

16_PET.051

Intégrons le respect des animaux dans les écoles!

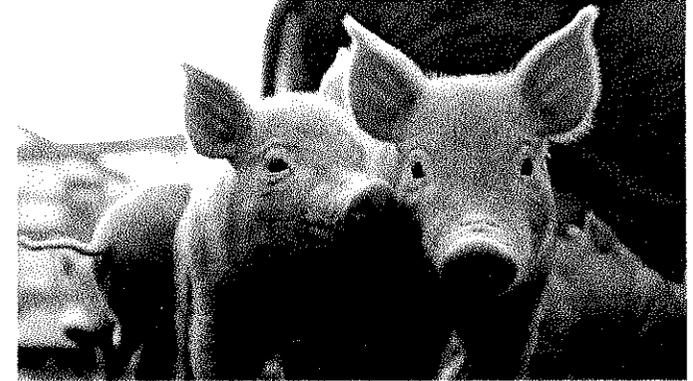


Grand Conseil - Secrétariat général
Pl. du Château 6 - 1014 Lausanne

Déposé le 19.04.16

Scanné le _____

La Suisse fait déjà de la prévention contre le sexisme et le racisme et il est nécessaire d'en faire autant concernant le **spécisme**. Les philosophes ayant réfléchi sur l'éthique animale indiquent que le spécisme est l'idéologie qui considère que la vie et les intérêts des animaux peuvent être négligés simplement parce qu'ils sont d'une autre espèce. Ils arrivent à la conclusion que le spécisme est irrationnel et injuste car les humains ne sont pas les seuls à ressentir des émotions et que nous devons **respecter la vie et les intérêts de tous les êtres sensibles**.



Par ailleurs, en ces temps de **crise écologique**, il est plus que nécessaire d'**enseigner que les humains partagent cette planète avec d'autres habitants éprouvant aussi des émotions et devant être protégés**.

Éduquer les enfants au respect de la vie animale dans les écoles permettrait de concrétiser la **moralité commune** de toutes les civilisations humaines : ce n'est pas parce que certains êtres sont différents qu'on peut leur infliger de la violence.



Pour l'Égalité Animale
Chemin de Grange-Canal 28a
1224 Chêne-Bougeries
E-mail: info@asso-pea.ch
Site: www.asso-pea.ch

À l'attention des membres du
Grand Conseil
Place du Château 6
1014 Lausanne

Genève, le 19 avril 2016

Pétition « Intégrons le respect des animaux dans les écoles »

Madame la Présidente,
Mesdames et Messieurs les députés,

Nous déposons ce jour notre pétition pour une éducation à la bienveillance envers les animaux et une prévention contre le spécisme, munie de 415 signatures manuscrites et de 2175 signatures électroniques.

La Suisse fait déjà de la prévention contre le sexisme et le racisme et il est nécessaire d'en faire autant concernant le spécisme¹. Les philosophes ayant réfléchi sur l'éthique animale indiquent que le spécisme est l'idéologie qui considère que la vie et les intérêts des animaux peuvent être négligés simplement parce qu'ils sont d'une autre espèce². Ils arrivent à la conclusion que le spécisme est irrationnel et injuste car les humains ne sont pas les seuls à ressentir des émotions et que nous devons respecter la vie et les intérêts de tous les êtres sensibles.

Par ailleurs, en ces temps de crise écologique, il est plus que nécessaire d'enseigner que les humains partagent cette planète avec d'autres habitants éprouvant aussi des émotions et devant être protégés.

Éduquer les enfants au respect de la vie animale dans les écoles permettrait de concrétiser la moralité commune de toutes les civilisations humaines: ce n'est pas parce que certains êtres sont différents qu'on peut leur infliger de la violence.

Afin de vous permettre d'étudier ce sujet, nous vous remettons, ainsi qu'aux membres de la commission des pétitions, un livre introduisant le thème de l'éthique animale.

Vu ce qui précède, l'association PEA et les signataires demandent au Grand conseil d'intégrer le respect des animaux et la prévention contre le spécisme dans les programmes d'enseignement afin qu'une sensibilisation concernant ce sujet soit réalisée auprès des élèves.

En vous souhaitant bonne réception de la présente, nous vous prions de croire, Madame la Présidente, Mesdames et Messieurs les députés, à l'assurance de notre respectueuse considération.

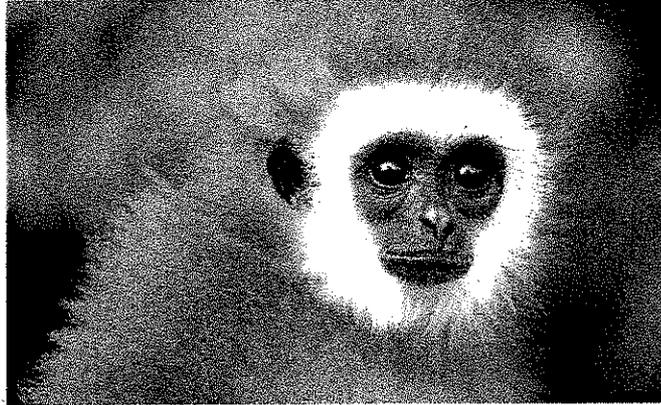
Elisa Keller
Association PEA

1. Pour des informations sur ce qu'est le spécisme, il est possible de visiter ce site internet: www.end-of-speciesism.org/fr/
2. « Combien les animaux comptent-ils? », article annexé de la philosophe P. Cavalieri sur la position de nombreux éthiciens.

Combien les animaux comptent-ils ?

