

## **A propos de la souffrance animale : lecture d'un texte célèbre de Jeremy Bentham**

**Par Olivier Verdun**

### **Résumé**

Cet article se propose d'expliquer et de discuter un texte célèbre de Jeremy Bentham, fondateur de l'éthique animale, qui a beaucoup influencé les théoriciens de la cause animale, le philosophe australien Peter Singer en particulier. Jeremy Bentham se demande quelles conséquences la reconnaissance de la souffrance animale doit avoir sur le comportement humain. Faut-il s'interdire de tuer les animaux, de les manger ? Doit-on aller jusqu'à nier toute différence entre l'homme et l'animal au motif que les animaux sont des êtres sensibles ? Plus fondamentalement, peut-on fonder l'obligation morale sur le critère de la souffrance ? Nous verrons que la position de Jeremy Bentham est beaucoup plus nuancée que celle de Peter Singer et ne mène pas aux mêmes impasses, théoriques et morales.

« Quels autres agents se trouvent être à la fois sous l'influence de la direction de l'homme et susceptibles de bonheur ? Ils sont de deux sortes : (1) Les autres êtres humains qu'on appelle personnes. (2) Les autres animaux, dont les intérêts ont été négligés par l'insensibilité des anciens juristes, restent dégradés dans la classe des choses. Sous les religions mahométane et hindoue, les intérêts du reste de la création animale semblent avoir rencontré une certaine attention. Pourquoi leurs intérêts ne sont-ils pas, universellement, tout autant que ceux des créatures humaines, considérés en fonction des différences de degré de sensibilité ? Parce que les lois existantes sont le travail de la crainte mutuelle ; et les animaux les moins rationnels n'ont pas disposé des mêmes moyens que l'homme pour tirer parti de ce sentiment. Pourquoi leurs intérêts ne devraient-ils pas être considérés ? On n'en peut donner aucune raison. S'il ne s'agissait que du fait que nous les mangeons, il y aurait une très bonne raison pour laquelle il devrait nous être permis de les manger autant qu'il nous plaît : nous nous en trouvons mieux ; et ils ne s'en trouvent jamais pire. Ils n'ont aucune de ces très longues anticipations de misère future que nous avons. La mort qu'ils subissent de nos mains est ordinairement, et sera peut-être toujours, une mort plus rapide, et de ce fait moins douloureuse, que celle qui les attendrait dans le cours inévitable de la nature. S'il ne s'agissait que du fait qu'on les tue, il y aurait une très bonne raison pour laquelle il devrait nous être permis de tuer ceux qui nous attaquent : nous nous en trouverions pire pour qu'ils puissent vivre, et ils ne s'en trouvent jamais pire d'être morts. Mais avons-nous des raisons de supporter que nous les maltraitions ? Je n'en vois aucune. Avons-nous des raisons de ne pas supporter que nous les maltraitions ? Oui, il y en a plusieurs. Il fut un temps, et j'ai le regret de constater qu'en de nombreux endroits c'est toujours le cas, où la plus grande partie de notre espèce, à laquelle on donnait le nom d'esclaves, était traitée par la loi exactement sur le même plan que le sont encore les races d'animaux inférieurs, en Angleterre par exemple. Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer ces droits qui n'auraient jamais pu 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 pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours

au caprice d'un bourreau. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os sacrum, sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. Quel autre critère devrait tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que la situation ait été différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? ». Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1789), 7.

Dans ce texte fondateur de l'éthique animale, extrait de son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, Bentham s'interroge sur le statut de l'animal et sur la responsabilité des hommes à son égard. Doit-on continuer à le considérer comme une chose, un bien meuble, voire une machine, au motif qu'il ne posséderait aucune des facultés qui font la spécificité humaine, ce qui pourrait justifier les mauvais traitements de toute sorte que nous leur faisons subir dans les abattoirs, les corridas ou encore les laboratoires scientifiques ? On a longtemps pensé que seul l'homme était digne de considération du fait de ses prouesses intellectuelles, de sorte que ses intérêts prévaudraient sur ceux des autres espèces. Nous sommes pourtant de plus en plus sensibles à la condition animale, sans compter que l'évidence de la singularité humaine est remise en question, depuis longtemps déjà, par les nombreuses observations scientifiques. Bentham pose la question de la souffrance animale qui a été jusque-là négligée. S'il ne fait guère de doute que les animaux souffrent, la question est de savoir quelles doivent être les conséquences de cette souffrance sur le comportement de l'homme. Est-il moralement acceptable de les tuer, de les faire souffrir pour nous nourrir, nous vêtir, tester nos médicaments et nos cosmétiques, ou même nous divertir ? N'avons-nous pas des devoirs envers eux ? Les animaux n'ont-ils pas eux aussi des droits ? En montrant que les critères de compétences intellectuelles généralement retenus pour distinguer l'homme de l'animal et fonder le statut d'agent moral ne conviennent pas, l'auteur soutient que seule compte la sensibilité, c'est-à-dire la capacité de souffrir, commune aux hommes et aux animaux. Ce n'est donc pas autour de la raison, mais de la sensibilité, que doit tourner la considération morale. Le problème est alors de savoir si la souffrance est un critère pertinent pour nier toute différence, y compris morale, entre l'homme et l'animal. Le fait, pour un animal, d'être doué de sensibilité, est-il la raison nécessaire et/ou suffisante de la considération éthique qu'on lui doit, et qui justifierait éventuellement qu'on lui accorde des droits, ou celle-ci doit-elle être distribuée selon d'autres critères ?

La démonstration de Bentham se développe en trois temps. Dans un premier temps, l'auteur explique pourquoi les intérêts des animaux n'ont pas été jusqu'à présent pris en compte par les hommes (« Quels autres agents... ce sentiment »). Dans un deuxième temps, il montre que si le traitement que les humains appliquent aux animaux se limitait à les manger ou à les tuer pour se défendre, il ne serait pas moralement répréhensible, thèse qui fait de Bentham un défenseur modéré de la cause animale (« Pourquoi leurs intérêts ...ils ne s'en trouvent jamais pire d'être morts »). Enfin, il conclut sa démonstration en soutenant que la sensibilité est le seul critère qui permette d'attribuer un statut moral à un être vivant, qu'il soit humain ou non humain (« Mais avons-nous des raisons de supporter que nous les maltraitions...mais peuvent-ils souffrir ? »).

En premier lieu, comment expliquer que les intérêts des animaux n'aient pas été universellement pris en compte jusqu'à présent ? D'où vient qu'ils soient généralement considérés comme des choses ? Telles sont les questions que Bentham s'efforce de résoudre dans la première partie du texte (« Quels autres agents... ce sentiment »).

Bentham commence par rappeler que les êtres humains et les animaux ont en commun la qualité d'« agents » (« Quels autres agents...susceptibles de bonheur »). Un agent est celui qui exerce une action par opposition à celui qui la subit. Le texte précise que la qualité d'agent est liée à la capacité qu'a un individu d'être « sous l'influence de la direction de l'homme » et « susceptible de bonheur ». Dans la perspective utilitariste qui est celle de Bentham, un agent se caractérise par sa capacité à être affecté, non seulement par le monde extérieur, mais aussi par les relations qu'il noue avec d'autres individus. Ainsi l'animal est-il affecté par les actions que les êtres humains exercent à son égard, lorsqu'il est domestiqué, utilisé pour travailler ou victime de mauvais traitements, par exemple. La condition animale se caractérise d'abord par l'assujettissement à l'être humain, ce qui signifie que l'animal n'agit jamais dans une totale indépendance. De ce point de vue, on serait tenté de dire qu'il n'est jamais vraiment sauvage, en ce sens que son sort dépend toujours peu ou prou de l'homme qui le chasse, le capture, le domestique, le tue, le mange. Cette situation de dépendance concerne également, dans une moindre mesure, l'homme du fait de sa qualité d'être social. Nous n'agissons jamais seuls, en effet, dépendons toujours de quelqu'un, subissons l'influence des autres, ne fût-ce que par mimétisme.

La deuxième caractéristique de l'agent est qu'il est « susceptible de bonheur ». Il est pour le moins surprenant de considérer qu'un animal soit capable d'être heureux. Si l'on entend par bonheur un état durable de satisfaction ou, avec Aristote, la fin suprême à laquelle toutes les autres sont subordonnées (le Souverain Bien), on ne voit pas très bien comment un chat, un cochon, un serpent, un rat, se préoccuperaient de la fin ultime de leurs actes. Pour mieux comprendre ce que veut dire Bentham, il faut rattacher ce texte à sa philosophie utilitariste et donner au mot « bonheur » un autre sens, celui d'intérêt. L'intérêt désigne ce qui est utile à l'individu, lui convient, correspond à ses besoins ou à ses désirs. L'utilité est la tendance qui consiste à augmenter ou à diminuer le bonheur de celui dont l'intérêt est en jeu. Dans un autre texte, Bentham définit le bonheur comme « la possession du plaisir avec exemption de peine » (*Introduction aux principes de la morale et de la législation*), de sorte que la vertu consiste à maximiser les plaisirs et à minimiser les peines, tandis qu'est considéré comme vice ce qui diminue le bonheur et contribue au malheur. Si désirer son propre bonheur est la première loi de la nature, on comprend mieux alors pourquoi Bentham met les animaux dans la catégorie des agents « susceptibles de bonheur ». La recherche du bonheur ne serait pas, dès lors, le propre de l'homme, mais caractériserait l'animal en tant qu'être vivant et, nous le verrons, sensible. A cette étape du texte, il conviendrait de se demander si la définition du bonheur comme plaisir, c'est-à-dire comme sensation, n'est pas problématique. Le bonheur, est-ce la même chose que le plaisir ou le bien-être ? Cette définition du bonheur n'est-elle pas foncièrement individualiste ? Le plaisir se réduit-il, en outre, à une absence de douleur ? Etre heureux, est-ce seulement ne pas être malheureux ? En somme, cela a-t-il un sens de parler de bonheur pour un animal ?

