

Peter Singer

La libération animale (1975)

*Traduit de l'anglais par
Louise Rousselle*

*Traduction relue par
David Olivier*

Présentation

de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

Petite Bibliothèque Payot 2012

ailleurs, des millions d'humains en bénéficieraient aussi. Au moment où j'écris, des gens meurent de faim en de nombreuses régions du monde ; et beaucoup encore sont menacés de famine imminente. Le gouvernement des États-Unis a déclaré qu'en raison de récoltes médiocres et de la faiblesse de ses stocks de céréales il ne lui sera possible d'apporter qu'un secours limité – et insuffisant ; mais comme il ressort clairement du chapitre IV de ce livre, la lourde insistance que mettent les nations aisées à élever des animaux pour les manger gaspille plusieurs fois plus de nourriture qu'elle n'en produit. En cessant d'élever et de tuer des animaux pour les manger, nous pouvons rendre disponible pour les humains une telle quantité de nourriture supplémentaire que, si on la distribuait de façon appropriée, la famine et la malnutrition seraient éliminées de cette planète. La libération animale est aussi une libération humaine.

CHAPITRE PREMIER

Tous les animaux sont égaux...

Où pourquoi le principe éthique sur lequel repose l'égalité humaine exige que nous étendions l'égalité de considération des intérêts également aux animaux.

La « libération animale » peut sonner plus comme une parodie des autres mouvements de libération que comme le nom d'un objectif sérieux. Et d'ailleurs, l'idée de « droits des animaux » fut à l'occasion employée pour tourner en dérision l'argumentation en faveur des droits des femmes. Quand Mary Wollstonecraft, un précurseur des féministes d'aujourd'hui, publia en 1792 sa *Vindication of the Rights of Women*¹, beaucoup considérèrent les vues qu'elle y développait comme absurdes, et peu après on vit circuler une publication anonyme intitulée *A Vindication of the Rights of Brutes* (« Une revendication des droits des bêtes »). L'auteur de cette satire (dont on sait aujourd'hui qu'il s'agissait de Thomas Taylor, un philosophe distingué de Cambridge) s'appliquait à réfuter les arguments de Mary Wollstonecraft en montrant qu'on pouvait les pousser plus loin. Si l'argument en faveur de l'égalité était fondé quand on l'appliquait aux femmes, pourquoi alors ne devrait-on pas l'appliquer aux chiens, aux chats et aux chevaux ? Le raisonnement semblait tenir

également pour ces « bêtes » ; pourtant, soutenir que les bêtes ont des droits était manifestement absurde. Par conséquent, le raisonnement par lequel on avait abouti à cette conclusion devait être détectueux, et s'il l'était quand on l'appliquait aux bêtes, il devait l'être également dans le cas des femmes, puisque exactement les mêmes arguments avaient été utilisés dans les deux cas.

Pour pouvoir expliquer sur quoi se fonde l'affirmation de l'égalité des animaux, il est utile de commencer par examiner sur quoi se fonde l'affirmation de l'égalité des femmes. Supposons que nous voulions défendre l'argumentation pour les droits des femmes contre l'attaque de Thomas Taylor. Comment devrions-nous répondre ?

Une des réponses envisageables est de dire que l'argumentation en faveur de l'égalité entre les hommes et les femmes ne peut valablement être étendue aux animaux non humains. Les femmes ont le droit de vote, par exemple, parce qu'elles sont tout aussi capables que les hommes de prendre des décisions rationnelles concernant l'avenir ; les chiens, par contre, sont incapables de comprendre ce que signifie voter, et donc ne peuvent pas avoir de droit de vote. Il existe de nombreux aspects évidents par lesquels les hommes et les femmes se ressemblent fortement tout en différant grandement des animaux. Ainsi, pourrait-on dire, les hommes et les femmes sont des êtres semblables et doivent avoir des droits semblables, alors que les humains et les non-humains sont différents et ne doivent pas avoir des droits égaux.

Le raisonnement qui guide cette réplique à l'analyse faite par Taylor est correct jusqu'à un certain point, mais il ne va pas assez loin. Il y a des différences d'importance évidente entre les humains et les autres animaux, et ces différences doivent entraîner certaines différences dans leurs droits respectifs. La

reconnaissance de ce fait évident n'est cependant pas un obstacle à l'argumentation pour l'extension du principe fondamental d'égalité aux animaux non humains. Les différences qui existent entre les hommes et les femmes sont elles aussi indéniables, et les partisans de la libération des femmes sont conscients du fait que ces différences peuvent engendrer des droits différents. Beaucoup de féministes soutiennent que les femmes ont le droit d'avorter sur demande. Il ne s'ensuit pas que puisque ces mêmes féministes militent pour l'égalité entre les hommes et les femmes elles doivent réclamer le droit à l'avortement également pour les hommes. Puisqu'un homme ne peut pas avorter, cela n'a aucun sens de parler de son droit à l'avortement. Puisque les chiens ne peuvent pas voter, cela n'a aucun sens de parler de leur droit de vote. Il n'y a pas de raison pour que la libération des femmes ou celle des animaux doivent se retrouver mêlées à de telles inepties. L'extension d'un groupe à un autre du principe fondamental d'égalité n'implique pas que nous devons traiter les deux groupes de façon exactement identique, ni que nous devons leur accorder exactement les mêmes droits. Cette question dépendra de la nature des membres des deux groupes. Le principe fondamental d'égalité n'exige pas l'égalité ou l'identité de *traitement* ; il exige l'égalité de *considération*. Une considération égale pour des êtres différents peut mener à un traitement différent et à des droits différents.

Il y a donc une autre façon de répondre à la tentative faite par Taylor de tourner en dérision l'argumentation pour les droits des femmes, une façon qui ne nie pas les différences évidentes qui existent entre les êtres humains et non humains mais qui approfondit la question de l'égalité et aboutit à la conclusion qu'il n'y a rien d'absurde à l'idée que le principe fondamental d'égalité s'applique aux dites « bêtes ». À ce niveau, une telle conclusion peut paraître bizarre ; mais si nous

examinons plus en profondeur la base sur laquelle repose en dernière analyse notre opposition à la discrimination fondée sur la race ou le sexe, nous voyons que nous serions en terrain peu sûr si nous devions exiger l'égalité pour les Noirs, pour les femmes et pour d'autres groupes d'humains opprimés tout en refusant l'égalité de considération aux non-humains. Pour voir cela clairement nous devons d'abord examiner pourquoi exactement le racisme et le sexisme sont moralement injustifiés. Quand nous disons que tous les êtres humains, quels que soient leur race, leurs croyances ou leur sexe, sont égaux, qu'affirmons-nous ? Ceux qui désirent défendre un modèle de société hiérarchique, inégalitaire, ont souvent fait remarquer que quel que soit le critère que nous choisissons il est tout simplement faux de dire que tous les humains sont égaux. Que cela nous plaise ou non, nous devons admettre le fait que les humains existent en des tailles et des formes différentes ; ils possèdent des capacités morales différentes, des aptitudes intellectuelles différentes, des quantités différentes de sentiments bénévoles et de réceptivité aux besoins des autres, des possibilités différentes de communiquer efficacement, et des capacités différentes à ressentir le plaisir et la douleur. En bref, si l'exigence d'égalité se fondait sur l'égalité de fait de tous les êtres humains, il nous faudrait cesser d'exiger l'égalité.

