

Est-il vraiment possible de ne pas être anthropocentriste ?

Bernard Baertschi*

Présentation:

Quand on se demande comment on doit traiter un être, on y répond en invoquant quelque propriété de cet être. Par exemple, et c'est un exemple classique, on dit qu'il est immoral d'instrumentaliser une personne humaine car elle est douée d'autonomie ou possède une conscience morale. Ce schéma de pensée a été appliqué à l'animal, et l'une des réponses qui y a été donnée a été d'exiger une certaine forme de bienfaisance envers les animaux parce qu'ils ont des intérêts (notamment celui de ne pas souffrir). La tradition utilitarisme, de Bentham à Singer, adopte cette attitude, arguant de la sensibilité (sentience) des animaux pour exiger une prise en considération de leurs intérêts. Bref, la sensibilité est la propriété qui confère à celui qui la possède un poids moral (en termes kantien, on dirait qu'elle fait de l'être qui la possède un membre de la communauté morale).

Cette position rencontre toutefois certaines difficultés, que je me propose d'examiner:

1° Admettons que la sensibilité compte; doit-elle être la seule à compter (Bentham), ou existe-t-il d'autres propriétés moralement pertinentes ? Je pense que c'est le cas (pensons au respect dû aux morts ou à la justice envers les générations futures), ce qui exige, en cas de conflit moral, de pouvoir hiérarchiser l'importance respective de ces propriétés.

2° Admettons qu'il faille prendre en considération les intérêts des animaux, et même leur accorder une égale considération (Singer). Comment alors gérer les conflits d'intérêts, particulièrement lorsqu'ils opposent l'être humain à l'animal ? Par ailleurs, l'intérêt à ne pas souffrir est-il le même intérêt chez l'homme et chez l'animal ?

La question de la gestion des conflits est cruciale, y compris chez les auteurs qui veulent attribuer des droits (au sens strict) aux animaux, comme Tom Regan. À mon sens, il est impossible de la résoudre sans faire appel à une certaine forme d'anthropocentrisme, ou plutôt à un principe de proximité morale qui accorde un poids moral aux êtres non humains en fonction de leur proximité par rapport à l'humain. Est-ce de l'espécisme ? Je pense que ce n'est pas le cas, ou du moins que ce n'est pas une forme d'espécisme qui succombe à l'argument singerien.

* Maître d'enseignement et de recherche à l'Institut de Bioéthique de l'Université de Genève.

1. Introduction: la question du statut moral

Vous connaissez peut-être cette petite histoire imaginée par un philosophe américain, dont j'ai oublié le nom: vous arrivez après un long voyage intersidéral sur une planète inconnue et, à bout de vivres depuis un certain temps, vous avez très faim. Sur cette planète, vous êtes accueillis par des êtres bizarres, un peu gélatineux et dont le fonctionnement ne vous rappelle rien de ce que vous connaissez. Perplexe, vous vous posez cette question: dois-je inviter ces êtres au repas que je me propose comme *mets* ou comme *convives* ?

Comment répondre à une telle question ? Comment déterminer le *statut moral* de ces entités, c'est-à-dire leur importance pour et dans la morale, source de la manière dont vous devez vous comporter à leur égard ? Cette question a arrêté les moralistes et les juristes depuis l'aube des temps. Il est probable que la première réponse qui y a été apportée a été l'appartenance au groupe: les êtres qui font partie de mon groupe ont une importance morale, les autres non (ou du moins, ils en ont moins). Comme l'exprime Pascal: «“Pourquoi me tuez-vous? — Et quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste”»¹. Actuellement, personne de sensé ne défend une telle attitude, et ceux qui sont partisans d'une préférence pour les proches argumentent à partir d'autres prémisses. Toutefois, la question du statut moral demeure: il s'agit d'identifier une propriété que les êtres qui comptent moralement possèdent à l'exclusion des autres, propriété qui leur confère une valeur spéciale, éminente. Sur la pertinence de cette question, il y a accord; malheureusement, sur la nature de cette propriété, il n'y a pas d'accord. Voyons rapidement quelques candidats en présence, les plus fréquemment invoqués dans les débats actuels.

- *La raison*

C'est le critère classique pour caractériser le statut moral de l'être humain, qui, du fait de sa possession de la raison, est une *personne*. Comme l'essentiel de notre tradition accepte ce critère, je me bornerai à deux citations, l'une de Thomas d'Aquin, l'autre d'Emmanuel Kant. Voici ce que dit Thomas:

«Le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances rationnelles, qui ont la maîtrise de leurs actes: elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes [...] De là vient que, parmi les autres substances, les individus de nature rationnelle ont un nom spécial, celui de personne»²,

1. *Pensées*, in *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Bouquins-Laffont, 1992, p. 337.

2. *Somme théologique*, Ia, q. 29, a. 1.

et Kant:

«Posséder le Je dans sa représentation: ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la Terre. Par là, il est une personne; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise»³.

Notons immédiatement que, contrairement à ce qu'on entend parfois dire, le critère de la personne n'est pas un critère espéciste, car il existe des êtres non humains qui sont des personnes: Dieu et les anges dans certaines religions, E.T. et les extra-terrestres intelligents dans la science-fiction. Contrairement à ce qu'affirme Kant, il se pourrait même que certains animaux soient des personnes, s'ils sont doués de raison (on verra que Peter Singer le soutient).

- *La sensibilité*

C'est le critère proposé par Singer et les utilitaristes, à la suite de Bentham. Celui-ci le propose en remplacement du critère de la personne, qu'il juge inadéquat: «La question n'est pas: "Peuvent-ils raisonner ?" ni non plus: "Peuvent-ils parler ?" mais: "Peuvent-ils souffrir ?"»⁴ C'est ce critère et ses implications que je vais discuter dans cette étude.

