

## Les cartographies de l'éthique animale

Nicolas Delon

*Chapitre à paraître dans S'engager pour les animaux (Paris, PUF, « La vie des idées »), dirigé par Fabien Carrié et Christophe Traïni. Merci de se reporter à la version définitive pour citation.*

L'éthique animale recouvre l'ensemble des théories et discussions relatives au statut moral des animaux. Sa version contemporaine remonte aux années 1970 quand, dans le monde anglo-saxon, est apparue sur le devant de la scène académique et au grand public la question morale de notre traitement des animaux. Certes, ses racines traversent l'émergence des mouvements d'émancipation moderne, la philosophie des lumières, le matérialisme et le scepticisme de l'époque moderne, jusqu'aux défenses antiques du végétarisme ou de la raison des « bêtes »<sup>1</sup>. Mais la question est restée à la marge des discours philosophiques et scientifiques jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Malgré ces quelques incursions, lorsque la question de nos devoirs envers les animaux apparaît chez Aristote, les stoïciens, Descartes, Hume, Kant, Schopenhauer ou Bentham, c'est plutôt comme une conséquence de leurs théories que comme un sujet d'intérêt à part entière<sup>2</sup>.

L'éthique animale, c'est comme une famille. Tout le monde devrait s'aimer (autour d'une cause commune) mais c'est plein de problèmes. C'est une grande famille, où par association se regroupent des familles de théories (conséquentialisme, déontologie, contractualisme, éthique des vertus, éthiques du *care*, etc.). C'est aussi comme une carte. Dans le monde réel nous rencontrons régulièrement des problèmes pratiques. Où qu'on aille, on y croise des animaux. L'idée de carte animalière vous évoque probablement la savane, la toundra, la jungle, les forêts tempérées, les océans et autres habitats d'espèces et communautés en tout genre. Imaginez plutôt une carte de la vie pratique ordinaire. Nos assiettes, nos maisons, nos rues et nos parcs, les abords de nos villes et nos escapades en nature et nos rêves de voyage, nos vêtements, nos produits ménagers et cosmétiques : autant de lieux de rencontre, parfois fortuites,

---

<sup>1</sup> Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, Cornell University, 1993.

<sup>2</sup> Voir Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

parfois inconscientes, avec une immense variété de créatures animées, souvent sensibles et intelligentes, attachantes ou repoussantes, menaçantes ou affectueuses, menacées, protégées, exterminées, reproduites sans fin à nos propres fins. Nous nous pensons déconnectés de la « nature » mais nos liens avec les animaux sont innombrables et inévitables. Notre carte animalière ressemble donc plutôt à ça : des lieux — fermes et abattoirs, pharmacies, magasins et laboratoires, maisons, zoos et cirques, mers, rivières, champs et forêts, villes et friches — et des connexions — terrestres, aériennes, maritimes, où animaux sont transportés, percutés, repoussés, où ils transportent, migrent, se réfugient, élisent domicile... L'éthique animale cartographie donc les problèmes moraux soulevés par nos liens aux autres espèces animales. Faut-il manger des animaux ? La science justifie-t-elle leur sacrifice ? Est-il juste de garder des animaux en captivité ? Les espèces et la biodiversité ont-elles une importance intrinsèque ? Les humains ont-ils un statut unique ? Ce chapitre éclaire les principaux concepts et fournit quelques clés de lecture des débats actuels en éthique animale.

### **L'idée de considération morale**

Commençons par présenter l'une des notions centrales de l'éthique animale moderne. Historiquement, on peut considérer que le rôle central joué par la sensibilité animale tient à l'émergence progressive d'une nouvelle sensibilité morale à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle — philosophiquement en réaction au rationalisme classique et sa conception mécaniste de la vie animale (Descartes, Malebranche, Buffon) ; socialement avec l'urbanisation et la présence croissante d'animaux de labour, de rente ou de compagnie dans les villes. L'éthique animale est née pour ainsi dire d'une nouvelle *sensibilité à la sensibilité*.