On peut malgré cela encore tenter de s'agripper au point de vue selon lequel l'exigence d'égalité entre les êtres humains se fonderait sur l'égalité de fait entre les différentes races et entre les sexes. Bien que les humains diffèrent en tant qu'individus, pourrait-on dire, il n'y a pas de différences entre les races ou les sexes en tant que tels. Le simple fait qu'une personne est noire ou de sexe féminin ne nous renseigne pas sur ses capacités intellectuelles ou morales. C'est là, pourrait-on dire, la raison pour laquelle le racisme et le

sexisme sont injustifiés. Le raciste blanc prétend que les Blancs sont supérieurs aux Noirs, mais cela est faux ; il existe certes des différences entre les individus, mais certains Noirs sont supérieurs à certains Blancs quel que soit le critère de capacité ou d'aptitude qu'on peut être amené à considérer. L'adversaire du sexisme dirait de même : le sexe d'une personne n'est en rien un indicateur de ses aptitudes, et voilà pourquoi il est injustifiable de discriminer sur la base du sexe.

L'existence de variations individuelles indépendantes des frontières de race ou de sexe ne nous fournit cependant absolument aucun argument contre un adversaire plus sophistiqué de l'égalité, qui proposerait, par exemple, que la considération donnée aux intérêts de tous ceux dont le QI est inférieur à 100 soit moindre que celle donnée aux intérêts de ceux dont le QI dépasse cette valeur. Ainsi peut-être dans une telle société ceux qui auraient un score inférieur à 100 seraient-ils les esclaves des autres. Une société hiérarchique de ce genre serait-elle vraiment tellement meilleure qu'une autre fondée sur une discrimination de race ou de sexe ? Je ne le pense pas. Mais si nous lions le principe moral d'égalité à l'égalité de fait des différentes races ou des sexes quand on considère ces groupes dans leur ensemble, notre opposition au racisme et au sexisme ne nous fournit aucune base pour nous opposer à un inégalitarisme de ce genre.

Il y a une seconde raison importante pour laquelle nous ne devrions pas fonder notre opposition au racisme et au sexisme sur une forme quelle qu'elle soit d'égalité de fait, même sur la forme limitée qui affirme que les variations de capacités et d'aptitudes sont réparties de façon uniforme entre les différentes races et entre les sexes : c'est que nous ne pouvons avoir aucune garantie absolue que ces capacités et aptitudes sont réellement réparties de façon uniforme, indépendamment de la race et du sexe, parmi les êtres humains.

Pour ce qui est des aptitudes effectives, il semble de fait y avoir certaines différences mesurables entre les races comme entre les sexes. Ces différences ne se manifestent pas, bien sûr, dans chaque cas, mais seulement lorsqu'on établit des moyennes. Plus important, nous ne savons pas encore dans quelle mesure ces différences sont vraiment dues à des différences dans le bagage génétique des différentes races et des sexes, et dans quelle mesure elles sont attribuables à la mauvaise qualité des écoles, à la médiocrité des logements, et à d'autres facteurs qui résultent des discriminations passées et présentes. Peut-être que toutes les différences importantes finiront par apparaître comme étant d'origine environnementale plutôt que génétique. Qui-conque est opposé au racisme et au sexisme doit certainement espérer qu'il en sera ainsi, car alors la tâche de mettre fin aux discriminations en sera beaucoup plus facile ; néanmoins, il serait dangereux de faire reposer l'argumentation contre le racisme et le sexisme sur la croyance selon laquelle toutes les différences significatives sont d'origine environnementale. L'adversaire par exemple du racisme qui adopterait ce point de vue serait contraint de concéder que si certaines différences dans les aptitudes se révélaient effectivement avoir quelque lien génétique avec la race, alors le racisme serait défendable d'une certaine façon.

Heureusement il n'y a aucune obligation à lier la défense de l'égalité au fait qu'une investigation scientifique donnée provoque un résultat plutôt qu'un autre. La bonne réaction, face à ceux qui disent avoir trouvé l'indication de différences d'aptitudes génétiquement fondées entre les races ou entre les sexes, n'est pas de persister à penser que l'explication génétique doit sûrement être fausse, quelles que soient les indications contraires qui puissent apparaître ; au lieu de cela nous devons exprimer très clairement que la revendication de l'égalité ne dépend pas de l'intelligence, des capa-

cités morales, de la force physique, ou d'autres questions de fait du même genre. L'égalité est une idée morale, et non l'affirmation d'un fait. Il n'y a aucune raison logiquement contraignante pour supposer qu'une différence de fait dans les aptitudes de deux personnes justifie une quelconque différence dans la quantité de considération à apporter à leurs besoins et à leurs intérêts. *Le principe de l'égalité des êtres humains n'est pas la description d'une hypothétique égalité de fait parmi les humains : c'est une prescription portant sur la manière dont nous devons traiter ces êtres humains.*

Jeremy Bentham, le réformateur politique et social, incorpora dans son système éthique le principe essentiel qui sous-tend l'égalité morale au moyen de la formule : « Que chacun compte pour un et qu'aucun ne compte pour plus d'un. » En d'autres termes, les intérêts de chaque être affecté par une action doivent être pris en compte, et cela en leur donnant le même poids qu'aux intérêts semblables de n'importe quel autre être. Depuis, un autre utilitariste, Henry Sidgwick, formula l'idée ainsi : « Le bien d'un individu donné quel qu'il soit n'a pas plus d'importance, du point de vue (si je puis dire) de l'Univers, que le bien de n'importe quel autre. » Plus récemment, les auteurs les plus marquants dans le domaine de la philosophie morale contemporaine ont témoigné d'une grande convergence dans le fait de poser comme présupposé fondamental dans leurs théories morales une exigence semblable, qui vise à donner aux intérêts de chacun une considération égale – bien que ces auteurs ne parviennent généralement pas à s'accorder sur la meilleure façon de la formuler².

Une conséquence de ce principe d'égalité est que le degré de préoccupation que nous devons avoir pour les autres et notre propension à prendre en considération leurs intérêts ne doivent pas dépendre de la manière dont ils sont ou de quelles aptitudes ils possèdent. Ce

que cette préoccupation ou considération exige précisément que nous fassions peut varier en fonction des caractéristiques de ceux qui sont affectés par nos actes : la préoccupation pour le bien-être des enfants qui grandissent aux États-Unis peut exiger que nous leur apprenions à lire ; la préoccupation pour le bien-être des cochons peut ne rien impliquer d'autre que de les laisser en compagnie d'autres cochons dans un endroit où il y a une nourriture suffisante et de l'espace pour courir librement. Mais l'élément fondamental – la prise en compte des intérêts de l'être, quels que puissent être ces intérêts – doit, suivant le principe d'égalité, être étendu à tous les êtres, noirs ou blancs, masculins ou féminins, humains ou non.

Thomas Jefferson, à qui l'on doit l'inscription du principe d'égalité humaine dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis, avait saisi ce point. Cela l'amena à s'opposer à l'esclavage bien qu'il fût incapable de se libérer complètement de son passé culturel esclavagiste. À l'auteur d'un livre qui mettait en valeur les réalisations intellectuelles notables accomplies par les Noirs afin de réfuter l'opinion, courante à l'époque, selon laquelle leurs moyens intellectuels étaient limités, Jefferson écrivit : « Croyez bien que personne au monde ne désire plus sincèrement que moi voir une réfutation complète des doutes que j'ai moi-même entretenus et exprimés au sujet du degré de compréhension que leur a attribué la nature, et trouver qu'ils sont à égalité avec nous [...] mais quel que puisse être le degré de leur talent il n'est aucunement la mesure de leurs droits. Sir Isaac Newton avait beau être supérieur à d'autres en compréhension, il n'en fut pas pour autant seigneur de leur personne ou de leurs biens³. »

De façon similaire, lorsque dans les années 1850 la revendication pour les droits des femmes fut soulevée aux États-Unis, une remarquable féministe noire du nom de Sojourner Truth défendit la même idée en des

termes plus rudes devant une convention féministe : « Ils parlent de cette chose dans la tête ; comment appellent-ils ça ? – "L'intellect", murmura quelqu'un tout près. – C'est ça. Qu'est-ce que ç'a à voir avec les droits des femmes ou les droits des Noirs ? Si ma tasse ne tient pas plus qu'une pinte alors que la vôtre tient un litre, ne seriez-vous pas mesquin de ne pas me laisser remplir ma petite demi-mesure⁴ ? »

C'est sur cette base que tant l'argumentation contre le racisme que celle contre le sexisme doivent en dernière analyse reposer ; et c'est conformément à ce principe que l'attitude que nous pouvons nommer « spécisme », par analogie avec le racisme, doit elle aussi être condamnée. Le spécisme est un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces. Il devrait être évident que les objections fondamentales formulées contre le racisme et le sexisme, par Thomas Jefferson et Sojourner Truth s'appliquent tout autant au spécisme. Si la possession d'un degré supérieur d'intelligence n'autorise pas un humain à en utiliser un autre pour ses propres fins, comment pourrait-elle autoriser les humains à exploiter les non-humains dans le même but⁵ ?