- *La vie*

L'éthique d'Albert Schweitzer considère que tout ce qui vit a une valeur pour la morale parce qu'il vit, d'où le nom qu'on a donné à sa doctrine: l'éthique du respect (*Ehrfurcht*) pour la vie. Voici sa prise de position fondamentale:

«Qu'est-ce que le respect de la vie et comment naît-il en nous? Le fait le plus élémentaire dont l'homme est conscient s'exprime ainsi: *Je suis vie qui veut vivre, entourée de vie qui veut vivre*. C'est en méditant à tout instant sur lui-même et sur le monde qui l'entoure que l'homme devient conscient qu'il est volonté de vivre au milieu d'autres volontés de vivre. L'homme qui s'est mis à réfléchir comprend alors en même temps la nécessité d'accorder à toute volonté de vivre le même respect de la vie qu'il accorde à la sienne propre. Il vit la vie d'autrui en la sienne propre»⁵.

- *Le rôle joué dans l'environnement*

Enfin, d'autres auteurs pensent que ce qui importe pour compter moralement, ce n'est pas ce que l'on *est*, mais la place qu'on occupe dans un tout (bref, certaines propriétés relationnelles). C'est notamment le cas dans certaines morales écologistes, comme celle d'Aldo Leopold, qui dit ceci: «Une

3. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984, p. 17.

4. Cité in *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, p. 65.

5. <http://www.schweitzer.org/french/divers/asfresp.htm>

chose est juste quand elle conserve la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique. Elle est mauvaise lorsqu'elle agit autrement.»⁶ En d'autres termes, ce qui fait la valeur d'un être – et d'abord d'une espèce –, c'est sa contribution à «la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique». John Baird Callicott commente: «L'importance des espèces n'a rien à voir avec leur complexité mentale»⁷, et Paul Taylor a ajouté, dans un esprit de provocation, que selon ce critère, le seul commentaire adéquat à la disparition de l'espèce humaine serait: «Bon débarras !»⁸

Une dernière remarque encore, avant de passer à l'examen du critère de la sensibilité. La propriété pertinente pour caractériser le statut moral des êtres est porteuse de valeur, puisque seuls les êtres qui ont cette propriété ont une importance ou un poids moral. Cette valeur – sauf dans le dernier cas examiné – est une valeur intrinsèque (elle dépend des propriétés intrinsèques des choses), c'est pourquoi on parle parfois de *dignité* pour la caractériser. La dignité est souvent réservée à l'être humain et constitue généralement l'emblème d'une approche anthropocentriste, comme on le voit exprimé dans la *Déclaration des droits de l'homme*, à l'article 1, où d'ailleurs humanité et personnalité sont quelque peu mélangées, puisqu'on lit: «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience». Mais ce n'est pas forcément le cas, car il arrive que la dignité soit comprise de manière plus large: par exemple, dans la *Constitution suisse*, on lit à l'article 120, que la «dignité de la créature» doit être protégée. J'y reviendrai. Quoi qu'il en soit de la dignité, il faut se garder de confondre la valeur intrinsèque d'un être, qui dépend de ce qu'il est (c'est une valeur ontologique), de la valeur morale de nos actions et de nos conduites: un animal ou une plante peuvent avoir une valeur intrinsèque. c'est-à-dire un poids moral, même s'il n'est pas question d'accorder une valeur morale – bonne ou mauvaise – à ce qu'ils font⁹. C'est d'ailleurs pourquoi les végétariens peuvent répondre à bon droit à ceux qui leur font remarquer qu'il est normal de manger de la viande, puisque les animaux carnivores le font, que ces animaux n'ayant pas de sens moral ne peuvent rendre compte de leurs actions, alors que nous-mêmes le pouvons et le devons.

2. Le caractère étriqué du critère de la sensibilité

Le critère de la sensibilité dit ceci: un être a une valeur pour la morale,

6. http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Aldo_Leopold

7. «The Search for an Environmental Ethics», in T. Regan, dir., *Matters of Life and Death*, McGraw-Hill, Inc., 1993, p. 359.

8. «The Ethics of Respect for Nature», in *Environmental Ethics*, 1981/3, p. 209.

9. Pour l'usage du concept de dignité en éthique, voir mon livre *Enquête philosophique sur la dignité*, Genève, Labor & Fides, 2005.

c'est-à-dire qu'il doit être l'objet d'une certaine forme de respect, si et seulement s'il est doué de sensibilité, c'est-à-dire si et seulement s'il est capable d'éprouver plaisir et douleur. Comme on sait, la position de Peter Singer est paradigmatique de cette thèse dans les débats contemporains:

«La limite de la sensibilité (ce terme étant utilisé comme une abréviation pratique, sinon tout à fait exacte, pour désigner la capacité de souffrir ou d'éprouver du plaisir ou du bonheur) est la seule frontière défendable pour le souci des intérêts des autres»¹⁰.

Est-ce un critère pertinent ? Et d'abord, pourquoi ce critère plutôt qu'un autre, parmi ceux que j'ai évoqués (pour ne rien dire de ceux que j'ai laissés de côté) ?

