart des gens, quant au fait même de manger des animaux, en particulier à chaque jour ou à chaque semaine. (Cormier, 2014, p.153)

Il y a effectivement un pluralisme raisonnable, même essentiel, dans un État, mais il est possible d'éviter le relativisme moral. Il est donc possible d'avoir des devoirs politiques universels à l'égard des animaux. Néanmoins, la théorie de la justice comme équité ne nous dit rien sur l'existence d'un tel contenu. S'il fallait prendre des décisions qui limitaient les libertés de base de certains, au nom de l'intérêt des animaux, cela demanderait des arguments acceptables pour toute « personne raisonnable » selon Rawls. Or, pour l'instant, les seuls contractants sont les humains « actuels ». Les seuls arguments acceptés sont donc de type anthropocentrique.

D'autre part, une telle approche ne peut nous permettre de penser l'intégration des générations futures correctement. S'il est possible d'affirmer que des actions relevant de nos préférences personnelles (comme l'exemple du tri des déchets repris plus haut) peuvent être réglementées par l'État, Rawls lui-même a proposé une autre voie pour intégrer les générations futures.

Ceux-ci posent un problème complexe double. D'une part, les générations antérieures ont épargné ou ne l'ont pas fait (Rawls & Audard, 2009, p.328), d'autre part, la postérité pour qui l'on peut faire quelque chose ne peut nous rendre la pareille. « *C'est un fait naturel que les générations s'étendent dans le temps et que les bénéfices économiques ne vont que dans une direction.* » (Rawls & Audard, 2009, p.327) Ceci est une difficulté essentielle pour la théorie de Rawls qui se base sur l'idée d'*avantage mutuel*. Appliquer la position originelle au cas des générations futures n'est donc pas sans difficulté. Rawls va d'ailleurs refuser de les faire rentrer sous le voile d'ignorance : « *Mais puisque nous prenons le présent comme moment d'entrée dans la position originelle, les partenaires savent qu'ils sont contemporains...* » (Rawls & Audard, 2009, p.328)

Ce que les partenaires ignorent, c'est à quelle génération ils appartiennent. Mais ignorer à quelle période nous appartenons ne nous fait pas pour autant se soucier des périodes qui nous suivront. Pourquoi ? Premièrement, parce que nous ne savons pas si le passé l'aura fait pour nous. Deuxièmement, la postérité ne pourra ni nous remercier ni nous en vouloir.

Il faut donc pour que l'intérêt des générations futures soit pris en compte, soit modifier la prémisse qui dit que nous appartenons tous à la même génération, ou bien rajouter un facteur motivationnel. Rawls choisira cette seconde option, et comme le notera Donald C. Hubin : « *It*

seems somewhat arbitrary on Rawls' part to draw the line where he does. » (Hubin, 1976, p.72) En effet, Rawls refuse d'intégrer toutes les générations ensemble, car cela lui semble plus complexe à imaginer. Comme le remarque Hubin, il y a tout autant de fantaisie à penser réunir tous les membres d'une même génération. Néanmoins, même dans les rééditions du livre Rawls va choisir d'adjoindre un postulat :

Ainsi, pour atteindre un résultat raisonnable, nous admettons tout d'abord que les partenaires représentent des lignées familiales, c'est-à-dire qui ont, au moins, le souci de leurs descendants immédiats ; et ensuite que le principe adopté soit tel qu'ils puissent souhaiter que toutes les générations antérieures l'aient suivi. (Rawls & Audard, 2009, p.328)

Rawls insère dans sa théorie un altruisme descendant limité. Il postule qu'une génération se préoccupe de ses descendants. Ceux-ci sont immédiats, ou du moins la « bonne volonté » des représentants s'étend à deux générations (Rawls & Audard, 2009, p.328). L'idée est de contrer l'avantage mutuel qui pose problème concernant les générations futures (et les sans-voix en général, nous le verrons plus loin) mais pour cela, Rawls abandonne le postulat (pourtant essentiel) du désintéret mutuel (Gosseries, 2009). En effet, l'idée qui rend le voile d'ignorance si intéressant en termes de justice est que justement, les représentants ignorent leurs caractéristiques personnelles. De nombreuses critiques seront formulées concernant l'ajout d'un souci pour les descendants immédiats :

The only justification offered for the motivational assumption is that it enables Rawls to derive obligations to future generations. But surely this is a little too easy, like a conjurer putting a rabbit in a hat, taking it out again, and expecting a round of applause. (Barry, 1977, p.279)

Il n'y a pas de justification quant à l'utilisation d'un facteur motivationnel. Hubin propose d'accepter l'idée d'altruisme descendant en suggérant que l'agent représentatif, au lieu de juste se considérer comme chef de famille, soit plutôt conscient que les personnes qui ont des enfants se préoccupent sans doute de leurs sorts. Rawls reconnaît en effet que les individus sous le voile d'ignorance sont conscients des tenants de la psychologie humaine. Cela ressemble à l'hypothèse rawlsienne si ce n'est que le facteur motivationnel ne s'applique pas au représentant, mais aux connaissances auxquelles celui-ci a accès.

Si cette solution peut sembler convaincante pour certains, elle nous posera le même problème qu'avec les animaux. Au lieu de prendre en compte les intérêts des générations pour ces

dernières, en leur nom, on les conçoit comme une injustice entre contemporains. En effet, les prises de décisions se font pour répondre au besoin des parents, et non des descendants. Les représentants sous le voile d'ignorance choisiront des solutions peut-être avantageuses pour les futures générations, mais seulement parce que cela comble les désirs des parents de cette génération qui souhaitent voir leur progéniture vivre dans de bonnes conditions.

La théorie telle que Rawls la défend est dans les intérêts des sans-voix, mais jamais pour eux-mêmes. On peut se débarrasser de la croyance d'un libéralisme rawlsien inadaptable à la protection des animaux ou des générations futures, bien qu'il ne les inclue pas comme des sujets de justice. Mais bien que ces solutions de type anthropocentrique soient intéressantes, elles nous semblent insuffisantes. Puisque nous avons déjà exclu cette approche dans le chapitre précédent, nous voudrions analyser la possibilité d'intégrer les animaux et les générations futures comme des *sujets de justice*. Cela signifie, ajouter les intérêts des animaux ainsi que des générations futures à la position originelle.

2.1.2. Les « sans-voix » comme membres de la position originelle

Rawls a une théorie qui relève du courant du contrat social. Il existe un problème majeur avec ce type d'approche, à savoir l'impossibilité de fonder les droits directs des individus incapables de contracter, soit les membres les plus vulnérables de notre communauté. Bien sûr la position originelle semble pouvoir protéger les animaux, les générations futures, ainsi que tous les autres humains qui ne rentrent pas dans les conditions du voile d'ignorance (les enfants ou les personnes en situation de handicap par exemple), mais cela n'est pas satisfaisant, car cette protection dépend du bon vouloir des contractants. Rien d'autre ne justifie la protection des individus les plus vulnérables d'une société.

Une solution est d'envisager des théories non contractualistes (comme nous le ferons avec Singer⁴⁸) ou bien de régler les problèmes liés à cette théorie. Pour cela, il faut l'approfondir davantage, la comprendre, la critiquer et remplacer (voire simplement supprimer) certains fondements sur lesquels la bâtisse, théorie de la justice comme équité, s'est construite.

⁴⁸ Voir *infra* 2.2.

Gardiner, dans *Intergenerational Justice*, rassemble les théories du contrat sous deux grandes mouvances : « *The first is based in self-interest, and has come to be called « contractarian »* » (Gardiner, 2009, p.79). La première est inspirée des idées de Hobbes. Sa conception présentée dans le *Léviathan* (1651) fait de l'état de nature une guerre de tous contre tous. Chaque individu cherche à survivre, c'est pourquoi des individus de « force égale » peuvent écrire un contrat ensemble. Il s'agit d'éviter le combat perpétuel, ce qui rend les décisions prises à l'avantage mutuel. En d'autres termes, et de façon simpliste : *je ne frappe pas pour ne pas me faire frapper*.

« *The second strand is grounded in the idea that we are rationally required to respect other persons, and that this implies that moral and political principles must be justifiable to them.* » (Gardiner, 2009, p.79) Cela fait écho à Kant. Gardiner y fait référence comme *contractualisme*. La conception du contrat y est fort différente. Les différents contractants ne se réunissent pas dans l'idée de combattre des personnes aux pouvoirs égaux, mais dans l'optique d'universalité des droits. Le but est de proposer des principes à adopter sans tenir compte des circonstances. De ce fait, les conditions de possibilités du contrat ne sont plus reliées aux contractants, mais au fait qu'il existe des choses bonnes ou non à faire. L'autorité du contrat est donc indépendante de l'égalité des pouvoirs.

Mark Rowlands fait cette même distinction dans *Animal Rights* (2009) et va chercher à résoudre le problème de la non prise en compte des individus les plus faibles dans la société par la théorie de Rawls, sans rejeter entièrement la théorie du contrat (ce que fera Gardiner). Pour Rowlands, la théorie de justice comme équité, bien que souhaitant s'inscrire dans la lignée de Kant, fait en réalité un mélange des deux types de contrat. D'un côté il garde la réciprocité et l'égalité des pouvoirs chez Hobbes, et dans un même temps, il cherche l'universalité chez Kant. Pour Rowlands, Hobbes part de ce qui est (les individus ne se combattent pas lorsqu'ils ont des pouvoirs égaux) et le justifie aux moyens de la théorie du contrat. En revanche Kant a des aspirations universalistes (les individus ne devraient pas se combattre les uns, les autres). La solution est de supprimer ce que Rowlands appelle les « résidus hobbesiens » pour reconstruire la théorie de justice comme équité dans la lignée kantienne. Selon Rowlands, si c'est le système hobbesien qui est évincé, c'est parce que c'est ce modèle qui est la cause de la non-prise en compte des animaux (et nous verrons qu'il s'agit

des sans-voix en général) chez Rawls. Il a amené à deux conditions du contrat qui vont empêcher l'inclusion des sans-voix : l'égalité des pouvoirs et la réciprocité.

2.1.2.1 Critique de la réciprocité

Rawls garde l'égalité des pouvoirs comme condition d'entrée pour le voile d'ignorance (être également rationnels). Il faut tout de même préciser un point : chez Rawls, les décisions prises sous le voile d'ignorance peuvent s'appliquer à des individus qui ne s'y trouvaient pas. Néanmoins, les différents partenaires *connaissant les conditions d'entrée* pourraient ne prendre aucune décision pour les sans-voix, ou les humains considérés comme pas « assez » rationnels, puisqu'ils sauront de base qu'ils n'en font pas partie.

C'était le problème auquel se confrontait Rawls avec les générations futures : en réduisant l'accès au voile d'ignorance aux seules personnes d'une même génération, même en ignorant laquelle, les individus décideraient de ne pas épargner pour le futur, comme nous l'avons vu plus haut⁴⁹.

Most striking of all is the impact of the contract model on our attitude to future generations. « Why should I do anything for posterity? What has the posterity ever done for me? » Would be the view we ought to take if only those who can reciprocate are within the bounds of ethics. [...] if obligations only exist where there can be reciprocity, we need have no worries about problems like the disposal of nuclear waste. True, some nuclear wastes will still be deadly for a quarter of a million years; but as long as we put it in containers that will keep it away from us for 100 years, we have done all the ethics demands of us. (Singer, 1980, p.70-71)

Singer critique en cela Rawls. Il remonte à Platon qui dans *La République* fait de Glaucon un défenseur de la réciprocité comme base de la justice. Il soutient qu'on n'est moral que par peur de la sanction (ce qui implique une égalité/supériorité de pouvoirs). Socrate, dès lors, redéfinit la justice⁵⁰. Pour Singer les contractualistes font la même erreur que Glaucon : ils ne font pas la distinction nécessaire entre l'origine et la justification des jugements

⁴⁹ Voir *supra* 2.1.1.

⁵⁰ Selon Socrate, la justice est la préservation de la santé de la société. Il y a un parallèle entre justice de l'âme et justice politique soit le microcosme (l'homme et ses vertus) est en phase avec le macrocosme (le cosmos et la Cité). Il ne s'agit à aucun moment d'une égalité de pouvoirs. (Platon, 2008)

éthiques. C'est-à-dire qu'ils pensent que l'égalité de pouvoirs (qui est à l'origine de la formation du contrat), justifie les principes justes.

L'égalité de pouvoirs s'accompagne de l'idée de réciprocité. Il faut que les contractants soient réciproquement intéressés à faire un contrat, pour effectivement en faire. Or si je suis plus puissante qu'un autre individu, je pourrais tout simplement décider d'ignorer ses intérêts.

La réciprocité se retrouve chez Rawls sous la forme de la rationalité. Il n'y a que les individus qui sont « rationnels » qui peuvent contracter. Or, il n'y a rien qui puisse expliquer un tel besoin (ce n'est la réciprocité). « *To mark this boundary by some characteristic like intelligence or rationality would be to mark it in an arbitrary way. Why not choose some other characteristic, like skin colour?* » (Singer, 1980, p.50-51) Il s'agit d'un choix arbitraire. Comme nous l'avons vu en introduction de ce mémoire, la rationalité a été utilisée dans un esprit anthropocentriste pour fortifier l'idée d'un dualisme animal-humain. Il a été longtemps considéré qu'avoir la raison fondait, par exemple, notre accessibilité aux droits, c'est-à-dire à l'égalité humaine. Or au moins deux critiques de ce fondement peuvent être mises en avant. Premièrement, tous les êtres humains ne sont pas dotés de « raison ». C'est notamment le cas des personnes marginalisées. Ensuite, la raison est une qualité arbitraire. En quoi le fait d'avoir la raison nous rend plus aptes à avoir le droit de ne pas être torturés (par exemple) ? (Singer, 1980) (Donaldson & Kymlicka, 2011) (Cochrane, 2013) La raison a fondé un statut moral supérieur à l'humain sans vraiment se justifier.

Le fait d'avoir des droits, d'être politiquement représentés n'est en rien lié au fait d'être rationnel. D'ailleurs si la réciprocité et la rationalité sont des conditions pour bénéficier d'actes moraux, de nombreux autres individus ne devraient pas faire partie de nos préoccupations. « *Since permanent mental defectives are equally incapable of reciprocating, they must also be excluded.* » (Singer, 1980, p.70) Exclure la réciprocité et la rationalité des conditions d'entrée de la position originelle c'est aussi répondre au problème des cas marginalisés.

Pourquoi alors continuer d'exclure les animaux et les générations futures du voile d'ignorance ? Si un individu est capable, dans l'exercice de pensée, de sortir de son corps pour s'imaginer dans celui d'un autre, pourquoi doit-il se restreindre à celui d'un humain

« rationnel » ? C'est forcément un exercice compliqué, et sans doute imparfait. Mais une critique qui a souvent été adressée à Rawls est la non-plausibilité de sa théorie. Il n'est pas réellement possible de s'extraire de son corps et de tout oublier. La réponse que donne le philosophe était tout à fait adaptée :

Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. (Rawls & Audard, 2009, p.38)

Il ne s'agit pas réellement d'installer des individus dans une salle et de leur effacer la mémoire, de leur empêcher de voir leur corps, et de les forcer à discuter, mais bien de faire un test d'équité. La question qui se pose est *qu'est-ce que le juste ?* Dès lors si nous pouvons tenter d'imaginer ce que le sort d'un plus démuné humain est, pourquoi ne pas tenter de penser le sort d'un plus démuné non humain, ou d'une génération future ? *Qu'est-ce que je souhaiterai si c'était moi qui...*

God: Ok Mark, choose how you want the world to be. I may make you a human, but I may make you a dog. I may even make you a rock.

Me : *Fair enough, God. But if I'm a rock, will I be aware of anything? Will I feel, suffer, enjoy, and so on?*

God: Of course not: you'll be a rock, for God's sake

Me : *Ok then, when I choose the world is going to be, I don't need to make any provisions for the possibility that you are going to make me into a rock – because if you do then nothing matters anyway.*

God : Duh! (Rowlands, 2009, p.160)

La solution que propose Rowlands dans son dialogue de la réinterprétation du voile d'ignorance qui inclurait les sans-voix est sur ce point intéressante. Il s'agit d'imaginer une discussion avec Dieu. Rowlands met en avant comment nous choisirions des enjeux de justice en prenant en compte tout individu pouvant avoir un intérêt (en excluant donc les plantes) tout en mettant en avant que l'enjeu est de se demander *ce qui serait juste universellement*.

Rawls ne devrait donc pas chercher la plausibilité, lorsqu'il critique par exemple l'idée de mettre tous ensemble toutes les générations, car cela dépasse l'imagination. « *If one cares about fairly dividing the intergenerational cake of wellbeing, it's important to know how many*

guests will be present at the table. » (Gosseries & Meyer, 2009, p.4) C'est en effet un problème de taille lorsqu'il s'agit de diviser des ressources, mais pas quand il s'agit de décider de principes de justice de base ! La notion de multiplicité des agents n'est pas essentielle à la position originelle (Rowlands, 2009, p.161). En effet, d'après Rawls, une fois débarrassé de nos propriétés, notre égoïsme diminué, nous nous mettrions d'accord sur les deux principes de base (les libertés égales et le principe de différence). Mais s'il est vrai que les partenaires n'ont plus aucune *particularité*, ils pourraient être seuls sous le voile d'ignorance. Qu'est-ce que cela rajoute de penser que ce sont 10 , 100 ou 1000 personnes, étant exactement pareilles puisque n'étant fondamentalement rien, qui discutent ?

On enlève ici toute considération d'égal pouvoir, et les nombreux problèmes qui surviennent avec. Le problème du nombre par exemple, qui est spécifique et aux animaux et aux générations futures⁵¹. N'ayant pas conscience de nos particularités, nous pourrions être seuls que nous choisirions les mêmes principes. L'égalité des pouvoirs (la réciprocité) n'est pas utile sous le voile d'ignorance s'il y est possible d'être seul.

Il en va de même pour la rationalité. Rowlands par son exemple montre qu'il est possible de s'imaginer quels principes de justices des animaux voudraient voir appliquer. La rationalité est quelque chose d'arbitraire, qui exclut des êtres humains et qui peut être remplacé par la notion d'intérêt. S'il est techniquement vrai que ce sont des individus dits rationnels (au sens où ils sont doués de raison, car on pourrait trouver certains de nos représentants politiques fort peu raisonnables dans leur proposition) qui prennent les décisions dans nos sociétés, cela ne veut pas dire que dans une expérience de pensée qui cherche à savoir quels sont les principes de justice de la société, les individus sous le voile d'ignorance ne peuvent s'imaginer dans le corps d'un être non rationnel, doué d'un intérêt.

⁵¹ Celui-ci reviendra dans le chapitre 4, lorsqu'il s'agira de représenter les droits. Voir *infra* 4.0.

2.1.2.2 Théorie de la justice comme équité, avec les sans voix

Si l'on s'éloigne de la réciprocité, que l'on élimine le besoin de rationalité sous le voile d'ignorance, il est possible d'appliquer la théorie de Rawls pour les animaux⁵² et les générations futures. Bien que les individus qui s'appêtent à l'exercice de pensée soient rationnels, rien ne justifie qu'ils ne puissent s'imaginer « irrationnels ». « *But there is no reason why beings who are not fully rational in the actual world cannot be represented there, in idealized form, to ensure that they would receive justice once "incarnated"* ». (Cavaliere et Kymlicka, 2013, p.19) Si quelqu'un s'offusque de l'inimaginabilité de rentrer tous les animaux et toutes les futures générations sous un voile d'ignorance, on peut se contenter d'imaginer un individu quelconque rentrer seul et se poser la question suivante : *Quels sont les principes de justice que je souhaite voir dans ma société, en ne sachant pas si j'y serai un homme, une femme, un enfant, un animal, ou tout autre individu qui puisse subir un dommage et possède donc un intérêt, ni à quelle génération j'appartiendrai ?*

La question des morts ne se poserait pas, comme dans le cas des plantes. Il n'est pas possible de leur commettre un dommage, c'est pourquoi les principes de justice choisis ne tiendront pas compte de ces possibilités.

