

Le droit à la liberté des animaux sensibles

En 1976, James Rachels se propose de répondre à la question suivante : les animaux ont-ils un droit à la liberté¹ ? S'appuyant sur le principe d'égalité aristotélicien, le philosophe rappelle que la décision consistant à refuser à un groupe d'individus un droit que l'on veut accorder à un autre devrait être adéquatement justifiée. Or, aucun raisonnement moralement valable, affirme-t-il, ne nous permet d'octroyer le droit à la liberté à tous les êtres humains, mais exclusivement à ceux-ci. Selon Rachels en effet, certains animaux non-humains devraient jouir, eux aussi, du droit à la liberté.

Plusieurs documents juridiques importants, y compris certaines déclarations ou conventions internationales, reconnaissent le droit fondamental à la liberté. Mais qu'entend-on par « liberté » ? Rachels examine la définition selon laquelle être libre signifierait, pour un agent rationnel, de pouvoir agir comme il l'entend sans subir d'interférence. Mais il conteste cette conception en faisant remarquer que, dans le langage ordinaire, on dit du lion vivant dans la savane qu'il est *libre* ou de l'oiseau lâché hors d'une cage qu'il a été *libéré*. La liberté ne semble pas, au sens courant du terme au moins, concerner seulement les agents rationnels ; elle pourrait sans doute aussi être élargie à tous les animaux capables de désirer agir d'une façon plutôt que d'une autre.

Après avoir ainsi allégé le concept de liberté de cette condition superflue qu'était la rationalité, Rachels tente de comprendre pourquoi il nous semble si important d'octroyer un droit à la liberté aux êtres humains. Il envisage d'abord la possibilité que la liberté représente un « bien en soi », que l'on accorde aux êtres humains pour la seule raison que nul ne doit être privé des biens dont il pourrait profiter. Mais si tel est le cas, poursuit Rachels, si la liberté possède en effet une valeur intrinsèque, alors les animaux non-humains devraient eux aussi bénéficier du droit d'être libres puisque la liberté peut profiter à tous ceux qui peuvent désirer agir d'une manière plutôt que d'une autre. Pour tous les êtres capables d'action intentionnelle, la liberté constitue une bonne chose ou un « bien ». Tous les agents ont donc intérêt à être libres.

Quoi qu'il en soit, Rachels souligne que la valeur que la plupart des philosophes attribuent à la liberté est surtout « instrumentale », c'est-à-dire qu'elle dérive de biens plus fondamentaux. Mais dans ce cas également, ajoute Rachels, les animaux non-humains peuvent eux aussi avoir intérêt à être libres, puisque l'absence de liberté porte préjudice à d'autres de leurs intérêts. Pour étayer cette dernière affirmation, l'auteur prend soin de démontrer à quel point la captivité (ou l'entrave à la liberté de mouvement) porte souvent atteinte au bien-être des animaux non-humains et s'oppose donc à leurs intérêts fondamentaux. Il donne ainsi l'exemple des animaux capturés dans leur milieu naturel et enfermés dans les zoos, où ils vivent une vie d'ennui et de frustrations. Il mentionne aussi le cas d'une colonie de babouins dont le degré d'agressivité fut imputé à leur captivité : pourtant, ces animaux sont normalement pacifiques lorsqu'ils évoluent dans leur milieu naturel.

Rachels tient toutefois à préciser qu'il n'est sans doute pas nécessaire que les poules pondeuses, par exemple, soient complètement libres pour voir leurs intérêts satisfaits. Il est possible que l'intérêt à être libre de certains animaux comme les poules soit non seulement instrumental, mais également modéré. Les lions, quant à eux, ne devraient en aucun cas être

¹ James Rachels, "Do Animals Have a Right to Liberty?", Tom Regan, Peter Singer (dir.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, pp. 205-223, <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/rachels02.htm>.

gardés en captivité ; ils ont toujours intérêt à être laissés libres dans la nature. La raison en est qu'ils souffrent bien davantage du confinement que les poules, précise Rachels. Selon lui, l'intérêt à être libre comporte donc plusieurs degrés, selon le besoin propre à chaque individu, de ne pas subir d'interférence pour s'épanouir, vivre et prospérer de manière conforme à ses inclinations naturelles. Entre les insectes qui n'ont peut-être pas du tout intérêt à être libres (s'ils ne sont pas capables d'intentionnalité, ils pourraient être indifférents à ce qui leur arrive) et les lions qui ont intérêt à être pleinement libres, les poules pourraient avoir intérêt à être gardées dans une basse-cour plutôt que dans de petites cages grillagées. Elles auraient ainsi intérêt à être « relativement » libres.

Rachels, qui a d'ailleurs à peine mentionné la possibilité que la liberté ait une valeur intrinsèque pour l'être humain, s'intéresse surtout à sa valeur instrumentale. L'intérêt à être libre est selon lui tributaire d'intérêts primordiaux pouvant être servis par la liberté ou desservis par son entrave. L'analyse de l'auteur laisse donc ouverte la question de l'intérêt intrinsèque des animaux à être libres.

Les animaux non-humains et l'intérêt intrinsèque à être libre

Alasdair Cochrane soutient pour sa part que les êtres humains dits « normaux » peuvent avoir un intérêt intrinsèque à être libres puisqu'ils sont des agents autonomes, c'est-à-dire capables de « déterminer, réviser et poursuivre leurs propres conceptions du bien ». Dans un article intitulé “Do Animals Have an Interest in Liberty²?”, Cochrane cherche à démontrer que, à l'inverse, l'unique type d'intérêt à être libre qui peut concerner la vaste majorité des animaux sentients non-humains est au contraire strictement instrumental : il dépendrait du fait que la liberté promeuve ou non, dans chaque cas, la satisfaction d'intérêts plus élémentaires.

Pour appuyer sa thèse, Cochrane entreprend d'abord de démontrer que l'intérêt des êtres humains à être libres n'est pas purement instrumental et que l'importance de la liberté pour eux ne peut être réduite aux plaisirs qu'elle leur permet d'obtenir et/ou aux douleurs qu'elle leur permet d'éviter. Afin d'illustrer son propos, il rappelle la situation dans laquelle se trouve Truman Burbank, le personnage éponyme du *Truman Show*. Alors que la vie de ce personnage peut être considérée comme plaisante – Truman semble avoir de bons amis, une épouse aimante et un quotidien globalement confortable –, Truman n'est pas libre, puisqu'il ne sait pas que sa vie est filmée et exhibée à la télévision, ni que ses ami(e)s et sa femme sont en réalité des acteurs. En dépit du fait que Truman est heureux et mène une vie agréable, il semble évident que ses intérêts sont mal servis, précisément parce qu'il n'est pas vraiment libre, ajoute Cochrane. Ce dernier en conclut que la liberté peut être un bien qui, chez l'être humain adulte, ne dépend pas simplement du bien-être hédoniste qu'il permet.

Cochrane examine ensuite brièvement l'hypothèse selon laquelle l'intérêt à être libre repose plus simplement sur la quête visant à satisfaire des préférences ou des désirs, ainsi que sur le succès ou l'échec de cette quête. Il est certainement dans l'intérêt des êtres humains, en effet, de poursuivre les objectifs qu'ils se fixent, et la liberté facilite généralement cet exercice. Néanmoins, nous dit Cochrane, on peut imaginer des situations où les préférences d'une personne sont satisfaites alors qu'elle n'est manifestement pas libre. Prenons l'exemple d'un esclave qui aurait assimilé la croyance selon laquelle sa vie a moins de valeur que celle de son maître et qui désirerait, pour cette raison, continuer à servir celui-ci. Cet esclave peut très bien satisfaire son désir, sans pourtant être libre. Or, sa situation paraît désolante en dépit du fait que ses préférences sont satisfaites. Selon Cochrane, le problème des préférences

² Alasdair Cochrane, “Do Animals Have an Interest in Liberty?”, *Political Studies*, n° 57, 2009, pp. 660-679. Voir également Alasdair Cochrane, *Animal Rights Without Liberation*, New York, Columbia University Press, 2012.

adaptatives tend à démontrer que l'intérêt des êtres humains à être libres est plus fondamental que leur intérêt à satisfaire leurs préférences. Nous reviendrons là-dessus plus tard.

Après avoir démontré que l'intérêt humain à être libre n'est pas qu'instrumental et qu'il peut donc être intrinsèque, Cochrane entreprend d'établir le lien entre l'intérêt à être libre et le statut d'agent autonome. À cette fin, il se réfère d'abord à Gerald Dworkin pour définir l'autonomie comme la capacité, pour un individu, à réfléchir à ses désirs et à les modifier en fonction de ses valeurs et de sa propre conception du bien³. Il poursuit en expliquant que l'ennui, dans le cas de Truman – dans l'exemple du *Truman Show* –, était que le protagoniste n'était pas en mesure de déterminer lui-même les fins qu'il voudrait tenter d'atteindre. Ses ambitions et ses choix étaient limités et largement arrêtés par d'autres agents, soit les personnes responsables de la production de l'émission télévisée à laquelle il participait sans le savoir. Le problème entraîné par ce manque de liberté, répète Cochrane, n'était pas qu'il empêchait Truman d'être heureux ou de satisfaire ses désirs, mais bien qu'il l'empêchait de déterminer, de réviser et de poursuivre des objectifs qu'il se serait *lui-même* donnés. La même explication vaudrait tout aussi bien dans le cas de l'esclave désirant servir son maître parce qu'il serait endoctriné. À partir de cette analyse, l'auteur conclut que la liberté revêt une importance intrinsèque pour ceux qui sont capables d'autonomie.

Est-ce à dire que tous les êtres humains, et seulement eux, ont intérêt à être libres ? Cochrane admet qu'ils ne sont pas tous autonomes et que certains n'ont donc pas un intérêt intrinsèque à être libres. L'auteur reconnaît que les personnes grandement dépendantes comme les enfants, par exemple, ou encore les humains lourdement handicapés mentalement, n'ont pas beaucoup de contrôle sur leur propre vie et qu'il est souvent dans leur intérêt que les personnes autonomes agissent de manière paternaliste à leur endroit. Selon lui, une présomption à l'encontre d'une attitude paternaliste (présomption fondée sur la reconnaissance d'un intérêt intrinsèque à être libre) entre en jeu lorsqu'il s'agit de personnes autonomes, mais non lorsqu'il s'agit d'individus qui ne sont pas autonomes. Bien entendu, nuance Cochrane, cette présomption n'est pas absolue et elle est renversée lorsqu'une personne fait un exercice de sa liberté qui porte atteinte à la liberté d'autres personnes.

