

Le respect de la valeur intrinsèque des animaux : quelles exigences ?

Bernard Baertschi

Bernard Baertschi est maître de recherche à l'Institut d'éthique biomédicale et au Département de philosophie de l'Université de Genève. Il a écrit le texte qui suit en 2011, dans le prolongement de la conférence qu'il a donnée au colloque « [Jusqu'où défendre les animaux ?](#) » (Paris, Sciences Po, 23 mai 2011).

La Rédaction

1. Introduction

Il existe dans nos sociétés un consensus fort sur le fait que les animaux doivent être protégés : tous nos pays possèdent des lois sur la protection des animaux, qui interdisent de leur faire subir certains traitements. En outre, contrairement à ce qu'on pensait encore majoritairement au XIX^e siècle, on considère actuellement que les animaux doivent être protégés *pour eux-mêmes* et non seulement parce que leur maltraitance a des conséquences indésirables sur les êtres humains, soit en choquant leur sensibilité, soit en les rendant cruels, comme Kant parmi d'autres l'avait souligné, lorsqu'il disait : « Traiter les animaux avec violence, ainsi que cruauté, est intérieurement plus opposé au devoir de l'homme envers lui-même, parce que l'on émousse en l'homme ainsi le sentiment de sympathie qui concerne leurs souffrances et qu'une disposition naturelle très favorable à la moralité dans les rapports aux autres hommes est affaiblie et peu à peu anéantie. »¹

Les animaux méritent donc protection, parce qu'ils ont une importance morale par eux-mêmes. Autrement dit, ils possèdent un *statut moral*. Mary Anne Warren définit ainsi cette notion : « Avoir un statut moral, c'est être moralement important, ou avoir un rang moral. C'est être une entité envers laquelle les agents moraux ont, ou peuvent avoir, des obligations morales. » Mais comment étayer cette intuition largement partagée aujourd'hui ? Qu'est-ce qui justifie l'attribution d'un statut moral à l'animal ? Que vaut ce statut par rapport à celui de l'être humain et qu'exige-t-il de notre part ? Et s'il est violé – comme on a malheureusement de bonnes raisons de le constater – que peut-on légitimement faire pour que cela cesse ? Ce sont à ces questions que j'aimerais proposer des réponses dans cet article.

1. *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1985, p. 118.

2. La question du statut moral

La première question à poser est celle du statut moral et de son fondement. Qu'est-ce qui fait que les animaux ont une importance morale, contrairement à d'autres entités comme les plantes – Kenneth Goodpaster et les biocentristes avec lui le contesteraient cependant² – ou comme les minéraux et les artefacts ? Une réponse que l'on entend souvent lorsque l'on pose cette question est la suivante : les animaux ont une importance morale parce qu'ils sont susceptibles d'éprouver de la douleur lorsqu'on les maltraite. La *sensibilité*, c'est-à-dire la capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur, est donc ce qui donne un poids moral aux animaux. C'est pourquoi l'on a tendance à dénier tout statut moral aux insectes et que l'on cherche à savoir si les poissons sont capables de souffrir pour déterminer comment il faut se comporter vis-à-vis d'eux³.

En raisonnant de cette manière, on met en évidence une *propriété* de l'animal que l'on juge pertinente pour la morale. C'est là une manière de procéder tout à fait habituelle, qui est commune à (presque) toutes les approches du statut moral. On peut la résumer en deux thèses, dont seule la première me retiendra :

1. Le statut moral d'un être dépend de ses propriétés intrinsèques.
2. Seuls les êtres individuels possèdent un statut moral (individualisme moral).

Tout être en effet possède deux types de propriétés, celles qui sont intrinsèques (ou internes) et celles qui sont extrinsèques. On les définit ainsi :

- La propriété que possède un être est *intrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en lui-même, indépendamment de ce qui l'environne.
- La propriété que possède un être est *extrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en fonction de ce qui l'environne.

