

Corpus 2 – L’animal

1 Hume, ”La raison des animaux”

Tous nos raisonnements sur des questions de fait se fondent sur une espèce d’analogie qui nous conduit à attendre d’une cause les mêmes événements qui, avons-nous remarqué, résultent de causes semblables. Là où les causes sont entièrement semblables, l’analogie est parfaite et l’inférence qu’on en tire est certaine et concluante; personne ne peut jamais douter que, là où l’on voit un morceau de fer, il y aura du poids et de la cohésion entre les parties, comme dans tous les autres cas qui sont toujours tombés sous notre observation. Mais là où les objets n’ont pas une ressemblance aussi rigoureuse, l’analogie est moins parfaite et l’inférence moins concluante; pourtant, elle conserve encore de la force en proportion du degré de similitude et de ressemblance. Les observations anatomiques, faites sur un être animé, s’étendent, par cette espèce de raisonnement, à tous les êtres animés; assurément, quand par exemple on prouve clairement que la circulation du sang se produit dans une créature, comme dans une grenouille ou une poisson, c’est là une forte présomption que le même principe se retrouve dans toutes les créatures. On peut pousser plus loin ces remarques par analogie, même dans la science dont nous traitons actuellement; une théorie qui nous sert à expliquer les opérations de l’entendement ou l’origine de la connexions des passions humaines, acquerra un surcroît d’autorité si nous trouvons que la même théorie est nécessaire pour expliquer les mêmes phénomènes chez tous les autres êtres animés. Nous allons soumettre à cette épreuve l’hypothèse qui, dans l’exposé précédent, nous a permis d’essayer d’expliquer tous les raisonnements expérimentaux; on peut espérer que ce nouveau point de vue servira à confirmer toutes nos observations précédentes.

Premièrement, il semble évident que les animaux, aussi bien que les hommes, apprennent beaucoup de l’expérience et infèrent que les mêmes événements suivront toujours des mêmes causes. C’est par ce principe qu’ils se familiarisent avec les propriétés les plus évidentes des objets extérieurs et que, peu à peu, à partir de leur naissance, ils amassent leur connaissance de la nature du feu, de l’eau, de la terre, des pierres, des hauteurs, des profondeurs, etc., et des effets qui résultent de leur action. On peut manifestement distinguer ici l’ignorance et l’inexpérience des jeunes de l’habileté et de la sagacité des vieux qui ont appris, par une longue observation, à éviter ce qui les blesse et à poursuivre ce qui leur a donné aise et plaisir. Un cheval accoutumé à la campagne se familiarise avec la hauteur propre qu’il peut sauter, et il ne tentera jamais de dépasser ses possibilités. Un vieux lévrier confiera la partie la plus fatigante de la chasse à un plus jeune, et il se placera pour rencontrer le lièvre dans ses crochets; les conjectures, qu’il forme en cette occasion, ne se fondent sur rien d’autre que sur son observation et son expérience.

C’est encore plus évident à considérer les effets du dressage et de l’éducation sur les animaux; on peut leur apprendre, par la juste application de récompenses et de punitions, une suite quelconque d’actions, et même les plus contraires à leurs inclinations naturelles. N’est-ce pas l’expérience qui fait craindre la douleur à un chien quand vous le menacez ou que vous levez le fouet pour le battre? N’est-ce pas même l’expérience qui le fait répondre à son nom et qui lui fait inférer, à partir de tel son arbitraire, que vous le désignez plutôt qu’un de ses compagnons

et que vous voulez l'appeler quand vous prononcez son nom d'une certaine manière, sur un certain ton et avec un certain accent ?

Dans tous les cas, nous pouvons observer que l'animal infère un fait qui dépasse ce qui frappe immédiatement ses sens ; et que cette inférence se fonde entièrement sur l'expérience passée pour autant que la créature attende l'objet présent les mêmes conséquences qui, a-t-elle toujours trouvé dans ses observations, résultèrent d'objets semblables.

