



**HAL**  
open science

## La mort : un mal non nécessaire, surtout pour les animaux heureux !

Nicolas Delon

► **To cite this version:**

Nicolas Delon. La mort : un mal non nécessaire, surtout pour les animaux heureux !. Revue semestrielle de droit animalier, 2015. hal-01964780

**HAL Id: hal-01964780**

**<https://hal.science/hal-01964780>**

Submitted on 23 Dec 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## POINTS DE VUE CROISÉS

### PHILOSOPHIE

#### **La mort : un mal non nécessaire, surtout pour les animaux heureux !**

**Nicolas DELON**  
*New York University*  
*Environmental Studies / Animal Studies Initiative*

A l'heure où l'élevage industriel ne semble guère donner de signes de faiblesse, les discours se multiplient qui, au nom du bien-être animal, d'une agriculture durable, écologique et à visage humain et d'un retour à la terre et aux bonnes manières, font l'éloge d'un élevage censé traditionnel et artisanal qui serait sans commune mesure avec le premier. Une différence de nature notamment s'y jouerait : alors que le sens commun s'accorderait à reconnaître que la vie dans les fermes concentrationnaires (élevage hors sol, stabulation, stalles, cages, soja, insémination artificielle répétée, mutilations...) n'est pas digne d'être vécue, les bonnes âmes soulignent qu'il en va tout autrement lorsqu'on offre aux mêmes bêtes pâtures, fourrage, paille, perchoirs, tous les soins nécessaires, un nom et, ultime don, le deuil d'une mort qu'on est bien contraint d'infliger à chacune de ces âmes non humaines. Le don d'une telle vie, de l'éleveur à l'animal, puis celui de sa vie de l'animal à l'éleveur<sup>1</sup>, justifierait la perpétuation d'une pratique de mise à mort instituée, routinière et ultimement dédiée à nous nourrir. Il vaut mieux une vie courte et heureuse que pas de vie du tout<sup>2</sup>. Le végétalien quant à lui proposerait aux animaux d'élevage leur pure et simple extinction puisqu'ils n'existeraient pas sans l'élevage. « Adieu veau, vache, cochon, couvée », regrettera-t-on, telle la Perette de La Fontaine.

Ces regrets sont bien compréhensibles si en effet ces vies sont dignes d'être vécues, aussi écourtées soient-elles, et si la coexistence supposée ancestrale de l'homme et des animaux domestiques est un « lien » qu'il serait bon de préserver et que, végétaliens comme « productions animales » auraient pour

---

<sup>1</sup> J. Porcher, « L'esprit du don, archaïsme ou modernité de l'élevage : éléments pour une réflexion sur la place des animaux d'élevage dans le lien social », *Revue du MAUSS*, vol. 20, 2002, p. 245-262.

<sup>2</sup> R. M. Hare, « Why I am only a demi-vegetarian », in *Essays on Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

### Points de vue croisés

mission secrète de rompre<sup>3</sup>. Les arguments en faveur de ces formes d'élevage font cependant peu de cas du ratio coûts-bénéfices réel qu'implique en lui-même l'élevage, même à supposer qu'il minimise les souffrances à toutes les étapes (reproduction, élevage, engraissement, transport, abattage). Car il semble aller de soi d'après ces arguments que la gravité d'une mort précoce ne serait jamais telle — pour eux mais pas pour nous — qu'une existence heureuse ne puisse la compenser. Autrement dit, les animaux nous seraient reconnaissants s'ils le pouvaient de leur avoir fait ce don, quitte à ce que cela *nécessite* de les tuer précocement dans le seul but de les manger ou d'en tirer œufs, lait, habit et autres produits dérivés. Mais cela suppose que la mort n'est pas suffisamment grave pour que l'on puisse la mettre en balance avec un bienfait supposé, de surcroît conféré à des êtres encore simplement possibles et non réels.

A l'heure aussi où l'Assemblée inscrit dans le Code civil le statut de « l'animal » comme « être vivant et sensible », il serait intéressant de se pencher sur les implications sérieuses d'une telle reconnaissance. Je propose ici une analyse du tort subi par un animal sensible lorsqu'il est tué. Le fait est que l'essentiel des arguments en faveur de la perpétuation de — ou du retour à — un élevage « traditionnel », « artisanal », « humain », « durable » ou « heureux » repose sur la présomption que la mort d'animaux d'élevage est acceptable alors que celle d'êtres humains aux mêmes fins ne le serait pas — ou bien pour de simples raisons spécistes (nous sommes humains, pas eux) ou bien parce qu'ils ne disposeraient pas de la psychologie requise pour que mourir soit mauvais pour eux (et comme en outre ils seront remplacés, tout le monde y gagne). Je montrerai ici que la mort constitue bien un tort significatif pour de nombreux animaux, et que donc leur élevage soulève nécessairement une grave question morale, quelles que soient par ailleurs ses justifications. Cela a pour corollaire que les justifications avancées en faveur de l'élevage « heureux » présupposent la reconnaissance d'une valeur particulière de l'animal telle qu'elle rend sa mort d'autant plus problématique. Autrement dit, l'élevage « heureux » ne peut court-circuiter le problème du mal de la mort pour un individu qu'en insistant paradoxalement sur la bonne vie qui lui est offerte, cette même vie qui rend sa mort d'autant plus inacceptable. Je commencerai par exposer le problème du remplacement et de la mort avant de présenter des éléments empiriques en faveur de l'argument selon lequel tuer un animal c'est, *ceteris paribus*, lui causer un

---

<sup>3</sup> J. Porcher, *Vivre avec les animaux: une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2011. Pour une critique interne serrée des diverses défenses contemporaines de l'élevage traditionnel, voir E. Utria, « [La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses](#) », in L. Desblaches (dir.), *Souffrances animales et traditions humaines*, Presses universitaires de Dijon, 2014, p. 37-52.

tort significatif, puis de préciser en quel sens la mort peut être mauvaise et comment cela s'applique aux animaux non humains.

### I. Position du problème

Pourquoi est-il important d'établir que la mort est un tort ? Parce que l'élevage, traditionnel ou industriel, met au monde des individus dans le but d'en tirer des produits de consommation, ce qui implique de les tuer, et ce le plus souvent incroyablement jeunes par rapport à leur durée de vie moyenne (quelques mois, tout au plus une poignée d'années pour les mammifères les plus chanceux contre jusqu'à plusieurs décennies). Comme l'écrit malicieusement Florence Burgat,

Certes, les conditions d'existence en élevage hors-sol et en élevage biologique ne sont pas comparables, mais on peine à comprendre que tant de soin soit mis à veiller au bien-être et à la bonne vie des animaux qui, à peine goûtés par eux, leur sont enlevés de la manière la plus radicale et la plus définitive qui soit. Le paradoxe est accusé et redoublé par la mention du bonheur sur les emballages : en affirmant que les animaux sont heureux, on veut certes rassurer le chaland, mais en réalité on rend l'élevage encore plus discutable<sup>4</sup>.

Dans la mesure où les formes d'élevage les moins moralement répréhensibles sont aussi celles où les éleveurs sont en mesure de construire, à partir d'une relation de soin et d'affection singulière, le récit d'une vie elle aussi singulière et à ce titre irremplaçable, la tolérance morale dont ils jouissent pour tuer ou faire tuer leurs bêtes est particulièrement problématique. Ces êtres n'ont pour nous, consommateurs, pas de nom, pas d'histoire, pas d'individualité parce qu'ils nous sont rendus invisibles et que leur existence repose sur la négation de leur valeur *finale* unique (la valeur que nous leur attribuons comme à des fins uniques plutôt que comme à des moyens substituables) au profit de la seule valeur *intrinsèque* de leurs expériences (leur vie soi-disant heureuse) et de celles de ceux qui les mangent. Le paradoxe de la supposée protection supérieure dont bénéficieraient les animaux domestiques est qu'elle *implique* dans le cas des animaux d'élevage leur mise à mort (puisque c'est ce pour quoi ils sont élevés).

---

<sup>4</sup> F. Burgat, « La disparition », in J.-P. Engélibert, L. Campos, C. Coquio et G. Chapouthier (dir.), *La Question animale : entre sciences, littérature et philosophie*, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 142-143.

### Points de vue croisés

Dans une partie de ma thèse<sup>5</sup>, j'aborde le problème de la remplaçabilité des animaux d'élevage et soutiens que l'argument du remplacement en faveur de l'élevage repose sur deux piliers : le bienfait que représenterait l'existence pour les animaux que nous mettons au monde afin de les consommer et le tort mineur que représenterait pour eux leur propre mort en comparaison de ce bienfait. La première partie de ma réfutation a fait l'objet d'une autre publication<sup>6</sup>.

J'expose ici la seconde et tente de montrer que la mort est en réalité un tort significatif pour les animaux conscients (ou sensibles) et que, le bienfait de l'existence pour des êtres n'existant pas encore n'est pas suffisant à justifier leur mise au monde avec pour horizon leur mise à mort. Je soutiens, notamment contre les thèses de Peter Singer<sup>7</sup>, que la mort est un tort même pour les animaux qui ne sont pas des « personnes » (conscientes d'elles-mêmes comme sujets permanents à travers le temps et dotées de préférences réfléchies orientées vers l'avenir). La réfutation de l'argument du remplacement est essentielle puisque les justifications contemporaines de l'élevage traditionnel, produisant telle ou telle « viande heureuse », recourent généralement à l'idée que sans élevage, ces animaux ne jouiraient pas de la vie heureuse que nous leur offrons<sup>8</sup>, étant supposé en outre que mourir précocement pour eux n'est pas aussi grave que pour nous. Je *présupposerai* donc ici<sup>9</sup> que l'existence n'est pas en tant que telle un bienfait par rapport à l'inexistence pour l'être qui naît, autrement dit qu'un être n'est pas mieux loti du seul fait qu'il existe ou plus mal loti du seul fait qu'il n'existe pas (nous verrons en revanche que le fait de ne *plus* exister est métaphysiquement différent).

