

L'État libéral peut-il intervenir pour protéger les animaux? Défis et limites du libéralisme politique

Andrée-Anne Cormier

Volume 9, numéro 3, automne 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1029063ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1029063ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cormier, A.-A. (2014). L'État libéral peut-il intervenir pour protéger les animaux? Défis et limites du libéralisme politique. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 9(3), 140–161. <https://doi.org/10.7202/1029063ar>

Résumé de l'article

Cet article explore la question des implications de l'exclusion des animaux de la catégorie des sujets de justice dans le cadre du libéralisme politique de John Rawls. Plus spécifiquement, j'examine et critique les lectures de Ruth Abbey et de Robert Garner. Abbey suggère que le libéralisme politique est incompatible avec la thèse selon laquelle nous avons des devoirs moraux universels envers les animaux. Garner, pour sa part, avance que la théorie de Rawls n'autorise pas l'État libéral à adopter des mesures de protection des animaux. Dans cet article, je démontre que ces lectures sont erronées, car elles sont fondées sur des interprétations du libéralisme politique qui ne sont pas plausibles. Je soutiens, d'une part, que le libéralisme politique est neutre eu égard à la question de la nature de nos devoirs moraux envers les animaux et, d'autre part, qu'il permet de justifier une gamme considérable d'interventions étatiques visant la protection des animaux. Je suggère donc que la tension entre le libéralisme politique et l'éthique animale est moins forte que ne l'affirment ces auteurs. Enfin, j'identifie des stratégies possibles, cohérentes avec le cadre théorique rawlsien, pour élargir la sphère des sujets de justice de manière à y intégrer les animaux.



L'ÉTAT LIBÉRAL PEUT-IL INTERVENIR POUR PROTÉGER LES ANIMAUX? DÉFIS ET LIMITES DU LIBÉRALISME POLITIQUE

ANDRÉE-ANNE CORMIER

CANDIDATE AU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RÉSUMÉ :

Cet article explore la question des implications de l'exclusion des animaux de la catégorie des sujets de justice dans le cadre du libéralisme politique de John Rawls. Plus spécifiquement, j'examine et critique les lectures de Ruth Abbey et de Robert Garner. Abbey suggère que le libéralisme politique est incompatible avec la thèse selon laquelle nous avons des devoirs moraux universels envers les animaux. Garner, pour sa part, avance que la théorie de Rawls n'autorise pas l'État libéral à adopter des mesures de protection des animaux. Dans cet article, je démontre que ces lectures sont erronées, car elles sont fondées sur des interprétations du libéralisme politique qui ne sont pas plausibles. Je soutiens, d'une part, que le libéralisme politique est neutre eu égard à la question de la nature de nos devoirs moraux envers les animaux et, d'autre part, qu'il permet de justifier une gamme considérable d'interventions étatiques visant la protection des animaux. Je suggère donc que la tension entre le libéralisme politique et l'éthique animale est moins forte que ne l'affirment ces auteurs. Enfin, j'identifie des stratégies possibles, cohérentes avec le cadre théorique rawlsien, pour élargir la sphère des sujets de justice de manière à y intégrer les animaux.

ABSTRACT:

What are the implications of John Rawls's *Political Liberalism* for animal ethics? In this paper, I examine Ruth Abbey's and Robert Garner's answers to this question. Abbey claims that *Political Liberalism* is incompatible with the view that there exist universal moral duties toward animals. Garner contends that Rawls's theory cannot justify state interventions designed to protect animals. I show that these readings are based on implausible interpretations of Rawls's theory. I argue, on the one hand, that *Political Liberalism* is neutral with respect to the question of the nature of our moral duties toward animals and, on the other hand, that the theory can potentially justify a significant range of state interventions in the interest of animals. This indicates that the tension between Rawls's theory and animal ethics is less sharp than Abbey and Garner suggest. Finally, I identify possible strategies, consistent with the Rawlsian framework, for including animals among the subjects of justice.

INTRODUCTION

Les questions du statut politique des animaux, de la nature de nos obligations de justice envers eux, ainsi que des responsabilités de l'État à leur égard, figurent sans doute au nombre des enjeux négligés par les grands noms de la philosophie politique contemporaine.¹ Cette omission n'est cependant pas le fruit du hasard. Elle s'explique en partie à la lumière d'une thèse entérinée par plusieurs auteurs majeurs, à commencer par *le* plus influent dans le monde de la philosophie politique anglo-saxonne des dernières décennies, c'est-à-dire John Rawls. Cette thèse consiste à dire que notre rapport aux animaux n'est pas un enjeu de *justice* à proprement parler, mais un enjeu moral qui échappe au domaine circonscrit de la justice. Rawls distingue en effet les questions de justice des autres questions morales, qu'il appartient à d'autres champs de l'éthique d'étudier. C'est dire que dans l'esprit de Rawls, les théoriciens de la justice peuvent laisser à d'autres le soin d'examiner la question de la nature de nos obligations envers les animaux, puisque celle-ci appartient à la seconde catégorie d'enjeux.

Rawls maintient sa position sur l'exclusion des animaux de la sphère de la justice dans ses deux œuvres majeures : *Théorie de la justice* (1971) et *Libéralisme politique* (1993). Le libéralisme politique, cependant, semble présenter un défi particulier à ceux qui considèrent que les animaux sont des sujets de droit. Ce défi émerge de la reconnaissance par Rawls de l'existence d'un désaccord profond entre personnes raisonnables sur pratiquement toutes les questions philosophiques ou religieuses, y compris sur celles du statut moral des animaux et de nos obligations envers eux.

Très peu d'auteurs ont toutefois examiné et évalué l'impact de son « virage politique » pour la question animale, ce qui apparaît surprenant, considérant l'influence monumentale de Rawls en philosophie politique contemporaine et l'abondante littérature sur ses travaux plus tardifs. Parmi les auteurs qui se sont intéressés à cet enjeu, on retrouve Robert Garner (2003, 2005, 2012) et Ruth Abbey (2007). La position de Garner est qu'il y a une certaine continuité dans l'œuvre de Rawls eu égard aux différentes possibilités et limites pour penser notre rapport aux animaux, ainsi que nos obligations envers eux. Plus précisément, Garner soutient que ni *Théorie de la justice* ni *Libéralisme politique* n'offrent de ressources satisfaisantes à l'éthique animale pour théoriser « une sphère de protection des animaux » (Garner, 2012, p. 159). C'est notamment le cas, selon Garner, parce que le cadre théorique rawlsien ne permettrait pas de justifier l'imposition étatique de limites en matière de traitement des animaux. Contrairement à Garner, Abbey souligne la discontinuité substantielle de la pensée rawlsienne du point de vue de la question animale. Elle soutient que *Libéralisme politique* représente une *régression* par rapport à *Théorie de la justice*. Cela résulte de l'importance nouvelle accordée au pluralisme raisonnable, lequel implique, selon elle, que Rawls abandonne l'idée de l'existence, non seulement de devoirs de justice, mais aussi de devoirs *moraux*, envers les animaux.

L'objectif principal de cet article est de démontrer que les lectures de Garner et d'Abbey sont erronées dans la mesure où elles exagèrent toutes deux le conflit

entre le libéralisme politique et l'éthique animale. Plus spécifiquement, je soutiens, d'une part, que le libéralisme politique est parfaitement compatible avec l'idée que nous puissions avoir des devoirs moraux universels envers les animaux et, d'autre part, que le libéralisme politique peut potentiellement justifier une gamme considérable d'interventions étatiques dans l'intérêt des animaux. Cette tâche d'identification des limites véritables du libéralisme politique et des défis qu'il impose à l'éthique animale est essentielle afin de mieux discerner les espaces de dialogue pour faire avancer le débat philosophique sur la justice animale. En effet, d'un côté, certains avocats du libéralisme politique discréditent le point de vue de ceux qui soutiennent que nous avons des devoirs moraux envers les animaux, comme si la théorie de Rawls elle-même démontrait la fausseté de leur point de vue. D'un autre côté, certains théoriciens de l'éthique animale et défenseurs des animaux discréditent ou rejettent prématurément le libéralisme politique sur la base du fait qu'il n'inclut pas les animaux dans la sphère de la justice, sans prendre adéquatement au sérieux l'idée de pluralisme raisonnable au cœur de la théorie. Or, ces tendances, de part et d'autre du débat, semblent s'appuyer sur des lectures du libéralisme politique similaires à celles défendues par Abbey et Garner, lesquelles – je propose d'argumenter – font fausse route. Du même coup, j'espère démontrer que certains espaces de dialogue plus féconds demeurent ouverts entre libéraux politiques et défenseurs des animaux, non seulement malgré les limites de la théorie de Rawls², mais en vertu de ces limites.