Beaucoup de philosophes et autres auteurs ont proposé de voir dans le principe d'égalité de considération des intérêts, énoncé sous une forme ou une autre, un principe moral de base ; mais peu nombreux furent ceux d'entre eux qui reconnurent que ce principe s'applique aux membres des autres espèces aussi bien qu'à ceux de la nôtre. Jeremy Bentham fut de ce petit nombre. Dans un passage d'anticipation écrit à une époque où les esclaves noirs avaient été libérés par les Français alors que dans les possessions britanniques on les traitait encore comme nous traitons aujourd'hui les animaux, Bentham écrivit : « Le jour viendra peut-être

où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons également insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discourir ? Mais un cheval ou un chien adultes sont des animaux incomparablement plus rationnels, et aussi plus cautions, qu'un enfant d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? ni : peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir⁶ ?

Dans ce passage, Bentham désigne la capacité à souffrir comme étant la caractéristique déterminante qui donne à un être le droit à l'égalité de considération. La capacité à souffrir – ou plus précisément, à souffrir et/ou à éprouver le plaisir ou le bonheur – n'est pas simplement une caractéristique comme une autre comme la capacité à parler ou à comprendre les mathématiques supérieures. Ce que dit Bentham n'est pas que ceux qui tentent de marquer cette « ligne infranchissable » qui détermine si les intérêts d'un être doivent ou non être pris en considération se sont simplement trompés de caractéristique. Quand il dit que nous devons considérer les intérêts de tous les êtres capables de souffrir ou d'éprouver du plaisir, il n'exclut de façon arbitraire du bénéfice de la considération aucun intérêt du tout – contrairement à ceux qui tracent la ligne en fonction de la possession de la raison ou du langage. La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est une

condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêts du tout, une condition qui doit être remplie pour qu'il y ait un sens à ce que nous parlions d'intérêts. Il serait absurde de dire qu'il est contraire aux intérêts d'une pierre d'être promenade le long du chemin par les coups de pied d'un écolier. Une pierre n'a pas d'intérêts parce qu'elle ne peut pas souffrir. Rien de ce que nous pouvons lui faire ne peut avoir de conséquence pour son bien-être. La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est, par contre, une condition non seulement nécessaire, mais aussi suffisante, pour dire qu'un être a des intérêts – il aura, au strict minimum, un intérêt à ne pas souffrir. Une souris, par exemple, a un intérêt à ne pas recevoir de coups de pied, parce que si elle en reçoit elle souffrira.

Bien que Bentham parle de « droits » dans le passage que j'ai cité, l'argumentation porte en réalité sur l'égalité et non sur les droits. Et de fait, dans un autre passage célèbre, Bentham qualifie les « droits naturels » d'« inepties » et les « droits naturels et imprescriptibles » d'« inepties sur échasses ». Il parlait de droits moraux pour désigner à l'aide d'une expression concise les protections, dont les gens et les animaux devraient moralement bénéficier ; mais le poids réel de l'argumentation morale ne porte pas sur l'affirmation de l'existence de droits, car cette affirmation à son tour aurait à être justifiée sur la base des possibilités de souffrance et de bonheur. De cette manière nous pouvons argumenter en faveur de l'égalité pour les animaux sans nous perdre dans les controverses philosophiques sur la nature ultime des droits.

Dans des tentatives mal orientées pour réfuter les arguments soutenus dans ce livre, certains philosophes se sont donné beaucoup de mal pour développer des arguments devant montrer que les animaux n'ont pas de droits⁷. Ils ont dit que pour avoir des droits un être doit être autonome, ou qu'il doit être membre d'une

communauté, ou qu'il doit être capable de respecter les droits d'autrui, ou qu'il doit posséder un sens de la justice. Ces affirmations sont sans pertinence vis-à-vis de la libération animale. L'emploi du vocabulaire des droits représente un raccourci politique pratique. Son utilité est encore plus grande à notre époque où l'information se fait en clips télévisés de trente secondes qu'elle ne l'était du temps de Bentham ; mais dans l'argumentation en faveur d'un changement radical dans notre attitude envers les animaux, ce langage n'est en rien nécessaire.

Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable – dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles – de n'importe quel autre être. Si un être n'a pas la capacité de souffrir, ni de ressentir du plaisir ou du bonheur, alors il n'existe rien à prendre en compte. Ainsi, c'est le critère de la sensibilité (pour employer ce mot comme raccourci pratique, mais en toute rigueur inexact, pour désigner la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir) qui fournit la seule limite défendable à la préoccupation pour les intérêts des autres. Fixer cette limite selon une autre caractéristique comme l'intelligence ou la rationalité serait la fixer de façon arbitraire. Pourquoi ne pas choisir quelque autre caractéristique encore, comme la couleur de la peau ? Les racistes violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand un conflit existe entre ces intérêts et ceux de membres d'une autre race. Les sexistes violent le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des membres de leur propre sexe. De façon similaire, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur des intérêts supérieurs

de membres d'autres espèces. Le schéma est le même dans chaque cas.

La plupart des êtres humains sont des spécistes. Les chapitres qui suivent montrent que les humains ordinaires – non pas seulement quelques humains particulièrement cruels ou insensibles, mais l'écrasante majorité d'entre eux – prennent part activement à des pratiques qui impliquent de sacrifier les plus importants des intérêts de membres d'autres espèces dans le but de favoriser les plus futiles des intérêts de membres de notre propre espèce ; et que ces humains approuvent ces pratiques, et qu'ils permettent à leurs impôts de les financer.

Il existe cependant, en défense des pratiques qui seront décrites dans les deux prochains chapitres, un argument général auquel il est nécessaire de faire un sort avant que nous n'abordions la discussion de ces pratiques elles-mêmes. Il s'agit d'une argumentation qui, si elle était juste, nous permettrait de faire tout à fait n'importe quoi aux non-humains pour n'importe quel motif si futile soit-il, ou sans motif du tout, sans encourir aucun reproche justifiable. D'après cette argumentation, nous ne serions jamais coupables de ne pas prendre en compte les intérêts des autres animaux pour une raison d'une simplicité déconcertante : c'est qu'ils n'auraient pas d'intérêts. Les animaux non humains n'auraient pas d'intérêts, selon ce point de vue, parce qu'ils ne seraient pas capables de souffrir. Il ne s'agit pas seulement de l'affirmation selon laquelle ils ne seraient pas capables de souffrir de toutes les façons dont peuvent souffrir les humains – selon laquelle par exemple un veau n'est pas capable de souffrir du fait de savoir qu'il sera tué dans quatre mois. À n'en pas douter, une telle affirmation mesurée est vraie ; mais elle ne décharge pas les humains de l'accusation de spécisme, puisqu'elle admet encore que les animaux

puissent souffrir d'autres manières – par exemple, quand on les soumet à des chocs électriques, ou quand on les maintient à l'étroit dans des cages inconfortables. L'argument dont je vais discuter est l'affirmation bien plus forte, et du coup moins plausible, selon laquelle les animaux seraient incapables de souffrir de quelque manière que ce soit ; car ils seraient, en fait, selon cet argument, des automates inconscients, ne possédant ni pensées ni sensibilité ni vie mentale d'aucune sorte.

Comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, l'opinion selon laquelle les animaux sont des automates fut avancée au XVII^e siècle par Descartes ; néanmoins, pour la plupart des gens, de cette époque comme d'aujourd'hui, il est évident que si par exemple nous enfonçons un couteau aiguisé dans le ventre d'un chien non anesthésié, celui-ci ressentira de la douleur. L'acceptation de cette idée est implicite dans les lois qui dans la plupart des pays civilisés interdisent les actes de cruauté gratuite envers les animaux. Ceux des lecteurs qui, suivant leur sens commun, pensent que les animaux souffrent effectivement préféreront peut-être omettre de lire la suite de la présente section et se reporter directement à la page 51, puisque entre-temps je ne fais que réfuter un point de vue qu'ils ne partagent pas. Néanmoins, aussi peu plausible que soit cette position sceptique, il est nécessaire, pour être complet, de la discuter.

Les animaux non humains ressentent-ils la douleur ? Comment pouvons-nous le savoir ? Eh bien, comment savons-nous si quelqu'un, quel qu'il soit, humain ou non humain, ressent la douleur ? Nous savons que nous-mêmes pouvons ressentir la douleur. Nous savons cela par l'expérience directe que nous en avons quand, par exemple, quelqu'un applique une cigarette allumée sur le dos de notre main. Mais comment savons-nous que qui que ce soit d'autre ressent la douleur ? Nous

ne pouvons pas éprouver directement la douleur d'autrui, que cet « autrui » soit notre meilleur ami ou un chien errant. La douleur est un état de conscience, un « événement mental », et en tant que telle elle ne peut jamais être observée. Les comportements que l'on peut observer, qu'il s'agisse de contorsions, de cris, ou du retrait de la main touchée par la cigarette brûlante, ne sont pas la douleur elle-même ; et les enregistrements qu'un neurologue pourrait faire de l'activité cérébrale ne sont pas non plus des observations de la douleur elle-même. La douleur est quelque chose que nous ressentons, et nous ne pouvons que déduire le fait que d'autres la ressentent à partir de diverses indications extérieures. En théorie, il reste toujours *possible* que nous nous trompions quand nous supposons que d'autres êtres humains ressentent la douleur. On peut concevoir qu'un de nos proches amis soit en fait un robot ingénieusement construit, contrôlé par un savant génial de façon à ce qu'il manifeste tous les signes de la douleur, sans qu'il soit en réalité plus sensible que n'importe quelle autre machine. Nous ne pouvons jamais savoir, avec certitude absolue, que tel n'est pas le cas. Néanmoins, bien que ce problème puisse constituer une énigme pour les philosophes, aucun de nous n'a le moindre doute réel sur le fait que nos amis proches ressentent la douleur tout comme nous la ressentons. Il s'agit là d'une déduction, mais d'une déduction parfaitement raisonnable, fondée sur l'observation de leur comportement dans des situations dans lesquelles nous-mêmes éprouvons de la douleur, et sur le fait que nous avons toutes les raisons de supposer que nos amis sont des êtres comme nous, avec un système nerveux comme le nôtre dont on peut présumer qu'il fonctionne comme le nôtre et qu'il produit des sensations similaires dans des circonstances similaires.

S'il est justifiable d'admettre que les autres êtres humains ressentent la douleur comme nous, y a-t-il une

raison qui rende injustifiable de faire une déduction similaire dans le cas des autres animaux ? Pratiquement tous les signes extérieurs qui nous amènent à conclure que la douleur existe chez les autres humains peuvent s'observer chez d'autres espèces, spécialement parmi nos plus proches cousins, les mammifères et les oiseaux. Parmi les signes comportementaux observés il y a les contorsions, les grimaces, les gémissements, les glapissements et autres formes de cris, les tentatives pour éviter la source de la douleur, les signes de peur à la perspective de la répétition de la douleur, et ainsi de suite. De plus, nous savons que ces animaux possèdent un système nerveux très semblable au nôtre, dont la réaction produit les mêmes effets physiologiques que le nôtre quand l'animal est placé dans des circonstances dans lesquelles nous-mêmes éprouverions de la douleur : une augmentation initiale de la pression sanguine, une dilatation des pupilles, une transpiration, une augmentation de la fréquence cardiaque, et, si le stimulus persiste, une chute de la pression sanguine. Les êtres humains possèdent un cortex cérébral plus développé que les autres animaux, mais il s'agit d'une partie du cerveau concernée par les fonctions de pensée plutôt que par les pulsions fondamentales, par les émotions et les sensations. Les pulsions, émotions et sensations siègent dans le diencéphale, lequel est bien développé chez beaucoup d'autres espèces animales, spécialement chez les mammifères et les oiseaux⁸.

Nous savons aussi que les systèmes nerveux des autres animaux n'ont pas été artificiellement construits – comme pourrait l'être un robot – pour imiter le comportement d'un humain face à la douleur. Ceux des animaux sont comme le nôtre le produit de l'évolution, et de fait au cours de cette évolution les êtres humains n'ont pas divergé des autres animaux, en particulier des mammifères, avant que les caractéristiques centrales de notre système nerveux ne fussent déjà en place. Il est

évident que l'aptitude à ressentir la douleur augmente la probabilité de survie que possède une espèce, puisqu'elle en amène les membres à éviter les sources de blessure. Il est certainement déraisonnable de supposer que des systèmes nerveux physiologiquement presque identiques, qui possèdent une origine commune et une fonction évolutive commune, et qui sont cause de formes de comportement similaires dans des circonstances similaires, devraient en réalité fonctionner d'une manière complètement différente au niveau des sensations subjectives.

Depuis longtemps il est reconnu comme bonne démarche dans les domaines scientifiques de rechercher pour toute chose l'explication la plus simple possible. On a parfois soutenu que pour cette raison il est « non scientifique » d'expliquer le comportement des animaux au moyen d'une théorie qui fasse référence à des sensations conscientes, à des désirs, etc. – l'idée étant que si l'on peut trouver au comportement observé une autre explication qui ne fasse pas intervenir la conscience ou les sensations, la théorie résultante sera plus simple. Cependant nous pouvons maintenant voir que les explications de cette seconde sorte, lorsqu'on les considère dans la perspective du comportement effectif des animaux tant humains que non humains, sont en fait bien plus complexes que les premières. Car nous savons de par notre propre expérience que les explications de notre comportement qui ne feraient pas intervenir la conscience et la sensation de la douleur seraient incomplètes ; et il est plus simple de supposer que les comportements similaires d'animaux dont le système nerveux est semblable au nôtre s'expliquent de la même façon, qu'il ne l'est de tenter d'inventer quelque autre explication pour le comportement des animaux non humains en plus d'avoir à expliquer la divergence entre les humains et les non-humains sous ce rapport.