Les deux types les plus importants de propriétés extrinsèques sont les propriétés relationnelles et les propriétés instrumentales. Ainsi, l'utilité qu'un animal a pour l'être humain est une propriété instrumentale de l'animal, alors que l'affection que porte un cavalier à son cheval est une propriété relationnelle du cheval (il est aimé). La sensibilité est par contre une propriété intrinsèque : un animal continue à la posséder, même s'il est abandonné sur une île déserte et que personne ne se soucie de lui. Comme on le voit, ces propriétés sont parfois porteuses de valeur : l'animal a une valeur utilitaire pour son maître, le cheval une valeur relationnelle (affective) pour son cavalier ; quant à la sensibilité, elle confère une valeur intrinsèque à l'animal. Ainsi, on

2. Cf. « De la considérabilité morale », in H.-S. Afeissa, éd., *Éthique de l'environnement*, Paris, Vrin, 2007, p. 65-66) : « Ni la rationalité ni la capacité à éprouver du plaisir et de la douleur ne me semblent être des conditions nécessaires (en admettant qu'elles soient suffisantes) d'importance morale. [...] En revanche, la condition d'être vivant m'apparaît comme étant le critère le plus raisonnable et le moins arbitraire. »

3. Il y a actuellement de plus en plus de preuves qu'ils en sont capables ; cf. notamment L. U. Sneddon & al., « Do Fishes Have Nociceptors ? Evidence for the Evolution of a Vertebrate Sensory System », *Proceedings of the Royal Society*, vol. 270, 2003, p. 1115-1121.

dira, en suivant G. E. Moore⁴ :

- La valeur intrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés intrinsèques.
- La valeur extrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés extrinsèques.

Pour déterminer le statut moral d'un être, seules ses propriétés intrinsèques, et plus précisément celles qui sont *caractéristiques* pour l'être qu'il est, comptent. Vu que ce statut lui confère une importance *morale*, il s'agira des propriétés qui ont une valeur pour la morale ; plus précisément qui lui confèrent une valeur intrinsèque *finale*, c'est-à-dire qui fait qu'il vaut pour et par lui-même. Pour beaucoup, je l'ai dit, c'est la sensibilité qui est la propriété intrinsèque caractéristique qui confère à l'animal une valeur morale finale, c'est-à-dire qui fonde son statut moral⁵. Pour les philosophes de l'éthique animale, la sensibilité est soit liée à la possession d'intérêts, qu'il faut alors protéger en leur attribuant un poids égal (Peter Singer), soit à la capacité d'être le sujet d'une vie (Tom Regan). Je n'entrerai pas plus avant dans ces précisions⁶.

L'animal n'est pas la seule entité qui possède un statut moral ; c'est aussi le cas de l'être humain. Historiquement, l'être humain a même été pendant longtemps la seule entité sur cette Terre à se voir attribuer un tel statut. La propriété intrinsèque qui a été alléguée pour lui conférer ce statut – et donc une valeur intrinsèque finale – est la possession de la *raison*. On peut dire qu'Aristote est le père de cette conception, lorsqu'il qualifie l'être humain d'animal doué de raison, la raison étant justement ce qui le distingue des animaux, ou plutôt des *autres* animaux, puisqu'il l'exprime ainsi : « À certains animaux appartient en outre [...] la faculté dianoétique et l'intellect, par exemple l'homme et tout autre être vivant, s'il en existe, qui soit d'une nature semblable ou supérieure. » Depuis la Modernité, la valeur que fonde la possession de la raison est souvent appelée *dignité*. Ainsi pour Kant, un animal – c'est-à-dire une chose –, n'a aucune valeur intrinsèque, mais seulement une valeur instrumentale pour celui qui la possède : un tel être a « seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix » au contraire des personnes qui ont « une valeur interne, c'est-à-dire une dignité ». Notons que Thomas d'Aquin déjà identifiait dignité et valeur intrinsèque, en l'opposant à l'utilité : « "Dignité" signifie la bonté qu'une chose possède à cause d'elle-même, "utilité" sa bonté à cause d'un autre [*dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud*] », et il ajoutait : « La dignité humaine [...] consiste à naître libre et à exister pour soi ».