Bentham précise ensuite que les êtres humains et les animaux sont traditionnellement rangés dans deux catégories différentes, bien qu'ils aient en commun la qualité d'agents « susceptibles de bonheur » : d'un côté, on a les êtres humains qui sont considérés comme des « personnes » ; de l'autre, les animaux, qui sont « dégradés dans la classe des choses ». Cette distinction permet d'établir une différence de nature et de valeur entre l'homme et l'animal. La personne est une notion à la fois juridique et morale, qui désigne l'homme en tant que sujet

conscient, raisonnable, capable de distinguer le bien du mal, le vrai du faux, pouvant répondre de ses actes et de ses choix. La chose, au contraire, renvoie à un objet inanimé, dépourvu de conscience et de sensibilité. Kant opère la même distinction, dans sa *Métaphysique des mœurs*, en opposant les choses, qui sont privées de raison, qui n'ont qu'une valeur relative, aux personnes, dont le statut de fins en soi interdit qu'on les instrumentalise. Tandis que les choses ont un prix, sont remplaçables par des équivalents, peuvent être utilisées comme de simples moyens, les personnes ont une dignité et une valeur absolue.

Bentham met sur le compte de « l'insensibilité des anciens juristes » la dégradation de l'animal dans la « classe des choses ». Cette réification de l'animal se traduit notamment dans le statut juridique qui lui est généralement accordé et qui traduit une indifférence totale à l'égard de sa condition. Si Bentham ne précise pas qui sont ces « anciens juristes » dont il parle, on peut néanmoins donner l'exemple du droit romain, ne serait-ce que parce qu'il a imprégné, jusqu'à une date récente, notre droit. L'animal était jadis qualifié juridiquement de *res animata*, « chose animée », et apprécié uniquement à l'aune de sa valeur patrimoniale et utilitaire. Ainsi les animaux en troupeaux, les chevaux ou autres quadrupèdes, faisaient-ils l'objet de considérations juridiques différentes au regard de leur intérêt économique ou militaire pour l'homme. On pourrait également donner l'exemple, à l'époque contemporaine, du droit français qui a longtemps défini l'animal comme un bien meuble. La loi n° 99-5 du 6 janvier 1999 dispose, en effet, que « Sont meubles par leur nature les animaux et les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère. »

Cette dévalorisation juridique et morale de l'animal n'est cependant pas universelle d'après Bentham. Ce dernier ne précise pas si son constat porte essentiellement sur la civilisation occidentale ou sur son pays, l'Angleterre, dont il connaît bien la législation en sa qualité de juriconsulte. Il note que « Sous les religions mahométane et hindoue, les intérêts du reste de la création animale semblent avoir rencontré une certaine attention ». Il est vrai que pour le judaïsme et le christianisme, l'homme ne jouit pas du même statut que l'animal du fait qu'il a été créé à l'image de Dieu (cf. *Genèse* : 1, 26-27). L'homme a pour vocation de dominer la création, comme on le voit dans le mythe de Noé où l'intégralité de la création est rassemblée dans une arche, comme si la Terre était un vaisseau humain flottant au milieu du cosmos ; la nature est, dans cette perspective, un existant à s'approprier et à domestiquer. Cette conception ne semble pas partagée par l'islam. Certaines sourates suggèrent que les animaux doivent être traités avec bienveillance et qu'ils sont même, à certains égards, équivalents aux êtres humains. La sourate 6 indique, par exemple, que « Nulle bête marchant sur terre, nul oiseau volant de ses ailes, qui ne soit comme vous en communauté ». (Sourate Al An'âm, verset 38, « Les Bestiaux »). Pour ce qui est de l'hindouisme, on sait que certains animaux sont divinisés (exemple de Ganesh) et considérés comme sacrés (la vache, par exemple), à telle enseigne qu'il est interdit de les manger. Dans le même ordre d'idées, et pour prolonger la remarque de Bentham, beaucoup de cultures non occidentales considèrent les plantes et les animaux comme des sujets, comme le montre l'anthropologue Philippe Descola, dans *Par-delà nature et culture*. Ainsi les Achuar font-ils des animaux et des plantes des personnes à part entière qui possèdent une âme similaire à celle des humains et à l'égard desquelles on se comporte de la même façon qu'avec un homme.

Ce constat que le statut de l'animal varie selon les cultures amène Bentham à poser une question capitale : « Pourquoi leurs intérêts ne sont-ils pas, universellement, tout autant que ceux des créatures humaines, considérés en fonction des différences de degré de sensibilité ? » Comment se fait-il que les animaux ne soient pas partout reconnus comme des êtres sensibles, dignes de respect ? Cette question fait implicitement émerger le principe moral auquel Bentham souscrit : quand il s'agit d'évaluer la valeur d'un être, doivent être pris en compte les

intérêts de tout être sensible au même titre que ceux de tous les autres. On se souvient que par « intérêt », Bentham entend ce qui convient à un individu, ce qui lui est utile. Le principe d'intérêt est précisément ce qui permet de juger toute action en fonction de l'augmentation ou de la diminution du plaisir qu'elle procure. La quantité globale de plaisir ou de douleur apportée par les actes est le critère moral par excellence dès lors que tout être vivant, qu'il soit humain ou animal, agit toujours pour éviter une douleur et pour rechercher un plaisir. Bentham parle de « différences de degré de sensibilité », ce qui signifie que la capacité de souffrir n'est pas la même chez tous les êtres vivants. La sensibilité est le fait pour un organisme vivant d'être doué de sensation, d'affection ou d'émotion, de recevoir de l'extérieur une excitation, d'y répondre par une réaction organique appropriée. Cette capacité, commune à l'ensemble des êtres vivants, les distingue de la matière inerte. Dans l'optique utilitariste, la sensibilité désigne plus précisément la faculté d'éprouver du plaisir ou de la peine. Si Bentham parle surtout de la souffrance au travers de la question de la maltraitance animale, c'est parce que, à la différence du plaisir, elle constitue le mal par excellence, cela même que tout être vivant fuit. De fait, pour des raisons essentiellement physiologiques, l'huître vivante, dont le gastronome se délecte, souffre vraisemblablement moins qu'un cochon qu'on égorge, ce qui explique qu'on la gobe vivante. On ne s'émeut guère lorsqu'on écrase un moustique ou une punaise de lit, ce qui n'est pas le cas quand il s'agit d'un animal domestique. Dans ces conditions, on évaluera un individu, et la façon dont on doit se comporter à son égard, en fonction de son degré de sensibilité, c'est-à-dire de sa capacité plus ou moins grande de souffrir, ce qui veut dire que tous les êtres vivants n'ont pas exactement la même valeur, certains souffrant plus que d'autres. En ce sens, plus un être est sensible, plus il devra être pris en considération et faire l'objet d'un traitement particulier. Mais une difficulté surgit alors : de l'éponge au chimpanzé, quels animaux souffrent exactement ? Souffrent-ils tous ? A partir de quel seuil considère-t-on qu'il y a sensibilité ? Faut-il protéger uniquement les animaux qui nous sont proches, dont la souffrance évoque quelque chose pour nous (les animaux domestiques, par exemple) ? Le mouvement n'est-il pas déjà l'ébauche d'une sensation, auquel cas il faudrait protéger les légumes qui sont des vivants comme les autres ? Pourquoi ne pas se soucier également du stress des bactéries ou des éponges, si l'on estime que l'irritabilité est également une forme de sensibilité ? De même, ne pourrait-on pas imaginer que les fleurs qui se rétractent, les insectes ou les mollusques, éprouvent d'autres types de sensations que les nôtres ? La question est donc de savoir ce qu'il faut faire de la diversité animale face à la souffrance, la difficulté étant que la souffrance reste un vécu éminemment subjectif qu'il n'est pas toujours possible de mesurer objectivement.

