

Stage : la conscience est-elle le propre de l'homme ?

Le but de ce stage est de s'interroger sur la signification du terme de conscience de soi chez l'animal. Selon une certaine approche humaniste, l'animal est dépourvu de conscience (de soi) et en conséquence est dépourvu de droits, de sensibilité.

Or, les connaissances dans le domaine de l'éthologie ont permis, depuis les années 70, de mieux connaître « le monde animal ». Dans cette perspective, il serait intéressant de s'interroger sur l'attribution d'états mentaux, sur les degrés d'intentionnalité (en tenant compte des espèces et du niveau cognitif).

D'autre part, le Sénat reconnaît depuis janvier 2015 « le statut d'être vivant doué de sensibilité » à l'animal (déjà présent dans le Code pénal). Dès lors, il conviendrait de s'interroger sur la suprématie de l'homme par rapport à l'animal.

En quoi les données actuelles de biologie apportent un éclairage sur la question : La conscience est-elle le propre de l'homme ?

Et si tel n'est pas le cas, si la conscience n'est pas un attribut exclusif de l'homme, alors où situer la frontière entre l'homme et les autres êtres vivants ?

Pour établir un « point de vue du biologiste », il est nécessaire d'aborder quelques aspects de la lignée humaine et de son évolution en déterminant 1) la place de l'homme parmi les primates 2) la place de l'homme dans le genre Homo. Par un survol rapide du fonctionnement du système nerveux, des fonctions du cerveau, la question est élargie au champ de la neurobiologie.

Valeur de la reconnaissance dans un miroir (capacité de l'individu à devenir l'objet de sa propre attention); G.G Gallup

Critique de J. Vauclair :

On ne peut identifier la conscience de soi (self-awareness) avec la représentation de soi
Il est faux d'identifier la capacité d'anticiper des singes avec le fait d'agir selon une intention consciente

3 Intentionnalité et théorie de l'esprit : débat entre J.Searle et D. Davidson quant à la possibilité d'attribuer des croyances aux animaux

4 Empathie et connaissance d'autrui

La question de l'anthropomorphisme : comment est-il possible d'interpréter un comportement sans faire appel aux normes de sa propre rationalité ?

I L'homme comme exception dans la nature

1 Humanisme philosophique et conséquence

Qu'est-ce que la conscience de soi ?

- a) connaissance de ses pensées, de ses sentiments et de ses actes.
- b) Capacité de l'homme à faire retour sur ses pensées ou ses actions.

Pour Kant, la pensée distingue l'homme des autres espèces :

« Une chose qui élève infiniment l'homme au-dessus de toutes les autres créatures qui vivent sur la terre, c'est d'être capable d'avoir la notion de lui-même, du Je. C'est par là qu'il devient une personne ; et grâce à l'unité de conscience qui persiste à travers tous les changements auxquels il est sujet, il est une seule et même personne. La personnalité établit une différence complète entre l'homme et les choses, quant au rang et à la dignité. A cet égard, les animaux font partie des choses, dépourvus qu'ils sont de raison et l'on peut les traiter et en disposer à volonté. »

L'idée de personne distingue l'homme de l'animal. C'est en tant que sujet que l'homme est un être conscient et doué de raison. L'animal est privé de raison et de conscience ; c'est pourquoi, l'homme peut en disposer à sa guise.

L'homme, à la différence du vivant, possède une dignité. La dignité définit la valeur intrinsèque d'une personne. Au sens juridique, reconnaître la dignité d'une personne, c'est admettre sa valeur absolue afin de lui accorder des droits. Pour Kant, seuls les êtres raisonnables au droit au respect : un être raisonnable est une personne qui doit être respectée dans son humanité. Mais il n'existe aucune considération morale pour ceux qui ne sont pas des personnes.

Comment peut-on définir l'humanisme philosophique ?

Remarque : il est difficile de définir toutes les formes d'humanisme de l'Antiquité en passant par Montaigne jusqu'à Kant ; néanmoins :

- L'homme est devenu civilisé par son arrachement à la nature.
- L'homme est la valeur suprême, il a une dignité absolue

Il semble nécessaire de comprendre le statut métaphysique de l'homme par rapport à l'animal et par voie de conséquence les droits et les devoirs qui lui sont conférés. Kant dans Métaphysique des mœurs explique d'où vient la suprématie de l'homme :

« De même donc que l'on peut dire des plantes (par exemple des pommes de terre) et des animaux domestiques qu'on peut en faire usage, les consommer, et les détruire (les faire abattre) parce que, sous le rapport de l'abondance, ils sont l'œuvre de l'homme, de même, semble-t-il, on pourrait ainsi dire de la puissance suprême dans l'Etat, le souverain, qu'il a le

droit de conduire ses sujets, qui en majeure partie sont son propre produit, à la guerre comme à la chasse et à une bataille rangée comme à une partie de plaisir¹. »

L'homme peut être considéré comme « le seigneur » de la nature car il transforme par son activité technique les phénomènes naturels. En effet, c'est bien par son travail que l'homme parvient à domestiquer les animaux sauvages. En conséquence, l'homme s'octroie le droit de disposer des végétaux, des animaux. Pour autant, on pourrait s'interroger sur la légitimité de ce pouvoir humain. A la suite du texte, le philosophe allemand instaure une différence entre le citoyen qui ne peut être une propriété - car ce serait faire de l'homme le sujet d'une autorité souveraine - et l'animal qui peut en raison de son statut être une propriété de l'homme. Ainsi, l'homme a la possibilité de donner son consentement alors que l'animal est assujéti à la volonté de l'homme : il ne peut en conséquent être considéré comme un citoyen et acquérir des droits.

Il convient d'examiner les conséquences du statut de l'homme comme « seigneur de la nature ² » : dans la nature, l'homme n'est pas le mieux loti parmi les êtres vivants car il affronte le froid, les maladies, le danger. Mais il possède un entendement qui le rend indépendant de la nature. En effet, l'homme dispose d'une « aptitude aux fins » qui rend possible la culture. De ce fait, l'homme « fin dernière de la nature » participe au développement de l'humanité. Cette émancipation de l'homme dépend de sa capacité à choisir des fins plus élevées que celles que lui propose la nature. En ce sens, la culture représente bien la fin dernière de l'homme. L'animalité, c'est ce qui caractérise l'homme dans ses dispositions grossières et originaires.

On pourrait s'attendre à ce que l'homme n'accorde aucune considération à l'animal en vertu du fait qu'il peut en faire usage. Mais il faut sans aucun doute pour le moraliste Kant se garder de deux excès : d'une part, l'animal ne mérite pas notre respect et notre considération morale car ce n'est pas un être raisonnable, une personne ; d'autre part, nous ne pouvons montrer de la cruauté à l'égard de l'animal car ce serait faire des hommes des êtres immoraux et déraisonnables.