Je souhaite montrer que, même si un animal n'est pas une « personne », c'est-à-dire n'a pas les capacités requises, par exemple par un Peter Singer, pour

---

<sup>5</sup> Doctorat de philosophie, sous la direction de Sandra Laugier, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Philosophie, PhiCo (EA 3562), thèse soutenue le 24 juin 2014.

<sup>6</sup> Nicolas Delon, « Un Singer peut-il en remplacer un autre ? », *Klésis*, numéro spécial Peter Singer, à paraître (2015).

<sup>7</sup> P. Singer, *Practical Ethics*, 3e édition [1979, 1993], New York, Cambridge University Press, 2011.

<sup>8</sup> R. M. Hare, « Why I am only... », *op. cit.* ; S. Mouret, *Elever et tuer des animaux*, Paris, PUF, 2012 ; M. Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, London, Penguin Press, 2006 ; J. Porcher, *Eleveurs et animaux, réinventer le lien*, Paris, PUF, 2001 ; « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme "analphabète" », *Revue du MAUSS*, vol. 29, n° 1, 2007, p. 575-585 ; *Vivre avec les animaux*, *op. cit.* ; G. Varner, G. Varner, *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>9</sup> V. mon article susmentionné.

préférer la continuation de sa propre existence<sup>10</sup>, la mort n'est pas un tort négligeable. Autrement dit, en employant le lexique de l'utilitariste, nous avons des raisons de penser que la dette créée par la frustration anticipée des préférences d'un animal mort n'est guère plus adéquatement compensée par la création d'un nouvel animal que ne le serait celle de préférences humaines par la création d'un nouvel humain. Au chapitre 5 de *Practical Ethics*<sup>11</sup>, Peter Singer passe en revue des données empiriques pour montrer que de nombreux animaux (mammifères et oiseaux) possèdent probablement une capacité de former des préférences orientées vers le futur, peut-être même dans certains cas associées à une capacité basique de se représenter leur existence à travers le temps. Combinés à ses doutes quant à la capacité de l'agriculture moderne de satisfaire la demande en produits animaux par ces méthodes traditionnelles, ces données suffisent selon Singer à justifier une alimentation végétarienne, bien que, en principe, il n'exclue pas que la mise à mort de *certain*s animaux puisse être justifiée dans *certaines* circonstances. Mais je veux justement montrer que même pour les animaux de « sophistication cognitive modérée » (chiens, chats, vaches, chevaux, rats et poules, sinon l'ensemble des vertébrés)<sup>12</sup> (animaux simplement conscients, qui ne sont pas des « personnes » pour Singer) la mort constitue un tort. En d'autres termes, même s'il était vrai que la vie d'un animal n'est pas dotée de l'unité narrative requise pour que la suite et l'ordre des événements d'une vie puissent être évalués et conférer une valeur à la cette vie, et un bien-être au sujet de cette vie<sup>13</sup>, la mort serait néanmoins mauvaise pour l'individu, et constitue donc un tort pour lui.

L'argument d'après lequel les préférences des animaux sont de nature à ce que leur frustration anticipée constitue un tort peut être formulé simplement. La mort cause un tort non négligeable si elle interrompt des préférences portant sur une situation future possible d'une créature et si cette situation est, consciemment ou non, rattachée par cette créature elle-même à sa situation présente et passée. La satisfaction d'une telle préférence est donc la satisfaction de la préférence d'une créature passée identifiée à soi et les efforts présents de la créature sont perçus comme des moyens nécessaires à la satisfaction de la préférence d'une créature future identifiée à soi. De telles

---

<sup>10</sup> V. à nouveau mon article et ma thèse, chapitre 6.

<sup>11</sup> P. Singer, *op. cit.*

<sup>12</sup> E. Harman, « The moral significance of animal pain and animal death », in T. L. Beauchamp et R. G. Frey (dir.), *Handbook on Ethics and Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 726-737.

<sup>13</sup> Une thèse défendue par J. D. Velleman, « Well-being and time », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 72, 1991, p. 48-77, critiquée par exemple par B. Bradley dans *Well-Being and Death* (Oxford, Oxford University Press, 2009) au titre d'une conception privative de la mort à laquelle je souscrirai ici.

### *Points de vue croisés*

préférences ne présupposent pas de représentation consciente, conceptuelle ou linguistique d'un soi persistant à travers le temps, autrement dit de représentation de soi *comme un soi* ou de la vie *comme ayant une valeur* accompagnée des concepts de soi et de vie. Or les animaux sensibles ou « simplement conscients » (qui ne sont pas des « personnes ») manifestent des comportements dont la meilleure explication est qu'ils résultent des efforts pour satisfaire de telles préférences. Par conséquent, l'interruption de tels efforts par la mort est suffisante pour constituer un tort, indépendamment de la conscience de soi ou de la mort.

L'argument peut être renforcé par l'interprétation holistique des actions de la créature, à savoir que la plus grande partie des efforts visant la satisfaction des préférences d'une créature sont ordonnés à l'épanouissement de cette créature (y compris sa survie et sa reproduction) et identifiés, consciemment ou non, comme tels par cette créature. Autrement dit, la temporalité relative des préférences occurrentes d'une créature est sous-tendue, du point de vue distal (i.e. final ou fonctionnel), par une temporalité plus large, à l'échelle de l'existence d'une créature individuelle. L'explication *proximale* de la satisfaction d'une préférence doit être complétée par son explication *distale*. Or toute créature capable d'apprentissage dispose vraisemblablement d'une mémoire où s'ordonnent, même inconsciemment, des images d'action orientées vers le maintien de son existence. Elle n'apprend pas pour rien et il serait étonnant qu'au moins certaines de ses préférences ne reflètent pas ce qu'elle apprend.

Florence Burgat résume la double privation dont sont victimes les animaux que l'on juge remplaçables, privation de leur existence future et privation du fait même que ce sont eux qui meurent, et leurs conséquences pratiques :

On peut évoquer la croyance partagée par le plus grand nombre selon laquelle l'abattage ne pose pas de problème moral *parce que les animaux ne réfléchissent pas*. Ce qui veut dire ceci : parce qu'ils ne se *représentent* pas la situation comme « nous » le ferions en pareille circonstance, il ne savent pas ce qui leur arrive (...), ce qui aboutit à l'étrange conclusion qu'ils n'ont donc *aucune expérience ni sensation de ce qui leur arrive*, il ne leur arrive rien, il se passe au plus intime d'eux quelque chose à quoi ils demeurent étrangers. L'erreur tient dans l'assimilation du vécu à sa représentation, et cette erreur se trouve consolidée sur un autre plan par la substitution d'une

destination (les professionnels de l'élevage ne parlent-ils pas de « viande sur pied » ?) à tout autre qualité, réalité ou possibilité<sup>14</sup>.

C'est ce lien entre représentation (sous-entendu : conceptuelle) de soi, de la vie et de la mort, et intérêt à vivre que j'entends ici briser. La suite de cet article est divisée en deux sections. Dans la section 2, je propose une analyse déflationniste du réquisit cognitif pour avoir un intérêt à rester en vie, en montrant l'articulation des préférences des animaux avec la conscience explicite ou implicite qu'ils ont de leur existence comme orientée et continue dans le temps. Dans section 3, je défends la thèse que, même si les animaux n'avaient aucune capacité de concevoir ou percevoir leur existence continue dans le temps, la mort serait néanmoins mauvaise pour eux, et donc pourrait constituer un tort pour eux, si elle les prive d'expériences qu'ils auraient eu un intérêt à vivre.

## II. La conscience de son existence dans le temps

Je relèverai trois des nombreux points listés par David DeGrazia<sup>15</sup> à l'appui de la thèse selon laquelle la plupart des animaux sensibles possèdent une forme *corporelle* de conscience de soi<sup>16</sup>. Ces trois aspects manifestent ou présupposent une forme de représentation (sans méta-représentation) de soi à travers le temps (préférences, peur et anticipation)<sup>17</sup>. Les deux premiers *présupposent* une conscience (*awareness*) de sa persistance à travers le temps. Le troisième apporte une preuve indépendante des deux premiers.

### II. A. Préférences

Il est vraisemblable que tout animal capable d'expériences agréables ou désagréables a des désirs. Trouver une expérience agréable (ou désagréable),

---

<sup>14</sup> F. Burgat, *Une autre existence — la condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 345-346.

<sup>15</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », in R. Lurz (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 201-217.

<sup>16</sup> DeGrazia distingue trois formes (corporelle, introspective et sociale) de la conscience de soi.

<sup>17</sup> DeGrazia aborde aussi d'autres capacités plus sophistiquées (imitation, tromperie, cacher délibérément des objets, planification, reconnaissance de soi, compétences sociales complexes, etc.), notamment chez les corvidés et les chimpanzés, qui dépassent le cadre de mon hypothèse puisque je n'entends pas que mon argument dépende de la généralisation de ces caractéristiques à l'ensemble des animaux pour qui la mort peut être mauvaise.



*Points de vue croisés*

c'est normalement vouloir qu'elle continue (ou cesse)<sup>18</sup>. DeGrazia parle d'une « connexion conceptuelle entre les désirs et les expériences dotées d'une valence hédonique »<sup>19</sup>.