Comment se fait-il alors que seuls les intérêts des humains aient été valorisés ? En d'autres termes, comment expliquer que la législation ait été injuste envers les animaux ? Bentham répond que « les lois existantes sont le travail de la crainte mutuelle ; et les animaux les moins rationnels n'ont pas disposé des mêmes moyens que l'homme pour tirer parti de ce sentiment. » L'explication que propose Bentham est assez inattendue. En effet, il est étrange de penser que le système juridique soit fondé sur une émotion ou un affect – la « crainte » -, et non sur la raison. Les lois sont censées être le fruit d'une réflexion posée, impartiale, visant l'intérêt général. Or si les lois n'ont pas pris en compte la souffrance animale, c'est en raison de la peur que les animaux nous inspirent. Mais de quoi avons-nous peur au juste ? Bentham ne le précise pas. On peut supposer que c'est en raison du danger, réel ou supposé, que les animaux représentent pour les hommes, à moins qu'il n'y ait d'autres raisons, plus ou moins conscientes, d'ordre hygiénique, médical, culturel. De fait, certains animaux nous répugnent, éveillent en nous des fantasmes archaïques, et ce d'autant plus qu'ils ne nous sont pas familiers, comme on le voit, par exemple, avec la peur des serpents, des araignées, des rats, etc. C'est donc par peur des animaux et pour se protéger contre eux, que nous aurions établi une législation nous autorisant à leur faire subir toutes sortes de traitements dégradants.

Bentham fait également remarquer que les animaux eux aussi craignent les hommes qu'ils perçoivent comme des prédateurs. On sait qu'un chevreuil, par exemple, ne prend pas la fuite quand surgit un renard ou lorsqu'une voiture roule au bout du champ où il broute, alors qu'il détale quand la voiture s'arrête, et surtout quand quelqu'un en sort. Mais contrairement aux hommes qui savent se défendre contre les bêtes par toutes sortes de moyens, notamment judiciaires, les animaux ne peuvent pas se protéger efficacement contre l'espèce humaine du fait de leur infériorité intellectuelle. La crainte qu'hommes et animaux ressentent mutuellement les uns envers les autres est néanmoins asymétrique, car elle bénéficie à l'être humain qui s'octroie le droit d'opprimer l'animal. Bentham pointe ici ce que Richard Ryder, puis Peter Singer, appelleront le « spécisme », savoir la discrimination à l'égard des animaux du simple fait qu'ils ne font pas partie de notre espèce. L'humanisme, qui n'a de considération que pour l'humain et dont le droit est, d'après Bentham, la traduction, serait donc foncièrement synonyme d'anthropocentrisme. Cette conception dépréciative de l'humanisme se retrouve diversement, à l'époque contemporaine, chez des sociologues (Bruno Latour), des anthropologues (Philippe Descola) et de nombreux philosophes (Elisabeth de Fontenay, Florence Burgat, Jacques Derrida, etc.), qui tantôt associent l'opposition homme/animal à l'ethnocentrisme occidental, tantôt l'identifient à la métaphysique de Descartes et au triomphe de la technique, tantôt la rattachent à la tradition judéo-chrétienne qui fait des bêtes les serviteurs de l'homme. Dans tous les cas, l'humanisme occidental est accusé d'être la source de tous les maux, en particulier de ceux dont les animaux sont victimes.

Dans cette première partie du texte, Bentham cherche donc à savoir pourquoi les intérêts des animaux ont été négligés. Cette discrimination s'explique, selon lui, par le danger que les animaux représentent pour l'espèce humaine et par la peur que ce danger suscite. C'est pour se protéger que les humains auraient établi des lois les autorisant à traiter les animaux comme des choses. A ce stade du texte, on peut se demander si le privilège qui est accordé aux êtres humains s'explique seulement par des motifs psychologiques. Est-ce vraiment la peur qui est à l'origine du statut particulier dont jouissent les hommes et des droits qui vont avec ? Cette question essentielle portant sur le statut ontologique et moral de l'être humain reste pour l'instant en suspens, et ne sera abordée explicitement que dans la troisième partie du texte. Bentham s'est contenté jusqu'à présent de mettre au jour la raison psychologique pour laquelle les animaux sont infériorisés. Il s'agit maintenant de passer du fait au droit. De ce que les intérêts des animaux n'ont pas été jusqu'à présent pris en compte, faut-il en conclure qu'ils ne devraient pas l'être ? Qu'en est-il de la souffrance animale ? Faut-il continuer à l'ignorer ?

Cette question de la souffrance animale fait apparaître un problème que Bentham affronte dans la deuxième partie du texte (« Pourquoi leurs intérêts ...ils ne s'en trouvent jamais pire d'être morts ») : a-t-on moralement le droit de tuer des animaux et de les manger ? En toute rigueur, on serait tenté de répondre que si l'animal est un être sensible et non un simple objet, nous devrions nous interdire de le manger, donc de le tuer, afin qu'il ne souffre pas. C'est la position que défendent aujourd'hui certains animalistes radicaux comme les végétariens qui entendent proscrire l'usage de tout produit provenant de l'animal. La position de Bentham est beaucoup plus modérée.

En premier lieu, peut-on manger les animaux (« S'il ne s'agissait que du fait que nous les mangeons...le cours inévitable de la nature ») ? La réponse de Bentham est affirmative : « il devrait nous être permis de les manger autant qu'il nous plaît ». Il n'est pas moralement condamnable, c'est-à-dire incompatible avec la prise en compte des intérêts des animaux, de consommer de la viande, et ce pour trois raisons essentielles. La première raison est qu'en mangeant des animaux, « nous nous en trouvons mieux » et qu'« ils ne s'en trouvent jamais pire ». On se souvient que le principe d'utilité permet de juger toute action en fonction de

l'augmentation ou de la diminution du plaisir, et par conséquent de la souffrance, qu'elle procure. Quand la question se pose de savoir si une action est bonne, l'utilitariste se livre à une arithmétique des plaisirs et des peines, dont il doit résulter le maximum de bonheur possible, c'est-à-dire de plaisir ou de bien-être pour l'ensemble des individus concernés. Il s'agit donc, dans une optique conséquentialiste, d'évaluer moralement l'action en fonction de ses conséquences, en sorte qu'une action est bonne si elle produit les meilleures conséquences possibles. Pour le cas d'espèce qui est le nôtre, que se passe-t-il si je décide, par exemple, de manger de la viande de bœuf ? Ai-je le droit de le faire sachant que pour satisfaire mon désir de gourmet, il faudra tuer un animal ? Dans la balance des plaisirs et des peines, le plaisir que je prends, et que j'ai déjà pris, à consommer une entrecôte saignante est plus grand que la souffrance ressentie par le bœuf lorsqu'il a été tué dans un abattoir en vue d'être vendu à une boucherie. Le plaisir est maximisé, en ce sens que sa quantité est telle qu'elle contrebalance la souffrance occasionnée par l'abattage de l'animal. D'un point de vue quantitatif, le bénéfice est global, et pas seulement individuel, compte tenu du nombre important d'individus qui prennent plaisir à manger de la viande. Il faut aussi considérer la qualité et l'intensité du plaisir ressenti : un gastronome ne se contente pas d'ingurgiter de la viande, il déguste ce qu'il mange, en parle, émet un jugement, établit des comparaisons avec des produits équivalents, etc. Le plaisir des sens n'est pas seulement physique, il est aussi spirituel et raffiné par la culture. Outre le plaisir immédiat, le bénéfice que l'on retire à manger de la viande peut aussi être médical (apport de protéines, par exemple). Dans ce cas, le plaisir sera d'autant plus maximisé qu'il sera durable, puisqu'un individu bien portant, en bonne santé, sera plus capable de jouir qu'un individu anémié. Tout bien pesé, le fait de manger des animaux n'aggrave en rien leur condition. En somme, il s'agit ici de montrer que la souffrance de l'animal tué pour être mangé est inférieure à l'utilité que le carnivore en retire. La souffrance de l'animal est donc acceptable si elle accroît la quantité globale de plaisir.

Pour cohérente qu'elle soit avec la philosophie utilitariste, la position de Bentham concernant l'alimentation carnivore a néanmoins de quoi heurter un défenseur de la cause animale qui peut y voir un vice de raisonnement, voire une forme pernicieuse de cynisme. Ainsi, dans le chapitre IV de son célèbre opus, *La libération animale*, Peter Singer appelle-t-il à devenir végétarien. Il est selon lui incohérent de prétendre se préoccuper du sort des animaux, tout en continuant à les mettre dans son assiette. Bentham rétorquerait qu'il n'est pas incompatible de s'intéresser aux animaux à la fois comme objets de compassion et de gastronomie. Comme nous l'avons vu, on peut, selon lui, s'opposer au fait de faire souffrir les animaux tout en acceptant de les tuer sans douleur. Aussi n'est-il pas contradictoire de manger des animaux qui auraient vécu sans souffrances avant d'être abattus de façon instantanée et indolore. Peter Singer ne partage pas cette conception qui se traduit, selon lui, par une instrumentalisation de l'animal, réduit à n'être qu'un moyen au service de nos fins : « Si nous sommes prêts à prendre la vie à un autre être dans le seul but de satisfaire le goût que nous avons pour un certain type de nourriture, alors cet être n'est rien de plus qu'un moyen pour notre fin. » Le philosophe australien met sur le compte des habitudes alimentaires l'attitude de celui qui prétend faire preuve de compassion à l'égard des animaux sans pour autant renoncer à les manger. On ne peut pas à la fois être accoutumé à manger de la viande et être complètement objectif quand il s'agit de juger si les conditions dans lesquelles l'animal est élevé le font souffrir. De ce point de vue, la thèse que défend Bentham n'est pas totalement désintéressée en ce qu'elle ne fait que justifier, sous des dehors compatissants, une habitude alimentaire. Peter Singer en conclut qu'il est moralement injuste de manger de la viande, en sorte que devenir végétarien est un « geste hautement pratique et efficace que l'on peut faire pour contribuer à mettre fin tant à la mort qu'à la souffrance que l'on inflige aux animaux non humains. »