À la suite de Bentham, Singer prend soin d'écarter le critère de la rationalité, sous la forme que Rawls lui a donné: être doué de raison, c'est posséder un sens de la justice. Avec bien d'autres, il lui objecte que posséder un tel sens est une question de degré et que tous les êtres humains ne le possèdent pas; or nous avons besoin d'un critère précis qui sépare ce qui compte moralement et ce qui ne compte pas. Ne pourrait-on toutefois pas objecter à notre philosophe que la sensibilité est sujette aux mêmes difficultés (la capacité de souffrir est possédée inégalement, et tous les animaux ne paraissent pas la posséder) ? Sans doute. Toutefois, si la sensibilité compte pour Singer, ce n'est pas d'abord par ce qu'elle est, mais parce qu'elle permet: être doué de sensibilité est une condition nécessaire et suffisante pour *avoir des intérêts*, et en fait, ce qui compte moralement, c'est d'avoir des intérêts, l'éthique nous commandant de traiter également tous les intérêts concernés lorsqu'on agit, quelque variés soient-ils. Or, avoir des intérêts est une question de tout ou rien: soit on en a, soit on n'en a pas.

Cela ne lève cependant pas toute objection: dans le langage ordinaire, on attribue des intérêts même à des êtres qui ne sont pas doués de sensibilité. Par exemple l'intérêt de survivre, qui concerne tous les êtres vivants et que la théorie de l'évolution a souligné. Pourquoi ne donner aucun poids moral à ce type d'intérêts ? Albert Schweitzer le fait; au nom de quoi le rejeter ? La réponse est simple: ce qui compte pour Singer, ce sont moins les intérêts que leur satisfaction et surtout leur satisfaction *vécue, consciente*. Ce n'est pas étonnant, puisqu'il se réclame de l'utilitarisme, c'est-à-dire justement de la position pour laquelle seul les états conscients sont porteurs de valeur en tant qu'ils sont agréables ou désagréables. Ainsi, si on demande: qu'est-ce qui possède une valeur qui demande de notre part une considération, un souci, voire un respect, la réponse que propose Singer ne comprend pas tout ce que nous considérons comme la satisfaction d'intérêts. Or, à mon sens, on a de

10. «All Animals are Equal», in P. Singer, dir., *Applied Ethics*, Oxford, OUP, 1986, p. 222.

bonnes raisons de contester cette réponse et de considérer qu'il existe d'autres états porteurs de valeur que les états conscients, et donc d'autres êtres dignes de respect que les êtres doués de conscience.

D'abord, il est facile de montrer que la satisfaction *vécue* des intérêts n'est pas la seule chose qui compte. Voici l'expérience de pensée qu'a proposée Robert Nozick à cet effet:

«Supposez qu'il existe une machine à expérience qui soit en mesure de vous faire vivre n'importe quelle expérience que vous souhaitez. Des neuropsychologues excellent dans la duperie pourraient stimuler votre cerveau de telle sorte que vous croiriez et sentiriez que vous êtes en train d'écrire un grand roman, de vous lier d'amitié, ou de lire un livre intéressant. Tout ce temps-là, vous seriez en train de flotter dans un réservoir, des électrodes fixés à votre crâne. [...] Bien sûr, une fois dans le réservoir vous ne saurez pas que vous y êtes; vous penserez que tout arrive véritablement»¹¹.

Vous vous posez alors cette question: serait-ce une bonne chose si j'entrais dans ce réservoir, où je n'éprouverais que des expériences agréables? Atteindrais-je alors le bonheur que je me propose? Il est plus que probable que vous répondiez par la négative. Pourquoi? Parmi les raisons que mentionne Nozick, la suivante me paraît particulièrement importante: «Qu'est-ce qui nous intéresse en plus de nos expériences personnelles? Tout d'abord, nous voulons *faire* certaines choses, et non nous contenter d'avoir l'expérience de les faire».

Pensons ensuite aux devoirs que nous avons envers les personnes non existantes, tant les morts que les générations futures. Pour ces dernières, on peut encore dire que leurs membres auront des intérêts vécus (quoiqu'on puisse, dans une optique singerienne, toujours s'en décharger en décidant tout simplement qu'on sera la dernière génération), mais pour les morts? Bien sûr, on peut arguer que c'est *nous* qui portons intérêts à nos parents décédés, mais c'est une manière qui ne rend pas justice à notre discernement moral. Il est d'ailleurs toujours possible de tout réduire aux intérêts vécus des personnes actuelles, puisque dès qu'elles agissent – et elles seules peuvent agir –, c'est qu'elles y ont, par définition, un intérêt; dans le même esprit, certains affirment que toute action est égoïste, puisque le sujet trouve un intérêt à la faire (sinon, il n'agirait évidemment pas). Il y a là comme une tautologie, mais elle nous induit en erreur sur ce qui se passe vraiment: si je lutte par exemple pour la mémoire de mon père qui est injustement salie, ce n'est pas pour me sentir bien, mais parce qu'il est mal que la mémoire de quelqu'un soit injustement salie. Si j'y prend intérêt, c'est parce que cela – un état de chose – a en soi de la valeur, et non le contraire: chaque personne a donc un intérêt à être objectivement jugée, qu'elle soit vivante ou morte. On

11. *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 64.

peut par conséquent être lésé sans en avoir conscience. Tom Regan, qui défend la cause animale d'un point de vue non utilitariste, soutient aussi cette thèse; j'y viendrai bientôt.

La conception singerienne des intérêts est donc étriquée, si bien que, pour une approche morale qui estime que seuls comptent les intérêts et les individus qui en ont, le critère de la sensibilité est inadéquat: il est erroné de limiter notre souci moral aux intérêts actuellement vécus. D'autres choses comptent en morale. Cette critique va à mon sens bien plus loin qu'une simple remarque concernant la manière dont Singer conçoit les intérêts: elle implique, si on y prend vraiment garde, que tous les «centrismes» sont inadéquats: l'anthropocentrisme (ou le prosopocentrisme – du grec *prosopon*, la personne –), le pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme – pour nommer les doctrines qui s'appuient sur l'un des critères que j'ai mentionnés dans mon introduction – souffrent toutes d'un même défaut: elles n'accordent de poids moral qu'à *une seule* considération, qu'à la possession d'un *seul type* de propriétés, d'un *seul type* d'intérêts. Il faut à mon sens leur substituer un pluralisme, pour qui de nombreuses propriétés comptent, et notamment chacune de celles que ces différentes doctrines veulent considérer seule: être doué de raison compte, mais aussi être doué de sensibilité, vivre, ainsi que la place que les êtres occupent dans leur environnement.