Paola Cavalieri

Traduit de l'italien par David Olivier



*L'idée selon laquelle les intérêts des animaux comptent moins que les intérêts des humains est-elle moralement justifiable ? Depuis la publication de *Animal Liberation* de Peter Singer, la réponse positive ne peut plus être considérée comme allant de soi. Le débat lancé au début des années 1970, et dont sont présentées ici quelques-unes des voix les plus significatives, place la charge de la preuve sur les épaules de ceux qui défendent l'exploitation actuelle des non humains.*

Cet article a été publié en deux parties dans les Cahiers antispecistes. (cahiers-antispecistes.org)

*Titre original : *Quanto contano gli animali ?*, éd. Animus, G. Mercandalli, Milan, 1991.*

Un élément fondamental de toute théorie éthique est la définition de la communauté morale, c'est-à-dire le repérage de qui compte et de qui ne compte pas (de qui est passager et de qui est fret, selon l'expression d'Edward Johnson¹. Au long de presque toute notre histoire culturelle, les animaux ont été placés au-delà de la frontière. Si peu sont avec Descartes allés jusqu'à dénier toute pertinence morale à la façon dont nous nous comportons envers eux, la thèse qui, de Thomas d'Aquin à Kant, a le plus longtemps prévalu n'attribue au traitement des non humains qu'une importance indirecte liée à ses répercussions possibles sur les humains, confirmant l'exclusion des animaux de la sphère de l'éthique.

La situation n'est aujourd'hui différente qu'en apparence. Il est vrai que pour la moralité courante, les animaux comptent pour quelque chose - ce sont donc des patients moraux - mais la distance qui nous en sépare est encore telle que nous estimons légitime d'en user de quelque façon que nous voulons. Nous les mangeons, nous expérimentons sur eux, et nous les tuons pour notre divertissement : nous les traitons donc d'une façon dont nous n'estimerions pas légitime de traiter des êtres humains. À cette différence de traitement correspond une différence de statut moral. Les animaux comptent, mais les humains comptent infiniment plus. Dans la communauté morale, à tous les êtres humains est assuré un statut moral spécial, et tous les animaux sont patients moraux de seconde catégorie.

En 1974, néanmoins, parut un article de Peter Singer, dont le titre même, « Tous les animaux sont égaux »², marque une transformation révolutionnaire dans notre tradition de pensée. Remettant en discussion l'idée selon laquelle le principe d'égalité pouvait être limité à l'espèce humaine, Singer donne le départ à la révision du statut moral des animaux qui est encore en cours. À partir de la parution de *Animal Liberation*³, le principal travail de Singer sur ce thème, la moralité courante a en effet été attaquée depuis diverses perspectives. Je présenterai ici, après un mot rapide sur les thèses singeriennes maintenant relativement bien connues, quelques positions qui, outre qu'elles sont particulièrement articulées, ont en commun le refus de l'idée selon laquelle aux êtres humains revient un statut privilégié parmi les patients moraux, et que serait par conséquent moralement acceptable le traitement radicalement différent que nous réservons aux animaux.

Peter Singer ou l'irrationalité de la moralité courante

Même si la portée de l'attaque contre la moralité courante qu'il développe dans *Animal Liberation* dépasse toute théorie normative particulière, Singer, en tant qu'utilitariste, s'insère dans une perspective dans laquelle traditionnellement a pu trouver place une certaine forme de préoccupation pour les êtres non humains. Il cite avec approbation ce qu'écrivait Jeremy Bentham à propos des animaux : « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ?, ni : peuvent-ils parler ?, mais : peuvent-ils souffrir ? »⁴. Ce que Bentham effectue, et que Singer souligne, est un déplacement de la « ligne infranchissable » qui marque les limites d'une réelle considération morale⁵.

La moralité traditionnelle trace cette ligne parallèlement aux frontières de l'espèce humaine, et la justifie en invoquant la possession par ses membres de caractéristiques déterminées : la rationalité, la capacité linguistique, l'autonomie, etc. Elle applique ensuite le principe d'égalité à tous les humains - et aux humains seulement⁶.

Singer argumente que cette position est irrationnelle. L'application du principe d'égalité, qui est interprété dans la perspective utilitariste comme prescrivant l'égalité des intérêts, ne peut cesser que là où cessent les intérêts. Étendre la sphère de l'égalité au-delà de cette limite est absurde, la restreindre en-deçà serait automatiquement arbitraire⁷.

La condition nécessaire et suffisante pour avoir des intérêts est, en schématisant beaucoup, la sensibilité, entendue comme capacité à souffrir et à jouir. Si un être est sensible, c'est-à-dire en mesure d'éprouver de la peine et du plaisir, alors il a des intérêts, et s'il a des intérêts, il a accès à la sphère de l'égalité, et ses intérêts doivent être évalués sur la même balance que les intérêts analogues de tout autre être⁸. L'appartenance à une espèce plutôt qu'à une autre ne peut peser dans cette évaluation, parce que l'espèce en elle-même n'est pas moralement pertinente. C'est déjà cela que nous impliquons, observe Singer, quand nous affirmons, malgré les évidentes différences de fait entre les humains, qu'ils sont tous égaux. Lorsque nous soutenons l'absence de pertinence morale de la couleur de la peau, nous reconnaissons implicitement l'absence de pertinence morale, pour reprendre l'exemple célèbre de Bentham, du nombre des pattes ou de la façon dont se termine le sacrum.