La position de Peter Singer en faveur du végétarisme, qui s'éloigne de celle de Bentham tout en partageant sa philosophie utilitariste, est déjà celle de Voltaire, dont les pages consacrées au sort des animaux de boucherie témoignent d'un grand intérêt pour le problème de la responsabilité des hommes dans la souffrance des bêtes. Voltaire qualifie de « fratricide » la consommation de viande et n'a pas de mots assez durs pour la condamner : « Quel est le barbare qui pourrait faire rôtir un agneau, si cet agneau nous conjurait par un discours attendrissant de n'être point à la fois assassin et anthropophage ? » (Article « Viande » des *Questions sur l'Encyclopédie*, in *Œuvres complètes de Voltaire*) ; « Qu'y a-t-il pourtant de plus abominable que de se nourrir continuellement de cadavres ? » (*Il faut prendre un parti*, op.cit.). La répugnance de Voltaire à l'égard du carnivore se fonde sur une critique de l'anthropocentrisme qu'on trouve déjà chez Montaigne, dans son *Apologie de Raymond Sebond*, quand il raille la présomption humaine. Bien avant Darwin, Voltaire défend la thèse d'une parenté entre l'homme et l'animal, qui repose sur l'aptitude à sentir, propre à tous les êtres animés. Sa position constitue un prolongement de la pensée empiriste, celle de Locke en particulier, qui, dans son *Essai sur l'entendement humain*, défend l'idée que les animaux pensent, même si la parole leur manque pour en témoigner, en sorte que la raison cesse d'être le monopole de l'homme.

Dans la suite de son texte, Bentham propose deux autres arguments pour justifier qu'on est en droit, dans certaines circonstances, de tuer des animaux. Le premier argument, psychologique, est que les animaux sont incapables d'anticipation, en ce sens qu'ils ne se projettent pas dans le futur (« Ils n'ont aucune de ces très longues anticipations de misère future que nous avons »). Pour cette raison, ils ne ressentiront pas la peur d'être tués. La souffrance physique que l'animal ressent lorsqu'il est tué est immédiate et brève, elle n'est pas redoublée par l'imagination de ce qu'il va se passer, l'espoir de pouvoir échapper à la mort, la représentation de la douleur, etc. Si les animaux partagent avec les humains la capacité de souffrir, cette communauté n'implique pas une identité entre les souffrances respectives des uns et des autres. Les « différences de degré de sensibilité », dont parle Bentham dans la première partie du texte, font qu'un chien enfermé dans une cage souffrira moins qu'un condamné à mort attendant son exécution en prison. Bentham laisse entendre ici que la souffrance animale est sans commune mesure avec celle de l'être humain qui, en plus de souffrir physiquement, connaît les affres de l'anticipation. Ce qui tarabuste l'être humain, c'est la conscience qu'il a de la temporalité, de la mort en particulier. Les « différences de degré de sensibilité » ressortissent essentiellement à des différences de degré ou de niveau de conscience. Plus un être est conscient de lui-même et du monde extérieur, plus il est capable d'anticiper l'avenir et de s'y projeter, plus il souffre. La douleur est d'abord psychologique, mentale, avant d'être physique. Ainsi le condamné à mort souffre-t-il de ce qu'il sait que sa fin est proche, que son destin est scellé et qu'il ne pourra pas y échapper, ce qui n'est pas le cas de l'animal, immergé qu'il est dans l'instant présent. C'est ce que rappelle Fedor Dostoïevski à propos de la peine de mort, châtement infiniment plus atroce, selon lui, que le meurtre qu'il prétend punir : « [...] la principale, la plus cuisante souffrance n'est peut-être pas causée par les blessures, mais par la conviction que dans une heure, puis dans dix minutes, puis dans une demi-minute, puis dans un instant votre âme s'envolera de votre corps, que vous ne serez plus un homme, et que cela est certain ; le pire, c'est cette certitude. [...] L'homme que des brigands assassinent, celui qu'on égorge la nuit, dans un bois, n'importe comment, espère jusqu'à la dernière minute conserver la vie. On a vu des gens qui, le couteau dans la gorge, espéraient encore, fuyaient, suppliaient. Mais ici ce dernier reste d'espoir qui rend la mort dix fois plus douce, on vous le supprime radicalement ; ici il y a une sentence, et la certitude que vous n'y échapperez pas constitue à elle seule un supplice tel qu'il n'en est pas de plus affreux au monde ». (*L'Idiot*, I, Chapitre 2)

Ce constat de l'incommensurabilité de la souffrance animale par rapport à la souffrance humaine soulève évidemment une objection : que sait-on, au fond, de la souffrance animale, à part ce qu'on en perçoit extérieurement ? Pourra-t-on jamais savoir ce que ressent un animal lorsqu'il souffre ou, pour le dire à la façon de Thomas Nagel, « quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris » ? Thomas Nagel développe la thèse selon laquelle nous n'avons aucun moyen de savoir quelle expérience subjective du monde fait une chauve-souris, sauf à être soi-même une chauve-souris, ce qui est évidemment impossible ! (« What is it like to be a bat? », in *The Philosophical Review*, n° 83, octobre 1974). Au-delà de la difficulté qu'il y a à se représenter la souffrance animale, l'éthique animale qu'inaugure Bentham ne s'intéresse qu'à ce que partagent les hommes et les animaux, et, surtout, à ce que cette capacité commune de souffrir implique pour les premiers relativement aux seconds. De ce point de vue, la position de Peter Singer semble différer quelque peu de celle de Bentham lorsqu'il écrit qu'« il est impossible de justifier moralement le fait de considérer la douleur (ou le plaisir) que ressentent les animaux comme moins importante que la même quantité de douleur (ou de plaisir) ressentie par un être humain » (*La libération animale*). Peter Singer précise, dans un autre texte, qu'« un intérêt est un intérêt quelle que soit la personne dont il est l'intérêt » (*Questions d'éthique pratique*). Dès lors, si les intérêts se valent, ce n'est pas parce qu'un chien n'est qu'un animal que son intérêt à ne pas souffrir est moindre que celui d'un homme et que l'on devrait lui accorder moins de considération. Qu'elle soit humaine ou animale, la cruauté est la même pour tous ! Les différences de degré de sensibilité ne sauraient se traduire par des différences quant à la considération qui est due à l'être souffrant. Est-ce à dire que les animaux doivent être traités comme les hommes ? La thèse de l'égalité de considération entre l'homme et l'animal du fait de leur sensibilité commune n'implique cependant pas, selon Peter Singer, une égalité de traitement, tout simplement parce que certains intérêts des animaux étant différents, il est normal qu'ils soient traités différemment : « La préoccupation pour le bien-être des enfants qui grandissent aux Etats-Unis peut exiger que nous leur apprenions à lire ; la préoccupation pour le bien-être des cochons peut ne rien impliquer d'autre que de les laisser en compagnie d'autres cochons dans un endroit où il y a une nourriture suffisante et de l'espace pour courir librement ». (Ibid.). On sait depuis Aristote que la justice ne consiste pas à appliquer un principe d'égalité arithmétique. On ne traite pas également des êtres inégaux, d'où la nécessité de recourir à une justice distributive, c'est-à-dire à un traitement inégal des individus. C'est précisément au nom du principe d'utilité que Peter Singer admet, à la suite de Bentham, la possibilité d'une inégalité de traitement d'un animal à un autre.

Le second argument que propose Bentham en faveur du droit de tuer les animaux est que la mort que nous leur infligeons est, toute proportion gardée, moins douloureuse que celle qu'ils auraient de toute façon subie dans la nature. Cet argument est parfaitement cohérent avec la conception utilitariste qui le sous-tend. En effet, Bentham ne sacrifie pas le plaisir. Il ne s'agit nullement, pour accroître la somme globale des plaisirs dans le monde, d'éradiquer la souffrance, non seulement parce que la douleur est inhérente à la sensibilité (un être incapable de souffrir serait insensible), mais aussi parce que l'éradication de la souffrance signifierait la disparition du monde sauvage (dans le monde animal, la souffrance joue un rôle important : elle avertit des dangers, elle peut être un élément de sélection des qualités individuelles, etc.). La question est alors de comparer, pour la quantifier, la souffrance que ressent l'animal lorsqu'il est occis par un être humain et celle qu'il éprouve lorsque c'est un autre animal qui le tue. Qu'est-ce qui est le moins douloureux pour un animal, être tué par un humain ou par un prédateur animal ? Bentham répond que tout bien pesé, il est plus avantageux pour l'animal, c'est-à-dire moins douloureux, de subir la mort des mains d'un homme que de celles de la nature, et ce pour une raison très simple : « La mort qu'ils subissent de nos mains est ordinairement, et sera peut-être toujours, une mort plus rapide, et

de ce fait moins douloureuse, que celle qui les attendrait dans le cours inévitable de la nature. » Bentham veut dire ici qu'un animal mourra plus rapidement s'il est tué par un homme que s'il meurt dans la nature en étant dévoré par un prédateur, en tombant malade ou en étant victime d'un accident. La lutte pour la survie (*struggle for life*) fait que les animaux s'entredévorent sans aucune pitié. Il est évident que la rapidité de la mort de l'animal dépend de la façon dont il est tué et de l'empathie dont est capable de faire preuve son bourreau. On peut, par affection pour un animal, mettre fin à ses jours pour abrégé sa souffrance. L'abattage des animaux est, en principe, réglementé, voire, dans certaines religions, ritualisé. Un bon chasseur est capable de tuer sa proie au premier coup de fusil, ne lui laissant pas ainsi le temps de réaliser ce qu'il lui arrive et donc de souffrir. Aucun animal non humain ne prend de telles précautions, même si certains animaux sont, à l'évidence, doués d'empathie, comme l'ont amplement démontré les travaux de Frans de Waal (cf. *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire, Le Bonobo, Dieu et nous. A la recherche de l'humanisme chez les primates*).

