

*Should they suffer?*  
L'éthique animale et l'éthique médicale  
à l'épreuve de la souffrance

DANIELE LORENZINI

Centre Prospéro. Langage, image et connaissance,  
Université Saint-Louis, Bruxelles

Dans le dernier chapitre de son livre remarquable, *Le Laboratoire des cas de conscience*, Frédérique Leichter-Flack offre une lecture de *La Métamorphose* de Kafka centrée sur la question suivante : que doit-on à son frère ? La métaphore du « frère humain », précise-t-elle, doit être prise ici en son sens littéral et porte donc à son comble le problème de nos devoirs envers autrui<sup>1</sup>. La nouvelle de Kafka peut être lue comme mettant en scène – *avant la lettre* – une série de dilemmes moraux qui caractérisent de nombreuses situations de fin de vie en contexte médical dans le monde contemporain : quand est-il légitime d'arrêter les traitements et de « laisser mourir » une personne chère dont on considère que la vie est désormais indigne d'être vécue, au point d'être devenue « inhumaine » ? Où et quand finit un être humain<sup>2</sup> ? La souffrance (ou la volonté) de la famille, dans ces situations tragiques, doit-elle être prise en considération ? Et compte-t-elle au même titre que la souffrance (ou la volonté) du malade ? Y a-t-il un point, un *seuil*, où même les liens de sang trouvent leur limite, notamment dans le constat que nous pouvons arriver seulement « jusqu'ici et pas plus loin », que le sacrifice de notre vie n'est pas nécessaire, quoiqu'il soit demandé par notre propre frère<sup>3</sup> ?

« Nous devons tenter de nous en débarrasser », conclut Grete en s'adressant à ses parents<sup>4</sup>. C'est de son frère qu'elle parle, de ce frère qui est devenu un poids insupportable et qu'elle avait pourtant continué à nourrir pendant les premières semaines après sa métamorphose, dont elle avait donc pour un bon moment continué à *se soucier*, quoique de manière partielle et limitée, ne pouvant plus en supporter la vue<sup>5</sup>. Mais en même temps, ce n'est pas de son frère qu'elle parle, parce que finalement ce cafard dégoutant ne peut pas

1 Frédérique Leichter-Flack, *Le Laboratoire des cas de conscience*, Paris, Alma, 2012, p. 189.

2 *Ibid.*, p. 191.

3 *Ibid.*, p. 196.

4 Franz Kafka, *La Métamorphose*, trad. fr. Bernard Lortholary, La bibliothèque électronique du Québec, vol. 85, p. 103-104.

5 *Ibid.*, p. 60.

être Gregor ; en tout cas, il ne l'est pas (ou plus) à ses yeux. « Comment est-ce que ça pourrait être Gregor ? », demande Grete<sup>6</sup>. Si c'était vraiment lui, il ne nous ferait pas cela, il ne nous infligerait pas une pareille souffrance – et le raisonnement pourrait sans doute être prolongé : *il ne voudrait pas que nous souffrions* à cause de *lui*. Elle a raison, bien entendu, car en effet Gregor ne le veut pas : même s'il ne souhaiterait pas mourir, même s'il s'est adapté à vivre dans son nouveau corps de cafard et qu'il arrive aussi à y trouver des petites joies, des petits moments de plaisir (rester suspendu au plafond ou se laisser tomber de là-haut, par exemple<sup>7</sup>), en écoutant la conversation entre sa sœur et ses parents, Gregor se convainc qu'il est mieux pour tous qu'il disparaisse. Il retourne donc tristement dans sa chambre, où il meurt quelques heures plus tard, après avoir pensé une dernière fois à sa famille « avec attendrissement et amour »<sup>8</sup>.