Il faut donc distinguer les devoirs envers un animal et les devoirs envers l'humanité. En effet, Kant oppose les êtres sensibles et les êtres rationnels. Si un animal est reconnu pour sa sensibilité et son intelligence, il n'a droit à aucune considération morale en vertu du fait que seul un être rationnel doit être respecté dans sa personne et dans son humanité. Il doit donc par conséquent admettre que les êtres dignes de respect ont une valeur et non un prix. C'est pourquoi, la personne doit être considérée comme une fin en soi et non comme un simple moyen, un instrument. L'être raisonnable, contrairement à une chose possède une valeur absolue : respecter la personne humaine, c'est respecter son humanité indépendamment de l'usage que l'on peut en faire. Citons Fondements de la Métaphysique des mœurs :

¹ Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit, P 228-229, Vrin 1988, trad A. Philonenko.

² « *Etant sur terre le seul être qui possède un entendement, donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il mérite aussi le titre de seigneur de la nature et si l'on considère la nature comme un système téléologique il est selon sa destination la fin dernière de la nature.* », Critique de la faculté de juger, par 83, Vrin 1986, trad A. Philonenko.

« Je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré³. »

Ainsi, mettre fin à ses jours, c'est se considérer comme un simple moyen ; c'est aller contre les devoirs d'humanité.

Pour autant, l'animal n'est pas une chose puisqu'il est doué de sensibilité. On ne peut donc lui imposer des souffrances. A ce titre, Kant reconnaît que nos devoirs à l'égard des animaux sont indirects. En d'autres termes, les devoirs indirects n'impliquent aucune considération morale directe : il s'agit de condamner la cruauté, la souffrance que l'homme pourrait infliger aux animaux. De ce fait, l'animal n'est pas considéré comme ayant une valeur intrinsèque, une valeur propre. Mais il serait immoral de ne pas blâmer les actes de cruauté à l'égard des animaux car ce serait donner un mauvais exemple aux enfants. En ce sens, l'éducation viserait à écarter autant que possible les comportements violents des futurs adultes. En quelque sorte, le blâme serait de nature « pédagogique » et non en vertu d'un respect pour l'animal. Citons Kant dans Leçons d'éthique :

« Celui qui abat son chien parce qu'il n'est plus d'aucune utilité n'enfreint pas en vérité le devoir qu'il a envers son chien, mais des devoirs qu'il a envers l'humanité. S'il ne veut pas étouffer en lui ces qualités, il doit faire preuve de bonté de cœur à l'égard des animaux, car l'homme qui est capable de cruauté avec eux, sera aussi capable de dureté avec ses semblables⁴. »

Traiter son animal sans lui imposer des souffrances inutiles revient donc à former l'homme, à lui inculquer une morale. Mais les humains n'ont pas de devoirs directs envers les animaux : ce sont des devoirs envers l'humanité.

Il est intéressant de constater que les devoirs envers l'humanité sont des devoirs envers nous-mêmes car nous avons des obligations envers autrui en tant qu'être raisonnable capable de « s'obliger ». L'accomplissement des devoirs envers nous-mêmes est la condition de l'accomplissement des devoirs envers autrui. L'homme doit rester une créature raisonnable en mesure de compatir à la souffrance des êtres vivants :

« La reconnaissance même pour les longs services d'un vieux cheval ou d'un vieux chien (comme si c'était une personne de la maison), rentre directement dans les devoirs de l'homme, si on les considère relativement à ces animaux ; mais considéré directement, ce devoir n'est toujours qu'un devoir de l'homme envers lui-même⁵. »

Dans cette mesure, on peut se demander ce qui empêche l'éthique kantienne de faire de l'animal un être ayant droit à notre considération morale. Reprenons les principales thèses de l'argumentation :

³ 2^{ème} section.

⁴ Le livre de poche, 1997.

⁵ Doctrine de la vertu, Livre premier, Flammarion, 1999, trad A. Renaut.

- Nous n'avons des devoirs qu'envers nous-mêmes ou qu'envers autrui ; les devoirs envers l'humanité en sont le miroir
- Nous ne pouvons respecter que les êtres raisonnables, les personnes
- Nous n'avons que des devoirs indirects envers les animaux ; ils sont exclus de notre considération morale

2 Les animaux-machines et la question de la sensibilité

Il faut s'interroger sur les raisons de refuser une pensée à l'animal :

- a) L'animal n'a pas d'âme (âme immatérielle) donc il n'y a pas de pensées
- b) La perfection des activités animales est à comprendre à partir de principes mécaniques

« Toutes les choses qu'on peut faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont, que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. » Newcastle 23 nov 1646

On peut en déduire que :

- a) Les comportements des animaux ne constituent pas des pensées
- b) Les animaux peuvent en revanche exprimer des passions diverses

« Qu'elles nous signifient très facilement leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim ou autres états semblables, par la voix ou par d'autres mouvements du corps. » More, 5 fev 1649

Il est intéressant de s'interroger sur la comparaison de l'animal et de la machine. Il faut s'interroger sur la nature des machines, car il ne s'agit pas uniquement d'horloges. On peut bien évidemment avancer l'argument selon lequel Descartes s'oppose à la conception de la vie selon Aristote.

« Je désire...et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. » Traité de l'homme

Pour comprendre la fonction de cette machine, il faut parvenir à identifier les différentes parties qui contribuent à son activité :

« Et enfin quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements. » Traité de l'homme

L'âme est comme « le pilote dans son navire » ; le fontainier aurait le rôle de l'âme. On peut dire que le pilote est en mesure de percevoir une défaillance de la machine alors que l'âme est capable de sentir :

« Si j'étais logé dans mon corps comme un pilote dans son navire, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme le pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. »

Mais l'âme n'est pas la source et le principe des mouvements qui ont lieu dans le corps ; de même le fontainier n'est pas à l'origine des mouvements qui proviennent de l'action de l'énergie hydraulique. L'âme dirige uniquement les mouvements du navire.

Un exemple :

Dans l'esprit de Descartes, la machine est un être vivant (machines sentantes). La question est de savoir si on peut présupposer une forme d'autonomie. Or, nous avons tendance à présupposer que l'âme est à l'origine des mouvements du corps.

Lettre à Morus 5 fev 1649

« Mais il n'y a pas de préjugé auquel nous ne soyons tous plus accoutumés qu'à celui qui nous a persuadés depuis notre enfance que les bêtes pensent » et « Mais après avoir remarqué qu'il faut distinguer deux principes différents des mouvements » (P 1319-1318)

Dans ce texte, Descartes s'interroge sur le préjugé qui consiste à attribuer une pensée aux animaux. On peut souligner une concession *« Parce que l'esprit humain ne pénètre pas leur cœur »*.

C'est donc la ressemblance entre l'homme et l'animal qui doit être examinée. Mais c'est dans l'usage du langage que réside la différence (P 1320) :

« ...On n'a pu observer qu'aucun animal en soit venu à ce point de perfection d'user d'un véritable langage c'est-à-dire d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée et non à l'impulsion naturelle. »

Mais Descartes affirme qu'il ne refuse pas la sensibilité ou la vie aux animaux mais on peut s'interroger sur le statut de la sensation ou de la sensibilité (puisque chez l'homme, la sensation est rapportée à la pensée). Donc on pourrait admettre une machine capable de sentir.