Au total, si Bentham reconnaît le statut moral de l'animal, il ne va pas jusqu'à refuser le droit pour l'homme de le manger et de le tuer. Lorsque notre vie est menacée, il est tout à fait légitime de tuer un animal et de préférer sa propre vie à la sienne. Il s'agit là d'une sorte de droit naturel qui ressortit à notre condition d'être vivant. De même, si manger un animal contribue à l'augmentation de la quantité globale de bonheur parmi les êtres sensibles et permet de réduire, dans la même proportion, la quantité de souffrance - celle qui pourrait résulter, par exemple, de la malnutrition -, il n'y a alors aucun problème moral à consommer de la viande animale. Le droit légitime de tuer un animal pour se défendre ou le manger nous autorise-t-il néanmoins à le maltraiter ? Le droit de faire souffrir l'animal est-il illimité ? C'est à la résolution de ce problème que s'attèle la dernière partie du texte.

La troisième partie du texte, la plus longue, se penche sur la condition animale (« Mais avons-nous des raisons de supporter que nous les maltraitions... mais peuvent-ils souffrir ? »). Bentham y dénonce le sort qui est réservé aux animaux, qu'il compare à celui des esclaves humains. Il milite en faveur de la reconnaissance du statut moral de l'animal, tout en s'interrogeant sur la légitimité du critère généralement invoqué pour justifier la différence de traitement entre l'homme et l'animal.

Bentham commence par affirmer que rien ne saurait justifier la maltraitance animale. Il la considère même comme insupportable. En effet, il s'est attaché à montrer, dans la deuxième partie du texte, que la souffrance animale n'est pas en soi condamnable, d'une part parce qu'elle est en quelque sorte le prix à payer de la sensibilité (c'est parce qu'on est sensible qu'on souffre !) et que, pour cette raison, elle ne peut pas être supprimée, d'autre part parce qu'elle est moralement acceptable si elle accroît la quantité globale de plaisir. Prétendre que nous ne devrions jamais infliger la moindre souffrance aux animaux est excessif. La thèse que soutient Bentham est, nous l'avons vu, plus nuancée : nous n'avons moralement le droit de faire souffrir un animal que lorsque cette souffrance est nécessaire, inévitable, et qu'elle permet un solde de plaisir aussi élevé que possible. Un chasseur ferait volontiers sien cet argument, en arguant que son activité est nécessaire en ce qu'elle permet de réguler la prolifération des espèces animales, contribue à l'équilibre de l'écosystème, lequel est bénéfique à l'ensemble des êtres vivants, même si cela implique l'élimination de certains individus nuisibles (sangliers, loups, chevreuils, kangourous...). Ce qui doit être interdit, mais qui ne l'est pas encore à son époque comme le constate amèrement Bentham, ce n'est donc pas de faire souffrir les animaux, mais de les maltraiter, c'est-à-dire de leur infliger une souffrance inutile – une souffrance non nécessaire, évitable, excessive, alimentée par des passions tristes comme la cruauté, une souffrance qui, non seulement n'accroîtrait pas la

quantité globale de plaisir, mais la diminuerait en augmentant conséquemment la souffrance (celle, par exemple, que peut éprouver la foule lorsqu'elle assiste à une corrida).

Pour quelles raisons devrions-nous alors condamner la maltraitance animale ? Sur quoi se fonde ce devoir d'empathie à l'égard de l'animal ? Ne serait-il pas préférable d'y être indifférent, ne serait-ce que pour continuer à bénéficier, sans état d'âme, de tout ce que la souffrance animale nous apporte en termes d'alimentation, de services rendus (traction, transports, par exemple), de divertissement (corridas, zoos, expérimentations médicales et pharmaceutiques, etc.), voire de plaisirs malsains (songeons à l'enfant qui prend plaisir à décortiquer les ailes d'un insecte, à dégommer les oiseaux à la sarbacane, entre autres joyeusetés) ? On serait tenté de dire cyniquement que la souffrance animale représente pour l'homme un avantage sélectif, qu'elle contribue à accroître la quantité globale de plaisir au vu des bénéfices qu'elle lui apporte. L'interdire serait finalement désavantageux. Cette objection semble compatible avec la conception utilitariste que prône Bentham. Mais ce qui est visé ici, ce n'est pas, encore une fois, la souffrance animale en tant que telle, mais la souffrance gratuite, la souffrance inutile quelle qu'en soit la forme. Cette souffrance-là est, à cet égard, comparable à celle que l'on fait subir à l'esclave. Contre toute attente, Bentham compare le sort de l'animal à celui qui est réservé à certains êtres humains, aux esclaves en l'occurrence, que l'on traite comme des animaux (« Il fut un temps...en Angleterre par exemple »). Connu pour ses positions abolitionnistes, Bentham fait ici référence à l'esclavage qui règne en Angleterre à son époque et qui ne sera aboli dans toutes les colonies britanniques qu'en 1833. Mais quel rapport y a-t-il entre la condition animale et celle de l'esclave ? L'esclavagisme consiste certes à animaliser l'être humain, mais l'animal dont il s'agit, auquel l'esclave est assimilé de façon dégradante, n'est pas n'importe lequel : Bentham parle des « races d'animaux inférieurs ». Cette nuance suggère implicitement l'existence d'une hiérarchie entre les animaux, certains étant considérés comme supérieurs à d'autres, comme on le voit lorsque nous affublons quelqu'un du sobriquet infâmant de « cochon », « porc », « rat », « vermine », « cloporte », etc. C'est donc la même logique classificatoire qui préside à l'esclavagisme, au racisme et au « spécisme ». Les animaux seraient victimes de « spécisme » comme les esclaves ont été victimes de racisme. Privilégier une espèce – l'espèce humaine –, au détriment d'autres espèces, ne serait en rien différent du fait de privilégier une race ou, selon Peter Singer, un sexe, comme l'ont fait le racisme et le sexisme. Dans tous les cas, on viole le principe d'égalité, ce qui fait dire à Peter Singer, le plus radical sans doute des penseurs « antispécistes » : « Les racistes violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand un conflit existe entre ces intérêts et ceux de membres d'une autre race. Les sexistes violent le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des membres de leur propre sexe. De façon similaire, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur des intérêts supérieurs de membres d'autres espèces. Le schéma est le même dans chaque cas ». (*La libération animale*)

On pourrait se demander si Bentham ne se contredit pas. Que penser de cette idée qu'il y a une communauté de destin entre animaux et esclaves ? Bentham admet implicitement que l'animalisation de certains êtres humains est moralement condamnable. Il reconnaît que tous les animaux ne se valent pas puisqu'il est plus infâmant d'être comparé à un cochon qu'à un chat, par exemple. Traiter un être humain comme un animal revient à le déchoir de son humanité. Considérer que certains hommes ne valent pas mieux que les « races d'animaux inférieurs », c'est reconnaître implicitement que l'être humain a plus de valeur que l'animal et réintroduire subrepticement le « spécisme » que Bentham condamne par ailleurs. Ne faut-il pas voir dans ce raisonnement ce que John Austin appelle, dans *Dire c'est faire*, une « contradiction performative », qui apparaît lorsque l'énoncé dément la thèse qu'il est censé défendre ? Si tel n'était pas le cas, Bentham, pour être logique avec lui-même, devrait admettre que comparer un être humain à un animal n'a rien d'avilissant puisqu'il n'y a pas de

différence de valeur entre les deux. On ne peut comparer la maltraitance animale avec l'esclavagisme que si l'on dispose d'un critère moral « spéciste », celui de la dignité de l'être humain. Or, si l'esclavage a pu être finalement aboli, c'est parce que l'on a accepté le fait que les esclaves n'étaient pas des animaux. Condamner l'esclavagisme, c'est refuser l'animalisation de l'homme ; dénoncer la maltraitance animale, c'est considérer implicitement qu'un animal doit être traité comme un être humain, ce qui revient *ipso facto* à conclure que l'animal est un être humain comme les autres. L'humanisation de l'animal fait écho à l'animalisation de l'homme. Où l'on voit que c'est bien le « spécisme » qui a permis l'abolition de l'esclavage au nom précisément d'une préférence que les êtres humains ont pour leur propre espèce.