Pourtant, ce n'est pas sur le profond décalage qui sépare le jugement sur la valeur de la vie de Gregor prononcé par sa famille et le jugement de Gregor lui-même sur sa propre qualité de vie<sup>9</sup> que nous nous arrêterons ici. Ce genre de décalage a fait l'objet de plusieurs enquêtes et réflexions dans le champ de l'éthique médicale, et on sait désormais que les personnes gravement malades ou en situation de handicap ont très souvent une perception de leur propre qualité de vie plus élevée que celle qui leur est attribuée par leurs proches ou même par leurs soignants<sup>10</sup>. Dans des circonstances tragiques tout comme dans le train-train quotidien, dans des situations extraordinaires tout comme dans des contextes ordinaires, la souffrance que l'on « projette » sur l'autre, ou mieux *sur soi-même* lorsqu'on essaie d'imaginer ce que voudrait dire vivre dans le corps de l'autre personne, est généralement bien majeure que celle effectivement ressentie par cette dernière.

Il y a cependant tout un volet de la nouvelle de Kafka que Frédérique Leichter-Flack n'explore pas. Elle fait plusieurs fois référence à une « dés-humanisation » de Gregor, et donc de la personne malade, souffrante, mais elle ne donne pas beaucoup d'importance au fait que cette déshumanisation prend ici la forme d'une « animalisation », et pas n'importe laquelle : Gregor devient *autre* aux yeux de sa famille non pas à travers une métamorphose « interne » à l'espèce *Homo sapiens* (il ne devient pas un inconnu, un étranger, un criminel, un fou), ni en se transformant en un animal domestique (un chien, un chat, un cochon, une vache) ou en un mammifère non-domestique (un tigre, un ours). Non. Il se transforme en un cafard. C'est alors l'*incommu-*

6 *Ibid.*, p. 105.

7 *Ibid.*, p. 63. Voir Frédérique Leichter-Flack, *op. cit.*, p. 204.

8 Franz Kafka, *op. cit.*, p. 108.

9 Frédérique Leichter-Flack, *op. cit.*, p. 203.

10 Isabelle Richard, « Définition et sens du handicap », in Christian Bonah *et alii* (dir.), *Médecine, santé et sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 20143, p. 395.

*nicabilité radicale* qui est mise au centre de la scène. Certes, le cafard en tant qu'animal dégoûtant, révoltant, duquel il faut par définition et sans aucune hésitation se débarrasser, possède une signification très précise au sein de la nouvelle de Kafka, qui nous pousse par ailleurs à nous interroger sur un certain cynisme lié à des considérations de rentabilité économique des vies humaines. Pourtant, à côté de cela, elle soulève un problème moral beaucoup plus complexe, qui a trait au fait que – pour utiliser une terminologie levinasienne – le cafard n'a pas de « visage », il est donc un être vivant *radicalement autre*, dans lequel non seulement on n'arrivera jamais à se reconnaître, mais avec lequel on n'arrivera jamais à communiquer.

Dès le début, Kafka insiste très clairement sur le fait que Gregor n'est plus capable d'émettre des paroles humaines ; il ne possède désormais qu'« une voix d'animal » totalement inintelligible pour un être humain<sup>11</sup>. Encore plus clairement, et cela tout au long de la nouvelle, Kafka met en scène l'impossibilité d'un échange de regards moralement significatifs entre Gregor, transformé en un cafard géant, et les êtres humains qui croisent son chemin. Pourtant, nous savons qu'au-dessous de son carapace, Gregor est un être capable de penser et de souffrir, un être dont la vie est donc sans aucun doute moralement significative. C'est pourquoi la nouvelle de Kafka produit en nous un sentiment d'*uncanniness* : comment pouvons-nous être sûrs de ne pas « passer à côté »<sup>12</sup>, de ne pas rater, dans nos vies, le caractère moralement significatif des vies des autres êtres humains et, plus en général, des autres êtres vivants que nous croisons sur notre chemin ? Et si, en réalité, il y avait *quelque chose* au-dessous de cette carapace, c'est-à-dire au-dessous de l'altérité – parfois radicale – d'autrui, quelque chose qui impliquerait pour nous une certaine forme de *devoir* ?

Cette *inquiétude*, on le sait, a été ressentie aussi – dans un sursaut tout à fait inattendu – par le penseur du Cogito et des animaux-machines, par le philosophe qui, à raison ou (plus probablement) à tort, on a l'habitude de ranger parmi les pires ennemis de la « cause animale ». Dans une lettre à Morus datée 5 février 1649, Descartes admet que, si l'on ne saurait prouver qu'il y a des pensées dans les animaux, toutefois on ne saurait démontrer non plus qu'il n'y en a pas, parce que « l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe »<sup>13</sup>.