Dans la première section, je présente un portrait des principales idées caractérisant le libéralisme politique de Rawls. Dans la deuxième section, j'offre un résumé de la position de Rawls au regard des animaux et, en particulier, des justifications qu'il avance à l'appui de l'exclusion de ces derniers de la sphère de la justice. Je discute et rejette ensuite une affirmation de Garner (2003) selon laquelle une telle exclusion reviendrait à « justifier » l'exploitation des animaux. Dans la troisième section, je soutiens que la lecture d'Abbey repose sur une interprétation indéfendable du libéralisme politique selon laquelle il aurait pour fondement une forme de relativisme ou de nihilisme moral. Enfin, dans la quatrième section, j'examine et critique la thèse de Garner à l'effet que le libéralisme politique ne permettrait pas de justifier les interventions étatiques dans l'intérêt des animaux et je propose une interprétation alternative des limites qu'impose le libéralisme politique à ceux qui préconisent une approche « politique » pour la protection des animaux.

LE LIBÉRALISME POLITIQUE

Le principal problème que Rawls tente de résoudre dans *Libéralisme politique* en est un de *légitimité politique*. Ce problème émerge d'une tension entre deux prémisses initiales. Premièrement, Rawls conçoit la société comme un système de coopération équitable entre personnes *libres* et *égales*. Deuxièmement, il reconnaît l'existence d'un *pluralisme raisonnable* de conceptions de la vie bonne parmi les personnes libres et égales, rationnelles, bien informées et bien intentionnées.

Rawls ne se charge pas de justifier la première prémisse : il soutient qu'elle fait l'objet d'un certain consensus au sein des sociétés libérales modernes. Elle constitue un *point de départ* de sa théorie : « We start, then, by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles. [...] This organizing idea is that of society as a fair system of social cooperation between free and equal persons. » (Rawls, 1993, pp. 8-9) L'idée selon laquelle les personnes sont libres et égales au sens où nul ne possède l'autorité naturelle sur les autres est en effet une conviction profonde que partagent la majorité des citoyens des sociétés démocratiques actuelles. L'esclavage et les persécutions religieuses, par exemple, sont désormais largement considérés comme moralement inacceptables et indéfendables. Or, Rawls traite ces idées comme des bases « provisoirement fixes » de sa théorie, précisément parce qu'elles sont suffisamment profondes et partagées par diverses personnes adhérant à des conceptions du bien divergentes, pour que l'on puisse avoir confiance en leur validité.³

Cela dit, c'est la deuxième prémisse mentionnée ici-haut qui joue le rôle prééminent dans son libéralisme politique, c'est-à-dire celle de l'existence du désaccord raisonnable. Rawls fournit ici une interprétation particulière du caractère *inévitabile* du pluralisme raisonnable qui existe au sein des sociétés libérales modernes. L'inévitabilité de ce pluralisme est attribuable, selon lui, à un phénomène qu'il nomme les « difficultés du jugement humain » (*burdens of judgment*). Les difficultés du jugement sont des obstacles à l'exercice correct et consciencieux des pouvoirs de notre raison et de notre jugement au cours de la vie ordinaire.⁴ Ces obstacles font en sorte que même à un certain niveau de compétence épistémique⁵, les personnes raisonnables d'un point de vue normatif, c'est-à-dire celles qui croient en l'égalité politique et en la liberté des personnes et qui conçoivent la société comme un système de coopération équitable, n'endosseront pas les mêmes conceptions du bien. Reconnaître l'existence du désaccord raisonnable, c'est donc reconnaître que le désaccord entre les personnes à propos du bien et du vrai n'est pas (toujours) attribuable à des facteurs tels que l'ignorance, l'égoïsme ou la stupidité. Bref, les difficultés du jugement expliquent pourquoi le pluralisme raisonnable doit être conçu comme « a permanent feature of the public culture of democracy » (Rawls, 2003, p. 34).

Le problème qui émerge de la combinaison de ces deux prémisses est le suivant : comment une société juste et stable constituée de membres libres et égaux, qui adhèrent à des doctrines philosophiques, morales et religieuses raisonnables, mais profondément divergentes, est-elle possible? (Rawls, 1993, p. xviii) En d'autres termes, comment des personnes libres et égales qui n'endossent pas les mêmes conceptions du bien (ou « doctrines compréhensives ») peuvent-elles se doter d'institutions politiques communes, stables à long terme et véritablement équitables, qui respectent l'égalité et la liberté de tous, pour le bénéfice mutuel de tous ses membres? Le problème que voit Rawls est que l'exercice du pouvoir politique, du moins lorsqu'il concerne la « structure de base de la société » (ce qui inclut toutes les questions législatives qui soulèvent des enjeux de « justice de base » et des « essentiels constitutionnels »)⁶, exige une justification que chaque personne raisonnable puisse accepter de son propre point de vue.

Pourquoi devrait-on penser que la structure de base exige une telle justification? Rawls et ses successeurs proposent d'abord une justification du caractère spécial de la structure de base elle-même.⁷ Deux raisons sont typiquement offertes à cet égard : non seulement la structure de base, ainsi que toute action politique, est-elle *coercitive*, mais elle a une *influence profonde* à long terme sur la vie, les opportunités et le caractère des citoyens (1993, p. 68). En effet, tel que le souligne Thomas Scanlon, « is a structure that affects citizens' lives and opportunities in a fundamental way and does so not only without their consent but without their being able to have much influence in the matter. » (Scanlon, 2003, p. 163)⁸

Cela nous amène enfin au cœur de l'enjeu de la légitimité politique. En effet, d'une part, certaines décisions politiques affectent la vie et la liberté des citoyens de manière profonde et fondamentale. D'autre part, les personnes sont libres et égales et donc le pouvoir politique leur appartient de manière égale. Par conséquent, l'exercice du pouvoir politique, du moins lorsqu'il touche des enjeux de justice de base⁹, exige une justification spéciale, c'est-à-dire acceptable pour toute personne raisonnable. Plus spécifiquement, l'absence d'une telle justification poserait un problème de *respect* et un problème de *stabilité* selon les défenseurs du libéralisme politique.

Effectivement, si la justification de l'usage du pouvoir étatique concernant les questions de justice de base reposait sur une conception du bien à laquelle n'adhère qu'une portion de citoyens raisonnables, l'État ne respecterait pas pleinement les autres, c'est-à-dire les personnes qui ne peuvent pas, étant donné leurs croyances profondes à propos de la vie bonne, endosser la justification de l'exercice du pouvoir étatique auquel elles sont soumises. Cela n'est pas compatible avec le respect de leur statut de personnes libres et égales. Bien sûr, le respect dont il est question ici en est un pour les *personnes* et non directement pour les doctrines qu'elles embrassent. Toutefois, comme le souligne Martha C. Nussbaum, « these doctrines are so deeply a part of people's search for the meaning of life that public governmental denigration of those doctrines puts those people at a disadvantage, suggesting that they are less worthy than other citizens, and, in effect, not treating them as fully equal. » (Nussbaum, 2011, p. 22)

De la même manière, une société dont les lois et politiques publiques touchant des enjeux fondamentaux de justice ne seraient susceptibles d'être acceptées que par une partie de la population de citoyens libres et égaux ne serait pas une société *stable* à long terme, précisément parce que certains citoyens ne pourraient endosser la justification de l'exercice du pouvoir restreignant leur propre liberté. Ils n'auraient, par conséquent, pas de bonnes raisons d'accepter de s'y conformer.

Ce sont ces considérations qui conduisent Rawls et ses successeurs à soutenir que l'exercice du pouvoir étatique, à tout le moins lorsqu'il concerne des enjeux de justice de base, doit être susceptible d'être accepté par toute personne raisonnable pour être moralement acceptable et avoir autorité: « our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a

constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in light of principle and ideals acceptable to their common human reason. » (Rawls, 1993, p. 137) Il s'agit là du principe libéral de légitimité politique, qui est au cœur du libéralisme politique.

Or, puisque le désaccord raisonnable touche l'ensemble des débats philosophiques, moraux et religieux, ce principe de légitimité politique ne sera respecté que si l'État demeure *neutre* à l'égard de toutes ces questions pour justifier l'exercice de son pouvoir. Les seuls arguments admissibles à la justification du pouvoir politique sur des enjeux de justice de base sont donc des arguments de nature politique, d'où, notamment, le nom libéralisme *politique*. En effet, les arguments politiques sont essentiellement les seuls qui sont dépourvus d'un bagage métaphysique, car ils ne font appel qu'à des valeurs publiques, implicites dans nos cultures publiques libérales; par exemple, le principe d'égalité des opportunités ou la liberté de conscience. Pour le dire autrement, seuls des arguments faisant appel à des valeurs publiques communes sont de nature recevable du point de vue de la légitimité politique, parce que seuls ces arguments sont, en principe, susceptibles d'être acceptés par toutes les personnes raisonnables, profondément divisées par ailleurs sur toutes les questions philosophiques, morales et religieuses.¹⁰ Sans l'existence du pluralisme raisonnable, il n'y aurait pas nécessité de justifier l'exercice du pouvoir d'une multitude de perspectives, c'est-à-dire *publiquement*. C'est pourquoi le constat du pluralisme raisonnable joue un rôle tout-à-fait clé dans le libéralisme politique.