On objectera peut-être que la complexité créée par un tel pluralisme n'est pas gérable en temps réel dans la prise de décision. Ma réponse est que la gestion de la pluralité des intérêts vécus n'est pas plus facile – pensons à tout ce qui a été dit sur l'impraticabilité du calcul félicifique interpersonnel dans la conception utilitariste classique. Bref, le pluralisme que je propose est, du point de vue de la complexité, sur le même plan que la position de Singer, et il n'est pas plus difficile de formuler des principes de simplification dans le pluralisme que dans l'utilitarisme, notamment sous la forme de principes de hiérarchisation, afin de classer valeurs et intérêts (somme toute, si la vie d'un végétal a une valeur intrinsèque, ou même l'équilibre d'un écosystème indépendamment des animaux qui y vivent, il n'est pas bien différent d'en tenir compte plutôt que de se limiter aux êtres doués de sensibilité qui sont concernés).

3. Les conflits d'intérêts

Toutefois, pour ne pas compliquer mon propos, je vais dans ce qui suit me limiter à la question de la gestion des intérêts conscients et, plus particulièrement, à celle de la décision morale en situation de conflit d'intérêts, car c'est là que, nonobstant les déclarations égalitaristes, l'anthropocentrisme, au

sens d'une préférence pour l'être humain¹², guette.

a) *Peter Singer et l'égalité des intérêts*

Pour Singer, «nous devons étendre aux autres espèces le principe fondamental d'égalité que la plupart d'entre nous reconnaît devoir être appliqué à tous les membres de notre espèce»¹³. C'est le principe de l'égle considération des intérêts de tous les êtres sensibles. Mais qu'est-ce qui se passe lors de conflit entre ces intérêts également considérés ? Notre philosophe propose ceci: «Le principe de l'égle considération des intérêts ne permet pas de sacrifier des intérêts majeurs pour des intérêts mineurs»¹⁴. Ainsi, l'intérêt que l'on a pour la vie – la valeur de la vie – est supérieur à celui que l'on a pour son bien-être; on ne doit donc pas sacrifier le premier au second, que cet intérêt soit celui d'un homme ou celui d'un animal. Voilà un premier principe de priorité ou de hiérarchisation. Il ne s'agit donc pas de maximiser la satisfaction des intérêts de *tous*, mais de promouvoir la satisfaction des intérêts *majeurs*: il n'y a pas d'agrégation indifférenciée, mais une hiérarchie d'intérêts – et ici Singer quitte l'utilitarisme strict, mais peu importe pour mon propos. Ainsi, un intérêt *x* ne doit pas être préféré à un intérêt *y*, si la valeur de *x* est inférieure à celle de *y*, quel que soit le nombre et le type d'êtres qui ont ces intérêts; en conséquence, il ne suffit pas, pour qu'un intérêt *x* soit préféré à un intérêt *y*, que la somme de la valeur des *x* soit supérieure à la somme de la valeur des *y* quand on agrège tous les intérêts en présence. Ainsi, on ne doit pas préférer le plaisir du palais (*x*) à la vie (*y*), même si l'intérêt de l'homme pour son palais est plus fort que l'intérêt de l'animal pour sa vie ou si la chair d'un animal procure du plaisir à un très grand nombre d'êtres humains.

À cette première hiérarchie des intérêts se conjugue une seconde hiérarchie, celle des *êtres* qui ont ces intérêts. En effet, les intérêts n'existent pas dans le vide, mais sont les intérêts d'êtres aux capacités variées, qui ressentent différemment ces intérêts, ce qui doit compter dans une doctrine qui place la valeur dans la conscience des états affectifs. L'idée est alors que la vie des êtres qui ont des intérêts plus complexes – et notamment des préférences par rapport à leur état futur – vaut plus que celles des êtres qui n'en sont pas capables, vu la qualité et la quantité des plaisirs qu'ils permettent, c'est pourquoi on peut «hiérarchiser les différentes vies selon leur valeur»¹⁵. Sur cette échelle, l'homme est placé au-dessus de l'animal étant donné ses

12. Et non pas au sens où seuls les intérêts de l'être humain comptent. Dans les débats, «anthropocentrisme» est malheureusement souvent pris en deux sens différents: dans le premier, il signifie que *seuls* les intérêts humains comptent, alors que dans le second il signifie qu'ils sont *prioritaires* par rapport aux intérêts des autres êtres.

13. «All Animals are Equal», p. 216.

14. *Questions d'éthique pratique*, p. 70.

15. *Ibid.*, p. 109.

multiples capacités. C'est pourquoi, en ce qui concerne les animaux qui sont placés bas sur l'échelle étant donné qu'ils n'ont pas conscience de ce qu'ils sont, un intérêt mineur humain pourrait tout de même l'emporter, jusqu'à justifier de manger ces animaux; mais notre philosophe hésite.

Il est clair en tout cas, dès que l'on admet le second principe de hiérarchisation, qu'il n'est plus par principe exclu de manger un animal si sa mort n'est pas précédée de souffrances, ce que le premier principe excluait. Mais on ne peut pas non plus en rester à ce premier principe, car alors on ne pourrait plus choisir entre sauver la vie d'un être humain et la vie d'un chat – dans le cas où on ne pourrait sauver que l'une des deux –, puisque les deux intérêts seraient les mêmes; il faudrait donc tirer au sort, ce qui va contre nos intuitions d'une manière assez fondamentale. Et cela ne s'arrange pas lorsqu'on se rend compte que, selon ce principe, on devrait franchement préférer sauver deux chats plutôt qu'un être humain. Le second principe permet de répondre à cette difficulté, mais le prix en est l'introduction d'un certain flou, voire d'une certaine tension entre les deux principes.