Or, formuler ces questions épineuses en termes de *regard* permet de court-circuiter un discours d'inspiration plus ou moins explicitement kantienne

11 Franz Kafka, *op. cit.*, p. 26.

12 Cora Diamond, « Passer à côté de l'aventure, réponse à Martha Nussbaum », dans *L'Esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. fr. Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 417-428.

13 René Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, t. III, Paris, Classiques Garnier, 1973, p. 885.

qui prétend réduire la morale au problème du respect dû à une « personne » considérée comme un être libre et rationnel. Cora Diamond a mis ce point magistralement en lumière dans un article où elle se réfère à *Si c'est un homme* de Primo Levi, et notamment à la description faite par ce dernier du regard que le chimiste Pannwitz lui rend à Auschwitz<sup>14</sup> : Pannwitz, chargé de décider de l'acceptation de Levi comme chimiste dans une usine où travaillaient certains déportés (ce qui aurait signifié lui épargner l'épouvantable travail physique du camp), rend à Levi, debout devant lui, un regard qui « ne fut pas celui d'un homme à un autre homme »<sup>15</sup>. Comme le fait remarquer à juste titre Piergiorgio Donatelli, cette négation du regard humain apparaît ici comme un cas de négation de la moralité elle-même sous la forme du refus d'un niveau basilaire d'interaction et de reconnaissance, qui est autre chose – et en un sens une chose bien plus grave – que la violation de la dignité humaine ou des droits de l'homme. C'est la négation de toute forme de lien ou de parenté morale<sup>16</sup>.

Ce problème mériterait toutefois d'être élargi au-delà des frontières de notre espèce : quel type de regard peut se passer entre un être humain et un animal non humain ? Du regard du chat de Derrida suscitant en lui un mouvement de pudeur<sup>17</sup> jusqu'à celui des ours grizzly filmés par Timothy Treadwell, regard dans lequel Werner Herzog avoue n'avoir découvert (à la différence de Treadwell) « aucune parenté, aucune compréhension, aucune compassion, mais seulement l'écrasante indifférence de la nature »<sup>18</sup>, c'est bien le problème de la capacité ou de l'incapacité des animaux non humains à nous mettre (de notre capacité ou incapacité à nous faire mettre par eux) en question du point de vue moral qui est posé. Cette possibilité, niée très clairement par Levinas – d'après qui l'espace de l'éthique ne s'ouvre pour nous que dans la rencontre de l'autre être humain, de son « visage » qui fait naître d'emblée l'impératif moral fondamental « Tu ne tueras point »<sup>19</sup> –, a été traditionnellement formulée de manière à placer la souffrance au centre

14 Cora Diamond, « Perdre ses concepts », in *L'Importance d'être humain*, trad. fr. Emmanuel Halais, en collaboration avec Sandra Laugier et Jean-Yves Mondon, Paris, PUF, 2011, p. 149-150.

15 Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. fr. M. Schruoffeneger, Paris, Julliard, 2002, p. 112.

16 Piergiorgio Donatelli, *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, trad. fr. Solange Chavel, Paris, Vrin, 2014, p. 126.

17 Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 18 sq.

18 Werner Herzog, *Grizzly Man*, 2005.

19 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 211-220. Pour une critique perspicace et constructive de cette perspective, voir Matthew Calarco, « Nul ne sait où commence ni où finit le visage. L'humanisme et la question de l'animal », trad. fr. Hicham-Stéphane Afeissa, in Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 83-124.