Le comportement des animaux sensibles, qui sont sujets d'états conscients, s'explique par leur possession de désirs, bien que le comportement observable à lui seul ne suffise pas à indiquer la possession de désirs (chez les êtres non conscients). La capacité d'avoir certains désirs induit celle d'avoir des préférences, en cas de choix entre plusieurs choses désirables. Une préférence a un objet et une intensité. Face au choix entre exécuter une tâche pour obtenir des grains et jeuner, un pigeon a des préférences, selon la quantité et la nature du gain offert (grain, femelle) et le coût de la tâche<sup>20</sup> ; des poules pondeuses qui ont le choix entre un fond de cage grillagé et un fond recouvert de sciures de bois, leur permettant d'effectuer nombre de leurs comportements naturels (gratter, fouiller, se reposer), même sans en avoir jamais fait l'expérience, choisissent le second, et ce, de façon cohérente dès que le choix leur est offert. En offrant plus de choix aux poules (pas simplement entre grillage au maillage fin et serré ou constitué de gros fils), il est possible de savoir ce qui compte vraiment pour elles (litière, nid, perchoir, compagnie d'autres poules, etc.)<sup>21</sup> Les cochons sont des animaux très sociaux, cependant, l'effort qu'ils sont disposés à faire pour avoir l'occasion de frotter leur nez contre celui d'un congénère est inférieur à celui, très élevé, qu'ils sont disposés à faire pour manger : les cochons préfèrent manger qu'interagir socialement<sup>22</sup> ! Une semblable préférence est manifestée par les poissons combattants du Siam (*Betta Splendens*) : ils feront plus d'efforts pour manger que pour avoir l'occasion de combattre ou parader<sup>23</sup>. Les rats de laboratoire préfèrent cohabiter avec leurs congénères que de demeurer seuls

---

<sup>18</sup> A désire X seulement si (i) A est disposé à faire arriver A, (ii) cette disposition est potentiellement consciente et (iii) A est disposé, *ceteris paribus*, à éprouver des sensations agréables à l'obtention de X et désagréables en cas d'échec prolongé à l'obtenir (D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 130).

<sup>19</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », *op. cit.*, p. 203.

<sup>20</sup> M. S. Dawkins, *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 147-148.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 153-156. Cf. aussi J. Cooper et M. Albetosa, « Behavioural priorities of laying hens », *Avian and Poultry Biology Reviews*, vol. 14, n° 3, 2003, p. 127-149 ; J. Cooper et M. Appleby, « The value of environmental resources to domestic hens: a comparison of the work-rate for food and for nests as a function of time », *Animal Welfare*, vol. 12, n° 1, 2003, p. 39-52 ; M. S. Dawkins, « Cage size and flooring preferences in litter-reared and cage-reared hens », *British Poultry Science*, vol. 24, n° 2, 1983, p. 177-182.

<sup>22</sup> M. S. Dawkins, *Through Our Eyes Only?*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

dans leur cage et le manifesteront en pressant de façon répétée un levier, et feront encore plus d'efforts pour obtenir une cage plus grande ou équipée de nouveaux objets<sup>24</sup>.

On peut ainsi par un protocole expérimental adapté apprendre — leur « demander » — ce que les animaux veulent et préfèrent vraiment, à condition de leur proposer un choix authentique, c'est-à-dire de les observer dans un environnement adapté et le moins artificiel et contraint possible et de prendre en compte leurs expériences individuelles, leur environnement particulier, l'histoire de leur développement, leur état de stress<sup>25</sup>. Cette connaissance a ainsi un double aspect temporel : ils ont des préférences cohérentes et veulent des choses qu'ils n'ont pas encore mais pourraient avoir ; leurs actions se déploient dans le temps et peuvent consister dans la réalisation de tâches complexes, apprises ou innées. D'une part donc, les préférences et leur lien à l'action remplissent une fonction chez l'animal, indiquant ce qui compte pour lui (qui se manifeste par des émotions positives et négatives) et contribue à son épanouissement naturel ; d'autre part, aux différentes fonctions de l'animal correspondent des préférences et pour les vertébrés, la réalisation de tâches complexes et l'expression d'un choix sont la manifestation vraisemblable d'états conscients.

L'action animale, dans tous ces cas, reflète une conjonction de désirs (ou préférences) et de croyances qui ensemble « produisent une *action intentionnelle* »<sup>26</sup> (le chien *croit* qu'en se rendant dans la cuisine quand il vous entend verser des croquettes, il obtiendra ce qu'il veut (manger), il ne s'y rend pas simplement parce que son désir cause son mouvement, il s'y rend *intentionnellement*). Pour les êtres non linguistiques, l'attribution d'attitudes propositionnelles (états mentaux dont le contenu est constitué de propositions entières, théoriquement traductibles en phrases — désirs, croyances, intentions, savoirs — comme « le désir *que...* », ou « la croyance

---

<sup>24</sup> E. Patterson-Kane, D. Harper et M. Hunt, « The cage preferences of laboratory rats », *Laboratory Animals*, vol. 35, n° 1, 2001, p. 74-79 ; E. Patterson-Kane, M. Hunt et D. Harper, « Rats demand social contact », *Animal Welfare*, vol. 11, n° 3, 2002, p. 327-333.

<sup>25</sup> M. S. Dawkins, « Comportement et souffrance chez l'animal », in J.-L. Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine : données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Versailles, Quae, 2010, traduit par J.-L. Guichet, p. 83-90 ; D. Fraser et L. R. Matthews, « Preference and motivation testing in animal welfare assessment », in M. Appleby et B. Hughes (dir.), *Animal Welfare*, Wallingford, CAB International, 1997, p. 159-173.

<sup>26</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », *op. cit.*, p. 204. Cf. aussi DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, *op. cit.*, ch. 6 ; D. Jamieson et M. Bekoff, « On aims and methods of cognitive ethology », *Philosophy of Science Association*, vol. 2, 1993, p. 110-124.

que...») est plus controversée, en particulier parce que le contenu de leurs états mentaux est selon toute vraisemblance non conceptuel. DeGrazia le concède au sceptique et leur attribue des « proto-désirs », « proto-croyances », « proto-intentions », des états qui, bien qu'ils ne soient pas conceptuels, ont néanmoins un contenu, constitué de « *traits de perception généralisés* »<sup>27</sup>. Il note ainsi : « Le proto-désir de nourriture de mon chien sélectionnera des instanciptions pertinentes de nourriture comme des choses qu'il peut manger même s'il n'emploie pas un concept universel de nourriture comme une chose qui nourrit. » Or, poursuit-il, « [d]es désirs de faire certaines choses et des actions intentionnelles qui impliquent de les faire suggèrent au moins une certaine conscience [*awareness*] rudimentaire de soi-même comme persistant dans le temps. (...) Le désir même de faire quelque chose, même si l'action est entravée, est (...) orienté vers l'avenir et met en jeu le soi. Car le désir et l'intention équivalent à un projet rudimentaire, qui inclut nécessairement une représentation du fait de mener à terme l'action visée<sup>28</sup>. »

L'idée que les pensées des animaux peuvent avoir un contenu, même non conceptuel, c'est-à-dire porter sur leur environnement et leur propre vie mentale sans qu'il leur soit nécessaire de posséder un langage et des concepts (*a fortiori*, de soi), n'est plus controversée. On a traditionnellement considéré que la conscience de soi exigeait un concept de soi<sup>29</sup> ou que les désirs et croyances étaient nécessairement des attitudes propositionnelles, et qu'elles nécessitaient donc des compétences linguistiques et conceptuelles<sup>30</sup>. Or, de tels états mentaux peuvent ne pas être de nature propositionnelle. Comme le suggèrent les travaux mentionnés, et suivant l'interprétation raisonnable de DeGrazia, le simple fait d'attribuer des désirs et des actions intentionnelles aux animaux suffit donc à justifier le fait de leur attribuer, au moins, une conscience de soi corporelle, incarnée dans l'action. C'est en fait la meilleure explication dont nous disposons, et elle ne suppose pas de projection anthropomorphe qui violerait le principe de parcimonie. De nombreux

---

<sup>27</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », *op. cit.*, p. 205. Il s'agit des contenus non conceptuels générés par l'*incarnation* de la pensée par des compétences, aptitudes, dispositions, mécanismes permettant à l'animal de saisir un contenu (A. Cussins, « Content, embodiment, and objectivity: the theory of cognitive trails », *Mind*, vol. 101, n° 404, 1992, p. 651-688).

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1984.

<sup>30</sup> R. G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1980 ; M. Leahy, *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, New York, Routledge, 1991.

animaux satisfont donc le critère, beaucoup plus en tout cas que l'ensemble des « personnes ».

## II. B. Peur

Tous les vertébrés sont probablement capables d'éprouver de la peur, une émotion associée au système nerveux automatique sympathique, responsable notamment de l'action en situations d'urgence, et au système limbique (amygdale, hippocampe, thalamus), essentiel à la motivation et aux émotions, deux systèmes primitifs dans l'évolution et communs aux vertébrés. La peur, écrit DeGrazia,

est une réponse émotionnelle à la perception d'un danger, une réponse qui facilite l'attention pour promouvoir l'action de protection. Quel est l'objet de la peur ? C'est quelque chose que l'on perçoit comme une menace potentielle de dommage [*harm*] pour soi. Quand ? A un certain moment dans le futur. Ces implications banales du concept de peur indiquent que ceux qui peuvent avoir peur ont une certaine perception [*sense*] d'eux-mêmes comme persistant dans le futur (éventuellement très proche). C'est-à-dire que quiconque peut avoir peur a au moins une conscience de soi corporelle rudimentaire. En outre, si le sujet qui a peur perçoit le dommage qui le menace comme le *fait de se faire mal* [*hurt*], cela impliquerait une conscience [*awareness*] de la possibilité d'éprouver de la douleur dans le futur, un type de conscience introspective<sup>31</sup>.

Temple Grandin a concentré l'essentiel de ses recherches pour l'amélioration des conditions de transport et d'abattage des animaux d'élevage. Elle a notamment travaillé comme consultante pour McDonald's à la conception d'un nouveau système de contention et de rampes conduisant les animaux à l'étourdissement et l'abattage. C'est en particulier — en tant qu'autiste — en tentant de se mettre à place des vaches qu'elle a pu percevoir, mieux que les non-autistes responsables de la conception et de la gestion des abattoirs, *que* les animaux avaient peur et *ce qui* leur faisait peur, les « petits détails qui effraient les animaux d'élevage » : reflets brillants, chaînes qui pendent, bruits métalliques, sons aigus, sifflements, courants d'air sur la face, vêtements posés sur une barrière, petits objets sur le sol, différences de sols et de textures, brusques changements de couleur, entrées de couloir trop sombres, lumière vive, etc<sup>32</sup>. Son expérience personnelle, adossée à un ensemble d'études empiriques, révèle que la peur d'une vache conduite dans

<sup>31</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », *op. cit.*, p. 207.