Dans l'esprit de Rawls, on peut s'attendre à ce que le principe de libertés égales soit choisi (Gosseries & Meyer, 2009). Ainsi que le principe de Maximin, second principe auquel les contractants sous le voile d'ignorance arriveraient est un principe de différence. Celui-ci implique de maximiser les biens premiers (pouvoirs attachés aux différentes fonctions et positions, le revenu, et les bases sociales du respect de soi) des plus faibles. Soit maximiser le minimum. Rawls a abandonné sa notion de Maximin dans la justice internationale⁵³ et

⁵² Une remarque à ce stade-ci : dans aucun cas d'exploitation, l'idée de contrat Rawlsien ne peut évidemment s'appliquer. Il serait abusif de parler d'un contrat avec les animaux domestiqués par exemple, notamment parce qu'aucun des critères permettant de parler de contrat social n'est respecté. Les animaux domestiqués n'ont pas consenti à l'origine du lien, ils n'ont pas la liberté de rompre la relation, et l'échange de biens est absolument dissymétrique. Il ne peut y avoir d'idée d'un contrat liant des éleveurs avec leurs bêtes.

⁵³ Dans Paix et Démocratie (Law of People en anglais) (Rawls & Guillaume, 2006) Rawls explique que dans le registre de la justice globale, un des devoirs clef de la justice est le devoir d'assistance des sociétés bien ordonnées envers les sociétés *entravées* (« burdened », une société dont les circonstances rendent impossible la

intergénérationnelle (Gosseries, 2013), pour passer au suffisantisme qui se comprend par le principe de juste épargne. Celui-ci établit des institutions de base justes pour une société démocratique constitutionnelle libre. En d'autres termes, il rend possible aux générations futures d'avoir une vie digne d'être vécue (Rawls & Guillaume, 2006, § 15.2). Mais cela s'arrête à ce niveau.

Comme le remarque justement Gosseries, ce qui rassemble les générations futures et les nations est notamment la caractéristique de non-réciprocité. Rawls dans *Théorie de la Justice* justifie l'abandon du Maximin dans le registre intergénérationnel par l'impossibilité pour les générations ultérieures d'aider les plus défavorisés des générations antérieures⁵⁴ (Rawls & Audard, 2009). Cette idée peut se comprendre soit en fonction du progrès (les plus défavorisés qu'il y a eu nous sont aujourd'hui inaccessibles, leur sort relève du passé), soit en fonction de l'épargne (une économie pour les générations futures s'il est souhaitable, exige néanmoins une accumulation qui se fera nécessairement au détriment des plus défavorisés de la génération actuelle.) On a donc soit une impossibilité comme *inaccessibilité* ou comme *incompatibilité* (Gosseries, 2013, p.6). Or notre génération ne risque pas de se retrouver sacrifiée puisque le principe du Maximin est de maximiser la place des plus défavorisés tout en gardant des inégalités.

Simplement, si chaque génération appliquait cette règle stricte [...], nous aboutirions à un monde intergénérationnel tel que le plus défavorisé, *quelle que soit* la génération à laquelle il appartient, soit le moins défavorisé possible – à savoir en comparaison avec tout autre scénario alternatif possible. (Gosseries, 2009, p.45)

Le Maximin implique aussi un leximin qui dit qu'une fois atteint le seuil suffisant, les ressources doivent être distribuées afin que le plus défavorisé atteigne la place du second plus défavorisé. Dans un égalitarisme classique, une fois que le stade de l'égalité est atteint, la redistribution peut s'arrêter. Ce n'est pas le cas pour un égalitariste leximinien (Gosseries, 2013, p.8). Si la situation des plus défavorisés peut être améliorée, elle doit l'être, même si

réalisation d'un état libéral ou décent) (Rawls & Guillaume, 2006, § 13.1) Le devoir d'assistance vise à amener les sociétés entravées à devenir des sociétés bien ordonnées. En revanche, il ne s'agit pas d'ajuster, après, les niveaux de richesse et de bien-être entre sociétés (Rawls & Guillaume, 2006, § 15.1). Une fois que plus aucune société n'est entravée, Rawls est *indifférent* à une distribution globale qui permettrait d'améliorer le sort du plus défavorisé. C'est une approche non plus du Maximin, mais suffisantiste.

⁵⁴ Voir *supra* 2.1.1

cela implique des inégalités (tant qu'elles restent dans le respect des principes qui ont priorité, soit les libertés égales). C'est pourquoi à aucun moment un humain vivant actuellement ne se retrouverait défavorisé face à une génération future *ou un animal*.

Par conséquent, nous pouvons conclure que les sans-voix peuvent être intégrés au sujet de justice dans la théorie de Rawls, à condition d'y supprimer l'idée de réciprocité, que nous avons vue inutile au bon fonctionnement de l'exercice de pensée.

2.2 Théorie utilitariste de Peter Singer

Il faut se détacher de la réciprocité. Soit en modifiant les conditions du contrat (c'est-à-dire en le rendant plus universaliste), soit en se détachant des théories contractualistes et en proposant une nouvelle solution. C'est ce chemin qu'a emprunté Peter Singer.

La pensée utilitariste, souvent considérée comme l'ennemie du déontologisme, a eu son influence sur les sociétés anglo-saxonnes capitalistes aux 19e et 20e siècles. Née avec Jeremy Bentham (1748–1832) et John Stuart Mill (1806-1873), elle est une réponse au problème du fondement de la morale. Avec l'influence des Lumières, les philosophes cherchent un critère universel, indépendant de la religion, auquel chacun puisse adhérer grâce à la raison.

Les utilitaristes vont prendre racine chez David Hume en choisissant l'expérience pour définir le bien. Au cœur de cette approche se situe l'utilité. C'est pourquoi ce sont les conséquences d'une action qui permettent de déterminer la moralité de celle-ci. La morale utilitariste peut donc aussi être appelée « conséquentialiste ». Une action est alors évaluée selon les conséquences qu'elle entraîne, non en elle-même (ce que ferait le déontologisme).

Dans sa version hédoniste classique, l'utilitarisme vise à minimiser la souffrance et maximiser le bonheur ou le bien-être. Pour savoir ce que sont de bonnes conséquences, c'est la norme morale du « *plus grand bonheur du plus grand nombre* » qui prévaut. Pour évaluer ce « bonheur », il existe un calcul, dit, de l'utilité. Il s'agit de faire une évaluation rigoureuse de toutes les conséquences possibles d'une action, à court ou long terme.

L'utilitarisme est aussi universaliste et impartial. Une idée fondamentale que nous apporte l'approche est la notion d'égalité où « chacun compte pour un ». Cela signifie que les intérêts de chaque individu doivent peser un poids identique dans la balance utilitariste. Les individus

étant aussi les générations futures et les animaux. « *Some have found it difficult to accept that the difference between us and the other animals are differences of degree rather than kind* ». (Singer, 1980, p.62). Pour de nombreux utilitaristes (Bentham et Singer à tout moins), l'humain n'est pas intrinsèquement « supérieur » aux animaux. Au contraire, chez Singer on retrouve un utilitarisme de l'égalité, concept qui traverse tout son livre *Practical Ethics* (1993). Il n'y a pas un bien prédominant, mais toutes les préférences (plutôt que les plaisirs comme chez Bentham) sont évaluées sur un même pied d'égalité.

2.2.1. Singer et les sans-voix

L'utilitarisme de Singer est traversé par le concept de *sentience*, c'est-à-dire, la capacité à éprouver le plaisir et la douleur, d'avoir des expériences vécues. C'est ce concept qui confère des intérêts à un être vivant⁵⁵. Sa pensée défend l'égale considération des intérêts pour tous les êtres sensibles.

Une idée que critique Singer est le « spécisme », soit la discrimination à l'encontre des êtres sensibles non humains. La communauté morale ne devrait pas être définie par l'espèce, mais la *sentience*, puisque c'est elle qui confère des intérêts à un être vivant (Singer, 1993). Bentham, père fondateur de l'approche, avait déjà mis le doigt sur cet aspect. Si un individu souffre (ou peut souffrir), refuser de prendre cette douleur en considération n'est pas justifié moralement. L'égalité de tous les individus doit être basée sur l'égale considération des intérêts, et non sur son apparence ou ses aptitudes.

Les principes de justice chez Singer peuvent donc se résumer ainsi :

- U1. Each person should be treated with equal consideration and respect. [...]
- U2. The interests of each and every person should be given the equal weight in moral deliberations. [...]
- U3. The maximum possible number of interests should be satisfied. (Singer, 1980, p.40)

On voit ainsi que la première prémisse est l'égale considération des intérêts. Les critiques déontologistes (Rawls & Audard, 2009) ont souvent soutenu que le principe de maximisation

⁵⁵ Voir *supra* 1.1.

primait sur l'égalité chez les utilitaristes. C'est bien l'inverse qui se produit : le principe de maximisation découle du principe d'égalité.

Le second principe veut que tous les intérêts aient un même poids. Soit le *chacun compte pour un*. Mais attention, Singer y mettra un point crucial : les préférences en revanche n'ont pas toutes le même poids. Il est certain que ma préférence à vivre est équivalente à la préférence de vivre de n'importe quel individu (même animal), en ce sens qu'elle réfère à un intérêt⁵⁶. En revanche, mes préférences gustatives pour le bacon n'auront pas le même poids que la préférence à vivre du porc. En d'autres termes, l'intérêt à vivre est plus lourd (en ce sens qu'il est plus important) que la préférence à manger quelque chose de bon.

C'est ainsi que Singer répond à la critique majeure faite à l'utilitarisme : celle du sacrifice. S'il faut maximiser le bien-être, il est plus intéressant de tuer l'orphelin malheureux dans le but de divertir les autres citoyens. Singer opte pour une alternative à l'utilitarisme hédoniste : celui des préférences. L'orphelin malheureux a une préférence trop forte pour la vie (puisque'il s'agit en fait, d'un intérêt), qui outrepassse le plaisir du tueur, ou d'un public.

L'éthique selon Singer inclut très bien les sans-voix, notamment parce que le philosophe n'utilise pas le concept de réciprocité ni de rationalité dans sa théorie. Il n'y a pas d'idée d'un contrat (ce n'est pas un pacte que l'on fait avec les autres individus de la société), et le juste se trouve foncièrement dans la société : dans les conséquences. Il n'y a aucun rapport au fait de pouvoir ou non contracter. Tous les individus doués de *sentience* méritent une considération morale.

2.2.2. Critique de l'utilitarisme

Ce qui pose problème pour Rawls dans l'utilitarisme, c'est qu'il s'agit d'une approche qui n'accepte aucune action comme moralement mauvaise, seulement les conséquences. L'utilitarisme a été accusé d'être impersonnel. « *La pluralité des personnes n'est donc pas vraiment prise au sérieux par l'utilitarisme.* » (Rawls & Audard, 2009, p.53) Rawls pense ainsi que l'utilitarisme ne respecte pas assez les individus.

⁵⁶ Voir *supra* 1.2.

L'idée qui traverse cette critique est que chaque individu mérite des droits, et que ceux-ci doivent outrepasser le calcul d'utilité. Or ce n'est pas le cas dans l'utilitarisme. Les individus qui ont des intérêts doivent faire partie de nos considérations morales, mais pas des droits fondamentaux qui peuvent ne pas correspondre. Tout est fait dans le but de maximiser le bien-être. Or bien sûr, dans la vie de tous les jours, les utilitaristes acceptent de reconnaître des droits, mais tout simplement parce que ceux-ci aident à maximiser le bien-être.

Le fait de ne pas reconnaître de droits pousse-t-il l'utilitarisme, même celui des préférences, dans un relativisme ? En effet, Rowlands dans sa critique soulève une question importante : toutes les préférences ont-elles le même poids ? (Rowlands, 2009) Non. Alors comment peut-on fonder une hiérarchie des préférences sans invoquer, à un certain point, des conceptions du bien qui primeraient davantage ? Tout le paradoxe se situe ici : il faut dire quelles sont les préférences légitimes, mais rien de l'utilitarisme ne nous permet de savoir ce qui est légitime ou non.

Chez Mill se trouve une tentative de réponse. Son utilitarisme est une théorie qualitative où les valeurs sont hiérarchisées, ce qui, d'une certaine manière, le rapproche de Kant. Pour décider de ce qui est « noble », sans passer par des normes inspirées par une idée de Bien imposée par une majorité, Mill pense que c'est l'expérience qui nous l'apprend. Mais cette approche a ses défauts : elle semble très ambiguë. Est-ce qu'une préférence est supérieure uniquement parce qu'elle est désirée davantage ?

La meilleure manière de répondre à cette critique est de bien distinguer les intérêts et les préférences. De la même manière que nous avons différencié les conceptions du bien et les préférences personnelles⁵⁷, une personne ne pourrait vivre de façon satisfaisante si ses intérêts n'étaient pas respectés. L'intérêt s'entend dans le sens de besoin⁵⁸. La non-satisfaction d'un besoin va entraîner un tort, ce qui n'est pas le cas de la non-satisfaction d'un désir, soit d'une préférence personnelle.

⁵⁷ Voir *supra* 2.1.1.

⁵⁸ Voir *supra* 1.2.

Il est donc possible d'imposer une hiérarchie, sans se baser sur des arguments déontologiques (comme le pense Rowlands [2009]) entre intérêt et préférences. Par après, ce qui justifie une hiérarchie entre préférences ou entre intérêts sont les conséquences de chaque action.

Alors qu'en est-il d'une situation où deux intérêts sont en jeu. Par exemple, la vie d'un humain et d'un non-humain⁵⁹? Pour ce point précis, Singer va apporter le critère du sens à la vie et de la projection dans l'avenir. Ainsi, lors d'un accident, ou dans des mauvaises conditions vies (par exemple, une région frappée de sécheresse) à qui doit être donnée la priorité à la vie ? Singer répond que si des vies sont en jeu, il n'est pas spéciste de donner la préférence à ceux qui ont le plus « à perdre ». Ceux-ci sont ceux qui ont des projets à long terme. Pour cette raison, il est justifié de sauver des êtres humains plutôt que des animaux.

D'autre part, les utilitaristes ne condamnent pas le fait de tuer les animaux, mais bien celui de les faire souffrir. C'est pourquoi Singer reconnaîtra la possibilité de tuer des individus (qui ont le moins à perdre) sans souffrance, dans le but de maximiser le bien-être. D'un point de vue « impersonnel », tuer un individu qui avait une « belle » vie est problématique en ce sens que cela diminue le bien-être général. Mais ça ne l'est plus si un autre individu vient remplacer le mort. Cela signifie tout de même que le nouveau-né doit naître que parce qu'un autre est décédé (ce qui est le cas dans l'élevage).

Regan, un déontologiste anti-spéciste critiquera Singer sur ce point. Celui-ci est accusé, à raison, de rendre les animaux des simples réceptacles à préférences (Regan, 2004, p. 210). Cette critique sera néanmoins développée davantage dans notre Chapitre 3 concernant le droit à la vie. Notons seulement que Singer adhère à l'argument du remplacement. Il est ainsi permis de tuer un être, si celui-ci est remplacé, car cela permet de maintenir le bien-être au même niveau. Les individus sont alors remplaçables, ce qui les définit comme de simples réceptacles à plaisir. De ce fait, les individus sont interchangeables. Dans cette situation, le bien-être général n'a pas été changé (puisque pour une belle vie de perdue, une autre est gagnée). D'un point de vue « personnel » (celui de l'individu), si la mort d'un individu ne

⁵⁹ On peut également parler des conflits entre deux humains. Le critère de Singer (la projection dans l'avenir et les projets de vie) aurait comme conséquence que les individus humains qui font des plans pour le futur auront un droit à la vie plus fort que celui d'autres humains vivant au jour le jour. Évidemment, la première conséquence est une dévaluation du droit à la vie des personnes en situation de handicaps. (Bailey, 2015)

provoque pas de souffrance, il n'est pas moralement problématique de le tuer. La mort n'est pas considérée comme un mal en soi (surtout si celui-ci n'avait pas de projection, ce qui sera le cas des animaux d'élevages⁶⁰).

Notons que Regan et Rawls critiquent l'utilitarisme sur le fondement même de la théorie, soit qu'elle ne se préoccupe en aucun cas de protéger les individus, mais bien de fournir les meilleures conséquences. Or nous avons vu dans le chapitre précédent que les sans-voix ont un des intérêts. En ont-ils pour la vie ? Nous envisagerons ce point dans le chapitre suivant. Si c'est le cas, (et cela le sera) nous devons alors rejoindre une théorie qui reconnaît un droit à la vie.

2.3. Approche alternative : le mariage de l'utilitarisme avec le déontologisme.

Nous avons vu que les deux grandes théories, que ce soit l'utilitarisme ou le déontologisme, peuvent et accueillent les sans-voix. Mais aucune n'est exempte d'imperfection. La critique faite à Rawls porte sur la réciprocité et la rationalité, qui nous l'avons montré, ne sont pas des concepts nécessaires à la détermination de ce qu'est le juste et qui exclus de nombreux êtres humains aussi. D'autre part, la critique apportée à l'utilitarisme est qu'elle considère les individus comme de simples réceptacles à préférences et permet le meurtre d'animaux (humains ou non) sur le manque de rationalité (quand bien même Singer cherche à l'évacuer de sa théorie).

Bien que ce mémoire s'attarde à savoir si les « sans-voix » peuvent être pris en compte dans les théories classiques de justice, il nous semble nécessaire de nommer une nouvelle alternative possible, et de voir si en plus de répondre aux critiques adressées au déontologisme ainsi qu'à l'utilitarisme, elle intègre elle aussi les sans-voix. Nous proposons d'imaginer une façon de concilier utilitarisme et déontologisme. Est-ce possible ? C'est ce que tentent de faire aujourd'hui de nombreux philosophes bien qu'une majorité considère la tâche difficile.

⁶⁰ Singer a changé d'idées aux fils des éditions de *Practical Ethics*. Éventuellement, il en vient à reconnaître que les mammifères et les oiseaux (donc, cochons, vaches et poules) ont une conscience d'eux-mêmes comme existant dans le temps et donc des préférences orientées vers le futur. (Visak, 2013)

De nombreux philosophes pensent qu'elles [les théories utilitaristes et déontologistes] sont inconciliables et appelées à la demeurer, car elles se reposent sur des croyances et des préférences qui, pour opposées qu'elles soient, sont toutes deux profondément enracinées dans l'esprit humain. (Ogien & Tappolet, 2008, p.12)

Dans leur livre, *Faut-il être conséquentialiste*⁶¹, Christine Tappolet et Ruwen Ogien unifient ces deux grandes pensées dans l'espoir de créer une approche plus complète et moins imparfaite. Ils restent partisans du conséquentialisme, mais ils le nomment « modeste ».

S'il est vrai que les normes doivent être fondées sur ou justifiées par les valeurs, le conséquentialisme sera mieux placé que son adversaire principal, la déontologie, dans leur confrontation philosophique. (Ogien & Tappolet, 2008, p.13)

L'approche déontologique dit qu'une action juste est celle qui satisfait les normes morales. Ce qui est bien (au sens de valoir quelque chose) est ce qu'on doit désirer (Ogien & Tappolet, 2008, p.19). Selon Ogien et Tappolet, il n'y a rien qui justifie les normes d'un point de vue déontologique. C'est sur ce point-là que le conséquentialisme gagne. Ce que l'on doit faire, c'est ce qu'il est bien de faire. Ils expliquent ainsi que les normes sont fondées sur *des valeurs* et non sur des connaissances empiriques. Une approche conséquentialiste affirme que ce qui est juste est ce qui promeut le bien, soit qui conduit aux meilleures conséquences.

Les deux courants étudiés s'accordent sur les valeurs (par exemple, toutes formes de libertés), mais pas sur les normes. La grande différence se situe donc là, dans le fait de promouvoir (pour les utilitaristes) ou de respecter (pour les déontologistes) les normes. Mais rien n'explique pourquoi il faudrait respecter une norme si ce n'est que c'est « *ce qui est juste de faire* », alors que l'utilitarisme prône de promouvoir certaines normes, car elles amènent à de meilleures conséquences. Prenons l'exemple du « il ne faut pas faire du mal ». Cela peut se justifier avec une valeur à l'intégrité physique et psychologique.

Tappolet et Ogien sont tout de même conscients des problèmes liés à l'utilitarisme, notamment soulevés par Rawls.