de la scène. Il ne s'agit pas tant de reconnaître l'autre, l'animal non humain, comme une « personne », mais plutôt de reconnaître que dans sa souffrance est inscrite une possibilité universelle de mise en rapport et en communication. C'est l'argument formulé par Rousseau à propos de la pitié, cette « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible », cette « commisération [qui] sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant »<sup>20</sup> – et ce n'est sans doute pas un hasard si le seul moment, dans *La Métamorphose*, où Gregor est reconnu comme étant (encore) de plein droit un membre de la famille Samsa, c'est à la suite de la grave blessure que son père lui a infligée en jetant des pommes contre lui : « Cette grave blessure, dont Gregor souffrit plus d'un mois », écrit Kafka, « parut rappeler, même à son père, qu'en dépit de la forme affligeante et répugnante qu'il avait à présent, Gregor était un membre de la famille, qu'on n'avait pas le droit de le traiter en ennemi et qu'au contraire le devoir familial imposait qu'à son égard on ravalât toute aversion et l'on s'armât de patience, rien que de patience »<sup>21</sup>. La suite de la nouvelle nous montre pourtant aussi les retentissantes limites d'une morale de la pitié ou de la compassion à l'égard des animaux non humains – pitié et compassion qui constituent un appui souvent trop fragile et aléatoire pour l'établissement de principes moraux dotés d'une portée contraignante et généralisable.

Si donc, d'un côté, quand il affirme que la véritable question, du point de vue à la fois moral et politique, n'est pas si les animaux peuvent *raisonner* ou *parler*, mais s'ils peuvent *souffrir*<sup>22</sup>, Bentham ne fait que prolonger une

20 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 126 et 155.

21 Franz Kafka, *op. cit.*, p. 80.

22 Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. fr. Centre Bentham, Paris, Vrin, 2011, p. 325, note b. Voici la citation complète, en anglais, à laquelle fait aussi allusion le titre de cet article : “The day may come when the non-human part of the animal creation will acquire the rights that never could have been withheld from them except by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the whims of a tormentor. Perhaps it will some day be recognised that the number of legs, the hairiness of the skin, or the possession of a tail, are equally insufficient reasons for abandoning to the same fate a creature that can *feel*? What else could be used to draw the line? Is it the faculty of reason or the possession of language? But a full-grown horse or dog is incomparably more rational and conversable than an infant of a day, or a week, or even a month old. Even if that were not so, what difference would that make? The question is not *Can they reason?* or *Can they talk?* but *Can they suffer?*”

intuition déjà formulée par Rousseau<sup>23</sup>, force est de reconnaître que, d'un autre côté, il inaugure ainsi une voie inédite, reprise à son compte et prolongée par Peter Singer dans *La Libération animale*<sup>24</sup>. En effet, pour Singer tout comme pour Bentham, le problème est avant tout de critiquer le préjugé spontané que nous avons en faveur des êtres humains dans les questions de morale et de politique, aussi bien que lorsqu'il s'agit de la souffrance. D'après Singer, nous avons instinctivement tendance à donner plus d'importance à la souffrance d'autres êtres humains plutôt qu'à celle des membres d'autres espèces animales – et d'ailleurs, il conviendrait sans doute d'ajouter que nous avons également tendance à donner plus d'importance à la souffrance de *certaines* êtres humains plutôt que d'autres (à celle de nos proches et de nos concitoyens, par exemple, plutôt qu'à celle des « étrangers » se noyant dans la Méditerranée par milliers tous les ans) et à donner plus d'importance à la souffrance de *certaines* animaux non humains plutôt que d'autres (à celle de notre hamster, par exemple, plutôt qu'à celle de rats de laboratoire). C'est pourquoi il est crucial de préciser que, si le discours de l'éthique animale et la mise en lumière d'une véritable « schizophrénie morale »<sup>25</sup> dans nos rapports avec les animaux non humains possèdent une portée *politique*, celle-ci ne peut pas se limiter à l'ainsi dite « cause animale », mais doit impliquer une redéfinition et une transformation profondes de notre société tout entière et de notre attitude à l'égard de la souffrance de *tous* les « autres », humains et non humains<sup>26</sup>.

De ce point de vue, le grand mérite de l'utilitarisme benthamien, tel qu'il a été repris et prolongé par Singer, est d'avoir inscrit au cœur du débat éthique et politique le problème de la souffrance, non pas en termes de compassion ou de pitié, mais en termes d'« égalité de considération » – et donc de *justice*. En effet, il ne s'agit pas, pour Singer, de revendiquer l'égalité de fait ou de traitement contre le spécisme (ni, d'ailleurs, contre le racisme ou le sexisme), mais bien plutôt l'égalité de considération des intérêts, car d'après lui « l'égalité est une idée morale, et non l'affirmation d'un fait »<sup>27</sup>. Les « inté-

23 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 126 : « [L]'homme est assujéti envers [les animaux] à quelque espèce de devoirs. Il semble en effet que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre ». Sur ce point, voir Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 668.