Bouveresse, Duchesneau affirment que Descartes (ou bien les machines à feu sont des horloges d'une certaine sorte, le cœur est considéré comme une sorte de chaudière centrale), afin d'éviter les objections du modèle d'une horloge, s'appuie sur l'exemple d'une machine à feu. Si le modèle est celui d'une machine à feu, le mécanisme serait déclenché par un processus chimique de fermentation, analogue à celui du foin ou du vin.

Sans doute, l'automate de Descartes est un modèle artificiel qui n'existe pas en son temps : c'est un système à fonction autorégulatrice destiné à accomplir toutes les fonctions vitales.

Lettre à Huygens 5 octobre 1637

Toutefois, Descartes reconnaît dans le Discours de la méthode manquer de connaissances pour expliquer la génération animale suivant l'ordre des causes efficientes.

S'il est possible de comparer le corps à une machine (les nerfs sont des tuyaux et à l'intérieur un fluide constitué des esprits animaux), le modèle qui convient le mieux est celui d'une machine à feu :

« Ces machines transforment l'énergie thermique en énergie mécanique. Cette comparaison convient mieux avec l'être vivant puisque ces machines ont seulement besoin d'être alimentées. » Bouveresse

La sensibilité accordée aux animaux est celle qui dépend uniquement de la disposition des organes corporels :

« Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps. » 5 février 1649

Comment est-il possible de concevoir les passions des animaux s'ils n'ont pas d'âme ?

- Chez l'homme, l'âme se représente ses propres perceptions dans le cerveau ; autrement dit, il est possible de les rapporter à l'âme ; art 25 *« Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même. »*
Dans cette perspective, il serait juste de distinguer la sensation chez l'homme et chez l'animal :

- Chez l'animal, les passions dépendent des mouvements des nerfs ; Les passions de l'âme, I, art 13

De ce fait, il faut distinguer le jugement de la simple sensation. Chez les animaux, la perception est séparée de la pensée et du jugement

Sixièmes objections :

« Cela peut aussi confirmer...qui ne change point la nature des choses » (P 520)

Pour Descartes, il faut distinguer trois degrés dans les sens (P 539) :

- a) *« on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel »* ; ce sont des mouvements
- b) *« tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mê et disposé par ses objets »* ; il s'agit du sentiment de douleur, saveur, sons...
- c) *« tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes des sens »*

Pour comprendre ces différents degrés du sentiment, Descartes prend l'exemple de la vision d'un bâton. Le dernier degré est attribué au jugement *« je détermine*

quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton, quoiqu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et pour ce sujet je l'aie rapporté à un troisième degré de sentiment. »

Toute la question est de savoir si cette description de la perception de l'animal suffit à expliquer le sentiment de la douleur ; bref une forme de sensibilité. C'est donc en un sens réducteur que Descartes analyse le « sentir ». Bref, l'expérience subjective de l'animal n'est pas prise en compte.

Références : Lettre à Morus, 5 février 1649 et Sixième objections (P 520, 530-31)

« Mais après avoir remarqué...sous l'action de la volonté. » (1318-1319)

« Ce que vulgairement on appelle vie, âme corporelle et sens organique »

Lettre à Voet « L'âme du chien étant corporelle, en d'autres termes, étant une espèce de matière subtile, il est contradictoire de la séparer du corps. »

En résumé, on peut dire pour Descartes que l'impossibilité pour l'animal de faire un usage intelligent de la parole a pour conséquence, de refuser à l'animal, la possibilité de penser. Or, comme le dit avec raison J.-L. Guichet, il est possible de s'engager sur une autre voie, celle de l'observation du comportement indépendamment de la question du langage. Dès lors, deux domaines de recherche apparaîtront au XVIII^e et XIX^e siècle – l'animal comme objet d'expérimentation (physiologie) et l'animal comme doué de raison et de sensibilité. La question est de savoir si un système philosophique peut s'accommoder de l'existence d'une raison animale.

II Conscience et expérience subjective de l'animal

1 « Umwelt et expériences subjectives »

Pour bien comprendre le monde animal, il faut considérer l'individu comme un sujet, et non un simple objet. Il faut donc refuser de faire de l'homme une « exception » à part entière.

J Von Uexkull (1864-1944) fait l'hypothèse que chaque organisme ressent son environnement à sa façon ; ex la tique aveugle, grimpe sur un brin d'herbe. Un même environnement offre des centaines de réalités propres à chaque espèce. A la différence de la niche écologique, *l'umwelt* désigne le monde subjectif autocentré de cet organisme. Au fond, cela signifie que nous n'avons pas accès à la vie intérieure d'une espèce.

Cf Nagel, Wittgenstein « Un lion pourrait parler, nous ne pourrions le comprendre. »

Par contre, rien ne nous permet d'affirmer que ces « mondes » (et non seulement des machines) ne manifestent pas une forme de cognition : c'est tout l'intérêt de la réflexion de Griffin à propos de l'écholocalisation ou écholocation des chauves-souris. Ce n'est pas seulement un système de prévention des collisions ; cela permet de trouver et de poursuivre des proies.

La chauve-souris émet un ultrason par la bouche ou le nez. Dès que cet ultrason rencontre un obstacle, il rebondit vers la chauve-souris. : le cerveau calcule la distance, vitesse de l'objet en question. Peut-on parler d'adaptation de traitement d'information et de conscience ? Les chauves-souris vont capter des informations très précises sur leur environnement grâce à leur système ; l'écholocation répond aux variations de l'environnement.

Article 2004, « de nouvelles preuves en faveur d'une conscience animale » dans Animal cognition

"This paper reviews evidence that increases the probability that many animals experience at least simple levels of consciousness. First, the search for neural correlates of consciousness has not found any consciousness-producing structure or process that is limited to human brains. Second, appropriate responses to novel challenges for which the animal has not been prepared by genetic programming or previous experience provide suggestive evidence of animal consciousness because such versatility is most effectively organized by conscious thinking. For example, certain types of classical conditioning require awareness of the learned contingency in human subjects, suggesting comparable awareness in similarly conditioned animals. Other significant examples of versatile behavior suggestive of conscious thinking are scrub jays that exhibit all the objective attributes of episodic memory, evidence that monkeys sometimes know what they know, creative tool-making by crows, and recent interpretation of goal-directed behavior of rats as requiring simple nonreflexive consciousness. Third, animal communication often reports subjective experiences. Apes have demonstrated increased ability to use gestures or keyboard symbols to make requests and answer questions; and parrots have refined their ability to use the imitation of human words to ask for things they want and answer moderately complex questions. New data have demonstrated increased flexibility in the gestural communication of swarming honey bees that leads to vitally important group decisions as to which cavity a swarm should select as its new home. Although no single piece of evidence provides absolute proof of consciousness, this accumulation of strongly suggestive evidence increases significantly the likelihood that some animals experience at least simple conscious thoughts and feelings. The next challenge for cognitive ethologists is to investigate for particular animals the content of their awareness and what life is actually like, for them."