Secondement, il est impossible que cette inférence de l'animal puisse se fonder sur aucune démarche d'argumentation et de raisonnement qui lui fasse conclure que des événements semblables doivent suivre d'objets semblables, et que le cours de la nature sera toujours régulier dans ses opérations. Car s'il y a réellement des arguments de cette nature, ils sont sûrement trop abstrus pour que de tels entendements imparfaits les remarquent ; puisque, pour les découvrir et étudier, un génie philosophique peut bien employer une application et une attention extrêmes. Les animaux ne sont donc pas guidés dans ces inférences par le raisonnement, ni les enfants, ni la généralité des hommes, dans leurs actions et dans leurs conclusions ordinaires ; ni les philosophes eux-mêmes qui, dans toutes les parties actives de la vie dont dans l'ensemble les mêmes que les hommes du vulgaire et se laissent gouverner par les mêmes maximes. Il faut que la nature ait fourni un autre principe d'une application et d'un emploi plus facile et plus général ; une opération d'une importance considérable dans la vie, telle que l'inférence des effets à partir des causes, ne peut se confier à l'incertaine démarche du raisonnement et de l'argumentation. Si le fait était douteux à l'égard des hommes, il n'admet aucun doute, semble-t-il, à l'égard de l'ensemble des créatures brutes ; une fois que la conclusion est fermement établie pour les unes, nous avons une forte présomption, selon les règles de l'analogie, qu'il convient de l'admettre universellement sans aucune exception ni réserve. C'est la coutume seule qui engage les animaux à inférer, de chaque objet qui frappe leurs sens, l'objet qui l'accompagne habituellement et porte leur imagination à concevoir l'un à l'apparition de l'autre de cette manière particulière que nous appelons *croiance*. On ne peut donner d'autre explication de cette opération dans toutes les classes des êtres sentants qui tombent sous notre connaissance et notre observation, les classes supérieures aussi bien que les classes inférieures.

Mais bien que les animaux apprennent beaucoup de leurs connaissances par observation, il y en a aussi beaucoup d'autres qui dérivent du pouvoir originel de la nature ; celles-ci dépassent de beaucoup la part d'aptitudes qu'ils possèdent dans les occasions ordinaires ; et la pratique et l'expérience ne les perfectionnent que peu, ou même pas du tout. Ces connaissances particulières, nous les appelons instincts et nous sommes portés à les admirer comme quelque chose de très extraordinaire et d'inexplicable par toutes les recherches de l'entendement humain. Mais notre admiration cessera peut-être, ou elle diminuera, quand nous considérerons que le raisonnement expérimental lui-même, que nous possédons en commun avec les bêtes et dont dépend toute la conduite de la vie, n'est rien qu'une espèce d'instinct ou de pouvoir machinal qui agit en nous à notre insu ; et qui, dans ses principales opérations, n'est dirigé par aucune de ces relations ou comparaisons d'idées qui sont les objets propres de nos facultés intellectuelles. Bien que ce soit un instinct différent, c'est pourtant encore un instinct qui enseigne à l'homme d'éviter le feu ; autant que celui qui enseigne à l'oiseau, avec tant de rigueur, l'art de l'incubation et toute l'économie et l'ordre de ses soins éducatifs.

HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain*, IX, trad. Leroy & Bessade, GF, 2006.

2 Descartes, L'animal machine

Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous

n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux : au lieu que s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement [pratiquement] il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons, pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal et choses semblables : mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second, qui est que bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux, qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissances, mais seulement par la disposition de leurs organes : car au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière : d'où il vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir.

Or par ces deux mêmes moyens on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'homme si hébétés et si stupides, sans excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout : car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler, et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était pas d'une nature tout à fait différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage : car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le

temps plus justement que nous avec toute notre prudence.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, V.

3 Nussbaum, contre une approche contractualiste, pour une approche par les capacités.

Les vues personnelles de Kant sur les animaux sont fort peu prometteuses. Il déclare que tous les devoirs envers les animaux sont seulement des devoirs indirects envers l'humanité, en ceci que (comme il le croit) la façon d'agir avec cruauté ou avec bienveillance avec les animaux renforce les tendances à se comporter de façon semblable avec les êtres humains. La justification du traitement décent des animaux repose donc chez lui sur une hypothèse empirique fragile concernant la psychologie des êtres humains. Il ne peut pas concevoir que les êtres auxquels, selon lui, la conscience de soi fait défaut, et qui ne sont pas capables de réciprocité morale, puissent éventuellement être les objets d'un devoir moral. De manière plus générale, il ne peut pas voir qu'un tel être est susceptible d'avoir une dignité, une valeur intrinsèque.

L'on peut toutefois bien se réclamer du néo-contractualisme – et même, d'une certaine manière, du kantisme – sans reprendre à son compte ces vues étroites. John Rawls souligne que nous avons des devoirs directs envers les animaux, qu'il appelle des « devoirs de compassion et d'humanité ». Mais pour lui, ce n'est pas une affaire de justice, et il déclare explicitement que la théorie du contrat ne peut pas être étendue pour permettre d'examiner ces problèmes, parce que font défaut aux animaux ces caractéristiques des êtres humains « qui font qu'ils doivent être traités selon les principes de justice ». Seules les personnes morales, définies par référence aux « deux pouvoirs moraux » sont des sujets de justice.