24 Peter Singer, *La Libération animale*, trad. fr. Louise Rousselle, relue par David Olivier, Paris, Grasset, 1993.

25 Gary Francione, *Introduction au droit des animaux*, trad. fr. Laure Gall, Paris, L'âge d'homme, 2015.

26 Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.

27 Peter Singer, *op. cit.*, p. 34.

rêts » se valent, quel que soit l'être qui les possède, et la capacité de souffrir (et donc aussi d'éprouver du plaisir) est une condition *nécessaire* et *suffisante* pour les posséder, car *a minima* on aura intérêt à ne pas souffrir. Toute souffrance est mauvaise, peu importe l'être qui la ressent, et même si chaque espèce animale a des façons de souffrir qui lui sont propres (et qu'il faut bien entendu prendre en compte au cas par cas), Singer soutient qu'il relève de nos devoirs et des devoirs de notre société de se demander en quelle mesure la souffrance de *tous les êtres sensibles* pourrait être facilement réduite ou entièrement évitée.

On déforme et caricature souvent les propos de Singer en s'appuyant sur la (supposée) valeur *absolue* qu'il attribuerait à la souffrance. On affirme donc, par exemple, que si les animaux non humains ne souffraient pas, l'utilitarisme de Singer mènerait tout simplement à la conclusion que nous n'avons alors plus aucun devoir moral à leur égard – et pour certains (notamment les partisans des « droits des animaux ») cela serait inacceptable. Pourtant, cette conclusion est fautive, car si les animaux non humains ne souffraient pas, l'éthique animale coïnciderait avec l'éthique environnementale, dont la pertinence morale et politique resterait entière. On objecte aussi aux arguments de Singer que, s'ils sont valides, il faudrait alors intervenir systématiquement dans les relations entre proie et prédateur au sein de la nature « sauvage » afin de réduire au minimum les souffrances de tous les individus, ce qui conduirait à des paradoxes et à des impasses incontournables. Mais cela n'est pas nécessaire, car si toute souffrance est mauvaise, le périmètre de nos obligations morales est limité aux souffrances qui sont directement produites par (ou en tout cas liées à) nos actions et à l'organisation de notre société – actions et organisation qui considèrent et traitent la plupart des animaux sensibles comme des *purs objets* en vue de la réalisation de fins humaines, en produisant ainsi une quantité inouïe de souffrance non nécessaire.

Singer est d'ailleurs loin de penser que la sensibilité soit le seul critère moralement pertinent : si elle est la condition nécessaire et suffisante pour attribuer à un individu le statut de sujet moral, Singer considère qu'une action est bonne quand elle maximise la satisfaction des préférences, mauvaise quand elle empêche ou frustre une telle satisfaction. C'est pourquoi il soutient que, si faire *souffrir* une souris est autant grave que faire *souffrir* un être humain, il est cependant moins grave de *tuer* une souris qu'un être humain ou un chimpanzé adultes. Égalité d'intérêt à ne pas souffrir, donc, mais inégalité d'intérêt pour la vie. « Le mal que représente la douleur est en lui-même indépendant des autres caractéristiques de l'être qui la ressent ; la valeur de la vie, elle, est affectée par ces autres caractéristiques », si bien qu'il est légitime de tracer une distinction nette entre « vie biologique » et « vie biographique »<sup>28</sup>. En bon utilitariste, Singer n'avance par conséquent aucune

28 *Ibid.*, p. 55.



objection de principe au fait d'élever un animal pour le tuer et le manger, si cela est fait de manière « humaine » et en veillant à ne pas produire des souffrances inutiles (ce qui n'est pas le cas dans nos sociétés contemporaines, d'où son choix du végétarisme), et il ne s'oppose pas à l'expérimentation animale *en tant que telle*, mais seulement à ses abus et à l'image de l'« animal-chose » sur laquelle elle s'appuie et qu'elle contribue à renforcer. Bref, Singer n'est pas abolitionniste, même s'il n'a de cesse de souligner la nécessité morale et politique d'apporter des changements radicaux à notre attitude à l'égard des animaux non humains.