A propos de la construction des nids d'oiseau:

« So when an animal does something apparently clever, the first question to ask is whether this might be part of its natural repertoire. Is the intelligence genuine – an ability to create a novel solution in the mind – or is it a trick being played on all-too-gullible audience of humans? »

Quand un animal fait apparemment quelque chose de clair, on peut se demander si cela fait partie de son répertoire naturel. Est-ce une forme d'intelligence authentique ou est-ce le résultat de la crédulité humaine ?

Ma thèse : Précisément, ne faut-il pas refuser l'opposition stérile entre « instinct » et « intelligence » et plutôt admettre des niveaux de conscience avec des capacités d'apprentissage selon les espèces ?

La question du langage : il faut se demander depuis Descartes si les animaux ont la capacité de disposer d'un langage inné et d'apprendre un langage étranger. Dans la revue Animal cognition, Jame L Gould affirme :

« Language use is also of interest to cognitive ethology. But human language has enormous innate help in the form of drive, sign stimuli and brain organization. There is not reason to

think parrots, sea lions, dolphins or chimpanzees enjoy any of these advantages; nevertheless, all four species can learn to decode (and in the case of chimps, encode) simple word-order sentences. This capacity to abstract cause-and-effect relationships may build on innate abilities to decipher how the world works, but that these animals can learn an alien language at all is deeply provoking.”

Est-ce à dire que cela témoigne d’une forme de conscience ? Pour Gallup, cela témoigne d’une forme de reconnaissance de soi : intégrer son propre itinéraire de vol et distinguer l’écho de sa voix de celle des autres chauves-souris.

2 L’émergence de la conscience chez l’animal

Il semble complexe de définir en quoi consiste la conscience phénoménale (subjective) et la conscience de soi de l’animal :

- a) Capacité des organismes à percevoir et à répondre aux sollicitations de leur environnement
- b) Des représentations mentales qui impliquent le contrôle de l’action et du langage (Block)
- c) Catégorisation, raisonnement, planification, attention. On peut évoquer la possibilité d’un accès à la conscience (Block)
- d) Conscience phénoménale ou subjective (qualia). Nagel questionne cette possibilité – « quel effet cela fait-il d’être une chauve-souris ? » ; autrement dit, la question est de s’interroger sur l’expérience subjective d’un vivant.
- e) La conscience de soi est un terme complexe : est-ce la conscience de son propre corps ou la perception de son action ou la perception des autres (interaction sociale) ?

A GG Gallup (1970)

Il faut répondre à la question de la conscience de soi par « la reconnaissance du miroir » (self-recognition). C’est une mesure de la conscience de soi : il s’agit de la capacité d’un individu à devenir l’objet de sa propre attention. En premier lieu, nous allons exposer la nature de ce test puis nous en montrerons les limites.

Nous pouvons définir la conscience perceptive de la manière suivante selon Griffin :

« il pense consciemment à une chose présente ou absente, plutôt que de réagir à cette chose lorsqu’elle se présente à lui, sans avoir conscience de l’existence de cette chose, de ses propriétés ou des effets qu’elle produit. » Animal Minds

Autrement dit, l’animal doué de conscience perceptive aurait la possibilité d’avoir des intentions, de la volonté.

La conscience réflexive désignerait le retour sur soi et serait le propre de l’homme. Or, il n’est pas nécessairement vrai que le processus langagier puisse permettre un retour réflexif. Derek Danton l’exprime clairement :

Conscience réflexive « *celle des ensembles d’événements cérébraux qui peuvent impliquer un retour sur soi, en confrontant l’expérience vécue à l’analyse de cette expérience* » ; aptitude à savoir qu’on sait ce qui ne passe pas nécessairement par le langage

Ex, l'oiseau-lyre, dans l'imitation d'un bruit de scierie il y a « *une sorte de feed-back auditif dans son cerveau, grâce auquel il compare le bruit avec son propre souvenir. Ce qui implique qu'il « se comporte de manière critique, en suivant et en corrigeant sa propre interprétation. L'émergence de la conscience de l'animal à l'homme (1995) D Danton*

Exemple : les imitations de l'oiseau-lyre

http://www.dailymotion.com/video/x8be60_l-oiseau-lyre-oiseau-imitateur_animals

Il faut poser le problème de l'apparition de la conscience sur un plan phylogénétique et ontogénétique.

Il ne faut pas chercher à localiser la conscience.

La métacognition a été démontrée chez le rat : savoir que l'on ne sait pas n'est pas réservé aux humains

Foote et Crystal (USA) ont proposé en 2007 à des rats de classer des sons en deux catégories « sons courts » et « sons longs ». Les rats ont utilisé cette possibilité lorsque les sons n'étaient pas faciles à classer.

Faire de l'aptitude au langage le critère de la conscience de soi ne semble pas un critère satisfaisant :

« *Les plus flagrantes de ces tentatives prétendent que le langage requiert la conscience que seuls les hommes possèdent, ou que le langage dépend de la parole, dont seuls les hommes sont capables. C'est une procédure qui n'est scientifiquement pas acceptable parce qu'elle introduit un biais insurmontable dans la recherche.* » David McFarland Le comportement animal, psychobiologie, éthologie et évolution (2001)

Les niveaux de conscience

- Conscience perceptive : être immédiatement conscient de quelque chose « La totalité des impressions, pensées et sentiments qui composent l'être conscient d'un individu. »
- Conscience réflexive : « Etre conscient de ses propres perceptions et pensées » ; mouvement d'intériorisation
- Peut-on dire qu'il existe une conscience de soi chez les animaux ?
- Terme intermédiaire entre conscience perceptive et la conscience réflexive chez Griffin

Miroirs et conscience de soi

Selon Gallup, la stimulation par le miroir provoque une conduite agressive envers un congénère

Expérience de Gallup sur les chimpanzés :

« L'important est qu'on ne peut examiner dans un miroir des parties de son propre corps inaccessibles à l'observation sans savoir qui l'on est – en d'autres termes que l'animal est conscient de soi. »

Selon Gallup, le concept de soi d'un individu ne peut venir que d'interactions sociales avec les autres : la façon dont ils réagissent à sa présence est la première source d'information sur le soi.

Pour Griffin, avoir conscience implique d'être conscient de ses propres actes.