Si le conséquentialisme admettait des droits individuels non relatifs ou substantiels, ils échapperaient à l'accusation portée par Rawls. [...] Étant donné que nous sommes

⁶¹ Leur livre porte sur les actions individuelles et non étatiques, mais leur théorie peut s'étendre aux normes politiques.

incapables d'agir en vrais conséquentialistes, il vaut mieux que nous nous interdisions certaines actions comme celle de torturer ou de tuer. (Ogien & Tappolet, 2008, p.164)

Il faut donc certainement accepter l'idée de droits⁶², car premièrement, il ne doit pas revenir entièrement à l'agent, sûrement ignorant des nombreuses particularités d'une situation, de se poser la question du calcul des conséquences. Ensuite, les droits (particulièrement à la vie) ont un intérêt pour tout individu qui souhaite vivre dans un monde où il n'est pas légitime de tuer quelqu'un pour le bien-être de tous. En donnant un poids moral aux droits, il est possible de les intégrer dans le conséquentialisme. Les auteurs reconnaissent aussi une pluralité de valeurs, ce qui complexifie le calcul, mais ne le rend pas moins juste.

Enfin, concernant l'idée que le conséquentialisme puisse être une solution trop exigeante, Ogien et Tappolet apportent une précision importante : il y a ce qui est idéalement demandé « maximiser le bien du plus grand nombre » et l'action minimale « faire le moins de mal possible ». Ainsi il est possible de se contenter de la seconde option, tout en tenant compte que la première est la plus juste (Ogien & Tappolet, 2008, p.179). Cette distinction permet encore plus d'accepter les droits dans une société, en ce sens qu'un individu peut se contenter de faire le moins de mal, par exemple, en respectant le droit de chacun.

Puisque leur approche est conséquentialiste, bien que *modeste*, Ogien et Tappolet n'ont pas besoin ni de la réciprocité ni de la rationalité que l'on retrouve dans les théories du contrat social, mais reconnaissent néanmoins des droits. Cette approche conciliatrice donc aussi d'intégrer les sans-voix. Puisqu'ils ont des intérêts, ils doivent être pris en compte. Et dans un même temps, puisque nous ne pouvons pas être de parfaits conséquentialistes, il faut s'entendre sur des normes à promouvoir.

2.4. Conclusion

Les sans-voix sont-ils alors des sujets de justice ? Nous avons démontré que oui.

Dans l'approche rawlsienne, nous avons tout d'abord montré que l'auteur n'avait pas lui-même intégré les intérêts des animaux et les générations futures sous le voile d'ignorance,

⁶² Voir aussi Pettit, P. (1988). *The consequentialist can recognize rights*, The Philosophical Quarterly, vol.38, pp.42-55.

sans pour autant considérer que des décisions les concernant ne pouvaient être prises. Nous avons ainsi mis en avant que, sans changer la théorie de Rawls, il serait néanmoins juste de prendre des décisions à leur égard. Cette approche ne nous satisfaisait pas en ce qu'elle restait proche d'un anthropocentrisme.

Nous avons décidé d'analyser davantage la théorie rawlsienne. Il a été mis alors en lumière qu'elle se trouvait à un croisement entre une approche universaliste et de réciprocité du contrat social, ce qui empêchait de nombreux individus (humains et non humains) de participer à la position originelle sous une contrainte non nécessaire (la rationalité), mais pas d'en être bénéficiaires. Il a été alors proposé de fonder la théorie entièrement dans une approche plus universaliste en supprimant la réciprocité. Sans celle-ci la rationalité est devenue un élément caduc de la théorie, et nous l'avons remplacé par la notion d'intérêt.

Avec la notion d'intérêt et sans besoin de fonder la justice sur la réciprocité, il a été mis en avant qu'il est possible de faire entrer les animaux, les générations futures, ainsi que tous les humains considérés comme « non rationnels » sous le voile d'ignorance. Ainsi, les principes de justice choisis sous celui-ci devraient aussi être pris selon le point de vue des « sans-voix ».

Si l'on s'imagine sous le voile d'ignorance appartenant à une autre génération (future), ou à une autre espèce, nous souhaiterions les mêmes principes qu'évoqués dans la théorie de justice comme équité, mais élargies au groupe des sans-voix. Cela signifie que les libertés égales devraient donc leur être appliquées mais aussi le principe du Maximin. Cette solution permet d'échapper au risque que dans une idée égoïste, les agents sous le voile d'ignorance sachant de base qu'ils ne seront pas un sans-voix ne prennent pas en compte leurs intérêts. Cela aurait pour impact dans la société idéale d'ajouter des droits constitutionnels aux sans-voix.

Par la suite, nous avons choisi d'analyser une autre grande approche, celle de l'utilitariste Singer. Il a été alors vu que les sans-voix y avaient une place, du fait même que la théorie ne réside pas sur la réciprocité ou la rationalité. Le principe régi est l'égalité de tous les individus *avec un intérêt*. Pour respecter ce principe, il est dit que toutes les préférences ont le même poids et que le juste est la maximisation des intérêts, soit en satisfaire un maximum. Or la critique a porté à notre attention que la théorie ne protège en aucun cas les individus, mais ne se base que sur les conséquences. Cela peut nuire à de nombreux individus, mais

particulièrement à ceux qui n'ont pas une conception du futur⁶³. Ainsi sans rien changer à la théorie, les intérêts des sans-voix devraient être pris en compte. Cela aurait pour impact dans une société idéale, de trouver une façon de communiquer avec les sans-voix afin de mettre en avant leurs intérêts. Il n'y aurait en revanche, aucun droit constitutionnel.

Il ne semble pas juste de ne pas octroyer des droits. En effet, nous ne sommes pas des agents conséquentialistes parfaits, et les institutions politiques non plus. Les droits sont une protection. C'est pourquoi dans la dernière section nous avons proposé une solution alternative qui joint le déontologisme et le conséquentialisme. Il faut des normes, mais celles-ci seraient justifiées par de valeurs. Des droits doivent exister afin que chacun puisse être protégé.

Cette nouvelle approche d'un mariage du déontologisme à l'utilitarisme n'exclut ni les animaux ni les générations futures. Au contraire, il s'agirait alors d'instaurer des droits constitutionnels pour ceux-ci tout en continuant à chercher à comprendre leurs intérêts.

Puisque selon toutes ces approches il semble juste de protéger les animaux et les générations futures, mais qu'il faille aussi imposer des lois inviolables, nous allons voir dans le prochain chapitre quelle forme les droits de ces individus devraient prendre.

⁶³ Voir *infra* 3.2.

Chapitre 3 : Les droits des sans-voix

Ce que nous a montré le dernier chapitre, c'est qu'il existe des injustices envers les animaux et les générations futures. Dès lors il faut protéger ces sans-voix en leur octroyant des droits, mais aussi en les intégrant dans nos pratiques démocratiques. Ce chapitre consistera tout d'abord en la justification d'une garantie constitutionnelle.

Les droits peuvent être d'une grande variété. Nous nous concentrerons seulement sur ceux de types individuels. Ceux-ci peuvent être entendus comme des privilèges, des pouvoirs ou des immunités. On peut dire que les droits sont exécutoires, c'est-à-dire qu'il est légitime pour un détenteur d'exiger son respect. Cela ne signifie pas nécessairement qu'un détenteur de droit obtient son dû, mais plus simplement qu'il peut légalement le réclamer.

Nous traiterons des droits *fondamentaux* de la personne. Ceux-ci servent à établir une protection autour de chaque individu. Est-ce que les animaux et les générations futures peuvent obtenir de tels droits ? La réponse dépend, bien sûr, de quelle conception du droit prévôt. L'une peut être fondée sur la volonté des agents. Elle est la source du droit et de l'obligation. « *For will-rights theorists, even if future persons could have a claim today, they could not possibly have power today.* »(Gosseries, 2008, p.453) Certains penseurs affirment

que les personnes « impuissantes » (*powerless*) - ce qui renvoie aux sans-voix de ce mémoire - ne peuvent pas se voir garantir des droits. Cette approche ne sera pas la nôtre. Nous suivrons la pensée du « droit fondé sur les intérêts » dont l'idée est d'offrir un droit pour un intérêt.

Puisque nous avons basé toute notre réflexion sur la prise en compte des intérêts, nous allons continuer de même sur la question du droit. Pour rappel, nous n'entendons pas l'intérêt comme un désir puisque tous les désirs ne sont pas bons pour les individus, mais comme besoin. La non-satisfaction d'un besoin va nécessairement entraîner un dommage (et non une frustration), ce qui n'est pas le cas de la non-satisfaction d'un désir. Feinberg⁶⁴ est l'un des fondateurs de cette approche du « droit fondé sur les intérêts ». Tout individu ayant un intérêt significatif doit pouvoir protéger celui-ci. Il comprend le droit comme une réclamation, bien que celle-ci ne doive pas spécialement être exprimée. Il n'est pas nécessaire d'énoncer son intérêt pour en posséder un. Pour Feinberg, cela implique que les agents ne sont pas obligés de posséder la capacité à « verbaliser » leur demande (Feinberg, 1980, p.163). Les droits fondamentaux sont universels et tous ceux qui ont un intérêt les possèdent, c'est-à-dire les cas dits marginaux, les sans-voix ainsi que tout individu incapable d'agir en justice.

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. (Feinberg 1980, p.163)

Les cas marginalisés n'auraient pas de droits s'il y avait la précision « être en mesure de réclamer soi-même son dû ». Ils pourraient en avoir sur la seule prémisse d'appartenir à l'humanité, mais cela ne se justifie pas philosophiquement⁶⁵. Nous avons vu qu'une approche par l'intérêt était plus solide philosophiquement. C'est pourquoi Feinberg soutient que les animaux non humains et les générations futures pourraient posséder des droits autant que le peuvent les jeunes enfants ou les êtres humains adultes dits « incapables » (*powerless*).

In contrast, interest-rights advocates are ready to pay the price of ascribing rights to powerless people for the sake of preserving the alignment of these rights with the underlying interests. For them, it makes more sense to grant rights directly to infants (even if they have to be exercised by others) than to grant the rights directly and

⁶⁴ Voir *supra* 1.2.

⁶⁵ Voir *supra* 0.2

exclusively to their proxies (entailing that the right-holder would not simultaneously be the interest-holder). (Gosseries, 2008, p.453)

Ainsi, un droit peut être donné aux cas marginalisés, tant et aussi longtemps que ceux-ci ont un intérêt. Ce ne sont pas les parents des enfants qui ont des droits pour ces derniers, mais les enfants eux-mêmes (bien qu'ils soient exercés par leurs responsables). De même, cette idée peut s'étendre aux animaux. Ce ne sont pas les « propriétaires » d'animaux qui ont un droit pour eux. Le droit doit être accordé directement à l'individu, bien qu'il ne sera pas représenté nécessairement par celui-ci. Et cela fonctionne aussi pour les générations futures (Gosseries, 2008, p.453).

Feinberg va aussi insister sur le principe d'égalité de considération des intérêts (Feinberg 1980, p.160). En effet, si un droit est accordé à un individu dans le but de protéger ses intérêts, alors il faut accorder ce droit à tous les autres individus qui pourraient avoir les mêmes intérêts. Les intérêts d'un individu ne perdent pas leur valeur selon le sexe, la race ou l'espèce. Le principe d'égalité de considération implique une égalité de traitement.

Les sans-voix ont des intérêts, mais *lesquels* ? Nous nous concentrerons sur les droits fondamentaux. Ceux-ci protègent des intérêts qui relèvent des besoins essentiels dont tout individu doit jouir afin de mener une vie décente. Que ce soit d'un point de vue national (par exemple, dans une constitution) ou international (par exemple, dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*), ces droits établissent les valeurs des sociétés libérales démocratiques. Il s'agit notamment du droit à la vie, du droit à ne pas être torturé et du droit à la liberté. Ces droits fondamentaux sont généralement considérés comme universels, c'est-à-dire qu'ils devraient valoir partout et en tout temps. Ils sont innés (chaque personne les détient depuis sa naissance), absolus (ou du moins ne peuvent être outrepassés que dans des circonstances exceptionnelles), irrévocables (nul ne peut en être départi) et inaliénables (ils ne changent pas) (Giroux, 2011, p.31).

Valéry Giroux, dans sa thèse portant sur la théorie des droits fondamentaux étendus aux animaux non humains, en expose trois : le droit lié à l'intérêt à ne pas souffrir, soit le droit à l'intégrité physique ; le droit lié à l'intérêt à ne pas être tué et à vivre dignement, ce qui est le

droit à la vie⁶⁶; enfin le droit lié à l'intérêt à ne pas être exploité, ce qui est le droit à la liberté (Giroux, 2011).

Les individus sans-voix peuvent-ils posséder ces trois droits de base ? Selon Giroux, il est nécessaire de les étendre aux animaux non humains sur la base du principe d'égalité de considération des intérêts. Selon ce même principe, nous pouvons également élargir cette théorie aux générations futures.

3.1. Droit à l'intégrité physique.

Les sans-voix ont-ils droit à l'intégrité physique ? Nous commencerons par traiter des animaux. Giroux débute son raisonnement par démontrer la sensibilité de ces individus. Nous ne nous étalerons pas sur ce débat⁶⁷(qui ne devrait pas en être un). Le sens commun reconnaît très généralement que les animaux peuvent souffrir, et la communauté scientifique part de cette prémisse dans de nombreuses recherches qu'elle fait⁶⁸.

⁶⁶ Historiquement, le droit à la vie est le droit à ne pas être tué. Cette vision a été reprise dans la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Mais aujourd'hui, il existe des nuances conceptuelles entre le droit à ne pas être tué (droit négatif) et le droit à la vie (qui peut être considéré comme un droit positif). Ils ne sont pas toujours équivalents, notamment lorsque le droit à la vie est invoqué comme droit à mourir (euthanasie) ou plutôt un droit à la vie décente.

⁶⁷ Depuis Darwin et sa thèse évolutive, il est admis qu'il existe une continuité dans le vivant. Cela se voit notamment dans le fait que de nombreux animaux, humains et non humains disposent d'un centre neurobiologique et électrochimique (qui permet de ressentir la douleur). Tous les mammifères et les oiseaux sont dotés de nocicepteurs (récepteur sensoriel de la douleur) et un certain type est présent chez les poissons. Il existe aussi une activité nociceptive chez de nombreux invertébrés, comme les crevettes. Au-delà du système nociceptif, certains animaux non humains ont aussi un comportement similaire aux humains lorsqu'ils ressentent de la douleur. Ces données physiologiques indiquent que les sensations nociceptives sont évaluées négativement. Ainsi, bien que la plupart des animaux n'utilisent pas un langage humain pour exprimer ce qu'ils ressentent, ils montrent par d'autres biais leurs états affectifs. La déclaration de Cambridge sur la conscience affirme ainsi que *les animaux non-humains possèdent aussi les substrats neurologiques de la conscience*. (Low, Philip et al. (2012) The Cambridge Declaration on Consciousness, Publiquement proclamée à Cambridge, le 7 de juillet 2012, à la Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals. Ecrit par Philip Low et édité par Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low y Christof Koch. University of Cambridge.)

⁶⁸ Dans « *Animal Pain* », Rollin remarque une ambivalence entre le rapport de la communauté scientifique à la douleur des individus non-humains. Si d'une part elle a tendance à nier la réalité de la douleur animale (ou de l'évaluer) beaucoup de son travail se base sur la supposition que les animaux souffrent (Rollin, 1985).

Nous avons accepté que les individus n'ont des droits que s'ils ont des intérêts. Pour avoir un intérêt à ne pas souffrir, il faut donc être capable de souffrir. C'est le cas de la majorité des animaux⁶⁹. Si le processus semble logique, le droit n'est néanmoins pas encore reconnu, notamment à cause des grandes implications qu'il aurait sur la façon de vivre des humains⁷⁰. En effet, étant donné que toute forme d'exploitation animale conduit à des souffrances de différentes sortes, il faudrait nous passer de toute exploitation animale, ou à tout moins la revisiter en profondeur.

Le Code criminel de nombreux pays (nous prendrons l'exemple du Canada, de la France et de la Belgique) interdit l'imposition de douleurs si celles-ci ne sont pas jugées *nécessaires* aux animaux. Dans son livre *Introduction to Animal Rights* (2000), Gary Francione donne l'exemple de l'élevage à des fins alimentaires, la chasse, de la pêche ou encore de la corrida⁷¹ (Francione, 2015, p.63). Bien que ces pratiques relèvent du sport, et donc du loisir, les pays ne les criminalisent pas malgré qu'elles occasionnent de grands niveaux de souffrance. Comme l'explique Francione, en dépit de l'adoption de lois prohibant l'imposition non nécessaire de douleur, les activités d'exploitation, de loisirs et les recherches cliniques ont continué (Francione, 2000). S'il y a un écart entre le droit théoriquement reconnu et son application, c'est par le manque de définition du terme « nécessité ». Cela permet d'être large, et de continuer des pratiques d'exploitation qui sont économiquement bénéfiques.

Ajouter des lois qui « protègent » de façon floue des individus sans leur reconnaître des droits fondamentaux n'est pas suffisant. Si des individus possèdent un intérêt fondamental, cet

⁶⁹ Certains invertébrés pourraient ne pas rentrer sous cette définition.

⁷⁰ Puisque nos habitudes alimentaires (et vestimentaires) sont parfois basées sur l'exploitation animale (et la souffrance qu'elle engendre) elles devraient changer au profit du véganisme qui consiste précisément à éviter d'encourager ou de participer ces pratiques en ne consommant aucun produit qui implique, de près ou de loin, l'utilisation d'un animal. Il faut alors se priver d'aliments comme la viande, le lait ou les œufs mais aussi tous les vêtements faits à partir de cuir, de laine ou de fourrure ou les produits testés sur des non-humains. Les vegans refusent aussi de participer aux activités de « loisirs » impliquant des animaux.

⁷¹ L'exemple de la corrida n'est plus d'actualité en France (bien qu'il fût très représentatif du problème). Bien qu'il y ait des sévices faits aux taureaux lors de ces spectacles, une dérogation avait été ajoutée au code pénal depuis 1951 qui autorisait les spectacles taurins avec mise à mort dans le cadre d'une tradition locale. En juin 2016 la corrida a été retirée du patrimoine immatériel (ce qui n'est pas encore une interdiction définitive de la corrida). <http://www.30millionsdamis.fr/actualites/article/10771-victoire-la-corrida-definitivement-radiee-du-patrimoine-immateriel-de-la-france/>

intérêt doit être protégé. Giroux marque ainsi l'importance d'un droit à l'intégrité physique, pour qu'enfin des notions floues telles que la *nécessité* ne viennent pas entraver les intérêts des animaux.

Les générations futures peuvent-elles également réclamer un droit à l'intégrité physique malgré qu'ils ou elles n'existent pas en ce moment ? Par définition, ces individus n'ont pas encore de système nociceptif et n'expriment, sous aucune forme, de protestations. La justification de Giroux ne peut donc s'y appliquer. Ce qui est certain, en revanche, c'est que s'ils viennent à naître, ils auront un système nociceptif et ils ressentiront la douleur. Et dès ce moment-là, la justification de Giroux s'appliquera.

Malgré leur non-existence, des droits pour protéger l'intérêt des générations futures à ne pas souffrir existent déjà dans certains pays. Dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne (Rome 2004), il y est écrit que le droit à *l'intégrité physique et mentale* doit interdire l'eugénisme. Cela signifie que toute méthode ou pratique visant à intervenir sur le patrimoine génétique d'un enfant à naître, dans le but de le rendre « meilleur », du moins tel que conçu au moment de l'opération, ne peut avoir lieu. Au-delà de possibles problèmes sociétaux⁷², cette opération se fait *sans consentement du futur individu* (Missa & Susanne, 1999). Dès lors, le droit à l'intégrité physique peut être directement lié aux générations futures (Pisanò, 2008).

Il est important de relativiser cette position. L'eugénisme comporte de nombreuses pratiques qui ne touchent pas à l'intégrité physique des générations futures. Une législation dite eugéniste fut déjà prise aux États-Unis. En 1907, l'État d'Indiana autorisait la stérilisation de certains types de criminels (en 1950, ils étaient trente-trois États à le faire). Les dernières stérilisations ont été pratiquées dans l'État de la Virginie jusqu'en 1972 (Aubert-Manson, 2005). Aucune génération future n'a subi un dommage physique (le criminel, quant à lui, oui) puisqu'aucun individu n'est né de cette situation.