Ces évolutions psychologiques et sociales s'accompagnent d'un changement de cadre intellectuel. Tout d'abord, le sentimentalisme philosophique (en Ecosse et en France) prend son essor dès le XVII<sup>e</sup> siècle et souligne l'importance de la sympathie, notamment chez Hume, Smith, Hutcheson, Shaftesbury et Rousseau. Ensuite, la diffusion des idées évolutionnistes marque un tournant, d'abord chez Lamarck, puis avec la publication par Darwin de *L'origine des espèces* en 1859 et *La filiation de l'homme* en 1871, soulignant la continuité entre humains et autres animaux. À la suite des Révolutions américaine et française, les idéaux égalitaires et humanitaires pénètrent les diverses couches de la société. Au XX<sup>e</sup> siècle, ces valeurs s'intensifieront plus

encore à travers les luttes pour les droits civiques, les droits des homosexuels, une nouvelle vague féministe et enfin l'émergence de la « libération animale » et de « l'anti-spécisme ».

L'une des figures de proue de ce mouvement contemporain est le philosophe australien Peter Singer — également connu pour ses positions sur la pauvreté, l'euthanasie et l'avortement — qui, en 1973, popularisa une désormais fameuse note de bas de page de l'*Introduction aux principes de morale et de législation* du juriste anglais Jeremy Bentham, dont l'idée maîtresse était déjà dans l'ère du temps<sup>1</sup>. L'article fournit la base du premier chapitre d'*Animal Liberation*<sup>2</sup>, qui allait devenir l'un des classiques de l'éthique animale et du mouvement pour les droits des animaux. Bentham écrivait en 1789 :

« Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits qui n'auraient jamais dû lui être refusés, sinon par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison d'abandonner sans recours un être humain au caprice d'un tourmenteur. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de jambes, la pilosité ou la terminaison de l'os *sacrum* sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. (...) La question n'est pas "Peuvent-ils *raisonner* ?", ni "Peuvent-ils *parler* ?", mais "Peuvent-ils *souffrir* ?" »<sup>3</sup>.

Ce que Singer établit, à travers sa référence à Bentham, c'est que la considération morale que nous accordons aux autres êtres doit être fonction de critères pertinents et que, lorsqu'il est question de causer ou non de la souffrance, seule la capacité de souffrir est pertinente.

La thèse de Singer simple : on ne peut moralement discriminer les animaux d'après le seul critère de l'espèce, à moins de faire preuve d'un préjugé appelé « spécisme » (terme emprunté à Richard Ryder), consistant à accorder moins de poids

---

<sup>1</sup> Peter Singer, « Animal liberation », *New York Review of Books*, 5 avril 1973, recension de Stanley et Roslind Godlovitch et John Harris (dir.), *Animals, Men and Morals* (Londres, Victor Gollancz, 1971). Cf. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Anthologie d'éthique animale : apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011.

<sup>2</sup> Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1990 (1975), trad. fr. Louise Rousselle revue par David Olivier, *La libération animale*, Paris, Payot-Rivages, 2012.

<sup>3</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, éd. J. H. Burns & H. L. A. Hart, London, Athlone Press, 1977 (1789). Nous citons ici la traduction d'Enrique Utria in Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *op. cit.*, p. 108-109.

(ou aucun) aux intérêts des membres d'autres espèces au seul prétexte qu'ils ne sont pas de notre espèce. La notion établit une analogie avec le racisme et le sexisme, qui consistent aussi à discriminer sur le fondement, arbitraire, de la race ou du sexe. Or notre considération morale est due aux uns comme aux autres pour autant qu'ils sont sensibles (*sentient*), c'est-à-dire capables d'éprouver du plaisir et de la douleur. Humains et souris sont sensibles, les plantes et les pierres ne le sont pas. Singer défend, dans *La libération animale*, un *Principe d'égalité de considération des intérêts* : tous ceux, quelle que soit leur appartenance à un groupe quelconque, qui ont des intérêts ont droit à une considération égale de ces intérêts. Il faut traiter de façon similaire les cas similaires. L'application de l'idée morale d'égalité à tous les êtres sensibles découle de notre attachement à l'égalité de droit de tous les êtres humains indépendamment de leurs aptitudes et de traits de naissance.