Discussion avec D Griffin

- Expérience sur le perroquet Alex
- Avantages biologiques ?
- « Il est très avantageux de pouvoir réfléchir aux diverses choses que vous pourriez faire, à ce qui a des chances de se passer, et de les essayer, plutôt que de sortir dans le monde réel pour manger ceci. » P 219
- - Perspective non linguistique sur les animaux
- Mais les preuves de communication symbolique chez les singes viennent de ce qu'on leur a appris le langage par signes des sourds, et qu'on a observé que les chimpanzés sont capables de recourir à la communication pour obtenir ce qu'ils désirent. » P 221

La conscience de soi fait l'objet d'une controverse : la conscience de soi implique un détachement par rapport à son environnement. Il existe pour Griffin (1992) **une catégorie intermédiaire entre la conscience perceptive et la conscience réflexive : il existe un certain type de conscience de soi non-réflexif que les animaux doivent nécessairement avoir : on n'imagine pas qu'un animal, lorsqu'il agit, ou lorsqu'il sent quelque chose, n'ait pas conscience que c'est lui qui agit et sent cette chose.** Est-ce à dire qu'un chien est conscient qu'il mange ou qu'il court (voir débat avec Davidson) ?

Exemple, test du miroir par Gallup (1970) : se reconnaître dans un miroir consisterait alors à identifier cette tache comme un corps étranger ce qui peut entraîner une réaction de rejet. Pour Gallup, avoir conscience de son corps est une preuve que le sujet est conscient de lui-même. Toutefois, le test du miroir ne peut que confirmer l'existence de la conscience de soi chez un animal d'une certaine catégorie, non l'infirmier.

Article « Chimpanzees : self-recognition » (1970)

Distinction entre les chimpanzés et les petits singes quant à la reconnaissance dans le miroir :

« After prolonged exposure to their reflected images in mirrors, chimpanzees marked with red dye showed evidence of being able to recognize their own reflections. Monkeys did not appear to have this capacity. »

Les conditions de l'expérimentation:

Tous les animaux sont sauvages

Chaque animal était placé dans une petite cage à l'intérieur d'une grande pièce.

Après deux jours d'isolation, un grand miroir était positionné devant la cage « for enforced self-confrontation »

Les observations à propos du comportement de l'animal étaient faites en étudiant son reflet dans le miroir à travers le petit trou d'un mur adjascent. Le temps de l'expérimentation se situe autour de 80 heures.

L'animal observe son corps et inspecte son image :

« In all instances of self directed behavior is the referent through the reflection, whereas in cases of social behavior the reflection is the referent. »

Hypothèse d'un apprentissage de l'animal à la reconnaissance du miroir:

« *The capacity for self-recognition had presumably been learned by the other animals sometime during the previous 10 days of exposure.*

Les macaques ne répondent pas à ce test.

L'existence d'une pensée animale

Animal thinking GR Griffin (1984)

Le projet du livre est de rendre compte :

- De l'évolution et de l'intelligence de certaines espèces
- Décrire les aspects subjectifs de la conscience animale
- De tenir compte des degrés de pensée consciente, d'anticipation et de choix

L'auteur se livre à un constat : à propos de l'animal, les scientifiques se divisent en deux camps ; les béhavioristes et les cognitivistes. Dès lors, nous pouvons poser les questions suivantes :

- a) Peut-on décrire un animal en termes de stimuli, de réponses et d'avantages liés à l'adaptation ?
- b) Qu'entendons-nous par pensée consciente ?

Nous pouvons définir la conscience de la manière suivante :

« *Aware of what one is doing or intending to do having a purpose and intention in one's actions.* »

Et la pensée: “ *To form in the mind, conceive to have in the mind as a notion, idea.*”

Armstrong poursuit cette intuition “*Thoughts are dispositions to behave in certain ways.*” et “*consciousness as perception of one's own mental states.*”

Mais peut-on parler d'états mentaux chez les animaux?

L'auteur pense que la plasticité de l'apprentissage pourrait ne pas être nécessaire pour la pensée consciente : « *Why j believe that plasticity or learning may not be nessary for conscios thinking* ». (P 7).

Une approche matérialiste de l'expérience mentale :

« *The content of conscios thinking may consist of immediate sensations, events remembered from the past, or anticipations of the future.*” (P8)

Pour l'auteur, le traitement de l'information ne suffit pas. Griffin adresse une critique au monde scientifique :

« *But it really is absurd to deny the existence and importance of mental experiences just because they are difficult to study. Why do some many psychologists appear to ignore a central area of*

their subject matter when most other branches of science refrain from such self-inflicted paralysis.”

Critique de Jacques Vauclair de G Griffin, L'intelligence de l'animal :

- Il est faux d'identifier la conscience de soi (self-awareness) avec la représentation de soi (self-recognition)
 - Il est faux d'identifier la capacité d'anticiper des singes avec le fait d'agir selon une intention consciente
- La question est de s'entendre sur l'idée d'intentionnalité chez les animaux. D C Dennett fournit une mesure

3 Théorie de l'esprit et états mentaux

Des faits : dans les années 70, les scientifiques Premack et Woodruff ont montré que les chimpanzés sont capables d'attribuer des intentions à leurs congénères. L'exemple le plus célèbre reste celui de Washoe, la femelle chimpanzé. Elle a appris la langue des signes dès sa naissance ; Lorsque son bébé mourut, elle manifesta une profonde tristesse et communiqua son désir d'avoir à nouveau cet enfant.

Il est important de comprendre en quoi consiste un comportement intentionnel : si un animal, lors d'un exercice réunit deux lettres semblables, nous ne pouvons conclure à la représentation d'une relation identique. En revanche, lorsque le chimpanzé est capable d'assembler les paires EF et CD, alors nous pouvons affirmer qu'il se représente la non-similitude des lettres pour conclure à leur différence.

Que supposerait l'idée « d'état d'esprit », de « d'état mental » ?

- Activité de l'esprit (se représenter, juger, vouloir)
- Représentation inconsciente, connaissance intermédiaire entre le niveau inconscient et le niveau conscient
- Fait psychologique

Conséquence : donner un sens à l'action d'un individu consiste à lui attribuer des propriétés mentales.

Les propriétés mentales que nous attribuons à des individus nous permettent d'expliquer leur comportement.

Qu'est-ce qu'une théorie de l'esprit ? Cela impliquerait que les animaux ont la capacité de se représenter leurs propres états et d'attribuer des émotions, des pensées à leurs congénères.

Etude de textes

1 Davidson « Animaux rationnels » dans Paradoxes de l'irrationalité

La compréhension repose sur la communauté sociale. En ce sens, la compréhension exige de « partager le monde » d'un individu. Il faut donc disposer d'une théorie du langage : les croyances et les désirs désignent des attitudes propositionnelles. Dans Enquêtes sur la vérité et l'interprétation, Davison affirme :

« *Si nous pouvons comprendre ce que dit une personne, nous pouvons comprendre ce qu'elle croit.* »

L'attribution des états mentaux exige une théorie de la rationalité. Nous comprenons les actions des autres à l'aune des normes de notre rationalité.

Pour Davidson, l'activité des animaux est comparable à celle d'un missile à tête chercheuse. Précisément les animaux n'ont pas de désirs puisqu'ils n'ont pas de croyances.

Bref, attribuer des croyances et des désirs à une créature sans langage, c'est proposer une grille d'interprétation sans justification.