⁷²Francis Galton est un anthropologue, proto-généticien a inspiré les politiques eugénistes appliquées au début du XX^e siècle notamment aux États-Unis. Il prônait ainsi la stérilisation massive d'individus considérés comme *déviant*s (alcooliques, schizophrènes, handicapés...), déviances supposées héréditaires.

De même, après la catastrophe nucléaire de Fukushima, des avortements ont été imposés aux femmes dont les futurs enfants semblaient subir des modifications génétiques⁷³. Des avortements avaient aussi été réalisés en Ukraine après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Puisqu'ils ne sont pas nés, les individus futurs n'ont pas reçu de dommage⁷⁴.

En revanche, si une pratique eugéniste impliquait de changer un fœtus en lui modifiant, par exemple, sa couleur de peau, d'yeux ou de sexe, ceci pourrait être considéré comme un dommage commis à un individu futur. Il y aurait pu avoir préjudice dans l'absence de consentement (Missa & Susanne, 1999). Si la pratique eugéniste impliquait de rendre *malade* (pour une quelconque raison étrange) l'enfant à naître, il y aurait alors là préjudice envers *l'intégrité physique* du futur être.

Pour le moment, ce n'est pas le cas. En 2010 une clinique de fertilité à Los Angeles proposait un service semblable, mais il ne s'agissait pas d'un dommage commis à un individu, en ce sens que l'établissement ne modifiait pas des embryons, elle les choisissait. Gosseries explique bien cette différence sur l'eugénisme dans son livre *Penser la justice entre les générations* (2004). Examinons le cas de deux mères. L'une est enceinte, et durant sa grossesse ne peut consommer un aliment X, sous peine d'« endommager » l'enfant⁷⁵. Dans un autre cas, la mère tombe enceinte d'un enfant déjà en situation de handicap. Dans le premier cas, l'enfant pourrait dire de sa mère qu'elle lui a commis un dommage (si elle a pris l'aliment X). Dans l'autre cas, l'enfant ne serait pas né autrement. « *Ce handicap, présent en puissance dès sa conception, est une partie intégrante de lui-même.* » (Gosseries, 2004, p.55) Il n'y a donc aucun dommage commis dans le second cas.

⁷³ Voir irsn.fr, (2013) « Les conséquences sanitaires de l'accident de Fukushima » repéré à http://www.irsn.fr/FR/connaissances/Installations_nucleaires/Les-accidents-nucleaires/accident-fukushima-2011/fukushima-2014/Documents/irsn_fukushima_etudes_epidemiologiques_20131206_v2.pdf

⁷⁴ Mais attention, des dommages ont été commis aux générations futures dans le cas de Tchernobyl. De nombreux enfants qui sont nés juste après les événements sont nés malformés alors que sans l'incident, ils seraient nés autrement.

⁷⁵ C'est ce qui s'est passé dans l'affaire Perruche dont s'inspire Gosseries. En 1982, Madame Perruche attrape la rubéole, maladie bénigne *a priori*, dangereuse pour un embryon. Enceinte, elle demande à son médecin que si son enfant a contracté la rubéole (et que celui-ci sera à coup sûr très gravement handicapé), elle demandera une IVG. Le médecin affirme alors à M^{me} Perruche que son embryon n'a pas la rubéole et le 14 janvier 1983, Nicolas naît avec des troubles neurologiques graves. En 1989, la famille assigne en justice le médecin et le laboratoire *au nom de Nicolas*, l'enfant (âgé de 6 ans et demi) et non au nom de la mère.

Un autre argument à l'appui de l'eugénisme peut être tiré de l'application du principe du moindre mal aux générations futures. Selon cette position, puisque ne pas nuire aux autres (ou choisir, parmi les maux à infliger, le moindre) est un devoir moral, il serait absolument nécessaire d'intervenir [...] par des interventions directes d'ingénierie et de thérapie génétique de la lignée germinale. (Pisanò, 2008, p. 83)

En somme, l'eugénisme peut être même *positif* aux générations futures. Pisanò applique ici la règle utilitariste du plus grand bonheur du plus grand nombre⁷⁶. Mais il n'endosse pas cette position puisqu'il affirme au contraire, que « *l'idéologie et la pratique eugénique, en effet, [...] violent le principe de non-discrimination* » (Pisanò, 2008, p. 84). Son approche étant de donner des droits à l'espèce humaine⁷⁷ plus qu'aux générations futures, il se préoccupe de la diminution de la diversité génétique humaine (Pisanò, 2008, p. 84).

Le droit à l'intégrité physique ne devrait donc pas spécialement interdire l'eugénisme *en général*. Il s'agit d'une affirmation trop rapide. Néanmoins, un droit à l'intégrité physique doit être donné aux générations futures, pour justement justifier dans quels cas une certaine forme d'eugénisme doit être interdite.

Il existe cependant d'autres dommages qui peuvent être commis sur les générations futures et qui n'impliquent pas l'eugénisme. Prenons un exemple fictif : si les humains d'aujourd'hui décidaient d'utiliser un produit considéré comme « sûr » à notre époque tout en étant conscients que des effets nocifs existent et qu'ils se développeront dans l'environnement avec du retard, soit 100 ans après utilisation du produit, provoquant par exemple des maladies aux

⁷⁶ À ce sujet, Singer a une approche utilitariste que certains (spécialement un groupe militant américain nommé « Not Dead Yet » (« Pas encore morts »)) qualifient d'« infanticide précoce » puisqu'il préconise l'avortement (ou l'euthanasie) des enfants qui naissent avec de lourds handicaps.

⁷⁷ Dans le livre de Pisanò, *L'espèce humaine est-elle titulaire de droits ?*, Maria Dolores Vila-Coro écrit un texte sur les générations futures qui part du présupposé que celles-ci ne peuvent pas avoir de droits parce qu'ils n'existent pas encore. Or, il faut être une *personne* pour être sujet primaire de droit. Tout le problème de son argumentation réside dans le fait d'y mettre au cœur l'espèce humaine. Elle cite d'ailleurs « l'homme » comme l'être « *le plus parfait de la nature* » (p.58). Pour protéger les générations futures, elle cherche un sujet auquel attribuer la titularité du droit (p.71) et elle le donne à *l'espèce humaine*, pour préserver ce qui a « d'essentiel chez l'homme ». Par protection des générations futures elle entend protéger son génome (dont des modifications substantielles donneraient naissance à une autre espèce). Néanmoins, nous avons adopté l'approche de Feinberg dans (voir *supra* 1.2.) qui précise que l'espèce n'a pas d'intérêt mais seulement les individus qui la composent en ont.

génération futures, auraient-ils le droit de le faire ? Si nous leur accordons un droit à l'intégrité physique, la réponse serait non.

Il est possible de commettre un dommage physique à des individus qui n'existent pas encore, comme nous l'explique Gosseries avec l'exemple des mères repris ci-dessus. « *L'existence d'un dommage [...] serait indéniable puisque chacun d'eux aurait pu naître différent* ». (Gosseries, 2004, p.56). Ce sujet a déjà été développé dans le chapitre 1 (voir section 1.2.) notamment avec la réponse à Parfit. Si nos actions d'aujourd'hui commettent de la souffrance envers les générations futures, elles sont condamnables.

Alors malgré que les générations futures n'existent pas, elles peuvent subir un dommage (physique). Elles ont donc un intérêt à ne pas subir de dommages physiques. Ainsi, comme pour les animaux non humains, il doit leur être reconnu un droit à l'intégrité physique.

3.2. Droit à la vie

Si nous interdisons la souffrance chez les sans-voix, il va de soi que la mort douloureuse doit être prohibée. Elle ne le sera pas au nom de la mort, mais bien au nom de l'intégrité physique. Alors, si la mort est indolore, celle-ci contrevient-elle à un intérêt ⁷⁸?

⁷⁸ Une autre question qui peut être posée est la suivante : *la mort est-elle un mal ?* « *The basic Epicurean argument, as I have made it out, is that since death involves the deprivation of consciousness, death is not a subjective evil for one who dies. The same consideration-that death involves the termination of consciousness-can, I think, be used to show that death is not an objective evil for a person who dies.* » Green, O. H, (Sep., 1982) *Fear of death*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 43, No. 1, p.102 L'argument épicurien de Green n'est pas vraiment l'argument d'Épicure puisqu'il consiste à objectiver la mort comme non-mal pour les autres. Epicure a avancé l'argument (classique dans toute l'antiquité grecque et romaine, surtout chez les auteurs stoïciens) que la mort n'est pas un mal quand elle nous arrive naturellement, par accident, par corruption du corps, etc. Selon lui, la mort n'est pas un mal, car il est un état de non-existence permanent. En revanche, elle n'est pas un bien non plus. Il ne s'agit pas d'un argument pour justifier la mise à mort des autres. Ce vide ne peut constituer un mal pour le mort, puisqu'une fois qu'elle a franchi le pas du décès, la personne n'est plus.

En revanche, Nagel pense que la mort peut être considérée comme un mal : « *death is an evil because it brings to an end all the goods that life contains* » (Nagel, 1993, p.62) soit que la mort constitue un préjudice parce qu'elle prive le mort d'expériences positives. Les événements posthumes ne sont pas un dommage à l'individu mort, mais la fin d'une vie, elle oui, en ce sens qu'elle a pour propriété de priver la victime de toute expérience consciente.

C'est le point critique de l'utilitarisme de Singer qui a été évoqué précédemment⁷⁹. En effet, l'approche du philosophe se concentre sur la souffrance et non sur la mort. C'est bien la douleur qu'il condamne et non l'acte de tuer.

The conclusion this points to harmonizes with the distinction already made between killing those who are rational and self-conscious beings, and those who are not. Rational, self-conscious beings are individuals, leading lives of their own, not mere receptacles for containing a certain quantity of happiness. Beings that are conscious, but not self-conscious for experiences of pleasure and pain, rather than as individuals leading lives of their own. (Singer, 1980, p.102)

En outre, il considère que les humains, puisque conscients d'eux-mêmes, ont un intérêt à ne pas être tués. Pour Singer, tous les êtres sensibles n'ont pas le même intérêt à persévérer dans leur existence. Certains ne sont pas conscients d'eux-mêmes et, de fait, de leur futur (les animaux non humains). Ils ont en comparaison avec l'humain (ou des êtres plus conscients) moins de choses à « perdre » (Singer, 1980, p.88). Ceux-ci sont alors interchangeables en ce sens qu'ils sont des réceptacles à plaisir (*receptacles for containing a certain quantity of happiness*). Ils ne peuvent être tués sans être remplacés par de nouveaux individus! La mise à mort n'est acceptable alors que dans des conditions très spécifiques⁸⁰. Par exemple quand la vie humaine est en danger (recherche contre des maladies, par exemple).

Une critique générale de Singer a été formulée dans *The Trolley Problem* (Thomson, 1986, p.107). Elle est présentée par le moyen de l'expérience de pensée suivante : cinq patients ont besoin d'un organe (différents pour chacun) sans quoi ils mourront rapidement. Dans un service à côté, une personne est hospitalisée et inconsciente en raison d'un accident de la route. Devrait-on tuer (sans la faire souffrir) cette personne dans le but de donner ses organes aux autres malades ? L'utilitarisme répondrait positivement⁸¹. Puisque les individus ne sont que des réceptacles à préférences, le bien-être général serait plus grand en évitant la mort de 5

⁷⁹ Voir *supra* 2.2.2.

⁸⁰ Cette approche est celle d'une vision totale de l'utilitarisme. Celle-ci a pour fondement qu'il n'y a rien de bien à amener un individu à la vie. «[...] *it is difficult to explain why we do not do something good when we knowingly bring a happy being into existence*» (Singer, 1980, p.101). Le calcul utilitariste dans sa version totale prend en compte les individus à naître. Elle se place à contrario d'une vision utilitariste à l'existence préalable (*prior existence view*). Voir l'article de Giroux *La logique du garde-manger* (2016).

⁸¹ Attention, l'utilitarisme répondrait positivement seulement dans des cas exceptionnels et si cela se fait sans que le reste de la population soit au courant, sinon cela créerait une peur généralisée et donc une désutilité.

individus, plutôt que d'un. L'intérêt de cinq êtres humains à vivre étant plus fort que l'intérêt d'un individu à vivre.

Si le problème de la transplantation nous gêne, c'est qu'il éveille en nous des pensées déontologistes. Il nous semble que tuer un individu dans le but d'en sauver d'autres résulte d'un meurtre alors que ne rien faire n'est pas moralement mal puisque l'individu qui aurait pu les sauver a *un droit à la vie*. Mais l'utilitarisme en ce sens ne se contredit pas : comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'utilitarisme n'accorde de droits que sur la base d'un calcul d'utilité.

Concernant l'exemple avec les animaux, il n'est pas sûr que l'utilitarisme reste constant. Singer réitère ici une position traditionnelle soit celle qui dit que les animaux non humains, du fait qu'ils ne disposent pas d'une ou d'autres des capacités cognitives, ont moins d'intérêt à vivre (Giroux, 2011, p.176). Les capacités mises en jeu sont celles qui touchent la conception du futur. Pourtant, il est très difficile de décrire le comportement des animaux non humains sans reconnaître qu'ils ont un certain sens du temps. Certains animaux, notamment les grands singes, les corvidés et les pieuvres ont montré toutes les aptitudes à concevoir le futur et le passé. Un exemple parmi d'autres est celui du geai buissonnier dont les chercheurs ont montré qu'il possédait une mémoire épisodique, et de fait, une capacité à planifier en se servant de sa conscience du passé et du futur. Ce repère temporel, les enfants de moins de 4 ans ne l'ont pas. À suivre un tel raisonnement, entre un enfant ou un adulte mourant, il faudrait d'abord s'assurer de sauver l'adulte plutôt que l'enfant. Singer, ainsi, plonge dans le spécisme et le capacitisme.

Mais a-t-on un intérêt à vivre uniquement en fonction de notre capacité à se projeter dans le futur ? L'invocation des capacités cognitives typiquement humaines se heurtera toujours au problème majeur des cas des jeunes enfants ou des personnes en situation de handicap mental. Le droit à la vie devrait appartenir, pour Giroux (2011, p.177), à tout être sensible qui a intérêt à vivre. La mort est une privatisation d'expérience, ce qui fait d'elle un dommage, que l'individu en soit conscient ou non. Exclure les animaux non humains du fait qu'ils ne possèdent pas l'une ou l'autre des caractéristiques humaines ne rend pas l'acte moralement pertinent.

Face au problème du canot de sauvetage discuté plus haut, il est possible d'avoir recours à un tirage au sort (approche purement déontologique). On peut aussi utiliser certains critères anthropocentriques afin de décider qui mourra. Or, comme le précise Giroux, ce choix ne révélerait rien de la valeur inhérente de chaque individu. Chacun conserve un même droit à la vie, car, de la même manière que si nous devons choisir entre la vie de notre mère et un inconnu, et que nous choisissons le lien parental, cela n'enlèverait en rien le droit à la vie de l'inconnu.

Giroux propose une autre approche pour déterminer le droit à la vie aux animaux. Selon elle, une des raisons qui nous retiens d'enlever ce droit aux humains, c'est que nous ne souhaiterions pas vivre dans un monde où quiconque peut prendre la décision d'enlever la vie d'autrui sans son consentement. Il s'agit de l'idée d'autopropriété. L'humain ne se considère pas comme une marchandise, mais comme si appartenant à lui-même. C'est pourquoi aucune décision sur sa personne ne peut être prise par autrui (personne ne peut décider à sa place de le tuer pour prendre ses organes).

Et ce n'est pas le cas pour les animaux qui ont, eux, le statut de bien meuble (en 2015 en France et au Québec⁸², les non humains ont obtenu le grade d'êtres vivants doués de sensibilité. Néanmoins en Belgique ils conservent le statut de bien meuble). Pour Francione, cela explique pourquoi nous acceptons de tuer des animaux. Le philosophe pense qu'il faut les distinguer des objets inanimés en leur reconnaissant un autre statut moral ce qui impliquerait d'arrêter de les traiter comme de simples marchandises (Francione, 2015, p.121). Or se donner le droit de vie ou de mort sur un être implique de traiter ce dernier comme sa propriété. La seule manière de respecter le bien-être des animaux selon Francione est de les inclure dans notre communauté morale, donc leur donner le droit de ne pas être traités comme notre propriété et de leur octroyer le statut de personne, ce qui impliquerait de ne plus prendre de décision sur la vie ou la mort d'un individu.

Animals should have the same basic rights to life and liberty as humans because their lives are precious to them, just as our lives are precious to us. They want to live and to flourish. They care about how their lives go. (Donaldson & Kymlicka, 2012, p.10)

⁸² Au Québec, dans le code civil, les animaux non humains ont obtenu ce grade avec une valeur symbolique seulement, car la même loi dit que les animaux doivent quand même être traités comme des biens meubles.

Ce que nous dit Donaldson et Kymlicka dans cette citation est qu'il n'est pas important de savoir combien « vaut » la vie d'un individu selon des critères objectifs, mais bien que cette vie a de la valeur pour cet individu. C'est pourquoi on ne devrait pas avoir de décision à prendre sur la vie ou la mort des animaux.

Qu'en est-il des générations futures ? Lorsque ceux-ci naîtront, ils auront indéniablement un droit à la vie, puisqu'on parle de générations futures humaines. En revanche, ont-ils un tel droit tant qu'ils ne sont encore que des êtres humains en puissance ?

Singer en abordant une approche de l'utilitarisme total pense que les générations futures peuvent, avant même de naître, avoir un intérêt à la vie. Il propose d'imaginer un couple qui décide volontairement de concevoir un enfant qui, pour sûr, aura une vie malheureuse remplie de souffrance (1980, p.86). Singer aborde dans le même sens que Gosseries (2004), puisque selon lui, les parents commettent un tort à cet enfant bien qu'il ne soit pas né.

Dans le même ordre d'idée, le philosophe pense qu'il est possible de procurer un bénéfice à un être non existant, ce qui donnerait qu'un individu aurait un intérêt à venir à l'existence si cela procurait plus de bien en général. La critique la plus connue à cet argument est celle de Parfit (1984, p.398) et de la conclusion répugnante, qui obligerait d'augmenter la population de manière considérable, quand bien même cela ferait en sorte que les êtres qui existent déjà voient leur bien-être sérieusement diminué.

Une solution à ce problème est celle de la philosophe Višak (2013) qui propose de retourner à un utilitarisme de l'existence préalable (soit qu'un individu doit exister pour pouvoir être considéré dans le calcul). Celui-ci peut répondre au problème de Parfit au biais du « caractère ». Il est possible de blâmer des parents qui décideraient de mettre au monde un enfant qui sera certainement malheureux.

Nous pensons qu'une solution plus simple pour répondre au problème existe. Parce qu'il est possible de commettre un dommage à un individu sur son existence futur, ne signifie pas que l'on commet un bien en le faisant naître bien qu'il pourrait être un réceptacle à plaisir. Il faut distinguer un droit à la vie d'un droit de naître. Feinberg (1980), dans son chapitre *Is There a Right To be Born ?* distingue les deux problèmes :

The fetus, of course, has futures interests, « contingent upon its being born » which can be protected in advance for it, on the expectation that it will be born. But it does not have an actual interest now that it will be born. (Feinberg, 1980, p.214)

Les fœtus n'ont pas d'intérêts actuels, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'intérêt à naître. Néanmoins, ils ont des intérêts futurs s'ils naissent, sur lesquels dès maintenant il est possible d'agir. Feinberg prend l'exemple d'un individu né avec des malformations des suites d'un accident survenu à sa mère par un motard. L'enfant pourra attaquer en justice le motard. Il sera en son droit, dès qu'il est né. Mais s'il meurt in utero, personne ne pourra attaquer le motard au nom du bébé à naître (en revanche la mère pourrait attaquer celui-ci en son propre nom) (Feinberg, 1980, p.211).