À propos des animaux non-humains en particulier, Cochrane poursuit son raisonnement en soutenant que la plupart d'entre eux ne sont pas autonomes et qu'ils ne peuvent donc pas avoir un intérêt intrinsèque à être libres. En premier lieu, les animaux qui ne sont pas subjectivement conscients (ce qui inclut au moins tous les invertébrés, suppose-t-il) sont évidemment incapables de déterminer eux-mêmes ce qui est bien pour eux, de réviser leurs jugements ou encore de viser à obtenir, à réaliser ou à provoquer ce qui leur semble bon. Le cas des vertébrés est ensuite moins évident. Ces êtres sentients, reconnaît l'auteur, semblent éprouver des désirs et chercher à les satisfaire. En revanche, cela ne les rend pas autonomes puisqu'il faudrait, pour cela, qu'ils puissent également réfléchir à ces désirs et les corriger en fonction de ce qu'ils jugeraient eux-mêmes être bien. Dans le vocabulaire de Peter Carruthers, à qui il se réfère expressément, Cochrane estime que, pour être autonome, un individu doit être capable d'avoir des pensées de deuxième ordre, c'est-à-dire d'avoir des pensées à propos d'autres pensées. Or, selon lui, nous ne disposons pas de preuves concluantes de la possession, par les individus n'appartenant pas à l'espèce *Homo sapiens*, des capacités cognitives sophistiquées qui permettent un tel recul. En outre, même si nous avons de bonnes

³ Voir A. Cochrane, *art. cit.*, note 2, p. 665, où Cochrane paraphrase Dworkin pour définir l'autonomie de la façon suivante : “*the capacity to reason and reflect on those desires, and change them in relation to one's values and conception of the good*”. Comme cette définition de l'autonomie rappelle celle qu'Emmanuel Kant privilégiait, nous la qualifierons d'« autonomie kantienne ».

raisons d'admettre la possibilité que les grands singes et certains cétacés soient autonomes⁴, force est de reconnaître, ajoute l'auteur, que ces animaux ne représentent qu'une petite minorité des êtres sentients. La très vaste majorité des animaux non-humains, bien que nombre d'entre eux soient peut-être capables de faire des choix, ne peuvent avoir des pensées de second ordre et ne peuvent donc déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien, ou encore leurs propres projets ou leurs propres objectifs : ils ne sont pas autonomes et ils n'ont par conséquent aucun intérêt intrinsèque à être libres.

Pour illustrer son propos, Cochrane se livre à une expérience de pensée. Il se propose de comparer des personnes humaines que l'on aurait entraînés contre leur gré dans le but d'en faire d'excellents gymnastes et des chevaux entraînés en vue de compétitions équestres. L'auteur suppose que, si l'on omet la douleur impliquée dans le processus, le tort causé aux chevaux serait moindre que celui causé aux êtres humains. Alors que les gymnastes en question subiraient évidemment un tort considérable, il n'est pas clair en effet que le préjudice subi par les chevaux soit aussi important. Ces chevaux étant incapables de construire et de chercher à réaliser leurs propres projets de toute façon, restreindre leur liberté et les forcer à s'adonner à des activités qu'ils n'ont pas choisies eux-mêmes (pourvu que cela soit fait sans que de la douleur leur soit imposée) ne va pas nécessairement à l'encontre de leurs intérêts.

Le raisonnement de Cochrane repose sur une définition relativement exigeante de l'autonomie. C'est parce qu'ils peuvent déterminer, réviser et poursuivre leurs propres conceptions du bien, rappelons-le, que les êtres humains sont présumés avoir un intérêt intrinsèque à être libres. Or, il suffit peut-être, comme le pense Tom Regan, d'avoir des préférences que l'on cherche à satisfaire pour avoir intérêt à le faire librement (nous y reviendrons plus en détail sous peu). Le problème auquel se heurte ce type de raisonnement, estime Cochrane, est qu'il est possible d'éprouver des désirs et d'être en mesure de chercher à les satisfaire sans pour autant être libre. Tel serait le cas d'un chien à qui un maître bienveillant permettrait de manger, de dormir, d'être caressé, de se promener ou de vaquer à d'autres activités autant qu'il le souhaite et lorsqu'il le souhaite. Selon l'auteur, l'intérêt du chien, par opposition à celui d'un esclave humain qui serait asservi à un maître clément, réside uniquement dans la possibilité de satisfaire ses préférences, ce à quoi son statut de propriété ne s'oppose pas nécessairement. Certes, la vie qui est offerte à ce chien ne ressemble guère à la vie qu'il aurait choisie s'il avait été laissé à lui-même ou à celle à laquelle sa nature le destinait. Néanmoins, la propriété ne porte pas nécessairement atteinte aux intérêts du chien à qui l'on permet de satisfaire les désirs qu'il éprouve au quotidien.

Bien sûr, nous avons de bonnes raisons de supposer que, de manière générale, il est dans l'intérêt de tous les êtres vivants de mener la vie pour laquelle ils sont évolutivement le mieux adaptés. En effet, il peut sembler raisonnable de présumer qu'un individu a intérêt à pouvoir exercer ses « fonctions naturelles ». Martha C. Nussbaum et Paul W. Taylor comptent parmi les auteurs qui défendent cette théorie⁵. Cochrane, pourtant, n'est pas convaincu de sa pertinence. S'il admet que l'exercice des fonctions naturelles permet généralement d'obtenir du plaisir et/ou d'éviter des frustrations, il soutient que ce n'est pas cet exercice en soi qui sert l'intérêt des animaux non-humains. Selon lui, l'idée selon laquelle la vie d'un animal (ou d'un autre organisme) est meilleure lorsque celui-ci peut agir conformément à ses fonctions naturelles repose sur une conception *perfectionniste* des individus, qui veut que la valeur d'un

⁴ Cochrane mentionne qu'il vaudrait peut-être mieux, en cas d'incertitude quant aux capacités cognitives de ces animaux, présumer que le fait de les confiner ou de les utiliser sans leur consentement leur est dommageable, comme c'est normalement le cas lorsqu'il s'agit d'êtres humains. Voir *ibid.*, p. 668.

⁵ Martha C. Nussbaum, "Beyond 'Compassion and Humanity'", in Martha C. Nussbaum, Cass R. Sunstein (dir.), *Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 306. Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986, p. 108.

être soit déterminée par le fait qu'il représente ou non un bon spécimen de son espèce⁶. Or, remarque Cochrane, être ou non un bon spécimen de son espèce n'a pas nécessairement d'effet sur le bien-être de l'individu : un cerf est sans doute un meilleur spécimen de son espèce s'il manifeste une propension à se battre pour le territoire ou pour l'accouplement, mais il n'est certainement pas dans son intérêt de subir les blessures que peuvent entraîner les combats ni d'y succomber. Si l'exercice des fonctions naturelles peut souvent s'avérer satisfaisant pour un être, il n'améliore pas nécessairement la vie de ce dernier, de son point de vue subjectif.

Cochrane, bien entendu, ne nie pas qu'il puisse être approprié de reconnaître certains droits aux animaux non-humains en leur qualité d'êtres sentients, puisque ceux-ci ont assurément des intérêts qu'il faut protéger, comme l'intérêt à ne pas souffrir et l'intérêt à persévérer dans leur être. En revanche, l'auteur conclut que les animaux qui ne sont pas autonomes peuvent parfois être gardés et utilisés pour certaines fins humaines, sans que cela ne s'oppose à leurs intérêts individuels. Il ne serait pas approprié, poursuit-il, d'accorder un droit à la liberté à ces animaux puisque leurs autres droits suffisent à protéger leurs intérêts. Cochrane va même jusqu'à suggérer que, si le fait de s'immiscer dans la vie des êtres sentients non-humains et de porter atteinte à leur liberté ne constitue pas en soi une violation de leurs intérêts, alors peut-être avons-nous l'obligation morale (à condition de ne pas risquer de causer plus de tort que de bien) d'intervenir dans la vie des êtres qui vivent dans la nature afin de diminuer leurs souffrances, plutôt que de les abandonner à leur sort.

En réponse à l'article de Cochrane, Robert Garner publie une critique en deux parties. La première porte sur l'aspect contre-intuitif de la concession que Cochrane est forcé de faire à l'égard des « êtres humains marginaux »⁷, qui n'auraient alors selon ce dernier pas plus que les animaux non-humains un intérêt intrinsèque à être libres, de même que, extrapole Garner à partir du raisonnement de Cochrane, un intérêt intrinsèque à vivre. La seconde partie de sa critique porte sur le caractère exceptionnel des situations dans lesquelles on peut restreindre la liberté des animaux non-humains sans pour autant contrarier leurs autres intérêts.

La deuxième observation de Garner fait écho aux réserves formulées par Rachels, lorsqu'il montrait que les intérêts à ne pas souffrir et à ne pas être tué impliquent, du point de vue pratique, un intérêt à ne pas être exploité. La raison en est que les êtres sentients non-humains qui sont utilisés pour des fins humaines – surtout à grande échelle – subissent généralement d'importantes douleurs avant d'être le plus souvent abattus. Reconnaître que les animaux sentients ont intérêt à ne pas souffrir et leur accorder le droit de ne pas se voir infliger de douleur entraînerait, insiste Garner, l'abandon d'une grande proportion – et même de la majorité – des activités humaines impliquant leur utilisation, et ce, indépendamment du fait qu'on accorde ou non à ces animaux un intérêt à la liberté. Pour Garner, Cochrane n'a pas d'autre choix que de faire siennes la plupart des revendications portées par le mouvement en faveur de l'abolition de l'exploitation animale, puisqu'il reconnaît lui-même que l'intérêt des animaux sentients non-humains à ne pas souffrir doit être pris autant au sérieux que celui des humains⁸.

⁶ A. Cochrane, *art. cit.*, note 2, p. 672.

⁷ L'expression « cas marginaux », en éthique animale, renvoie aux êtres humains, comme les très jeunes enfants, les personnes lourdement handicapées mentalement ou les personnes séniles par exemple, dont les capacités cognitives ne sont pas davantage développées que celles de nombreux animaux non-humains. L'expression a d'abord été proposée par les détracteurs de l'argument dit des cas marginaux. Voir Lawrence Becker, "The Priority of Human Interests", in Harlan B. Miller, William H. Williams (dir.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana, 1983, p. 226-27. L'argument s'est ensuite imposé dans la littérature et est maintenant considéré comme l'un des plus convaincants en faveur des droits des animaux. Voir notamment Daniel A. Dombrowski, *Babies and Beasts : The Argument from Marginal Cases*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.

⁸ Robert Garner, "In Defense of Animal Sentience: A Critique of Cochrane's Liberty Thesis", *Political Studies*, n° 59, 2011, pp. 175-187, 180-185.