En résumé, une reconnaissance du pluralisme raisonnable, ainsi que du statut libre et égal des personnes faisant actuellement l'objet d'un large consensus par recoupement entre diverses conceptions du bien, conduit tout droit, selon Rawls, à l'idéal de *raison publique*. Cet idéal exige que l'exercice du pouvoir étatique concernant des enjeux de justice de base puisse être justifié à partir de valeurs publiquement partagées, raisonnablement acceptables pour tous.¹¹

CE QUE L'EXCLUSION DES ANIMAUX DE LA SPHÈRE DE LA JUSTICE N'IMPLIQUE PAS

Revenons à présent à l'enjeu que cet article propose d'examiner, c'est-à-dire celui de déterminer quels sont les défis que présente le libéralisme politique et, plus spécifiquement, l'idéal de raison publique dépeint dans la section précédente, à ceux qui s'intéressent aux enjeux normatifs touchant les relations entre humains et autres animaux. Rappelons qu'une des caractéristiques de la position de Garner est qu'elle nie la thèse selon laquelle le libéralisme politique soulève de nouveaux enjeux en matière d'éthique animale chez Rawls. En effet, selon Garner, c'est l'ensemble de l'œuvre de Rawls qui est profondément problématique en ce qui a trait aux animaux. Abbey, au contraire, affirme que le libéralisme politique constitue une régression par rapport à *Théorie de la justice* en matière d'éthique animale. Afin de mieux comprendre et évaluer ces lectures, il est pertinent de considérer brièvement, dans un premier temps, ce que Rawls dit dans *Théorie de la justice* à propos de l'exclusion des animaux de la sphère de la justice, puis, dans un second temps, de souligner ce que cette exclusion n'implique *pas*, même lorsqu'elle est prise au sérieux.

Dans *Théorie de la justice*, Rawls exprime son scepticisme à l'égard de la possibilité que sa théorie puisse offrir des réponses quant aux enjeux qui concernent nos relations avec les autres animaux (Rawls, 1971, p. 17; p. 504). Il n'est donc pas catégorique sur cette question, qu'il dit « laisser de côté », mais il fournit tout de même des raisons de penser qu'il faut exclure les animaux du contrat social. Il indique que les animaux ne sont pas des « égaux » dans le sens requis pour générer des obligations de justice de la part des autres. Ils ne sont pas le genre d'êtres qui *ont* des obligations de justice à l'égard des autres ni à qui *sont dues* les protections de la justice. Seuls les égaux ont des obligations de justice les uns envers les autres, notamment parce qu'ils sont eux-mêmes les architectes de ces obligations, générées par un « contrat social » qu'ils sont en mesure d'effectuer (hypothétiquement) pour le bénéfice mutuel de tous. Ces égaux sont les « personnes morales », caractérisées par leur capacité à développer une conception du bien et un sens de la justice (Rawls, 1971, p. 505). Or, selon Rawls, les animaux ne possèdent pas ces capacités. C'est pour cette raison qu'il soutient que la question de notre rapport aux animaux et au reste de la nature se situe « outside the scope of the theory of justice » (Rawls, 1971, p. 512). Dans *Libéralisme politique*, Rawls en dit encore moins à propos de la question de l'extension de sa théorie aux animaux. Il exprime cependant le même scepticisme : « While we would like eventually to answer all these questions, I very much doubt whether that is possible within the scope of justice as fairness as a political conception. » (Rawls, 1993, p. 21)

Je laisse ici de côté la question de savoir jusqu'à quel point les arguments de Rawls concernant le statut des animaux peuvent résister aux diverses critiques « internes » à *Théorie de la justice* qui ont été proposées ou pourraient être formulées¹², et je reviendrai sur la question des particularités du libéralisme politique relativement à l'éthique animale dans les sections suivantes. Dans ce qui suit, je propose plutôt de mettre en évidence ce que l'exclusion des animaux de la classe des sujets de justice, que plusieurs des successeurs de Rawls défendent, n'implique pas. Mon objectif particulier dans le cadre de cette section est de préparer le terrain pour la discussion des sections suivantes en écartant d'entrée de jeu une confusion de base possible, dont Garner semble parfois être coupable.

Effectivement, dans son article « Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-Humans », Garner écrit : « Without the incorporation of animals, [...] Rawls' theory of justice provides a *justification* for their ceaseless exploitation, thereby *negating* the claim that we have some moral duties towards them. » (2003, p. 14)¹³ Il suggère clairement dans ce passage qu'en excluant les animaux de la sphère de la justice, Rawls justifie leur mauvais traitement et nie du même coup la possibilité que nous puissions avoir des devoirs moraux envers eux. Or, cela révèle une certaine confusion qui doit être élucidée.

Rawls est en fait explicite à cet égard : « [I]t does not follow that there are no requirements at all in regard to [animals], nor in our relations with the natural order. Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole

species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly imposes duties of compassion and humanity in their case. » (Rawls, 1971, p. 512) Garner cite d'ailleurs lui-même ce fameux passage de Rawls dans le même article (Garner, 2003, p. 11) et reconnaît explicitement, dans un article ultérieur (2012), que malgré l'exclusion des animaux, « Rawls does not rule out protecting animals from cruel treatment but, for him – as for many liberal political theorists – this concern belongs to a broader moral arena which is not part of the realm of justice. » (Garner, 2012, p. 162)¹⁴ Son affirmation précédente semble donc d'autant plus surprenante.

L'erreur de penser que l'exclusion des animaux de la sphère de la justice fournit une justification de leur mauvais traitement paraît effectivement plutôt évidente : certes, le fait que nous n'ayons pas de devoirs de *justice* envers les animaux n'implique pas nécessairement que nous n'ayons pas de devoirs moraux *tout court* envers eux. La seule manière de défendre l'affirmation de Garner est d'entériner la thèse selon laquelle les devoirs de justice épuisent le tout de la moralité. Or, cette thèse, qui ne paraît pas plausible, n'est ni défendue par Rawls, ni par Garner. Mais surtout, et indépendamment de cela, il suffit de faire remarquer qu'il est parfaitement *cohérent* de penser que les animaux peuvent ne pas être des sujets de considérations de justice tout en soutenant qu'ils sont des sujets de considérations morales.

Cela étant dit, je soupçonne que ce qui préoccupe Garner en réalité, c'est le fait que la société juste que Rawls envisage serait potentiellement *compatible* avec l'exploitation des animaux, dans la mesure où sa théorie, à elle seule, ne semble fournir aucune ressource pour condamner l'exploitation de ces derniers. En effet, d'autres passages de l'auteur le suggèrent explicitement. Il n'en demeure pas moins, cependant, qu'il existe une différence cruciale entre le fait de proposer une théorie de la justice qui, même si réalisée, est potentiellement compatible avec la perpétuation d'une certaine pratique moralement condamnable, d'une part, et le fait de proposer une théorie de la justice qui *justifie* cette pratique en *niant* l'existence de devoirs moraux envers les animaux, d'autre part. Si Garner soutient que la théorie de Rawls a vraiment la seconde implication, alors, encore une fois, il a tort. S'il soutient qu'elle a la première, alors le langage qu'il adopte ici est pour le moins inadéquat et révèle une confusion conceptuelle de sa part.

Bref, il est important de reconnaître que ceux qui soutiennent que l'exclusion des animaux de la sphère de la justice est justifiée peuvent (et devraient) reconnaître qu'un monde où l'exploitation des animaux est pratiquée n'est certainement pas un monde parfaitement *bon*, car l'exploitation des animaux est sans doute un mal, y compris de l'avis de Rawls, même si ce pourrait être un monde *juste*; à la lumière de leur propre conception « limitée » de la justice. Garner reviendrait sans doute ici à la charge en disant qu'il s'agit là précisément du problème : nous avons besoin d'une théorie de la *justice* qui protège les intérêts fondamentaux des animaux et non d'une théorie morale, même si elle prescrit des devoirs moraux individuels ou collectifs stricts. Sinon, il y aura toujours un risque que

ces intérêts soient bafoués, sans conséquence. Il présente en effet à de nombreuses reprises son propre objectif comme étant de « théoriser une sphère de protection des animaux » (2003, 2012) (et il souhaite démontrer que la théorie de Rawls n'offre pas les outils permettant l'atteinte de cet objectif et qu'elle devrait être abandonnée pour cette raison). Or, bien qu'il ne le précise pas exactement, ses critiques de Rawls donnent à penser qu'il n'a pas en tête l'idée d'une sphère de protection purement « morale », mais celle d'une sphère de protection « politique », c'est-à-dire *légale*, qui passe par l'intervention étatique.¹⁵ Le problème est que l'État, selon Rawls, n'est autorisé à limiter la liberté de base de ses citoyens qu'au nom de la *justice*, et non pas au nom de la moralité *tout court*. Cela semble être la raison pour laquelle Garner affirme que la théorie de Rawls n'a « rien à offrir » aux animaux *sauf s'ils* peuvent être incorporés parmi les sujets de justice (2012, p. 163-164).¹⁶ En d'autres termes, le problème qui semble ultimement préoccuper Garner est encore une fois que la théorie de Rawls, en raison bien sûr de son exclusion des animaux de la sphère de la justice, ne permet pas de justifier l'intervention *étatique* en vue de la protection des animaux. Je discuterai cette objection beaucoup plus sérieuse dans la cinquième section. La section suivante est consacrée à une discussion de la thèse d'Abbey.