Pour autant, que penser de l'attitude d'un chien qui voit un chat monté sur un chêne ?

Il faudrait satisfaire à plusieurs conditions :

- Le chien a des croyances à propos des arbres
- Le chien doit avoir le concept de croyance
- Il existe un réseau de croyances (holisme du mental)
- Il doit exister une logique dans les croyances : le principe de cohérence permet à l'interprète de saisir les intentions

Réponse à l'objection de Davidson par Searle :

« *Le comportement des animaux est incompréhensible sans l'hypothèse des désirs et croyances, parce que l'animal, (le chien) par exemple, aboie en direction d'un arbre, même lorsqu'il ne peut plus voir ou sentir le chat, témoignant ainsi de sa conviction que le chat est dans l'arbre tandis qu'il ne peut ni le voir ni le sentir. **De même, ils se comportent d'une manière qui manifeste un désir de nourriture, alors même qu'ils ne peuvent ni voir, ni sentir, ni consommer de la nourriture.** Les animaux distinguent les vraies croyances des fausses, les désirs satisfaits, sans avoir les concepts de vérité, d'erreur, de satisfaction, ou même de croyance et de désir. Et pourquoi cela devrait-il surprendre qui que ce soit ? Après tout, pour ce qui concerne la vision, les animaux distinguent les objets de couleur rouge des objets de couleur verte sans avoir les concepts de vision, de couleur, de rouge et de vert.* »

Dans DEGrazia Taking animals seriously : mental life and moral status (1996).

On peut dire que les croyances et les désirs fonctionnent comme des normes du comportement, des sortes de boussole. En quelque sorte, on présuppose qu'un animal a telle croyance sans quoi son comportement serait inintelligible. Bref, selon Searle, il n'est pas nécessaire de posséder le concept de vision pour distinguer les objets de couleur distincte. De ce fait, l'information reçue par l'animal n'est pas seulement un stimulus (modèle béhavioriste du comportement) mais une donnée interprétée.

Autrement dit, on pourrait supposer la capacité de traiter l'information en fonction de l'activité cognitive des animaux : capacité à associer, à se représenter mentalement l'espace, à déduire... Est-on autorisé pour autant à évoquer l'idée d'une conscience intentionnelle ?

Mais dans La redécouverte de l'esprit, Searle soutient l'idée que l'on ne peut localiser la conscience dans une partie du cerveau :

« *Mais il n'y a aucun autre fait mental de plus qui intervienne dans les attributions fonctionnelles.* » (P 311).

« On ne parvient pas à rendre cela compatible avec ce que nous savons sur la nature des états mentaux et avec ce que nous savons du fonctionnement du cerveau. Nous pensons, dans notre ignorance navrante du fonctionnement cérébral, qu'un jour une science avancée du cerveau localisera pour nous tous ces processus intelligents inconscients. » (P 310).

Or il est faux de supposer des mécanismes inconscients. Dans un entretien (journal Libération, 1995, Searle défend l'idée suivante :

« Mon objectif est de sortir des catégories traditionnelles de l'âme et du corps. J'essaie de voir la conscience comme un phénomène biologique naturel. Ce qui revient justement à oublier et dépasser Descartes et toute la tradition historique qui véhicule l'idée qu'il existe quelque chose en dehors du monde naturel. Vous constatez alors que toute notion d'explication psychologique, d'intentionnalité, est basée sur la conscience. Cette conscience conçue comme un phénomène biologique est la bonne manière d'étudier l'esprit. C'est pour moi une base qui me permet de critiquer les modèles contemporains de science cognitive. Parce que la science cognitive contemporaine considère que l'explication de base de la conscience repose sur des éléments inconscients. Le modèle de base d'explication est l'existence de processus inconscients qui ne sont accessibles ni à la conscience ni à la neurobiologie. L'ensemble des modèles d'explication que vous trouvez chez Chomsky, ou n'importe quel modèle de science cognitive, me semblent incohérents, parce qu'ils postulent un niveau d'inconscience qui est par principe inaccessible à la conscience. Je démontre dans ce livre que c'est incohérent parce que vous parlez soit du cerveau, soit de la conscience qui est une propriété du cerveau. Je ne parle pas de l'inconscient freudien, parce que dans le cas de la psychanalyse, l'inconscient est accessible à la conscience. Mais dans le cas de Chomsky et des autres, il est question d'une inconscience qui se situe entre le niveau de la conscience et celui du cerveau: entre les deux, il y a en somme un grand zoo, un jardin zoologique dans lequel il y a des modèles mentaux, une grammaire universelle, le langage de la pensée... Je soutiens que cela n'existe pas, qu'il n'y a pas de jardin zoologique entre le cerveau et la conscience. Je propose en revanche une description de la conscience qui est plus proche de la théorie darwinienne: vous voyez le cerveau se développer en réponse aux besoins de l'intentionnalité, sans postuler nécessairement un mécanisme inconscient dans le cerveau. »

2 Searle La redécouverte de l'esprit

L'auteur n'analyse pas la conscience en termes cartésien. Searle fait une comparaison intéressante entre l'étude de la conscience et de la vie :

« Or, de la même manière, l'étude de l'esprit est l'étude de la conscience, même si l'on ne peut faire explicitement mention de la conscience lorsqu'on se livre à une étude de

l'inférence, de la perception, de la prise de décision, de la résolution de problèmes, de la mémoire, des actes de langage.. » (P 304).

D'une certaine manière, force est de reconnaître le caractère nécessaire de la conscience dans toutes les activités biologiques et cognitives sans avoir besoin de la mentionner.

3 Dennett « Intentional systems in cognitive ethology: the panglossian paradigm defended” in The behavioral and brain sciences

*“ L'intentionnalité d'ordre 0 décrit les cas où, par exemple, un individu X menace un autre individu Y **parce qu'il est excité**. L'intentionnalité d'ordre 1 s'applique aux cas où X menace Y **parce qu'il veut que son adversaire quitte les lieux**. L'intentionnalité d'ordre 2 qualifie le cas où l'individu X menace **parce qu'il veut que son adversaire croie qu'il va l'attaquer**. On peut continuer de la sorte en postulant une intentionnalité d'ordre 3, qui a la forme logique suivante : X veut que Y croie que X est seul. »*

4 Singer La libération animale

5 Regan Les droits des animaux

III Souffrance et intérêt de l'être vivant

En reconnaissant le statut d'être sensible à l'animal, il devient possible de parvenir à une considération morale.