4. Cf. W. Rabinowicz & T. Rønnow-Rasmussen, « A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake », p. 34-35, et mon livre *Enquête philosophique sur la dignité*, Genève, Labor & Fides, 2005, p. 121-126.

5. « Valeur intrinsèque », « valeur morale » ou « valeur finale » sont des expressions utilisées souvent de manière interchangeable dans la littérature, même si elles ne sont pas synonymes au sens strict, comme on le voit.

6. Je l'ai fait ailleurs, in « Est-il vraiment possible de ne pas être anthropocentriste ? », *Les Estivales de la question animale*, 2007, partiellement reproduit dans J.-B. Jeangène Vilmer, éd., *Anthologie d'éthique animale*, Paris, PUF, 2011, p. 360-363. Voir aussi J.-Y. Goffi, *Le Philosophe et ses animaux*, Nîmes, Chambon, 1994, et J.-B. Jeangène Vilmer, *L'Éthique animale*, Paris, Que sais-je, 2011.

La dignité a été traditionnellement réservée à l'être humain, parce qu'elle indique une valeur éminente qu'on ne pouvait ou ne voulait pas attribuer à des êtres inférieurs comme les animaux. Depuis peu, cependant, on observe un certain élargissement dans l'usage de ce concept, qui se voit parfois étendu à d'autres êtres. Par exemple, la Constitution suisse demande que soit respectée la dignité (*Würde*) de la créature, même si l'expression est absente de la version française⁷ (art. 120). Cela a amené la *Commission fédérale pour la biotechnologie dans le domaine non humain* (CENH) à proposer une interprétation de ce concept qui à la fois lui donne un sens précis et rend compatible le respect de la dignité de la créature, à savoir ici de l'animal, avec le respect dû à l'être humain⁸. Avant d'en parler plus en détail, j'aimerais faire une remarque terminologique. Il peut paraître étrange – voire choquant pour certains – d'attribuer une dignité à un animal, mais si l'on fait abstraction de tout ce que ce terme peut susciter en terme d'associations d'idées, et qu'on s'en tient à sa stricte définition, adoptée tant par Thomas d'Aquin que par Kant, alors on se rend compte que son application aux animaux n'est pas problématique dans la mesure où on leur attribue un statut moral – ce que Kant ne fait pas –, c'est-à-dire une valeur intrinsèque (ou interne) puisque « dignité » et « valeur intrinsèque » sont des expressions synonymes.

3. La valeur morale de l'animal

Les animaux possèdent une valeur intrinsèque ou une dignité, disent certains. Qu'est-ce que cela veut dire plus précisément ? Un raisonnement comparatif va nous aider à le déterminer. Quand on parle de la dignité de l'être humain (l'expression allemande *Menschenwürde* est souvent employée, même par les auteurs anglo-saxons), on a essentiellement présente à l'esprit l'interdiction des traitements dégradants, qui peut prendre deux formes paradigmatiques, *l'instrumentalisation* et *l'humiliation*. Il s'agit en effet des deux dommages fondamentaux que la dignité humaine peut souffrir, qui renvoient respectivement à l'exemplarité de l'esclavage et de la torture, où l'être qui en est victime ne voit pas sa valeur intrinsèque reconnue et est traité comme un inférieur, sans les égards qui lui sont dus. La condamnation de l'instrumentalisation est probablement la plus fréquente ; elle s'inspire directement de la deuxième formulation de l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Qu'en est-il alors de la dignité de l'animal ? En Suisse, je l'ai indiqué, la CENH a expliqué comment elle estimait que le concept devait être interprété et quelles en

7. La version française dit « intégrité des organismes vivants », et comme les deux versions ont le même poids constitutionnel, cela n'est pas sans créer quelques difficultés.