Au-delà de sa possible contradiction, la thèse de Bentham soulève une difficulté majeure : en quoi la souffrance des animaux est-elle respectable en tant que telle ? Pourquoi la cruauté envers les bêtes, les mauvais traitements que nous leur faisons parfois subir, sont-ils graves ? N'est-ce pas parce que l'homme, en commettant de tels actes, se dégrade lui-même et perd en quelque sorte son humanité ? L'intérêt majeur de ce texte est ainsi de nous rappeler que notre humanité se joue dans la façon dont nous traitons les animaux. La souffrance animale est précisément ce à quoi nous devons nous rendre sensibles si nous voulons gagner en humanité. Être sensible à la condition animale constitue une étape importante dans le processus éducatif, de sorte que faire preuve de cruauté à l'égard des animaux constitue une forme de barbarie, comme le rappelle déjà Locke, bien avant Bentham, à propos des enfants qui sont enclins à faire du mal sans raison : « Un fait que j'ai souvent observé chez les enfants, c'est qu'ils sont enclins à maltraiter toutes les pauvres créatures qui sont en leur pouvoir. Ils tourmentent, ils traitent cruellement les oiseaux, les papillons et autres petites bêtes qui tombent entre leurs mains, et cela avec une sorte de plaisir. [...] L'habitude de tourmenter et de tuer des bêtes peut en effet les rendre durs et cruels à l'égard des hommes ; et ceux qui se plaisent à faire souffrir, à détruire des créatures d'une espèce inférieure, ne sont guère préparés à se montrer compatissants et bons envers celles de leur propre espèce. [...] Et je crois qu'en effet on devrait accoutumer les enfants, dès le berceau, à avoir de la tendresse pour toutes les créatures sensibles, et ne leur laisser gâter ou détruire quoi que ce soit ». (*Quelques pensées sur l'éducation*, XV). Avant même d'envisager la possibilité d'accorder des droits aux animaux, ce vers quoi la position de Bentham semble mener insensiblement, il conviendrait d'abord de parler des devoirs de l'homme à leur égard, même s'il s'agit de devoirs indirects, en ce sens que ce sont surtout des devoirs de l'homme envers lui-même, comme le souligne Kant : « [...] un traitement violent et en même temps cruel des animaux est opposé au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'ainsi la sympathie à l'égard de leurs souffrances se trouve émoussée en l'homme et que cela affaiblit et peu à peu anéantit une disposition naturelle très profitable à la moralité dans la relation avec les autres hommes ». (*Métaphysique des mœurs* II, in *Doctrine de la vertu*, §17). La sensibilité à l'égard de la souffrance animale est ainsi une sorte de propédeutique à la moralité ; elle contribue à moraliser les relations que les hommes entretiennent entre eux, car un individu faisant preuve de sympathie envers les animaux est davantage enclin à respecter ses congénères. Faire du mal inutilement à un animal, se réjouir de sa souffrance, être incapable de sympathie à son endroit, c'est paradoxalement manquer d'humanité. Tout se passe comme si l'animal mettait l'homme en demeure de questionner sa propre humanité. La position de Kant rejoint ainsi celle de Bentham dans sa façon étonnamment utilitariste d'envisager une éthique lorsqu'il s'agit de tuer l'animal ou de le faire travailler : « Cela est vrai quand bien même, dans ce qui est permis à l'homme, s'inscrit le fait de tuer rapidement (d'une manière qui évite de les torturer) les animaux, ou encore de les astreindre à un travail (ce à quoi, il est vrai, les hommes eux aussi doivent se soumettre), à condition simplement qu'il n'excede pas leurs forces ; à l'inverse, il faut avoir en horreur les

expériences physiques qui les martyrisent pour le simple bénéfice de la spéculation, alors que, même sans elles, le but pourrait être atteint ».

Le constat que dresse Bentham à propos de la condition servile de l'animal n'est cependant pas aussi pessimiste qu'il y paraît. L'auteur nourrit l'espoir que « Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. » Bentham parle, pour la première fois, de la possibilité que, dans un avenir plus ou moins proche, des droits soient accordés aux animaux au même titre que ceux dont bénéficient les êtres humains. Si Bentham ne précise pas de quels droits il s'agit, il fait néanmoins référence aux « Français [qui] ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. » Bentham songe probablement ici à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, dont son *Introduction aux principes de la morale et de la législation* est contemporaine, et qui dispose, dans son premier article, que « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». En proclamant solennellement l'existence de droits naturels, universels, inaliénables, imprescriptibles et sacrés, et ce quelle que soit la couleur de la peau, la déclaration récuse l'idée, au fondement du racisme et de l'esclavagisme, que certains êtres humains seraient inférieurs à d'autres. Rappelons ici que les droits de l'homme reposent sur l'affirmation de l'égalité fondamentale de tous les hommes du fait de leur appartenance biologique à la même espèce, de sorte que toutes les discriminations sont illégitimes et doivent être combattues. Le raisonnement de Bentham procède par analogie. Si les Français ont réussi à se débarrasser de la tyrannie et à proclamer, dans un monde profondément inégalitaire, des droits universels, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement avec les animaux. De même que la couleur de la peau ne saurait justifier les discriminations dont sont l'objet certains êtres humains, de même les différences avérées qu'il y a entre les hommes et les animaux – « le nombre de jambes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os sacrum » - ne constituent pas un motif légitime pour traiter les animaux comme des choses, et non comme des personnes. Cette idée que les animaux devraient avoir des droits au même titre que les êtres humains est à l'origine de nombreuses législations, ce qui confère à la position de Bentham un caractère visionnaire. Ainsi, en France, le Code pénal réprime-t-il les sévices envers les animaux, y compris dans la recherche médicale. Le Code de l'environnement régit la chasse et définit les espèces protégées ou nuisibles. Depuis la loi n° 2015-177 du 18 février 2015 (article 515-14 du Code civil), les animaux acquièrent le statut d'« êtres vivants doués de sensibilité » et sont, à ce titre, susceptibles de recevoir une protection juridique. Cette requalification de l'animal permet de réprimer les mauvais traitements. Une Déclaration universelle des droits de l'animal a même été adoptée par la Ligue internationale des droits de l'animal en 1977 à Londres, puis proclamée solennellement le 15 octobre 1978 à la Maison de l'Unesco. Cette déclaration n'a cependant pas, pour l'instant, de valeur juridique.

La thèse que défend Bentham dans ce texte, et qui sera reprise après lui par les théoriciens et militants animalistes, est donc que nous ne devons pas discriminer les animaux en fonction de leur espèce, pas plus que nous ne devons discriminer les humains selon leur race. Que penser alors du parallèle que fait Bentham entre l'animal et l'esclave, et des conclusions qu'en tire par la suite Peter Singer lorsqu'il compare le projet de libérer les animaux avec les émancipations historiques de certaines catégories d'humains (les Noirs, les femmes, les homosexuels, etc.) ? Peut-on mettre sur le même plan l'abolition de l'esclavage et la « libération animale » ? Cette analogie présente de nombreuses incohérences. Il est d'abord évident que les esclaves ont participé à leur libération parce qu'ils avaient les moyens intellectuels de le faire, tandis que nous ne pouvons pas attendre des animaux qu'ils participent à la leur. Les animaux ne revendiquent rien, ne s'organisent pas pour conquérir des droits, celui notamment de ne pas être mangés, sont donc incapables d'exiger eux-mêmes leur

propre libération, ce que reconnaît du reste volontiers Peter Singer lorsqu'il écrit que « le mouvement de libération animale exigera des êtres humains un altruisme plus grand que tout autre mouvement de libération ». Parler de droits de l'animal est un abus de langage. Il faudrait plutôt parler d'intérêts, car le droit suppose l'existence d'une communauté de personnes, donc la possibilité d'une réciprocité entre elles. L'animal ne saurait être qualifié d'agent moral contrairement à ce que Bentham affirme au tout début du texte. En effet, l'animal n'est pas capable d'agir pour faire respecter ses droits et ceux de ses congénères. On objectera que si les animaux ne sont pas des agents, ils sont néanmoins des patients moraux, dès lors qu'ils peuvent souffrir, exactement comme les nourrissons, les handicapés, les malades mentaux, à qui pourtant nous devons soin, protection, sollicitude. Mais qualifier l'animal de patient moral revient à reconnaître que les droits de l'animal sont des devoirs indirects de l'homme à leur égard, des devoirs non réciproques, ce que Kant avait déjà établi, on s'en souvient, dans sa *Métaphysique des mœurs*. Quand on parle des droits de l'animal, on fait surtout référence au devoir humaniste de bienveillance à son endroit, devoir qui, du reste, varie en fonction des animaux auxquels l'homme a affaire (animaux domestiques, animaux d'élevage, animaux sauvages, etc.). Outre le devoir de bienveillance, de quels autres devoirs pourrait-il s'agir ? Tous les animaux sont-ils concernés ou seulement certains ? Ces devoirs ne dépendent-ils pas de ce que les animaux sont pour nous ?