L'énorme majorité des scientifiques qui se sont penchés sur la question partagent cet avis. Lord Brain, un des plus éminents neurologues de notre temps, a dit : « Je ne peux personnellement trouver aucune raison d'attribuer un esprit (*mind*) à mes semblables humains tout en le refusant aux animaux [...] Pour le moins je ne puis douter de ce que les activités et les intérêts que manifestent les animaux sont en correspondance de la même façon que le sont les miens avec une sensibilité et une conscience, lesquelles peuvent être, pour autant que je le sache, tout aussi vives⁹. »

L'auteur d'un livre sur la douleur écrit : « Les données factuelles connues soutiennent jusque dans leurs moindres détails l'affirmation selon laquelle les vertébrés mammifères supérieurs font l'expérience de sensations de douleur au moins aussi vives que les nôtres. Dire que leurs sensations sont moins fortes parce que ce sont des animaux inférieurs est une absurdité ; il est facile de montrer que nombre de leurs sens sont bien plus fins que les nôtres – il en est ainsi de la vue chez certains oiseaux, de l'ouïe chez la plupart des animaux sauvages, et du toucher chez d'autres ; ces animaux dépendent plus que nous aujourd'hui de la perception aussi aiguë que possible de leur environnement hostile. Si l'on met à part le degré de complexité du cortex cérébral (lequel ne perçoit pas directement la douleur), leurs systèmes nerveux sont presque identiques au nôtre et leurs réactions à la douleur sont remarquablement semblables à celles que nous avons, bien qu'il leur manque (pour autant que l'on sache) les résonances philosophiques et morales. L'élément émotionnel n'est que trop évident, surtout sous la forme de la peur et de la colère¹⁰. »

En Grande-Bretagne, trois comités gouvernementaux différents réunis pour des questions relatives aux animaux ont accepté la conclusion selon laquelle ceux-ci ressentent la douleur. Après avoir noté les don-

nées comportementales évidentes qui soutiennent ce point de vue, les membres du Comité sur la cruauté envers les animaux sauvages, institué en 1951, déclarent : « [...] nous pensons que les données physiologiques, et plus particulièrement anatomiques, justifient pleinement et étayent l'opinion de sens commun selon laquelle les animaux ressentent la douleur. »

Et après une discussion du rôle qu'elle joue dans l'évolution, le comité conclut dans son rapport que la douleur possède « une utilité biologique clairement définie » et que ce fait constitue « une troisième sorte de donnée tendant à montrer que les animaux ressentent la douleur ». Les membres du comité poursuivirent en envisageant les formes de souffrance autres que la simple douleur physique et ajoutèrent à leur conclusion qu'ils tenaient pour « suffisamment établi que les animaux souffrent effectivement de peur et de terreur aiguës ». Plus récemment, le comité gouvernemental britannique sur l'expérimentation animale et celui sur le bien-être des animaux soumis aux méthodes d'élevage intensif émitrent le même avis, concluant dans leur rapport que les animaux sont capables de souffrir tant d'atteintes physiques directes que de peur, d'angoisse, de stress, et ainsi de suite¹¹. Enfin, au cours de la dernière décennie, des études scientifiques au titre évocateur comme *Animal Thought*, ou *La Pensée animale*, ou encore *La Souffrance animale : l'étude objective du bien-être animal*, ont clairement montré que la perception consciente chez les animaux non humains est un thème aujourd'hui largement reconnu comme sujet sérieux de recherche¹².

On pourrait estimer la question réglée à ce point de la discussion ; mais il y a encore une dernière objection qui demande à être considérée. Il existe en effet malgré tout chez les êtres humains au moins un signe comportemental capable d'exprimer la souffrance dont ne disposent pas les animaux non humains : à savoir, le

langage évolué. D'autres animaux peuvent bien communiquer entre eux mais ils ne le font jamais, semble-t-il, de la manière compliquée dont nous le faisons. Certains philosophes, du nombre desquels était Descartes, ont estimé important le fait que les humains peuvent décrire à autrui en grand détail leur expérience de la douleur, et que les autres animaux ne le peuvent pas. (Il est intéressant de noter que cette frontière qui longtemps semblait clairement tracée entre les humains et les autres espèces se trouve aujourd'hui menacée par la découverte de la possibilité pour les chimpanzés d'apprendre un langage¹³). Mais comme le soulignait déjà Bentham, l'aptitude que peut avoir un être à s'exprimer verbalement n'est pas une donnée pertinente pour déterminer comment il devrait être traité – à moins qu'un lien puisse être trouvé entre l'aptitude verbale et la capacité de souffrir, de telle sorte que l'absence de langage jette un doute sur l'existence de cette capacité.

Il y a deux manières par lesquelles on peut tenter d'établir ce lien. La première correspond à un courant philosophique aux contours imprécis, dont l'origine se situe peut-être dans certaines doctrines associées au philosophe influent Ludwig Wittgenstein, et qui maintient qu'il ne peut être significatif d'attribuer des états de conscience à des êtres dépourvus de langage. Cette position me semble très peu plausible. Le langage est peut-être une condition nécessaire pour la pensée abstraite, du moins à partir d'un certain niveau ; mais des états comme la douleur ont un caractère plus primitif et n'ont rien à voir avec le langage. La seconde manière envisageable d'établir un lien entre le langage et l'existence de la douleur est plus facile à comprendre. Elle consiste à dire que la meilleure indication que nous puissions avoir de ce qu'un autre être que nous ressent de la douleur est le fait qu'il nous le dise. Cet argument se distingue du précédent, car il ne nie pas la possibilité

qu'un être dépourvu de langage puisse souffrir, mais seulement que nous puissions jamais avoir de raison suffisante de *penser* qu'il souffre. Malgré cela, cette ligne argumentative échoue elle aussi. Comme l'a noté Jane Goodall dans son étude sur les chimpanzés intitulée *In the Shadow of Man*, dans le domaine de l'expression des sentiments et des émotions le langage est moins important que les modes de communication non verbale telles une tape encourageante dans le dos, une étreinte chaleureuse, une poignée de main, et ainsi de suite. Les signaux élémentaires que nous utilisons pour exprimer la douleur, la peur, la colère, l'amour, la joie, la surprise, l'excitation sexuelle et bien d'autres états émotionnels ne sont pas particuliers à notre propre espèce¹⁴. Le fait qu'une personne émette l'énoncé « Je ressens de la douleur » peut constituer un élément soutenant la conclusion selon laquelle elle ressent de la douleur, mais ne représente ni le seul indice possible, ni même, puisqu'il arrive que les gens mentent, le meilleur indice possible.

Même s'il y avait d'autres raisons plus fondées pour refuser d'attribuer la sensation de douleur aux êtres dépourvus de langage, les conséquences de cette conclusion pourraient nous amener à la rejeter. Les nourrissons humains et les jeunes enfants sont incapables d'utiliser le langage. Devons-nous donc nier qu'un enfant d'un an puisse souffrir ? Si non, le langage ne peut représenter un critère décisif. Bien sûr, la plupart des parents comprennent mieux les réactions de leurs enfants qu'ils ne comprennent celles des autres animaux ; mais cela témoigne seulement de la connaissance plus grande que nous avons de notre propre espèce, et du contact plus fort que nous avons avec les enfants qu'avec les animaux. Les gens qui étudient le comportement d'autres animaux ou qui en ont comme compagnons apprennent vite à comprendre

leurs réactions aussi bien que nous comprenons celles d'un nourrisson, et parfois mieux.

Donc pour conclure : il n'existe aucune bonne raison, ni scientifique ni philosophique, de nier que les animaux ressentent la douleur. Si nous ne doutons pas de ce que les êtres humains autres que nous-mêmes ressentent la douleur, nous ne devons pas douter de ce que d'autres animaux la ressentent eux aussi.

Les animaux peuvent ressentir la douleur. Comme nous l'avons vu précédemment, il est impossible de justifier moralement le fait de considérer la douleur (ou le plaisir) que ressentent les animaux comme moins importante que la même quantité de douleur (ou de plaisir) ressentie par un humain. Mais quelles conséquences pratiques découlent de cette conclusion ? Pour prévenir un malentendu, je vais expliquer un peu plus en détail ce que je veux dire.