8. Cf. *La dignité de l'animal*, EKAH, Berne, 2001, téléchargeable à http://www.ekah.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/EKAH_Wuerde_des_Tieres_10.08_f_EV3.pdf

étaient les conséquences. Le principe de cette interprétation est que, du point de vue moral, les intérêts des animaux comptent. Ainsi, « nous portons atteinte à la dignité d'un animal dès lors que le préjudice que nous pourrions lui causer ne fait pas l'objet d'une pondération des intérêts en présence, et que ce préjudice n'est pas pris en compte, les intérêts de l'être humain ayant été jugés naturellement prioritaires »⁹. Concernant le préjudice mentionné, il est compris dans l'optique des deux interdits dont il a été question pour l'être humain déjà, celui de l'instrumentalisation et celui des traitements dégradants, puisqu'on parle d'« intervention modifiant l'apparence, avilissement, instrumentalisation abusive ». La récente loi suisse pour la protection des animaux reprend les mêmes considérations dans son article 3 : « Il y a atteinte à la dignité de l'animal lorsque la contrainte qui lui est imposée ne peut être justifiée par des intérêts prépondérants ; il y a contrainte notamment lorsque des douleurs, des maux ou des dommages sont causés à l'animal, lorsqu'il est mis dans un état d'anxiété ou avili, lorsqu'on lui fait subir des interventions modifiant profondément son phénotype ou ses capacités, ou encore lorsqu'il est instrumentalisé de manière excessive. »

Comme le montrent ces textes, il existe toutefois une différence importante entre le respect de la dignité de l'être humain et celui de la dignité de l'animal. Le respect de l'être humain s'articule volontiers dans des interdictions à caractère absolu : l'esclavage et la torture sont des actes intrinsèquement mauvais qui ne peuvent être admis en aucun cas, alors que le respect de l'animal exige seulement une pesée des intérêts : un animal peut être instrumentalisé – il l'est même abondamment et régulièrement dans nos sociétés – s'il existe une bonne raison de le faire, c'est-à-dire si des intérêts humains le justifient. On aurait tendance à dire à l'instar de Robert Nozick : déontologisme pour l'être humain, utilitarisme pour l'animal. Autrement dit, l'intérêt d'un animal peut toujours être subordonné à un intérêt humain, il suffit qu'il ait été pris en compte dans le « calcul » pour que la dignité de l'animal soit respectée¹⁰.

Mais que veut dire « prendre en compte » ? Cette expression signifie d'abord qu'il ne s'agit pas d'une *égale* considération des intérêts, mais simplement d'une considération. C'est que la valeur intrinsèque de l'être humain est jugée supérieure à celle de l'animal : il y a là une position hiérarchiste ou gradualiste très répandue. Si l'on en restait là, il serait bien difficile d'effectuer une pesée non arbitraire, comme on peut le voir dans le raisonnement suivant :

9. *La dignité de l'animal*, p. 3.

10. On observe toutefois une certaine tension dans ces textes. Prenons le cas de l'avilissement : d'un côté il paraît justifié si une pesée d'intérêts a eu lieu, mais d'un autre, il s'agit d'un terme intrinsèquement négatif, dénotant une action moralement interdite tout court. Pour ce problème, que je ne peux qu'évoquer ici, voir : « La dignité de l'animal et la pesée des intérêts dans la loi fédérale sur la protection des animaux », Prise de position de la commission d'éthique pour l'expérimentation animale des Académies suisses des sciences, téléchargeable à partir de cette page : <http://www.akademien-schweiz.ch/fr/index/Portrait/Kommissionen-AG/Kommission-fuer-Tierversuchsethik.html>

Si la valeur intrinsèque de l'intérêt v est plus grande que la valeur intrinsèque de l'intérêt p , alors il faut préférer v à p . Si la valeur intrinsèque de l'être H est plus grande que la valeur intrinsèque de l'être A , alors il faut donner une priorité à H . Il s'ensuit que :

$Hv > Hp$, et que

$Hv > Av$

mais on ne sait pas si $Av > Hp$, si $Av = Hp$ ou si $Av < Hp$.

Autrement dit, si la valeur de l'intérêt à vivre (v) est supérieure à la valeur du plaisir du palais (p), et si la valeur de l'être humain (H) est plus grande que celle d'un animal non humain (A), on ne sait pas si le plaisir du palais de l'être humain est moins important ou plus important que l'intérêt à vivre de l'animal. Il est pour le moins difficile de mesurer l'effet de la valeur des êtres sur la valeur des intérêts (et donc du bien-être)¹¹.