Au reste, si les droits comportent toujours des devoirs corrélatifs, quelles sont les obligations des animaux les uns à l'égard des autres et, plus généralement, envers les êtres humains ? De même, peut-on vraiment calquer les prétendus droits de l'animal sur ceux de l'être humain, lesquels définissent l'espace indépendant des sujets à l'égard du pouvoir politique souverain et se fondent, nous l'avons vu, sur l'affirmation de l'égalité fondamentale de tous les hommes ? Or est-il légitime de dire que les animaux sont égaux, comme le mentionne, par exemple, dans son article 1, la Proclamation universelle des droits de l'animal : « Tous les animaux ont des droits égaux à l'existence dans le cadre des équilibres biologiques. » Le droit naturel du loup à se nourrir, par exemple, est-il compatible avec le droit de vivre de l'agneau ? Comment expliquer aux lions qu'ils ne doivent pas manger des gazelles ? Quand bien même nous nous abstiendrions de manger des animaux comme l'exigent les adeptes du végétarisme, nous n'empêcherions jamais d'autres espèces de le faire, sous peine de leur propre mort. Les animaux sont les premiers à ne pas respecter les droits qu'on leur accorde ou qu'ils s'accorderaient les uns aux autres s'ils étaient aptes à le faire. Les équilibres écologiques exigent précisément que les animaux soient inégaux entre eux.

Cette question des droits de l'animal soulève le problème de son statut moral sur lequel se penche Bentham dans la toute dernière partie du texte (« Mais avons-nous des raisons de supporter que nous les maltraitons... mais « peuvent-ils souffrir ? »). Qu'est-ce qui justifie que l'on ait accordé à l'être humain le statut de personne, et dégradé l'animal dans la catégorie infamante de chose ? Bentham rappelle d'abord qu'une « ligne infranchissable » entre l'être humain et l'animal a été tracée par l'homme pour se distinguer de lui. Les critères retenus depuis des millénaires pour fonder la spécificité et la supériorité humaines sont généralement des compétences intellectuelles – « faculté de raisonner », « faculté de discourir », langage articulé, conscience de soi, etc. Ainsi Aristote définit-il l'homme, par exemple, comme « l'animal qui possède le logos » (*Politique*, VII, 13, 1332 b 5), c'est-à-dire le langage et la raison. De même Descartes, dans le *Discours de la méthode*, conçoit-il la raison comme la faculté universelle, propre à l'homme, de distinguer le vrai du faux (« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »). L'homme est, dans cette optique, un animal rationnel que le langage rend apte au dialogue, à la négation, mais aussi à la politique et à la morale, ce dont l'animal est jugé incapable. Dès lors, c'est parce que les animaux seraient dépourvus de ces facultés qu'ils ne pourraient pas être considérés comme des patients moraux, et encore moins des agents, titulaires éventuels de droits, envers lesquels nous

aurions des devoirs, fussent-ils indirects. C'est donc parce qu'ils ne possèdent pas la raison que les animaux sont dotés d'un statut inférieur.

La question se pose alors de savoir si ce critère de la raison est pertinent pour déterminer le statut moral d'un être. La différenciation que l'on fait entre humain et animal, en se fondant sur la faculté de raisonner, tient-elle ? Cette faculté justifie-t-elle qu'on les traite différemment ? Si la raison ne constitue pas un critère pertinent, à quel autre critère faut-il recourir pour que l'animal entre dans la sphère de nos préoccupations éthiques ? Pour répondre à ces questions, Bentham se livre à un raisonnement par l'absurde, connu, dans le milieu de l'éthique animale, sous le nom d'« argument des cas marginaux ». Ce raisonnement, apparemment simple mais aux enjeux considérables, vise à convaincre qu'il faut renoncer au critère de la raison et traiter de la même manière les animaux et les humains. Contre toute attente, Bentham donne un exemple tout à fait déroutant, celui du nourrisson, comme s'il entendait bousculer nos intuitions morales, celles que le « spécisme » a ancrées en nous depuis des lustres : « Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine nous refusons, ou même d'un mois. » Comment Bentham ose-t-il mettre sur le même plan un bébé humain, un cheval et un chien adulte ? Cette analogie n'est-elle pas moralement scandaleuse ? Faut-il n'y voir qu'une expérience de pensée sans conséquences pratiques ? Ou bien redouter qu'elle soit mise en application ? L'argumentation de Bentham est la suivante : à supposer que les critères intellectuels habituellement retenus soient pertinents pour fonder la considération morale, nous n'aurions alors aucun égard pour les êtres humains marginaux, comme les nourrissons, par exemple. Pourquoi accorder un statut moral au nourrisson humain et le refuser au cheval, alors qu'un cheval adulte est sans conteste plus intelligent, plus apte à la communication et à la vie sociale qu'un bébé ne sachant pas encore parler ? Si l'on appliquait jusqu'au bout la logique « spéciste », qui veut qu'on soit détenteur de droits inaliénables dès lors qu'on naît de deux êtres humains, les critères de rationalité susmentionnés nous pousseraient à refuser tout statut moral au nourrisson, ce qui serait évidemment absurde. Bentham semble vouloir dire qu'il existe toute une série d'êtres habituellement qualifiés d'humains qui ne jouissent pas des facultés censées différencier l'homme de l'animal. Outre les nourrissons, de quels « cas marginaux » peut-il s'agir ? On imagine sans difficulté que pourraient en faire partie les enfants et adultes handicapés mentaux, les vieillards séniles, les personnes en coma dépassé, ces individus ayant en commun d'être dépourvus des facultés qu'on considère habituellement comme spécifiques à l'homme. Ces individus déficients appartiennent certes à l'espèce humaine et, à ce titre, sont, du point de vue de la conception humaniste, détenteurs de droits naturels, mais ils possèdent, en réalité, encore moins de capacités intellectuelles que certains animaux. Ils leur sont donc inférieurs. Comment expliquer alors que nous nous abstenions de les faire souffrir ? D'où vient que nous tenions pour moralement inacceptable de faire des expérimentations sur ces humains « marginaux », alors même que l'on en fait sur des animaux qui sont, selon nos propres critères humanistes, plus conscients, plus intelligents que des humains extrêmement diminués ? Comment comprendre une telle différence de comportement ? Bentham ne répond pas explicitement à cette question, mais il semble évident, à la lecture de son texte, que le privilège accordé aux êtres humains, en dépit de l'existence, parmi eux, de « cas marginaux », découle d'un préjugé irrationnel qui nous fait préférer l'espèce humaine à toutes les autres espèces animales. Peter Singer parle, à ce sujet, d'un « parti pris cynique – et moralement indéfendable – en faveur des membres de notre espèce » (op.cit.).

A quelles conséquences cette thèse de Bentham conduit-elle, sans doute malgré lui ? Si l'on considère que le « spécisme » relève d'un préjugé auquel il convient de mettre fin, deux alternatives se présentent alors : soit on traite les animaux aussi bien que les humains, soit on accepte de traiter les « cas marginaux » aussi mal que les animaux. La première option ne

présente aucune difficulté puisqu'il s'agit ni plus ni moins que de bien traiter l'animal. Cette alternative s'accorde parfaitement avec nos intuitions morales et avec notre sensibilité à l'égard de la souffrance animale. En revanche, c'est la seconde alternative qui pose problème et qui aboutit à des conséquences morales pour le moins discutables, car elle ne se contente pas de renoncer à tout préjugé en faveur de l'espèce humaine : on franchit un pas moral supplémentaire, en allant implicitement jusqu'à reconnaître le droit d'expérimenter sur des humains handicapés plutôt que sur des animaux. Il ne s'agit plus là d'une simple expérience de pensée dont la philosophie anglo-saxonne d'inspiration utilitariste est coutumière, mais d'une thèse aux conséquences pratiques désastreuses. Certes, Bentham ne va pas explicitement jusque-là, le texte n'envisage pas la possibilité de faire des expériences scientifiques sur des êtres humains « marginaux », mais si on tire jusqu'au bout le fil de son argumentation, c'est à cette conclusion inéluctable qu'on aboutit, ce que ne manque pas de faire son disciple, Peter Singer.

Ce dernier estime, en effet, qu'il n'y a aucune raison de distinguer entre les « animaux humains » et les « animaux non humains », aucun des critères habituels (raison, langage, conscience de soi, etc.) ne convenant pour les différencier. Le raisonnement est d'une rigueur implacable, sans concession aux bons sentiments : si des droits sont attribués à des humains dépourvus de raison ou de langage eu égard à leur appartenance biologique à l'espèce humaine, alors ils devraient être également attribués à certains animaux, notamment aux mammifères dotés d'un système nerveux central. Il faudrait alors interdire les expérimentations sur les animaux. Comme il n'est nullement question de les interrompre du fait que la science en a besoin pour progresser, pourquoi ne pas les autoriser sur les humains dans le coma, les bébés, les humains retardés, certaines vies humaines étant moins dignes d'être vécues que celles d'autres humains et animaux ? Etant donné que certains animaux ont plus de valeur que des êtres humains déficients, on ne voit pas pourquoi ces « cas marginaux » accèderaient de droit au statut de personnes. Faut-il alors les dégrader dans la « classe des choses », pour reprendre l'expression qu'utilise Bentham au tout début du texte ? Doit-on considérer que certains êtres humains n'en sont pas vraiment, qu'ils sont bien plus proches des choses inanimées que de certains animaux particulièrement doués ? Dans ces conditions, du point de vue de ce que Peter Singer appelle les « indicateurs de personne », il est plus grave d'expérimenter sur un cochon sain que sur un enfant handicapé : « Si nous comparons un enfant humain sévèrement handicapé et un animal non humain, un chien ou un cochon, par exemple, nous trouvons souvent que le non-humain a des capacités supérieures, à la fois en acte et en puissance, pour la rationalité, la conscience de soi, la communication et toutes ces autres choses qui peuvent être plausiblement considérées comme moralement significatives. Seul le fait que l'enfant est un membre de l'espèce *Homo sapiens* le conduit à être traité différemment du chien ou du cochon. » (Peter Singer, « Santity of Life or Quality of Life ? », *Pediatrics*, 72, 1, juillet 1983, p.129). Il est à craindre que cet argument des cas marginaux, esquissé par Bentham à la fin du texte, conduise non pas à mieux traiter les animaux, mais à traiter les handicapés comme des animaux, et, pourquoi pas, à expérimenter sur des malades en coma dépassé. Selon cette logique, on peut, du même coup, justifier l'euthanasie, car si certaines vies ne valent pas d'être vécues parce qu'elles n'ont plus de sens et n'apportent plus aucune satisfaction, il peut être légitime d'y mettre fin.