<sup>32</sup> T. Grandin, *L'interprète des animaux*, avec Catherine Johnson, traduit par I. Farny, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 46-52.

*Points de vue croisés*

les couloirs de l'abattoir peut être causée par certains objets et qualités particulières, qui sont associés, peut-on supposer, à des dangers potentiels pour la vache, du moins à des choses qu'elle a intérêt, et probablement pense avoir intérêt à éviter (dont les « petits détails » sont des indices apparents). Elle est aussi typiquement causée par l'inconnu — l'ignorance ou l'incompréhension de ce qui se passe, une peur pourtant universelle que nous négligeons quand nous présumons ce qui fait peur à une vache à partir de ce qui nous fait peur : « Pour deviner ce qui se passe dans la tête d'un animal, je crois donc qu'il faut se demander en permanence : “Que ressentirais-je si je voyais maintenant quelque chose que je n'ai jamais vu de ma vie<sup>33</sup> ?” »

Cela rend la peur par surprise d'autant plus fréquente, et potentiellement pénible, chez les non-humains puisqu'ils connaissent moins de choses que nous et ont accès à moins de moyens de découvrir le monde. En outre, leur « hyperspécificité (...) implique qu'ils sont sans cesse confrontés à des choses qu'ils n'ont jamais vues, senties, touchées ou goûtées »<sup>34</sup>, alors que les humains sont prompts à généraliser et stéréotyper en rangeant des objets inédits dans des catégories existantes<sup>35</sup>. Comme enfin les capacités de généralisation des animaux sont plus probablement non conceptuelles, ils généraliseront « de façon hyperspécifique », en étendant leurs peurs « aux choses appartenant à la même catégorie *sensorielle* et non *conceptuelle* »<sup>36</sup>, d'où l'étendue des formes (visuelles ou auditives notamment) susceptibles de causer une peur même quand les objets les causant ne sont pas des sources typiques de danger. Il est difficile d'interpréter le stress et les comportements de panique, de réticence et de résistance des bovins si l'on ne fait pas l'hypothèse que ce qu'on change dans leur environnement, s'il change leur comportement, change également probablement leur perception de la situation immédiate en tant qu'elle indique une situation future, soit normale, soit réjouissante, soit au contraire inquiétante. On ne peut donc considérer que Grandin a amélioré – certes pour quelques instants seulement – le bien-être des vaches en route vers la mort, à moins de présumer que les vaches ont une certaine conscience d'elles-mêmes comme persistant dans le temps impliquée par la peur.

Grandin considère que la peur est, pour les animaux comme pour les autistes, « pire que la douleur » :

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 249-252.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 254.

[E]liminer la souffrance ne suffit pas. (...) Nous sommes responsables des animaux de boucherie ; sans nous, ils n'existeraient même pas. Alors nous leur devons plus qu'une absence de douleur. Psychologiquement, la pire des choses que l'on puisse infliger à un animal c'est la peur. (...) L'animal qui souffre peut continuer à fonctionner, celui qui est terrorisé en est incapable. (...) Autre point commun entre les autistes et les animaux : nous gardons très longtemps le souvenir de nos émotions, la peur notamment. Nous sommes même incapables de gommer volontairement un souvenir<sup>37</sup>.

La plus grande sensibilité à la peur des animaux n'est cependant pas associée à une capacité consciente de planification. La peur est « une réaction à une menace extérieure », distincte de l'anxiété qui est « une réaction à une menace intérieure »<sup>38</sup> ; les stimuli de la première étant traités par l'amygdale, ceux de la seconde par le cortex préfrontal. L'une donne lieu à un « réflexe de lutte ou de fuite », l'autre à une « réaction d'orientation », contrôlée par une « faculté de vigilance ». Les deux systèmes, selon Grandin, sont séparés et nécessaires, « parce que l'animal qui fuirait tout danger potentiel épuiserait rapidement ses réserves d'énergie. » Or la vigilance, en réponse à l'anxiété, est permanente chez les autistes comme chez les animaux (en particulier les proies). Ils ont donc en commun un « système d'alarme perpétuellement activé », une « peur folle » des environnements incertains. Si la peur est si violente pour eux, ce serait « en partie dû au fait que leurs lobes frontaux sont moins performants que ceux des gens normaux. Le cortex préfrontal donne une certaine liberté d'action par rapport aux émotions. En règle générale, les gens normaux ont la capacité de dominer leur peur et de prendre des décisions en fonction d'elle<sup>39</sup>. » En outre, le langage permet aux non-autistes de réduire la peur « au moyen des mots », tandis que « les *images mentales* sont plus étroitement liées à la peur que les mots (...) L'image d'une scène horrifique est bien plus effrayante que sa description verbale. Et le souvenir visuel d'un trauma fait plus peur qu'un souvenir verbal<sup>40</sup>. » Or, on sait que les autistes — comme l'a montré Grandin — pensent plus en images qu'en mots.

Ces caractéristiques de la peur mettent en évidence son aspect indésirable, quoique vital, et l'importance de sa réduction, mais ne corroborent pas l'idée qu'avoir peur supposerait une conscience de soi implicite — au contraire, plus vraisemblablement, de l'anxiété — et par conséquent ne plaident pas spécifiquement en faveur du tort de la mort. La peur joue cependant un rôle

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 223.

### *Points de vue croisés*

spécifique dans la vie d'un animal. Elle a « une valeur adaptative supérieure à celle des autistes »<sup>41</sup>. Celle de ces derniers est « beaucoup trop forte », celle des animaux « suffisante », elle leur est « utile, et son absence constitue un handicap ». La peur permet de rester en vie en évitant précisément ce qui constitue pour soi un danger. Qu'elle puisse être contrôlée laisse penser qu'elle peut, au niveau cognitif, être rattachée à une perception consciente de soi dans le temps et l'espace.

Pour la plupart des animaux la peur est d'abord une émotion primitive<sup>42</sup> ou *primaire* rattachée au très ancien système limbique. Elle y est pour cette raison essentiellement automatique et préprogrammée, inconsciente et incontrôlable. Les réactions appropriées, mais relativement peu flexibles, qu'elle déclenche se font sans évaluation (méta)cognitive, et donc sans être rattachées à une perception de soi. Cependant, les émotions *secondaires* incluent également la peur, aux côtés du regret, de l'envie, de la jalousie. Ces émotions, écrit Marc Bekoff, « plus complexes (...) ne sont pas automatiques : elles sont traitées dans le cerveau, l'individu y réfléchit et envisage la conduite à tenir, l'action qui sera la plus appropriée dans une situation donnée. La pensée consciente et les émotions secondaires peuvent influencer notre manière de répondre aux situations déclenchant des émotions primaires »<sup>43</sup>. Le passage d'une émotion dans le système conscient permet une action flexible, plus adaptée à des milieux changeants ou différents des milieux typiques dans lesquels ont été sélectionnées les émotions primaires (par exemple la peur quasi universelle des serpents chez les mammifères, en particulier les primates). Nous avons vu également, avec Grandin, que la valeur adaptative de la peur serait nulle ou faible si elle n'était pas associée à un système parallèle de vigilance (celui de l'anxiété), où la cognition joue un rôle plus important en lien avec le cortex préfrontal (sachant que seuls les mammifères possèdent un néocortex, dont c'est une partie, mais que les autres espèces de vertébrés utilisent vraisemblablement des structures cérébrales analogues remplissant les mêmes fonctions).

Ainsi, on peut conclure avec Bekoff que « la preuve de la présence d'émotions chez une créature constitue aussi un grand pas dans la caractérisation de la sensibilité et de la conscience de soi »<sup>44</sup> — preuve articulée, bien sûr, à l'observation de comportements flexibles,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>42</sup> Elle fait partie des six émotions universelles chez Darwin (*L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, traduit par D. Féral, Paris, Rivages, 2002 [1870]) : peur, colère, dégoût, surprise, tristesse et joie.

<sup>43</sup> M. Bekoff, *Les émotions des animaux*, traduit par N. Waquet, Paris, Payot-Rivages, 2009, p. 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 42.

d'apprentissage et à la présence des structures cérébrales correspondantes, dans la mesure où l'amygdale n'est pas seule responsable de l'émergence de la peur consciente, qui implique plusieurs aires et systèmes cérébraux.

Plus généralement, les émotions jouent un rôle crucial pour les hommes et les animaux parce qu'ils s'en servent « *pour prévoir l'avenir* et pour prendre des décisions adéquates (...). Les émotions vous permettent d'avoir des pressentiments ; elles vous donnent le sentiment — ou même la sensation — de ce que l'avenir vous réserve et vous permettent de prendre la juste décision<sup>45</sup>. » Les émotions fonctionnent comme la faim, comme un « *système d'alerte anticipé* », elles « ne nous donnent pas seulement des motivations, mais aussi des informations. Elles nous renseignent sur l'avenir et sur ce qu'il convient de faire<sup>46</sup>. »

Or, pour remplir ce rôle de façon pertinente, il faut, à nouveau, que la peur ne se déclenche pas en permanence, dès qu'une odeur de prédateur a été flairée. « La peur est une émotion tellement violente pour un animal que l'évolution a sans doute sélectionné les systèmes cérébraux qui en limitent l'irruption. (...) Toutes les créatures vivantes ont besoin de dormir, de manger, de s'accoupler, de donner la vie, de nourrir et de protéger leurs petits<sup>47</sup>. » Les animaux doivent donc pouvoir être « libérés de la peur », raison pour laquelle la peur est connectée au système d'odorat rapproché plutôt qu'au système d'odorat lointain (chez les rats notamment<sup>48</sup>). L'évolution a donc sélectionné des réactions émotionnelles « suffisantes », c'est-à-dire efficacement prédictives et qui ne font pas « s'affoler plus souvent que nécessaire » un animal.