C'est pourquoi la brochure de la CENH s'est efforcée de donner des précisions. Elle propose les suivantes : « Voici quelques exemples de certains aspects des intérêts de l'homme dont il faut tenir compte lors d'une pesée des intérêts en présence : santé, sécurité, qualité de vie, acquisition de connaissances, intérêts économiques et intérêts de la protection de l'environnement, intérêts d'ordre esthétique, ou simple confort. Pour ce qui est de l'animal, ce sont les mêmes intérêts qui sont mis dans la balance pour tous les domaines d'utilisation : pas de contraintes (maux, souffrances, états d'anxiété et dommages) ni d'autres atteintes à leur dignité (intervention modifiant l'apparence, avilissement, instrumentalisation abusive). »¹² Ainsi, d'après la CENH, il n'est pas admissible d'élever des chats sphynx (à savoir sans poils) comme animaux de compagnie, mais l'élevage de souris sans poils dans des buts d'expérimentation est permis, puisque l'intérêt de l'être humain à la santé est ici prépondérant¹³.

4. La défense de la valeur morale de l'animal

Les réflexions menées en Suisse que je viens de présenter constituent un modèle possible pour le respect de la valeur intrinsèque de l'animal dans une démarche qui va au-delà de la protection des animaux au sens classique, c'est-à-dire qui se limite à assurer un certain bien-être à l'animal. D'ailleurs, la dignité est effectivement un concept qui est utilisé lorsqu'on étend la protection au-delà des questions de bienfaisance et de non-malfaisance. Toutefois, comme je l'ai dit, parler de « dignité » pour l'animal n'est pas en accord avec notre manière habituelle de parler ; doit-on alors la changer ? Je n'ai pas d'avis tranché sur la question, du moment que le point essentiel est acquis : les animaux ont un statut moral, car ils possèdent une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une valeur qu'ils possèdent par eux-mêmes, indépendamment

11. Sur les difficultés de la pesée des intérêts, voir H. Sigg & G. Folkers, dir., « Güterabwägung bei der Bewilligung von Tierversuchen », *Collegium Helveticum*, cahier 11, ETH Zürich, 2011.

12. *La dignité de l'animal*, p. 9.

13. *La dignité de l'animal*, p. 7.

de leur utilité ou de l'affection que nous leur portons (ou leur dénions). La question de savoir ce qu'exige le respect de cette valeur est aussi largement ouverte. Le document de la CENH part de la considération des intérêts, à la manière de Singer, puis s'en éloigne étant donné sa conception de la pesée des intérêts. Il propose pour l'essentiel une approche réformiste, qui s'allie assez bien avec d'autres mesures, comme les 3R (remplacer, raffiner et réduire) ; mais on pourrait aussi s'autoriser de la valeur intrinsèque de l'animal pour défendre une approche abolitionniste, à l'image de Regan ou de Francione. Je vais laisser ici ces questions ouvertes, même si je suis en faveur d'une approche réformiste¹⁴. Le point que j'aimerais encore aborder est celui de la défense des animaux : que peut-on légitimement faire pour que la valeur morale de l'animal soit (mieux) respectée ?

La première chose à relever, c'est que la réponse donnée variera en vertu de la position philosophique que l'on adopte. On le voit bien si l'on pose la question suivante : Faut-il être (au moins) végétarien ? Pour quelqu'un qui soutient l'exigence d'une prise en compte des intérêts de l'animal dans une perspective hiérarchiste ou gradualiste, les intérêts d'un être humain valant plus que ceux d'un animal, la réponse pourra être positive ou négative, car cela dépendra de la manière dont il effectue la pesée de tous les intérêts en présence. Pour quelqu'un qui pense que la capacité à souffrir prime, il semble que la réponse doive être positive. Ce n'est toutefois pas forcément le cas. En effet, ce qui compte alors, c'est que la quantité de souffrance produite ne dépasse pas le plaisir résultant. Or cela n'exige au plus que l'abstention de consommer des animaux capables de souffrir et qui ont souffert. Il en va exactement de même pour ceux qui, à la suite de Regan, soulignent la capacité des animaux d'être les sujets d'une vie : si certains animaux n'ont pas cette capacité, ils n'ont pas de statut moral ; on peut par conséquent les traiter à notre guise, et donc les dévorer si l'envie nous en prend.