C'est surtout pour cette raison que l'approche utilitariste a été et est encore âprement critiquée par tous ceux qui, au contraire, prônent l'abolitionnisme en matière d'exploitation animale. C'est notamment le cas de Tom Regan et de tout le courant qui, au lieu de parler de souffrance et de préférences, considère qu'il faut poser le problème en termes de « droits des animaux ». Dans *The Case for Animal Rights*, contre la thèse kantienne des devoirs « indirects » des êtres humains envers les animaux non humains<sup>29</sup>, Regan avance son célèbre argument de la *valeur inhérente* de tous les « sujets-d'une-vie », c'est-à-dire de tous les individus doués de perception, de mémoire et d'un sens du futur incluant leur propre futur, d'une vie émotionnelle faite de désirs, de plaisirs et de peines, de la capacité d'entreprendre des actions pour atteindre leurs buts, d'une identité psychophysique à travers le temps et d'un bien-être « personnel »<sup>30</sup>. Le problème de cette position, comme on le voit, consiste en ce que, pour justifier la thèse abolitionniste, elle est obligée de donner une définition assez *restrictive* de la classe d'individus possédant des droits moraux. Si aux yeux de Singer *tout* individu capable de souffrir, donc ayant des intérêts selon le critère de la sensibilité, mérite une considération morale, Regan soutient qu'attribuer des droits moraux à un individu implique de reconnaître qu'il a une valeur inhérente selon les critères que l'on vient de mentionner, et qui au bout du compte limitent l'ensemble des « sujets-d'une-vie » aux seuls mammifères normaux au point de vue mental âgés de plus d'un an<sup>31</sup>.

Or, fonder la lutte pour la « cause animale » sur des définitions de ce genre risque de nous faire perdre de vue précisément cette *inquiétude* déjà exprimée par Descartes, ce malaise déroutant, *uncanny*, que nous éprouvons à la lecture de *La Métamorphose* de Kafka, de masquer cette vérité de l'expérience qui consiste à admettre, contre toute forme de réductionnisme (pseudo-)scienti-

29 Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique*, trad. fr. Luc Langlois, Paris, L.G.F., 1997, p. 391 : « Les devoirs que nous avons envers les animaux ne sont que des devoirs indirects envers l'humanité ».

30 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2004, p. 243.

31 *Ibid.*, p. 78.



fique, que finalement nous ne savons pas et ne saurons sans doute jamais ce qui se passe dans le corps et dans la tête d'un animal non humain. En outre, il convient de souligner que les critères retenus par Regan pour définir les « sujets-d'une-vie » demeurent assez explicitement anthropomorphiques – et cela n'a rien d'un hasard, car Regan souhaite défendre les droits des animaux (ou mieux, de *certain*s animaux) *comme* on défend les droits de l'homme<sup>32</sup>. Ainsi, en élargissant l'application de l'impératif catégorique kantien au-delà des frontières de l'espèce humaine et en soutenant que les « sujets-d'une-vie » sont dignes d'un respect qui ne souffre aucun degré, Regan condamne sa propre position à la « rigidité » typique de toute approche en termes de droits ou de valeurs inhérentes. Difficile, par exemple, dans un tel contexte, de justifier la moralité de certains actes euthanasiques, qu'ils soient pratiqués sur des êtres humains ou sur des animaux non humains – et même si Regan essaie de le faire, en plaçant pour la légitimité morale de ce qu'il appelle “*preference-respecting euthanasia*”, ses arguments à ce propos demeurent problématiques : comment justifier l'euthanasie au sein d'une perspective qui insiste sur la *valeur inhérente* de la vie de certains individus<sup>33</sup> ? Enfin, l'objection que l'on a évoquée plus haut à propos des thèses de Singer et de la (prétendue) nécessité pour les êtres humains d'intervenir dans les relations entre proie et prédateur revient ici avec davantage de force : si les animaux non humains avaient des droits, liés à leur valeur inhérente, on ne pourrait pas rester passif face à leur souffrance « naturelle » et on devrait alors chercher (en vain) de corriger la loi de la nature<sup>34</sup>. En effet, si l'on justifie des interventions « humanitaires » au nom des droits de l'homme, on ne voit pas pourquoi, à partir du moment où l'on accepte la perspective de Regan, on ne devrait pas justifier des interventions dans la nature « sauvage » au nom des droits des animaux non humains qui sont des « sujets-d'une-vie ».

