



Revista Archai  
E-ISSN: 1984-249X  
archaijournal@unb.br  
Universidade de Brasília  
Brasil

Goffi, Jean-Yves  
FRANCIONE, CRITIQUE DE SINGER  
Revista Archai, núm. 11, julio, 2013, pp. 117-127  
Universidade de Brasília

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161977013>

- Comment citer
- Numéro complet
- Plus d'informations de cet article
- Site Web du journal dans redalyc.org

re<sup>2</sup>alyc.org

Système d'Information Scientifique  
Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal  
Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

## FRANCIONE, CRITIQUE DE SINGER

Jean-Yves Goffi\*

GOFFI, J.-Y. (2013). Francione, critique de singer. *Archai*, n. 11, jul-dez, p. 117-128.

**RÉSUMÉ:** *Contre une interprétation déconstructiviste de la question de l'animalité, on s'attache à montrer, par une présentation précise des objections adressées à P. Singer par G. Francione, que l'éthique animale « classique » comporte en elle-même les ressources d'une pensée critique extrêmement audacieuse.*

**MOTS-CLÉS:** *droits de l'animal, conséquentialisme, théorie des droits, propriété, sensibilité.*

**ABSTRACT:** *It is argued that "mainstream" animal ethics is a critical enterprise by itself, that does not need the so-called "animal studies". An examination of Francione's discussion of some main arguments in Singer's work shows that it offers a critical understanding of the "metaphysical subject".*

**KEY-WORDS:** *animal rights, consequentialism, theory of rights, property, sentience.*

\* Université Pierre-Mendès-France-Grenoble 2 (EA 3699, « Philosophie, Langues & Cognition »)  
Grenoble  
France

Matthew Calarco indique que son ouvrage *Zoographies*, bien qu'essentiellement philosophique par sa portée et par son contenu, sera également une contribution à un domaine émergent d'études interdisciplinaires : celui des *animal studies*. Il s'en explique en brossant un tableau de la situation institutionnelle dans les humanités en général, aux États-Unis en particulier. Selon lui, les philosophes anglo-américains ont fait de la question de l'animal un sous-domaine de l'éthique environnementale, elle-même un sous-domaine de l'éthique appliquée. Or l'éthique appliquée n'aurait qu'un statut dévalorisé par rapport à ces domaines de recherche nobles que sont la métaphysique et l'épistémologie. Par conséquent, de nombreux philosophes intéressés par le « riche ensemble de problèmes gravitant autour de l'animal et de l'animalité ont choisi de le faire dans le contexte du domaine semi-autonome des *animal studies* » (CALARCO, 2008, p.1). M. Calarco indique que, pour sa part, il s'est tourné vers une autre tradition philosophique, la philosophie continentale, encore nommée « philosophie européenne contemporaine » ; de fait, son ouvrage est une lecture critique, particulièrement éclairante d'ailleurs, de textes de Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Giorgio Agamben et Jacques Derrida qui ont en commun de traiter de la question de l'animal (et