Sans nous pencher plus avant sur l'intérêt instrumental de ces animaux à être libres⁹, examinons la première remarque de Garner, soit celle qui porte sur les cas humains marginalisés. Garner commence par souligner que Cochrane reconnaît la validité de l'implication suivante : si les cas humains marginaux se voient accorder autant de valeur morale que les êtres humains dits « normaux », alors les animaux non-humains qui possèdent des capacités cognitives équivalentes aux premiers doivent, eux aussi, se voir attribuer une valeur équivalente à celle des derniers. Toutefois, plutôt que d'accepter d'élever le statut des animaux non-humains en question, Cochrane préfère adopter la position délicate et sujette à de vives controverses selon laquelle les êtres humains marginaux n'ont, pas plus que la plupart des animaux non-humains, un intérêt intrinsèque à être libres. Or, cette position est problématique, remarque Garner, parce qu'elle est contre-intuitive en elle-même et parce qu'elle risque de mener à la conclusion plus grave encore selon laquelle les enfants, les handicapés mentaux, les personnes séniles, etc., n'auraient pas un intérêt intrinsèque à vivre.

Garner reconnaît que certaines situations dans lesquelles des agents moraux interfèrent de manière paternaliste dans la vie des cas humains marginalisés peuvent échapper à la controverse. En effet, lorsqu'il s'agit d'empêcher une personne lourdement handicapée mentalement de se faire du mal, par exemple, il semble justifié d'intervenir pour la protéger contre elle-même. Toutefois, remarque Garner, la façon dont nous entravons couramment la liberté des animaux diffère grandement de la façon dont nous intervenons dans la vie des êtres humains marginalisés : « La violation de l'intérêt des animaux à être libres [...] est beaucoup plus grave [que ne l'est l'intervention paternaliste dans la vie de certains êtres humains pour les empêcher de se faire du mal]. Elle implique que nous estimons légitime de les garder captifs, que nous les considérons comme notre propriété et que nous leur refusons la propriété de soi. De plus, nous faisons tout cela non pas dans leur intérêt, mais pour servir nos propres fins, dont certaines portent plus que d'autres atteinte aux intérêts des animaux¹⁰. » Garner pose ensuite la question qui nous intéresse : « S'il est moralement acceptable de considérer les animaux comme notre propriété et de les traiter comme nos esclaves (parce qu'ils n'ont prétendument aucun intérêt intrinsèque à être libres), alors pourquoi le cas des humains marginaux serait-il différent¹¹ ? »

Selon l'auteur, jamais nous n'accepterions que les êtres humains marginalisés soient étroitement confinés, ni qu'ils soient traités comme de simples marchandises ou comme la propriété d'autrui. D'ailleurs, Cochrane lui-même rejette cette possibilité en insistant sur le fait que, si les êtres humains marginalisés n'ont, pas plus que la plupart des animaux non-humains, un intérêt intrinsèque à être libres, ils ont tout de même d'autres intérêts qu'il importe de respecter. Il ajoute même que l'intérêt des personnes qui se soucient de ces êtres humains marginalisés s'oppose à l'exploitation abusive de ces derniers. Cochrane en déduit donc que la possibilité d'utiliser des enfants lors d'études sur le comportement, par exemple, ou de les employer comme acteurs au théâtre, ne mène pas au travail forcé des enfants (*child slavery*).

Néanmoins, estime Garner, lorsque Cochrane soulève la possibilité de confiner et d'utiliser des animaux n'étant pas autonomes dans les zoos, les cirques, les laboratoires de recherche ou comme compagnons – à condition de ne pas leur infliger de douleur, ni de les tuer –, il semble oublier que nous serions fort peu à l'aise de traiter des êtres humains non autonomes de la sorte. Selon Garner, Cochrane sous-estime l'écart qui sépare le traitement qui nous paraît acceptable dans le cas des êtres humains et celui qu'il espère justifier dans le cas

⁹ Rappelons que Gary L. Francione a très bien expliqué l'impossibilité pratique d'exploiter des êtres sentients à large échelle sans enfreindre leur intérêt à ne pas souffrir. Voir Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights*, Philadelphie, Temple University Press, 2000.

¹⁰ R. Garner, *art. cit.*, note 8, p. 178 (nous traduisons).

¹¹ *Ibid.*

des animaux non-humains. Or, s'il admet que les uns et les autres ont les mêmes intérêts fondamentaux (tous ont intérêt à ne pas souffrir et à vivre, mais aucun n'a intérêt à être libre en tant que tel), alors tous devraient pourtant pouvoir être traités de façon similaire. Comme nous venons de le rappeler, Cochrane ne nie pas que les animaux non-humains ont d'autres intérêts qu'il nous faut respecter. Aussi, précise-t-il que les seules manières d'utiliser des animaux pour des fins humaines qui lui paraissent acceptables sont celles qui n'impliquent aucune douleur pour les animaux et qui ne précipitent pas leur mort. Aux yeux de Garner, cependant, l'auteur ne se rend pas compte que ces cas de figure sont extrêmement rares et que, contrairement aux types d'intervention qui nous paraissent justifiés lorsqu'il s'agit de cas humains marginalisés, ceux que nous nous permettons, lorsqu'il s'agit plutôt d'animaux sentients non-humains, sont pratiquement toujours violents et mortifères.

En fin de compte, les deux volets de la critique de Garner visent à démontrer que la conséquence pratique de l'argument de Cochrane est de bien faible importance. Si, d'une part, nous devons rigoureusement respecter l'intérêt à ne pas souffrir et celui à ne pas mourir des animaux non-humains sentients, et si, d'autre part, les seules formes acceptées d'interférence dans la vie de ces animaux non-humains étaient celles que nous estimerions appropriées s'il s'agissait d'êtres humains marginaux, alors les problèmes d'éthique animale nous paraîtraient infiniment moins urgents et sérieux qu'à l'heure actuelle.

À cela, Garner ajoute que des arguments similaires à ceux que présente Cochrane ont plusieurs fois été invoqués pour nier l'intérêt des animaux non-humains à continuer de vivre. En effet, nombre d'auteurs estiment qu'un individu doit être capable d'autonomie kantienne pour avoir intérêt à vivre. Or, si l'on accepte l'argument des cas marginalisés (comme le fait Cochrane), alors il faut de deux choses l'une : soit rejeter le critère de l'autonomie et reconnaître un droit fondamental à la vie à tous les êtres sentients, soit maintenir ce critère et ôter aux êtres humains marginalisés leur droit fondamental à la vie. Voilà, selon Garner, le dilemme auquel mène l'adoption du critère de l'autonomie tel qu'il est défini par Dworkin et repris par Cochrane. Or, puisque nous ne sommes nullement prêts à priver les êtres humains marginalisés de leurs droits fondamentaux à vivre et à ne pas être asservis, alors mieux vaudrait, selon l'auteur, abandonner purement et simplement le critère de l'autonomie.

La critique de Garner nous incite à supposer que Cochrane minore sans doute l'effet des raisons instrumentales que nous avons de ne pas exploiter les animaux sentients non-humains ou porter atteinte à leur liberté. Selon Garner, même si Cochrane avait raison et que seuls certains êtres humains possédassent un intérêt intrinsèque à être libres, les revendications des abolitionnistes (ceux qui exigent que l'on abolisse toutes les formes que peut prendre l'exploitation animale) demeureraient largement pertinentes. Bien rares seraient alors les cas d'utilisation d'animaux non-humains pour nos fins qui pourraient être considérés comme moralement acceptables. En revanche, pas plus que Rachels finalement, Garner ne renverse la thèse principale de Cochrane voulant que la plupart des animaux sentients non-humains n'aient pas un intérêt *intrinsèque* à être libres.

Devrait-on se résigner et admettre avec Cochrane que seuls certains êtres humains ont un intérêt intrinsèque à être libres ? Cette conclusion serait encore prématurée. En effet, avant de conclure que les cas humains marginalisés ainsi que la plupart des animaux non-humains sentients n'ont que faire d'un droit à la liberté, explorons brièvement la possibilité que les concepts d'autonomie et de liberté puissent être interprétés autrement et plus simplement que ce que suppose Cochrane.

Les animaux non-humains et le concept d'autonomie

À propos du concept d'autonomie, d'abord, rappelons que certains auteurs ont cherché à s'éloigner des exigences traditionnelles et se sont intéressés plus spécifiquement à d'autres

paradigmes, comme l'*autonomie des préférences*, l'*autonomie pratique* ou encore l'*autonomie naturelle*. Contrairement à l'autonomie kantienne, associée à la réflexion et à la délibération rationnelle, l'autonomie des préférences, suggère Regan, consiste plus simplement à avoir des préférences et à pouvoir initier des actions visant à les satisfaire¹². Selon cette conception de l'autonomie, il n'est pas nécessaire d'être en mesure de prendre du recul par rapport à ses propres désirs ou objectifs pour les évaluer de manière impartiale. Pour être capable d'autonomie, nous dit Regan, il suffit d'avoir des buts ou des désirs, de croire que certaines actions permettront de satisfaire ceux-ci et d'agir grâce à la motivation que procurent ces objectifs et ces croyances. Alors que la vaste majorité des animaux non-humains ne sont pas autonomes au sens kantien du terme, nombre d'entre eux, estime Regan, font preuve d'autonomie des préférences¹³. Pour les besoins de la démonstration, Regan donne l'exemple d'un chien, Fido, qui a faim et qui n'a pas fait d'exercice depuis longtemps. Lorsqu'on lui donne la possibilité de manger et de courir dehors, il est raisonnable d'interpréter le fait que Fido mange avant d'aller se dégourdir les pattes comme la preuve que, dans ces circonstances, il préfère manger plutôt que courir, et qu'il a agi en fonction de cette préférence. Regan donne un second exemple mettant en évidence la réaction de Fido face à une situation nouvelle. Si on lui présente un bol de sa nourriture habituelle et un bol d'aubergines bouillies, il semble encore là raisonnable d'interpréter le fait que Fido mange la nourriture qu'il connaît comme la preuve qu'il préfère cette nourriture aux aubergines, et que c'est cette préférence qui l'a motivé à s'approcher du premier bol plutôt que du deuxième pour dévorer son contenu. Et selon l'auteur, cela peut être présumé même si c'est la première fois que Fido se voit offrir un tel choix.