Il me paraît très important de souligner ce dernier point. La plupart du temps, la question concernant ce qui peut constituer un mets est traitée en termes de carnivore contre végétarien, voire végétalien ou même vegan. Mais il faut se souvenir que ce qui est à respecter, c'est le statut moral des animaux qui en ont un. Regan lui-même souligne que, quand il parle d'animal, il veut dire mammifère âgé d'un an ou plus¹⁵. Autrement dit, se nourrir d'insectes ou de mollusques ne pose aucun problème pour qui estime que c'est la sensibilité qui compte ou le fait d'être le sujet d'une vie¹⁶ – la FAO est justement en train de promouvoir l'utilisation des insectes pour la nourriture du bétail et des êtres humains, afin d'assurer une quantité suffisante de protéines à la

14. Cf. mon article « Est-il vraiment possible de ne pas être anthropocentriste ? »

15. Cf. *The Case for Animal Rights*, London, Routledge, 1984, p. 78. Il est vrai que pour Regan, c'est plutôt un point de méthode, car il ne voudrait pas qu'on en infère qu'on peut manger des cochons de lait, voire des bébés humains !

16. Cela n'est sans doute pas vrai de tous les mollusques, et notamment des céphalopodes ; cf. G. Chapouthier, « La douleur sous l'angle de l'évolution des espèces », in J.-L. Guichet, dir., *Douleur animale, douleur humaine*, Editions Quæ, 2010, p. 49.

population mondiale¹⁷. Il n’y a en outre aucune raison d’en rester là, comme on va voir – l’argument qui va suivre, tout comme le précédent, est aussi applicable, moyennant quelques modifications, dans les autres domaines d’utilisation des animaux, comme l’expérimentation.

Nous savons maintenant que la douleur se décompose en deux parties : le vécu affectif désagréable et la réaction sensorielle ; nous savons aussi que ces deux parties dépendent chacune de gènes différents et nous avons déjà plus que des idées concernant la désactivation de ceux qui produisent les enzymes responsables du vécu affectif. Par ce biais, nous pourrions produire des mammifères qui n’éprouveront que peu voire pas de douleur ou même de souffrance. En effet, chez les souris, la suppression de ces enzymes par voie neurologique fait que les mères sont indifférentes quand on leur enlève leur petit¹⁸. Si nous produisons de tels animaux, seuls les partisans de Regan verront encore une objection à leur exploitation. On pourrait alors imaginer produire les mêmes animaux, mais décérébrés, c’est-à-dire qui n’auront qu’autant de cerveau que nécessaire pour être des usines à viande dépourvues de conscience et donc impossibles à exploiter en un sens moralement répréhensible, des animaux nous dit Bernard Rollin « que le génie génétique placerait dans un état très semblable à un état végétatif persistant », un projet certes encore un peu futuriste, tout comme celui de la production de viande artificielle *in vitro* en quantité industrielle, que la science-fiction a cependant déjà exploité. Il est instructif, par exemple, de se rappeler ce passage de *Ravage*, roman de René Barjavel publié en 1943, qui n’est par ailleurs pas dépourvu d’ironie critique : « L’élevage, cette horreur, avait également disparu. Élever, chérir des bêtes pour les livrer ensuite au couteau du boucher, c’étaient bien là des mœurs dignes des barbares du XX^e siècle. Le “bétail” n’existait plus. La viande était “cultivée” sous la direction de chimistes spécialistes et selon les méthodes mises au point et industrialisées, du génial précurseur Carrel, dont l’immortel cœur de poulet vivait encore au Musée de la Société protectrice des Animaux. »¹⁹