Si je gifle vigoureusement un cheval sur son flanc, il sursautera peut-être, mais on peut penser qu'il n'en ressentira que peu de douleur. Sa peau est assez épaisse pour le protéger contre une simple claque. Mais si je donne la même gifle à un nourrisson humain, celui-ci pleurera et on peut supposer qu'il aura mal, car sa peau est plus sensible. Il est donc plus grave de donner une gifle à un nourrisson qu'à un cheval, si les deux coups sont de même force. Mais il doit y avoir une certaine façon de frapper un cheval – je ne sais pas exactement laquelle, peut-être faudrait-il un gros bâton – qui lui causerait autant de douleur que la gifle à un nourrisson. C'est là ce que j'entends par « même quantité de douleur », et si nous considérons qu'il est mal d'infliger sans raison valable cette quantité de douleur à un nourrisson humain alors nous devons, si nous ne sommes pas spécialistes, considérer comme tout aussi mal d'infliger sans raison valable la même quantité de douleur à un cheval.

Il y a d'autres différences encore entre les humains et les animaux dont découleront d'autres complications. Un être humain adulte normal a des capacités mentales qui, dans certaines circonstances, l'amèneront à souffrir plus que ne souffrirait un animal dans les mêmes circonstances. Si par exemple nous décidions de conduire une expérience scientifique extrêmement douloureuse ou mortelle sur des humains adultes normaux, et que pour cela nous kidnappions des promeneurs au hasard dans les jardins publics, il en résulterait que les adultes qui aiment à s'y rendre éprouveraient la peur d'y être enlevés. Cette terreur constituerait une souffrance supplémentaire s'ajoutant à la douleur de l'expérience. La même expérience conduite sur des animaux non humains causerait moins de souffrance puisque eux ne connaîtraient pas l'appréhension d'être enlevés et soumis à l'expérience. Cela ne signifie bien sûr pas qu'il soit *justifié* de pratiquer cette expérience sur des animaux, mais seulement qu'il existe une raison *non* *spéciste* de préférer utiliser des animaux plutôt que des êtres humains adultes normaux, si tant est que réellement l'expérience devait être menée. Il faut noter, cependant, que ce même argument nous donne une raison de préférer utiliser pour les expériences des jeunes enfants humains – par exemple, des orphelins – ou des êtres humains attardés mentaux sévères, plutôt que des adultes normaux, car les jeunes enfants et les humains attardés eux non plus n'auraient aucune idée préalable de ce qui doit leur arriver. Du point de vue de cet argument, les animaux non humains d'une part et les jeunes enfants et les attardés mentaux de l'autre se trouvent dans la même catégorie ; et si nous utilisons cet argument pour justifier une certaine expérience sur des animaux non humains nous devons nous demander si nous sommes également prêts à autoriser cette même expérience sur de jeunes enfants humains ou des adultes attardés mentaux ; et si nous faisons à ce sujet

une différence entre les animaux et ces êtres humains, sur quelle base pouvons-nous la fonder, si ce n'est sur un parti pris cynique – et moralement indéfendable – en faveur des membres de notre propre espèce ?

Il y a de nombreux domaines dans lesquels les aptitudes mentales supérieures de l'humain adulte normal – sa capacité à anticiper, à se souvenir de façon plus détaillée, à mieux connaître ce qui se passe, et ainsi de suite – sont la source d'une différence significative. Néanmoins celle-ci ne va pas toujours dans le sens d'une plus grande souffrance chez l'être humain normal. Parfois un animal souffrira davantage du fait de sa compréhension plus limitée. Si par exemple nous capturons un prisonnier en temps de guerre, nous pouvons lui expliquer qu'il doit se laisser arrêter, fouiller et emprisonner, mais que par ailleurs aucun mal ne lui sera fait et qu'il sera libéré à la fin des hostilités. Si par contre nous capturons un animal sauvage, nous ne pouvons lui expliquer que sa vie n'est pas menacée. Un animal sauvage ne peut faire la différence entre une tentative de le maîtriser pour le détenir et une tentative de le tuer ; sa terreur sera donc aussi grande dans les deux cas.

Certains objecteront qu'il est impossible de comparer valablement la souffrance d'espèces différentes et que par conséquent quand un conflit existe entre des intérêts d'animaux et des intérêts d'humains le principe d'égalité ne peut nous guider. Il est sans doute effectivement impossible de comparer avec précision la souffrance de membres d'espèces différentes, mais la précision n'est pas ici essentielle. Même si nous ne devions prévenir la souffrance infligée aux animaux que s'il est certain que leurs intérêts en seront beaucoup plus affectés que ceux des humains, nous serions obligés d'apporter à la façon dont nous les traitons des changements radicaux. Par exemple en modifiant notre régime alimentaire, les méthodes que nous utilisons en

agriculture, les procédures expérimentales mises en œuvre dans de nombreux domaines scientifiques, notre attitude envers la faune sauvage et envers la chasse, le piégeage des animaux et le port de fourrure, et certains domaines récréatifs comme les cirques, les rodéos et les zoos. De ce fait serait évitée une somme énorme de souffrance.

Jusqu'à présent, j'ai dit beaucoup de choses au sujet du fait de faire souffrir les animaux, mais rien du fait de les tuer. Cette omission est délibérée. L'application du principe d'égalité au fait de faire souffrir est, du moins en théorie, assez directe. La douleur et la souffrance sont des choses mauvaises par elles-mêmes et elles doivent être prévenues ou minimisées, quels que soient la race, le sexe ou l'espèce de l'être qui souffre. La gravité d'une douleur dépend de son intensité et de sa durée, mais une douleur d'une intensité et d'une durée données est aussi grave, qu'elle soit ressentie par un humain ou par un animal.

Le problème de l'immoralité de l'acte de tuer est une question plus compliquée. Je l'ai maintenue jusqu'ici au second plan et je continuerai à le faire, parce que dans l'état actuel de la tyrannie que les humains exercent sur les autres espèces le principe plus simple et plus direct de la considération égale à donner à la douleur et au plaisir constitue une base suffisante pour identifier et dénoncer toutes les grandes formes d'abus que subissent les animaux de la part des humains. Néanmoins, il est nécessaire de dire quelque chose de cette question.

Tout comme la plupart des êtres humains sont spécistes dans leur propension à infliger de la douleur aux animaux alors qu'ils n'infligeraient pas une douleur semblable à un humain pour la même raison, de même sont-ils spécistes dans leur propension à tuer les autres animaux quand ils ne tueraient pas un être humain. Il

nous faut néanmoins avancer ici plus prudemment parce que les gens tiennent des opinions fortement divergentes sur la question de savoir quand il peut être légitime de tuer un humain, comme l'attestent les débats que continuent à provoquer l'avortement et l'euthanasie. De plus, les spécialistes de philosophie morale eux non plus ne sont pas parvenus à s'accorder sur pourquoi il est mal de tuer un être humain, ni pour dire dans quelles circonstances il peut être justifiable de le faire.

Voyons d'abord la thèse selon laquelle il est toujours mal de prendre une vie humaine innocente. Nous pouvons appeler ce point de vue celui du « caractère sacré de la vie ». Ceux qui y adhèrent s'opposent à l'avortement et à l'euthanasie. Mais en général ils ne s'opposent pas au fait de tuer les animaux non humains – il serait donc sans doute plus juste de parler du point de vue du « caractère sacré de la vie *humaine* ». L'option selon laquelle cette vie-là, et elle seule, serait sacro-sainte, est une forme de spécisme. Pour le voir, considérons l'exemple suivant.

Supposons qu'un enfant ait été mis au monde avec, comme c'est parfois le cas, un cerveau affecté de lésions massives et irréversibles. L'atteinte est si profonde que l'enfant ne pourra jamais devenir plus qu'un « légume humain », incapable de parler, de reconnaître ses proches, d'agir indépendamment, ou de développer une conscience de soi-même. Les parents, comprenant qu'ils ne peuvent espérer d'amélioration dans l'état de leur enfant et ne voulant de toute façon pas dépenser ni faire dépenser à l'État les grandes sommes d'argent qui seraient nécessaires chaque année pour s'occuper correctement de lui, demandent au médecin de le tuer sans douleur.