La question (empirique et conceptuelle) de la sensibilité animale, de son étendue<sup>1</sup> et de ses diverses formes (nociception, douleur physique, émotions) est distincte de celle (normative) de sa pertinence morale. Mais une fois qu'on a reconnu que la sensibilité n'est pas une « propre de l'homme », il est difficile d'en nier la pertinence morale. Les leçons de l'évolutionnisme, des neurosciences et de l'éthologie quant au degré de similarité ou de parenté neurologique, comportementale et phylogénétique indiquent avec une forte probabilité que ce qui nous importe importe également à d'autres animaux.

La sensibilité est ce que les philosophes appellent un critère de considération morale, ou une propriété moralement pertinente. Ont un statut moral tous les êtres qui ont un bien propre, ou un bien-être, et donc des intérêts. On rattache typiquement cette capacité à la conscience et la sensibilité. Un être sensible est capable de ressentir, de son propre point de vue, la façon dont le monde extérieur l'affecte. Avoir un statut moral c'est donc pouvoir subir des dommages (ou jouir de bienfaits) justes ou injustes, et avoir un intérêt à ne pas les subir (ou à en jouir). Bien qu'une plante ait besoin d'eau, de minéraux et de lumière, ou un moteur d'huile et d'entretien régulier, cela ne leur importe pas à eux.

Beaucoup jugent ce critère suffisant, d'autres pensent qu'être humain, ou capable de langage, de raison, de conscience réflexive, ou d'être soi-même sujet de devoirs,

---

<sup>1</sup> Il est de plus en plus largement admis qu'au moins les mammifères et les oiseaux, et probablement l'ensemble des vertébrés, sont sensibles. Il est fort probable que des céphalopodes et peut-être crustacés le soient aussi.

sont des critères nécessaires et propres aux humains (Peter Carruthers, Carl Cohen, Descartes, R. G. Frey, Kant, Michael Leahy). Même lorsque ces derniers reconnaissent, comme Kant, que nous avons des devoirs *indirects* à l'égard des animaux (en vertu de notre humanité ou des conséquences sociales de la cruauté), ils nient que nous leur devons quoi que ce soit pour eux-mêmes. Mais la question est alors de savoir si les critères choisis ne risquent pas d'exclure certains humains qui seraient privés de ces capacités, de naissance, à la suite d'accidents ou en fin de vie. De nombreuses personnes séniles, en coma, atteintes de handicaps cognitifs sévères, mais aussi les nourrissons et les jeunes enfants, ne correspondent pas au prototype de l'agent moral, autonome et rationnel, esquissé ci-dessus. Leurs critiques, notamment Singer, répondent par l'argument dit des « cas marginaux » d'après lequel il n'y a aucune caractéristique commune aux humains qui ne soit pas également partagée par les membres d'autres espèces. La sensibilité en est une mais de nombreuses facultés mentales et de communication se retrouvent chez d'autres espèces. Toute caractéristique jugée proprement humaine soit n'est pas moralement pertinente soit n'est pas commune à tous les humains — par exemple, le langage symbolique ou l'autonomie rationnelle. En d'autres termes on ne peut isoler de caractéristique qui inclut tous les humains sans inclure aucun non-humain, ni exclure tous les non-humains sans exclure certains humains.

D'autres auteurs ne souhaitent défendre ni l'anthropocentrisme (seuls les humains ont un statut moral) ni le « pathocentrisme » (les êtres capables de souffrance ont un statut moral). Ils rejettent le présupposé que des critères si étroits déterminent la considération morale. Kenneth Goodpaster, par exemple, estime qu'il est tout aussi arbitraire de discriminer sur la base de la capacité de souffrir que sur la base de l'espèce dont on est membre<sup>1</sup>. Pourquoi ne pas considérer plutôt que le seul fait d'être vivant suffit à conférer une valeur morale ? Des environmentalistes comme John Baird Callicott pensent que seuls les ensembles ou groupes naturels tels que les espèces, communautés biotiques et écosystèmes ont une valeur en eux-mêmes, leurs composantes individuelles n'ayant de valeur qu'en fonction de leur contribution au bien

---

<sup>1</sup> Kenneth Goodpaster, « On being morally considerable », *Journal of Philosophy*, n° 22, 1978, p. 308-325.

du tout. Loin d'être un critère discriminant, la souffrance animale fait partie de la nature et joue un rôle évolutif ou écologique critique<sup>1</sup>.