de ne pas être toujours des modèles de clarté.....). Cette page de M. Calarco sur le statut double de son propre livre n'est pas un vain exercice d'auto-biographie ; il s'agit d'une sorte de déclaration d'indépendance par rapport à une certaine tradition philosophique, accompagnée d'une proclamation d'allégeance à une autre tradition, elle-même accompagnée d'une annonce publique de bonne volonté à l'endroit d'un allié potentiel, les *animal studies*. Cette façon de procéder suggère plusieurs commentaires. En premier lieu, on est vraiment surpris de lire sous la plume de quelqu'un qui connaît bien le contexte de la philosophie « anglo-américaine » que les questions concernant les animaux y sont typiquement reléguées dans les régions les plus spécialisées de l'éthique de l'environnement, ce qui expliquerait qu'on ne leur accorde qu'un intérêt minimal. Il est tout simplement faux, en effet, de dire que la tradition « anglo-américaine » dominante ne pose la question de l'animal qu'à travers l'éthique environnementale. Bien au contraire, cette question a émergé de façon autonome à travers un certain nombre d'écrits sans grand rapport avec l'environnement ; et un auteur qui s'est rendu célèbre en refusant de poser la question de l'animal dissociée de son rapport à la question de l'environnement, John Baird Callicott, l'a fait précisément – sans grand souci de la nuance d'ailleurs – afin de s'opposer à une telle approche<sup>1</sup>. On comprend mieux ce que veut faire, en réalité, M. Calarco si l'on prend en considération la définition de ce que seraient, selon lui, les *animal studies*. Leur objet se définirait comme l'« analyse historique et généalogique de la constitution de la distinction humain-animal et de la façon dont cette distinction a fonctionné au travers d'un certain nombre d'institutions, de pratiques et de discours » (CALARCO, 2008, p. 140). Ce qu'il reproche aux philosophes « anglo-américains », en fait, c'est de ne pas s'attacher à rendre intelligible la dimension historique et généalogique de la distinction homme-animal et de ses effets. Les Français conscients de l'héritage de leur propre histoire intellectuelle récente sont familiers avec ce genre de propos : lorsqu'on ne se donne pas la peine de restituer la dimension historico-généalogique d'une distinction, on se figure qu'elle est donnée par

nature et on reste aveugle devant le jeu des forces et des oppositions qui accompagnent sa constitution ou, plus exactement, qui sont sa constitution même (note 5). Ainsi, la lecture « années 60 » des philosophes du soupçon prétendait reconstituer à travers eux la généalogie effective de distinctions comme travail salarié-capital, conscient-inconscient, bien-mal ; et cette lecture s'est étendue depuis à d'autres oppositions : masculin-féminin, raison-folie, etc. M. Calarco assigne donc aux *animal-studies* la tâche consistant à retracer la généalogie de la distinction homme-animal. Dans ces conditions, en quoi se distinguent-elles encore de la philosophie ? Ce n'est pas une simple question de division du travail. Les philosophes « anglo-américains » qui sont ici la cible de M. Calarco ne sont pas naïfs, en effet, au point de s'imaginer que la distinction homme-animal est, une fois pour toutes, inscrite dans la nature des choses ; ils pensent, par exemple, que les préjugés ou l'état du Droit l'ont constituée et continuent de l'entretenir. Mais M. Calarco leur reproche de rester étrangers au discours critique contemporain ; étant donné que ceux dont il va être question dans cet article, Peter Singer et Gary Francione sont, du moins si l'on se place au point de vue de la sagesse commune, des radicaux, la thèse peut sembler étrange. Cependant, on peut s'imaginer être un radical sans être allé, en fait, au fond des choses, en l'occurrence, sans avoir perçu le lien entre humanisme métaphysique et anthropocentrisme métaphysique : la critique, si virulente soit-elle, restera encore superficielle. Mais percevoir le lien entre humanisme métaphysique et anthropocentrisme métaphysique est un exercice difficile : seuls en sont capables ceux qui sont capables de se livrer à cette importante activité qu'est la déconstruction. Un discours vraiment critique n'est donc pas à la portée de n'importe qui : il y a une critique naïve de la naïveté dogmatique, critique inspirée d'un idéal désuet des Lumières, et c'est donc les armes de cette critique sophistiquée que M. Calarco va chercher du côté de la philosophie continentale. Sans chercher à m'élever à de telles hauteurs, ou à m'aventurer dans de telles profondeurs, je me contenterai de présenter certains des arguments que G. Francione a fait valoir contre P. Singer, en présupposant

1. On notera en passant que J.B. Callicott est des plus réticents à faire de la philosophie de l'environnement une branche spécialisée de l'éthique appliquée (CALLICOTT, 1996, pp. 2-3).

2. La raison principale motivant cette démarche déflationniste est qu'elle prend pour objet un débat argumenté où il ne s'agit pas de montrer la naïveté de certaines assertions quant à leurs origines, mais leur capacité à résister à une critique.