Un autre aspect essentiel des émotions nous permet de les relier au soi. Bien que les nourrissons et certains animaux ne fassent pas nécessairement de distinction nette entre eux-mêmes et autrui ou leur environnement quand ils éprouvent certaines émotions (notamment la peur), beaucoup d'émotions sont liées à un besoin d'assistance. Même lorsqu'elle n'est pas l'expression consciente d'un soi, la peur est l'expérience d'une menace à son intégrité physique, l'expression d'une insécurité. La peur, soutient ainsi Martha Nussbaum, comme d'autres émotions, joue un rôle essentiel dans l'épanouissement d'un être, même si elle doit être évitée autant que possible

---

<sup>45</sup> T. Grandin, *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>48</sup> J. Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 221-222, cité par T. Grandin, *op. cit.*, p. 231-234.



(par-delà son niveau de « suffisance » dirait Grandin) en vue même de cet épanouissement<sup>49</sup>. Dans son ouvrage majeur sur les émotions, elle écrit :

Ce qui inspire de la peur, c'est la pensée de dommages imminents qui touchent au cœur des relations et projets qui me sont propres et chers. Ce qui inspire le chagrin, c'est la mort d'un être aimé, de quelqu'un qui a représenté une partie importante de notre propre vie. Cela ne signifie pas que les émotions perçoivent ces objets comme purs outils ou instruments de la satisfaction personnelle de l'agent (...) [L]es émotions sont (...) localisées : elles prennent position dans ma propre vie et s'y concentrent sur la transition entre la lumière et obscurité, plutôt que sur la distribution générale de la lumière et de l'obscurité dans l'univers dans son ensemble<sup>50</sup>.

Les émotions sont égocentriques au sens où elles sont *eudémoniques*, c'est-à-dire portent sur l'épanouissement de l'individu (son bonheur, son bien-vivre ou sa vie bonne). Pour autant qu'elles ont un contenu *cognitif*, comme le soutient Nussbaum, les émotions peuvent donc être intégrées à une représentation (éventuellement non conceptuelle) des événements extérieurs, en particulier futurs dans le cas de menaces susceptibles d'affecter ma propre existence, et on peut présumer qu'elles ne remplissent efficacement cette fonction (et de façon flexible) que si une certaine forme de conscience de soi est impliquée dans cette représentation. Nussbaum distingue en outre la frayeur (*fright*) et la peur ou crainte (*fear*), cette dernière étant un état subjectif, manifestant un certain degré de *conscience* (*awareness*), alors que la première se manifeste principalement par des *comportements* et dépend directement, quoique non exclusivement, de l'amygdale. Le caractère subjectif et eudémonique de la peur plaide donc, dans une certaine mesure, en faveur de l'attribution d'une forme rudimentaire de conscience de soi dirigée dans le temps aux animaux sensibles.

La peur, comme l'action intentionnelle et les préférences, suggère donc qu'un animal sensible a au moins une certaine forme de conscience de sa persistance temporelle, bien qu'il n'ait pas nécessairement la représentation (propositionnelle) qu'il persistera dans le futur. DeGrazia examine cependant une troisième source de preuves possibles, indépendante des deux dernières, que les animaux soient capables d'anticiper leur propre avenir.

---

<sup>49</sup> M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press, 2006, p. 397.

<sup>50</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 31.

## II. C. Anticipation de son avenir

Dans le cadre de sa distinction personne/non-personne, il faut souligner que Singer prête en fait à de nombreux vertébrés, et non seulement aux cétacés, grands singes et corvidés, de probables sinon certaines capacités de se représenter leurs propres désirs futurs et/ou de planifier en vue de leur satisfaction<sup>51</sup>. Un autre utilitariste, Gary Varner, estime que ces capacités, chez les plus complexes de ces animaux (principalement corvidés et mammifères) témoignent d'un certain degré de « conscience autooétiq ue »<sup>52</sup>. Quoique cela soit un composant nécessaire mais non suffisant de la personnalité, leur remplacement requiert des justifications plus fortes, la mort de tels animaux étant pour eux un tort majeur, bien qu'il ne constitue pas une violation fondamentale de l'identité biographique comme dans le cas des personnes. Pour les animaux qui ne sont ni des personnes ni des « presque-personnes » en revanche, le remplacement est autorisé dans les limites prescrites par les considérations strictement utilitaristes.

Singer et Varner me semblent surestimer l'importance d'un certain aspect de la conscience (concept de soi et projets à long terme chez Singer, conscience autooétiq ue et narration de soi chez Varner) dans la valeur de la continuation de sa propre vie pour un animal. Toute capacité de se représenter soi-même, fût-ce implicitement, comme persistant dans le temps est étroitement liée à l'adaptation d'un animal à son environnement. Un animal pour qui il est avantageux d'être capable de se représenter consciemment son milieu, les actions que celui-ci exige et les préférences flexibles induites par l'articulation des variations du milieu et de ses besoins, en sera d'autant plus capable qu'il possèdera au moins une perception implicite de son existence. Parallèlement, chaque action de l'animal devient une contribution plus ou moins consciente à la perpétuation de cette existence. Continuer à vivre est précisément la fin ultime orientant les préférences conscientes qui structurent l'action (physique et mentale) de l'organisme. Cela ne signifie pas forcément que sa vie *en tant que telle* importe à l'organisme mais pour que nombre de ses satisfactions soient

---

<sup>51</sup> P. Singer, *op. cit.*, p. 100-103.

<sup>52</sup> Capacité de voyager mentalement dans le temps, passé et futur, en se représentant consciemment des événements comme les siens propres, et dont la mémoire épisodique (capacité de se remémorer les événements en contexte sous leurs aspects personnels temporels, spatiaux, affectifs) (E. Tulving, « Episodic and semantic memory », in E. Tulving et W. Donaldson (dir.), *Organization of Memory*, London, Academic Press, 1972), la reconnaissance de soi dans le miroir (pour le présent) et la planification et la théorie de l'esprit (pour le futur) sont les trois piliers. Voir G. Varner, *Personhood, op. cit.*, p. 184-194 sur les résultats existants concernant notamment gorilles, dauphins, geais buissonniers, rats ou encore pigeons.

*Points de vue croisés*

possibles, il lui est nécessaire de vivre et c'est ce à quoi contribuent ses efforts pour mieux répondre à son milieu. L'animal a un intérêt à survivre précisément dans la mesure où il a un intérêt à ces satisfactions.

DeGrazia note que « [d]es animaux capables d'anticiper le mouvement de proies et prédateurs, en s'appuyant en partie sur le souvenir de leur comportement passé dans des circonstances similaires, jouiraient d'un avantage majeur pour déterminer leur action<sup>53</sup>. » Ces représentations (futures et passées), impliquant en partie le soi, sont probablement souvent conscientes. Car leur caractère conscient aurait une valeur adaptative dans la coordination de l'action dans des « milieux variables », faits de prédateurs et proies mouvants, d'un climat et de ressources changeants et, chez les espèces sociales, de dynamiques sociales en évolution<sup>54</sup>. Distinguant contrairement à Singer *self-consciousness* et *self-awareness*, DeGrazia souligne que

même si les auto-représentations pertinentes étaient toutes inconscientes [*unconscious*], elles manifesteraient néanmoins une conscience perceptive<sup>55</sup> de soi-même [*self-awareness*]. Il n'y a aucune raison d'exiger que les auto-représentations soient conscientes pour compter comme des manifestations d'une conscience perceptive de soi rudimentaire (au moins chez les créatures conscientes de certains traits de leur monde par l'intermédiaire du plaisir, de la douleur, de la proprioception et des sens externes comme la vision et l'ouïe)<sup>56</sup>.

De telles capacités sont d'autant plus avantageuses comme adaptation évolutionnaire qu'elles sont au fondement de capacités d'ordre supérieur, métacognitives, réponses stables essentielles à l'action pertinente, elle-même appuyée sur une évaluation réflexive de ses propres représentations, en particulier dans des milieux variables et compétitifs (Proust 2006). En effet, écrit Joëlle Proust,

de nombreux animaux non humains, ne possédant aucun sens de l'objectivité, par conséquent aucune capacité de se représenter un monde indépendant, sont néanmoins clairement capables de s'ajuster aux changements du monde. Une telle flexibilité présuppose une capacité de contrôler son comportement de façon endogène (en

---

<sup>53</sup> D. DeGrazia, « Self-awareness in animals », *op. cit.*, p. 207.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>55</sup> Je traduis *self-awareness* par « conscience perceptive de soi-même » pour bien la distinguer de la *self-consciousness*, qui suppose une représentation explicite, non perceptive, constituée en partie d'attitudes propositionnelles au contenu conceptuel.

<sup>56</sup> *Ibid.*

extrayant et exploitant des régularités dans le monde extérieur et en supervisant sa propre condition cognitive)<sup>57</sup>.

Comme nous l'avons déjà indiqué, de telles capacités ne nécessitent pas de contenus conceptuels et peuvent donc être accessibles à un large ensemble d'animaux. Suivant Adrian Cussins<sup>58</sup>, Proust définit les contenus non conceptuels comme

des *traits stabilisateurs* dans le contrôle des affordances<sup>59</sup>. La stabilisation (...) joue un rôle fonctionnel dans la reconnaissance de traits au cours du temps (...) et joue un rôle de médiation des interactions réussies avec l'environnement. Nier à un animal la capacité de former des représentations non conceptuelles impliquerait par conséquent de nier qu'il puisse reconnaître des affordances, agir d'après elles et réviser ses modèles de traits<sup>60</sup>.

Une considération supplémentaire invite toutefois à la prudence. On pourrait objecter que rien de tout cela n'indique qu'un animal doué de capacités métacognitives est *conscient* de ses actions (physiques et mentales), *a fortiori* de ses actes de planification. Une représentation implicite (non conceptuelle) de soi dans le temps, en admettant qu'elle soit impliquée par la métacognition, n'engage pas de conscience du plan lui-même. Or c'est précisément dans ce caractère conscient que de nombreux utilitaristes font résider la valeur intrinsèque d'une expérience (états mentaux accompagnant la satisfaction de désirs). Varner soutient ainsi que la possession d'une conscience auto-noétique — c'est-à-dire la capacité d'un sujet de prendre conscience de sa propre identité à travers le temps — accorde à son possesseur une importance morale spéciale, dans la mesure où il est « possible de lui faire du bien *ou du mal* (...) comme il est impossible d'en faire à un individu qui n'en possède pas »<sup>61</sup>. Cette dimension supplémentaire de la conscience offre au sujet de nouvelles formes d'expériences plaisantes ou déplaisantes, en particulier sous la forme d'anticipation ou de remémoration des expériences de premier ordre que le sujet peut rattacher à son propre soi. Varner l'entend au sens de « perception consciente [*conscious*

---

<sup>57</sup> J. Proust, « The representational basis of brute cognition: a proposal », in R. Lurz (dir.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 181.