On objectera peut-être à ces projets de dé-gradation d’animaux qu’ils violent leur dignité en un autre sens : créer un bœuf en supprimant certaines de ses capacités naturelles, en détruisant son *intégrité* bovine n’est pas admissible, c’est le détériorer, diminuer sa valeur intrinsèque ou l’empêcher de réaliser son *telos*, c’est-à-dire d’user de l’ensemble des capacités dont la nature a doué son espèce. Celui qui aurait un tel projet sur un être humain serait à juste titre regardé avec horreur. Je n’ai pas la place de traiter ici cette objection en détail, qui de mon point de vue n’est pas dépourvue d’une certaine pertinence, et je me conteraï de souligner trois points pour la désarmer

17. FAO, *Promoting the Contribution of Edible Forest Insects in Assuring Food Security*, Rome, octobre 2010.

18. Cf. A. Shriver, « Knocking Out Pain in Livestock: Can Technology Succeed Where Morality Has Stalled? », *Neuroethics*, 2009/3, p. 115-124.

19. Paris, Denoël, 1943, p. 36-37.

au moins en partie²⁰ :

1° Respecter la dignité de l'animal ne requiert pas les mêmes standards que respecter la dignité de l'être humain, comme on a vu.

2° L'être humain crée, depuis la préhistoire, des variétés animales dont les capacités naturelles sont adaptées à ses propres besoins ou à ses propres fantaisies et qui constituent parfois de véritables handicaps, bien que les animaux ainsi créés n'en souffrent pas forcément et restent des sujets de leur vie. Pensons à certaines races de chiens comme les carlins dont la morphologie faciale entraîne des difficultés respiratoires, aux souris transgéniques dans l'expérimentation, ou même aux mulets.

3° S'il est moralement répréhensible de diminuer les capacités d'une espèce existante, on peut cependant *créer une nouvelle espèce* qui, par définition, ne perdrait rien (son *telos* serait nouveau, créé de toutes pièces). Cela pourrait être bientôt possible grâce aux progrès du génie génétique et de la biologie synthétique²¹.

C'est le dernier point qui, à mon sens, est le plus important (le second ne fait que mettre en avant des pratiques moralement discutables pour qui n'est pas anthropocentriste) : si le *telos* d'une espèce existante mérite le respect, cela n'interdit en aucune manière d'en créer un nouveau, caractéristique d'une espèce inédite.

L'objection liée au *telos* a encore le mérite de mettre au jour une limitation de l'approche qui n'aborde la question animale que sous l'aspect de la sensibilité (le pathocentrisme). Une autre considération va dans la même direction : on peut rendre aveugles des poulets en intervenant sur leur génome – la nature l'a fait elle-même, suite à une mutation spontanée ; or ces poulets souffrent moins dans les conditions habituelles d'élevages surpeuplés²². Si seul le bien-être sensible comptait, il deviendrait égal d'améliorer le sort des poulets en les rendant aveugles²³ ou en modifiant leurs conditions de détention, ce qui n'est pas le cas dès que l'on prend en considération leur *telos*²⁴.

20. Concernant les questions éthiques posées par l'« amélioration » des animaux », voir A. Ferrari & al., *Animal Enhancement. Neue technische Möglichkeiten und etische Fragen*, Berne, EKAH, 2010, téléchargeable gratuitement à :

http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/EKAH_Animal_Enhancement_Inh_web_V19822.pdf

21. Pour la question du statut moral des êtres vivants artificiels, cf. mon livre *La vie artificielle*, CENH, Berne, téléchargeable à <http://www.ekah.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/f-Beitrag-artificielle-2009.pdf>

22. Cf. P. Tompson, « The Opposite of Human Enhancement : Nanotechnology and the Blind Chicken Problem », p. 306.

23. Ou en n'élevant que des poulets naturellement aveugles, puisqu'ils existent.

24. Bien sûr, comme le souligne Estiva Reus (communication personnelle), il serait bien préférable d'améliorer les conditions d'élevage de manière à ce qu'il ne soit pas judicieux d'aveugler les poulets : « Si les conditions alternatives étaient un élevage en groupes de taille raisonnable, avec un véritable accès au plein air, il est à peu près certain que les poulets aveugles entassés auraient une vie moins bonne que les poulets voyants profitant des joies de l'exercice physique, de la recherche de nourriture, des bains de poussière, et ayant suffisamment d'espace et de possibilités de fuite pour ne pas être plus stressés que les poulets aveugles entassés par les risques d'attaque de congénères. »