Attribuer un poids à de telles caractéristiques est, affirme Singer, du « spécisme » - une discrimination sur la base de l'espèce - tout comme en attribuer à la couleur de la peau est du racisme. « Les racistes violent le principe d'égalité en accordant plus de poids aux intérêts des membres de leur propre race quand ces intérêts sont en conflit avec ceux de membres d'une autre race. (...) De même, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur des intérêts supérieurs de membres d'autres espèces⁹. »

On ne peut non plus faire face à l'attaque de Singer en tentant de déplacer le poids de la justification de la discrimination entre humains et animaux, en le plaçant non plus sur les caractéristiques biologiques qui définissent l'espèce, mais sur l'ensemble des caractéristiques supposées particulières à ses membres, telles que la rationalité, la capacité linguistique ou l'autonomie¹⁰. En effet, Singer observe que ces caractéristiques ne sont pas possédées par tous les humains - que certains membres de notre espèce, comme les retardés mentaux graves, en sont privés - et que malgré cela, nous ne ressentons pas comme légitime de les traiter comme nous traitons les non humains. Le fait que nous n'utilisons pas ces humains comme moyens pour nos fins indique que nous n'attribuons pas réellement une signification morale décisive à la rationalité, au langage ou à l'autonomie.

Même si l'égalité des intérêts n'implique pas traitement égal¹¹, l'abolition du privilège de l'espèce détruit la justification des pratiques actuelles qui exploitent les animaux, comme l'élevage pour la nourriture et l'expérimentation dans les laboratoires, pratiques traditionnellement basées sur le sacrifice des intérêts fondamentaux des animaux au profit d'intérêts inférieurs des êtres humains¹².

Ainsi, la simple idée qu'aux intérêts égaux des êtres sensibles doit être attribué le même poids, indépendamment de leur appartenance d'espèce, a des implications drastiques au niveau pratique. Du point de vue théorique, elle manifeste un dépassement radical de l'anthropocentrisme moral par la rationalisation de l'emploi d'une des notions de base de la tradition libérale occidentale - le concept d'égalité.

Tom Regan ou l'incohérence de la moralité courante

Une autre notion fondamentale de cette tradition se trouve au coeur de l'attaque de Tom Regan contre l'anthropocentrisme : le concept de droits. À la différence de Singer, qui approfondit une perspective déjà présente dans l'utilitarisme, Regan doit défier le cadre même au sein duquel il travaille, étant donné que la théorie des droits a été depuis sa naissance même marquée par l'« humanisme ».

Ce défi s'articule en deux phases. Dans la première, qui pourrait être définie comme phase « hypothétique », Regan soutient que si tous les humains ont des droits, alors certains animaux aussi ont des droits. La seconde, qu'on pourrait qualifier de version « catégorique », pose le fondement des droits humains et animaux (des droits animaux, au sens large). Au centre de ces deux phases se trouve l'idée de l'incohérence d'une position qui attribue des droits moraux (interprétés, dans le sillage de Feinberg, comme prétentions valides à *quelque chose* et à *l'encontre de quelqu'un*) à tous les humains sans les attribuer aussi à certains animaux.

Cette incohérence se cristallise en particulier autour d'une situation-test : celle de ceux que l'on appelle « humains marginaux », c'est-à-dire de ceux qui, en raison par exemple de lésions cérébrales graves, ne possèdent pas les caractéristiques paradigmatiques de notre espèce. Dans la première phase, soulignant que pour éviter l'incohérence la moralité courante recourt à l'arbitraire basé sur la préférence d'espèce, Regan demande, sur la base du principe formel de justice, que soient attribués des droits moraux aussi à certains animaux¹³. L'argument des cas marginaux se rencontre aussi chez d'autres auteurs (nous l'avons déjà vu chez Singer) : mais dans l'approche de Regan, il assume un rôle clef, un rôle si important qu'il détermine la transition à la seconde phase.

Il serait en fait possible d'éviter l'incohérence et l'arbitraire en abaissant la condition des humains marginaux. Mais Regan, ne prenant même pas en considération cette éventualité, revendique la profondeur de l'intuition selon laquelle les humains gravement retardés ont des droits moraux et, partant de là, développe une théorie des droits non spéciste¹⁴.

Comment peut-on attribuer des droits moraux à un être ? Regan argumente que cela ne peut se faire qu'en postulant l'existence, et la possession de la part de cet être, d'une *valeur inhérente*¹⁵, d'une valeur indépendante de, et non commensurable à, toute expérience que cet être peut avoir (la polémique antiutilitariste est ici évidente), ou toute valeur instrumentale qu'il peut revêtir pour autrui. Quant au critère sur la base de laquelle doit s'attribuer la valeur inhérente, Regan, repoussant les critères traditionnels (la rationalité, l'autonomie, le langage, etc.) qui excluent *tous* les humains marginaux, se réfère au fait d'être *sujet-d'une-vie* (de posséder des croyances, des désirs, des perceptions, une mémoire, un sens du futur, etc., c'est-à-dire de faire l'expérience d'une vie qui se déroule bien ou mal¹⁶). Mais sont sujets-d'une-vie aussi les membres de certaines autres espèces - en premier lieu, les mammifères.

L'impératif kantien de traiter toujours comme fin et non uniquement comme moyen est donc rapporté aussi à des êtres qui ne sont pas humains. Regan se concentre en fait sur un droit fondamental, le droit à un traitement respectueux¹⁷. Ce droit est possédé dans une mesure égale par tous les individus dotés de valeur inhérente, parce que la valeur inhérente n'admet pas de degrés - et la valeur inhérente n'admet pas de degrés parce que cela pourrait ouvrir la voie à une théorie perfectionniste de la justice¹⁸, que Regan refuse comme inacceptable.

Si certains animaux, comme les humains marginaux, possèdent le droit à un traitement respectueux, ils ne peuvent être utilisés comme moyens. Les pratiques comme l'élevage pour la nourriture et l'expérimentation dans les laboratoires, dans lesquels ils sont simplement des instruments, doivent être abolies¹⁹. Refuser de faire cela implique de violer non seulement les droits animaux, mais aussi le principe fondamental de justice.