Pour déterminer quels sont les animaux capables d'autonomie des préférences, il suffit, selon Regan, d'observer le comportement de chacun d'eux et de repérer les individus se comportant d'une manière qui peut être intelligiblement décrite et parcimonieusement expliquée par leurs préférences et/ou par les choix qu'ils font en fonction de ces préférences¹⁴. Regan reconnaît que la version kantienne de l'autonomie est adéquate lorsqu'il s'agit de décrire le comportement des *agents moraux* qui, en effet, doivent pouvoir rationnellement et impartialement juger leurs propres préférences afin de distinguer leurs obligations morales¹⁵. Pourtant, ajoute-t-il, être capable de raisonnements moraux n'est pas une condition essentielle à tous les types d'autonomie et il est raisonnable de conclure qu'au moins tous les mammifères âgés d'un an ou plus sont capables d'autonomie des préférences. Regan conclut que ces animaux non-humains, parce qu'ils sont autonomes, ont intérêt à être libres, c'est-à-dire qu'ils peuvent tirer de la satisfaction du fait de chercher à atteindre « à leur propre manière¹⁶ » les objectifs qu'ils se fixent.

De son côté, Steven M. Wise préfère parler d'*autonomie pratique*, concept qu'il définit ainsi : « Un être est capable d'autonomie pratique et mérite le statut de personne ainsi que les libertés fondamentales s'il : 1/ peut désirer ; 2/ peut intentionnellement tenter de satisfaire ses

¹² Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 84-85.

¹³ Regan précise qu'au moins tous les mammifères présentent cette capacité de choisir en fonction de leurs préférences, puisqu'ils possèdent les facultés cognitives leur permettant d'éprouver des désirs et de poursuivre des objectifs ; de ressentir et de se souvenir ; de former et d'appliquer des croyances générales. Voir *ibid.*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵ Il est intéressant de noter que Rachels, quant à lui, estime que même la liberté morale de type kantien n'est pas l'apanage de l'humanité puisque certains animaux non-humains sont capables d'agir de manière vertueuse et qu'il est alors tout aussi mal d'entraver leurs actions que celles des êtres humains. Voir J. Rachels, *art. cit.*, note 1, où l'auteur rapporte les résultats d'expériences scientifiques démontrant, entre autres, que certains singes préfèrent rester affamés plutôt que d'infliger de la douleur à un de leurs semblables.

¹⁶ Regan donne l'exemple d'un loup captif dont le désir pour la nourriture est certes satisfait par son gardien qui le nourrit, mais dont la propension à faire preuve de l'ingéniosité normalement nécessaire et à fournir, en collaboration avec d'autres loups, les efforts naturellement requis pour obtenir cette nourriture demeure frustrée. Voir T. Regan, *op. cit.*, note 12, pp. 91-92.

désirs ; et 3/ possède un sens de soi lui permettant de comprendre, même vaguement, que c'est bien lui qui éprouve les désirs en question et qui cherche à les satisfaire¹⁷. »

L'auteur précise que cette définition implique la conscience (mais pas nécessairement la conscience de soi) et la sentience. Contrairement à l'autonomie kantienne – qu'il estime être si exigeante qu'elle n'est pas même à la portée de la majorité des êtres humains et encore moins des enfants ou des adultes qui ne sont pas rationnels –, l'autonomie pratique correspond à cette interprétation moins complexe du concept d'autonomie que privilégieraient de nombreux philosophes et tous les juges de *common law*¹⁸. Selon Wise, tous les êtres capables de cette forme d'autonomie devraient pouvoir bénéficier du droit à la liberté¹⁹.

Enfin, Bruce N. Waller défend une interprétation évolutionniste de l'autonomie fondée sur la propension naturelle de nombreux animaux à trouver l'équilibre entre, d'une part, la recherche des situations où ils ont la possibilité d'explorer et de choisir parmi différentes options et, d'autre part, la persistance qui leur permet de persévérer dans une voie, même lorsque celle-ci ne rapporte pas de bénéfices immédiats. Selon Waller, l'intelligence supérieure des êtres humains « normaux » leur permet d'affiner leur recherche des différentes options qui se trouvent à leur disposition. Toutefois, l'intelligence humaine n'est pas une condition *sine qua non* de l'autonomie. Simplement, elle est aux êtres humains ce que la vision ou l'odorat sont à certains animaux non-humains : un outil leur permettant de s'offrir un éventail d'options. Contrairement à l'autonomie kantienne, l'autonomie naturelle n'est donc pas le propre de l'être humain. Selon Waller, elle profite, en effet, à de multiples animaux non-humains : « Comme de nombreux autres animaux, nous désirons et ressentons le besoin d'avoir la liberté d'agir autrement, de choisir entre différentes options [...] Nous avons de bonnes raisons évolutionnistes de préférer avoir le choix – notre attrait envers l'autonomie entendue comme la possibilité de choisir est profondément ancré en nous : il l'est davantage que ne le sont ces capacités rationnelles qui nous permettent de planifier, bien qu'il n'entre pas nécessairement en conflit avec ces dernières. [...] Les espèces dont la stratégie évolutionniste de survie a reposé sur l'adaptation aux différentes situations plutôt que sur l'expression de réponses comportementales préprogrammées et rigides valorisent une conception de l'autonomie qui implique la possibilité de choisir²⁰ [...] »

Ainsi, il semble que la notion d'autonomie ne soit pas unanimement interprétée à la manière de Cochrane, c'est-à-dire comme la capacité qu'a un individu de déterminer, de réviser et de poursuivre sa propre conception du bien. Cela dit, peut-être ne suffit-il pas d'être capable d'autonomie des préférences, d'autonomie pratique ou d'autonomie naturelle pour avoir un intérêt intrinsèque à être libre. Comme nous l'avons mentionné plus haut, c'est précisément ce que Cochrane prétend lorsqu'il donne l'exemple d'un chien que le maître bienveillant laisse « libre » de répondre à ses désirs. Selon Cochrane, rappelons-le, la possibilité d'éprouver des désirs et de chercher à les satisfaire sans être contraint de le faire d'une façon particulière par un agent externe n'est pas logiquement incompatible avec l'état de « non liberté » qui caractérise, par exemple, les animaux de compagnie.

Après tout, peut-être que Cochrane a raison après tout. Peut-être que les êtres donc peuvent réaliser leur autonomie des préférences, leur autonomie pratique ou leur autonomie naturelle sans être véritablement libres pour autant. À moins que le type de liberté que les tenants d'une version simplifiée de l'autonomie associent à celle-ci puisse, à son tour, être interprété de manière déflationniste.

¹⁷ Steven M. Wise, *Drawing the Line*, Cambridge, Perseus Books, 2002, p. 32.

¹⁸ Wise renvoie non seulement à Tom Regan, mais aussi à James Rachels, à William A. Wright et à Christopher Cherniak. Voir *ibid.*, pp. 30-32 ainsi que p. 333, note 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁰ Bruce N. Waller, *The Natural Selection of Autonomy*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 18-19 (nous traduisons).

Les animaux non-humains et le concept de liberté

Cochrane partait, rappelons-le, de l'exemple du personnage de Truman dans le film *The Truman Show* ainsi que de celui d'un esclave humain désirant continuer à servir son maître, pour conclure que l'intérêt des êtres humains à être libres ne peut reposer entièrement sur les plaisirs que la liberté permet d'obtenir ou sur les désirs qu'elle permet de satisfaire. Truman, comblé, tout autant que l'esclave satisfait, ont intérêt, selon Cochrane, à ce que d'autres ne décident pas à leur place ce qui est bien pour eux, quel que soit leur niveau de confort ou de bien-être quotidien. Si le fait d'être manipulés va à l'encontre de cet intérêt, affirmait-il, c'est parce que Truman et l'esclave sont tous les deux des êtres autonomes (au sens kantien du terme, c'est-à-dire capables de déterminer, de réviser et de poursuivre leur propre conception de ce qui est bien pour eux-mêmes) et parce que les circonstances dans lesquelles ils sont placés les empêchent d'exercer leur autonomie. Voilà une conception de la liberté qui repose sur la réalisation de soi et sur l'autodétermination, des notions associées au contrôle qu'un agent peut exercer sur sa destinée et sur ses propres passions.

Remarquons que cette interprétation du concept de « liberté » correspond à ce qu'Isaiah Berlin appelle la « liberté positive ». Dans un célèbre article intitulé "Two Concepts of Liberty"²¹, Berlin distingue la liberté positive et la liberté négative. De manière générale bien que quelque peu inexacte²², le premier type de liberté serait associé aux facteurs internes à l'agent alors que le second le serait plutôt aux facteurs externes. Ainsi, la liberté dite positive reposerait sur une version sophistiquée de l'autonomie, selon laquelle les individus ont intérêt à réaliser leur vraie nature en contrôlant leurs élans ou leurs inclinations pour agir en fonction de ce que leur dicte leur jugement rationnel.

Plusieurs auteurs se sont certes portés à la défense de l'interprétation positive du concept de liberté²³. Néanmoins, de nombreux autres s'y sont opposés, surtout par crainte d'une dérive vers l'autoritarisme. En effet, certains libéraux, incluant Berlin lui-même, redoutent surtout que les minorités qui se voient gouvernées par la loi de la majorité soient considérées comme libres (puisqu'elles évoluent dans une société qui gère ses propres affaires) même lorsqu'elles sont en réalité opprimées. Ian Carter ajoute que même la majorité pourrait, à ce compte, subir l'oppression d'un dictateur, si l'on arguait du fait que la sagesse et l'intelligence de ce dernier lui donne le droit de décider de ce qui est bien pour le peuple qu'il dirige²⁴. Selon Berlin et plusieurs de ses collègues, le problème de la liberté positive réside dans l'idée d'une division du soi sur laquelle elle repose. Cette idée consiste à élever le soi rationnel et réfléchi au-dessus du soi instinctif ou émotif. Elle attribue une importance déterminante à la responsabilité morale des agents rationnels et au contrôle qu'ils peuvent exercer sur leurs propres passions. Dans cette optique, c'est même précisément ce contrôle qui rend les agents libres. Or, nous prévient-on, cette théorie nous place sur une pente glissante puisqu'elle signifie que les individus les plus rationnels parmi les êtres humains savent mieux que les autres ce qui est bien non seulement pour eux-mêmes, mais aussi, peut-être, pour les individus moins rationnels. Il suffit ensuite d'un petit pas pour que cette interprétation du

²¹ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 166-217.

²² Voir la critique de Quentin Skinner in Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, n° 117, 2002, pp. 237-268, 239.

²³ Voir, par exemple, les textes suivants : Alan J. M. Milne, *Freedom and Rights*, Londres, George Allen and Unwin, 1968 ; Benjamin Gibbs, *Freedom and Liberation*, Londres, Chatto and Windus, 1976 ; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; et John Christman, "Liberalism and Individual Positive Freedom", *Ethics*, n°101-2, 1991, pp. 343-359, ainsi que "Saving Positive Freedom", *Political Theory*, n° 33, 2005, pp. 79-88.