3. On peut toujours dire, évidemment, que sacrifier les intérêts d'un individu au nom de l'avantage qui en résulterait pour les autres est une forme de violence, ce qui rapprocherait les deux métaphores.

que l'éthique, distincte des *animal studies*, a une légitimité propre lorsqu'il s'agit de parler du statut de l'animal ; qu'une philosophie qui n'a comme perspective que de s'alimenter au spectacle de sa propre déconstruction est sans grand intérêt ; et que l'approche revendiquée par M. Calarco n'est, en réalité, qu'une version post-moderne chic d'un positivisme, au total assez traditionnel, pour lequel le travail de la philosophie est de frayer la voie aux études de terrain<sup>2</sup>.

Je voudrais donc présenter la critique (et non la déconstruction !) que le juriste G. Francione adresse au philosophe P. Singer. Il ne s'agit pas d'une querelle entre deux spécialistes de disciplines différentes, mais entre des représentants de deux approches différentes du statut éthique des animaux. Je commencerai donc par rappeler certains points, élémentaires, mais qui permettront de mieux comprendre le sens de leur opposition. On qualifie parfois la réflexion éthique sur le statut de l'animal de question des « droits de l'animal ». Il est vraisemblable qu'il s'agisse là d'une contamination du vocabulaire de la morale par celui du Droit, mais c'est une piste que je n'explorerai pas ; en effet, si l'expression a un petit effet rhétorique qui n'est pas négligeable, elle a un inconvénient sérieux en ce qu'elle ne distingue pas deux méthodologies et deux perspectives très distinctes, celle des intérêts et celle des droits (*rights*) à proprement parler. Je mentionnerai donc en quelques mots ce que sont la nature, la fonction et l'origine des droits. Un droit est un titre valide à quelque chose que l'on peut faire valoir contre quelqu'un. Par exemple, si X a une créance, il peut exiger de son débiteur Y que celui-ci lui rembourse la somme due, même si Y préférerait la conserver par devers lui. Il s'agit ici d'un droit au sens juridique, c'est-à-dire reconnu par un corpus particulier de textes et dont la violation est punissable par la puissance publique. Mais on peut aussi penser qu'il existe des droits moraux, reconnus (ou du moins dignes d'être reconnus) par la Loi Morale, ou par la Loi Naturelle ou bien encore par les exigences d'une conscience éclairée. Si l'on suit cette intuition jusqu'au bout, les droits sont antérieurs à la société et on peut les invoquer contre les titulaires de l'autorité politique lorsqu'ils

font mauvais usage de celle-ci, ce qui mène directement à la question de la fonction des droits. Deux métaphores sont souvent employées pour faire comprendre la fonction des droits. Elles ne sont pas équivalentes. La métaphore du périmètre protégé a été employée dès le XVII<sup>e</sup> siècle par John Locke (LOCKE, 1977, p. 84). Elle signifie que le titulaire d'un droit est protégé par ce droit comme s'il était à l'intérieur d'un espace clos. Nul ne peut y faire intrusion sans commettre une infraction et s'exposer à une sanction destinée à le chasser de ce périmètre et à réparer le tort qu'il a causé en y pénétrant. Bien entendu, il faut nuancer tout cela : il existe des circonstances censées justifier cette intrusion ; et la question de la sanction est notoirement plus délicate lorsque c'est un droit moral qui a été violé que lorsque c'est un droit juridique. Mais l'idée essentielle est simple : au centre du périmètre protégé se trouve un être doté de valeur qu'il faut protéger contre l'arbitraire de la violence publique ou privée. La métaphore de l'atout a été employée plus récemment par Richard Dworkin (DWORKIN, 1984). Le contexte est ici celui du jeu : le joueur qui dispose d'un atout remporte la levée quelle que soit la donne pour les autres joueurs. L'idée est que certaines distributions de biens et de maux, extrêmement défavorables à un individu, peuvent ne pas être admises par les règles d'une entreprise coopérative ou concurrentielle s'il fait valoir un titre à les refuser. Ici donc, le contexte est celui de la justice distributive : il ne s'agit pas tant de protéger un individu contre la violence que de protéger ses intérêts contre des arrangements ou des situations où il serait expédient de les sacrifier<sup>3</sup>. Quant à la question de l'origine des droits, elle est susceptible de recevoir deux types de réponses que je présenterai de façon extrêmement simplifiée en dressant une sorte de type idéal du contractualisme et du non-contractualisme. Selon les penseurs contractualistes, les individus s'aperçoivent qu'en l'absence de lois, leur existence présente toutes sortes d'inconvénients (par exemple, elle est solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève !) ; ils décident donc d'élaborer des lois ordonnant ce qu'il faut faire pour remédier à ces inconvénients. Les droits sont alors configurés par ce que stipulent ces lois : souvent,