LE LIBÉRALISME POLITIQUE : UN PAS EN ARRIÈRE POUR LES ANIMAUX?

Alors que Garner considère que les deux œuvres majeures de Rawls sont similairement problématiques en ce qui a trait aux animaux, Abbey, pour sa part, argumente que *Libéralisme politique* est nettement plus problématique. Elle soutient que le libéralisme politique *en particulier* est incompatible avec l'existence de devoirs moraux envers les animaux. Elle nie toutefois que cela soit une implication de *Théorie de la justice*. À son tour, elle dénonce explicitement l'erreur dont Garner semble être coupable dans son article de 2003: « While we might not have duties of justice to those who are not human, this does not absolve us of all duties to them. [...] Even though animals, as neither parties to nor beneficiaries of, the social contract, cannot be considered as rights bearers, humans have duties to them nevertheless. » (Abbey, 2007, p. 6)

De manière surprenante, Abbey soutient que le « virage politique » de Rawls représente donc une régression et une détérioration par rapport à *Théorie de la justice*, eu égard aux ressources que fournit son libéralisme à l'éthique animale.¹⁷ Cette section est consacrée à démontrer que l'interprétation d'Abbey est également erronée. J'argumente que le libéralisme politique est tout aussi compatible que *Théorie de la justice* avec l'idée de l'existence de devoirs moraux envers les animaux.

Le point de départ de la critique d'Abbey est l'observation (correcte) que, dans *Libéralisme politique*, la sphère de la moralité est désormais caractérisée par la présence du désaccord raisonnable. Or, elle soutient que, par conséquent, cette sphère ne permet plus de « fonder » nos devoirs moraux envers les animaux. En effet, en reconnaissant le fait incontournable d'un pluralisme raisonnable, Rawls

« abandonne », selon elle, l'idée de devoirs moraux envers les animaux. Plus spécifiquement, en reléguant les questions d'éthique animale dans la sphère du pluralisme raisonnable, où règnent le désaccord et « la tolérance de la différence », Rawls démontre qu'il est devenu « agnostique » par rapport aux questions d'éthique animale et qu'il a laissé tomber « the idea from *Theory* of any correct metaphysical understanding of humans' relationship to nature ever being developed: instead, in a free society, there will always be a plurality of such understandings. [...] [I]n *Political Liberalism*, no sphere of morality beyond justice is adduced which can protect the interests of animals and ground humans' duties towards them. » (Abbey, 2007, pp. 11-12) C'est pourquoi, selon Abbey, *Libéralisme politique* est beaucoup plus néfaste à la cause animale que *Théorie de la justice*.

La question que l'on doit se poser est la suivante : pourquoi devrait-on penser que le libéralisme politique, du fait qu'il accorde une importance clé à l'idée du pluralisme raisonnable, a l'implication dénoncée par Abbey? Cette dernière n'offre pas d'argument détaillé. Cela dit, une interprétation plausible de sa lecture me semble être la suivante. Malgré le fait qu'Abbey parle d'un Rawls « agnostique » face aux questions touchant les animaux dans *Libéralisme politique*, elle suggère que cet agnosticisme cache une position nettement plus radicale, à savoir une forme de nihilisme moral ou de relativisme moral quant à ces questions.¹⁸ En effet, en excluant la possibilité de parvenir à une théorie métaphysique correcte de la relation entre humains et animaux, Rawls nierait soit la possibilité de l'existence même de devoirs moraux envers les animaux, soit la possibilité de l'existence de devoirs moraux *universels*, qui ne sont pas simplement relatifs aux préférences ou aux opinions personnelles de chacun. Or, la première position est celle du nihiliste et la seconde, celle du relativiste.¹⁹

La validité de la thèse d'Abbey semble donc dépendre de la question de savoir si la thèse du pluralisme raisonnable et l'idée de raison publique exigent d'accepter le relativisme ou le nihilisme moral. Pour répondre à cette question, il est pertinent de rappeler que l'idée de raison publique est d'abord une théorie de la légitimité politique, qui spécifie les limites de ce qui est moralement acceptable en matière d'intervention étatique dans la vie des citoyens. Or, la question du contenu de nos obligations morales individuelles est conceptuellement distincte. Par exemple, la question : « est-il moralement acceptable de consommer des produits animaux? » est distincte de la question « est-il moralement acceptable pour l'État de contraindre ses citoyens à devenir végétaliens? » Il existe peut-être une théorie de la légitimité politique (sans doute fausse) pour laquelle la réponse à la seconde question dépend de, et est identique à, la réponse à la première. Mais ce n'est certainement pas celle de Rawls. Ainsi, la question devient : est-il cohérent pour Rawls, ou un avocat du libéralisme politique, de défendre l'idée qu'il pourrait y avoir une réponse négative, valable universellement, à la première question, tout en niant qu'il soit moralement acceptable pour l'État d'imposer le végétalisme à ses citoyens? C'est précisément ce qu'Abbey nie. À ses yeux, Rawls doit adopter ou bien une attitude nihiliste ou bien une attitude relativiste quant à la première question, *parce qu'il soutient que celle-ci fait l'objet d'un désaccord raisonnable*.

Pourtant, il semble que reconnaître l'existence d'un désaccord raisonnable à propos d'enjeux moraux ne nous oblige pas à abandonner l'idée qu'une théorie particulière puisse être correcte ou vraie et qu'elle puisse fonder des devoirs moraux universels. En effet, un seul exemple paraît suffisant pour discréditer ce point de vue. Nombreux sont les philosophes qui soutiennent avoir une opinion correcte, ou vraie, sur certains enjeux philosophiques et qui affirment que ceux qui ne partagent pas leur point de vue sur ces enjeux ont *tort*. Or, ils peuvent penser cela en toute cohérence même s'ils reconnaissent par ailleurs la compétence épistémique et la raisonnable morale des autres et même s'ils envisagent le désaccord philosophique comme inévitable. Cela démontre qu'il est erroné d'affirmer que ceux qui reconnaissent l'existence d'un pluralisme raisonnable, même insurmontable, sur un enjeu donné doivent, pour être cohérents, nier qu'il existe une perspective correcte ou vraie à propos de cet enjeu ou que toute position sur cet enjeu est une affaire de simples « préférences personnelles ».

On peut ainsi conclure qu'il est injustifié d'attribuer à Rawls la thèse du relativisme ou du nihilisme moral *parce qu'il* défend la thèse du pluralisme raisonnable. Or, cela implique que l'analyse d'Abbey est incorrecte : il n'y a pas de bonne raison de penser que Rawls ait abandonné l'idée que nous puissions avoir des devoirs moraux universels à l'égard des animaux, et donc que son libéralisme politique représente une régression par rapport à *Théorie de la justice* de ce point de vue. Il n'y a d'ailleurs pas plus de raison de penser qu'il est lui-même « agnostique » au regard de questions morales en dehors de la sphère de la justice. Sa théorie implique seulement que les doctrines compréhensives du bien auquel on s'en remet pour répondre à certaines questions « strictement morales » ne peuvent servir de justification à l'usage du pouvoir politique lorsqu'il est question d'enjeux de justice de base.

Il faut noter, cependant, que la portée de cette conclusion est limitée : tout ce qu'elle implique, c'est que le libéralisme politique demeure parfaitement *compatible* avec l'existence de devoirs moraux universels envers les animaux. Cela ne signifie pas que ces devoirs existent nécessairement et cela ne nous dit rien quant à leur contenu. Le libéralisme politique de Rawls est neutre à l'égard de ces enjeux, qu'il laisse de côté. Par ailleurs, les questions de savoir (1) si l'État peut intervenir pour protéger les animaux et (2) s'il est possible d'inclure les animaux parmi les sujets de justice dans le cadre du libéralisme politique, restent ouvertes. Pour Abbey, ces deux derniers enjeux ne sont pas particulièrement importants, car elle accepte l'idée que les animaux ne sont pas des sujets de justice. Par contre, tel que mentionné plus haut, ce sont des enjeux clés pour Garner, qui rejette fermement cette thèse. Il n'est donc pas surprenant que ce qui semble ultimement troubler Garner face à la position de Rawls, et ce qui pour lui offre une excellente raison de lui tourner le dos, c'est précisément que, selon lui, sa théorie n'autorise pas l'État à intervenir dans le but de protéger les animaux. Il vaut la peine de citer dans son entièreté un passage de Garner qui résume bien à la fois sa lecture de Rawls et ses objections clés contre ce dernier à cet égard :

[R]awls' liberty principle, designed to allow individuals to pursue their own conceptions of the good without interference from the state, are always likely to trump attempts to protect the interests of animals, where such attempts conflict with the liberty of humans. Thus, the problem for animals within Rawls's theory of justice is that central to it is the common liberal assertion that it is no part of the state to intervene in competing conceptions of the good. Since the treatment of animals is regarded as a conception of the good for Rawls, the logical conclusion is that the state should not intervene to regulate the treatment of animals. (Garner, 2012, pp. 163-164)

La prochaine section discute la question de savoir si cette lecture est réellement justifiée.