Rawls est conduit dans une certaine mesure à cette conclusion par sa conception toute kantienne de la personne, laquelle consiste à mettre vivement l'accent sur la rationalité et la capacité à choisir moralement. Mais la structure même de la théorie néo-contractualiste qu'il défend l'aurait de toute façon probablement conduit à adopter cette conclusion, même en l'absence de cette option résolue en faveur de la rationalité. L'idée d'un contrat ou d'un marché impliquant à la fois les êtres humains et les animaux non humains a quelque chose de fantastique, dans la mesure où elle ne suggère pas clairement de scénario nous permettant de mieux comprendre de quoi il s'agit. Bien que la position originaire de Rawls, à l'instar de l'état de nature dans les théories néo-contractualistes antérieures, ne soit pas supposée renvoyer à une situation historique réelle, elle est supposée être une fiction cohérente pouvant nous aider à mieux penser. Cela signifie qu'elle doit au moins décrire de façon réaliste les pouvoirs et les besoins qui sont ceux des parties contractantes, ainsi que les conditions fondamentales dans lesquelles les unes et les autres se rencontrent. Il n'existe aucune fiction comparable concernant notre décision de passer un contrat avec les autres animaux qui serait tout aussi cohérente et utile. Bien que nous partagions un monde dont les ressources sont en nombre limité avec les animaux, et bien qu'il y ait en un sens un état de rivalité entre les animaux comparable à la rivalité dans l'état de nature, l'asymétrie de pouvoir entre les êtres humains et les animaux non humains est trop grande pour imaginer que le contrat soit un contrat réel. Nous ne pouvons pas plus imaginer que le contrat soit vraiment conclu à l'avantage des deux parties, car si nous voulons nous protéger nous-mêmes contre les incursions des animaux sauvages, il nous suffit de les tuer, et c'est bien ce que nous faisons. La condition que mentionne Rawls, selon laquelle aucune des parties contractantes ne doit être assez forte pour dominer ou pour tuer les autres, n'est donc pas satisfaite en l'occurrence. Le fait que les animaux soient omis de la théorie de la justice est ainsi une implication directe de l'idée même de faire reposer les principes fondateurs de la justice sur un contrat conclu à l'avantage des parties contractantes (en termes équitables)

à partir d'une situation où celles-ci se tiennent les unes par rapport aux autres sur un pied d'égalité.

Pour dire la même chose autrement, toutes les théories contractualistes ont tendance à confondre deux questions qu'il aurait fallu disjoindre : qui élabore les principes ? Et pour qui les principes sont-ils élaborés ? C'est de cette manière que la rationalité peut en venir à constituer un critère d'appartenance à la communauté morale : la procédure fait l'hypothèse que les individus choisissent des principes *pour eux-mêmes*. Mais l'on pourrait imaginer les choses autrement, et inclure dans le groupe de ceux pour lesquels les principes de justice sont élaborés de nombreuses créatures qui ne participent pas et ne peuvent pas participer à leur élaboration.

Toutefois, nous n'avons pas encore montré que la conclusion de Rawls est fautive. J'ai dit que le fait de maltraiter les animaux et de les traiter avec cruauté soulève des problèmes de justice, mais je n'ai pas vraiment défendu cette affirmation contre l'alternative que propose Rawls. Que signifie exactement de dire que ce sont là des problèmes de justice, plutôt qu'une affaire de « compassion » et d'« humanité » ? Le sentiment de compassion suppose l'idée selon laquelle une créature différente de nous souffre de manière significative, sans que nous puissions être blâmés et tenus pour responsables (en tout cas pas directement) de la souffrance qu'elle endure. Le sentiment de compassion n'implique pas l'idée qu'il y a quelqu'un qui doit être blâmé pour cette souffrance. L'on peut éprouver de la compassion pour la victime d'un crime, mais l'on peut aussi bien avoir de la compassion pour qu'un qui est en train de mourir de maladie (c'est-à-dire dans une situation où la vulnérabilité à la maladie n'est la faute de personne.) Je considère que l'« humanité » est une idée semblable. Par conséquent, la compassion omet l'élément essentiel du blâme prononcé à l'encontre de celui qui a mal agi. C'est le premier problème.