Là où se trouve la subtilité est qu'il y a une différence entre les droits qui s'appliquent durant la vie d'un individu et ceux qui s'appliquent sur le fait de naître. « *Assuming that the child will be born, the law seems to say, various interests that he will come to have after birth must be protected from damage that they can incur even before birth.* » (Feinberg, 1980, p.211) Par exemple, un droit à des ressources pour des générations futures impliquerait qu'une génération future a le droit de posséder ces ressources dès lors qu'elle est née. En revanche, « rien » ne nous empêche, nous en tant que génération actuelle, de décider (d'un commun accord général surprenant) de tous nous faire stériliser et de ne jamais faire naître de générations futures.

Les générations futures n'ont un intérêt à la vie qu'au moment même où ils naissent. Un droit ne doit leur être accordé que dans la possibilité que nous puissions interférer avec cet intérêt dans le futur. Nous l'avons vu à de nombreuses reprises, nos actions aujourd'hui peuvent avoir un impact sur ce type de sans-voix. Prenons l'exemple de l'enterrement d'une bombe nucléaire avec un compte à rebours très long, disons d'une centaine d'années, notre action causera la mort des générations futures. Il s'agira en effet d'un dommage puisqu'elles seront nées pour le subir.

Tout ceci répond au droit à ne pas être tué. Mais nous avons indiqué plus haut que le droit à la vie ne se restreignait plus à cette compréhension.

Aujourd'hui l'appel des générations futures n'est plus simplement sur une dimension nationale et réduite d'un droit à la vie qui a été une première étape, mais sur le développement d'un droit à vivre dignement avec une dimension planétaire qui a pour

conséquence de s'intéresser à l'ensemble de l'humanité. (Robert Etien dans Pisanò, 2008, p.127)

Robert Etien explique dans l'ouvrage de Pisanò (2008, p.121-127) que le droit à la vie implique une notion de dignité. La charte de l'environnement 2004 accepte cette idée d'un droit qui a évolué au sens du droit à la vie digne. L'évocation du droit de l'environnement met en avant l'importance du cadre de vie. Ainsi, le cas des générations futures marque un point important à notion de « droit à la vie », soit celui de « l'habitat ». Chaque individu a un intérêt à vivre dans un environnement équilibré et respectueux de sa santé.

Cette idée du droit à la vie *digne* se retrouve notamment chez les défenseurs de l'euthanasie. Il ne s'agit donc pas de vivre à tout prix, mais bien de vivre avec un certain degré de qualité. Pour les générations futures, cela va de pair avec un habitat équilibré. Pour les animaux, les cas d'euthanasie⁸³ peuvent avoir lieu si et seulement si elle abrège les souffrances d'un individu qui ne pourrait pas vivre autrement (par exemple grièvement blessé) (Giroux, 2011, p.209).

Il y a donc pour les sans-voix un intérêt à vivre *dès lors qu'ils sont nés*. C'est le cas des animaux humains et non humains dont parle Giroux. Une fois qu'ils sont nés, il est important de respecter les sans-voix comme des individus s'autopossédant et de ne décider de la mort de l'un d'entre eux. En revanche, puisque le droit à la vie ne se réduit plus au simple fait « de ne pas être tué » mais aussi d'avoir une vie *digne*, un humain (et même un autre animal) a le droit de se tuer, ou de demander à ce qu'on le tue. Cela ne signifie pas que les sans-voix peuvent être tués sous des prétextes anthropocentriques ni parce qu'ils n'existent pas encore.

3.3. Droit à la liberté

Il a été vu avec le droit à la vie que les sans-voix ont un intérêt à s'autoposséder. Cela implique-t-il un intérêt à la liberté ? La question est délicate en ce sens que nous traitons des sans-voix dont l'une des caractéristiques est, justement, leur dépendance à nous⁸⁴.

⁸³ Toutes les questions propres à l'euthanasie ne seront pas abordées dans le cadre de ce mémoire, mais faire appel à cette approche est intéressante en ce qu'il s'agit de préciser ce que signifie un droit à la vie.

⁸⁴ Voir *supra* 1.6.

Giroux donne deux arguments en faveur d'un droit à la liberté animale. Un premier argument indirect repose sur le fait que l'exploitation animale est impensable dans un cadre respectueux de leurs intérêts. Le second argument plus direct est que bien que les animaux sensibles non humains n'aient pas nécessairement un intérêt envers la liberté positive, ils ont néanmoins un intérêt envers la liberté négative (Giroux, 2011, p.210) qui se comprend comme une absence d'interférences commises par autrui. La liberté positive consiste à s'autodéterminer. Cela veut dire qu'un agent ne peut pas faire ce qu'il veut si cela empêche les intérêts fondamentaux d'autres individus d'être respectés.

Alasdair Cochrane (2013) soutient le premier argument, soit que les animaux non humains ont un intérêt *instrumental* à être libres. Son raisonnement est le suivant : pour avoir un intérêt intrinsèque à être libre, il faut posséder l'*autonomie* et la plupart des animaux non humains ne partageant pas cette capacité. Il s'agit de la capacité à poursuivre sa propre conception du bien, que l'on a soi-même forgée. Par exemple, un esclave satisfait n'est pas autonome puisqu'il est endoctriné. C'est par cette définition que Cochrane conclut que la capacité d'autonomie est une condition à la valeur intrinsèque de la liberté pour un individu (Cochrane, 2013). En ce qui concerne les animaux non humains, puisqu'ils ressentent tout de même de la douleur, ils ont un intérêt à ne pas souffrir et la liberté leur est utile en tant qu'instrument à cet intérêt. C'est l'argument indirect d'un droit à la liberté. Autrement, il est justifiable de violer leur liberté si cela peut leur assurer un meilleur bien-être ou, encore, si cela ne l'affecte pas négativement.

Giroux (2011, p.216) critique Cochrane sur sa définition de l'autonomie trop restreinte. En effet, il la considère comme la capacité à *déterminer, réviser et poursuivre* sa propre conception du bien. Pour Giroux, cela n'est pas une condition nécessaire à l'intérêt à être libre. Il n'existe pas de lien entre l'autonomie et la liberté. Si un être a le désir de réaliser une action, il a un intérêt à ce que cette action ne soit pas arrêtée. C'est pourquoi Giroux pense que les animaux ont un intérêt à la liberté républicaine.

Pour comprendre ce point, imaginons un animal étant la propriété d'un être humain et qui ne subit aucune interférence de la part de son propriétaire. Giroux prend l'exemple d'un chien qui, habitué au milieu humain, peut se promener à sa guise sans laisse, même entrer et sortir de la maison comme il l'entend. Si pour Cochrane cela est acceptable tant et aussi longtemps que l'animal ne subit aucune maltraitance, Giroux n'est pas de cet avis. Elle ne se contente pas

d'un droit à l'intégrité physique et donne un argument plus direct pour le droit à la liberté. Elle considère que parce que le chien est légalement considéré comme la propriété de son maître, même s'il est techniquement libre de ses mouvements, il risque néanmoins de perdre cette liberté.

Cela rejoint l'idée du républicanisme, notamment Philip Pettit, qui défend l'idée qu'*être libre* signifie n'être sous la domination d'aucun individu. La liberté est républicaine, en ce sens qu'elle est non-domination plutôt que non-interférence (Pettit, Savidan, & Spitz, 2003). Être libre c'est ne pas se retrouver sous le pouvoir arbitraire d'autrui⁸⁵. Il faut prendre en compte les interférences effectives comme potentielles. Un maître indulgent, qui s'abstient de fouetter son esclave (ou son animal domestique) mais qui en a le pouvoir, brime la liberté de son esclave tout autant qu'un maître cruel.

En ce qui concerne les générations futures, il n'existe pas chez les philosophes une discussion au sujet d'un droit à être libre. Ont-ils seulement déjà un tel intérêt ? Ce droit, comme le droit à la vie ou à l'intégrité physique, ne s'appliquera que dès lors qu'ils seront nés. Ils ont certainement un intérêt à être libre une fois né. « *Whoever these human beings may turn out to be, . . . they will have interests that we can affect, for better or worse, right now.* » (Feinberg, 1980, p.181) Les générations présentes, si celles-ci peuvent avoir des conséquences sur la liberté qu'auront les générations futures, devraient prendre des décisions qui laissent le plus de champs d'action possible.

Un exemple intéressant est celui des déchets nucléaires. Contre intuitivement, les prises de décisions concernant ceux-ci ne sont pas décidées selon des experts, mais bien selon les politiques en place. Il existe deux solutions concernant les déchets radioactifs. L'enfouissement en profondeur, ou un semi-enfouissement (voire l'entreposage en surface).

En effet, la controverse autour du destin de ces résidus encombrants met en scène différentes options technologiques qui ont des propriétés politiques très différentes, en ce sens qu'elles suggèrent des traitements de l'incertitude en tous points opposés et

⁸⁵ Il ne s'agit pas simplement de se retrouver sous un état d'indépendance. Ainsi, les théoriciens du handicap insistent beaucoup sur ce point et expliquent que nous sommes tous dépendants des uns et des autres. Il s'agit plutôt de la réponse à la dépendance. (Voir Donaldson & Kymlicka, 2011, p.84)

engagent des temporalités décisionnelles très différentes. Dans cette controverse, une question en particulier cristallise les débats : doit-on privilégier une solution irréversible pour ces déchets ou au contraire s'orienter vers des solutions réversibles ? (Barthe, 2009, p.120)

La première solution envisagée par les experts est le « coffre-fort géologique », soit emprisonner les déchets dans un confinement offert par certaines formations géologiques à 400 mètres de profondeur. L'avantage premier de cette formation serait de résister à l'épreuve du temps puisque la structure géologique constituerait un piège isolant (notamment une fois les conteneurs détruits par l'érosion). Cela rend aussi compliqué l'accès aux déchets à tous les individus, y compris ceux munis des plus mauvaises intentions⁸⁶.

Le stockage géologique est une décision tranchée et irrévocable. Il ne sera donc jamais nécessaire de revenir dessus par la suite. Mais le programme de l'isolement complet des déchets nucléaires se confronte selon ses critiques aux problèmes des générations futures, qui rentreraient en contact avec ces déchets stockés en profondeur par erreur dans plusieurs centaines d'années, et qui ne seront de fait pas avertis du danger. De nombreux messages d'alerte universels ont été imaginés pour contourner ce problème mais rien n'a été trouvé de convaincant (Beck, 2003). Par exemple : une tête de mort peut représenter selon son emplacement, un poison ou un pirate. Et même si nous arrivions à avertir les générations futures par quelques messages, c'est sans compter leur curiosité. Historiquement, cela s'est déjà produit : alors que les archéologues avaient compris les messages sur les tombeaux égyptiens qui disaient expressément qu'il ne fallait pas les ouvrir, ils ont été ouverts néanmoins.

Alors une solution alternative est offerte par les politiques : celle de l'enfouissement réversible. En pratique cela signifie qu'un déchet devrait toujours pouvoir être contrôlé et déplacé. L'enfouissement doit se faire donc dans une zone sécuritaire, mais accessible. Cette solution n'est pas prise de gaieté de cœur par les scientifiques. « *La réversibilité est d'ailleurs*

⁸⁶ Lors d'un débat parlementaire sur la question en 1991, ce fût l'argument du ministre de l'Industrie de l'époque, Dominique Strauss-Kahn : « *Si l'on veut éviter que, dans cinq cents ans, mille ou deux mille ans, quelque terroriste du moment ne récupère à des fins criminelles ces déchets, il n'est pas aberrant de concevoir que ces derniers, s'ils doivent un jour être enfouis, doivent l'être de manière irréversible, c'est-à-dire de telle façon qu'on ne sache plus exactement où se trouvent les sites.* » (Journal officiel des débats, Sénat, 6 novembre 1991, p. 3555)

souvent qualifiée de “contrainte sociale”, une contrainte avec laquelle il faut bien composer, même si c’est de mauvaise grâce, afin que les projets puissent être acceptés. » (Barthe, 2009, p.129), Mais pourquoi ne pas penser que les générations futures bénéficieront de plus amples connaissances dans leurs temps, et donc de meilleurs technologies tels qu’ils seront en mesure d’anéantir les déchets radioactifs, ou de les réutiliser sur un plan industriel ? L’argument utilisé est de laisser une *liberté d’action* aux générations futures. Cela réintroduit une philosophie du progrès et ainsi, l’incertitude liée aux déchets passe de menace à espoir.

C’est la solution qui est aujourd’hui dominante. En décembre 1998, le gouvernement français annonce par un communiqué que la politique de gestion des déchets nucléaires s’inscrit désormais dans la réversibilité afin que les générations futures ne soient pas prisonnières des décisions déjà prises (Barthe, 2009, p.128). De nombreux pays (États-Unis, Suisse, France, Canada, Japon, Suède et Finlande) appliquent aujourd’hui la loi de la réversibilité qui dicte que les choix techniques et politiques concernant la traite des déchets nucléaires doivent laisser les citoyens du futur capables de changer d’avis.

Politiquement parlant, cette solution a l’avantage de passer d’une décision définitive, à une « décision par étapes » (Barthe, 2009, p.126). Bien que le parcours est tracé à l’avance (puisque à un moment donné il faudra se débarrasser de ces déchets) chaque étape donne la possibilité de rediscuter. Cette solution a aussi amené à des décisions encore plus temporaires : celle de l’entreposage en surface. « Car s’il faut de la réversibilité pourquoi aller noyer ces déchets dans 400 mètres de profondeur ? » C’est le cas de déchets à vie longue entreposés en surface à La Hague. Il s’agit d’un entreposage provisoire, où les résidus fortement radioactifs baignent dans piscines de refroidissement afin de baisser leur charge thermique pour éventuellement rendre possible leur stockage définitif... en stockage géologique.

Cette solution n’en est pas une. Penser à faire « durer le provisoire » est un non-sens. Tout comme l’est d’attendre que la technologie résolve un problème qu’elle a créé. La réversibilité relève du bricolage intellectuel (Barthe, 2009, p.131) et n’est pas sécuritaire. Pour faire passer la finalement « non-prise de décision », l’état, ici français, se retrouve avec une forte concentration de déchets, utilise les « intérêts » des générations futures à la liberté de choisir pour ne pas devoir entreprendre de gros travaux d’enfouissement. Pourtant, imposer des problèmes aux générations futures n’augmente en rien leur liberté, bien au contraire.

L'intérêt des générations futures à être libre est justement, de ne pas être « esclave » des problèmes passés, comme le sont les déchets nucléaires. Ce n'est ni en vivant 400 mètres au-dessus de déchets radioactifs, ni en se retrouvant avec d'énormes piscines radioactives que cela arrivera. Il existe une autre solution à l'enfouissement réversible ou non, que l'état français ne semble pas mettre beaucoup en avant, c'est la non-utilisation du nucléaire⁸⁷.

Ce n'est donc pas dans le but de protéger « la liberté » des générations futures que les résidus radioactifs ne sont pas enfouis « à jamais » dans le sol. Au contraire, les générations futures perdent en liberté en ce sens qu'elles sont contraintes à s'occuper de nos déchets. On peut donc envisager que dans de telles circonstances, les générations futures auraient un intérêt à la liberté. Giroux pense que si tout être qui a l'intention de réaliser une action a un intérêt à ce que cette action ne soit pas arrêtée. Dans le cas des générations futures, nous devons, en tant que génération antérieure, fournir les conditions nécessaires à la réalisation de ces libertés.

Si la liberté est un droit à attribuer aux sans-voix, un point de discussion doit être noté. Ce qui fait des individus que nous étudions des sans-voix, c'est notamment leur dépendance à l'humain actuel :

Domesticated animals are made very vulnerable by their dependency on humans for food, shelter, and companionship. But nondomesticated animals are also acutely vulnerable to weather conditions, food sources, and predators. [...] Others are acutely vulnerable due to limited mobility or ecological niche specialization, rendering them utterly dependent on a single food source or climate phenomenon. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.84)

Donaldson et Kymlicka rappellent que les humains sont aussi dépendants. Ils pensent ainsi à l'éducation, la façon de nous nourrir, de nous chauffer, de nous abriter. Nous dépendons tous d'un réseau complexe de circulation de biens et de connaissances. Autant il est normal que toutes les relations ne soient pas indépendantes, et ne pourront jamais l'être, autant cela ne signifie pas que toute indignité relève de cette dépendance. « *And indignity arises when the*

⁸⁷ Il est de bon ton de défendre le nucléaire en utilisant l'argument qu'il ne rejette pas de CO2 dans l'atmosphère (Chateauraynaud, 2011), et faire croire que la France contribue moins que les autres pays au dérèglement climatique de par ce fait. Pourtant, c'est ignorer que la France ne fait rien pour diminuer, par exemple, son trafic automobile, grand émetteur de gaz à effet de serre. C'est échanger *la peste contre le choléra*. (Crié-Wiesner & Rivasi, 1998) L'argument climatique et l'utilisation ainsi des intérêts des générations futures n'est qu'une façade. L'énergie que produit le nucléaire n'est bénéfique qu'aux générations actuelles d'humain seulement.

fact of dependency is used to occlude or stifle opportunities for agency. » (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.84). Puisque le « fleuve du temps » ne coule que dans un sens, les générations futures et les animaux ne seront jamais complètement indépendants de leur relation avec nous.

Animals are part of our daily lives whether or not we 'invite' (or force) them into 'our world'. There is no such thing as an 'our world' that doesn't include animals, and our task is to identify appropriate forms of human-animal relations. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.87)

Par liberté il faut comprendre qu'il restera une relation. Mais la dignité dont parlent Donaldson et Kymlicka consiste justement à ne pas profiter de ce lien pour exploiter et abuser un pouvoir. Il est donc nécessaire qu'un droit à la liberté soit instauré. Ce droit est nécessaire aux animaux et générations futures, aussi, et précisons-le, en ce qu'il nous pose, nous les humains, des limites. Il a un avantage pour les sans-voix en ce sens qu'il réduit le champ d'action des humains actuels.

3.4. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu quels droits pouvaient et devraient être accordés aux sans-voix. Puisque dans le chapitre précédent nous nous étions mis d'accord sur le principe d'égalité de considération des intérêts, que dans le chapitre 1 nous avons acceptés l'approche morale de Feinberg, nous avons basé notre argumentaire pour les droits sur l'approche par l'intérêt.

Les êtres humains actuels n'ont aucune spécificité qui explique pourquoi ils sont les seuls à détenir les droits fondamentaux. Pour chaque droit fondamental étudié, il a été mis en avant qu'un individu sans-voix avait un intérêt à celui-ci.

En partant principalement de l'approche de Giroux (2011), nous avons montré que les sans-voix avaient, premièrement, un intérêt à l'intégrité physique. *Ils souffrent*. Des lois « protègent » de façon floue les animaux. Sans vrai droit fondamental, il est possible de contourner les lois pour justifier l'atrocité de certains actes.

Pour les générations futures, bien qu'il a été mis en avant que jamais les droits ne rentrent en application avant leur existence, ils doivent néanmoins être octroyés. Nous avons vu qu'il était

possible de commettre des dommages physiques aux générations futures et que de ce fait là, *ils vont souffrir* (Gosseries, 2004). Dès lors un droit fondamental est nécessaire.

Pour un droit à la vie, nous avons vu qu'il existait deux ententes : la première consiste en l'idée de « *ne pas tuer* ». L'autre, de procurer une vie « *digne* ». Dans les deux sens du terme, les sans-voix ont un intérêt à la vie. Que ce soit de s'autoposséder ou bien de vivre dans un habitat convenable.

Enfin, concernant la liberté, les sans-voix y ont intérêt plus qu'instrumental (Giroux, 2011). Ils ont un intérêt à ne pas se retrouver sous le pouvoir arbitraire d'autrui. Que ce soit dans le cas des animaux domestiqués ou des déchets nucléaires.

Bien sûr ces droits ne changeront pas le statut des sans-voix. Ceux-ci resteront dépendants, particulièrement de nous. Mais ils changeront la façon de concevoir nos relations avec eux. Puisqu'il a été mis en valeur qu'un droit à l'intégrité, à la vie et à la liberté pouvaient et devaient être accordés aux animaux et générations futures, il nous faudra repenser notre façon d'interagir et de vivre avec eux.