Toutefois, cette position permet très vraisemblablement de condamner la consommation de viande et certaines pratiques de l'expérimentation animale, étant donné la manière dont ces activités sont pratiquées. Il n'en va probablement plus de même dans le cas de pratiques comme les xénotransplantations, car s'il y a un cas où le sacrifice d'une vie animale paraît justifié, c'est lorsqu'il permet de sauver une vie humaine et qu'il n'y a pas de moyen de faire autrement. Pour les mêmes raisons, Singer devrait dire que l'expérimentation nécessaire à la mise au point des xénotransplantations est aussi justifiée, car c'est une pratique qui vise à la conservation des intérêts vitaux des personnes – et ainsi en va-t-il de l'expérimentation animale partout où il n'y a pas d'alternative et qu'elle est au service d'intérêts humains vitaux. Toutefois, le calcul pourrait être ici un peu compliqué, car comme LaFolette et Shanks le relèvent, l'expérimentation suppose que des bienfaits probables surpasseront des maux infligés actuellement, ce qui n'est par définition pas aisé à établir¹⁶. Mais si on se rappelle que Singer n'est pas un simple agrégationniste, on devra alors sans doute conclure avec Arthur Caplan que la rareté des organes à disposition «combinée avec un point de vue moral qui accorde une plus grande valeur à une vie humaine individuelle qu'à une vie animale individuelle, toutes autres choses étant égales, paraît justifier, au moins actuellement, la mise à mort d'animaux dans le but de faire avancer la recherche sur les xéno greffes»¹⁷. Ici, les «gains en termes de santé» humaine l'emportent sans l'ombre d'une contestation possible, et le fléau de la balance s'incline

16. Cf. «Util-izing Animals», *Journal of Applied Philosophy*, 1995/1, p. 17.

17. «Ethical Issues Raised by Research Involving Xenografts», 1985, in T. Beauchamp & L. Walters, dir., *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, Wadsworth Pub. Co., 1989, p. 540a.

décidément.

Dans cette argumentation, il est intéressant de relever que Singer finit par utiliser aussi le critère de la personne, qu'il étend d'ailleurs explicitement au-delà de l'espèce humaine, à certains singes, tel le chimpanzé Washoe: «Certains animaux non humains sont des personnes»¹⁸. En effet, dire que la vie des êtres qui ont des intérêts plus complexes vaut plus que celles des êtres qui n'en sont pas capables, c'est introduire une hiérarchie à l'intérieur de la catégorie des êtres doués de sensibilité, hiérarchie basée sur la complexité des intérêts, c'est-à-dire en définitive sur la rationalité en tant qu'on peut la caractériser comme la capacité qui nous permet d'aller au-delà de ce que la sensibilité autorise.

b) La Constitution suisse et la dignité de la créature

Cette hiérarchisation opérée à l'intérieur de la catégorie des êtres qui ont des intérêts conscients, liée à l'affirmation d'une forme d'égalité au niveau fondamental, se retrouve ailleurs. J'ai dit que la *Constitution suisse* accordait une dignité à toute créature, l'animal comme l'être humain. Mais que faire lorsque la dignité de l'être humain et celle d'un animal entrent en conflit ?

Comme une Constitution est un texte de nature juridique qui doit être appliqué, il a fallu bien entendu se poser explicitement le problème, et lui trouver une solution applicable. À cet effet, la *Commission fédérale d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain* et la *Commission fédérale pour les expériences sur les animaux* ont publié une prise de position conjointe qui dit ceci:

«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»¹⁹.

La dignité animale est reliée à la pesée des intérêts, notion bien connue des juristes et des utilitaristes. L'animal a donc des intérêts dont il faut tenir compte, car il possède – c'est dit un peu plus bas – une «valeur intrinsèque», c'est-à-dire une valeur en vertu de ce qu'il est et non de son utilité, et qui exige le respect: «Les êtres vivants doivent être respectés et ménagés au nom de leur valeur intrinsèque». Un être qui a des intérêts poursuit des buts qui lui sont propres, cette capacité lui donnant une valeur indépendamment de toute relation à des tiers, et particulièrement aux êtres humains qui, sans doute, aimeraient bien l'utiliser comme une ressource. C'est là une conception d'origine aristotélicienne: les êtres qui ont un *telos* ne peuvent être réduits au statut de choses ou d'instruments, c'est-à-dire d'entités dont les buts dépen-

18. *Questions d'éthique pratique*, p. 119.

19. *La dignité de l'animal*, Berne, 2001, p. 3 (disponible sur le site: http://www.ekah.ch/buwal/fr/fachgebiete/fg_ekah/publikationen/broschueren/index.html).

dent entièrement de ceux qui les utilisent. Dans un style plus kantien, on pourrait parler d'une forme d'autonomie (on va voir que c'est là exactement ce que Tom Regan dira).