²⁴ Voir Ian Carter, "Positive and Negative Liberty" in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/liberty-positive-negative/>.

concept de liberté serve à justifier l'intervention malvenue de certains dans la vie d'autres, sous prétexte de forcer ces derniers à réaliser leur vraie nature et les libérer ainsi de leurs désirs irrationnels en décidant, pour eux, de ce qu'ils peuvent et doivent faire²⁵. Selon Berlin, l'histoire démontre bien la gravité des risques de glissement vers le despotisme que comporte la conception positive de la liberté, conception dont le fondement métaphysique est, rappelons-le, l'idée selon laquelle le jugement rationnel d'un individu lui permet de déterminer ce que veulent foncièrement les autres, peu importe que ceux-ci en soient conscients ou pas, peu importe même qu'ils pensent s'y opposer.

Cette conception de la liberté fondée sur l'autonomie des agents rationnels semble par ailleurs incompatible avec la théorie du déterminisme, selon laquelle le comportement et la volonté des êtres humains, autant que tous les autres phénomènes naturels, sont soumis aux lois physiques causales²⁶. Pour que la liberté positive, appuyée sur le contrôle qu'exercent les individus sur eux-mêmes, ait un sens moral fort, peut-être faut-il que ces agents puissent agir comme premier moteur de leur action et se trouver véritablement responsables de leurs réflexions, de leurs décisions et de leurs gestes. La thèse déterministe, si elle s'avère juste, implique que l'action humaine, comme tous les autres phénomènes naturels, échappe en fait au contrôle véritable des individus et est inéluctablement causée par les événements passés. Selon cette hypothèse, que des siècles de discussion n'ont pas réussi à écarter, le libre arbitre n'est qu'une illusion et la volonté ou la motivation ne tombe sous l'emprise de personne²⁷.

Notons également que le doute soulevé par la thèse du déterminisme causal appliqué à l'esprit humain n'est pas écarté par l'indéterminisme de la mécanique quantique, qui nous apprend que deux causes identiques n'entraînent pas nécessairement des effets identiques. Bien qu'elle sape le caractère universel de l'interprétation classique de la causalité, cette théorie scientifique ne réintroduit pas davantage la notion de contrôle par l'agent sur ses propres réflexions, décisions ou actions. L'indéterminisme permet l'imprévisibilité, mais pas nécessairement la responsabilité²⁸. En fait, quelle que soit la théorie physique unifiée à laquelle arrivera peut-être un jour la communauté scientifique²⁹, la question de l'existence d'une volonté parfaitement libre (au sens incompatibiliste du terme) risque de demeurer ouverte. En effet, la thèse causale tout autant que la théorie des probabilités ou celle du chaos mettent en péril le libre arbitre en expliquant, par des lois physiques inexorables desquelles l'agent ne peut s'extirper, toutes ses prises de décision, toutes ses volitions et toutes ses intentions en termes d'événements naturels sur lesquels l'agent n'a pas le contrôle ultime.

Le concept d'autonomie se trouvant au fondement de la liberté positive, dans la mesure où il est lié à une interprétation de type libertarien du libre arbitre, s'avère donc incertain. C'est peut-être là une des raisons pour lesquelles de nombreux auteurs ont tenté de réconcilier liberté et déterminisme en proposant une interprétation plus simple du concept de liberté. Selon l'approche compatibiliste adoptée par certains auteurs, il est possible d'être libre, et ce,

²⁵ Voir I. Berlin, *op. cit.*, note 21, p. 180.

²⁶ « D'après le déterminisme laplacien, l'état instantané du monde (les conditions initiales) suffit à fixer d'une façon unique son état à n'importe quel autre moment. [...] La volonté est conditionnée par une cause, une raison, un motif, il est impossible qu'elle agisse à partir de rien. Par conséquent, le libre arbitre, tout comme le hasard et les autres formes d'indéterminisme, est une illusion de l'esprit, le résultat de notre ignorance des causes exactes. » Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 209.

²⁷ Sur le sujet, voir notamment Timothy O'Connor, "Free Will", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/freewill/>.

²⁸ Les incompatibilistes durs (*hard incompatibilists*) remarquent que, pour être moralement responsable de sa propre conduite, un agent doit avoir causalement déterminé celle-ci. Voir Michael McKenna, "Compatibilism", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2009, <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism>.

²⁹ Carl Hoefer parle de "*Final Theory of Everything*". Carl Hoefer, "Causal Determinism", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, printemps 2004, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/determinism-causal>.

même si l'histoire de l'univers est fixée et que la volonté humaine est, comme tous les autres événements naturels, déterminée par l'ensemble des événements précédant son émergence. En effet, les défenseurs du compatibilisme classique suggèrent d'interpréter la liberté comme la simple possibilité, pour un agent, de faire ce qu'il veut, peu importe que la volonté de cet agent soit elle-même déterminée par des causes qui ne tombent pas sous son contrôle³⁰. Galen Strawson donne l'exemple d'un individu qui, souhaitant profiter de son congé de travail, hésite entre escalader une montagne et lire Lao Tseu, alors que personne ne lui force la main et qu'il se sent libre de choisir une activité ou l'autre et de s'y adonner³¹. Selon cette approche, la liberté consiste tout simplement à ne pas être physiquement forcé de se comporter d'une manière particulière.

La liberté compatibiliste classique exclut généralement les contraintes internes à l'agent. Pourtant, lorsqu'un agent est victime d'une compulsion névrotique, d'une obsession, d'une phobie, d'une dépendance ou d'un autre trouble psychologique ou maladie mentale, il semble qu'il ne puisse être raisonnablement considéré comme libre de ses actes³². Voilà sans doute pourquoi certains auteurs nuancent leur position et reconnaissent que des contraintes internes peuvent aussi faire obstacle à la liberté compatibiliste des agents. Aux obstacles externes à la liberté d'un individu sont donc parfois ajoutés les obstacles internes (psychologiques) de l'ordre de la compulsion, de la panique ou de l'élan irrésistible, par exemple³³.

Ainsi comprise, la liberté est réductible à la liberté d'action (*freedom of action*) et n'implique pas nécessairement une liberté de volonté (*freedom of the will*)³⁴ associée à l'autonomie personnelle et dont l'existence demeure incertaine : « L'autonomie personnelle (ou individuelle) [...] doit être distinguée de la *liberté*, bien que [...] il existe plusieurs interprétations de ces concepts, et que certaines définitions de la liberté positive correspondent à ce qui est souvent entendu par autonomie (Berlin 1969, pp. 131-34). Généralement, l'on peut distinguer l'autonomie de la liberté en ce que la seconde porte sur la capacité d'agir, sans contraintes externes ou internes et (sauf exception) avec suffisamment de ressources et de pouvoirs pour satisfaire ses désirs (Berlin 1969, Crocker 1980, MacCallum 1967). L'autonomie concerne plutôt l'indépendance et l'authenticité des désirs (valeurs, émotions, etc.) qui pousse l'individu à agir³⁵. »

Cette perspective admet donc qu'un agent puisse être libre même si son tempérament, sa personnalité, ses préférences et ses motivations sont entièrement déterminés par des événements sur lesquels il n'a eu aucun contrôle et dont il n'est aucunement responsable, comme le bagage héréditaire, le milieu dans lequel il est né, certaines des expériences qu'il a vécues, etc.³⁶ En effet, ces déterminants n'écartent pas la liberté puisque celle-ci ne consiste qu'à être en mesure de choisir ou d'agir conformément à ses préférences, peu importe ce qui a causé ces dernières.

Le compatibilisme est sujet à de sérieuses critiques et ne réussit peut-être pas à sauver la

³⁰ Voir Michael McKenna, "Compatibilism" in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2009, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>>.

³¹ Voir Galen Strawson, "Free Will", in Edward Craig (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 15 septembre 2004, <http://www.rep.routledge.com/article/V014SECT1>.

³² Voir William F. Vallicella, "I'm Free! Some Thoughts on Compatibilism", 21 mai 2009, http://maverickphilosopher.typepad.com/maverick_philosopher/2009/05/im-free-some-thoughts-on-compatibilism.html.

³³ Voir M. McKenna, *art. cit.*, note 30, de même que G. Strawson, *art. cit.*, note 31.

³⁴ Voir M. McKenna, *art. cit.*, note 30.

³⁵ John Christman, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2009, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/autonomy-moral>. Notons que David DeGrazia corrobore en s'inspirant du vocabulaire mis de l'avant par Harry Frankfurt. Voir David DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 204-205.

³⁶ Voir Galen Strawson, *art. cit.*, note 31.

notion de responsabilité morale de la menace déterministe³⁷. Néanmoins, cette approche, reposant sur une distinction entre les contraintes externes (auxquelles certaines contraintes internes sont exceptionnellement assimilées) et les contraintes internes à l'agent, renvoie à une conception sans doute plus intuitive et certainement moins controversée de ce qu'est la liberté, soit l'absence d'obstacles physiques ou psychologiques sérieux. En ce sens, le concept métaphysique de liberté adopté par le compatibilisme classique rejoint le concept politique de la liberté négative, auquel Berlin accorde sa préférence. La liberté négative, telle qu'il la définit, correspond simplement à l'absence d'intervention de la part d'autres agents³⁸, interventions qui empêcherait les individus de faire ce qu'ils veulent³⁹.

Et d'une manière qui rappelle la discussion portant sur la pertinence d'inclure certaines contraintes psychologiques ou internes dans l'ensemble des obstacles à la liberté compatibiliste, les auteurs s'intéressant à la liberté politique négative opèrent une distinction entre une conception *purement* négative et une conception *impurement* négative de celle-ci⁴⁰. La première conception limite les entraves à la liberté aux cas de coercitions physiques et exclut la menace ainsi que toutes les contraintes s'appuyant, même minimalement, sur les croyances, les désirs ou les valeurs de l'agent. La seconde, plus englobante, inclut la menace, de même que les autres contraintes psychologiques sérieuses, telles que l'ignorance, les phobies, l'illusion ou le désir irrationnel, lorsque celles-ci ont été par exemple provoquées par autrui, par le biais de la manipulation, du lavage de cerveau ou de l'endoctrinement⁴¹.