Ces droits n'existent pas encore. Cela explique en partie pourquoi on ne cherche pas à représenter les sans-voix en politique. Il faut avant tout garantir leur place dans la constitution. Maintenant que nous avons vu qui sont les sans-voix, qu'ils sont sujets de justice et qu'ils ont des droits, le chapitre suivant étudiera la représentation politique de ces droits.

Chapitre 4 : Représenter les droits des sans-voix.

Après avoir accordé une garantie constitutionnelle, soit en prévoyant quels droits pouvaient et devraient être accordés aux sans-voix, il convient d'aborder le problème de leur représentation. Il faut se demander comment correctement représenter les intérêts des sans-voix en politique. On ne peut ignorer les difficultés institutionnelles que l'inclusion de ceux-ci apporte. Deux problèmes surviennent : celui du nombre et celui des conflits d'intérêts des représentants.

Avoir des droits doit impliquer une garantie constitutionnelle de ceux-ci. Il s'agit en effet généralement du texte juridique de plus haute autorité. Les lois et l'action du gouvernement doivent nécessairement s'y conformer. Mais idéalement, ces droits doivent impliquer aussi une représentation politique. Pourtant, il est possible d'avoir des droits sans pour autant être sur la scène politique. Selon Iris Marion Young (2000), un modèle idéal de la démocratie délibérative est celui qui implique toutes les personnes affectées par une décision dans le processus même de cette décision (Young, 2000, p.27). La démocratie doit être vue comme un processus où une communauté discute des problèmes collectifs et essaie d'arriver à des solutions. La condition d'égale opportunité à parler et la libération de la domination encouragent tous les individus à s'exprimer. C'est ce que Young appelle l'inclusion politique.

Many criticize actually existing democracies for being dominated by groups or elites that have unequal influence over decisions, while others are excluded or marginalized from any significant influence over the policy-making process and its outcomes. (Young, 2000, p.11)

Young met ainsi de l'avant les problèmes d'inclusion des groupes marginalisés dans les processus décisionnels politiques. Elle critique nos États démocratiques (Young, 2000, p.13) en ce qu'ils sont représentatifs. La démocratie participative en revanche, est le modèle politique qui selon elle est le plus approprié pour promouvoir la justice. « *People value*

democracy, I have suggested, at least partly because we believe it is the best political means for confronting injustice and promoting justice. » (Young, 2000, p.27)

Alors comment se fait-il qu'un modèle politique qui promeut un idéal la justice ne réussisse pas à inclure tous les individus concernés ? Ce problème de l'exclusion politique, Young en a fait son champ de bataille. Elle va théoriser l'exclusion en deux groupes : l'externe et l'interne. La première concerne un groupe qui n'a pas accès aux centres de discussions (notamment les personnes qui ne peuvent pas voter). La seconde touche un groupe qui devrait, mais ne se fait pas entendre (c'est le cas des minorités). C'est une exclusion qu'on ne voit pas vraiment : car techniquement un individu ne se voit pas enlever la possibilité de communiquer son opinion, mais les options de communications qui lui sont proposées ne sont pas adéquates. Nous dirons que les sans-voix font partie du premier type d'exclusions, alors que d'autres groupes minoritaires font partie du second.

En effet, pour expliquer le premier type d'exclusion, Young part de l'exemple des mouvements pour les droits civiques qui ont eu lieu particulièrement dans les années 1960, notamment l'African-American Civil Rights Movement. « *I call these issues of external exclusion because they concern how people are kept outside the process of discussion and decision-making.* » (Young, 2000, p.55) Un groupe exclu de façon « externe » n'a pas le droit de s'exprimer tout simplement. Lori Gruen reprend la théorie de Young dans son article *The Faces of Animal Oppression* (référence à un autre article de Young) (Gruen, 2009) et intègre les animaux dans cette exclusion externe en appliquant les cinq visages de l'oppression, que Young développe, aux animaux. La première est l'exploitation. Il s'agit d'un type d'oppression où un groupe extrait systématiquement le travail d'un autre et bénéficie des résultats. L'élevage en est un bel exemple. Il existe aussi le visage de la marginalisation, soit la séparation d'un groupe pour le rendre dépendant d'un autre dominant. Avec les animaux c'est le fait de les caractériser en art, en histoire comme séparé de l'homme. L'impuissance concerne les individus qui ne peuvent pas faire les choix sur leur propre vie. Gruen l'exemplifie avec le cas des zoos. L'impérialisme culturel s'exprime par un groupe dominant imposant sa culture, ses expressions, son humour, etc. Les animaux domestiqués sont souvent victimes de cela (habits, obligations de faire des prières, etc.). Enfin le dernier visage, mais

non le moindre, est celui de la violence, systémique, qui est très clairement une partie du processus dans l'élevage.

L'autre exclusion que définit Young est interne : « [...] *internal exclusion, because they concern ways that people lack effective opportunity to influence the thinking of others even when they have access to forum and procedures of decision-making.* » (Young, 2000, p.55)

Dans un espace de discussion, certains groupes (souvent minoritaires) ont l'impression que leurs demandes ne sont pas prises au sérieux et qu'ils ne sont pas traités avec le même respect. Alors quand bien même ils ont techniquement accès à la discussion, ils ne se sentent pas représentés.

Si la représentation politique est déjà difficile pour des groupes minoritaires qui subissent, selon Young, une exclusion interne, elle le sera davantage pour les sans-voix. Il est difficile d'imaginer un siège occupé par des poules, des lions, des poissons, ou bien encore vide dans le cas où l'individu n'existe tout simplement pas encore, dans une assemblée générale.

Il y a deux problèmes fondamentaux chez les sans-voix. Le premier et le plus évident est celui de la voix, qu'ils n'ont pas. Il est inadéquat de dire qu'ils n'ont pas d'intérêts, mais il est certain qu'ils n'ont pas *notre* langage. Du moins c'est le cas pour les animaux. Les générations futures n'existent juste pas encore au moment de prendre des décisions qui les impliquent. Ils ne peuvent donc pas participer politiquement de la même manière que les individus humains présents. Les sans-voix ne peuvent pas rapporter les injustices dont ils sont victimes.

Néanmoins, il n'y a pas une seule voix légitime et possible, celle d'un langage articulé et symbolique. Les animaux ont une voix au sens fort du terme dans la mesure où ils sont capables d'exprimer, souvent avec beaucoup de succès, leurs préférences et leurs besoins. Elle est par contre difficile à interpréter dans de nombreux cas. Cela ne devrait néanmoins pas les disqualifier.

L'autre problème est celui du nombre. En effet, la démocratie se forge sur le principe de « une personne – un vote ». Or, les animaux sont en nombre bien plus considérable que les êtres humains. Quant aux générations futures, le problème est encore plus de taille : il est impossible de calculer le nombre qu'elles seront (si même elles existeront).

Ces problèmes ne sont pas entièrement résolus, et nous allons le voir, ne sont pas entièrement contraignants, en ce sens qu'ils ne révoquent pas la possibilité « d'entendre » les sans-voix en politique. Premièrement, parce qu'ils sont déjà représentés en politique⁸⁸, de façon sûrement imparfaite, mais le sont néanmoins. Deuxièmement, parce que le fait qu'il soit difficile de les représenter adéquatement ne nie en rien les avantages d'une représentation. Des droits garantis dans une constitution sont certes nécessaires (car permettent une irrévocabilité), mais ceux-ci doivent être accompagnés d'une société civile et d'institutions. Les sans-voix cohabitent avec nous (in) directement, ce qui fait d'eux, des acteurs politiques.

Nous allons donc examiner différentes techniques de représentation politique. Il n'est pas sûr que l'exercice aboutisse à une solution unanime. Nous verrons que tous les modèles de représentation ne s'appliquent pas à tous les sans-voix. D'autres auront leur lot de critiques. C'est sans nul doute un sujet à approfondir dans les prochaines années.

4.1. Les représentations actuelles

La représentation des sans-voix est déjà appliquée sous quelques formes imparfaites. Deux voies existent pour les représenter dans l'espace politique, celle de la représentation par parti politique, et celle par institutions spécialisées.

Il existe déjà des partis politiques fondés avec pour principal mandat la défense des animaux. Aux Pays-Bas, le Partij voor de Dieren (Parti pour les animaux) se dit être le premier parti politique au monde qui « ne met pas en avant les intérêts à court terme de l'humain ». Le parti lutte ainsi pour tous les êtres sensibles, présents et à venir.

D'autres pays ont choisi de mandater des fonctionnaires (qu'ils soient procureurs ou policiers) pour représenter les sans-voix. En 2015, la Norvège a mis sur pied une branche des services de

⁸⁸ Voir *infra* 3.2.1

police dédiée à la cause animale⁸⁹. En Suisse, jusqu'en 2011 un procureur (Antoine Goetschel⁹⁰) était payé par le canton de Zurich pour défendre juridiquement les animaux.

Du côté des générations futures, il existe aussi des institutions dévouées à la protection de leurs intérêts. Un exemple est celui de la Hongrie qui depuis 2012 a une commission pour les droits fondamentaux qui inclut les générations futures. Le député qui les représente est élu par le parlement. Le comité vise au respect de la loi fondamentale qui prescrit le maintien et protège les ressources naturelles et culturelles pour les futures générations (The Fundamental Law of Hungary 2011, Article P(1)). Le député a la possibilité de proposer l'adoption ou l'amendement de certaines lois concernant les générations futures.

Il y a donc déjà des solutions et un intérêt à la représentation des sans-voix. Il n'est pas impossible d'imaginer un ministère de la condition animale ou des futures générations qui serait voué à défendre les sans-voix lorsque leurs droits seraient violés. Néanmoins, toutes ces solutions font appel au concept de gardien. C'est le poste qui existe concernant les générations futures au Canada. Il s'agit d'un Commissaire pour l'environnement et le développement durable, chargé de fournir des analyses et des recommandations au Parlement⁹¹.

Cette solution a l'avantage de répondre au problème du nombre. Avoir un seul représentant pour tous les animaux, permet de désengorger le conseil. En effet, il serait dur d'imaginer un représentant par individu sans-voix. Néanmoins, est-ce que cela est en faveur de leurs intérêts ? Le problème plus complexe sous-jacent est que par l'idée de gardien il n'est pas clair, quels intérêts seront vraiment défendus. Cela amène au problème dit de *l'emprise réglementaire*⁹². Un comité qui devrait d'abord défendre les enjeux des sans-voix se retrouverait ainsi à servir des intérêts privés. C'est un véritable problème non pas seulement

⁸⁹30 millions d'amis (2015, 24 juin). Norvège : une police pour défendre les animaux. *30 Millions d'amis*. Repéré à <http://www.30millionsdamis.fr/actualites/article/9020-norvege-une-police-pour-defendre-les-animaux/>

⁹⁰ Frédéric Boillat (2010, 7 mars). Difficile de punir la cruauté envers les animaux. *Ma RTS*. Repéré à <http://www.rts.ch/info/suisse/1080573--difficile-de-punir-la-cruaute-envers-les-animaux-.html>

⁹¹ *Bureau du vérificateur général du Canada*. Repéré le 22 août 2016 à http://www.oag-bvg.gc.ca/internet/Francais/cesd_fs_f_921.html

⁹² Nous faisons référence à la théorie de l'économiste George Stigler. Elle décrit comment des groupes d'intérêts vont utiliser les moyens de réglementation et le pouvoir coercitif pour faire en sorte que les lois et les règles aillent en leur faveur. L'autorité réglementaire soumise à l'influence des groupes de pression ne s'occupe plus de l'intérêt général.

relié aux sans-voix, mais aussi à la situation des sociétés d'aujourd'hui, monopolisées par un capitalisme spéculatif et peu soucieux de l'environnement. Mais existe-t-il de meilleures solutions ?

4.2. Le double suffrage

Au lieu de donner la représentation des générations futures ou des animaux à la seule politique, il est possible d'imaginer de passer par les citoyens. Cette approche est invoquée plus particulièrement dans le cas des générations futures.

Kristian Skagen Ekeli propose une solution au problème du nombre pour les générations futures. Son modèle se pense en deux parties. Une partie serait de réserver un pourcentage de sièges des assemblées législatives (par exemple 5 %) aux représentants des générations futures. Pour accéder à ces postes, le peuple devrait élire parmi tous les citoyens, avec une présélection faite par des juges, les individus qui représenteraient les générations futures. Chaque citoyen aurait ainsi deux votes (Ekeli, 2005).

Une idée similaire a été avancée par le professeur en économie Miles Corak⁹³. Le privilège du vote serait exercé par les parents responsables jusqu'à l'âge légal de l'enfant. Ainsi, une famille de deux enfants aurait droit à quatre votes. L'idée est alors de valoriser les décisions à long terme.

Cela rejoint le principe des chefs de famille dans la position originelle de Rawls, critiquée notamment pour ne pas prendre en compte les injustices qui sont subies au sein de la famille. (Okin, 1994, p.23) La solution du double vote rajoute un degré supplémentaire au problème de l'actuelle représentation des intérêts des générations futures. Le principe classique de vote pose déjà un problème de représentation. Mais l'octroi aux parents du choix de la représentation de leurs enfants ajoute un deuxième éloignement.

⁹³ Miles Corak. (2013, mars). *Should children be given the vote?* [Vidéo en ligne]. Repéré à <http://ccsubs.com/video/yt:anYFFlOtZKo/should-children-be-given-the-vote-miles-corak-at-tedxwaterloo-2013/subtitles?lang=fr>

L'intérêt de cette solution résulte dans sa tentative de contrer le problème du nombre (en donnant à chaque citoyen un vote, bien que le nombre d'individus futurs ne sera pas exactement le même, ils seront du moins forcément les descendants des individus d'aujourd'hui qui auront tous eu leur mot à dire). Mais l'objectif le plus intéressant d'une telle réforme n'est pas tant d'assurer la représentation authentique des générations futures, mais plutôt de pousser les citoyens à s'informer. De nombreux citoyens, alors même qu'ils ont une voix et que l'information est disponible, ne se responsabilisent pas (cela se remarque notamment au regard des problèmes environnementaux⁹⁴). Le fait de se retrouver en charge pour les voix des plus jeunes pourrait éveiller un intérêt à des questions de justice intergénérationnelle.

Imaginons que l'on applique le même principe du double vote aux « propriétaires » d'animaux de compagnie, peut-on alors penser qu'ils utilisent leur second vote pour les intérêts de leur compagnon ? De la même façon que cela responsabiliserait les parents, le double vote pourrait forcer ici à se rendre compte que le second vote n'implique pas que les intérêts du propriétaire.

Tous les mouvements sociaux ont eu l'éducation comme outil nécessaire. À l'Université, l'on retrouve déjà des « études animales » (animal studies) et de nombreux livres sont accessibles sur ces questions. Pour ce qui est des niveaux inférieurs, l'association belge GAIA Kids a compilé une liste de ressources pédagogiques concernant le respect des animaux destiné au jeune public. Il serait possible d'imaginer que les cours prennent alors un tournant anti-spéciste.

C'est une solution qui semble complémentaire, mais non suffisante. C'est certes une évidence que l'enjeu des sans-voix doit être publicisé auprès des individus humains présents, mais cela ne devrait pas se faire sans une véritable représentation politique. Le modèle du double vote est intéressant dans la mesure où il fera naître des préoccupations pour les animaux ou les générations futures, mais il ne permettra pas, avec un pourcentage minime de sièges, à implanter les solutions vraiment nécessaires à la satisfaction des droits des sans-voix.

⁹⁴ Barbara Markway (2013, 11 novembre). Why Do Smart, Caring People Ignore Environmental Issues? *Psychology Today* Repéré à <https://www.psychologytoday.com/blog/living-the-questions/201311/why-do-smart-caring-people-ignore-environmental-issues>

4.3. Repenser la communication politique

Comme soulevé auparavant, la philosophe Iris Marion Young a travaillé sur l'inclusion des minorités en politique. Elle remarque ainsi que dans les pratiques démocratiques, certaines attitudes sont proscrites, telles que la passion, l'émotion ou la désorganisation. Les attitudes opposées sont présentées comme *neutres*, c'est-à-dire objectives, mais sont, dans les faits, le reflet d'un groupe dominant (les hommes « bien » éduqués) (Young, 2000, p.63). C'est pourquoi certains groupes se retrouvent exclus de la discussion.

La solution pour intégrer un groupe « marginalisé » (et en y incluant les animaux) n'est pas de simplement leur donner une voix, mais une *voie*, c'est-à-dire de repenser la communication entre la majorité et le groupe marginalisé en donnant de nouveaux moyens d'accessions à la représentation. « *People's contributions to a discussion tend to be excluded from serious consideration not because of what is said, but how it is said.* » (Young, 2000, p.56) Selon Young, il faut notamment repenser le langage politique.

Nous avons vu que la démocratie était le modèle idéal selon Young pour contrer les injustices. Cela n'est vrai que dans une démocratie de type délibérative, où les intérêts ont été discutés par tous les tenants concernés. Cette option est la meilleure en ce qu'elle met en œuvre une norme politique importante, l'*inclusion*. Les individus d'une société devraient obtenir ce qui est juste et non pas ce qu'une certaine élite en aura décidé. C'est pourquoi Young critique la démocratie compétitive qui prône les intérêts de ceux qui se sont le plus battus... ce qui est une solution injuste (car ceux qui se battent le plus sont ceux qui ont le plus de moyens de se battre).

Pour qu'une démocratie délibérative soit vraiment inclusive, elle doit repenser la communication des intérêts. Young propose alors d'agir dans trois domaines. Premièrement celui de la rhétorique (Young, 2000, p.53). Le problème d'une politique non inclusive est qu'elle distingue discours rationnels et irrationnels. Un discours politique « perd en valeur » lorsqu'il est émotif, figuratif, inusuel. Il devrait être *culturellement neutre*. Or comme le notera justement Young, les réflexions « logiques » comme les réflexions « du cœur » peuvent et manipulent l'information. La « neutralité » est dès lors une forme de rhétorique. Mais il en

existe d'autres toutes aussi pertinentes qui utilisent les émotions, les métaphores, qui ont leurs propres champs de référence.

Un cas que présente Young (2000, p.66) sur l'utilisation de l'émotion en politique est le cas du discours de Carol Mosley Braun, une femme politique et diplomate américaine. Membre du Parti démocrate, sénatrice de l'Illinois au Congrès des États-Unis de 1993 à 1999, elle fut la première femme noire à avoir été élue au Sénat. Une loi allait renouveler le brevet protégeant l'emblème des *Daughters of the Confederacy*, montrant le drapeau confédéré. À la suite du vote approuvant le renouvellement du brevet, Moseley-Braun fit un discours *émouvant* sur l'association étroite entre l'histoire de l'esclavage et le symbolisme du drapeau confédéré. L'amendement fut finalement rejeté par une marge importante.

Le deuxième domaine est celui du récit. Young, toujours dans sa critique de la dualité raison-irraisonnable, explique que nos sociétés favorisent l'expression d'intérêts au travers d'arguments bien formulés. Or, selon la philosophe, certains intérêts vont prendre forme à travers d'autres formes, notamment celle du récit (Young, 2000, p.71). C'est le cas des agressions sexuelles. Avant qu'un langage spécifique et une théorie du harcèlement sexuel existent, les femmes restaient silencieuses. Mais le fait de raconter entre elles les histoires a permis de développer un problème qui n'avait pas encore de nom. Raconter des histoires est un moyen extraordinaire selon Young pour faire ressentir de l'empathie.

Enfin, le dernier champ est celui de la reconnaissance (*greeting*) (Young, 2000, p.57). Young met l'accent sur le contexte d'une communication. Dire bonjour, boire ou manger sont des façons d'inclure les différents tenants d'une conversation. C'est reconnaître l'autre. Ce que Young met en avant c'est que de nombreuses minorités ne se sentent pas reconnues dans une discussion. Un exemple concret que donne Iris Marion Young date de 1992 sur le débat sur la réforme du bien-être social, à propos des mères célibataires aux États-Unis : celles-ci n'ont tout simplement pas été incluses dans les débats (Young, 2000, p.62). Elles ont juste été l'objet de la question. Elles ont été traitées à la troisième personne.