Mais supposons à présent que nous n'en restions pas là, et que nous disions que les devoirs de compassion impliquent la pensée qu'il est mal de causer de la souffrance aux animaux. Autrement dit, le devoir de compassion ne serait pas seulement un devoir d'éprouver de la compassion, mais un devoir, qui, découlant de la compassion dont on est soi-même capable, commande de s'abstenir d'accomplir les actes qui provoquent la souffrance pour laquelle nous éprouvons une compassion. Je pense que Rawls pourrait lui-même avancer cette proposition, bien qu'il ne nous dise nulle part en quoi consistent les devoirs de compassion. Il faut toutefois se demander ce qui est en jeu dans la décision que nous faisons nôtre de tenir le fait de maltraiter les animaux, non pas seulement pour un comportement moralement condamnable, mais pour un comportement moralement condamnable en un sens tout à fait spécifique, en tant qu'il soulève des questions de justice.

Il est difficile de répondre à cette question, dans la mesure où la justice est une question très débattue, et dans la mesure où il existe différents types de justice (éthique, politique, etc.). Mais il semble que ce que nous voulons dire le plus souvent lorsque nous appelons « injuste » un acte qui nous paraît condamnable est que la créature qui pâtit de cet acte a le droit de ne pas être traitée de cette manière, et un droit qui revêt un caractère particulièrement impératif ou qui est d'un type particulièrement fondamental (puisque nous ne croyons pas que tous les exemples de malveillance, d'incurie, etc., constituent autant d'exemples d'injustice, même si nous croyons que les personnes ont le droit (*right*) d'être traitées avec bienveillance, etc.). La sphère de la justice est la sphère des droits fondamentaux. Lorsque je dis que le fait de maltraiter les animaux est injuste, je veux dire par là non seulement qu'il est mal *de notre part* de les traiter de cette manière, mais aussi qu'il ont le droit (*right*), un droit moral (*moral entitlement*) de ne pas être traités de cette manière. C'est injuste *à leur endroit*. Je pense que le fait de considérer les animaux comme des être actifs qui ont un bien qui leur est propre et qui ont le droit de le poursuivre naturellement, nous conduits à tenir pour injustes les torts

qui leur sont faits. Ce qui manque dans l'approche de Rawls, ainsi que dans celle de Kant, (quoique de manière plus subtile), est l'intuition que l'animal est lui-même un agent et un sujet, une créature avec laquelle nous vivons et interagissons. Comme nous allons le montrer, l'approche par les capacités traite les animaux comme des agents à la recherche d'une manière de vivre susceptible de les épanouir ; cette idée fondamentale, me semble-t-il, constitue l'une de ses grandes forces.

NUSSBAUM, M., « Par-delà la "compassion" et l'"humanité", justice pour les animaux non humains », (2004), trad.fr Afeissa & Jangène Vilmer.

4 Regan, des théories des devoirs directs ?

[Q]uelle que soit la théorie éthique que nous devrions rationnellement accepter, celle-ci devrait au moins reconnaître que nous avons certains devoirs directs envers les animaux, tout comme nous en avons les uns envers les autres. Les deux théories dont je vais parler maintenant tentent de satisfaire cette exigence.

J'appellerai la première de ces théories la conception de la « cruauté-gentillesse ». Cela veut dire que nous avons un devoir direct de gentillesse envers les animaux ainsi qu'un devoir de ne pas être cruel à leur égard. En dépit de son aspect familier et rassurant, je ne pense pas qu'une telle conception offre une théorie adéquate. Pour clarifier les choses, voyons ce qu'il en est de la gentillesse. Une personne qualifiée de « gentille » sera en tant que telle animée par un certain genre de motifs – la pitié ou la sollicitude par exemple. Et un tel comportement est vertueux. Mais rien ne garantit qu'un acte accompli par gentillesse soit par là même un acte juste. Si par exemple, je suis un raciste généreux, je serais tenté d'agir de manière généreuse envers les membres de ma race, en mettant leurs intérêts au dessus de ceux des autres. Ma gentillesse serait alors réelle, et en tant que telle, elle constituerait une bonne chose. Mais de toute évidence, ma gentillesse ne serait pas au-dessus de tout reproche moral, et en fait elle est même positivement condamnable parce qu'elle est profondément injuste. Ainsi, la gentillesse, bien qu'elle soit par elle-même une vertu qu'il convient d'encourager, ne suffit pas à fonder une théorie de l'action juste.