Le médecin devrait-il accéder à cette demande ? Selon la loi, il ne le devrait pas, et sous ce rapport la législation reflète l'idée du caractère sacré de la vie.

La vie de tout être humain est sacrée. Pourtant, les gens qui tiennent ce langage à propos des enfants de cette sorte ne s'élèvent pas contre le fait de tuer les animaux non humains. Comment peuvent-ils justifier cette différence dans leurs jugements ? Les chimpanzés, les chiens, les porcs et les membres adultes de bien d'autres espèces dépassent de loin un tel enfant au cerveau endommagé du point de vue de leur capacité à entrer en relation avec autrui, à agir avec autonomie, à être conscients d'eux-mêmes, et de toute autre capacité qui pourrait raisonnablement être considérée comme donnant une valeur à la vie. Même avec les soins les plus intensifs, certains enfants gravement déficients ne pourront jamais atteindre le niveau d'intelligence d'un chien. Nous ne pouvons pas non plus invoquer le respect des sentiments des parents, puisque eux-mêmes, dans cet exemple imaginaire (et dans certains cas réels) ne veulent pas que l'on garde leur enfant en vie. La seule chose qui distingue cet enfant des animaux non humains, aux yeux des personnes qui lui attribuent un « droit à la vie », est son appartenance, au niveau biologique, à l'espèce *Homo sapiens*, espèce dont ne font pas partie les chimpanzés, les chiens et les porcs. Mais invoquer *cette différence-là* comme base pour accorder un droit à la vie à l'enfant sans en accorder aux autres animaux constitue, de toute évidence, du spécisme à l'état pur¹⁵. Il s'agit exactement du même genre de différence arbitraire dont le raciste le plus effronté et le moins dissimulé se sert pour tenter de justifier la discrimination raciale.

Cela ne veut pas dire que pour que notre position ne soit pas spéciste nous devons considérer qu'il est aussi grave de tuer un chien que de tuer un être humain en pleine possession de ses facultés. La seule position qui soit irrémédiablement spéciste est celle qui veut faire coïncider de façon exacte la limite du droit à la vie avec la frontière de notre propre espèce. C'est ce

que font ceux qui adhèrent à la thèse du caractère sacré de la vie, parce qu'ils font une distinction marquée entre les êtres humains et les autres animaux, tout en n'admettant pas que l'on fasse de distinction quelle qu'elle soit au sein de notre propre espèce, s'opposant au fait de tuer les débilés profonds et les séniles incurables aussi vigoureusement qu'au fait de tuer les adultes normaux.

Pour éviter une attitude spéciste, nous devons admettre que des êtres semblables sous tous rapports pertinents ont un droit semblable à la vie — et le simple fait pour un être d'appartenir à la même espèce biologique que nous ne peut constituer un critère moralement pertinent pour l'attribution de ce droit. En restant dans ces limites, il demeure possible de soutenir, par exemple, qu'il est plus grave de tuer un humain adulte normal, doté d'une conscience de soi et capable de faire des projets d'avenir et d'entretenir des relations significatives avec autrui, qu'il ne l'est de tuer une souris, dont on peut penser qu'elle ne possède pas toutes ces caractéristiques ; ou alors nous pourrions faire intervenir les liens étroits qu'entretiennent les humains avec leur famille et leurs amis, et que n'entretiennent pas au même degré les souris ; ou aussi nous pourrions penser que ce sont les conséquences pour les autres humains, comme la peur qu'ils éprouveraient d'être eux-mêmes tués, qui constituent la différence décisive ; ou peut-être pourrions-nous faire intervenir une combinaison de ces facteurs, ou d'autres facteurs encore.

Quels que soient cependant les critères que nous voudrions retenir il nous faudra admettre qu'ils ne peuvent coïncider précisément avec la limite de notre propre espèce. Nous pouvons légitimement penser qu'en raison des caractéristiques que possèdent certains êtres leur vie a plus de valeur que celle d'autres êtres ; mais il existera certainement certains animaux non humains dont la vie, quels que soient les critères

retenus, aura plus de valeur que celle de certains humains. Un chimpanzé, un chien ou un porc, par exemple, aura un degré plus élevé de conscience de soi et une plus grande capacité à entretenir des relations avec d'autres que n'en aura un jeune enfant gravement déficient ou une personne dans un état de sénilité avancé. Si donc nous fondons le droit à la vie sur ces caractéristiques-là, nous devons accorder à ces animaux un droit à la vie aussi fort, voire plus fort, qu'à de tels humains déficients ou séniles.

Cette argumentation peut s'interpréter dans les deux sens. On peut y voir la démonstration de ce que les chimpanzés, les chiens, les porcs et les membres de certaines autres espèces ont un droit à la vie, et que nous commettons toujours une grave faute morale si nous les tuons, même quand ils sont vieux, qu'ils souffrent et que notre intention est de mettre fin à leur malheur. À l'inverse, on peut vouloir en conclure que les déficients mentaux graves et les séniles incurables n'ont aucun droit à la vie et que nous sommes fondés à les tuer pour des raisons tout à fait futiles, comme nous tuons aujourd'hui les animaux.

Puisque le sujet principal de ce livre concerne les problèmes éthiques relatifs aux animaux et non la légitimité morale de l'euthanasie, je ne tenterai pas d'apporter à ce problème une réponse définitive¹⁶. Je pense néanmoins qu'il est raisonnablement clair que malgré leur caractère non spéciste aucun des deux points de vue décrits dans le paragraphe précédent n'est satisfaisant. Ce dont nous avons besoin, c'est de quelque position intermédiaire qui éviterait d'être spéciste sans pour autant donner à la vie des déficients mentaux et des séniles aussi peu de valeur que nous en donnons aujourd'hui à la vie des porcs et des chiens, sans rendre non plus la vie de ces derniers à tel point sacro-sainte que nous estimerions mal d'y mettre fin quand elle n'est que misère sans espoir. Ce que nous devons faire,

c'est intégrer les animaux non humains dans notre sphère de préoccupations morales et cesser de voir en leurs vies des articles de consommation que nous serions fondés à sacrifier pour tout motif aussi futile soit-il. En même temps, quand nous aurons réalisé que l'appartenance d'un être à notre propre espèce ne constitue pas en elle-même une raison suffisante pour qu'il soit toujours mal de le tuer, nous en arriverons peut-être à reconsidérer la politique actuelle qui veut préserver la vie humaine à tout prix même dans les cas où il n'existe aucune perspective d'existence dotée d'un sens ou de vie sans terribles souffrances.