L'idée de critère de considération morale, étendue aux membres d'autres espèces, trace les contours du domaine de l'éthique animale. Nous présupposons par la suite que de nombreux animaux non humains ont, en ce sens, un statut moral. Examinons maintenant les conclusions qu'en tirent les principaux acteurs du domaine.

### Les bifurcations de l'éthique animale

L'éthique animale pose trois questions principales : *Qui ?* (à une valeur, statut moral, des droits), *Quoi ?* (quels valeur, statut, droits, obligations), *Pourquoi ?* (ce qui explique qu'une action donnée est juste ou injuste). Différentes théories s'accordent ou se disputent sur l'une ou l'autre de ces questions. On répartit généralement les théories morales en trois grandes familles : conséquentialisme, théorie des droits (déontologie) et éthique des vertus. Cette répartition néglige bien des nuances et ne rend compte qu'imparfaitement des débats en éthique animale. Mais commençons par un débat classique entre utilitarisme et déontologie.

L'utilitariste Peter Singer et le théoricien des droits Tom Regan<sup>2</sup> s'accordent à peu près sur la première question (*Qui ?*) mais divergent théoriquement sur les implications de leurs positions (*Quoi ?*) et leurs justifications (*Pourquoi ?*). Parce que le premier considère que seules les conséquences de nos actions déterminent leur rectitude morale, aucun individu n'a de droits absolus et chacun peut donc, en principe, être sacrifié pour maximiser l'utilité générale. Regan, de son côté, utilise un autre critère de considération. Les « sujets-d'une-vie » (*subject-of-a-life*) sont des « patients » moraux, même s'ils ne sont pas des agents, parce qu'ils ont une vie mentale riche et complexe, des croyances, des désirs et préférences, des émotions, une mémoire, un sens du futur et des intentions les projetant dans l'avenir et une identité « psycho-physique ». Regan estime que tous les mammifères âgés d'au moins un an satisfont ce critère. (Il accorde toutefois le bénéfice du doute à tout être sensible et préfère tracer le cercle « au crayon », révisable au fur et à mesure du progrès de nos connaissances scientifiques.) Tous les patients moraux ont une valeur inhérente égale, quelle que soit leur

---

<sup>1</sup> Voir notamment John Baird Callicott, « Animal liberation: a triangular affair », *Environmental Ethics*, vol. 2, n° 4, 1980, p. 318-324 et « Animal liberation and environmental ethics: back together again », *Between the Species*, n° 4, 1986, p. 163-169.

<sup>2</sup> Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, The University of California Press, 1983, trad. Enrique Utria, *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, 2012.

sophistication cognitive au-delà de ce seuil, et par conséquent un égal droit fondamental au respect, incompatible avec le sacrifice utilitariste.

Peter Singer, nous l'avons vu, défend un *Principe d'égal considération des intérêts*. Mais celui-ci n'implique pas une *identité de traitement*. L'utilitarisme agrège les intérêts de tous et considère l'action juste comme celle qui maximise l'utilité, ici comprise comme la somme nette de préférences satisfaites moins les préférences insatisfaites. Dans ce calcul, certains intérêts l'emportent sur d'autres (parce qu'ils sont plus complexes, plus intenses ou plus durables), et certains êtres ont plus d'intérêts que d'autres (parce que leur vie mentale est plus complexe), même si chacun a droit à une considération égale de ses intérêts<sup>1</sup>.

Le principe d'agrégation et d'interchangeabilité des préférences justifie en pratique les actions dont les conséquences sont les meilleures, même si cela implique de traiter certains individus de façons contraires à la moralité commune. Par exemple, la théorie peut justifier, dans des circonstances qui ne sont pas celles de la recherche animale actuelle, de mener des expériences biomédicales *in vivo* sur un contingent de singes si l'on peut raisonnablement s'attendre à ce que cela permette de produire un vaccin contre le paludisme ou un remède contre le cancer.