Pour toutes ces raisons, le problème éthique et politique fondamental semble demeurer encore et toujours celui de la *souffrance* des animaux non humains – la question benthamienne “*Can they suffer?*” Or, quand nous

32 Tom Regan, « Pour les droits des animaux », trad. fr. Éric Moreau, revue par Hicham-Stéphane Afeïssa, dans Hicham-Stéphane Afeïssa et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *op. cit.*, p. 180 : « La théorie qui fonde d'une manière rationnelle les droits des animaux fonde aussi les droits des êtres humains ».

33 L'une des conditions que Regan établit est que « l'individu qui tue doit croire, *et cela doit être vrai*, que la mort de l'individu qui est tué satisfait les intérêts de ce dernier » (Tom Regan, *op. cit.*, p. 111, nous soulignons). Cependant, dans la plupart des cas – et en réalité dans *tous* les cas où le « sujet-d'une-vie » qui est « tué » est un animal non humain –, il semble impossible de s'assurer que cela est *vrai* ; c'est pourquoi, par exemple, Tom L. Beauchamp et Arnold I. Davidson, dans leur célèbre définition de l'euthanasie, parlent plutôt de “*ufficient current evidence [...] to believe*” (Tom L. Beauchamp et Arnold I. Davidson, “The Definition of Euthanasia”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, n° 3, 1979, p. 294-312).

34 Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Éthique animale*, Paris, PUF, 2008, p. 90.

sommes face à des animaux non humains qui *peuvent* souffrir, la question devient plus précisément : “*Should they suffer?*”, ou mieux : « Est-il nécessaire qu’ils souffrent à cause de nous ? ». À cette question nous pouvons désormais, dans la très large majorité des cas, répondre par la négative : non, ce n’est pas nécessaire, et donc il est moralement et politiquement inacceptable que des millions d’animaux non humains soient exposés tous les jours à des terribles souffrances à cause du préjugé spéciste dont nous ne nous sommes pas encore débarrassés et qui pousse nos sociétés à considérer qu’il est légitime de traiter les animaux non humains comme des choses. De ce point de vue, Singer a sans doute raison : le problème n’est pas exactement que nous tuions des animaux pour les manger ou les utilisons dans des expériences scientifiques ; le problème est plutôt *la manière* dont nous le faisons, *l’étendue* de cette exploitation, *la cruauté* de la raison technico-économique qui fait fonctionner nos industries de la souffrance.

Cette cécité à l’égard de la valeur morale primordiale de la souffrance ne vaut malheureusement pas que pour les animaux non humains. L’intuition de Kant, dans ce cas, est pertinente : « [L]’homme qui est capable de cruauté avec [les animaux], sera aussi capable de dureté avec ses semblables. On peut déjà juger du cœur d’un homme au traitement qu’il réserve aux animaux. »<sup>35</sup> Pourtant, au lieu de prolonger cette intuition en direction d’une analyse critique du traitement que notre société réserve encore et toujours à l’autre être humain (ou mieux, à des catégories spécifiques, et très soigneusement « produites », d’êtres humains *anormaux* ou *indésirables*, plus ou moins *indignes* de notre considération morale), nous nous limiterons ici, pour conclure, à quelques réflexions sur le suicide médicalement assisté et l’euthanasie dite « active » – deux actes médicaux encore interdits en France, ce qui témoigne entre autres d’une difficulté tenace à reconnaître la valeur morale primordiale de la souffrance.

La nouvelle loi sur la fin de vie, dite « Claeyss-Leonetti », constitue sans doute un petit progrès à ce propos<sup>36</sup>. Cependant, si le 14 décembre 2013 la « Conférence de citoyens sur la fin de vie » avait rendu un avis favorable à la création du droit au suicide médicalement assisté (tout en insistant, bien entendu, sur l’importance de développer également des soins palliatifs de

35 Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 392.