Edward Johnson ou l'injustifiabilité de la moralité courante

À la différence des attaques considérées jusqu'ici, le défi que développe Edward Johnson n'est lié à aucune théorie normative particulière, mais se place à un niveau particulièrement abstrait et général. Soulignant le quasi-abandon par la moralité courante de l'« exclusion absolue » - qui, étant fondée sur une déformation particulière de la relation entre droits et devoirs, a pour résultat la coextensivité des classes des agents moraux et des patients moraux - Johnson se concentre directement sur la thèse diffuse selon laquelle les animaux comptent, mais comptent moins que les êtres humains²⁰. Cette classification différente des êtres en question (et/ou de leurs intérêts) est-elle justifiable ?

Les tentatives d'attribuer un statut spécial aux êtres humains en particulier en tant qu'agents moraux peuvent généralement se ramener à deux idées principales : celle de contrat et la notion de respect. Johnson affronte chacune séparément.

Même si les théories contractualistes peuvent être globales²¹ - en ce sens que le contrat fournit alors une base et une justification à toutes les obligations morales - la version forte récemment proposée par Rawls est une théorie contractualiste de la justice plus que de la moralité en général : le contrat n'épuise pas la sphère de la préoccupation morale. Néanmoins, argumente Johnson, étant donné que les bénéficiaires de la justice sont des candidats naturels à l'attribution d'un statut moral spécial, chez Rawls aussi le contrat sanctionne pour les contractants une condition de patient moral de première classe. Cela peut-il être justifié ? Le contrat peut-il remplir ce rôle ?

Dans sa réponse négative à cette question, Johnson souligne qu'il y a dans la théorie contractualiste quelque chose qui ne va pas. Le principe de réciprocité, sur lequel elle se fonde, entre en conflit avec un autre : l'impartialité²². Et, parce que nous tenons ce dernier principe moral pour plus fondamental - dans le cas du racisme, du sexisme, de l'esclavage et ainsi de suite, nous disons en effet qu'aux membres des groupes opprimés est due l'impartiale considération de leurs intérêts -, dans le cas présent aussi, l'impartialité doit prévaloir. La seule défense possible de la théorie contractualiste consiste à soutenir que la validité de l'accord se limite à celles des relations entre contractants qui n'impliquent pas d'autre partis - c'est-à-dire que l'accord serait une « question interne » : admettre le contraire serait laisser la réciprocité prendre le pas sur l'impartialité.

La théorie contractualiste en tant que position normative concernant les limites de la communauté morale ne peut donc, selon Johnson, justifier d'accorder un statut moral spécial aux humains. Il existe toutefois une autre interprétation possible. La théorie du contrat peut être vue comme une thèse métaéthique, portant sur la source de la moralité²³. Les principes moraux, selon une telle perspective, refléteraient les intentions d'un groupe caractérisé par la reconnaissance mutuelle. À cela, Johnson objecte que ce qu'il nous intéresse de savoir n'est pas pour quels êtres les principes sont contraignants, mais à quels êtres doit être attribué de la considération sur la base des principes : et « le fait que les membres de cette communauté soient, en tant qu'agents moraux, la source de la moralité, ne leur donne pas, *en soi*, de titre à un traitement spécial quel qu'il soit en tant que patients moraux²⁴. »

À cela on pourrait objecter que la délibération-en-commun exige du délibérant un certain type de « respect » pour ses propres compagnons, et que c'est ce respect qui donne aux agents moraux un statut spécial. Cette objection nous conduit directement au second genre que Johnson examine de justifications pour la condition de patients moraux de première classe. De même que les théories contractualistes proposent les humains comme seuls objets d'obligations de justice, lesquelles ne constituent pas simplement un genre différent d'exigence morale, mais plutôt un genre d'un relief particulier, les théories du respect proposent elles aussi les humains comme seuls objets d'un devoir de respect, qui n'est pas simplement une exigence différente, mais une exigence spécialement importante²⁵.

Mais, demande Johnson, sur quoi se fonde le respect envers les personnes ? Après avoir examiné les réponses qu'avance normalement la tradition kantienne, il fait ressortir que, si nous ne voulons pas que le principe du respect se fonde en dernier lieu sur l'affirmation que « nous » attribuons en réalité la valeur intrinsèque la plus élevée à la possession de caractéristiques typiquement humaines, ce qu'il nous reste est la relation entre ce principe et le principe d'universalisabilité²⁶ - relation déjà présente chez Kant. Mais, alors que chez Kant il n'y avait pas de contradiction entre les deux principes étant donné que la classe des personnes et la communauté

morale étaient coextensives, une fois que l'on admet, comme le fait la morale courante, que les animaux sont des patients moraux, il se produit encore une fois une tension entre le respect pour les personnes et ce que nous voyons comme la pierre angulaire de notre tradition éthique, la règle d'or. En effet, les théories du respect déforment l'utilisation du test de l'inversion des rôles - qui consiste à s'imaginer dans la situation de l'« autre » - en en restreignant l'emploi à l'intérieur d'une zone privilégiée (la classe des personnes), au lieu de recourir à lui pour déterminer à quels êtres doit être attribué une considération impartiale de leurs intérêts. Et il ne sert à rien, fait remarquer Johnson, de soutenir que puisque le test n'accorde pas aux personnes un statut spécial, il est nécessaire de le compléter par un principe supplémentaire de respect pour les personnes : cette conclusion ne peut naître que si nous présupposons que les humains doivent avoir un statut spécial, et constitue par conséquent une pétition de principe. La conclusion correcte est, pour Johnson, que si le test de l'inversion des rôles doit être appliqué à « chaque créature » dans chaque cas, il doit être appliqué à toutes les créatures dans tous les cas²⁷.