Regan est le principal représentant de la théorie des droits et de l'abolitionnisme, et l'un des plus fervents critiques de l'utilitarisme, et *The Case for Animal Rights* est devenu l'un des classiques de l'éthique animale aux côtés d'*Animal Liberation*. Contrairement au « welfariste », l'abolitionniste considère que l'on ne respecte pas les animaux en agrandissant les cages, augmentant à la marge le bien-être (*welfare*) animal, mais en ouvrant les cages — en abolissant l'exploitation animale. Regan reproche à l'utilitarisme de traiter les êtres sensibles comme de « simples réceptacles à valeur », dépourvus de valeur inhérente. La fonction des droits n'est pas de minimiser la souffrance ou d'améliorer le bien-être animal mais de protéger contre de telles atteintes à son intégrité et à sa vie, y compris lorsqu'elles ont pour but de maximiser le bien général. Un abolitionniste comme Regan tient compte d'une multitude de torts possible, outre la souffrance ou la frustration de préférences : la privation de liberté, le fait d'être utilisé comme un simple moyen, l'exploitation ou l'atteinte à la dignité.

De même, Singer et Gary Francione considèrent tous deux la sensibilité comme un critère suffisant mais en tirent des conclusions divergentes. Singer considère que

---

<sup>1</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, trad. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997 (1993).

d'autres capacités (par exemple la conscience de soi) sont nécessaires pour avoir un statut supérieur (de « personne »), tandis que Francione est de part en part égalitariste et reconnaît à tout être franchissant le seuil de la sensibilité une égale valeur inhérente et un droit fondamental au statut juridique de personne et non de chose<sup>1</sup>.

Singer pense qu'en théorie il est permis de tuer (et remplacer), de façon indolore, des animaux qui ont eu une vie agréable et qui n'ont pas de préférences futures, si leur élevage produit de meilleures conséquences globales que les autres options — pour les animaux eux-mêmes, les éleveurs, les consommateurs, etc. Mais dans les circonstances actuelles, Singer doute qu'un régime omnivore respectueux du « bien-être animal » puisse éviter de causer des souffrances inutiles et soit dans l'ensemble bénéfique. En pratique donc, Singer et Regan convergent plus que leurs théories respectives.

Ces théories partent d'un critère de considération morale possédé par les individus. D'autres auteurs partagent ce présupposé, la plupart s'en tenant à la sensibilité, parfois associée à d'autres aspects de la vie mentale (DeGrazia, Feinberg, Garner, Rowlands, Sapontzis, parmi de nombreux autres). Martha Nussbaum recentre le statut moral sur le bien propre de chaque espèce, conçu comme une pluralité de libertés centrales, ou « capacités »<sup>2</sup>. Certains, tels Stephen Wise et le *Nonhuman Rights Project*, attachent une importance particulière à des capacités supérieures traditionnellement réservées aux humains (autonomie, conscience de soi, théorie de l'esprit) pour revendiquer le statut de personne juridique de certains animaux (chimpanzés, cétacés, éléphants). D'autres, tels Peter Singer et Jeff McMahan, intègrent les degrés de sophistication cognitive à une théorie des degrés de statut moral. D'après l'« individualisme moral »<sup>3</sup>, le statut moral dépend exclusivement des caractéristiques intrinsèques des individus. D'un point de vue moralement impartial, il n'est pas permis de traiter un enfant atteint d'un handicap cognitif sévère différemment d'un animal aux compétences comparables<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.

<sup>2</sup> Vie, Santé corporelle, Intégrité corporelle, Sens, imagination et pensée, Emotions, Raison pratique, Sociabilité, Rapports avec d'autres espèces, Jeu et Contrôle de son propre environnement politique et matériel. Voir Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.

<sup>3</sup> James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

<sup>4</sup> Pour une critique de ce présupposé, voir notamment Eva Feder Kittay et Licia Carlson (eds.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, 2010.



En revanche, certaines positions rejettent ou minorent l'importance de ce présupposé et sa tendance à mesurer l'importance des animaux d'après leurs similitudes avec les humains. Elles recentrent l'attention morale sur les caractéristiques des agents — leurs intentions, leurs émotions, leurs traits de caractère — et de leurs relations aux animaux — compassion et respect ou exploitation et instrumentalisation. La philosophe wittgensteinienne Cora Diamond rejetait déjà en 1978<sup>1</sup>, dans un article canonique, l'individualisme moral de Singer et Regan, et plus généralement leur démarche argumentative – l'idée que l'on puisse déduire logiquement nos devoirs des capacités des animaux, plutôt que d'un sens imaginaire d'une communauté de destins<sup>2</sup>. On peut, selon Diamond, elle-même végétarienne, respecter les animaux sans renoncer à l'idée que le seul fait d'être humain a une importance morale irréductible.