Quant à la dignité humaine, son respect exclut au contraire toute pesée d'intérêts: elle vaut absolument, si bien qu'elle ne peut jamais être mise dans une balance et subordonnée à d'autres intérêts ou à d'autres considérations. Ainsi, lorsque le respect de la dignité de l'être humain et celui de la dignité de l'animal entrent en conflit, le premier l'emporte toujours. Cela, évidemment, n'assure pas forcément une protection forte aux animaux, car s'il suffit de montrer qu'on a tenu compte de l'intérêt des animaux pour passer outre, ce n'est pas très exigeant. En fait, le Droit suisse demande plus, mais je ne veux pas ici entrer dans les détails: je voulais simplement montrer qu'une égale considération des intérêts n'excluait pas une hiérarchisation et donc, un certain anthropocentrisme, même s'il est bien moins massif que le traditionnel, que la *Commission fédérale d'éthique* dénonce en ces termes:

«Alors que l'homme est naturellement porté à croire qu'il est au centre de toutes choses, et qu'à lui seul reviennent dignité et protection; le fait de se mettre à parler de dignité de la créature apporte un correctif à la démesure et à l'arbitraire qu'il manifeste à l'égard du reste de la création.»²⁰

L'étude de la position de Tom Regan – sans doute la plus égalitaire –, va encore confirmer cette forme de «double standard» (égalité et hiérarchie).

c) Tom Regan et les droits des animaux

L'approche de Tom Regan est assez différente de celle de Singer: il n'est pas utilitariste, mais déontologiste; plus particulièrement, il est un partisan de la théorie des droits: seuls comptent moralement les êtres qui ont des droits. Traditionnellement, cela s'exprime dans une position anthropocentriste, car, selon la leçon de Kant, il faut être doué d'autonomie pour avoir des droits, c'est-à-dire qu'il faut être capable de se donner à soi-même des règles morales, ce qu'évidemment les animaux – ou du moins la plupart d'entre eux – sont incapables de faire. «Être autonome», c'est l'interprétation que Kant donne à «être doué de raison», la caractéristique de la personne.

Pour Regan cependant, il faut voir les choses différemment: certes, il est nécessaire d'être autonome pour avoir des droits, mais l'autonomie ne doit pas être comprise à la manière de Kant. On dira alors que, pour être autonome, il n'est pas besoin de pouvoir motiver ses actes par des raisons, il suffit «d'avoir des préférences et de posséder la capacité de commencer des actions avec l'intention de les mener à bien»²¹. D'où l'existence de deux catégories d'êtres autonomes, les «agents moraux» (les personnes) et les «patients mo-

20. *La dignité de l'animal*, p. 4.

21. *The Case for Animal Rights*, Londres, Routledge, 1984, p. 85.

raux» (les animaux). Relevons que, pour Regan, ce ne sont pas les préférences *vécues* qui comptent seules, puisqu'il distingue clairement les intérêts-de-préférence et les intérêts-de-bien-être, soulignant qu'il faut tenir compte des deux, car «la victime n'a pas besoin d'être consciente des torts qu'elle subit ou de souffrir physiquement ou psychologiquement en résultat. Une femme au foyer "satisfaite" et un esclave domestique "heureux" peuvent avoir été lésés sans le savoir»²². Cela vaut par exemple contre certains élevages d'animaux, mais aussi contre la mise à mort sans douleur lors de l'abattage. Ainsi, ce qui compte pour établir le statut des animaux, ce ne sont pas seulement leurs états conscients, car il n'est pas vrai que «des individus qui n'ont aucune conception de leurs possibilités futures à long terme n'ont pas de possibilités futures à long terme»²³. Or, tout ce qui contrecarre ces possibilités est mauvais. Dès lors, ce n'est pas parce qu'ils vivent ce qui leur arrive que les animaux ont de la valeur, mais parce qu'ils ont un type d'intérêts qui durent dans le temps et peuvent être vécus, c'est-à-dire susciter des désirs, à l'opposé des plantes et des radiateurs de voiture, dont les besoins ne sont jamais susceptibles de l'être.

Comme la possession de droits implique les mêmes prérogatives (avoir un droit à la vie, c'est la même chose pour tout individu qui le possède), les patients moraux ont les mêmes droits que les agents moraux, si bien que «ce n'est pas un acte de bonté de traiter un animal avec respect. C'est un acte de justice»²⁴. Toutefois, pour Regan, cela n'implique pas qu'il soit équivalent de tuer un animal ou un être humain adulte; en effet, la vie d'un agent moral a plus de valeur que celle d'un patient moral en fonction des satisfactions différentes qu'elles permettent. Qu'est-ce que cela implique quant aux traitements que nous pouvons leur infliger ? Va-t-on retomber ici dans les incertitudes de la position de Singer dues au second principe de hiérarchisation ? Non, car selon Regan la différence de valeur n'est un motif justifié pour causer un tort que si des droits naturels sont menacés, s'il est impossible de faire autrement et si les vies de tous sont en danger, comme dans le cas où des hommes et des chiens se trouvent sur un bateau qui va couler à cause de la surcharge de poids. Or, il n'en va pas du tout ainsi tant dans notre consommation de viande que dans le domaine médical. En effet, dans ce dernier:

1° «Le droit à un traitement pour nos maladies [...] est un *droit acquis* que nous pouvons faire valoir contre les agents moraux qui ont un devoir de nous offrir un traitement», c'est-à-dire contre les médecins. Cela ne saurait en aucun cas justifier la violation des droits naturels de tiers, comme les animaux.

2° «Les risques ne sont pas moralement transférables à ceux qui n'ont pas

22. *Ibid.*, p. 97.

23. *Ibid.*, p. 101.

24. *Ibid.*, p. 280.

librement choisi de les supporter». Autrement dit, s'il est injuste de sacrifier une personne ou de faire des expériences sur elle au bénéfice d'une autre sans son consentement, il en va de même pour les animaux.

3° On n'a pas le droit d'utiliser des êtres qui ont une valeur intrinsèque (Regan dit «inhérente») comme de simples ressources pour d'autres êtres²⁵.