Si les principales tentatives faites pour attribuer un statut moral spécial aux humains du fait qu'ils sont agents moraux échouent, conclut Johnson, nous devons commencer à prendre au sérieux les intérêts des animaux. Cela peut rendre les choses plus compliquées, « mais ceci ne doit pas nous dérouter : le fait de prendre au sérieux *la moralité* rend presque toujours les choses plus difficiles²⁸. »

Steve Sapontzis ou l'immoralité de la moralité courante

Comme Edward Johnson, Steve Sapontzis choisit de partir non d'une théorie normative particulière, mais plutôt de l'univers de la moralité occidentale, telle qu'elle s'est formée tout au long de notre histoire. Son défi toutefois est de caractère plus interne. Au lieu de souligner l'injustifiabilité abstraite du traitement différent des humains et des animaux, Sapontzis met en lumière les tensions internes du système de la moralité traditionnelle, retournant dialectiquement ce système contre lui-même. La sienne est une critique morale de la moralité : creusant dans ce que nous considérons comme progrès éthique, Sapontzis individualise quelques lignes de préoccupation qui, tels un fil rouge, parcourent notre passé, et, les poursuivant jusqu'à leurs conséquences ultimes, s'en sert comme étalon pour juger la moralité courante²⁹. Sapontzis ne prétend donc pas fournir des thèses conclusives, et, citant avec approbation Rorty, il déclare que son but est de déplacer la charge de la preuve depuis les épaules des partisans de la libération animale vers celles de ceux qui voudraient continuer à consommer les non humains.

La position qu'il entend réfuter peut s'énoncer ainsi : nous sommes rationnels, et les animaux ne le sont pas ; il s'agit là d'une différence fondamentale du point de vue moral ; elle justifie notre exploitation des animaux³⁰. L'attaque contre cette perspective diffuse, qui lie la rationalité à la condition d'agent moral, et la condition d'agent moral à un statut privilégié en tant que patient moral, est développée progressivement. Chaque affirmation est traitée séparément, mais la critique est ordonnée par ordre d'importance croissante, et la validité de chaque niveau reste indépendante de celle du niveau inférieur.

La première prémisse est évidemment attaquée au niveau factuel. Étant donné que, non seulement l'opinion d'auteurs qui vont de Hume à Darwin ainsi que le bon sens lui-même, mais aussi les études éthologiques, suggèrent que, pour ce qui est de la raison, entre les humains et les autres animaux existe un *continuum*, et non une nette séparation, cette prémisse devient : nous sommes d'autres manières que ne le sont les animaux des êtres rationnels³¹.

Quant à la seconde prémisse, partant du fait que les animaux sont des patients moraux - et ils le sont, argumente Sapontzis, parce qu'ils ont des intérêts³² (chose qu'admet la moralité courante, qui exige de la bienveillance à leur égard) - est-il possible de soutenir que notre rationalité fait de nous des patients moraux de première classe parce qu'elle fait de nous les seuls agents moraux ? Sapontzis repousse l'équation rationalité = condition pour être agent moral. Creusant dans notre conception de la moralité, il souligne qu'il est possible d'être au moins agent « vertueux » sans que n'entre nécessairement en jeu la rationalité. Le raisonnement moral abstrait, bien qu'essentiel pour construire des théories morales, n'est pas nécessaire pour l'action morale directe et intentionnelle. Les actions vertueuses, courageuses et/ou mues par la compassion que commettent certains animaux montrent qu'en ce qui concerne la condition d'agent moral c'est là aussi un *continuum* qui existe à la

place de l'abîme présumé³³. Les animaux, comme les enfants, peuvent donc être des agents vertueux. Ainsi, la différence entre nous-mêmes et les non humains est moins importante que ne le pensaient les philosophes qui se sont concentrés sur le rôle de la raison en éthique, et la seconde prémisse s'affaiblit en : « il s'agit là d'une différence moralement importante ».

Mais - et ici prend forme la décisive critique faite de l'intérieur à la moralité courante - cette différence, qu'elle soit grande ou petite, autorise-t-elle les humains à exploiter les animaux, comme le déclare la troisième affirmation ? Cette thèse a souvent été considérée comme évidente, relève Sapontzis, à cause d'une confusion : entre l'objectif qu'assigne une éthique et la façon dont cet objectif doit être atteint, entre la *chose* et la *manière*³⁴. Mais le fait qu'une éthique qui ne se soucierait pas d'influencer les buts des agents moraux serait privée de sens n'implique pas qu'une éthique dotée de sens doive reléguer tout autre patient moral à un statut de seconde classe.

À part cela, toutefois, et à part le fait que - comme cela a été souligné - les animaux sont pour Sapontzis, au moins partiellement, des agents moraux, la critique arrive plus au fond. La thèse remise en cause pourrait en effet être considérée comme un enthymème, dont la prémisse manquante serait un principe général du genre : ceux qui sont supérieurs sont autorisés à exploiter les inférieurs. Ce principe est-il moralement acceptable ? L'histoire entière de ce que nous considérons comme progrès moral, soutient Sapontzis, nous porte à le refuser, quelle que soit la façon dont on l'interprète.

Si par « supériorité » on entend une capacité supérieure à dominer et à contrôler, alors ce qu'en pratique nous affirmons là est que quiconque est assez fort pour dominer les autres est moralement autorisé à le faire³⁵. Mais alors, la force est le droit. Étant donné que nous considérons que l'abolition du féodalisme, de l'esclavage, etc., a constitué un progrès moral, il est incohérent - pour employer un euphémisme - de défendre la pratique par laquelle le plus fort sacrifie de façon routinière les intérêts du plus faible quand il s'agit des animaux.

Si, par ailleurs - continue Sapontzis - ce à quoi nous nous référons est une supposée supérieure capacité morale à produire les biens moraux en tant qu'agents moraux, au vu de nos habitudes destructives et oppressives cette prétention factuelle doit au mieux être considérée comme une question ouverte³⁶.