Nous nous ne pouvons ici que nous contenter d'évoquer les noms des principaux acteurs du courant relationnel en éthique animale : les éthiques de la vertu (Hursthouse)<sup>3</sup>, les éthiques du *care* et l'écoféminisme (Adams, Donovan, Gruen, Kheel)<sup>4</sup>, la théorie relationnelle de Clare Palmer<sup>5</sup>, la théorie des droits politiques de Sue Donaldson et Will Kymlicka<sup>6</sup> et le néokantisme de Christine Korsgaard<sup>7</sup>. Ces positions, malgré leur diversité, disjoignent statut moral et compétences cognitives, lient nos devoirs positifs (par exemple d'assistance) à une communauté d'appartenance (affective, sociale ou politique) ou à la création de relations de dépendance et de vulnérabilité, enfin rendent compte du recoupement entre nos obligations envers la nature, les autres animaux et les autres humains. Contrairement à l'abolitionnisme, ces auteurs ne revendiquent pas la « libération » des animaux par l'éradication de toute forme de lien.

### Divergences au sein de la famille

---

<sup>1</sup> Cora Diamond, « Eating meat and eating people », *Philosophy*, vol. 53, n° 206, 1978, pp. 465-479.

<sup>2</sup> Dans *Sans offenser le genre humain* (Paris, Albin Michel, 2008), Elisabeth de Fontenay dénonce les excès de l'argumentation.

<sup>3</sup> Rosalind Hursthouse, « Applying virtue ethics to our treatment of other animals », in Jennifer Welchman (ed.), *The practice of Virtue*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2006, p. 136-154.

<sup>4</sup> Josephine Donovan et Carol J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007. En français, voir Sandra Laugier (dir.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot-Rivages, 2012.

<sup>5</sup> Clare Palmer, *Animal Ethics in Context*, New York, Columbia University Press, 2010.

<sup>6</sup> Sue Donaldson et Will Kymlicka, *Zoopolis, une théorie politique des droits des animaux*, trad. P. Madelin, Paris, Alma éditeur, 2016 (2011).

<sup>7</sup> Christine Korsgaard, « Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals », *Tanner Lectures on Human Values*, 24, 2004, p. 79-110.

L'éthique animale est à la fois une carte et une famille à problèmes. Ces deux métaphores se recourent. Chaque zone pratique de la carte est animée par les désaccords entre les divers membres de la famille.

Par exemple, les animaux ont-ils un intérêt intrinsèque à être libre ? Autrement dit, cause-t-on du tort aux animaux de compagnie ou de zoo en captivité dont tous les besoins de base sont satisfaits ? Si la liberté compte intrinsèquement pour un animal, même en compensant ce dont sa captivité le prive, on lui cause du tort. Alasdair Cochrane soutient que, parce que la plupart des animaux non humains ne sont pas capables de concevoir leur bien propre et d'orienter leur vie de façon autonome, la liberté n'a pour eux pas de valeur intrinsèque mais seulement instrumentale<sup>1</sup>. Leur statut de captif, ou de bien appropriable, n'est pas en tant que tel incompatible avec le respect de leurs droits. Lori Gruen en revanche considère que la forme (non réflexive et rationnelle) d'autonomie de choix dont sont capables un large éventail d'animaux donne à la liberté une valeur non instrumentale. Il en résulte des « dilemmes de captivité » : si on libérait chiens et chats mais aussi éléphants et chimpanzés élevés en captivité, on les livrerait à un sort peu enviable, mais en les gardant en captivité, on les prive d'une liberté essentielle<sup>2</sup>. Mais surtout Gruen ne formule pas le problème strictement en termes de capacités mais de relations. La captivité implique une relation asymétrique de contrôle, de domination et d'exposition au regard d'autrui qui est incompatible avec la dignité relationnelle des créatures captives. Nos relations avec les animaux sont un donné, pour la plupart inextricables, et requièrent à ce titre notre attention à leurs particularités et notre empathie, afin d'en cultiver de meilleures<sup>3</sup>.