En analysant cette communication inclusive, le but est de renverser un schème oppresseur. Alors qu'auparavant c'était aux minorités de s'adapter et de trouver des moyens pour se faire entendre par le politique, l'après Young voit se renverser cette relation. C'est à notre politique

vieille de trois mille ans de changer son langage pour inclure les minorités. Le travail de Young est remarquable en ce sens qu'elle met l'accent sur une solution intéressante pour finir avec l'exclusion, soit de redéfinir le discours : « [...] *that political inclusion specifically requires openness to a plurality of modes of communication* [...] ». (Young, 2000, p.12) Ce n'est pas aux exclus de la société qu'incombe la tâche de trouver un moyen de communiquer avec la politique, mais bien à la société de les intégrer. Après tout, l'idéal de la démocratie repose sur la discussion entre tous les citoyens et les offices publics.

Bien que les solutions concrètes qu'elle propose ne s'appliquent pas entièrement aux animaux ou aux générations futures, l'idée globale n'en demeure pas moins compatible. En effet, la reconnaissance des sans-voix, et plus particulièrement des animaux, comme participants à nos conversations politiques, ainsi que l'acceptation d'autres modes de communication, sont des principes nécessaires pour parvenir à l'inclusion de leurs intérêts dans nos décisions collectives. Donaldson et Kymlicka dans *Zoopolis* vont ainsi proposer une solution qui repense le langage politique, soit une représentation politique animale par l'attribution du statut de citoyen aux animaux domestiqués.

The appropriate conceptual framework for thinking about these relational membership rights is that of citizenship. Citizenship, in turn, has at least three core elements: residency (this is their home, they belong here), inclusion in the sovereign people (their interests count in determining the public good), and agency (they should be able to shape the rules of cooperation). (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.101)

La citoyenneté a trois éléments caractéristiques : la résidence, l'inclusion des étrangers et l'agentivité. Ainsi Donaldson et Kymlicka comparent la situation des animaux domestiqués, aux anciens esclaves ou encore aux immigrants. Ils ont été (ou parfois le sont encore) considérés comme une « classe inférieure », mais qui a demandé à être incluse dans la communauté politique (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.101). Ainsi, à partir du moment où l'on accepte de nouveaux individus au sein d'une société, ils doivent être considérés comme des membres à part entière de cette communauté.

Comme chez Young dans le cas des minorités en général, Donaldson et Kymlicka travaillent à inclure les animaux en tant que membres égaux d'une société. Pour ce faire, ils repensent eux aussi la représentation politique :

Citizenship is often said to require a reflectively held sense of one's own good, and the ability to articulate that good within a democratic process, as well as a sense of justice, and the ability to comply with fair terms of cooperation that are themselves rationally negotiated and consensually endorsed. In this view, since animals lack such competences, their membership could not take the form of citizenship, but could perhaps be conceptualized as wardship. The difference is that whereas citizens are active co-authors of the community's laws and institutions, wards are the passive recipients of our duty to protect the vulnerable. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.102)

La citoyenneté a été mal interprétée selon les deux auteurs. Bien qu'effectivement, elle implique de l'agentivité, elle a été surrationalisée. Ainsi, Donaldson et Kymlicka font référence aux trois pouvoirs moraux de Rawls : la capacité à former un bien subjectif, celle à respecter des normes sociales et enfin, celle à « rédiger » de nouvelles lois. « *We [...] dispute the way in which these three capacities are typically interpreted. In most political philosophy, these capacities are interpreted in highly intellectualist or rationalist ways.* » (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.103)

Selon les deux auteurs, les animaux domestiques possèdent tous ces pouvoirs, mais d'une façon distincte des humains. Ainsi il a été compris que la capacité à avoir un bien subjectif devait être en plus réflexive. Ou encore, que la capacité à respecter les normes sociales s'alliait d'une compréhension des enjeux de ces normes. « [...] *interpreted in these highly cognitivist ways, then animals do indeed seem incapable of being citizens. However, large numbers of human beings would also be excluded* » (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.104). Donaldson et Kymlicka utilisent alors des travaux récents sur les théories du handicap qui montrent comment des individus avec des habiletés cognitives différentes peuvent néanmoins agir en citoyen dans les conditions appropriées.

Dans l'idée de communiquer une conception du bien, Eva Feder Kittay va mettre l'accent sur l'interprétation du langage corporel et des sons. Le rôle des gardiens de personnes marginalisées est de comprendre les préférences de celles-ci (Kittay, 2010). Cette approche s'inscrit dans l'idée de communication inclusive de Young. D'autres façons de s'exprimer peuvent et doivent être prises en compte. De même, les animaux domestiqués, dans leurs relations avec les humains, sont capables de manifester un bien subjectif (Donaldson &

Kymlicka, 2011, p.105). Le problème n'est donc pas que les animaux ne parlent pas, mais que la participation politique est *logocentriste*⁹⁵.

Anyone who has lived with a domesticated animal knows that they have preferences, interests, and desires, and that they communicate these in a variety of intentional ways. They walk to the gate to indicate that they want to go outside. They meow in front of the fridge to ask for food. They nuzzle your arm to ask for affection. They charge at you flapping their wings and squawking to tell you to back off. They drag a leash from the cupboard to signal walk time. They bow to invite you to play. They point towards the couch or bed to ask if it's okay to jump up. They come to a halt if you've inadvertently taken a wrong turn while walking with them through the park. They walk across the field and nuzzle your pocket to ask for an apple treat. They mass at the barn door to indicate that they want to get out of the rain. Through a vast repertoire of vocalizations, gestures, movements, and signals, domesticated animals tell us what they want and need from us. (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp.108-109)

Les animaux sont aussi capables de coopérer. Bien que les principes de justice sont collectivement décidés par des êtres « doués de raison », la négociation peut néanmoins se penser pour les individus non rationnels. Ainsi il est possible en développant des relations de confiance (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.106) de voir évoluer un schéma de coopération. Les chiens de services sont pour Donaldson et Kymlicka des preuves de l'agentivité de ces animaux domestiqués dans la sphère publique. Ils altèrent les attitudes humaines, et font ainsi changer le débat public. « *The fact that the dogs cannot reflect about the goals of activism, or their role in it, doesn't change the fact that they are participants in the process.* » (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.115) Par exemple, l'accès aux chiens est interdit dans de nombreux lieux publics. Pourtant, Jennifer Wolch nous propose une histoire fascinante d'un parc devenu le refuge de drogués, repris par des propriétaires de chiens et leurs compagnons (Wolch, 2002, p.730).

Enfin, concernant les attitudes morales, il a été montré que la plupart d'entre elles résultent de l'habitude⁹⁶. Donaldson et Kymlicka prennent ainsi l'exemple des héros qui, sans réfléchir,

⁹⁵ Entendu ici au sens de Jacques Derrida soit en application à un discours dénoncé comme rationnel (dans un sens critique).

⁹⁶ « *Plusieurs recherches contemporaines en psychologie morale et en éthologie indiquent également que les relations respectueuses entre les membres d'une communauté morale (au second sens) ne sont pas tant fondées sur une réflexion rationnelle sur les normes, les principes ou les valeurs ; elles sont largement irréfléchies et intuitives, enracinées dans des capacités que nous partageons avec d'autres animaux sociaux, comme l'empathie,*

sauvent des individus. L'action morale ne résulte pas tant d'une réflexion que d'une habitude ou d'un réflexe. « *We all know people who think very carefully about the nature of morality, and yet are quite selfish in their relationships or social actions.* »⁹⁷ (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.116) Alors, pourquoi lorsqu'il s'agit des animaux, insistons-nous sur leur manque de rationalité pour justifier de leur exclusion de toute action morale ? Les animaux vivent et ressentent une grande variété d'émotions, et montrent ainsi de nombreux caractères moraux comme de l'empathie ou de l'altruisme.

In other words, the significance of this new model of interdependent citizenship isn't simply to expand the circle of individuals encompassed by citizenship theory, but to change our conception of citizenship for everyone, regardless of dependency status and innate capacities. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.108)

L'idée de citoyenneté chez Donaldson et Kymlicka rejoint une idée d'interdépendance. Cette approche permet de reconnaître une diversité de degrés d'agentivité. Puisque les théoriciens du handicap permettent de montrer qu'un individu qui peut communiquer une conception du bien, respecter les schèmes de coopération et participer à la vie sociale (sans pour autant devoir rationnellement y réfléchir) peut (et doit) être un citoyen, les animaux domestiqués doivent y être ajoutés.

Pour Donaldson et Kymlicka, la citoyenneté n'implique pas de donner le droit de vote aux animaux domestiqués. Selon eux, la représentation politique demande la participation des humains, mais sous une autre forme que celle conçue actuellement.

It will involve representation in the legislative process, but it will also require representing animals in, for example, municipal land planning decisions, or on the governance boards of various professions and public services (police, emergency services, medicine, law, urban planning, social services, etc). In all of these institutions, domesticated animals have been rendered invisible, and their interests ignored. (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.154)

la sensibilité aux expériences vécues des autres, la réceptivité aux règles sociales, la réciprocité, la résolution de conflits, la coopération, l'entraide et la maîtrise de soi. » (Bailey, 2014, p.33)

⁹⁷ Les professeurs de philosophie morale ne sont d'ailleurs pas plus moraux que la population générale : Schwitzgebel, E., Joshua R. (2014). *The Moral Behavior of Ethics Professors: Relationships among Self-Reported Behavior, Expressed Normative Attitude, and Directly Observed Behavior*. *Philosophical Psychology* 27 (3) : 293–327. doi:10.1080/09515089.2012.727135.

En somme, il s'agit aussi d'intégrer des représentants dans toutes les sphères politiques. Dans les conseils municipaux, dans les différents services publics et toutes les institutions. Malheureusement les deux auteurs ne développent pas davantage à quoi ressemblerait cette Zoopolis, mais ils précisent qu'elle demandera aux humains de nombreux changements.

D'une certaine manière, la meilleure représentation selon *Zoopolis* est de laisser les animaux se représenter eux-mêmes, en particulier au niveau géographique. En les admettant davantage dans les lieux publics, leur seule présence physique enverra un message, celui que les animaux ont leur place dans la société. Et cette mobilité animale impliquera de repenser les lois arbitraires concernant leur liberté de mouvement.

Cette solution est intéressante en ce sens qu'elle tente de répondre aux deux problèmes, un celui du nombre d'individus, et deuxièmement celui de la mauvaise représentation. Mais elle n'est applicable qu'aux animaux. Repenser le langage politique demande d'avoir accès à une certaine forme de langage. Ce que n'ont pas les générations futures.

Une reformulation peut néanmoins être imaginée sous la forme d'une écoute attentive de la nature à condition de considérer que les générations futures ne peuvent subir des dommages que par l'environnement. En effet, la nature elle aussi s'exprime selon d'autres formes de langage.

C'est ce que fait Bruno Latour qui propose d'agrandir le politique en y intégrant le scientifique (Latour, 2004). Son objectif est de défendre tous les *non humains* dont il étend le concept à la nature en général. Selon lui, le plus grand problème est celui de la dualité entre le politique et le scientifique. Or, les uns ont les moyens de parler, les autres ont la voix ; les « savants » démontrent et font parler les faits, tandis que les politiciens discutent entre eux.

Repenser la parole politique pour Latour ne permet pas complètement de résoudre le problème des intérêts, mais est la meilleure solution possible. « Les blouses blanches » sont pour lui des traducteurs, c'est-à-dire qu'ils interprètent. Il faut douter, mais pas définitivement de leur capacité à parler au nom de leurs mandants.

La démocratie ne peut se penser qu'à la condition de pouvoir traverser librement la frontière maintenant démantelée entre sciences et politique, afin d'ajouter à la discussion

une série de voix nouvelles inaudibles jusque-là bien que leur clameur prétendait couvrir tout débat : la voix des non humains. (Latour, 2004, p.107)

Selon Latour, humains et non-humains font des propositions politiques. Seulement, certaines demandent une interprétation. Il pense alors à créer un collectif qui servira à l'articulation de propositions. Ce collectif devra détecter les phénomènes à peine visibles, consulter (se charger de la controverse), hiérarchiser de manières homogènes les entités hétérogènes, décider des aptitudes que devraient posséder tous les chercheurs, assurer leur autonomie et offrir une scénarisation.

Cette approche va de pair avec la recherche d'inclusion des minorités chez Iris Marion Young. Selon Latour, si nous décidions d'écouter les éléphants en utilisant les procédures expérimentales d'une subtilité inouïe, on pourrait aussi changer notre rapport à l'humain⁹⁸.

Sous prétexte que les humains sont doués de parole, les politiciens comme beaucoup de sondeurs, de sociologues, de journalistes et de statisticiens, s'imaginent que l'on peut parler d'eux à leur place sans jamais les consulter véritablement, c.-à-d. sans jamais trouver le dispositif expérimental risqué qui leur permettrait de définir eux même leurs propres problèmes au lieu de seulement répondre à la question posée. (Latour, 2004, p.229)

Il y a une critique chez Latour de la représentation politique telle qu'elle est conçue aujourd'hui. L'apport d'une théorie de la représentation politique des sans-voix est donc aussi de mieux entendre les voix déjà présentes.

Ces approches sont donc intéressantes dans le sens où plutôt que de chercher à intégrer les sans-voix dans les formes anciennes du politique, il s'agit de penser de nouvelles formes du politique. Et bien que ce ne soit pas encore complet, notamment concernant les problèmes spécifiques aux générations futures qui ne relèvent pas de l'environnement, il ne fait nul doute que c'est la solution à explorer.

⁹⁸ Il s'agit d'un apport d'Isabelle Stengers à la pensée de Latour. Selon la philosophe, les sciences sociales deviendraient scientifiques le jour où elles décideraient de traiter l'humain comme une « chose » au sens où elles le respecteraient comme tout chercheur de sciences dites dures respecte son objet d'étude (Stengers, 1996).

4.4. Conclusion

Nous avons vu précédemment quels droits pouvaient et devraient être accordés aux sans-voix. Nous nous sommes ensuite dirigés vers le problème de leur représentation. Or deux problèmes surviennent. Tout d'abord le problème du nombre, qui est inconnu. Ensuite, le problème des conflits d'intérêts des représentants.

Actuellement, les générations futures et les animaux bénéficient d'une voix dans certains États à l'aide d'un représentant, mais ceux-ci sont sujets à des tentations et ne sont pas fiables. Ce problème est davantage lié à la représentation politique qu'à la nature des sans-voix. L'inclusion de ces derniers ne fait que mettre en avant le problème. Nous avons donc décidé d'explorer d'autres solutions.

Celle du double vote est intéressante en ce sens qu'elle s'applique facilement aux animaux (domestiques⁹⁹) et aux générations futures et qu'elle règle, du mieux possible, le problème du nombre. Néanmoins, elle implique toujours la notion de « gardien » ce qui demande à ce que les individus soient responsabilisés.

C'est pourquoi il faudra sûrement repenser la communication politique comme le proposait Young, pour que l'État soit vraiment plus inclusif. Accepter de nouvelles formes de langages, et de nouveaux interprètes.

Des solutions ont donc été proposées même si elles ne sont pas encore complètement développées. De nombreux chercheurs en font leur sujet de travail et puisqu'il semble devenir une nécessité d'inclure les sans-voix en justice, même une solution imparfaite représenterait en ce moment une avancée importante.

⁹⁹ Ce n'est pas un problème en soi que la représentation politique ne soit accordée qu'aux animaux domestiques, en ce sens que les animaux sauvages, une fois leurs droits reconnus, ne vivent pas avec nous. Nous abordons ainsi la perspective de Donaldson et Kymlicka à ce sujet.

Conclusion

La question générale qui a motivé ce mémoire était de savoir s'il était possible d'intégrer les sans-voix dans nos états démocratiques. Nous leur avons reconnu des intérêts, nous les avons inclus dans deux approches théoriques de la justice, nous leur avons accordé des droits fondamentaux et avons développé des pistes de recherches pour une reconnaissance politique.

Avant de leur reconnaître un intérêt politique, il a fallu leur reconnaître des intérêts tout court. Le premier chapitre s'est donc posé la question de qui pouvait porter le nom de « sans-voix ». Il a été question de savoir qui avait une valeur intrinsèque, soit un intérêt. L'approche anthropocentriste a été évincée et nous avons examiné les approches biocentristes, écocentristes et pathocentristes. La première nous a offert une distinction intéressante entre intérêt et bien propre, mais puisque la critique a porté à notre intention l'impossibilité d'expliquer en quoi les objets n'auraient pas eux aussi un bien propre, nous nous sommes dirigés vers une approche pathocentriste qui ne se concentrait que sur les individus avec des intérêts. Nous avons dû démontrer que les animaux ainsi que les générations futures avaient une valeur intrinsèque grâce à la notion de dommage. Nous ne nous sommes pas contentés du principe de souffrance, mais davantage du préjudice. La valeur intrinsèque est alors accordée à tous les individus qui peuvent ressentir un préjudice, un dommage. Elle est donnée ainsi à tous les animaux et leurs générations futures

Pour déterminer le cercle des sans-voix, il a fallu analyser des caractéristiques communes. Grâce au travail de Gosseries, il a été vu qu'en plus d'avoir des intérêts, comme les humains, les sans-voix se trouvaient dans une situation de limitation par le corps, d'enclavement et de non-réciprocité. Ces caractéristiques sont au fondement même des sans-voix. C'est ce qui les différencie des êtres humains actuels et les rassemble entre eux. Elles sont aussi la raison de l'exclusion des sans-voix dans la théorie de justice classique de John Rawls.

En effet, dans le second chapitre, alors que nous venions de reconnaître une valeur intrinsèque aux sans-voix, nous avons cherché à les intégrer dans les théories classiques de justice. Il a été vu que l'approche déontologiste telle qu'elle a été pensée par Rawls ne rendait pas leur inclusion impossible. Elle avait néanmoins le défaut d'être rationaliste. Au cœur de la théorie

se trouvent la raison, l'égalité de pouvoirs et la réciprocité. Or ce sont des caractéristiques que n'ont (du moins au sens où elles sont évoquées par le philosophe) pas les sans-voix. Nous avons donc proposé une critique de l'approche de Rawls pour la rendre plus inclusive. Rowlands a mis en avant la double approche du contrat social dans Théorie de Justice. D'un côté, une vision universaliste de la justice, de l'autre un contrat basé sur la réciprocité. Cette dernière tendance n'est pas nécessaire au bon fonctionnement de la théorie. A contrario de ce que pense Rawls, il est possible d'imaginer le voile d'ignorance avec des représentants qui s'imaginent être des sans-voix. Le fait de pouvoir réciproquer ou de raisonner n'est pas des conditions nécessaires à l'obtention d'une protection par les principes de justices.

Une approche de la justice qui n'est pas basée sur la réciprocité, c'est ce que propose l'utilitarisme, notamment celui de Peter Singer. Ce fut notre deuxième approche. Les sans-voix y sont déjà intégrées (les animaux dès Bentham). Singer propose une égale considération des intérêts de tous les individus qui en ont. Il est alors juste ce qui procure les meilleures conséquences, soit celles qui satisfassent le maximum de préférences (les intérêts étant plus importants que les simples désirs). Néanmoins, l'approche, trop idéaliste, n'accorde de droits à aucun individu. Ceux-ci valent, peu importe la situation, or c'est la justice selon l'utilitarisme détermine quelques seront les meilleures conséquences, ce qui n'est pas toujours en accord avec des droits fixés hors de toutes expériences. Les critiques porteront alors sur le délaissement de l'individu au profit de l'« utilité ».

Nous avons entrepris alors d'étudier une approche au croisement des deux théories, mais foncièrement plus conséquentialiste, proposée par Ogien et Tappolet. Celle-ci proposait de se baser sur les conséquences tout en octroyant des droits. L'approche s'est avérée aussi compatible avec les sans-voix puisqu'elle ne se base ni sur la réciprocité ou la rationalité (mais sur l'égale considération des intérêts) tout en acceptant les droits, ce qui l'empêche de préférer l'intérêt du groupe aux individus.