5. Les limites de cette défense

La première chose qu'il est donc moralement requis de faire pour assurer le respect de la valeur morale des animaux, est de promouvoir des alternatives comme celles que j'ai proposées – sauf celles qui impliquent une mutilation d'animaux existants, bien entendu. Il s'agit ensuite de modifier la législation en vigueur dans un sens plus favorable à ce respect et d'effacer ce qui, dans notre ordre juridique, y est contraire et donc moralement inadmissible. Toutefois, tant les mesures législatives proposées que les alternatives biotechnologiques envisagées sont des mesures qui ne vont pas améliorer le sort des animaux à court terme. Que faire d'autre en attendant ?

Plusieurs formes de résistance et d'action peuvent être envisagées dès maintenant : objection de conscience, manifestations, boycotts, désobéissance civile (action illégale non violente) ou action illégale violente. Quelles sont celles qu'on peut justifier ? Si les trois premières ne posent pas vraiment de problème, il n'en va pas ainsi des deux dernières, à propos desquelles les avis divergent. Selon John Rawls, une action illégale en régime démocratique est permise si la loi, c'est-à-dire la règle de la majorité, est en opposition avec la conception générale de la justice partagée par la communauté ; elle est donc nécessairement non violente et ne doit pas s'appuyer sur une conception particulière (à savoir minoritaire) de la justice²⁵. À cela, Peter Singer objecte que la majorité peut se tromper gravement, si bien qu'une conception particulière de la justice peut être vraie. Dans ce cas, une action illégale, même violente, peut être justifiée, du moins si la balance coûts / bénéfices est favorable²⁶.

De mon point de vue, je dirai ceci. Je soulignerai d'abord qu'une action immorale ne peut être justifiée parce qu'elle serait la réponse à une autre action immorale. Un slogan comme « les terroristes des uns sont les combattants de la liberté des autres » n'est qu'un écran de fumée qui ne saurait justifier quoi que ce soit, vu que la justice d'une cause n'autorise pas l'emploi de n'importe quels moyens, que cibler des innocents est intrinsèquement mauvais et que les moyens utilisés doivent être proportionnés à la fin poursuivie. Je relèverai ensuite qu'une action illégale peut être justifiée, mais seulement lorsque tous les instruments légaux et démocratiques ont été épuisés – cela est un principe politique général, aussi valable bien sûr dans le cas où la valeur morale de l'animal n'est pas respectée. Enfin – et ceci aussi est un principe général –, une action violente n'est justifiée que si toutes les voies non-violentes ont été épuisées ; elle doit en outre – considérations empruntées au droit de la guerre juste²⁷ – être proportionnée au bien à protéger, viser uniquement les responsables et ses chances de succès doivent être réelles – chances que les activistes surestiment généralement, alors que, comme le souligne Patricia Churchland, « les pratiques prévalantes peuvent avoir une inertie substantielle et n'être capables de changer que

25. Cf. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 411-416.

26. Cf. *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, p. 285-287.

27. Cf. N. Tavaglione, *Le Dilemme du soldat*, Genève, Labor & Fides, 2005, p. 31.

très lentement, morceau par morceau²⁸ ».

Dans l'état actuel des choses, les instruments démocratiques et légaux sont encore largement à notre disposition, et si les alternatives que j'ai indiquées sont sérieusement poursuivies, l'exploitation des animaux doués de sensibilité pourra sinon cesser, du moins devenir marginale et se justifier par des intérêts humains prépondérants²⁹.

Juillet 2011

28. *Braintrust*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 132.

29. Je remercie vivement Angela Martin, qui a accepté de lire une première version de ce texte de manière critique, ce qui m'a permis de l'améliorer en plusieurs endroits.