<sup>58</sup> A. Cussins, *op. cit.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 677. On entend par affordance l'ensemble des possibilités d'actions, offertes par un objet, un système ou un milieu, sur cet objet, ce système ou ce milieu lui-même. Le terme est dû aux travaux du psychologue James Gibson dans les années 1970.

<sup>60</sup> J. Proust, « The representational basis... », *op. cit.*, p. 182.

<sup>61</sup> G. Varner, *Personhood*, *op. cit.*, p. 161.

*Points de vue croisés*

*awareness*] de son propre passé, présent et avenir » (*ibid.*). En accordant une importance spéciale à cette capacité, Varner suit Singer<sup>62</sup>, Jeff McMahan<sup>63</sup> et Tooley<sup>64</sup>. Varner se place dans une perspective explicitement utilitariste pour soutenir cette thèse, quoiqu'il juge que l'idée soit répandue dans la culture populaire<sup>65</sup>. Voici comment il explique ce qu'ajoute la conscience autoéthique aux expériences passées et futures :

Dans une perspective utilitariste, la raison la plus basique de penser que la conscience autoéthique ajoute de la valeur à la vie d'un individu tient au fait que les capacités de se remémorer consciemment le passé et d'anticiper consciemment le futur permettent à l'individu de faire à nouveau l'expérience de bons (et mauvais) états de conscience et d'anticiper (et redouter) des expériences futures. (...) [U]n animal qui est conscient du but jouit à la fois de cette amélioration *et* du sentiment de satisfaction qui accompagne le fait d'être conscient que le but a été accompli<sup>66</sup>.

La position utilitariste présuppose que ne contribuent au bien-être d'un individu que les événements qui affectent ses expériences conscientes ou ses désirs conscients portant sur des états futurs, et elle explique pourquoi la mort cause un tort particulier aux personnes conscientes d'elles-mêmes qu'elle ne peut pas causer aux êtres « simplement conscients ». Or cette présupposition empêche de rendre compte du tort que subit quelqu'un que l'on prive de bienfaits futurs, soit à son insu (priver un enfant d'éducation ou de certains soins), soit parce qu'il ne le désire pas (ne pas aider un ami dépressif à se soigner). En outre, cela révèle une tension interne à l'argument utilitariste selon lequel que l'existence est un bienfait. L'argument suppose en effet de pouvoir comparer l'existence et le fait de n'avoir jamais existé et permet de conclure qu'un être possible est mieux loti du seul fait d'avoir une vie digne d'être vécue (un animal d'élevage relativement bien traité par exemple). Mais cette conclusion est impossible si l'expérience consciente (ou le désir) de ce bienfait est nécessaire pour que l'existence ait une valeur. L'être possible n'est ni plus mal ni mieux loti du fait d'exister ou non. Le mal commis ne peut donc être qu'« impersonnel » (i.e. pour l'univers) car aucun tort « personnel » (i.e. pour un être en particulier) n'est concevable envers un être auquel on ne peut attribuer de conscience, ce qui est le cas des êtres qui n'existent pas.

---

<sup>62</sup> P. Singer, *op. cit.*

<sup>63</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2002.

<sup>64</sup> M. Tooley, *op. cit.*

<sup>65</sup> G. Varner, *op. cit.*, p. 161.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 162-164.

Ce que je cherche à établir ici cependant, c'est si le tort de la mort est non négligeable en l'absence de conscience auto-noétique. Or la difficulté est de montrer que la valeur négative d'une mort précoce est personnelle même pour les non-personnes et non un simple déficit d'expériences conscientes dans l'univers, que le remplacement aurait pour but de compenser. L'objection n'est donc pas si facile à repousser. Je vais tenter de montrer dans la suite de l'article qu'elle sous-estime la valeur de la mort à mesure qu'elle surestime l'importance de la conscience — ce qui n'entame en rien l'addition effective de valeur de certaines capacités conscientes, mais *en sus* du tort fondamental de la mort. Avant de poursuivre, faisons un premier bilan.

La plupart des animaux sensibles possèdent des désirs de premier ordre et un certain nombre de capacités de premier ordre leur permettant de prendre connaissance de certains traits de leur environnement (croyances) et d'agir sur la base de cette connaissance, étant donné leurs désirs. Ces capacités, ainsi que la possession de désirs, ne requièrent pas de langage ni de capacités méta-représentationnelles et sont communes au moins à l'ensemble des vertébrés. La révision de ses « actions mentales »<sup>67</sup> d'après les conditions de l'environnement ne suppose pas de conscience de soi mais une capacité d'identifier, même non consciemment, ses propres actions mentales, capacité qui est suffisante pour rattacher ses croyances et désirs présents à ceux de son soi passé et futur, capacité partagée par la plupart des vertébrés. Comme je vais maintenant le soutenir, cependant, ces animaux ont, indépendamment de ces capacités, un intérêt à la continuation de leur existence lié aux opportunités constitutives de leur épanouissement dont leur mort les priverait, même si les capacités évoquées ci-dessus peuvent renforcer cet intérêt. L'intérêt à la continuation de sa propre vie est le résultat en même temps que la cause d'intérêts constituant la trame des actions d'un organisme<sup>68</sup>.

### III. La valeur de la mort pour les animaux

#### III. A. Trois conceptions

Nous pouvons distinguer trois conceptions principales de la valeur de la mort pour les animaux. La première est fondée sur une théorie du bien-être comme

---

<sup>67</sup> J. Proust, *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>68</sup> La métacognition, nous l'avons vu, sert précisément cet intérêt puisqu'elle permet à un individu d'évaluer ses *propres* pensées en vue d'une action flexible dans son environnement. Le contenu de la métacognition ne peut être remplacé sans perte.

### Points de vue croisés

*satisfaction des désirs*, par exemple l'utilitarisme des préférences. Nous avons déjà vu qu'elle s'appuyait sur la conscience pour définir le périmètre des intérêts, refusant donc de parler d'un intérêt à continuer de vivre si cet intérêt n'est pas conscient. La mort n'est pas mauvaise, et donc pas un tort pour les animaux n'ayant pas les capacités suffisantes (de projection d'eux-mêmes dans le temps, de formation de projets de vie) pour avoir un intérêt conscient à continuer à vivre.

La deuxième conception de la valeur de la mort est une variante de la première, c'est que le mal de la mort est *proportionnel à la continuité psychologique*, c'est-à-dire à la force des relations prudentielles, qu'un individu établit avec son propre avenir. Elle prête également un rôle central à la conscience. C'est la thèse des « intérêts relatifs-au-temps » de McMahan<sup>69</sup>, fonction du degré de continuité psychologique d'un être, sur laquelle nous reviendrons.

La troisième conception affirme que le mal de la mort consiste en une *privation d'expériences*<sup>70</sup>. Cette conception est notamment centrale, en éthique animale, aux théories des droits<sup>71</sup>, à l'approche des capacités<sup>72</sup> et est également défendue par des théoriciens parfois dits « intuitionnistes » ou « cohérentistes »<sup>73</sup>. Son corollaire est que la mort est mauvaise *pour l'animal*, relativement aux possibilités qu'elle empêche. La différence essentielle est que la première conception associe la valeur de la mort à un état subjectif, tandis que cette conception admet la possibilité de torts objectifs et considère les privations, même celles qui ne sont ni conscientes ni ressenties comme douloureuses (de liberté, d'expériences futures, d'occasions d'épanouissement) comme potentiellement sérieuses. La mort affecte les expériences conscientes de l'individu puisqu'elle l'en prive complètement, même s'il n'a pas conscience du tort qui lui est causé.

---

<sup>69</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing*, *op. cit.*

<sup>70</sup> B. Bradley, *op. cit.*; F. Feldman, « Some puzzles about the evil of death », *The Philosophical Review*, vol. 100, n° 2, 1991, p. 205-227; T. Nagel, *Questions Mortelles*, traduit par P. Engel, Paris, PUF, 1983 [1979]; L. S. Sumner, « A matter of life and death », *Noûs*, vol. 10, n° 2, 1986, p. 145-171.

<sup>71</sup> Notamment G. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000; *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press, 2008; T. Regan, *Les droits des animaux*, traduit par E. Utria, Paris, Hermann, 2013 [1983].

<sup>72</sup> M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, *op. cit.*

<sup>73</sup> D. DeGrazia, « Moral vegetarianism from a very broad basis », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 6, n° 2, 2009, p. 143-165; S. F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.

Cette conception est souvent mobilisée contre l'utilitarisme, au motif notamment qu'il traiterait les individus comme de simples « réceptacles » à expériences. La privation causée par la mort — « le dommage ultime parce qu'elle est la perte ultime »<sup>74</sup> — est extrêmement grave en tant qu'elle empêche, de façon irréversible, toutes les expériences possibles d'un « sujet-d'une-vie » doté d'une identité psychophysique et d'une valeur inhérente inaliénable, notamment par remplacement<sup>75</sup>, ou d'une créature sensible aux multiples capacités<sup>76</sup>. Chez Nussbaum la vie est tout simplement l'objet de la première des « capacités », indépendamment de l'intérêt conscient à continuer à vivre<sup>77</sup> ; pour un théoricien des droits comme Regan peut-être le plus fondamental des droits.

Je propose une adaptation de la conception objective de la privation, appuyée sur la distinction de la valeur objective de la continuation de la vie, qui est *dans* l'intérêt de l'animal, et de sa valeur subjective, à laquelle il *prend* intérêt.