Bien que mitigée par sa version impure, la liberté négative, par opposition à la liberté positive, n'exige rien de plus qu'une absence de contraintes imposées par autrui et empêchant un agent de faire ce qu'il veut. Et selon cette interprétation du concept de liberté, il semble que tous les êtres mobiles, capables d'intentionnalité et animés par leurs désirs ou leurs préférences, puissent subir un tort lorsque leurs motivations ou leurs élans sont freinés ou arrêtés par un agent externe⁴². Or, nous avons de bonnes raisons de supposer que les êtres sentients sont capables d'actions intentionnelles, de croyances et de désirs⁴³. Donc, si la liberté est entendue dans son sens négatif, il semble alors que tous les animaux non-humains sentients puissent avoir intérêt à être libres et, par conséquent, mériter le droit de jouir d'une

³⁷ *Ibid.* Voir aussi G. Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

³⁸ Voir I. Berlin, *op. cit.*, note 21, pp. 169-170. Selon Berlin, les autres types d'obstacles ne font pas entrave à la *liberté* de l'agent, mais le place plutôt dans une situation où il est *incapable* de faire ce qu'il veut. À ce propos, voir également I. Carter, *art. cit.*, note 24, où l'auteur rapporte cette distinction, déjà illustrée, chez Hobbes, par l'exemple de la personne qui aurait pu quitter une pièce, mais qui, parce qu'on l'a enchaînée, ne peut le faire, et de celle qui ne peut quitter une pièce parce que la maladie la cloue au lit. Voir Thomas Hobbes, *Leviathan, or, The Matter, forme, and power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls church-yard, 1651, ch. XXI, Electronic Text Center, University of Virginia Library, <http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=HobLev2.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=21&division=div2>.

³⁹ Voir I. Berlin, *op. cit.*, note 21, p. 170.

⁴⁰ Voir I. Carter, *art. cit.*, note 24. À propos du concept d'interférence et des différentes interprétations qui peuvent en être faites, voir également William A. Edmundson, *An Introduction to Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 96-98.

⁴¹ Voir I. Carter, *art. cit.*, note 24. Voir également Philip Pettit qui, bien qu'il favorise, comme nous allons bientôt le voir, une troisième conception de la liberté, définit l'interférence associée à la liberté négative de manière à englober la menace, la manipulation et même l'omission, à certaines conditions, in Philip Pettit, "A Definition of Negative Liberty", *Ratio*, vol.2,2, 1989, pp. 153-158, 165-166, ainsi que dans "Freedom as Antipower", *Ethics*, n° 106, 1996, pp. 576-604, 579.

⁴² Adam Swift consacre une section d'un de ses livres à la distinction entre « faire ce que l'on veut » et être autonome (par opposition à l'hétéronomie kantienne). Voir Adam Swift, *Political Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 59 et ss.

⁴³ À ce sujet, voir, notamment, Donald R. Griffin, *Animal Minds*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2001.

telle liberté.

Peut-on, dès lors, conclure que Cochrane se trompe lorsqu'il soutient que les animaux non-humains, comme tous les êtres humains qui ne sont pas autonomes, n'ont pas un intérêt intrinsèque à être libres ? Oui, sans doute. Tout se passe comme si Cochrane adoptait une conception réductrice du concept de liberté et se méprenait en assimilant, lorsqu'il s'agit de l'intérêt intrinsèque à être libre, la condition suffisante qu'est l'autonomie rationnelle à une condition nécessaire. En effet, lorsqu'il a recours à l'exemple de Truman, Cochrane précise que la situation dans laquelle se trouve le personnage contrevient à sa liberté, peu importe comment celle-ci est interprétée⁴⁴. Or, avant de découvrir la vérité et de s'apercevoir que l'univers dans lequel il évolue a été créé de toutes pièces par d'autres agents, Truman se sentait tout à fait libre de vaquer à ses occupations quotidiennes comme il l'entendait, de choisir ses activités et de se mouvoir à sa guise. Il ne souffrait, en outre, d'aucune dépendance ou maladie mentale le plaçant dans une situation où ses intérêts personnels seraient en perpétuel conflit et l'empêcheraient de se comporter comme il le souhaite. La liberté purement négative de Truman demeurerait entière, jusqu'à ce qu'il découvre l'ignoble vérité et soit physiquement empêché de fuir. Si Truman ne nous semble pas libre pour autant, il est probable que ce soit parce que sa situation portait malgré tout atteinte à sa liberté impurement négative et à sa liberté positive. Mais, à ce stade de la réflexion, rien ne nous autorise à déduire qu'un individu doit, pour avoir intérêt à ce que sa liberté purement négative ne soit pas entravée, être autonome au sens kantien du terme. Sans vouloir le reconnaître, Cochrane présente un raisonnement qui consiste à faire fi de la version purement négative du concept de liberté. Or, à partir du moment où, comme Cochrane et de très nombreux autres auteurs⁴⁵, on ne remet pas en cause la pertinence du concept de liberté négative (même dans sa version pure), il faut reconnaître que tous les êtres capables de souffrir du tort qu'entraîne l'atteinte à cette liberté ont un intérêt intrinsèque à jouir de celle-ci. En l'occurrence, les animaux sentients, puisqu'ils ont intérêt à se mouvoir comme ils ont le désir de (ou la propension à) le faire, et ce, sans subir l'intervention d'autrui, ont un intérêt intrinsèque à être libres, au sens purement négatif du terme.

Nous avons vu que la liberté négative n'implique guère la capacité de s'autodéterminer ou d'être autonome au sens où Kant l'entendait. Contrairement à ce que Cochrane supposait, il n'est donc pas nécessaire que les individus soient capables de « déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien » pour avoir intérêt à être libres. Pour cela, en effet, il suffit que l'interférence d'autrui, les empêchant de faire ce qu'ils veulent, leur cause du tort. Or, les animaux non-humains sentients, même s'ils n'étaient mus que par leurs instincts ou leurs désirs et jamais par la raison, subissent un dommage lorsqu'un agent externe les empêche de se comporter comme ils sont portés à le faire, puisque cela entraîne chez eux, comme chez les êtres humains, de la douleur, de la peur, de l'angoisse ou, à tout le moins, de la frustration. Il est donc raisonnable de conclure que ces animaux ont un certain type d'intérêt à être libres, soit celui qui repose sur la version négative du concept de liberté.

Cela dit, il ne s'ensuit pas pour autant que la liberté négative de tous les animaux utilisés par l'être humain pour ses fins propres soit nécessairement bafouée. En effet, il est possible d'imaginer des cas où un animal se trouve être la propriété d'un être humain, mais ne subit pourtant à peu près aucune contrainte de la part de son propriétaire. Pensons à un chien, par exemple, qui serait né dans un milieu humain et à qui l'on aurait appris à ne traverser la rue qu'aux feux verts et à faire ses besoins à l'extérieur de la maison grâce à une méthode

⁴⁴ Voir A. Cochrane, *art. cit.*, note 2, pp. 664-665.

⁴⁵ La liberté négative telle que décrite par Berlin et associée à Thomas Hobbes, Jeremy Bentham et John S. Mill est le concept dominant en philosophie politique contemporaine, tout spécialement chez les auteurs anglo-américains. Voir Frank Lovett, "Republicanism", in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, été 2010, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/republicanism>.

d'entraînement par renforcement positif exclusivement (par le biais de récompenses, mais jamais de punitions). Ce chien pourrait se retrouver dans la situation où il se promène à sa guise sans collier ni laisse, entre et sort de la maison par sa « porte à chien » comme il l'entend, s'abreuve et mange quand il le veut et se repose lorsqu'il décide de le faire, sans n'être jamais dérangé dans ses initiatives. Il pourrait très bien conserver son statut de propriété, sans souffrir de l'interférence de son maître dans ses activités. Son intérêt « négatif » à être libre pourrait être respecté, et ce, en dépit du fait qu'il soit soumis au régime de propriété du droit civil. Pouvons-nous alors conclure qu'il est possible de posséder et même d'exploiter des animaux non-humains tout en respectant leur intérêt à être libres ? Devons-nous accorder à Cochrane qu'il suffit simplement de viser l'amélioration de notre manière de traiter les animaux que nous utilisons, de façon à entraver le moins possible leurs volontés ? N'arriverions-nous pas ainsi, sans fragiliser la possibilité juridique de les exploiter pour nos fins, à protéger la liberté négative des animaux que nous possédons ?

La position voulant qu'un animal puisse être considéré comme libre alors qu'il demeure la propriété d'un être humain rappelle sérieusement ce que dénoncent certains des auteurs, qui critiquent le concept de liberté négative dans le contexte humain. Ces auteurs soulignent que ce concept ouvre la porte à la possibilité que des esclaves humains soient eux aussi considérés comme libres, tant et aussi longtemps que leur maître se fait clément et qu'il n'exerce pas son pouvoir de faire d'eux à peu près tout ce qu'il veut. Parce qu'il est légalement considéré comme la propriété de son maître, le chien a beau être libre de ses mouvements et capable de satisfaire ses désirs, il n'en demeure pas moins qu'il risque à tout moment de perdre cette liberté. Ce serait le cas si, par exemple, son propriétaire durcissait soudainement le traitement qu'il lui réserve ou s'il se voyait forcé d'abandonner son animal aux mains d'un nouveau propriétaire moins bien disposé. De même, parce qu'ils sont assujettis à l'autorité de leur maître, les esclaves appartenant à un propriétaire charitable qui ne s'ingère pas dans leur vie quotidienne sont néanmoins à la merci de ce maître, qui peut toujours décider de se mettre à les contrôler de manière plus rigoureuse, brimant alors leur liberté négative. Dans ces circonstances, le chien bien traité et les esclaves du maître clément peuvent-ils raisonnablement être considérés comme libres ? Leur intérêt à être libre n'exige-t-il pas davantage que la non-interférence ?