ce sont des reliquats de la liberté illimitée dont jouissaient les individus avant l'instauration des lois ; ils précisent également ce qui doit être protégé de l'usage dangereux qui pourrait être fait de cette liberté. Les théoriciens non-contractualistes nient ce qu'affirment les penseurs contractualistes – c'est-à-dire qu'ils pensent que certains droits au moins sont antérieurs à la promulgation du Droit positif : là où il n'y a pas encore de Droit, il peut déjà y avoir de l'injustice. G. Francione, je l'ai déjà dit, est un juriste ; c'est également, comme le philosophe américain Thomas Regan auquel il dit devoir beaucoup, un théoricien des droits de l'animal, au sens précis du terme qui vient d'être évoqué : il pense que les animaux ont, sinon une valeur inhérente, du moins une valeur assez nettement identifiable pour qu'il soit, conceptuellement parlant, possible de les localiser dans ce périmètre de protection où toute intrusion est une infraction. En ce sens, il se distingue nettement d'un P. Singer qui s'inscrit, pour sa part, dans une tradition utilitariste qui voit les choses de façon très différente. Pour comprendre en quoi, le mieux est de se référer à l'ouvrage où ce dernier explique de façon brève mais énergique la conception de l'éthique qui est la sienne<sup>4</sup>. P. Singer indique que la partie théorique de cet ouvrage est réduite au minimum et que cela peut donner l'impression d'un certain dogmatisme ; c'est assez exact en ce qu'il ne présente pas les théories auxquelles il s'oppose avec un grand luxe de détails. Mais il compte bel et bien au rang de ces approches rivales les théorie des droits individuels, c'est-à-dire celles que j'ai sommairement décrites au paragraphe précédent (SINGER, 1979, p. 13 ; 1993, p. 14 ; 2011, p. 13). C'est que l'éthique n'est pas, à ses yeux, un système de règles simplement données, même organisées de façon hiérarchique : une telle conception, qualifiée assez rapidement de « déontologique », est trop fragile pour s'appliquer à la réalité sans intégrer des éléments d'une théorie concurrente, le conséquentialisme. Pour les conséquentialistes, on ne « débute pas avec des règles morales, mais avec des buts » et on « évalue les actions d'après la façon dont elles réalisent ces buts » (SINGER, 1979, p. 3 ; 1993, p. 3 ; 2011, p. 2). En fait, il s'agit déjà là d'une conclusion et d'une réponse à une question

en amont : « Qu'est-ce que l'éthique ? ». P. Singer, au lieu de souligner le caractère principal et fondamental de cette question et de montrer que s'y joue le destin de la distinction immémoriale entre l'humain et le reste, va attirer l'attention de son lecteur sur une distinction élémentaire : il ne faut pas confondre une interrogation du type :

(1) Qu'est-ce qu'une norme éthiquement correcte (ou incorrecte) ?

avec une interrogation du type :

(2) Qu'est-ce que vivre en suivant des normes éthiques (ou en l'absence de normes éthiques) ? (SINGER, 1979, p. 9 ; 1993, p. 9 ; 2011, p. 9).