Mais admettons pourtant, pour les besoins de la discussion, que les humains soient de fait moralement supérieurs aux animaux dans ce sens : ce serait une ironie cruelle, souligne Sapontzis, de se référer à une capacité supérieure à mettre de côté l'égoïsme pour évaluer impartialement ce que l'on doit faire, comme justification du fait d'ignorer les intérêts d'êtres plus faibles et - supposés - moralement inférieurs, comme les animaux. En outre, une telle vision hiérarchique du monde concernant les animaux, loin d'être évidente, a besoin d'être défendue³⁷, et c'est là une lourde charge de la preuve qui retombe sur les épaules de ses défenseurs, puisque l'histoire de ce que nous retenons comme évolution morale peut, dans une large mesure, être vue comme la substitution d'une vision hiérarchique par une présomption en faveur de formes d'égalitarisme.

Il existe néanmoins (comme nous l'avons déjà vu lors de l'examen de la position de Johnson) une autre façon de justifier l'attribution aux êtres « supérieurs » d'une position plus élevée dans la communauté morale : à savoir l'interprétation contractualiste de la qualité d'agent moral, comme capacité à la réciprocité. Et c'est en référence à cette interprétation que Sapontzis met à nu l'intensité de la contradiction entre la moralité courante et tout ce que nous considérons comme précieux dans notre tradition morale. En effet, soulignant comment l'accent mis sur la condition de réciprocité est liée à notre idée d'équité, il fait observer qu'elle ne peut fonctionner de cette façon que quand il s'agit d'êtres de force analogue ; quand les faibles ont affaire avec les forts, l'appel à cette condition ne répond pas à l'exigence que nous avons de protéger du puissant celui qui est désarmé³⁸. Si un des buts premiers du principe de justice est de corriger « l'arbitraire de ce monde », l'exigence de réciprocité, qui confond la moralité avec la prudence et n'est pas en mesure de fonder l'obligation du fort vis-à-vis du faible, exprime une vision machiavélique de la morale, selon laquelle seul celui qui est assez fort pour constituer pour nous une menace verrait ses propres intérêts protégés.

Ainsi, travaillant dialectiquement sur notre tradition éthique, Sapontzis argumente que la thèse selon laquelle, en tant qu'êtres (plus) rationnels, nous serions autorisés à consommer les autres animaux, est une rationalisation de notre exercice égoïste de la force ; rationalisation étrange, en outre, étant donné que nous mettons en avant notre capacité à juger et à agir de façon désintéressée pour justifier le sacrifice que nous faisons d'autres êtres à notre bénéfice. Et le terme de *machiavélisme* appliqué à une morale qui, au lieu de protéger « les moindres d'entre nous », justifie leur exploitation, peut bien résumer le noyau du défi de Sapontzis contre la moralité courante.

Stephen Clark ou la barbarie de la moralité courante

Sous certains aspects, l'attaque que mène Stephen Clark dans *The Moral Status of Animals*³⁹ contre ce qu'il définit (sur un ton critique) comme l'« orthodoxie » morale occidentale est assez proche de celle de Sapontzis. Une seule observation sarcastique suffit à donner une idée de cette affinité : « Nous sommes absolument meilleurs que les animaux parce que nous sommes en mesure de donner de la considération à leurs intérêts : par conséquent, nous ne le ferons pas⁴⁰. » Les deux ont en commun la thèse selon laquelle il n'existe pas entre les humains et les animaux de ligne nette de séparation pour ce qui est ni de la rationalité ni de la capacité à agir moralement, ainsi que l'idée qu'une telle ligne, même si elle existait, ne justifierait pas moralement notre exploitation des animaux. Néanmoins, les perspectives générales à l'intérieur desquelles ces positions sont développées sont différentes. Avec Clark - dont l'approche est post-aristotélicienne et néo-platonicienne - ce qui entre en scène est un autre élément important de la morale occidentale : l'éthique de la vertu. Du point de vue de Clark, l'orthodoxie morale, qui légitime notre utilisation actuelle des animaux comme nourriture et, de bien d'autres façons encore, comme moyens pour nos fins, est le fruit pervers de la déviation de la *philosophia perennis* qui voyait, avec Aristote, dans la bonne vie, que l'homme bon vit naturellement et facilement, une vie « de joie partagée, libre de tout fantasme psychotique, dans un monde dont la beauté et la générosité ne peuvent être maintenues et accrues qu'en employant généreusement nos dons nombreux et divers au service de tous. »⁴¹

La barbarie de l'orthodoxie consiste à avoir substitué à ce modèle harmonieux et plein d'être humain l'image d'un psychopathe qui garde le monde sans tension émotive et qui est devenu incapable de voir rien de mal au fait de faire dommage aux autres pour atteindre ses propres buts - un être qui, en poursuivant un fantasme selon lequel ceux qui sont rationnels sont séparés de la nature, oublie d'être ce qu'il est, à savoir, « un mammifère placentaire avec un don pour la rhétorique⁴². »