La dernière phrase du texte revient sur ce qui fonde l'interdiction d'infliger des souffrances inutiles aux animaux. Quand il s'agit de savoir s'il est légitime ou pas de faire souffrir un animal, la performance intellectuelle n'est d'aucune utilité et ne saurait donc fournir un critère pertinent, de sorte que « La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? ». La différence de rationalité entre l'homme et l'animal ne permet pas d'établir une distinction éthique fondamentale entre leurs douleurs et valeurs respectives. Le seul critère légitime de considération morale est la

présence de la souffrance. Ce qui compte, selon Bentham, ce n'est donc pas le langage ou la raison, et encore moins la liberté, mais la sensibilité, seule caractéristique déterminante donnant à un être le droit à une égalité de considération. Pour convaincante qu'elle paraisse, cette thèse du primat de la sensibilité sur la raison soulève néanmoins une difficulté que nous avons déjà entrevue : la souffrance a-t-elle une valeur en soi ? est-elle un critère nécessaire et suffisant ? Du point de vue de l'éthique environnementale, on pourrait reprocher à Bentham de ne pas tenir compte des êtres vivants non sensibles, tels que les végétaux, les forêts, les écosystèmes, etc. Le critère de la sensibilité, qui a le tort de négliger la variété des êtres vivants, serait un critère parmi d'autres, non le seul. On peut estimer, au contraire, que la sensibilité joue un rôle essentiel dans le mouvement, l'attachement, l'émotion, la pensée, de sorte qu'elle accompagnerait nécessairement les autres critères. Mais si la sensibilité est bien la condition nécessaire de la considération morale, est-elle pour autant suffisante ? Certains théoriciens des droits des animaux (Tom Regan, Gary Francione...) ajoutent d'autres exigences comme la mémoire, la conscience, l'identité à travers le temps, la capacité de partager certaines tâches cognitives avec les humains (par exemple, réussir le test du miroir qui apporterait la preuve d'une conscience de soi). Il reste que ces exigences supplémentaires pèchent par leur étroitesse, en ce qu'elles ne concernent que quelques animaux (certains grands singes, les dauphins et les éléphants), laissant de côté ceux qui sont moins évolués.

Outre la question de la valeur morale de la souffrance, la thèse de Bentham pose un autre problème, plus essentiel encore : peut-on fonder la considération morale sur la seule logique des intérêts ? N'y a-t-il pas une autre faculté que la raison et la sensibilité pour déterminer la considération que l'on doit à un être, fût-il non humain ? N'est-ce pas la liberté, entendue comme la faculté de s'arracher aux intérêts, d'agir de façon désintéressée, qui définit la dignité et fait du seul être humain une personne, comme l'a bien montré Kant dans la *Métaphysique des mœurs* ? La liberté est la capacité de se distancer de la nature, de la transcender, de se décentrer de soi, c'est-à-dire de prendre en compte d'autres intérêts que les siens, fussent-ils lointains, comme c'est le cas lorsqu'on se soucie de la souffrance animale, du sort des générations à venir, de l'environnement, etc. Comment répondre finalement à la question que pose Bentham dans la dernière partie du texte : au nom de quel critère doit-on respecter davantage les humains que les animaux ? Pourquoi faire des expériences scientifiques sur des animaux en bonne santé, jouissant d'aptitudes intellectuelles avérées, plutôt que sur des êtres humains réduits à un état végétatif ? Si l'on postule qu'il y a continuité entre l'homme et l'animal du fait qu'ils ont en commun la sensibilité, la préférence accordée au légume humain n'est fondée sur rien d'autre que sur un préjugé « spéciste ». Si l'on prend comme seul critère d'évaluation morale la souffrance, fût-ce en lui ajoutant la conscience, tout être humain ayant moins de conscience qu'un chien en bonne santé pourrait, selon la logique utilitariste, lui être sacrifié. En revanche, si l'on prend le critère de la liberté, « l'argument des cas marginaux » ne tient plus. Pourquoi faut-il, en effet, respecter inconditionnellement l'humanité, même en ceux qui n'en manifestent que les signes résiduels ? Prenons le cas d'un grand artiste qui, du fait des atteintes de l'âge ou de la maladie, a perdu les qualités qui avaient fait de lui un créateur génial. Certes, son état végétatif actuel pourrait justifier qu'on le traite plus mal qu'un animal, voire qu'on l'euthanasie. Mais ce qui fait qu'on s'interdira de le faire et qu'on continuera de le traiter avec égard jusqu'à sa mort, et même après, c'est cette liberté qui lui a permis par le passé de devenir artiste et qui incarna jadis toutes les libertés possibles, lors même que cette faculté lui est ôtée depuis longtemps. Même fort diminué, un être humain aurait pu et pourrait peut-être présenter cette liberté, si l'on découvre un remède efficace par exemple, ce qui ne sera jamais le cas de l'huître ou du chien. Cette capacité d'acquérir de nouvelles qualités ou de perdre celles qu'on avait acquises, Rousseau l'appelle, dans le *Discours sur l'origine et les*

*fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la « perfectibilité », qui est, selon lui, le véritable signe distinctif de l'humanité et le fondement de la dignité de tout être humain.

Le problème était de savoir si l'on peut faire entrer les animaux dans la sphère de nos préoccupations éthiques. Le critère de la souffrance suffit-il à fonder la considération que l'on doit à un être au point de rendre problématique la frontière généralement établie entre l'homme et l'animal ? Bentham s'est efforcé de montrer, dans ce texte, que la sensibilité est le seul critère pertinent pour déterminer la qualité d'agent ou de patient moral. L'impératif de ne pas faire souffrir inutilement l'animal et de veiller à son bien-être permet de reconsidérer la question du propre de l'homme. Certes, Bentham ne nie pas qu'il y ait une différence entre l'homme et les autres animaux, et même entre les animaux eux-mêmes, du fait des différences de degré de sensibilité pouvant justifier le droit de les tuer et de les manger. Mais il ne s'agit que d'une différence de degré qui tient à l'existence, chez l'homme, d'une capacité à anticiper sa propre mort. Ce texte s'inscrit dans une critique de l'humanisme dont le « spécisme » est associé à une forme de racisme. Bentham souligne ainsi la communauté de destin qui existe entre les animaux et les esclaves. Si sa position est, à bien des égards, plus modérée que celle de ses successeurs, nous avons vu qu'elle pouvait cependant mener à l'argument polémique des « cas marginaux ». Le procès qui est intenté à l'humanisme, accusé d'avoir méprisé la souffrance animale, nous paraît cependant injuste. Certes, c'est bien la liberté qui distingue qualitativement l'homme des autres animaux et qui fonde, en dernière instance, sa dignité. Mais c'est précisément cette capacité à s'arracher aux déterminismes naturels et à se décentrer qui fait qu'il existe des devoirs envers les animaux, fussent-ils indirects et unilatéraux. Le principe utilitariste d'égalité de considération à l'égard de tous les êtres sensibles présuppose que l'homme soit suffisamment libre pour prendre en compte d'autres intérêts que les siens, à commencer par ceux des animaux. De ce point de vue, l'éthique animale, qui passe par une éthique du soin, de la protection, voire de la justice, constitue une forme d'humanisme élargi. La question n'est plus alors de savoir si les animaux peuvent souffrir, mais quel type de traitement est juste selon le type d'animal auquel on a affaire et donc « le type de communauté implicite que nous formons avec lui » (Francis Wolff, *Trois utopies contemporaines*).

### **Bibliographie :**

- Braunstein J.-F., « L'animal et l'oubli de l'homme », in *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Grasset, 2018, pp.153-207.
- Ferry L., *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992.
- Singer P., *La libération animale*, Editions Payot & Rivages, 2012.
- Jeangène Vilmer J.-B., « Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne », in Jean-Luc Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine : données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Paris, Quae, 2010, pp. 191-199.
- Wolff F., *Trois utopies contemporaines*, Fayard, 2017 (chapitre « En deçà de l'humanisme : l'utopie animaliste »).