Et il en va de même pour la cruauté. L'on dira d'une personne ou de l'une de ses actions qu'elle est cruelle si elle témoigne d'un manque de sympathie à l'endroit de la souffrance d'autrui – ou pire encore : si elle témoigne d'une jubilation à voir l'autre souffrir. La cruauté sous toutes ses formes est une mauvaise chose, une faille tragique au cœur des êtres humains. Mais de même que la gentillesse qui anime une personne ne garantit pas que cette dernière soit en train d'accomplir une action juste, de même l'absence de cruauté ne garantit pas qu'elle sache s'abstenir de commettre une action injuste. Les personnes par exemple qui pratiquent des avortements ne sont pas des êtres cruels et sadiques. Mais ce fait à lui seul ne résout pas le problème terriblement difficile de ce qu'il faut penser de l'avortement du point de vue moral. Il en va de même lorsque nous examinons sous l'angle moral la façon dont nous nous reportons aux animaux. Donc oui, soyons « pour » la gentillesse et « contre » la cruauté. Mais n'en concluons pas que le fait d'être « pour » l'un et « contre » l'autre permet de répondre aux questions de savoir ce qu'il est moralement bon ou mauvais de faire.

Certaines personnes pensent trouver dans l'utilitarisme la théorie que nous cherchons. Un utilitariste accepte deux principes moraux. Le premier est celui de l'égalité : les intérêts de chacun comptent, les intérêts similaires doivent être pris en compte de manière égale parce qu'ils ont le même poids. Qu'il s'agisse d'un Blanc ou d'un Noir, d'un Américain ou d'un Iranien, d'un être humain ou d'un animal, la douleur ou la frustration de tous importe, et elle importe de manière égale, quelle que soit l'être qui la ressent. Le second principe admis par l'utilitariste est celui de l'utilité : nous devons choisir l'acte qui conduira au meilleur solde

possible de satisfaction et de frustration chez tous ceux qui sont affectés par les conséquences de l'acte.

Voici donc la manière dont un utilitariste abordera le problème de savoir ce qu'il convient de faire moralement : il devra se demander qui sera affecté s'il choisit de faire telle chose plutôt que telle autre, dans quelle mesure chaque individu sera affecté et quel choix conduira aux meilleurs résultats – autrement dit, quel choix sera susceptible de conduire au meilleur solde de satisfaction et de frustration. Ce choix, quel qu'il soit, est celui en faveur duquel l'utilitariste devra se décider. Tel est en effet son devoir moral.

L'intérêt majeur de l'utilitarisme réside dans son *égalitarisme* intransigeant : les intérêts de chacun comptent, et ils comptent autant que les intérêts identiques de n'importe qui d'autre. [...] L'égalité telle que la conçoit l'utilitarisme n'est pourtant pas celle qu'un défenseurs des droits des animaux ou des humains doit avoir en tête. L'utilitarisme ne laisse pas de place pour l'égalité des droits moraux des différents individus parce que dans cette doctrine il n'y a pas de place pour l'égalité de leur valeur inhérente. Ce qui revêt une valeur pour un utilitariste, c'est la satisfaction des intérêts de l'individu, et non pas de l'individu lui-même dont ce sont les intérêts. Un univers dans lequel vous donnez satisfaction à votre désir de boire, de manger et d'avoir chaud est, toutes choses égales par ailleurs, meilleur qu'un univers où il n'est pas possible de satisfaire ces désirs. Et il en va de même pour un animal qui a des désirs similaires. Cela étant dit, vous n'avez par vous-même aucune valeur, pas plus que l'animal. Seuls revêtent une valeur les sentiments que vous éprouvez. [...]

La théorie utilitariste se retrouve face à de sérieux problèmes lorsque l'on songe qu'elle nous enjoint de choisir l'acte entraînant les meilleures conséquences. Qu'est-ce que cela signifie ? Il ne s'agit pas des meilleures conséquences pour moi seul, pour ma famille ou pour mes amis, ni pour aucune autre personne considérée individuellement. Non, ce que nous devons faire, en gros, est la chose suivante : nous devons additionner (tant bien que mal !) les satisfactions et les frustrations de tous les individus susceptibles d'être affectés par notre choix en mettant les satisfactions dans une colonne et les frustrations dans une autre. Nous devons alors faire le total de chaque colonne, et les frustrations dans une autre. C'est en cela que l'on peut dire qu'il s'agit d'une théorie agrégative. [...] Qu'il s'agisse d'une théorie agrégative est l'objection majeure qui peut être adressée à l'utilitarisme.

REGAN, T., « Pour les droits des animaux », trad. Moreau E. revue par Afeissa H., 1992.