Je conclus, donc, que le rejet du spécisme n'implique pas que toutes les vies soient d'égale valeur. Alors que la conscience de soi, la capacité à réfléchir à l'avenir et à entretenir des espoirs et des aspirations, la capacité à nouer des relations significatives avec autrui, et ainsi de suite, sont des caractéristiques non pertinentes relativement au fait de faire souffrir – puisque la souffrance est la souffrance, quelles que soient les capacités, autres que la capacité à souffrir, dont dispose l'être en question – ces caractéristiques sont au contraire pertinentes quand se pose le problème de tuer. Il n'est pas arbitraire de soutenir que la vie d'un être possédant conscience de soi, capable de penser abstraitement, d'élaborer des projets d'avenir, de communiquer de façon complexe, et ainsi de suite, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités. Pour bien saisir la différence qui existe entre la question de faire souffrir et celle de tuer, nous pouvons considérer comment nous choisirions d'agir dans un cas concernant deux membres de notre propre espèce. Si nous devions choisir de sauver la vie soit d'un humain normal soit d'un humain handicapé mental, nous choisirions probablement de sauver la vie du premier ; mais si nous devions choisir de faire cesser la douleur soit chez un humain normal soit chez un humain handicapé

mental – si par exemple tous deux souffrent de sures douloureuses mais superficielles, sans que nous ne disposions d'assez d'analgésique pour les deux – il est loin d'être aussi simple d'opérer un choix. Cela reste vrai si nous considérons d'autres espèces. Le mal que représente la douleur est en lui-même indépendant des autres caractéristiques de l'être qui la ressent ; la valeur de la vie, elle, est affectée par ces autres caractéristiques. Pour ne citer qu'une seule raison à cette différence, si nous ôtons la vie à un être qui entretient des espoirs d'avenir, qui fait des projets et qui travaille à les faire aboutir, nous le privons de l'accomplissement de tous ces efforts ; si nous ôtons la vie à un être dont la capacité mentale est en dessous du niveau nécessaire pour se concevoir comme individu doté d'un avenir – et donc *a fortiori* incapable de faire des projets – cet acte ne peut pas entraîner cette sorte de perte¹⁷.

Cela signifiera en général que s'il nous faut choisir entre la vie d'un être humain et celle d'un autre animal nous devons sauver celle de l'humain ; mais il peut y avoir des cas particuliers où l'inverse sera vrai, quand l'être humain en question ne possède pas les capacités d'un humain normal. Cette position n'est donc pas spéciste, bien qu'elle puisse le sembler à première vue. La préférence donnée, dans les cas normaux, quand il faut faire un choix, à la vie d'un humain sur celle d'un animal, est une préférence fondée sur les caractéristiques que possèdent les humains normaux, et non sur leur simple appartenance à la même espèce que nous. C'est pourquoi lorsqu'il s'agit de membres de notre espèce qui ne possèdent pas les caractéristiques des humains normaux nous ne pouvons plus dire que leur vie doit toujours avoir priorité sur celle d'autres animaux. Ce problème apparaît en termes pratiques dans le prochain chapitre. En général, cependant, la question de savoir quand il est moralement injustifié de tuer

(sans douleur) un animal est de celles auxquelles nous n'avons pas besoin de donner une réponse précise. Aussi longtemps que nous garderons à l'esprit que nous devons respecter la vie d'un animal autant que la vie d'un être humain de niveau mental comparable, nous ne nous tromperons pas de beaucoup.¹⁸

En tout état de cause, pour défendre les conclusions qui sont argumentées dans ce livre le principe de réduction maximale de la souffrance suffit. L'idée qu'il est mal, également, de tuer les animaux sans douleur apporte à certaines de ces conclusions un appui qui est bienvenu sans être du tout nécessaire. Il est à noter que cela est également vrai de la conclusion selon laquelle nous devons devenir végétariens, bien que le végétarisme soit généralement lié dans l'esprit populaire à une forme ou une autre d'interdiction absolue de tuer.

À l'esprit du lecteur seront peut-être venues certaines objections contre la position que j'adopte dans ce chapitre. Ainsi, que doit-on faire face aux animaux qui peuvent nuire aux êtres humains ? Et devons-nous tenter d'empêcher les animaux de se tuer les uns les autres ? Comment savons-nous que les plantes ne peuvent ressentir la douleur, et si elles la ressentent, devons-nous nous laisser mourir de faim ? Pour éviter d'interrompre le cours principal de l'argumentation j'ai choisi de réunir ces questions et d'autres encore dans un chapitre séparé, et le lecteur impatient de recevoir une réponse à ses objections peut se reporter directement au chapitre VI.

Les deux prochains chapitres explorent chacun un exemple du spécisme traduit en actes. Je me suis limité à deux exemples afin de disposer de suffisamment de place pour pouvoir les traiter de façon raisonnablement approfondie, tout en sachant que cette restriction implique qu'on ne trouvera dans ce livre aucune discussion des autres pratiques qui n'existent que parce

que nous ne prenons pas au sérieux les intérêts des autres animaux – ainsi en est-il de la chasse, pour le loisir ou pour la fourrure ; de l'élevage des visons, renards et autres animaux pour leur fourrure ; de la capture des animaux sauvages (précédée souvent de l'abattage de leur mère) destinés à être emprisonnés dans des cages exigües et exhibés au regard des humains ; des sévices que l'on fait subir aux animaux pour les dresser à accomplir des numéros de cirque ou pour amuser le public des rodéos ; de l'abattage des baleines à l'aide de harpons explosifs sous couvert de recherche scientifique ; de la pêche au thon qui amène plus de 100 000 dauphins à se noyer chaque année dans les filets que posent les bateaux ; de l'abattage de trois millions de kangourous chaque année dans l'arrière-pays australien pour en faire du cuir et des aliments pour chats et chiens ; et de la façon dont généralement nous ne tenons aucun compte des intérêts des animaux sauvages à mesure que nous étendons notre empire de béton et de pollution sur la surface du globe.

Je ne dirai rien ou presque de ces pratiques, parce que comme je l'ai indiqué dans la préface à cette deuxième édition, ce livre n'est pas un inventaire de toutes les choses désagréables que nous faisons aux animaux. J'ai choisi de traiter plutôt deux illustrations centrales des applications du spécisme. Ces exemples ne sont pas des cas isolés de sadisme, mais au contraire des procédés qui touchent chaque année, dans le premier cas, des dizaines de millions d'animaux, et dans le second, des milliards d'animaux. Nous ne pouvons, non plus, prétendre ne pas être concernés par ces pratiques. La première, celle de l'expérimentation animale, est soutenue par le gouvernement que nous élisons et financée en grande partie par les impôts que nous payons. La seconde, l'élevage des animaux pour notre alimentation, n'est possible que parce que la plupart des gens achètent et mangent les produits qui en sont

issus. C'est pour ces raisons que j'ai choisi de discuter de ces pratiques plutôt que d'autres. Elles se trouvent au cœur du spécisme. Elles sont cause d'une plus grande quantité de souffrance infligée à un plus grand nombre d'animaux que ne l'est toute autre activité humaine. Pour les faire cesser, nous devons changer la politique de nos gouvernements, et aussi notre propre vie, puisque nous devons changer notre alimentation. S'il est possible d'abolir ces formes de spécisme officiellement encouragées et presque universellement acceptées, alors l'abolition des autres pratiques spé-
cistes ne pourra guère tarder.

CHAPITRE II

Outils de recherche...

Vos impôts à l'œuvre

Project X, un film grand public sorti en 1987, fut pour beaucoup d'Américains l'occasion de leur premier aperçu des expériences sur animaux que conduisent leurs propres forces armées. L'intrigue du film porte sur une expérience menée par l'Armée de l'air dans le but de déterminer si des chimpanzés pourraient continuer à « piloter » un dispositif simulant un avion après qu'ils auraient été irradiés. Un jeune cadet de l'Armée de l'air, de garde au laboratoire, finit par s'attacher à l'un des chimpanzés, avec qui il peut communiquer par langage gestuel. Quand vient le tour de ce sujet de subir l'exposition aux rayonnements, le jeune homme (aidé, bien sûr, de sa jolie petite amie) décide de libérer les chimpanzés.

L'intrigue du film était fictive, mais les expériences ne l'étaient pas. Elles se fondaient sur des expériences qui ont été menées pendant de nombreuses années à la base aérienne de Brooks, au Texas, et dont certaines variantes se poursuivent encore. Les spectateurs n'ont cependant pas vu toute l'histoire. Ce qui arrive aux chimpanzés dans le film est une version très adoucie de la réalité. Nous devons donc considérer les expériences réelles, telles qu'elles sont décrites dans les documents publiés par la base aérienne de Brooks.