LIBÉRALISME POLITIQUE ET ANIMAUX : UNE INTERPRÉTATION ALTERNATIVE

Dans le cadre de cette dernière section, je propose une interprétation alternative des limites qu'impose le libéralisme politique à ceux qui préconisent une approche légale pour la protection des animaux. Je rejette d'abord l'interprétation de Garner selon laquelle le libéralisme politique n'autoriserait pas les interventions étatiques ayant pour but de réguler le traitement des animaux. Je soutiens au contraire qu'il est moralement acceptable pour l'État d'intervenir dans certains cas, et que cela est vrai même si on accepte que les animaux ne doivent pas être inclus parmi les sujets de justice. Ensuite, j'identifie les stratégies que le libéralisme politique laisse ouvertes pour effectivement inclure les animaux parmi les sujets de justice.

Contrairement à ce que soutient Garner, il existe une panoplie de possibilités d'interventions étatiques visant la protection des animaux qui sont tout à fait justifiables dans le cadre du libéralisme politique, même si ces derniers ne comptent ni parmi les sujets de justice (les personnes) ni parmi ceux à qui l'exercice du pouvoir doit être justifié (les personnes raisonnables). D'une part, les interventions étatiques ayant pour but la protection des intérêts des animaux peuvent être légitimes lorsqu'elles ne soulèvent pas d'enjeux de justice de base. Dans ce cas, elles n'ont même pas à être justifiées de manière neutre, du moins selon l'interprétation standard de la portée de l'idéal de raison publique. D'autre part, l'État peut intervenir en faveur des animaux même lorsque l'intervention soulève des enjeux de justice de base, pour peu qu'une justification « publique » soit disponible. Dans ce qui suit, je développe ces deux points plus en détail.

En lien avec le premier scénario mentionné, il est d'abord pertinent de rappeler deux distinctions importantes du libéralisme politique, évoquées plus haut. La première concerne la *portée* d'application de l'idéal de raison publique. Il s'agit de la distinction entre enjeux de justice *de base* (les essentiels constitutionnels et autres enjeux de justice fondamentaux), et les enjeux législatifs que l'on peut nommer « non essentiels ». La seconde distinction, plus cruciale, concerne le

genre de bien que le principe de légitimité est destiné à protéger. La distinction à prendre en compte à cet égard, et que semble ignorer Garner, en est une entre « conception du bien » et « préférences personnelles ». Rappelons encore une fois que pour Rawls, l'exercice du pouvoir étatique n'exige une justification spéciale que lorsqu'il concerne des questions de justice de base. Par ailleurs, et surtout, le principe de légitimité n'exige pas une justification que toutes les personnes raisonnables puissent accepter, peu importe leurs « préférences ». Tel que souligné dans la deuxième section, ce sont les conceptions du bien des personnes raisonnables que l'État se doit de respecter, c'est-à-dire, pour simplifier, des conceptions du sens de la vie et de ce en quoi consiste une vie humaine qui vaut la peine d'être vécue.²⁰ Or, ce n'est bien sûr pas un hasard si Rawls accorde aux conceptions du bien un statut spécial (générant des contraintes libérales de légitimité) que n'ont pas les simples « préférences ». Les premières sont en effet d'une importance telle pour les personnes que leur conscience et leur intégrité seraient bafouées si elles ne pouvaient vivre conformément à leur propre conception du bien. C'est pourquoi plusieurs penseurs de la raison publique soutiennent que le respect de *l'intégrité* des personnes est l'une des valeurs fondatrices du libéralisme politique, avec le respect du pluralisme raisonnable. Bref, il s'ensuit que l'idée de justification publique au cœur du principe de légitimité rawlsien n'exige *pas* de l'État qu'il soit en mesure d'offrir à ses citoyens raisonnables une justification qu'ils puissent accepter à la lumière de leurs « préférences ». C'est dire que l'État peut légitimement limiter la liberté des citoyens à satisfaire leurs préférences, s'il a des raisons de le faire.

Il est aussi à noter que les deux distinctions mentionnées sont liées dans la logique rawlsienne. En effet, les essentiels constitutionnels et les questions de justice de base concernent notamment les libertés et les droits fondamentaux, ainsi que les questions de justice économique et sociale de base. Or, les libertés de base sont celles qui permettent à chacun de développer et vivre conformément à sa propre conception du bien, d'où (notamment) leur importance majeure, qui fait en sorte que ces questions sont sujettes aux contraintes spéciales du principe de légitimité. C'est à la lumière de ces considérations que doit être comprise la distinction entre enjeux de justice « de base » et « non essentiels ». À titre d'exemple, parmi les questions de la première catégorie, on retrouve des questions telles que: le droit à l'avortement, la peine de mort, les droits des minorités sexuelles, les libertés religieuses, etc. Parmi les questions de la seconde catégorie, on retrouve, par exemple, le financement public des parcs, le temps d'antenne accordé à l'art versus au sport à la télévision publique, le salaire des enseignants, etc.

Ces remarques sont importantes pour la question qui nous intéresse ici. En effet, si l'on prend au sérieux, d'une part, l'idée selon laquelle l'idéal de raison publique ne s'applique qu'à la première catégorie de questions et, d'autre part, l'idée selon laquelle au moins certains enjeux concernant directement ou indirectement les animaux appartiennent à la seconde, alors il s'ensuit que l'État peut intervenir dans le but de protéger les animaux dans plusieurs cas. La question pertinente à poser devient ainsi: Garner a-t-il raison de soutenir que Rawls

considère que toutes les questions liées au traitement des animaux relèvent de conceptions du bien? En effet, c'est cette prémisse qui permet à Garner de conclure « logiquement » que du point de vue de la théorie de Rawls, il n'est pas légitime pour l'État d'intervenir pour réguler le traitement des animaux. Garner reconnaît pourtant, par ailleurs, que Rawls et ses successeurs ne semblent pas prêts à défendre explicitement la thèse selon laquelle l'État ne peut *jamais* intervenir pour imposer des normes en matière de traitement des animaux, car, dit-il, cela irait à l'encontre de « l'orthodoxie morale » (2005, p. 57). Il insiste toutefois pour dire qu'il s'agit bel et bien d'une implication de l'engagement des libéraux envers l'idée de pluralisme moral.²¹ Le problème est que la prémisse sur laquelle s'appuie Garner est fautive, car il est possible d'imaginer plusieurs formes de protections légales des animaux qui n'affecteraient nullement la capacité des personnes à vivre conformément à leurs propres conceptions du bien.²² Et il n'y a pas de raison de penser qu'il serait incohérent pour Rawls de le reconnaître.

Le fait de pouvoir acheter de la viande animale à bas coût n'est sans aucun doute, au mieux, qu'une préférence des personnes, lorsque c'en est une. Il en va de même, pour la plupart des gens, quant au fait même de manger des animaux, en particulier à chaque jour ou à chaque semaine. Il semble aussi plausible de penser que la maltraitance des animaux, par exemple l'infliction de sérieuses douleurs physiques, ne fait pas non plus partie de la conception du bien des personnes.²³ Or, si cela est vrai, cela signifie que l'État libéral peut en toute légitimité, par exemple, adopter une loi qui interdit le mauvais traitement de tous les animaux domestiques, incluant les animaux d'élevage. Il pourrait même promouvoir publiquement le régime végétarien ou végétalien (pour peu qu'il *n'interdise pas* le mode d'alimentation omnivore). Il pourrait aussi complètement abolir les subventions à l'industrie de la viande et des produits laitiers, etc.

De surcroît, lorsque seule l'habileté de certaines personnes à réaliser leurs propres préférences est touchée par une loi ou une politique publique, le gouvernement démocratique peut légitimement faire des choix fondés sur des considérations purement « compréhensives ». C'est dire que s'il est vrai, tel que suggéré, que les exemples évoqués ne soulèvent pas d'enjeux de justice de base, alors les législateurs peuvent non seulement adopter ces lois, mais ils n'ont pas à fournir de justification de nature publique aux citoyens. Ils peuvent décider d'adopter ces lois simplement parce qu'ils aiment les animaux et pensent, par exemple pour des raisons philosophiques ou religieuses raisonnablement controversées, qu'il est mal en soi de les utiliser pour nos propres fins. Évidemment, l'État pourrait probablement aussi défendre ces lois ou politiques particulières avec des arguments publics, par exemple en faisant appel à des arguments de santé publique. Il aurait d'ailleurs tout intérêt à le faire s'il voulait maximiser ses chances de recevoir l'appui populaire pour ces politiques. Ainsi, il semble que *même si* (je laisse cette question ouverte) aucun argument public ne permet de justifier certaines mesures de protection des animaux, la logique rawlsienne autorise le gouvernement démocratique à les adopter si, et parce que, il ne s'agit pas d'un enjeu de justice de base pour lequel une justification spéciale de l'exercice du pouvoir étatique est requise.