Ainsi, pour le type particulier de naturalisme que soutient Clark⁴³, tout comme pour Aristote, le critère à partir duquel on peut affirmer que notre attitude actuelle envers les animaux et le monde naturel est aliéné et, en dernière analyse, dépravé, est la personne saine, ou normale, ou décente, à l'identification de laquelle les plus récents résultats de la recherche éthologique apportent aussi leur contribution⁴⁴. C'est sur la base de la structure des désirs et des besoins de ce modèle qu'il est possible de défendre le « principe minimal » sur lequel repose partiellement le défi de Clark, ce principe étant qu'il est mal d'être la cause d'un mal évitable⁴⁵. Pour Clark, un mal est « évitable » s'il peut simplement être omis, sans que son omission ne produise un autre mal. Nous ne devons pas, affirme-t-il, peser ensemble directement les peines et les plaisirs : si nous le faisons, toute forme de torture pourrait être justifiée par les plaisirs raffinés que ceux qui s'adonnent à cette occupation peuvent en dériver. Les plaisirs assez dispensables pour que leur absence n'implique aucune perturbation sérieuse (ou aucune perturbation qu'un homme *décent* ne prendrait au sérieux) ne peuvent l'emporter sur les peines infligées pour les obtenir. Seuls les plaisirs qui sont nécessaires, dont l'absence est en elle-même une douleur, sont pertinentes. La souffrance que peut éprouver A à être agressé peut sans doute être inférieure à la souffrance que peut éprouver B si son agression est empêchée : mais cela, suggère Clark, est une raison pour rééduquer B, et non pour approuver son agression⁴⁶.

C'est une telle rééducation qui constitue le but de *The Moral Status of Animals*. Étant persuadé que l'argumentation morale peut être parfois assez convaincante pour que seuls les philosophes et les fous puissent douter de sa validité, Clark soutient que, pour peu que soit accepté seulement le principe minimal, il n'existerait plus d'autre possibilité honnête que le rejet immédiat de toute alimentation carnée et de la majeure partie de la recherche biomédicale⁴⁷.

Mais nous ne devons pas nous limiter à cela. Ce qui est nécessaire, selon Clark, est une véritable *gestalt shift* qui nous permet de réaliser que nous sommes beaucoup plus semblables aux autres espèces que nous ne le supposons, et que nos *affections naturelles*, si nous leur donnions libre cours, nous conduiraient à reconnaître à tous les animaux le droit de développer leur potentialité génétiquement programmée. Pour ces « affections du cœur », Clark réclame une place dans la moralité à côté de la raison⁴⁸ ; prenant leurs racines dans le fait que nous sommes des animaux sociaux, ces affections non seulement sont partie intégrante du système complexe de la moralité, mais sont aussi une garantie contre une attitude aliénée face au monde.

Dans le cours des innombrables controverses dans lesquelles il s'engage, pénétrant délibérément sur le terrain de ses adversaires, Clark soutient en effet que ce n'est qu'en réprimant ces affections qu'il est devenu possible de concevoir des visions comme celle pour laquelle les animaux sont des instruments dans nos mains et non des créatures semblables avec leur vie à vivre. Et c'est par cette répression, conclut Clark, que nous avons été en mesure de créer un idéal culturel comme celui d'une science « objective », dont les adeptes estiment que tout ce qui existe est du matériel pour eux. Le rêve de la raison peut produire des monstres : « C'est une des fautes les plus graves à retenir à l'encontre des philosophes moraux modernes que d'avoir sans scrupules ni commentaires permis que cela arrive⁴⁹. »

- 1 « Treating the Dirt », Edward Johnson, dans *Earthbound*, dirigé par T. Regan, éd. Temple University Press, Philadelphie, 1984, p. 337.
- 2 « All Animals are Equal », Peter Singer, dans *Philosophic Exchange*, 1 (5), été 1974, pp. 103 à 116. En réalité, la parution de cet essai est postérieure à celle de l'article de Singer intitulé « Animal Liberation » dans le *New York Review of Books* (5 avril 1973). Cet article, à ne pas confondre avec le livre de même nom, faisait le compte-rendu de la sortie américaine de *Animals, Men and Morals*, dirigé par Roslind et Stanley Godlovitch et John Harris, paru auparavant en Angleterre. Comme le reconnaît Singer, ce furent les directeurs de ce livre, et en particulier Roslind Godlovitch, élève comme lui de Hare, qui attirèrent son attention sur la question.
- 3 *Animal Liberation*, P. Singer, éd. New York Review of Books, New York, 1975. Pour mes citations, je me réfère à l'édition revue de 1990 (aussi éd. Jonathan Cape, Londres). La traduction française doit paraître fin 1992 (éd. Grasset, Paris).
- 4 *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. Bentham, ch. 17.
- 5 *Animal Liberation*, *op. cit.*, p. 7. De façon générale, voir aussi *Practical Ethics*, P. Singer, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 48 à 71.
- 6 *Ibid.*, p. 19.
- 7 *Ibid.*, p. 8.
- 8 *Ibid.*, p. 8.
- 9 *Ibid.*, p. 9.
- 10 *Ibid.*, pp. 237 et suiv. Voir aussi « Ethics and the New Animal Liberation Movement », dans *In Defense of Animals*, dir. P. Singer, éd. basil Blackwell, Oxford, 1985, p. 6.
- 11 *Animal Liberation*, *op. cit.*, p. 15. Voir aussi « Ethics and the New Animal Liberation Movement », *op. cit.*, pp. 6 et 7.
- 12 L'argumentation considérée ici concerne le fait d'infliger la souffrance. Pour ce qui est d'une approche non spéciste du problème de tuer, voir *ibid.*, pp. 17 et suiv. ; *Practical Ethics*, *op. cit.*, pp. 93 et suiv. ; « Killing Humans and Killing Animals », dans *Inquiry*, 22 (1-2), 1979, pp. 145 à 156 ; « Animals and the Value of Life », dans *Matters of Life and Death*, dir. T. Regan, éd. Temple University Press, Philadelphie, 1980, pp. 218 à 259.
- 13 Voir « The Moral Basis of Vegetarism », dans *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (2), octobre 1975, pp. 181 à 214 ; « An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights », dans *Inquiry*, 22 (1-2), 1979, pp. 189 à 219 ; et « Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights », dans *Philosophy and Public Affairs*, 9 (4), été 1980, pp. 305 à 324.
- 14 L'argumentation commence à prendre cette tournure dans « Animal Rights, Human Wrongs », dans *Environmental Ethics*, 2 (2), 1980, pp. 99 à 120. Le texte fondamental dans ce sens est toutefois *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- 15 La notion de « valeur inhérente », apparue dans quelques articles avant d'être employée dans *The Case for Animal Rights*, est clairement distinguée de la « valeur intrinsèque » dans *All That Dwell Therein*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 115.
- 16 *The Case for Animal Rights*, *op. cit.*, pp. 243 à 248. Ce critère exclut néanmoins une catégorie particulière d'humains marginaux : ceux qui sont atteints d'un coma irréversible. Voir à ce propos *ibid.*, p. 246 ; et « An Examination and Defense », *op. cit.*, pp. 214 et suiv.
- 17 *Ibid.*, pp. 248 à 260.
- 18 *Ibid.*, pp. 233 à 235.
- 19 Sur les implications pratiques de la théorie des droits, voir le dernier chapitre de *The Case for Animal Rights*, *op. Cit.*
- 20 *Species and Morality*, thèse de doctorat, Princeton University, 1976, pp. 18 et suiv. Voir aussi « Treating the Dirt », dans *Earthbound*, dirigé par T. Regan, éd. Temple University Press, Philadelphie, 1984, pp. 338 et 339.
- 21 *Species and Morality*, *op. cit.*, pp. 123 et suiv. Une version revue du chapitre IV, « Contracts », est parue sous le titre « Contratto e status morale » dans *Etica & Animali*, II (1989), pp. 81 à 95.
- 22 *Ibid.*, pp. 133 et suiv. Il s'agirait d'un conflit entre « la règle d'or, et, pour ainsi dire, celle d'argent » (p. 134).
- 23 *Ibid.*, pp. 168 à 173.
- 24 *Ibid.*, p. 173.
- 25 *Ibid.*, p. 175.
- 26 *Ibid.*, pp. 215 et suiv. Pour une critique ultérieure de la tentative de baser l'éthique sur une quelconque forme d'auto-