Avec les différentes théories, il a été mis en avant que des injustices envers les animaux et les générations futures existaient. Pour les protéger, nous avons analysé s'il était possible de leur octroyer des droits. La justice exige des traitements différents soient réservés aux uns et aux autres afin de prendre en compte toutes les particularités de chacun. C'est le principe de différence chez Rawls notamment. Chacun est alors, plus efficacement, traité « comme un

égal ». Le rôle de cette prémisse est de nous faire prendre conscience qu'elles sont les caractéristiques ou les principes qui sont appropriés pour chacun. Accordés des droits fondamentaux aux sans-voix est-ce alors une action appropriée pour défendre les intérêts des sans-voix ? C'est la question qui a occupé notre troisième chapitre. Nous avons continué dans l'approche par l'intérêt pour traiter des droits fondamentaux. Ceux-ci n'ont un sens d'exister que s'ils protègent des intérêts. Ceux-ci sont égaux et doivent donc être également considérés, peu importe les caractéristiques des titulaires.

Nous nous sommes appliqués alors à expliquer comment et pourquoi il était pertinent d'accorder le droit à l'intégrité physique, à la vie et à la liberté aux sans-voix. Dans le cas des animaux, la théorie de l'évolution ainsi que les similarités physiologiques entre les humains et les autres animaux, du moins les mammifères, ont été une preuve suffisante de l'existence d'une sensibilité. Nous avons donc conclu que tout individu sensible et qui a un intérêt à ne pas souffrir doit jouir d'un droit fondamental à l'intégrité physique. Les générations futures ont amené une difficulté en ce sens qu'ils n'existent pas encore. En revanche, puisque nous avons montré qu'il est possible de faire souffrir une génération future par des actions que nous faisons aujourd'hui, il nous paraît tout à fait raisonnable, et obligatoire, de leur accorder un tel droit, en ce sens, qu'ils ont un intérêt à ne pas souffrir, quand ils existeront.

Nous nous sommes ensuite penchés sur la question de l'intérêt à la vie, particulièrement celui à ne pas être tués. Nous avons accepté l'intérêt indirect à vivre qui repose sur l'intérêt à ne pas souffrir. Car aujourd'hui, la majorité des animaux que nous tuons (pour leur chair par exemple) souffrent. Mais nous avons tout de même envisagé la possibilité de tuer sans faire souffrir. Cela nous a permis de vérifier si la mise à mort d'êtres sensibles pouvait être moralement acceptable. Peter Singer, refusant de manière générale d'accorder des droits, ne voit aucun souci à tuer un individu si cela ne le fait pas souffrir et qu'un plus grand bien est tiré de cette situation (soit qu'il est remplacé par un autre individu) et uniquement dans le cas où l'individu n'est pas capable de se projeter dans le futur. Ainsi il n'est pas moralement mal de tuer un individu si cela est fait sans douleur, et qu'un autre individu vient le remplacer ou que la mort de celui-ci produit plus de vie.

Nous avons révoqué cet argument, pour rejoindre Regan. Nous trouvons que supposer que l'intérêt à vivre des animaux nonhumains est moins grand que celui des humains est une

approche spéciste. Par le fait même qu'un égal droit à la vie est octroyé à tous les êtres humains, peu importe leur degré respectif d'intérêt à vivre, il faut reconnaître cet égal droit à tous les êtres sensibles.

Le cas des générations futures nous permet aussi d'approfondir la notion de droit à la vie. Il ne s'agit pas seulement d'un droit à ne pas être tué, mais aussi d'avoir un droit un environnement sain. Les seuls cas où la mise à mort peut être moralement justifiable sont ceux où elle est exécutée dans l'intérêt de la victime, qui, pour différentes raisons, se trouve incapable de mettre fin à ses jours seule.

Enfin le dernier droit étudié était relié à l'intérêt à vivre librement. Nous avons commencé notre réflexion en nous demandant si les animaux pouvaient avoir un intérêt indirect à être libres, soit ne pas souffrir. Ce fut l'argument de Cochrane. Différentes pratiques d'exploitation infligent de graves douleurs et souvent la mort aux animaux. Tel que le démontre Francione, il semble improbable d'utiliser à grande échelle des animaux sans leur infliger de la douleur ou les tuer.

Nous avons donc adopté l'approche de Giroux, qui donne une liberté républicaine aux animaux. Ils ont un intérêt à ne pas se retrouver sous le pouvoir arbitraire d'autrui. Cet argument fonctionne autant dans le cas des animaux domestiqués ou des déchets nucléaires.

Cette partie nous a fait prendre conscience du fait que nous nous trouvons dans l'obligation aujourd'hui d'octroyer le droit à l'intégrité physique, le droit à la vie et le droit à la liberté à tous les êtres possédant un intérêt. En effet, les droits fondamentaux visent à protéger les intérêts fondamentaux. Ceux-ci doivent être également considérés et il n'existe aucune raison valable de ne pas accorder à tous les sans-voix des droits fondamentaux égaux. Ces droits ne changeront pas le statut des sans-voix qui resteront, à un certain point, dépendants (particulièrement) de nous. Ils changeront néanmoins notre rapport à ces individus.

D'autre part, l'octroi de droits moraux et légaux sans-voix impliquerait certains changements à l'égard de la représentation politique. Ce dernier chapitre était moins tranché dans sa conclusion, en ce sens que des droits fondamentaux aux sans-voix ne sont pas encore reconnus, il existe peu de représentation politique. Une garantie constitutionnelle, bien que nécessaire, ne sera pas suffisante à l'intégration des sans-voix en politique. Il faut se demander

comment correctement représenter efficacement leurs intérêts. Nous avons montré qu'il existait deux difficultés institutionnelles similaires aux animaux et aux générations futures : celui du nombre d'individus et celui des conflits d'intérêts des représentants. Après avoir analysé les représentations déjà existantes, nous avons poussé la recherche. Nous avons alors étudié la possibilité du double vote. Cette solution était intéressante au sens où elle responsabilise tous les êtres humains attachés à un sans-voix. Elle répond le plus adéquatement au problème du nombre, mais ne sera certainement pas suffisante à répondre au problème du conflit d'intérêts.

C'est pourquoi c'est la dernière approche qui nous semble la plus convaincante. Dans l'esprit de Young et de la communication politique inclusive, il est nécessaire de repenser notre façon de comprendre l'agentivité. Il n'existe pas une seule voix légitime et possible, celle d'un langage articulé et symbolique. Les animaux, comme nous le montrent Donaldson et Kymlicka, ont une voix au sens fort du terme, car ils sont capables d'exprimer leurs besoins. C'est le concept même de citoyenneté qui a été mal interprété et surrationalisé.

La représentation politique animale passe par une voie, au sens où nous leur donnons une possibilité de s'exprimer. L'humain laisse de l'espace (au sens littéral, puisque notamment géographiquement) aux animaux qui vivent avec lui pour comprendre et respecter leurs intérêts.

L'idée de repenser ce rapport de communication, on le retrouve pour les générations futures chez Latour. Celui-ci propose d'allier le discours scientifique au politique et de briser les barrières entre les deux disciplines. D'une part cela améliorerait la compréhension des intérêts des êtres humains avec une voix, ainsi que de ceux « sans-voix ». Latour considère ainsi que la nature « parle » à sa propre manière et que c'est à nous de nous procurer les outils nécessaires à sa compréhension. Cette solution ne fonctionne que dans l'idée que les intérêts des générations futures se résument aux problèmes liés à la nature. Aussi, Donaldson et Kymlicka ne peuvent pas présenter des solutions plus concrètes de l'agentivité animale en ce sens que les non-humains ne sont pas encore reconnus dans nos sociétés comme pouvant participer politiquement.

Ce sont donc des solutions à étudier et à améliorer. Elles sont sans nul doute les plus intéressantes concernant la place des sans-voix en politique.

Ainsi se conclut le mémoire par une double observation. La première est qu'il est tout à fait possible d'inclure les animaux et les générations futures en politiques, que ce soit dans nos théories classiques de justice, en leur accordant des droits et enfin en leur accordant une agentivité. Cette constatation a des enjeux très pratiques. La reconnaissance de droits animaux et des générations futures implique que nous abandonnions toutes les formes d'exploitation d'animaux sensibles, comme la chasse, la pêche, les zoos, la recherche scientifique ¹⁰⁰et plus fortement, l'élevage. Ce dernier particulièrement, étant l'une des activités les plus polluantes, est aussi dans l'intérêt des générations futures¹⁰¹. Chaque être humain actuel devrait adopter un mode de vie végétarien.

D'autre part, laisser tomber une approche anthropocentrique a pour implication en termes de justice de considérer les problèmes de réchauffement climatique, de bouleversements technologiques ou d'énergies selon aussi leurs impacts sur la situation des animaux et des générations futures. Les animaux et les générations futures n'étaient pas avant considérés comme intrinsèquement valables (mais juste comme un instrument à l'humain), les entreprises qui exploitent les ressources naturelles demandaient aux protecteurs de la nature des preuves suffisantes de leur nuisance aux intérêts des humains. Or, puisque nous accordons aux sans-voix une valeur et une représentation politique, la charge de la preuve ne devrait plus tomber sur les individus qui souhaitent protéger la nature (spécialement les animaux ou les générations futures), mais plutôt sur les individus (ou entreprises) qui la détruisent (l'inverse de ce qui se passe actuellement).

La deuxième observation est méthodologique. En mettant en parallèle deux problèmes philosophiques distincts (la question de justice animale et intergénérationnelle), nous avons renforcé chacune des approches. À des exclusions semblables, celle de la théorie de justice

¹⁰⁰ Le scénario le plus probable dans le cas de la recherche scientifique est une *réduction* des expérimentations avec des animaux humains et surtout non-humains.

¹⁰¹ Pour tout ce qui concerne les liens entre l'alimentation et l'environnement, voire notamment le travail de Martin Gibert, dans *Voir son steak comme un animal mort*.

chez Rawls, ou des droits par exemple, des réponses identiques ou complémentaires ont été amenées, soit la suppression du concept de réciprocité, et l'approche du droit par intérêt.

Les différentes théories ont amené des solutions à l'une et l'autre. Dans le cas du pathocentrisme, l'approche intergénérationnelle a permis de passer du concept de souffrance à celui de dommage, répondant ainsi à la critique que toute souffrance n'est pas un mal.

Dans le cas du droit à la liberté, l'angle qu'utilise Giroux pour expliquer en quoi les animaux ont un intérêt direct à être libres, soit l'approche républicaine, permet d'apporter une justification à une telle obtention chez les générations futures.

Inclure les sans-voix en politique est donc possible et nécessaire à tout point de vue.

Bibliographie

- Aaltola, Elisa (2008). « Personhood and Animals ». *Environmental Ethics* 30 (2) : 175-193.
- Aristote, *De l'âme* (DA). Traduit et présenté par R. Bodéüs, édition de 1999. Paris : Garnier Flammarion.
- Arneil, Barbara (2009). « Disability, Self Image, and Modern Political Theory ». *Political Theory* 37 (2) : 218-242.
- Arneson, Richard A. (1999). « What, if Anything, Renders All Humans Morally Equal? » In *Peter Singer and his Critics*, édité par D. Jamieson, 103-128. Oxford : Wiley-Blackwell.
- Assemblée générale des Nations Unies (1989). *Convention relative aux droits de l'enfant*.
URL : <http://www2.ohchr.org/french/law/crc.htm> (consulté 6 juillet 2016)
- . (2006). *Convention relative aux droits des personnes handicapées*. URL :
<http://www2.ohchr.org/french/law/disabilities-convention.htm> (consulté 6 juillet 2016)
- Afeissa, H.-S. (2007). *Textes clés d'éthique environnementale*. S.l. : Vrin.
- Bailey, C. (2014). Le double sens de la communauté morale : la considérabilité morale et l'agentivité morale des autres animaux. *Les ateliers de l'éthique*, 9(3). Consulté à l'adresse <https://www.erudit.org/revue/ateliers/2014/v9/n3/1029059ar.pdf>
- . (2015, août 28). Anthropocentrisme, suprématisme et capacitisme chez Peter Singer. Consulté à l'adresse <http://christianebailey.com/eventsevenements/singer-animal-liberation-40-critique/>
- Barthe, Y. (2009). Les qualités politiques des technologies. Irréversibilité et réversibilité dans la gestion des déchets nucléaires. *Tracés. Revue de Sciences humaines* (16), 119-137.
<http://doi.org/10.4000/traces.2563>
- Barry, Brian (1989). *Theories of Justice*. Berkeley : University of California Press.
- Beck, U. (2003). La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste. *Cahiers internationaux de sociologie*, (114), 27-33.
- Birch, H.-S. A. (dir) (2007). *Textes clés d'éthique de l'environnement* (Vrin-Textes clés). Paris.

- Callicott, J. B. (1999). *Beyond the land ethic: more essays in environmental philosophy*. Albany, N.Y. : State University of New York Press.
- . (2010). *Ethique de la terre*. (B. Lanaspèze, Trad.). Marseille : Wildproject.
- Chateauraynaud, F. (2011). Sociologie argumentative et dynamique des controverses : l'exemple de l'argument climatique dans la relance de l'énergie nucléaire en Europe. *A contrario*, (16), 131-150.
- Cavalieri, P. , Singer, p. (1993). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. London : Fourth Estate.
- Cavalieri, P, Kymlicka, W.(1996). « Expanding the Social Contract ». *Etica & Animali* 8 : 5-33.
- Cavalieri, P. (1999). *The Animal Question : Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Traduit par C. Woolard. Édition de 2003. New York : Oxford University Press.
- Cochrane, A. (2009). *Do Animals Have an Interest in Liberty?* . *Political Studies* 57 (3) : 660-679.
- . (2010). *An Introduction to Animals and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- . (2012a). *From Human Rights to Sentient Rights* . *Critical Review of International Social and Political Philosophy* : 1-21.
- . (2012 b). *Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations*. New York : Columbia University Press.
- Cormier, A.-A. (2014). L'État libéral peut-il intervenir pour protéger les animaux ? Défis et limites du libéralisme politique. *Les ateliers de l'éthique*, 9(3), 140. <http://doi.org/10.7202/1029063ar>
- Corriveau-Dussault, A. (2015, octobre). *Qu'est-ce que le bien des écosystèmes ? Fondements philosophiques des notions de fonction écologique et de santé écosystémique*. Université de Montréal, Montréal.
- Côté-Boudreau, F. (2014, septembre 13). L'éthique végétale, ou comment animaliser les plantes pour mieux subordonner les animaux (partie 1). Consulté à l'adresse <https://coteboudreau.com/2014/09/13/ethique-vegetale-1/>
- Crié-Wiesner, H., & Rivasi, M. (1998). *Ce nucléaire qu'on nous cache*. Paris : A. Michel.

- Darwin, C. (1881) *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, Reinwald.
- Descartes, R. (2008). *Discours de la méthode ; Méditations métaphysique*. Paris : Flammarion.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford [England] ; New York : Oxford University Press.
- . (2012). Do We Need a Political Theory of Animal Rights?. Présenté à Minding Animals Conference, Utrecht. Consulté à l'adresse https://www.academia.edu/2392907/Sue_Donaldson_and_Will_Kymlicka_Do_We_Need_a_Political_Theory_of_Animal_Rights_2012_
- . (2012). « Citizen Canine: Agency for Domesticated Animals ». Conférence présentée au colloque *Domesticity and Beyond: Living and Working with Animals*, Queen's University, Kingston, Canada, septembre 2012. Consulté à l'adresse http://www.academia.edu/2394661/Sue_Donaldson_and_Will_Kymlicka_Citizen_Canine_Agency_for_Domesticated_Animals_
- Dupuy, J. P. (2002). *Pour un catastrophisme éclairé : quand l'impossible est certain*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ekeli, K. (2005). Giving a Voice to Posterity - Deliberative Democracy and Representation of Future People. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 18(5), 429-450.
- Feinberg, J. (1980). *Rights, justice, and the bounds of liberty: essays in social philosophy*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Francione, G. L. (2015). *Introduction au droit des animaux : votre enfant ou le chien ?* Lausanne, Suisse : l'Âge d'homme.
- Freeman, S. (2014). Original Position. In E. N. Zalta (Éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014). Consulté à l'adresse <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/original-position/>
- Giroux, V. (2011). Les droits fondamentaux des animaux : une approche anti-spéciste. Consulté à l'adresse <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/8666>
- . (2016, juin). La logique du garde-manger. *Versus*, (3), 46-50.
- Gosseries, A. (2004). *Penser la justice entre les générations de l'affaire Perruche à la réforme des retraites*. Paris : Aubier.

- . (2009). La question générationnelle et l'héritage rawlsien. *Raisons politiques*, (34), 31-55.
- . (2013). Nations et générations (PUF, 2013). *Ethique des relations internationales. Problématiques contemporaines*, R. Chung & J.-B. Jeangène Vilmer. Consulté à l'adresse https://www.academia.edu/3034969/Nations_et_g%C3%A9n%C3%A9rations_PUF_2013_
- . (2015). Les générations, le fleuve et l'océan. *Philosophiques*, Volume 42(1), 153-176. <http://doi.org/10.7202/1032222ar>
- Gosseries, A., & Meyer, L. H. (2009). *Intergenerational justice*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Green, O. H. (Sep., 1982) *Fear of death*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, No. 1, p.102
- Gruen, L. (2009). The Faces of Animal Oppression. In A. Ferguson & M. Nagel (Éd.), *Dancing with Iris : The Philosophy of Iris Marion Young* (p. 225–37). Oxford University Press.
- Hubin, D. C. (1976). Justice and Future Generations. *Philosophy & Public Affairs*, 6(1), 70-83.
- Kittay, E. F., Carlson, L., & Wiley InterScience (Online service). (2010). *Cognitive disability and its challenge to moral philosophy*. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Latour, B. (2004). *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte.
- Mancuso, S., Viola, A., Benham, J., Pollan, M., & Mancuso, S. (2015). *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*.
- Ogien, R. (2011). *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine : et autres questions de philosophie morale expérimentale*. Paris : Bernard Grasset.
- Ogien, R., & Tappolet, C. (2008). *Les concepts de l'éthique : faut-il être conséquentialiste ?* Paris : Hermann.
- Ovide, 43 av J.-C.-17 ou 18 après J.-C. (1992). *Les métamorphoses*. Paris : Gallimard.

- P. M. S Hacker, Raz, J., & H. L. A Hart. (1977). *Law, morality, and society: essays in honour of H. L. A. Hart*. Oxford : Clarendon Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford Oxfordshire : Clarendon Press.
- Pettit, P. (1988). *The consequentialist can recognize rights*, *The Philosophical Quarterly*, vol.38, pp.42-55.
- Pettit, P., Savidan, P., & Spitz, J.-F. (2003). *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris : Gallimard.
- Pisanò, A. (2008). *L'espèce humaine est-elle titulaire de droits ? : actes de la Journée d'étude « L'espèce humaine est-elle titulaire de droits », Lecce, 02 mars 2006*. Editions Publibook.
- Plant neurobiology : no brain, no gain ? - PubMed - NCBI. (s. d.). Consulté 22 août 2016, à l'adresse <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17368081>
- Platon. (2008). *La République*. Paris : Flammarion.
- Pogge, T. (1989). *Realizing Rawls*, Cornell University Press.
- Poulain de La Barre, F. (1673). *De l'égalité des deux sexes discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris : Chez Jean Du Puis.
- Rawls, J. (1999). *The law of peoples: with, the idea of public reason revisited* (Harvard University Press). Cambridge ; Massachusetts ; London, England.
- . (2009). *Théorie de la justice*. Paris : Points.
- . (2006). *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*. Paris : La Découverte.
- Regan, T. (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.
- Robinson, W. S. (1996), « Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense » 12, 1 *Biology and Philosophy*, 51-71.
- 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.
- Rowlands, M. (2009). *Animal rights: moral theory and practice*. Houndmills, Basingstoke; New York : Palgrave Macmillan.

- Ryder, R. D. (1989). *Animal revolution: changing attitudes towards speciesism*. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA : B. Blackwell.
- Singer, P. (1980). *Practical ethics*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- . (1993). *La libération animale*. Paris : Grasset.
- Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature : a theory of environmental ethics*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Thomson, J. J. (1986). *Rights, restitution, and risk: essays in moral theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Visak, T. (2013). *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*. Palgrave Macmillan Ltd.
- Vogt, W. (1948). *Road to survival*. NY, Sloane.
- Wade-Benzoni, K. A. (2002). A Golden Rule Over Time: reciprocity in Intergenerational Allocation Decisions. *Academy of Management Journal*, 45/5, 1011-28.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford ; New York : Oxford University Press.