Il est pertinent de souligner, cependant, que Jonathan Quong (2004) défend la thèse selon laquelle face à une gamme d'options, l'État aurait une *obligation* de justice de choisir une politique publiquement justifiable plutôt qu'une politique qui n'est justifiable que dans le cadre de doctrines compréhensives particulières, *même si* la politique en question ne soulève *pas* d'enjeux de justice *de base*. En d'autres termes, Quong soutient que la portée de l'idéal de raison publique est plus vaste que ce que Rawls et la plupart de ses successeurs soutiennent. Les arguments de Quong sont assez convaincants, mais je laisse de côté leur examen, car il suffit de noter, pour les besoins de cet article, que même s'ils sont concluants et qu'il faille donc étendre la portée d'application de la raison publique aux questions non essentielles, l'État ne serait pas moins en droit d'adopter plusieurs mesures de protection des animaux. Il devrait alors systématiquement *préférer* les mesures publiquement justifiables, lorsqu'il y en a, à celles qui ne le sont pas, ce qui, tel que mentionné plus haut, semble de toute façon dans son propre intérêt et celui de la démocratie.

Qu'en est-il, cependant, des enjeux qui touchent les animaux, mais qui soulèvent réellement des enjeux de justice de base selon les critères rawlsiens? L'État ne peut-il jamais prendre de décision visant la protection des animaux dans ces cas? À la lumière de ce qui a été dit jusqu'à présent, il est déjà possible de voir que la réponse à cette question est aussi négative. Encore une fois, tout ce que le principe de légitimité exige, c'est que les institutions, lois ou politiques publiques concernant des enjeux de justice de base puissent être justifiées avec des arguments acceptables pour toute personne raisonnable. Or, il est possible de justifier des lois qui protègent les intérêts des animaux – même des lois qui limitent les libertés de base de certains – *au nom de valeurs publiques*. Rawls donne d'ailleurs lui-même des exemples dans *Libéralisme politique*, dans le contexte de sa brève discussion sur la question des animaux et du reste de la nature. Il écrit : « There are numerous political values here to invoke: to further the good of ourselves and future generations by preserving the natural order and its life-sustaining properties; to foster species of animals and plants for the sake of biological and medical knowledge with its potential applications to human health. » (Rawls, 1993, p. 245) Évidemment, les justifications publiques sont par définition anthropocentriques, ce qui pour certains est un grave problème. Toutefois, il n'en demeure pas moins que les considérations anthropocentriques peuvent permettre de justifier plusieurs formes d'intervention étatique qui sont *aussi* dans l'intérêt des animaux. Bref, il est encore une fois faux de dire que le libéralisme politique n'autorise pas les interventions étatiques pour réguler le traitement des animaux. Ce que les considérations évoquées jusqu'à présent démontrent, c'est que le libéralisme politique *autorise*, bien qu'il ne *requiert* pas, plusieurs formes d'interventions étatiques dans l'intérêt des animaux.

Cette conclusion paraîtra néanmoins insatisfaisante à ceux qui croient que les animaux sont des sujets à part entière de considérations de justice. En ce sens, on pourrait penser que j'ai négligé jusqu'à présent des solutions évidentes au problème de l'inclusion des animaux. En effet, pourquoi ne pas tout simplement inclure la reconnaissance des droits moraux de base des animaux dans la défi-

nition même du concept de raisonabilité, ou encore les inclure d'emblée dans le groupe de personnes à qui l'usage du pouvoir étatique doit être justifié pour être légitime?

Évidemment, en adoptant l'une ou l'autre de ces stratégies, similaires à celles qu'ont adopté certains critiques de *Théorie de la justice*, énormément de nos pratiques actuelles ne passeraient absolument pas le test de la légitimité politique, à commencer par l'abattage des animaux et l'usage des animaux pour nos propres fins, quelles qu'elles soient. Cependant, à première vue, ces stratégies semblent malheureusement vouées à l'échec avec le libéralisme politique, du moins à la lumière de l'interprétation la plus plausible de la théorie, selon laquelle le libéralisme politique est un projet *interne* au libéralisme (Quong, 2011). En effet, selon cette interprétation, le libéralisme politique est une théorie qui a pour point de départ le consensus par recoupement qui existe dans les sociétés libérales modernes à l'égard du statut moral égal des *êtres humains*. Tel que mentionné dans la deuxième section, Rawls ne fournit pas de réponse à la question de savoir pourquoi on devrait accepter cette thèse de départ. En fait, sa théorie n'a pas pour rôle de fournir ces raisons : il appartient aux diverses doctrines compréhensives (ou conceptions du bien) de le faire.²⁴ Ces raisons elles-mêmes font aussi l'objet d'un désaccord raisonnable²⁵, mais cela n'a pas d'importance du point de vue du libéralisme politique, car il existe néanmoins un large consensus autour de l'idée de l'égalité de base des êtres humains. Le libéralisme, donc, *part* de cette idée qui trouve plusieurs justifications compréhensives dans nos sociétés (dont une seule est peut-être vraie ou correcte) et examine ses implications en matière de légitimité politique. Ainsi, il ne s'agit pas, selon cette interprétation, d'une théorie qui s'adresse à des non libéraux (au sens minimal). Ceux qui rejettent cette prémisse (les individus racistes ou sexistes qui croient, par exemple, que les femmes ou les minorités raciales devraient avoir moins de droits politiques), rejettent inévitablement l'idéal de raison publique.

Or, cette caractéristique du projet de Rawls a aussi des implications concernant les stratégies d'*élargissement* du groupe d'égaux. Ceux qui pensent que nous avons de bonnes raisons de compter les animaux parmi les sujets de justice peuvent bien sûr présenter leurs raisons à leurs concitoyens, sur la place publique ou dans la sphère privée. Cependant, ils devront alors faire appel à une ou des doctrines compréhensives, car les arguments purement publics pour l'inclusion des animaux parmi les personnes possédant des droits politiques de base font apparemment défaut. C'est le cas précisément, car les arguments dits publics au sens rawlsien s'appuient ultimement sur un consensus qui exclut les animaux de la catégorie des égaux.²⁶ Dès que l'on se pose la question « pourquoi sommes-nous égaux sur le plan moral et politique? », nous sommes renvoyés aux doctrines compréhensives et à la sphère du pluralisme raisonnable. Par conséquent, il semble que Garner ait en partie raison lorsqu'il conclut : « It is time [...] to look elsewhere for a theory that can provide the elevated moral status for animals. » (Garner, 2012, p. 172) Par contre, le fait qu'il faille sortir du cadre rawlsien n'est pas un problème *pour* la théorie de Rawls elle-même. C'est même ce que le libéralisme politique recommande.

Les défenseurs des animaux, donc, peuvent non seulement présenter leurs arguments compréhensifs, mais aussi, et peut-être surtout, chercher à convaincre ceux qui adhèrent à d'autres doctrines compréhensives que leur doctrine possède également les ressources pour justifier une telle inclusion ou, du moins, n'est pas incompatible avec elle. En d'autres termes, ils peuvent chercher à créer un nouveau consensus par recoupement, plus inclusif. Ceux qui prennent les défis du libéralisme politique au sérieux, mais croient que les animaux sont, au moins à certains égards, nos égaux sur le plan moral et politique, doivent espérer que ce consensus est possible et qu'il se crée à un moment donné de notre histoire. C'est l'espoir que caresse Nussbaum, l'une des grandes défenseuses du libéralisme politique lorsqu'elle écrit : « Religious texts do not say, typically, that one must or should wear fur or leather, or that one should not be a vegetarian. That space is left open, and there are conscientious supporters of animal rights in every major religion. » (Nussbaum, 2006, p. 391)

Malheureusement, le consensus raisonnable à propos du statut moral égal des êtres humains est loin de s'étendre aux animaux à l'heure actuelle, ni parmi les citoyens des démocraties libérales en général, ni parmi les philosophes. Comme le font remarquer Donaldson et Kymlicka : « [w]hile the idea of inviolability is now widely accepted in relation to human beings, very few people are prepared to accept that animals too might possess inviolable rights [...] so many people find the idea of inviolable rights for animals implausible. » (Donaldson et Kymlicka, 2011, p. 20) Cet état de fait suscite peut-être le pessimisme chez certains, mais ne signifie en rien que ce consensus est impossible ou irréalisable.²⁷

CONCLUSION

En conclusion, voici les points principaux que j'ai défendus dans cet article. (1) Le libéralisme politique n'implique aucunement que nous n'avons pas de devoirs moraux envers les animaux en dehors de la sphère de la justice et qu'il n'y a pas de théorie morale universellement vraie ou correcte à cet égard. (2) Le libéralisme politique permet de reconnaître comme légitimes une panoplie d'actions étatiques dans l'intérêt des animaux. (3) La stratégie la plus compatible avec le libéralisme politique pour élargir le cercle des sujets de justice de manière à inclure les animaux consiste à chercher à créer un nouveau consensus moral à propos de l'égalité de base d'au moins certains animaux, à partir de diverses doctrines compréhensives.