Plusieurs philosophes politiques estiment qu'une interprétation réduisant la liberté à l'absence de contraintes externes nous forcerait ainsi à conclure que les esclaves peuvent être libres, ce qui, à leur avis, est hautement contre-intuitif⁴⁶. Voilà pourquoi certains d'entre eux soutiennent que la liberté peut être enfreinte, même en l'absence d'interférence : « Le manque de liberté dont les esclaves ont souffert n'est pas lié au fait qu'ils ne pouvaient pas satisfaire leurs désirs. Les esclaves dont il se trouvait, de manière fortuite, que les choix n'entraient jamais en conflit avec ceux de leur maître pouvaient bien agir sans subir d'interférence. Ils demeuraient, malgré cela, complètement privés de leur liberté⁴⁷. »

Afin d'exclure la possibilité que des esclaves puissent être considérés comme libres, ces auteurs visent à ressusciter une troisième version du concept de liberté, soit celle que privilégiaient les penseurs antimonarchistes anglais du début du XVII^e siècle, avant que Thomas Hobbes et les utilitaristes qui l'ont suivi ne parviennent à la reléguer aux oubliettes de la philosophie. Poursuivant cet objectif, Quentin Skinner nous rappelle que certains des opposants à la monarchie Stuart dénonçaient les politiques royales accordant au roi un

⁴⁶ À cela, Frank Lovett ajoute que le concept de liberté négative peut mener à des conclusions encore plus paradoxales, comme celle où un peuple colonisé par une puissance impérialiste qui le néglige et qui exerce très peu son autorité sur lui, pourrait étrangement être considéré comme moins libre à partir du moment où il se révolterait et acquerrait son indépendance politique en se dotant d'un gouvernement actif, qui passe des lois et adopte des politiques interférant dans la vie des citoyens. Voir *ibid.*

⁴⁷ Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. xi.

pouvoir discrétionnaire et arbitraire tel que son peuple, censé être composé de citoyens libres, se retrouvait dans une situation comparable à celle des esclaves⁴⁸. Ces dissidents soutenaient que, s'ils sont soumis à l'autorité suprême d'un monarque, même les sujets dirigés par un roi tolérant qui les laisse faire ce qu'ils veulent et intervient très peu dans leur vie, ne peuvent alors être considérés comme libres : « Ceux qui s'opposaient à la prérogative royale ont commencé à soutenir que, dans la mesure où ils étaient forcés de vivre dans un rapport de dépendance envers le pouvoir du roi et devaient, pour préserver leurs droits et leurs libertés, s'en remettre à la bonne volonté de celui-ci, ils se trouvaient dans un état de servitude⁴⁹. »

Selon les antimonarchistes, ces sujets se trouvent sous la menace constante de voir leur vie basculer par la décision de leur souverain de limiter leurs faits et gestes. Et c'est, à leur avis, cette précarité en soi qui porte atteinte à leur liberté politique.

À l'instar de la loi romaine – selon laquelle une personne libre est une personne qui, contrairement à l'esclave, ne se trouve pas *in potestate domini* (sous le joug d'un maître)⁵⁰ – et de la critique des républicains, les néo-républicains estiment que la liberté relève davantage de l'absence de domination que de l'absence d'interférence. Pour Skinner, de même que pour Philip Pettit et Maurizio Viroli⁵¹ qui étudient et défendent aussi le concept de liberté républicaine, être libre signifie ne pas tomber sous la domination d'autres personnes, ne pas être subordonné à leurs volontés et ne pas se trouver à la merci de leurs humeurs et de leurs désirs⁵². Selon ces auteurs, il ne suffit donc pas de ne pas subir d'interférence⁵³. Pour être libre, encore faut-il se trouver dans un état d'indépendance par rapport au pouvoir arbitraire d'autrui⁵⁴. Et par « pouvoir arbitraire », ils entendent le pouvoir d'interférer à sa guise et en toute impunité, c'est-à-dire de manière à ce que l'agent qui se trouve soumis à ce pouvoir ne dispose d'aucun recours lui permettant d'obtenir condamnation ou réparation en cas d'interférence⁵⁵.

On fera remarquer que, interprétée de la sorte, la liberté permet certaines formes d'interférences. Contrairement à Hobbes, selon qui toutes les lois ou toutes les politiques visant à protéger la liberté des citoyens constituaient elles-mêmes des atteintes à la liberté de ceux-ci⁵⁶, les néo-républicains estiment que seul le risque d'interférence *arbitraire* porte atteinte à la liberté. Ainsi, d'un côté, la liberté républicaine semble intuitivement plus exigeante que la liberté négative parce qu'elle exclut non seulement certaines interférences actuelles, mais aussi les situations dans lesquelles ces interférences ne sont que potentielles. D'un autre côté, en revanche, elle est moins exigeante que la liberté négative puisqu'elle ne condamne pas toutes les formes d'interférences, mais seulement celles qui sont arbitraires et qui placent l'individu ou le groupe d'individus dans une position de vulnérabilité ou de

⁴⁸ Voir Quentin Skinner, « A Third Concept of Liberty » *Proceedings of the British Academy*, n° 117, pp. 237-268, 252, où l'auteur se réfère aux propos d'un certain Johnson.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 247. Voir également Q. Skinner, *op. cit.*, note 47, p. xii.

⁵⁰ Q. Skinner, *art. cit.*, note 48, p. 248.

⁵¹ Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, ainsi que *A Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Maurizio Viroli, *Republicanism*, traduit de l'italien à l'anglais par A. Shugaar, New York, Hill and Wang, 2002.

⁵² Charles Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », in Daniel Weinstock, Christian Nadeau (dir.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass Publishers, 2004, pp. 96-119, à la p. 97, où l'auteur résume ainsi la position des néo-républicains.

⁵³ Il est intéressant de noter que, selon Philip Pettit, si des auteurs comme Jeremy Bentham et William Paley ont préféré le concept de liberté négative à celui de liberté républicaine, c'est parce qu'ils tenaient à éviter de contester les rapports de domination qui étaient largement acceptés entre les hommes et les femmes, d'une part, et entre les maîtres et les esclaves, d'autre part. Voir P. Pettit, *A Theory of Freedom*, note 51, p. 148.

⁵⁴ P. Pettit, « Freedom as Antipower », *art. cit.*, note 41, p. 576.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 580, ainsi que Q. Skinner, *art. cit.*, note 48, p. 248, note 53.

⁵⁶ C. Larmore, *art. cit.*, note 52, p. 99.

domination par rapport à un ou à plusieurs autres agents⁵⁷.

La liberté républicaine dépend donc de la structure des relations existant entre les individus ou les groupes, plutôt que des résultats contingents que permet cette structure : « Le fait qu'un maître décide de fouetter son esclave un jour ou un autre, pouvons-nous dire, est accidentel ; ce qui ne l'est pas (du moins, pas de la même façon) est la structure générale des lois, des institutions et des normes qui permettent à ce maître de le faire ou non, à sa guise⁵⁸. »

Et comme c'était le cas de la liberté négative, tout porte à croire que la liberté républicaine peut profiter à tous les êtres capables de souffrir de l'interférence d'autrui. En effet, contrairement à la liberté positive, la liberté républicaine n'est aucunement tributaire de l'autonomie kantienne : « La liberté entendue comme l'absence de domination ne peut donc pas être associée à l'autonomie rationnelle ou à la souveraineté démocratique, contrairement à ce que veut l'interprétation positive du concept. Elle peut encore moins être liée aux activités consistant prétendument à réaliser sa vraie nature ou à exprimer son véritable soi, activités auxquelles l'interprétation positive de la liberté mène typiquement. Être libre de la domination d'un maître ne signifie pas être maître de soi [...]. Une personne libre est une personne dont la liberté dépend des possibilités qui s'offrent à elle. Sa liberté s'étend au-delà de sa participation à la souveraineté démocratique et n'implique pas nécessairement qu'elle forme sa vie de manière "autonome", selon un plan qu'elle aurait elle-même élaboré⁵⁹. »

Pour avoir intérêt à être libre, un individu n'a donc pas nécessairement besoin de mener une vie dont les contours auraient été tracés de manière autonome, à partir de plans complètement dessinés de sa propre main. Selon la conception négative dominante de la liberté, il suffit, en effet, que cet individu ait intérêt à ne pas subir d'intervention l'empêchant de faire ce qu'il veut. Et selon la conception républicaine de la liberté, il suffit qu'il ait intérêt à ce que son statut ou sa situation le protège contre les interventions arbitraires et préjudiciables des autres agents.

Puisqu'ils ont intérêt à ce que personne ne les empêche de faire ce qu'ils veulent, les animaux sentients non-humains ont également intérêt à se trouver dans une situation où ce premier intérêt n'est pas précarisé par un statut moral et juridique inférieur. S'ils ont intérêt à ne pas subir de contrainte ou d'interférence, les animaux non-humains sentients ont également intérêt à ne pas risquer d'en subir : ils ont un intérêt à être libres au sens négatif comme au sens républicain du terme.

Certes, le chien bien traité, tout comme l'esclave satisfait, ne subit que peu ou pas d'interférence et demeure relativement libre, au sens purement négatif du terme. En revanche, son statut de propriété le place dans une position d'infériorité où il risque constamment de voir ses volontés, désirs ou élans contrariés par l'intervention arbitraire d'individus jouissant d'un statut moral et juridique plus élevé. Sa liberté républicaine est donc entravée, ce qui va à l'encontre de ses intérêts.

Contrairement à ce que Cochrane prétend, la liberté en tant que telle ne repose donc pas nécessairement sur l'autonomie kantienne et n'a pas de valeur exclusivement pour ceux qui sont capables d'un tel type d'autonomie. Dès lors, rien ne nous permet de conclure que les animaux sentients non-humains ne peuvent pas avoir intérêt à être libres. Puisqu'ils ont

⁵⁷ Philip Pettit, "Discourse Theory and Republican Freedom", in Daniel Weinstock et Christian Nadeau, (dir.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass Publishers, 2004, pp. 72-95, aux pp. 78-79.

⁵⁸ F. Lovett, *art. cit.*, note 45.

⁵⁹ C. Larmore, *art. cit.*, note 52, p. 97. Voir également F. Lovett, *art. cit.*, note 45, où l'on peut lire ce qui suit : « Remarquons que l'approche républicaine de la liberté constitue, au sens large à tout le moins, une conception négative de la liberté politique. Un individu n'a pas à faire ou à devenir quoi que ce soit en particulier pour jouir de la liberté politique, au sens républicain du terme ; il n'a pas à s'autocontrôler, peu importe ce que cela peut vouloir dire, pas plus qu'il ne doit agir en fonction de ses désirs de deuxième ordre. La liberté républicaine exige simplement l'absence de quelque chose, c'est-à-dire l'absence de vulnérabilité par rapport au pouvoir arbitraire ou l'absence de domination. » (Nous traduisons.)

probablement intérêt à ne pas risquer de subir des interférences arbitraires, une situation comme celle de Truman ou comme celle de l'esclave satisfait leur causerait du tort, à eux aussi. Évidemment, cela ne signifie pas que certains êtres humains – ceux qui sont « normaux », par opposition aux êtres humains marginalisés – n'ont pas plus à perdre, dans une situation comme celle dans laquelle Truman est placé ou comme celle dans laquelle l'esclave satisfait se retrouve, que les êtres qui ne sont pas autonomes, au sens kantien de la notion. En effet, il demeure possible que les êtres humains capables de « déterminer, réviser et poursuivre leur propre conception du bien » subissent une perte supplémentaire lorsqu'ils sont victimes de domination. Peut-être qu'à leur intérêt républicain s'ajoute un intérêt positif à être libre. Par ailleurs, le fait d'être manipulés ou endoctrinés leur cause peut-être aussi un préjudice additionnel. Aux deux premiers types d'intérêt s'ajoute peut-être un intérêt impurement négatif à être libre. Mais quoi qu'il en soit, l'intérêt purement négatif et l'intérêt républicain à être libre, quant à eux, demeurent à la portée de tous ceux dont le bien-être peut être négativement affecté par une intervention d'autrui les empêchant de faire ce qu'ils veulent.