### III. B. Les intérêts relatifs-au-temps

D'après la théorie de McMahan, nous avons certaines raisons de ne pas tuer les animaux (qui ne sont pas des « personnes ») dans la mesure où l'individu présent et sa contrepartie future sont le même individu ; nous agissons contre ses intérêts en le tuant à un moment où le lien entre ses intérêts présents et celui qu'il sera sont forts. Ces raisons ne sont cependant pas fortes car elles sont affaiblies par l'absence de continuité psychologique profonde, chez ces animaux, entre leur conscience présente et leur avenir. En les tuant de façon indolore, nous ne commettons donc pas de tort significatif.

[L]es intérêts relatifs-au-temps présents sont ce dont on a des raisons égoïstes de se préoccuper *maintenant* (ou, dans le cas d'un être non conscient de lui-même incapable de préoccupation égoïste pour le futur, ses intérêts relatifs-au-temps présents sont ce dont un tiers aurait

---

<sup>74</sup> T. Regan, *op. cit.*, p. 246. Cependant : « Il est possible [que la mort] ne soit pas le pire des dommages. Certaines choses sont pires que la mort. Une vie de souffrance prolongée, intense et incurable, une vie sans promesse de soulagement, en est un exemple évident. » En outre, les capacités d'une créature accroissent la gravité du tort causé par la mort. Bien qu'elles aient toute une valeur inhérente égale (Regan) ou une égale dignité propre à leur forme de vie (Nussbaum), ce qui constitue un tort pour chacune est une fonction de ses capacités émotionnelles, comportementales, sociales, etc.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 245-252 ; 411-425 ; 470-471.

<sup>76</sup> M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice, op. cit.*, p. 384-388 ; 393.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 393.



des raisons de se préoccuper maintenant pour le bien de cet être lui-même [*for the being's own sake*])<sup>78</sup>.

La théorie a pour but d'expliquer un paradoxe apparent du point de vue de l'analyse de la mort comme privation, à savoir que la mort d'une jeune personne — déjà consciente d'elle-même — semble plus grave que celle d'une vieille personne, mais en même temps aussi plus grave que celle d'un nourrisson — qui n'est pas encore conscient de lui-même. McMahan confronte sa théorie à la *Théorie Comparative d'une Vie* (TCV), d'après laquelle « la mesure dans laquelle la mort est pire (ou meilleure) que de continuer à exister est proportionnelle à la différence entre la valeur totale que la vie dans son ensemble aurait si la mort devait arriver et la valeur totale que la vie aurait si la mort ne devait pas arriver<sup>79</sup>. » Dans la *Théorie des Intérêts Relatifs* (TIR) au contraire, l'intérêt à continuer à vivre de l'individu du point de vue de la vie qu'il aurait pu avoir peut être supérieur à son intérêt à vivre relatif-au-temps. Car « la force de l'intérêt à continuer à vivre relatif-au-temps d'un individu est [...] la mesure dans laquelle il importe, pour son bien propre ou de son point de vue présent, qu'il continue à vivre<sup>80</sup>. » La gravité de la mort pour la TIR est donc fonction de deux éléments conjoints :

- (i) La magnitude de la perte subie (les biens non vécus) par un individu, *et*
- (ii) La force des relations prudentielles pertinentes avec le sujet de ces biens.

Cela explique pourquoi la mort suppose une victime, et non la non-conception : quand quelqu'un meurt, il y a quelqu'un qui aurait été relié de façon pertinente au bien perdu ; pas dans la non-conception. Cela explique aussi pourquoi la mort d'un très jeune nourrisson, *a fortiori* un fœtus, est moins grave que celle d'une personne, ou même d'un jeune enfant : ses relations pertinentes au sujet futur des biens perdus sont beaucoup plus faibles, bien que la magnitude de la perte (le nombre d'années perdues) soit plus grande. « Quand les relations d'unité prudentielle qui lieraient un individu à lui-même dans le futur sont faibles, la mort importe moins *pour cet individu à ce moment*<sup>81</sup>. » C'est en cela que les intérêts sont « relatifs-au-temps ».

Or le problème, souligne Elizabeth Harman, c'est que la TIR, en s'interdisant d'évaluer la gravité de la mort par rapport à la vie dans son ensemble plutôt

---

<sup>78</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 172.

que relativement au temps présent, est incapable d'expliquer pourquoi par exemple il n'est pas injuste d'opérer aujourd'hui un cheval, Tommy, pour lui éviter une maladie (induisant de grandes souffrances et raccourcissant sa vie) qui ne se déclarera que d'ici cinq ans<sup>82</sup>. L'absence de connexion psychologique forte avec le futur *au moment de l'opération* fait que selon la TIR le cheval n'a pas d'intérêt à être opéré puisque l'opération va lui causer des souffrances significatives, alors que la TCV rend compte de l'intuition selon laquelle l'opération est juste. La TCV explique aussi, et par les mêmes raisons, qu'il est juste d'opérer une vache, Billy, pour la soigner d'une maladie grave qui lui cause des souffrances croissantes et causeront sa mort dans quelques mois. L'opération est indolore mais causera à Billy des souffrances supérieures à celles de la maladie pendant les deux semaines suivant l'opération, après quoi elles disparaîtront et Billy pourra mener une vie longue et en bonne santé<sup>83</sup>. La TIR peut aussi expliquer qu'il est juste d'opérer Billy étant donné la relativement courte fenêtre temporelle considérée. Mais pour Harman ce sont les mêmes raisons qui devraient nous pousser à opérer Billy et Timmy, alors que la TIR livre un jugement différent dans les deux cas. D'après la TIR, dans le périmètre temporel défini par les relations prudentielles de Timmy, la seule souffrance qui compte est celle de l'opération. Ce n'est pas seulement affirmer que Timmy n'a pas d'intérêt à vivre plus longtemps mais qu'il en a un à mourir pour éviter les souffrances de l'opération ! Or, objecte à juste titre Harman, il est pour le moins étrange qu'une opération qui prolonge la vie d'un animal tout en lui évitant des souffrances futures pourrait ne pas être dans ses intérêts et qu'on doive même lui préférer une euthanasie. La TIR semble impliquer en effet que le savoir-faire du vétérinaire devrait, pour les non-personnes, se restreindre à la minimisation des souffrances immédiates ou à court terme, une implication que de nombreux compagnons d'animaux refuseraient pour le bien même de l'animal.

La position de McMahan est ainsi ambiguë. Il pourrait répondre qu'il avait certes caractérisé les intérêts relatifs-au-temps d'un tel être comme ceux dont un tiers devrait « se préoccuper maintenant pour le bien de cet être lui-même », ce qui, même relativement au présent (« maintenant »), autorise le souci de prolonger la vie. Mais ce souci justifierait tout autant le remplacement par un être comparable, puisque les relations d'unité prudentielle sont faibles, que le rapport pertinent du cheval à lui-même dans le futur font défaut.

---

<sup>82</sup> E. Harman, *op. cit.*, p. 735.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 734

*Points de vue croisés*

Il est intéressant que McMahan ait affronté directement l'argument du remplacement, dans un article sur ce qu'il appelle « carnivorisisme bénin »<sup>84</sup>. Il y définit les conditions idéales de celui-ci :

- (i) Les animaux ont des vies dignes d'être vécues : ils sont bien nourris, protégés des prédateurs, libres de leur mouvements et de satisfaire leurs instincts naturels, au moins aussi bien lotis dans l'ensemble que leurs congénères sauvages.
- (ii) Ils n'auraient pas existé sans la pratique du carnivorisisme bénin — pas seulement ces animaux en particulier, mais bien moins d'animaux avec des vies dignes d'être vécues.
- (iii) Ils pourraient vivre une fraction importante de leur espérance de vie naturelle avant d'être tués sans douleur.
- (iv) Bien que les tuer les prive de plusieurs années de vie, la quantité de bien qu'ils perdraient ainsi est comparativement mince.
- (v) L'importance de la perte subie doit être diminuée en fonction de l'absence relative d'unité psychologique dans leurs vies.
- (vi) Ceux qui sont tués sans douleur sont remplacés par de nouveaux animaux avec des vies qui sont tout aussi bonnes.
- (vii) Le plaisir que les gens retirent de la consommation d'animaux est en général plus grand que le plaisir qu'ils auraient retiré de la consommation de produits dérivés entièrement de végétaux.

Si l'on réfléchit en termes d'intérêts, la comparaison s'effectue, d'une part, d'après les intérêts de l'animal à continuer à vivre, qui sont fonction de deux choses : la *quantité de bien* qu'une vie contiendrait si l'être n'était pas tué et le degré auquel il serait *psychologiquement connecté* à lui-même dans le futur ; d'autre part, d'après l'intérêt agrégé que le nombre de personnes concernées auraient au plaisir retiré de la consommation de l'animal (c'est-à-dire l'intérêt dans ce mets précis, plutôt qu'un autre, d'origine végétale, et non l'intérêt à manger tout court). McMahan conclut :

La seule forme de carnivorisisme bénin qui soit possible aujourd'hui — élever les animaux humainement et les tuer sans douleur — semble moralement injustifiable parce que l'intérêt qu'ils ont à ne pas être tués contrebalancerait incontestablement l'intérêt que les gens auraient à les tuer et les manger<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> J. McMahan, « Eating animals the nice way », *Daedalus*, vol. 137, n° 1, 2008, p. 66-76.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 75. Il faudrait aussi inclure les intérêts humains à l'entretien des paysages, au maintien de certains « services » écologiques, à la préservation de traditions, de races anciennes et de relations avec les animaux de ferme, enfin les intérêts des agriculteurs qui ne peuvent se convertir à d'autres formes de culture. Je doute

Par conséquent, même une théorie selon laquelle les intérêts des animaux à ne pas mourir sont faibles ne permet pas de conclure à la justification de l'élevage. Il suffit en effet qu'ils ne soient pas triviaux pour que celui-ci soit très probablement injustifiable. Notons toutefois que l'argument de McMahan n'établit pas que les animaux ne sont pas remplaçables. Il établit seulement que, quoique le prix de leur remplacement soit relativement faible, le bénéfice comparatif du carnivorisme est encore plus faible en comparaison de l'agrégation des torts commis qui sont fonction d'intérêts relatifs-au-temps.