NOTES

- ¹ L'examen de ces questions demeure marginal dans la littérature en philosophie politique aujourd'hui, malgré la publication récente de *Zoopolis* (Donaldson et Kymlicka, 2011), qui a suscité un certain regain d'intérêt pour ces questions et laisse présager des développements importants au cours des prochaines décennies.
- ² Je suis en accord avec Abbey et Garner à l'effet que le libéralisme politique impose des limites davantage qu'il n'offre de ressources théoriques utiles aux défenseurs des animaux et théoriciens de la justice animale. Mon objectif n'est donc nullement de défendre la thèse selon laquelle le libéralisme politique serait un riche cadre théorique pour penser les enjeux d'éthique animale. Mon but est plutôt de défendre la thèse selon laquelle ses limites ne sont pas celles identifiées par Abbey et Garner et que, par conséquent, le libéralisme politique est compatible avec, et susceptible d'accommoder, certaines considérations morales envers les animaux que ces auteurs jugent en conflit avec ce cadre théorique.
- ³ Il est important de souligner que ce n'est pas le consensus lui-même, aussi profond soit-il, qui rend ces idées valides (ou vraies). Si ces idées sont correctes ou vraies, c'est en raison de critères de validité ou de vérité indépendants. Le consensus n'est en quelque sorte qu'un indice de leur validité.
- ⁴ Ces cinq obstacles à la raison (et sources du désaccord raisonnable entre les personnes) sont les suivants. Premièrement, l'évidence empirique et scientifique est, dans plusieurs cas, complexe et parfois conflictuelle, ce qui rend l'évaluation de ces cas difficile. Deuxièmement, même lorsque l'on s'entend pleinement quant aux considérations pertinentes à tenir en compte pour juger d'un cas donné, on peut ne pas s'entendre quant à leur poids relatif, et donc néanmoins former des jugements différents. Troisièmement, tous nos concepts sont, à divers degrés, vagues. Cette indétermination relative de nos concepts fait en sorte que l'on doit s'en remettre à l'interprétation et à des jugements à propos des interprétations. Or, la marge d'interprétation raisonnable d'un concept peut être assez large. Quatrièmement, la manière dont on évalue l'évidence et dont on calcule le poids de différentes valeurs est déterminée (jusqu'à un point impossible à cerner, précise Rawls) par nos expériences de vies. Or, nos expériences de vie diffèrent, souvent très radicalement (surtout dans une société libérale). Cela fait en sorte que dès que nous sommes confrontés à une question d'une complexité minimale, nos jugements ont tendance à diverger notablement. Cinquièmement, il existe parfois des considérations normatives assez fortes en faveur et en défaveur de deux positions opposées sur une même question (Rawls, 1993, pp. 56-57).
- ⁵ Il existe un débat important dans la littérature concernant le degré de compétence épistémique requis pour que l'on puisse parler d'un désaccord raisonnable. Certains pensent que le libéralisme politique exige « la modestie intellectuelle », c'est-à-dire de croire que, même à un très *haut* niveau de compétence épistémique, où on imagine des personnes parfaitement rationnelles et bien informées, le désaccord à propos du bien persiste (voir Leland et Van Wietmarschen, 2012). D'autres (voir Nussbaum, 2011) soutiennent que la notion de raisonabilité devrait être comprise comme une notion purement morale. La position standard consiste toutefois à dire que le pluralisme raisonnable survient à un niveau *modéré* de compétence épistémique (voir Quong, 2011; Gaus, 2011). Ce débat sur le niveau de compétence épistémique où survient le désaccord raisonnable détermine à son tour le niveau d'*idéalis*ation des personnes requis pour identifier ce qu'exige le respect du pluralisme raisonnable. Dans tous les cas, la notion de personne raisonnable est une idéalisation philosophique et, selon le niveau d'idéalisation, les personnes raisonnables seront plus ou moins proches des personnes actuelles. Ainsi, il va sans dire que la thèse du pluralisme raisonnable n'implique aucunement de dire que le pluralisme qui caractérise les sociétés libérales actuelles est *entièrement* raisonnable (ce qui est évidemment faux).
- ⁶ Pour alléger le texte, je parlerai dans ce qui suit de « justice de base » pour désigner à la fois les questions de justice de base et les essentiels constitutionnels.

- ⁷ Notons que cette justification explique aussi pourquoi la structure de base est, selon Rawls, le sujet premier de la justice.
- ⁸ Il est à noter ici que, si on accepte cette justification, on doit conclure que toutes les institutions qui ont une influence profonde sur les opportunités et la vie des citoyens font partie de la structure de base et que les politiques publiques qui les concernent soulèvent des enjeux fondamentaux de justice. C'est d'ailleurs pourquoi la plupart des défenseurs du libéralisme politique, dont Rawls, reconnaissent que l'institution de la famille fait partie de la structure de base (Rawls, 2001, pp. 10, 162-168).
- ⁹ Il existe d'importants débats concernant la justification la plus plausible de cette restriction de la portée d'application de l'idéal de raison publique (Hodgson, 2012), et corrélativement, sur la désirabilité et la cohérence d'une telle limitation (Quong, 2004). Quong soutient que presque toutes les actions politiques et lois exigent une justification spéciale que tous peuvent accepter et non seulement celles qui concernent des enjeux de justice de base. Puisque ces débats dépassent largement le cadre de cet article, je les laisse de côté. Je reviendrai toutefois brièvement sur la question de la portée dans la dernière section.
- ¹⁰ Par exemple, un argument qui ferait reposer l'exercice du pouvoir étatique sur l'idée du commandement divin ou de la volonté de Dieu ne serait pas raisonnablement acceptable pour une personne raisonnable athée. De la même manière, un argument qui ferait reposer l'exercice du pouvoir étatique sur l'hypothèse de la non-existence de Dieu ne serait pas recevable pour un croyant raisonnable. Au contraire, un argument qui avancerait une certaine interprétation des implications du principe politique d'égalité des chances serait, en principe, raisonnablement acceptable pour l'athée *et* le croyant, ou pour toute autre personne raisonnable, peu importe ses croyances philosophiques, religieuses ou morales. Cela ne signifie *pas* que *toutes* les personnes raisonnables devraient en effet accepter cette interprétation particulière des implications du principe politique d'égalité des chances comme étant ultimement la plus plausible ou ayant le poids que les uns lui accordent par rapport à d'autres valeurs publiques. Cependant, l'argument demeure « acceptable », et donc admissible comme justification du pouvoir étatique, car il ne requiert de quiconque qu'elle ou il abandonne ses croyances profondes à propos de la vie bonne ou du sens de la vie. Si le désaccord persiste entre citoyens ou représentants de l'État à l'égard des implications particulières de cette valeur publique dans un cas donné (et du poids relatif qui devrait lui être accordé), c'est le vote démocratique qui tranchera; ce qui résultera dans l'adoption d'une loi ou une politique publique *légitime*.
- ¹¹ L'idéal de raison publique n'est pas seulement un principe de légitimité politique à la lumière duquel on peut évaluer nos institutions et nos lois. Pour Rawls, c'est aussi un idéal de citoyenneté et de démocratie délibérative, selon lequel les représentants de l'État et les citoyens ordinaires ont un devoir (moral, et non légal) d'offrir des arguments publics, raisonnablement acceptables pour tous, pour appuyer leurs positions respectives lorsqu'ils délibèrent entre eux sur certains enjeux de justice dans les « forums publics ».
- ¹² Plusieurs stratégies de critiques internes semblent effectivement envisageables. On peut essayer de démontrer que les animaux sont capables de développer une conception du bien et un sens de la justice dans le sens minimal requis pour être considérés comme des « personnes morales », et donc des égaux et des membres du contrat social à part entière. Même en reconnaissant que les animaux ne possèdent pas ces capacités, on peut essayer de démontrer que malgré le fait que posséder ces capacités est une condition *suffisante* pour être un sujet de considérations de justice, ce n'est pas une condition *nécessaire*. C'est une avenue que Rawls laisse lui-même ouverte lorsqu'il écrit : « The capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice. Nothing beyond the essential minimum is required. Whether moral personality is also a necessary condition I shall leave aside. » (Rawls, 1971, pp. 505-506) Enfin, une autre stratégie possible pour critiquer Rawls en partant de sa propre perspective consiste à établir une distinction entre artisans du contrat social (aussi ceux qui *ont* des devoirs de justice) et ceux à qui *sont dues* les protections de la justice, c'est-à-dire des droits de justice de base. Cette stratégie est probablement la plus répandue. Rowlands, (1997) par exemple, soutient qu'une interprétation adéquate du contractarianisme de Rawls

exige d'inclure les animaux dans la sphère de la justice. Il insiste sur la distinction, négligée par les défenseurs du contractarianisme, entre les *auteurs* et les *bénéficiaires* du contrat social. Ce n'est pas parce que les animaux (ainsi que certaines personnes gravement handicapées) ne sont pas des personnes morales, et donc pas des artisans du contrat qu'ils ne sont pas des *sujets* de justice. Sans elle-même adhérer à la doctrine du contrat social, Nussbaum souligne à son tour l'erreur de Rawls et de ses homologues : « For a contractarian [...] the question "Who makes the laws and principles?" is treated as having, necessarily, the same answer as the question "For whom are the laws and principles made?" That conflation is dictated by the theory's account of the purposes of social cooperation. But there is obviously no reason at all why these two questions should be put together in this way. » (Nussbaum, 2004, pp. 305)

¹³ Je souligne.