36 En effet, la loi n° 2016-87 du 2 février 2016 *créant de nouveaux droits en faveur des malades et des personnes en fin de vie* précise qu’« une sédation profonde et continue provoquant une altération de la conscience maintenue jusqu’au décès, associée à une analgésie et à l’arrêt de l’ensemble des traitements de maintien en vie », peut être mise en œuvre par l’équipe soignante dans certains cas très précis. Le texte de la loi se trouve à l’URL suivant : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000031970253&categorieLien=id> (consulté le 14 mai 2017).

qualité)<sup>37</sup>, et si le rapport de la « Commission de réflexion sur la fin de vie en France » contenait déjà des ouvertures significatives à ce sujet<sup>38</sup>, la loi « Claeyss-Leonetti » n'a pas suivi ces avis jusqu'au bout. Ainsi, une personne malade dont la survie dépend entièrement d'une machine est encore à ce jour *plus libre* de choisir d'en finir dignement avec une existence qu'elle considère désormais comme insupportable que ne l'est, par exemple, une personne devenue tétraplégique à la suite d'un accident, comme c'était le cas pour Ramón Sampedro, dont l'histoire tragique a été magistralement racontée dans le film d'Alejandro Amenábar, *Mar adentro* (2004), ou, plus récemment, pour le DJ italien Fabiano Antoniani, qui a été obligé d'aller en Suisse pour pouvoir mettre fin à sa vie.

En effet, si en France (tout comme en Espagne, en Italie et dans bien d'autres pays) l'arrêt de traitements est autorisé sous certaines conditions, le suicide médicalement assisté reste interdit. Il y a donc des souffrances auxquelles on peut mettre fin (si le patient le souhaite) de manière « digne », et des souffrances qui en revanche constituent encore une « prison » de laquelle on n'a que très peu de chances de s'échapper avec dignité, si ce n'est qu'en allant dans un autre pays. Cette situation profondément discriminante témoigne entre autres, comme on l'évoquait, de la difficulté que nous avons à prendre la souffrance au sérieux, au-delà de tout discours sur la sacralité de la vie, sur la dignité de la personne humaine et sur ses droits inaliénables, car prendre la souffrance au sérieux signifie prendre au sérieux notre finitude, notre vulnérabilité, et en même temps les limites de la science et de la technique médicales – sans doute capables de nous faire vivre *plus*, mais pas toujours de nous faire vivre *mieux*.

Pour Levinas, l'éthique commence au moment de la rencontre avec le « visage » de l'autre être humain. Dans cet article, nous souhaitions tout simplement donner voix à un doute à ce propos, à une *inquiétude*, et formuler une question : est-on sûr que l'éthique ne commence pas plutôt au moment de la rencontre avec n'importe quel autre être sensible, humain ou non humain, et notamment avec sa souffrance, réelle ou potentielle ? Est-on sûr, en d'autres termes, que l'impératif qu'émerge lors de cette rencontre est le « Tu ne (me) tueras point », comme le voudrait Levinas, et non pas le « Tu ne (me) feras pas souffrir » ? Cet impératif, c'est certain, n'a pas été entendu par les Samsa lors de leur rencontre avec Gregor transformé en cafard, mais on n'a sans doute pas le droit de les blâmer, car le plus souvent nous agissons

37 *Conférence de citoyens sur la fin de vie. Avis citoyen*, 14 décembre 2013, p. 6-7, 10. URL : [http://rsp-66.fr/wp-content/uploads/2013/12/rapport\\_de\\_la\\_conference\\_de\\_citoyens\\_sur\\_la\\_fin\\_de\\_vie\\_avis\\_citoyen1.pdf](http://rsp-66.fr/wp-content/uploads/2013/12/rapport_de_la_conference_de_citoyens_sur_la_fin_de_vie_avis_citoyen1.pdf) (consulté le 14 mai 2017).

38 *Penser solidairement la fin de vie. Rapport à François Hollande, Président de la République française*, 18 décembre 2012, p. 94-95. URL : <http://social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport-de-la-commission-de-reflexion-sur-la-fin-de-vie-en-France.pdf> (consulté le 14 mai 2017).

exactement comme eux.