Tous les animaux sentients, étant donné que l'interférence d'autres agents dans leur vie peut leur causer du tort, ont intérêt à être libres. Rappelons cependant que ce n'est pas cette conclusion que Cochrane conteste. À son avis, les animaux sentients peuvent, en effet, avoir intérêt à être libres, à cette réserve près que cet intérêt est purement instrumental, puisqu'il repose entièrement sur leur intérêt à ne pas souffrir et leur intérêt à vivre (raison pour laquelle le droit de ne pas se voir infliger de souffrance et celui de ne pas être tué suffisent selon lui à protéger tous les intérêts fondamentaux des animaux). Au contraire, les êtres capables d'autonomie rationnelle méritent un droit à la liberté en raison du fait que leur intérêt à être libre est intrinsèque. Or, ne pourrait-on pas également supposer que c'est surtout parce qu'il est frustrant, contrariant, désagréable ou douloureux d'être empêché de faire ce que l'on veut que les personnes autonomes (au sens kantien) ont, elles aussi, intérêt à ne pas subir d'interférence ? Et si c'est parce qu'elle permet aux personnes autonomes de déterminer, de réviser et de poursuivre leur propre conception du bien que la liberté négative est considérée par Cochrane comme une bonne chose, ne peut-on pas tout autant conclure qu'il s'agit alors d'un bien instrumental en ce que l'intérêt à être libre des personnes autonomes repose sur leur intérêt à réaliser le bien plus fondamental qu'est l'autonomie ? Cochrane a peut-être tout simplement tort de supposer que la liberté puisse être un bien intrinsèque. Il est possible que, même chez les êtres humains, elle soit toujours réductible à l'obtention d'un autre bien, plus élémentaire celui-ci. Alors que la liberté permet à tous les êtres sentients (humains ou non) de ne pas subir les frustrations ou la souffrance que cause la contrainte, sans doute peut-on dire que la liberté permet aux êtres humains autonomes de réaliser leur autonomie. Dans un cas comme dans l'autre, la liberté peut être perçue comme un bien qui repose sur l'obtention d'un autre bien. Mais à ce compte, toutes les valeurs – mise à part l'absence de souffrance, peut-être – peuvent être considérées comme instrumentales ; on pourrait même interpréter l'intérêt d'un individu à ne pas être tué comme son intérêt indirect à obtenir les bonnes choses que la vie lui réserve.

Il n'en demeure par moins que la non-interférence est généralement considérée comme un bien en soi pour les êtres humains et qu'elle est dissociée de la capacité qu'est l'autonomie rationnelle. C'est pourquoi, nonobstant ce qui précède immédiatement, il paraît à la fois plus raisonnable et plus simple de reconnaître que la liberté peut également représenter un bien en soi pour les animaux susceptibles de subir un préjudice lorsque leur volonté est contrariée par l'intervention d'autrui ou qu'elle risque de l'être. Cochrane a peut-être raison de croire que c'est parce qu'elle lui cause de la souffrance que l'interférence est dommageable à l'animal et qu'elle le place dans une situation précaire où il pourrait subir une telle souffrance que la domination l'est tout autant. Or, si la notion de liberté est elle-même définie de manière à

correspondre précisément à l'absence d'entrave – actuelle ou potentielle – causant de la souffrance, il semble raisonnable de soutenir que l'intérêt à être libre des animaux sentients, quant à lui, devient *ipso facto* un intérêt intrinsèque plutôt qu'instrumental. En conclusion et selon la définition retenue par de nombreux auteurs qui se sont penchés sur la liberté des êtres humains, les animaux sentients non-humains ont un réel intérêt à être libres au sens purement négatif, autant qu'au sens républicain du concept. Leur refuser le droit à la liberté, dans ces circonstances, paraîtrait tout simplement injuste. Mais comment interpréter ou évaluer moralement la situation actuelle des animaux non-humains sentients à la lumière de cette conclusion ?

Pettit donne de nombreux exemples de relations entre dominants et dominés où la liberté républicaine des derniers est bafouée. Il mentionne ce mari qui peut battre son épouse sans risquer plus que la désapprobation modérée de ses voisins ; cet employeur qui peut, sans honte, licencier ses employés sur un coup de tête ; ce professeur qui peut châtier ses élèves au moindre écart de conduite ; ce gardien de prison qui peut rendre la vie des détenus misérable sans même se préoccuper d'effacer ses traces⁶⁰. Ces situations portent atteinte à la liberté républicaine des individus qui, même dans les moments de grâce où leur tyran n'interfère pas activement ou même s'ils devaient finalement ne jamais subir d'interférence en tant que telle, se trouvent dans une situation de vulnérabilité constante et inacceptable.

Nous osons croire que ces situations injustes – du moins, les plus graves d'entre elles – sont relativement rares aujourd'hui. Si d'importants problèmes entourent toujours l'application des lois et des règlements qui interdisent de tels comportements abusifs, plusieurs sociétés en sont tout de même venues à condamner de telles pratiques au point que les individus se trouvant en position de causer du tort aux autres en interférant dans leur vie ne peuvent souvent plus le faire impunément et/ou sans rendre des comptes. Dans les sociétés occidentales du moins, encore plus rares sont les situations d'esclavage humain ou de dictature.

Mais à l'inverse, tous les animaux non-humains sont actuellement victimes de la domination humaine puisqu'ils se trouvent dans la situation où, lorsqu'ils ne subissent pas activement l'intervention dommageable des êtres humains dans leur existence, ils vivent en quelque sorte sous une épée de Damoclès et risquent, à tout moment, qu'une telle intervention se produise. Leur situation correspond précisément à celle des êtres humains réduits en esclavage. En effet, en raison du fait qu'ils sont susceptibles d'être appropriés, tous les animaux – y compris ceux qui sont sentients et qui ont probablement, comme nous, intérêt à faire ce qu'ils veulent sans subir d'interférence – subissent l'oppression et la domination des êtres humains. Bien sûr, nous les protégeons contre les actes de pur sadisme en criminalisant ceux-ci. Et nous nous disons attentifs à leur bien-être, en nous opposant à la maltraitance et en demandant que soient utilisées des méthodes d'exploitation plus « humaines ». Certains parmi nous acceptent même de payer un peu plus cher pour des aliments issus de l'élevage biologique où les animaux sont censés être mieux traités que dans les fermes industrielles. Pourtant, cette charité n'est pas justice et ne brise guère le rapport de domination qui subsiste entre animaux humains et animaux non-humains⁶¹. En refusant effectivement le statut d'*égal* aux animaux sentients non-humains, nous nous octroyons et conservons le droit de déterminer, comme nous l'entendons, ce qu'ils peuvent subir ou non. Et c'est ce pouvoir que nous exerçons sur eux qui nous permet à la fois de clamer notre motivation à bien traiter les animaux que nous utilisons pour nos fins et de les malmenier aussi gravement et systématiquement que nous le faisons. Parce que les intérêts d'un individu sont toujours menacés lorsqu'il pâtit d'un statut inférieur et se trouve dans une position précaire, il ne peut

⁶⁰ Voir P. Pettit, "Freedom as Antipower", *art. cit.*, note 41, p. 581.

⁶¹ À ce propos, voir Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, édition révisée, Amherst, New York, Prometheus Books, 1992, p. 122.

y avoir de réelle justice tant qu'il y a inégalité de statut et domination.

Une bonne manière de faire en sorte que les animaux sentients non-humains ne soient plus dominés est de leur offrir la liberté de type républicain en leur accordant le statut moral et juridique de personne, statut qui doit être accompagné de la protection offerte par les droits les plus fondamentaux de la personne⁶². C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que l'on pourra dire que leurs intérêts fondamentaux et les nôtres sont également protégés. C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que l'on pourra dire que leurs intérêts fondamentaux ont été également considérés et que le principe d'égalité formelle sur lequel Rachels appuyait justement son propos est respecté.

La reconnaissance de l'égalité animale fondamentale et du droit de tous les êtres sentients à être libres n'est pas sans conséquences pratiques. En effet, si tous les animaux sentients pouvaient jouir d'un égal statut moral et juridique ainsi que du droit fondamental à la liberté, il nous serait alors interdit de traiter n'importe quel être sentient comme un inférieur et le paternalisme ne serait justifiable que lorsqu'il vise essentiellement à servir les intérêts de cet individu lui-même. On a de bonnes raisons de penser que nombre de nos animaux domestiqués n'ont pas intérêt à être réintégrés dans la nature, qu'il faut donc en prendre soin et les traiter en respectant le plus possible leurs autres intérêts sans leur redonner leur véritable liberté. Cela n'empêche pas que les institutions fondées sur l'exploitation animale doivent, quant à elles, être abolies.

Collectivement, la reconnaissance de l'égalité animale implique donc que nous abandonnions toutes les formes institutionnalisées d'exploitation d'animaux sentients, ce qui inclut des pratiques comme la chasse, la pêche, la capture d'animaux sauvages pour les zoos ou la recherche scientifique impliquant des tests sur des animaux, etc., mais aussi toutes les formes de domestication qui reposent sur la domination et s'opposent aux intérêts fondamentaux des animaux sentients⁶³.

Individuellement, ces changements impliquent que nous adoptions un mode de vie végétarien, c'est-à-dire que nous refusions d'encourager l'exploitation injustifiée d'êtres sentients et que nous nous efforcions de boycotter, dans la mesure du possible, tous les produits et services reposant, de près ou de loin, sur leur exploitation.

Valéry Giroux

⁶² Cette conclusion est particulièrement inspirée des revendications de Paola Cavalieri selon qui tous les êtres conscients devraient bénéficier des droits fondamentaux de la personne. Voir Paola Cavalieri, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 139.

⁶³ « Le mot domestiquer implique non seulement la capture et l'appropriation d'un être sauvage, mais aussi son altération morphologique et psychologique par des accouplements ou des croisements sélectifs. Ce mot contient dans sa racine l'idée de domination. La domestication se fonde surtout sur une volonté d'ordre eugénique d'intervenir dans la destinée d'un être vivant. Elle nécessite que soient exercées une surveillance et une domination presque totales sur ses faits et gestes. » Charles Danten, *Un vétérinaire en colère. Essai sur la condition animale*, Montréal, VLB, 1999, p. 20.