¹⁴ Garner dément implicitement son affirmation de 2003 dans plusieurs autres passages, notamment lorsqu'il écrit : « It is certainly the case [...] that Rawls recognises that we have duties to animals, and he seems to be saying that we owe these duties directly to them. » (2012, p. 163) Il reproche toutefois à Rawls de ne pas préciser le contenu de ces devoirs.

¹⁵ Il faut noter qu'il écrit toutefois, sans préciser sa pensée : « The question of whether there is a viable moral realm independently of justice within which the interests of animals can be protected is an interesting one. » (2012, p. 163) Le sens qu'il donne à « can be protected » n'est donc pas tout-à-fait clair ici.

¹⁶ Rawls ne nierait pas que sa théorie n'a « rien à offrir » aux animaux dans la mesure où il laisse délibérément de côté les questions d'éthique animale.

¹⁷ « Wiewed with questions of animal ethics in mind, this shift [from *A Theory of Justice* to *Political Liberalism*] marks a decline and a deterioration. » (Abbey, 2007, p. 2)

¹⁸ Prise de manière littérale, son interprétation n'est pas cohérente avec la thèse explicite défendue par Abbey d'un Rawls « agnostique ». En effet, être agnostique n'est pas compatible avec le fait d'abandonner l'idée qu'il puisse exister un point de vue métaphysique correct qui détermine la nature et le contenu de nos obligations envers les animaux.

¹⁹ Garner, encore une fois, semble coupable de la même confusion lorsqu'il écrit à propos de *Libéralisme politique* : « By suggesting that our treatment of animals belongs to the sphere of morality [...] Rawls inadvertently subjects them to the liberal principle of moral pluralism, whereby the way in which they are treated becomes a matter of personal preference rather than moral obligation. » (Garner, 2003, p. 14) Effectivement, en soutenant que Rawls conçoit les questions morales concernant les animaux comme des questions de « préférences personnelles », Garner semble à son tour lui attribuer une forme de relativisme moral.

²⁰ Rawls (1993) fournit d'autres critères de définitions des conceptions du bien (ou doctrines compréhensives) *raisonnable* qu'il laisse toujours flous et ouverts à l'interprétation pour éviter une rigidité qui risquerait d'exclure certaines doctrines raisonnables du domaine de la raisonnable. Pour résumer, ces critères sont les suivants. Il s'agit de doctrines qui couvrent des aspects philosophiques, moraux et religieux fondamentaux pour la vie humaine. Elles sont relativement cohérentes. Elles sont souvent associées à une tradition, en tout cas, elle ne sont pas sujettes à des changements radicaux subis et inexpliqués. La raison – à la fois pratique et théorique – est impliquée dans la formulation de doctrines raisonnables. Enfin, ces doctrines se distinguent entre elles souvent en raison du poids relatif qu'elles accordent à différentes valeurs (voir Rawls, 1993, p. 59).

²¹ Il parle d'une implication « logique » dans le passage cité à la fin de la section précédente, mais dans d'autres passages, il évoque, plus modestement, la « difficulté » de justifier les interventions étatiques en vue de la protection de animaux dans le cadre du libéralisme politique. La nature de l'objection véritable de Garner n'est donc pas claire.

²² Tout porte à croire que Garner confond la notion de préférence et celle de conception du bien.

²³ Si cette pratique fait au contraire réellement partie de la conception du bien de certains, alors il est vrai que l'État devra probablement leur accorder des droits spéciaux, *sauf* s'il peut justifier une limitation de ces droits avec des arguments publics (le principe de légitimité s'appliquerait dans ce cas). Je discuterai de cette autre possibilité dans le paragraphe suivant. Bref,

même si des pratiques « cruelles » d'abattage des animaux font partie de la conception du bien de certains, pour des raisons religieuses, par exemple, il n'en demeure pas moins que l'État pourrait tout de même adopter des lois, même radicales par rapport aux lois actuelles, dans le but de protéger certains intérêts de base de animaux. Il devra simplement, soit accorder des exemptions, soit fournir une justification publique valable pour ne pas accorder d'exemptions.

- ²⁴ Quong précise de manière particulièrement éclairante : « Political liberalism, as a theory put forward within political philosophy, need never claim for itself the status of being true in the metaphysical sense of truth. This is so because political liberalism concedes that there may be deeper epistemological, metaethical, or other metaphysical reasons which provide the fundamental grounding for the assumptions with which political liberalism begins. If those deeper grounds exist, it is the task of citizens' comprehensive doctrines, not the task of liberal political theory, to identify them. Political liberalism can accept that the liberal principle of legitimacy is not sound simply in virtue of the fact that all reasonable person all endorse it (though this is a necessary condition of the theory's coherence but rather that its fundamental justificatory force lies elsewhere: in the reasons citizens find within their comprehensive doctrines to endorse the idea of citizens as free and equal and society as a fair system of social cooperation. By passing the buck in this way, political liberalism as a political theory need not make any contact with metaphysical truth. » (Quong, 2011, pp. 238-239)
- ²⁵ Par exemple, la tradition humaniste et le christianisme fournissent des raisons différentes d'accepter l'égalité et la liberté des êtres humains. Il y a aussi des débats internes aux différentes traditions quant aux justifications les plus plausibles.
- ²⁶ Tel que l'indique Rawls, la justification publique d'un principe de justice, d'une loi ou d'une politique publique « start[s] from the status of adult citizens and proceed[s] subject to certain constraints to obtain a reasonable law. » (1993, p. 245)
- ²⁷ Du point de vue du libéralisme politique, une question que l'on peut se poser face à ce constat est celle de savoir si le désaccord à propos du statut moral des animaux qui existe parmi diverses personnes adhérant à différentes doctrines compréhensives est un désaccord *raisonnable*, et jusqu'à quel point. En effet, ce désaccord persisterait-il à un certain degré d'idéalisation philosophique, c'est-à-dire à un certain niveau de compétence épistémique des personnes? La question est complexe et la réponse dépendra notamment du degré d'idéalisation adéquat pour la dimension épistémique du concept de raisonabilité. Or, cette question dépasse largement l'objet de cet article et dépend bien sûr de considérations indépendantes de l'enjeu de l'inclusion des animaux. Cependant, cette stratégie d'inclusion des animaux demeure ouverte, du moins en principe. Il s'agit donc d'une piste intéressante à explorer pour les défenseurs des animaux.

BIBLIOGRAPHIE

Abbey, Ruth, « Rawlsian Resources for Animal Ethics », *Ethics and the Environment*, vol. 12, 2007, pp. 1-22.

Donaldson, Sue et Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, New York, Oxford University Press, 2011.

Garner, Robert, « Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-Humans », *Environmental Politics*, vol. 12, no. 2, 2003, pp. 3-22.

—, *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

—, « Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response », *Res Publica*, vol. 18, no. 2, 2012, pp. 159-172.

Gaus, Gerald, « A Tale of Two Sets: Public Reason in Equilibrium », *Public Affairs Quarterly*, vol. 25, 2011, pp. 305-325.

Hodgson, Louis-Philippe, « Why the Basic Structure? », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 42, no. 3/4, 2012, pp. 303-334.

Leland, R.J. et Han Van Wietmarschen, « Reasonableness, Intellectual Modesty, and Reciprocity in Political Justification », *Ethics*, vol. 122, no. 4, 2012, pp. 721-747.

Nussbaum, Martha C., « Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Non-Human Animals », in Cass Sunstein and Martha C. Nussbaum (dir.), *Animal Rights: Current Debates, New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320.

—, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.

—, « Perfectionist Liberalism and Political Liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 39, no. 1, 2011, pp. 3-45.

Quong, Jonathan, « The Scope of Public Reason », *Political Studies*, vol. 52, no. 2, 2004, pp. 233-250.

—, *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. (trad. C. Audard, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.)

—, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971. (trad. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009.)

Rowlands, Mark, « Contractarianism and Animal Rights », *Journal of Applied Philosophy*, Vol.14, No.3, 1997, pp. 235-247.

Scanlon, Thomas, « Rawls on Justification », in Samuel Freeman (dir.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 139-167.