L'éthique du *care* prend racine dans la pensée féministe. Carol Adams et Josephine Donovan ont attiré l'attention sur les liens entre l'oppression des femmes et la domination des autres espèces : la même « objectification » du corps, la même instrumentalisation de la vie. Alors que la subjugation historique des femmes s'est appuyée sur leur association à l'animalité (réduction à leur corps et leurs émotions, préjugé de sentimentalité), l'exploitation des animaux repose sur leur statut social inférieur, leur réduction à un corps biologique passif et dépourvu de raison. La rationalité, associée à la masculinité, permet d'exclure de la communauté morale les

---

<sup>1</sup> Alasdair Cochrane, *Animal Rights without Liberation*, New York, Columbia University Press, 2012.

<sup>2</sup> Lori Gruen, *Ethics and Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, chapitre 5.

<sup>3</sup> Lori Gruen, *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*, New York, Lantern Books, 2015.

femmes, les non-blancs et les animaux. L'écoféminisme et l'éthique du *care* rejettent la dichotomie entre raison et affects, impartialité et partialité, et entendent au contraire souligner la vulnérabilité partagée de tous les êtres sensibles. La compassion, la sollicitude, l'attention au particulier sont les réponses appropriées à cette vulnérabilité, qui se perçoit dans le contexte même des relations — de soin, d'affection, de dépendance mutuelle ou d'exploitation. On retrouve la même importance morale de la vulnérabilité dans un cadre philosophique d'inspiration phénoménologique, chez Corine Pelluchon<sup>1</sup>, et dans le cadre d'une déconstruction de la tradition « phallogocentrique », dans les travaux plus tardifs de Jacques Derrida<sup>2</sup>.

Enfin, dans leur ouvrage influent *Zoopolis*, Sue Donaldson et Will Kymlicka proposent une théorie politique des droits des animaux, partant de différents types de communautés. Les auteurs s'opposent à un aspect des théories classiques des droits des animaux, en particulier l'extinctionnisme de Francione, d'après lequel respecter ces droits implique l'extinction des espèces domestiquées et la séparation entre humains et autres animaux. En limitant nos devoirs à des devoirs négatifs (de ne pas blesser, tuer, enfermer ou instrumentaliser), ces théories négligent nos devoirs positifs et le fait que notre coexistence au sein de sociétés humaines est essentielle à l'épanouissement de nombreuses espèces. L'alternative entre non-interférence et extinction néglige la complexité des relations entre humains et autres animaux, y compris domestiques, mais aussi le fait que les animaux des villes et des champs, errants, marrons et harets, que Donaldson et Kymlicka appellent « limitrophes », ne cesseront pas de coexister avec nous après la libération animale. Nos obligations ne dépendent pas seulement du « statut moral intrinsèque » des animaux mais aussi de nos relations mutuelles. S'appuyant sur la théorie politique de la citoyenneté, *Zoopolis* développe une théorie en deux temps : outre les droits négatifs universels (analogues à nos droits humains fondamentaux), les animaux ont des droits positifs différenciés selon leur communauté d'appartenance (analogues aux droits — de vote, à la santé, à l'éducation, à l'emploi — qui varient selon nos lieux de résidence). Donaldson et Kymlicka distinguent trois catégories d'animaux — domestiques, limitrophes (zones urbanisées) et sauvages, auxquelles correspondent respectivement trois statuts politiques et ensembles de droits

---

<sup>1</sup> Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité : les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Le Cerf, 2011.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

positifs —citoyenneté, résidence (permanente ou temporaire) (*denizenship*) et souveraineté, selon leur degré d'intégration à la communauté politique humaine.

Tous ces développements récents s'accompagnent d'une attention accrue à la fois à la variété de nos relations avec les animaux et aux modes d'agentivité animale. D'un côté, l'autonomie humaine est de plus en plus conçue en termes de relations et de processus cognitifs non réfléchis, et dans la continuité de ce que nous apprenons du comportement animal. D'un autre côté, ce dernier est de plus en plus conçu en des termes qui servaient autrefois à décrire uniquement l'action humaine (intentions, raisons, coopération, émotions morales, etc.). L'idée que l'agentivité est une question de degré, de continuité et de relations éclaire ainsi d'un nouveau jour la moralité de nos relations avec les autres espèces, en particulier dans le cadre des communautés où nous interagissons.