Le Sénat en France reconnaît depuis janvier 2015 « le statut d'être vivant doué de sensibilité » à l'animal (déjà présent dans le Code pénal). Le philosophe australien dans la libération animale l'exprime clairement :

« Si un être souffre, il ne peut y avoir de justification morale pour refuser de tenir compte de cette souffrance. »

La capacité à éprouver de la douleur fait de l'animal un être ayant des intérêts contrairement à un objet inanimé. Une pierre par exemple n'a pas de rapport à la vie. Or l'intérêt d'un être vivant consiste précisément à ne pas souffrir. Il est donc nécessaire sur un plan moral de prendre en compte la douleur animale pour qu'une égalité de considération puisse en découler. Dans la même logique que Bentham, il ne s'agit pas tant de défendre des droits que de promouvoir une certaine forme d'égalité. L'égalité de considération est une « égalité de droit »

« Tous les animaux sont égaux. Ou pourquoi le principe éthique sur lequel repose l'égalité humaine exige que nous étendions l'égalité de considération aux animaux. »

Il ne suffit pas d'être un simple vivant pour avoir droit à une considération morale - il s'agit dans ce cas d'éthique environnementale - mais de souffrir. Ainsi, si un être souffre, il mérite

notre considération en vertu du fait de sa sensibilité. Or maltraiter un être sensible, c'est faire preuve d'injustice. Dans les faits, il existe bien des discriminations entre les hommes, les animaux mais l'éthique utilitariste de Singer fait de la considération morale un devoir à l'égard des êtres vivants. La différence de capacités entre les animaux humains et les animaux non-humains n'empêche en aucun cas de prendre en considération leurs intérêts. De ce point de vue - là, la souffrance d'un animal est semblable à celle d'un animal.

Pour autant, une « considération égale » pour les animaux ne conduit pas à une égalité de traitement : en effet, les intérêts d'un cochon ne sont pas ceux d'un humain ; autant dire que l'un et l'autre méritent notre considération morale mais ne peuvent être traités de la même manière. En effet, en vertu de sa nature, une vache préférera rester dans un pré plutôt que de lire un ouvrage comme un humain !

L'égalité de considération se distingue également de l'égalité de vie : en effet, du point de vue de la souffrance, il n'y a pas de distinction à faire entre un animal humain et non-humain. En revanche, d'autres critères interviennent quand il s'agit de la valeur d'une vie : un être rationnel qui élabore des projets, qui fait des efforts pour accomplir ce qu'il veut accomplir semble manifester une conscience plus aigüe que l'animal :

« Il n'est pas arbitraire de soutenir que la vie d'un être possédant conscience de soi, capable de penser abstraitement, d'élaborer des projets d'avenir, de communiquer de façon complexe, et ainsi de suite, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités⁶. »

Il semble que, l'utilitarisme de Bentham à Singer, se heurte à de profondes contradictions. Tentons de comprendre à la fois les prouesses et les faiblesses de l'utilitarisme de Bentham et de Singer. Citons Gary Francione dans *Animals-property or person* :

« La position de Bentham est problématique pour plusieurs raisons. Il ne voit pas que, bien que certains propriétaires d'animaux seraient susceptibles de traiter leurs biens vivants avec compassion, l'exploitation institutionnalisée des animaux deviendrait comme l'esclavage, le lot du plus grand nombre et que les animaux deviendraient forcément des marchandises qui seraient, comme les esclaves abandonnés sans recours au caprice d'un bourreau. Par ailleurs, Bentham n'a jamais expliqué comment le principe d'égalité de considération des intérêts devait s'appliquer aux animaux qui sont la propriété d'êtres humains. Mais surtout, Bentham avait

⁶ P55.

tort de déclarer que les animaux n'ont pas conscience d'eux-mêmes et qu'ils n'ont pas d'intérêt à vivre. » ?

Si en effet Bentham reconnaît aux animaux la possibilité de souffrir et s'il estime qu'il faut les protéger de la cruauté humaine, il n'exclut toutefois pas de s'en servir selon une logique utilitariste. En quelque sorte, le philosophe anglais défend une forme de bien-être (welfarisme) nécessaire à la protection de l'animal :

« J'observerai encore que la législation aurait pu s'étendre plus loin qu'elle n'a fait, relativement aux intérêts des animaux inférieurs. Il y a de bonnes raisons pour faire servir les animaux à la nourriture de l'homme, et pour détruire ceux qui nous incommode : nous en sommes mieux, et ils n'en sont pas plus mal, car ils n'ont point comme nous ces longues et cruelles anticipations de l'avenir⁷. »

Bentham fait de la souffrance des animaux un critère pour leur éviter des actes de cruauté. Mais curieusement, il défend deux points discutables : les animaux sont sensibles mais n'ont aucune conscience de la mort du fait de leurs capacités cognitives. Ensuite, la mort causée par les êtres humains sera moins douloureuse que celle qui se produit dans la nature. Il est évident comme le fait remarquer Emilie Dardenne que Bentham ignore sans aucun doute la réalité des abattoirs et les performances cognitives de certains animaux.

De ce fait, si nous affirmons que les humains et les animaux se distinguent par leurs capacités cognitives et leurs intérêts à rester en vie, alors la mort des seconds cause un moindre mal que celle des humains. Il existe en effet une continuité psychologique chez les humains dans la capacité à faire des projets par exemple. On retrouve un argument similaire chez Singer : du point de vue de la souffrance les animaux et les humains sont à égalité ; mais du point de vue de la vie, celle des humains a plus de valeur que celle des animaux.

Il convient de revenir à la question de l'intérêt à vivre des animaux : pour que la vie d'un animal ait plus de valeur que celle d'un humain, il faudrait que le premier se connaisse, développe une certaine conscience de lui-même. Or, par définition, les animaux selon Bentham et Singer n'ont

⁷ *Traité de législation civile et pénale*(1858) dans Bentham juriste, l'utilitarisme juridique en question par E. Dardenne, Economica, 2011.

pas cette capacité ; en d'autres termes, les relations entre « sentience », « conscience de soi » et « intérêt pour la vie » sont problématiques. Il est vrai que tous les animaux humains sont égaux face à la souffrance. Mais la vie des humains a plus de valeur parce qu'ils ont plus d'intérêts. En effet, pour le philosophe australien, la vie d'un être qui possède une conscience de soi a plus de valeur que la vie d'un être sans conscience de soi. En effet, la conscience de soi implique la possibilité de faire des projets, d'anticiper et non de vivre dans l'instant présent. D'autre part, la vie n'est pas sacrée : il ne sert à rien de s'acharner sur un être pour le maintenir en vie. En ce sens, la diminution ou l'absence de souffrance est plus importante que la mort d'un être. Donc une mort non douloureuse est acceptable moralement :

« La mort, bien que jamais agréable, n'est pas nécessairement douloureuse. Si tout fonctionne comme prévu, dans les pays industrialisés dotés de lois stipulant que l'abattage doit se faire humainement, la mort devient rapide et sans douleur. »

Il semble que le fait d'attribuer la conscience de soi uniquement à des humains reste discutable. Quand un animal éprouve une douleur selon Francione, on peut considérer qu'il en fait l'expérience et donc qu'il en acquiert une certaine conscience. Evidemment, selon une conception cartésienne, l'expérience de quelque chose n'implique pas une conscience de soi.