- affirmation, voir aussi « Life, Death, and Animals », dans Harlan B. Miller et William H. Williams dir., *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, New Jersey, 1983, pp. 125 et 126.
- 27 *ibid.*, p. 230. La référence entre guillemets est à S. I. Benn et R. S. Peters, *The Principles of Political Thought*, Free Press, New York, 1965, p. 55, cité antérieurement dans le texte. Pour Johnson, la zone de considération morale que le test amène à identifier coïncide avec la classe des êtres sensibles. Une justification de cette position est fournie *supra*, pp. 84 et suiv. Voir aussi « Animal Liberation versus the Land Ethic », dans *Environmental Ethics*, 3 (1981), pp. 268 et suiv.
- 28 *Species and Morality, op. cit.*, p. 243.
- 29 Sapontzis considère en fait que la tâche des discussions morales est de « clarifier les valeurs morales traditionnelles, de les perfectionner, d'en éliminer les contradictions, de résoudre leurs conflits internes, et de déterminer les priorités entre elles » (communication personnelle).
- 30 *Morals, Reason and Animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987, p. xiv.
- 31 *Ibid.*, pp. 33 et suiv.
- 32 *Ibid.*, pp. 129 et suiv. Pour une analyse des formes diverses que peuvent prendre les intérêts sans que n'en varie la pertinence morale, voir aussi *The Moral Significance of Interests*, dans *Environmental Ethics*, 4 (1982), pp. 245 à 258.
- 33 *Ibid.*, pp. 36 à 44. Voir aussi « Are Animals Moral Beings ? » dans *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), pp. 45 à 52.
- 34 *Morals, Reason and Animals, op. cit.*, p. 146. L'argument présente des analogies avec celui avancé par Johnson : voir *supra*, note 24.
- 35 *Ibid.*, p. 216. Voir aussi pp. 225 et 226.
- 36 *Ibid.*, pp. 222 et 223.
- 37 *Ibid.*, p. 107. Voir aussi « Moralité commune et droits des animaux », dans le présent numéro 3 des *Cahiers antispécistes lyonnais*, pp. 31 à 45.
- 38 *Morals, Reason and Animals, op. cit.*, p. 107.
- 39 *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1984 (la première édition date de 1977).
- 40 *Ibid.*, p. 108.
- 41 *Ibid.*, p. 185.
- 42 *Ibid.*, p. 144.
- 43 Voir en particulier Mary Midley et Stephen R. L. Clark, *The Absence of a Gap between Facts and Values*, II - Stephen Clark, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suppl. 54 (1980), pp. 225 à 240. Clark résume ainsi sa position à la fin de l'essai (p. 240) : « La moralité peut en vérité être naturaliste, et prendre son origine dans les pulsions et besoins de notre hérité de mammifères : que ce qui s'est développé à partir de telles racines soit vrai, objectivement, n'est crédible que si notre évolution a été dirigée à sa découverte. »
- 44 *The Moral Status of Animals, op. cit.*, pp. 183 et suiv. ; pour une réflexion ultérieure sur la relation entre notre morale et notre histoire évolutive en tant que mammifères, et en général sur les thèmes sociobiologiques, voir aussi *Good Dogs and Other Animals*, dans *In Defence of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 41 à 51 ; et, de façon plus extensive, *The Nature of the Beast*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- 45 *The Moral Status of Animals, op. cit.*, p. xiii.
- 46 *Ibid.*, pp. 78 et suiv. ; p. 48.
- 47 *Ibid.*, p. xiii.
- 48 *Ibid.*, p. 93 ; pp. 133 et suiv.
- 49 *Ibid.*, p. 151.