La position de Regan accorde aux animaux une protection plus forte que celle de Singer; ce n'est pas très étonnant, car de manière générale, de par sa logique, une position déontologiste protège plus fortement qu'une position utilitariste. En effet, attribuer un droit à un être bloque toute possibilité d'intervention qui serait motivée par des considérations de plaisir ou de bien-être: aucune quantité de plaisir humain ne suffit pour l'emporter sur un droit, qu'il soit d'un être humain ou d'un animal. Cela, toutefois, n'empêche pas que l'éthique reganienne accorde une plus grande valeur à l'être humain qu'à l'animal. Anthropocentrisme ? Il convient maintenant de se poser directement la question.

4. Un anthropocentrisme larvé ?

a) La hiérarchie

Singer prône l'égalité de considération des intérêts et dénonce l'espécisme; Regan prône l'égalité de droits et dénonce le «chauvinisme humain», par quoi il faut entendre une attitude qui repose sur

«l'incapacité ou le refus de reconnaître que les caractéristiques que l'on trouve les plus importantes ou les plus admirables en soi-même, ou dans les membres de son groupe, sont aussi possédées par des individus autres que soi-même ou autres que les membres de son groupe»²⁶.

Pourtant, les deux finissent par affirmer une hiérarchie et placent l'homme au-dessus des animaux. Raanan Gillon commente la position de Singer ainsi:

«Les êtres humains ont de nombreux intérêts que la plupart des autres espèces animales n'ont et ne peuvent avoir. C'est la possession de tels intérêts spécifiques qui peut fonder des droits moraux et des évaluations spécifiques pour les êtres humains qui possèdent ces intérêts. Les vies humaines ont la capacité de conscience de soi, de faire des projets pour le futur, d'avoir des relations avec autrui et des liens personnels et familiaux, et d'autres qualités comme la capacité de penser abstraitement et de communiquer de façon complexe. De telles vies peuvent être légitimement valorisées plus que celles qui ne possèdent pas ces qualités»²⁷.

Les intérêts sont de valeur diverse – l'intérêt pour la poésie vaut mieux que celui pour le jeu de morpion, pour reprendre et renverser une thèse de

25. *Ibid*, p. 377 et 389.

26. *Ibid.*, p. 31.

27. «To What Do We Have Moral Obligations and Why?», in Beauchamp & Walters, dir., *Contemporary Issues in Bioethics*, , p. 164a.

Bentham, ce que déjà John Stuart Mill avait fait – et l'échelle des êtres se modèle sur la hiérarchie des intérêts, en ce sens que les êtres qui sont capables d'avoir des intérêts plus élevés valent plus que ceux qui en sont incapables.

Est-ce de l'anthropocentrisme, à savoir de l'espécisme ou du chauvinisme humain ? Singer le nierait, d'une part parce que sa position se veut une condamnation de l'espécisme et d'autre part par ce qu'il ne s'agit pas de «centrisme», mais de hiérarchie. En effet, le critère qu'il propose consiste dans la *nature* des intérêts en présence, non dans le fait qu'ils sont représentatifs d'une certaine espèce, celle à laquelle appartient l'être qui a ces intérêts. Il s'ensuit qu'un animal peut être une personne – on a vu qu'il l'affirmait explicitement – et qu'un être humain peut ne pas en être une. Regan ferait le même type de réponse, en insistant que le type d'intérêt que possèdent les animaux suffit pour leur accorder des droits, c'est-à-dire le même statut moral que les êtres humains.

Toutefois, cela ne lève pas complètement l'objection: en effet, il peut paraître surprenant que, comme par hasard, c'est la personne qui soit placée au sommet de la hiérarchie, personne qui possède en fait les qualités mentales d'un individu humain normal et adulte. Si ce n'est pas de l'anthropocentrisme au sens strict – à la fois parce que certains êtres biologiquement humains sont exclus et parce qu'une hiérarchie est affirmée –, cela ne revient-il tout de même en définitive pas à la thèse que le paradigme moral est l'être humain et que la valeur des autres êtres doit s'évaluer à l'aune de leur participation aux qualités de ce dernier ? L'être humain, s'il n'est pas au centre, est décidément au sommet de la hiérarchie. De ce point de vue, l'éthique de la terre de Léopold est bien moins anthropocentrée, puisqu'elle abandonne le paradigme humain (et celui de la personne), avec les conséquences que l'on sait sous la plume de Taylor. Relevons que l'aristotélisme médiéval, lui aussi, n'était pas anthropocentré; il était toutefois non pas écocentré, mais théocentré, puisque l'être humain se trouvait placé sur une double hiérarchie: sur le plus haut échelon de celle des êtres naturels, mais sur le plus infime de celle des êtres spirituels. Évidemment, si on pense que Dieu est une invention que l'homme a construite à son image, on retourne à une forme d'anthropocentrisme !

Peut-être le paradigme humain manifeste-t-il la vérité d'un ordre moral objectif (par chance, nous nous trouvons au sommet de celui-ci !), mais peut-être aussi sommes-nous ainsi faits ou cablés que nous ne pouvons voir le monde autrement que par nos yeux et nous placer au centre ou au sommet de celui-ci. Pour en avoir le cœur net, il faudrait savoir ce que, par exemple, une fourmi considérerait sur ce point, mais il a fort à parier qu'on attende longtemps ! Dans bien des domaines, nous sommes emprisonnés dans un point de vue subjectif, qui nous place *ipso facto* au centre du monde.

b) *La proximité*

Le soupçon d'anthropocentrisme qui teinte la hiérarchisation des êtres que tous nous paraissons effectuer assez spontanément s'aggrave donc quand nous prenons conscience que les propriétés que nous valorisons d'un point de vue moral chez les animaux non-humains sont celles que nous découvrons d'abord chez nous. Moins un être nous ressemble, moins nous le valorisons. De manière frappante quand, actuellement, certains auteurs se demandent quel statut moral il faudrait donner à des chimères, comme des souris auxquelles on aurait incorporé des neurones humains, ils répondent ainsi: «On doit proportionner la considération morale que nous donnons à un animal à la quantité d'humanité qu'il a acquise», l'humanité étant caractérisée par les propriétés qui constituent la personne²⁸. Semble être à l'œuvre ici un principe de proximité. Effectivement, et il est facile de montrer, dans des cas plus particuliers, qu'un tel principe est réellement à l'œuvre dans nos appréciations morales.