La théorie de Singer peut conduire à des impasses : si les animaux n'ont pas un intérêt à vivre supérieur aux humains, alors cela signifie qu'on peut les considérer comme des ressources. Le cas de l'expérimentation animale en constitue la bonne illustration : le sacrifice des animaux est nécessaire si cela peut contribuer à sauver des vies humaines à condition que le bien-être des vivants soit pris en considération. Francione a raison de souligner une contradiction : nous ne pouvons pas considérer à la fois les animaux comme ayant une importance morale et des êtres que nous utilisons comme des ressources. Certes, on pourrait exploiter les animaux sans les faire souffrir inutilement. Mais il est très rare que ceux qui exploitent les animaux se préoccupent de cet aspect-là.

2 La valeur inhérente de l'animal chez Regan

Tom Regan, professeur émérite de philosophie morale en Caroline du Nord conteste l'utilitarisme de Singer. Il défend une position abolitionniste quant aux droits des animaux. Par « droits » des animaux, il s'agit de défendre des droits fondamentaux comme cela se trouve

pour les droits de l'homme. C'est en vertu de ses caractéristiques qu'un animal doit acquérir des droits.

La critique de Regan⁸ remet en cause la conception utilitariste de la valeur de l'individu. En effet, l'utilitarisme se définit par son « égalitarisme intransigeant » puisque les intérêts de chacun comptent. Pour autant, l'égalité défendue par l'utilitarisme n'a rien à voir avec l'égalité de « la valeur inhérente » des individus⁹. Le philosophe américain illustre son propos par un exemple : imaginons une tasse qui puisse contenir différents liquides ; ils peuvent être doux ou amer. Or, ce qui a de la valeur, ce n'est pas la tasse mais les liquides. En revanche, pour un utilitariste, les individus sont comme des tasses ; et ils n'ont pas de valeur pour eux-mêmes. C'est pourquoi la théorie utilitariste se contente d'additionner les différentes satisfactions et de choisir l'acte ayant les meilleures conséquences. Mais il ne s'agit pas de fonder le choix sur les plaisirs et les douleurs, mais sur les individus. En tant que tel, l'individu possède une « valeur inhérente » qui se distingue d'une valeur instrumentale. Il est évident que le fait de définir un individu par une valeur se distingue du fait de dire qu'il est caractérisé par le désir de ne pas souffrir. Il faut en déduire que les agents moraux (les personnes) et les patients moraux (les personnes déficientes, les enfants, les animaux) sont définis par cette valeur indépendamment du fait qu'ils soient exploités.

D'emblée, Regan refuse le critère de l'autonomie kantienne : ce n'est pas parce qu'un sujet est reconnu dans sa liberté qu'il doit être respecté et posséder une valeur inhérente. Il faut donc montrer comment il est possible de traiter de manière égale tous les êtres. C'est pourquoi, il est nécessaire d'en revenir à la question des cas marginalisés : ce n'est pas parce que certaines personnes sont privées de leurs facultés mentales qu'elles doivent être privées de droits. Ce n'est pas parce qu'un animal n'est pas humain qu'il doit être traité comme un simple objet :

« D'un point de vue moral, il nous faut toujours traiter les êtres dotés d'une valeur inhérente d'une manière qui traduise le respect dû à cette sorte de valeur distinctive ; et si nous ne pouvons pas, par la même occasion, décliner ni défendre la liste complète des obligations liées à ce devoir fondamental, nous pouvons remarquer que nous manquons au devoir de faire preuve du respect que nous devons à ceux qui ont cette valeur, chaque fois que nous les traitons

⁸ Les droits des animaux, Hermann, 2013, trad E. Utria.

⁹ Plaidoyer pour les droits des animaux, trad E. Moreau.

comme s'ils n'en étaient que le réceptacle, ou comme si leur valeur dépendait de leur utilité potentielle vis-à-vis des intérêts des autres, ou comme si elle pouvait s'y réduire».

Il s'agit donc de refuser que la valeur d'un être repose sur son utilité ou sur l'intérêt qu'on peut en tirer. A ce titre, on peut considérer qu'il est injustifié de fonder le droit sur des critères liés à l'utilité car ce serait justifier des injustices. Dworkin rappelle que le droit doit être conçu comme un « atout » c'est-à-dire ce qui coupe toute considération utilitaire.¹⁰ Autrement dit, le fait de condamner l'expérimentation animale sur les animaux ou sur certaines catégories comme les condamnés à mort ne contredit nullement le droit des malades à être soignés car il existe d'autres moyens de faire avancer la science comme les méthodes alternatives. Mais de manière générale, rien ne justifie d'un point de vue moral d'exploiter pour des raisons utilitaires des êtres faibles.

Etre « sujet d'une vie » implique donc que certaines caractéristiques de la valeur d'un individu soient reconnues :

« Une idée hautement plausible consiste à attribuer une valeur inhérente aux êtres sujets d'une vie, c'est-à-dire à ceux pour qui la vie est une expérience qu'ils peuvent ressentir comme favorable ou défavorable au cours du temps, ceux qui ont un bien-être individuel, logiquement indépendant de leur utilité par rapport aux intérêts ou au bien-être des autres ; Dans ce sens, les humains aptes sont sujets d'une vie. Mais c'est également le cas des humains inaptes dont nous avons parlé. C'est aussi en vérité, le cas de bien d'autres animaux : les chats et les chiens, les porcs et les moutons, les dauphins et les loups, les chevaux et les bovins – et de manière plus évidente les chimpanzés et les autres grands singes non humains. »

Il est intéressant de montrer comment il faut traiter dans le même respect les êtres humains « normaux », les êtres présentant des déficiences et les animaux. Pour éviter des difficultés méthodologiques, Regan limite le concept de « sujet d'une vie » aux « mammifères, normaux » mais rien n'exclut d'autres catégories en fonction de nos connaissances. On comprend donc que le fait d'être sujet d'une vie implique d'avoir des expériences, des désirs, des sensations.

¹⁰ « Même si la société en général devait tirer avantage de la violation des droits d'un nombre minime de ses membres, cela ne rendrait la violation de leurs droits moralement acceptable pour aucun défenseur sérieux des droits humains.

Et si nous refusions d'accorder des droits aux humains déficients ce serait une faute morale. En conséquence, ce n'est pas le critère de l'autonomie morale kantienne qui est pertinent pour accorder de la considération morale aux individus, mais bien le fait d'être sujet d'une vie :

« Nous désirons et préférons des choses, nous croyons et ressentons des choses, nous nous rappelons des choses et nous nous attendons à d'autres. Et toutes ces dimensions de notre vie, - y compris le plaisir et la douleur, la joie et la souffrance, la satisfaction et la frustration, la poursuite de notre existence ou notre mort prématurée - toutes ces dimensions font la différence pour la qualité de notre vie telle qu'elle est vécue, éprouvée par nous en tant qu'individus ; Comme il en va de même pour les animaux qui nous concernent (ceux qui sont mangés ou piégés, par exemple), eux aussi doivent être considérés comme des sujets d'une vie dont ils font l'expérience, comme possédant leur propre valeur inhérente¹¹. »

¹¹Les droits des animaux