Même si l'on pouvait établir qu'il est bon pour la vache d'exister (en un sens impersonnel, mieux qu'elle existe plutôt qu'elle n'existe pas), McMahan souligne que « faire exister un individu dans une situation vulnérable et dépendante, c'est (...) s'imputer certains devoirs de soin. (...) On doit soit se dispenser de le faire exister, soit prendre des dispositions pour qu'il reçoive le soin qu'il exige une fois qu'il existe<sup>86</sup>. » C'est vrai de n'importe quel être qu'on peut mettre au monde délibérément, sauvage ou domestique, or il n'est pas clair qu'il soit compatible avec la responsabilité acquise du fait de cette mise au monde de tuer l'être en question pour les besoins de son palais. Une partie de cette responsabilité consiste même à faire en sorte que les animaux dépendant de nos choix et de nos soins survivent pour développer, à l'avenir, des liens de continuité psychologique avec leurs phases futures, autrement dit, de veiller à ce que la vie d'un individu dans son unité narrative — fût-elle extrinsèque — soit non seulement aussi bien remplie mais également aussi continue que possible (cf. le cas de Tommy ci-dessus).

### III. C. La mort « pour » et la mort « selon »

La TIR accorde trop peu de poids aux intérêts futurs en affectant la gravité d'une perte d'un coefficient relatif au présent. Or la relativité des intérêts au temps présent et leur relativité à la force des relations prudentielles qu'un individu à un temps  $t$  entretient avec lui-même à un temps  $t'$  sont deux choses distinctes. Le cheval malade a le potentiel de développer *dans le futur* des intérêts relatifs-au-temps de faire les expériences que l'opération lui permettra de faire. Il n'y a pas de raisons de ne pas considérer ces intérêts comme pertinents, ne serait-ce que du point de vue présent d'un tiers

---

toutefois que ces éléments affectent la conclusion de McMahan, surtout si l'on tient compte des autres bienfaits (environnementaux, sanitaires, économiques) et des possibilités de renouvellement des bienfaits suscités qu'offrirait une nouvelle agriculture. Merci à Florence Burgat pour cette remarque.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 72.

*Points de vue croisés*

préoccupé, comme McMahan l'écrivait lui-même<sup>87</sup>, par le bien propre du cheval. D'autant que McMahan prend en compte les intérêts dans un sens qui, paradoxalement, est déconnecté de la psychologie de l'animal.

On peut distinguer « le fait d'être intéressé par » du « fait d'avoir un intérêt à » ou que quelque chose soit « dans son intérêt »<sup>88</sup> : « Être intéressé par quelque chose, c'est être curieux ou préoccupé par lui, tandis qu'avoir un intérêt à quelque chose, c'est être concerné par quelque chose (*have a stake in it*)<sup>89</sup>. » Or si c'est ce dernier sens qui compte, c'est précisément qu'il est *suffisant* pour que quelque chose compte, du point de vue du bien-être de quelqu'un, qu'il soit dans ses intérêts futurs, et non *nécessaire* qu'il y prenne consciemment et actuellement un intérêt — alors que, curieusement, la notion d'intérêt relatif-au-temps rabat l'intérêt au sens objectif sur un intérêt au sens subjectif.

Il est possible, en s'intéressant aux intérêts objectifs, d'établir que la mort est un tort tout en expliquant en quoi elle est cependant un tort différent pour les personnes et les non-personnes, selon ce qu'elles ont respectivement en jeu. C'est faute de faire cette distinction que Singer le nie, faute de s'y tenir que McMahan en vient à nier que les non-personnes ont des intérêts à vivre relatifs-au-temps significatifs. Distinguons donc la mort en tant qu'elle est mauvaise *pour* un être et la mort en tant qu'elle est mauvaise *selon* lui. La mort, comme la douleur, est mauvaise pour l'animal conscient comme n'importe quel dommage est mauvais pour n'importe quel organisme fonctionnel (machine, être vivant, animal). Une vie épanouie et menée naturellement à son terme est bonne pour l'animal, pour le type d'être qu'il est. Il y a une relation interne entre le bien-être comme *bien-pour* et la valeur finale des êtres ayant un tel bien, c'est-à-dire ceux pour lesquels nous pouvons et avons des raisons d'agir comme envers des fins. Pour le vivant la mort est mauvaise, mais l'animal conscient peut et pourra faire l'expérience de la réalisation de ses intérêts, qui sera bonne pour lui et non simplement d'un point de vue impersonnel. Cela suffit à nous donner des raisons de nous préoccuper de la continuation de sa vie pour son propre bien<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> *The Ethics of Killing*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>88</sup> Cf. T. Regan, *op. cit.*, ch. 3 ; S. Sapontzis, *op. cit.*, ch. 9 ; G. Varner, *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, ch. 3.

<sup>89</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>90</sup> Y compris lorsqu'il n'a pas actuellement le désir de vivre. L'absence d'authentique désirs, de projets, de joie d'un dépressif ne signifie pas qu'il serait bon pour lui de mourir (E. Harman, *op. cit.*, p. 730), mais au contraire que quiconque se préoccupe de son bien reconnaît qu'il est dans son intérêt de se soigner pour retrouver un intérêt à

La mort est ainsi un tort à double titre : parce qu'elle n'est pas *dans* l'intérêt de l'animal et parce qu'elle le *prive* de toutes les réalisations possibles de ses intérêts propres, de tout ce qui sera ou aurait été dans son intérêt. Et cette privation n'est pas seulement mauvaise, c'est un tort, comme une privation de bénéfices possibles peut souvent l'être (handicaper quelqu'un en lui faisant perdre la vue, l'ouïe ou l'usage de ses membres, lui dérober de l'argent, le priver d'éducation, de mobilité sont, parmi d'autres, des exemples de privation injuste de bénéfices)<sup>91</sup>. C'est une perspective *épistémique* (« selon ») et non *relationnelle* (« pour ») sur le bien qui dépend de capacités cognitives qui ne sont pas partagées par tous les êtres conscients. Ne dépend pas de ces capacités le fait que la mort prive un être conscient d'expériences dont il aurait été le sujet et non simplement une phase temporelle future. Il est donc *dans* l'intérêt d'un animal de continuer de vivre même s'il ne *prend* pas d'intérêt conscient à continuer de vivre

### Conclusion

Dans la mesure où une créature est dotée d'une identité individuelle (en première personne ou reconstruite par un tiers) à travers le temps, sa mort ne prive pas simplement l'univers d'expériences remplaçables, elle cause la perte irremplaçable d'un individu particulier. Parce qu'une créature agit essentiellement pour son propre épanouissement, c'est pour elle-même, pour son propre bien, que les agents moraux sont motivés à agir quand ils la considèrent sous l'aspect de sa valeur finale unique, valeur que la créature a en vertu de son unicité (son irremplaçabilité factuelle), qui la rend irremplaçable moralement. La mort prive un individu de tout ce qu'il possède et pourrait posséder, précisément dans la proportion où tout ce qu'il fait et projette est ordonné à sa propre existence, et par-là même prive l'univers d'un être irremplaçable.

C'est pourquoi les arguments en faveur du maintien de l'élevage au nom du lien éthique éleveur-bêtes (e.g. J. Porcher) sont auto-réfutants. La défense du « lien » et d'une relation de don/contre-don avec l'animal présuppose précisément les traits qui rendent l'animal irremplaçable, et donc insusceptible d'une mise à mort que justifierait la relation. L'existence, même dans une telle relation, n'est pas un bienfait suffisant pour compenser le tort de la mort. Ou bien il faut reconnaître que les animaux sont remplaçables, et donc que le lien est une pure fiction affective, ou bien qu'ils sont

---

vivre. Le fait d'être privé du désir même de faire des expériences joyeuses est mauvais pour lui.

<sup>91</sup> Cf. E. Harman, *op. cit.*

*Points de vue croisés*

irremplaçables, et donc que la réticence prétendue avec laquelle les éleveurs envoient leurs bêtes à l'abattoir relève plus de la complaisance morale que d'un attachement sincère ou du moins cohérent à la valeur de leur vie.

La double tragédie de la thèse de la remplaçabilité est à la fois de vouer l'animal, sur le plan pratique, dès sa conception, à la mort, tout en lui refusant, sur le plan théorique, sa propre mort, dont il ne peut faire l'expérience. Florence Burgat a bien montré que cette double négation de l'existence et de la mort animale — dont le revers est respectivement que nous ne voyons ni la mort animale (pourtant omniprésente), ni l'existence animale (réduite à une vie matérielle) — repose sur une confusion entre l'existence et la vie, et la capacité de faire l'expérience de quelque chose avec celle de se le représenter (typiquement conceptuellement). Nier que la mort soit quoi que ce soit pour l'animal, c'est par-là même nier la constitution de son existence dans le monde qui est le sien. Le priver de la capacité de mourir (et du tort de la mort), c'est le priver de son existence<sup>92</sup>. Florence Burgat ajoute : « la notion de biographie prend alors sens », « le tracé d'une vie en tant que vécue par le sujet lui-même », par définition singulier, à conter comme telle. Unique et à ce titre irremplaçable. Le paradoxe d'un élevage respectueux des vies heureuses des animaux d'élevage est de feindre d'accorder aux animaux une telle histoire propre et l'un des rares mérites de l'élevage industriel que de ne même pas le feindre<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> F. Burgat, *Une autre existence, op. cit.*, p. 353.

<sup>93</sup> Comme l'écrit Florence Burgat : « Le souci de prendre en compte le « bien-être » des animaux [par l'élevage artisanal] (...) indique qu'est reconnu le fait que les animaux veulent vivre, et qu'ils peuvent être heureux et apprécier de l'être, et en même temps qu'il n'importe pas d'interrompre cette vie. (...) [Dans l'élevage industriel] la réification des animaux permet d'échapper à cette contradiction. » (*Ibid.*, p. 358)