Partons d'un cas, celui de bébé Fae.

Fae naquit le 12 octobre 1984 à l'hôpital Barstow en Californie. Le pédiatre remarqua immédiatement qu'elle souffrait d'une hypoplasie du ventricule gauche: dans cette maladie, le cœur n'est pas suffisamment développé pour pomper le sang et la mort est certaine dans les deux semaines après la naissance. Quatre jours plus tard, Leonard Bailey, spécialiste des xénogreffes, proposa une telle intervention aux parents de Fae, qui acceptèrent. L'opération eut lieu le 26 octobre, le cœur transplanté provenant d'une femelle babouin âgée de dix mois et prénommée «Goobers». Neuf jours plus tard, Fae allait bien, et Bailey prédit qu'elle fêterait son 20^e anniversaire. Onze jours après, elle était morte²⁹.

Tom Regan fut un des rares auteurs à condamner l'opération non pas parce qu'un tort avait été fait à Fae et à sa famille – les promesses inconsidérées du chirurgien en constituent effectivement un –, mais au singe: «Les personnes qui se saisirent du cœur de Goobers, même si elles furent motivées par leur souci pour le nouveau-né, ont gravement violé son droit à être traité avec respect. Le fait qu'il n'ait rien pu faire pour protester et que beaucoup d'entre nous n'aient pas reconnu la transplantation comme l'injustice qu'elle était ne diminue pas le mal commis»³⁰. S'en est suivi un chaud débat aux États-Unis, pendant laquelle la mère de Fae à répliqué à ceux qui critiquaient la transplantation: «Ils ne savent pas de quoi ils parlent».

Imaginons un moment que les parents de Fae aient renoncé à la transplantation pour épargner la vie du babouin. Qu'en penserions-nous ? Sans doute que ces parents n'ont pas agi comme des parents doivent le faire. Faut-il dire alors que, loin de constituer un empêchement à une décision morale

28. R. Lavieri, «The Ethical Mouse: Be not Like Icarus», *AJOB*, 2007/5, p. 58.

29. Cf. G. Pence, *Classical Cases in Medical Ethics*, New York, McGraw-Hill, Inc., 1990, ch. 12.

30. «The Other Victim», *Hastings Center Report*, 1985/2, p. 9-10.

adaptée, le stress et la souffrance qu'ils éprouvaient leur ont plutôt fait percevoir des valeurs auxquelles, en tant que parents, ils avaient un accès privilégié, accès qui était barré aux simples spectateurs ? On peut en discuter, mais pour passer dans le registre plus solide de la responsabilité, on conviendra que c'est d'abord de ceux avec qui nous sommes liés que nous sommes responsables, et seulement ensuite de ceux qui sont lointains. Autrement dit, la responsabilité que les parents de Fae avaient vis-à-vis de leur fille leur interdisait, d'un point de vue moral, à refuser l'intervention.

Les utilitaristes rejettent le principe de proximité en tant que principe *moral* sous toutes ses formes – ils affublent on le sait la position de ceux qui s'en réclament de toutes sortes de noms d'oiseaux: racisme, sexisme, espécisme, etc. –, et concèdent tout au plus que si, psychologiquement, nous sommes sensibles à la proximité, c'est de quelque chose dont nous devrions tenter de nous débarrasser quand nous passons au point de vue moral. Selon moi, ils ont tort; en effet, bien des relations de proximité sont créatrices de véritables valeurs: pensons à l'amitié et, encore une fois, aux relations familiales. Il s'ensuit, me semble-t-il, que la proximité est une bonne raison pour préférer, en tout cas dans certaines limites, le bien des membres de notre espèce, surtout quand, en outre, ils appartiennent à notre famille, comme l'était Fae pour ses parents. Bref, si, nous préférons les mammifères aux mollusques et nos animaux de compagnie aux rats, nous devons aussi préférer nos semblables et nos enfants aux animaux, cela non seulement sur la base de leurs propriétés intrinsèques – la richesse objective de leur vie –, mais encore sur celle de leurs propriétés relationnelles³¹.

Ici, un certain anthropocentrisme est probablement indépassable, non seulement parce que nous sommes ainsi câblés, mais encore et surtout parce que bien des valeurs sont créées et protégées par les relations privilégiées avec ceux qui nous sont proches. Ce serait donc une erreur morale que d'en venir systématiquement au point de vue d'un spectateur impartial: notre vie en serait appauvrie. Si les valeurs relationnelles comptent et non seulement les valeurs intrinsèques, alors, comme nous sommes au point central des relations que nous entretenons, un certain anthropocentrisme est aussi inévitable que judicieux. Dire dans quelle mesure les valeurs relationnelles l'emportent sur les valeurs intrinsèques (à savoir sur le statut moral et la dignité), c'est chose impossible dans l'abstrait. Avec les végétaux, il semble que les intérêts humains même futiles auront facilement la préséance; avec les animaux (et quels animaux ?), c'est une autre histoire, *puisque'ils sont plus proches de nous*.

31. Pour les conséquences de cette position en philosophie politique, voir mon article «Le charme secret du patriotisme», in B. Baertschi & K. Mulligan, dir., *Les nationalismes*, Paris, PUF, 2002.