On peut, certes, comprendre que les gens attachent de l'importance à connaître au plus vite les normes dignes de guider leur vie. Mais c'est une approche trop impatiente : avant les normes il y a les croyances et rien ne s'oppose, conceptuellement aussi bien que socialement, à ce que l'on ait affaire à des individus ayant adopté des croyances éthiques peu conventionnelles et qui, cependant, vivent selon des normes que l'on peut tenir, à bon droit, pour des normes éthiques<sup>5</sup>. On peut alors se demander ce qui fait que ces individus adhèrent à des normes éthiques, si aberrantes puissent-elles sembler. La réponse de P. Singer est la suivante : des individus adhèrent à des normes éthiques « *s'ils croient, pour quelque raison que ce soit, qu'il est juste d'agir comme ils le font* » (SINGER, 1979 p. 9 ; 1993, p. 9 ; 2011, p. 9<sup>6</sup>). À ce moment de la réflexion, le lecteur candide mais attentif se demandera s'il existe un seul individu vivant en l'absence de normes éthiques, tant la capacité à trouver des justifications à sa propre conduite semble être un fait de la nature humaine. En fait, la formule de P. Singer, trop elliptique, passe sous silence un point qu'il tient pour évident : c'est la possibilité d'avancer une justification qui fait la différence entre une posture éthique et une posture qui ne l'est pas ; mais cette justification, pour être recevable, doit être articulée en termes de principe. Cela change considérablement les choses. Car si chacun – ou

4. Il le fait dans les trois éditions successives de *Practical Ethics*. Cet ouvrage est encore assez peu fréquenté par les « spécialistes » français de l'éthique et de la bioéthique qui pensent généralement que P. Singer est Américain (il est en fait Australien) et qu'on le reconnaît à sa queue fourchue, à ses cornes et à son sourire satanique. Je précise donc à leur intention que les deux premières éditions de cet ouvrage montrent un P. Singer avec moustache et cheveux mi-longs alors que la dernière montre un P. Singer glabre et aux cheveux courts.

5. C'est, en fait, une situation courante et même ordinaire dans les sociétés pluralistes et multiculturelles : en cela, il y a un grain de vérité dans le relativisme et il faut être aveugle pour ne pas s'en rendre compte.

6. Les italiques sont dans le texte original.

presque – peut avancer une justification à sa propre conduite, toutes les justifications ne se valent pas : une justification, pour être éthiquement recevable, doit pouvoir être considérée comme une justification par d'autres que par l'individu qui l'avance, lesquels seront capables d'adhérer au principe qui la sous-tend. Comme le dit P. Singer en mobilisant la métaphore de l'auditoire : « Si je veux défendre ma conduite en la reconduisant à des fondements éthiques, je ne peux pas simplement indiquer les avantages qu'elle me procure. Je dois m'adresser à un auditoire (*audience*) plus vaste. » (SINGER, 1979, p. 10 ; 1993, p. 10 ; 2011, p. 10). Il s'agit, somme toute, de la vénérable métaphore du tribunal de la conscience, avec cette différence toutefois que l'on n'a pas affaire ici à un juge intérieur mais à un auditoire placé en extériorité. C'est ici seulement qu'on retrouve la question des normes éthiques valides, par opposition à celles qui ne le sont pas. On comprend pourquoi : pour être éthiquement recevable, un principe doit être présenté devant un auditoire plus vaste que l'individu qui l'invoque ; par exemple, on peut prendre à témoin un ou deux observateurs impartiaux. Mais on peut réitérer cette procédure : pour être éthiquement recevable, un principe admis par un auditoire restreint doit être présenté devant un auditoire encore plus vaste et ainsi de suite. Au bout du compte, il y a de sérieuses raisons de penser qu'un principe constitue une norme éthique valide si elle est recevable par un auditoire universel. Selon P. Singer, à partir de ce point de départ on aboutit à cette forme particulière de conséquentialisme qu'est l'utilitarisme. En effet, qui accepte que les jugements éthiques ne peuvent être avancés qu'à partir d'un point de vue universel, admet du même coup que ses intérêts ne peuvent pas peser plus que ceux de n'importe qui : en matière de décision, par exemple, il est requis de l'agent moral qu'il prenne en compte des intérêts de tous ceux qui seront affectés par la ligne de conduite envisagée par lui et qu'il adopte la ligne d'action qui, selon toute vraisemblance, aura les meilleures conséquences pour tous, lui compris. C'est la définition même de l'agent moral utilitariste.

Ces considérations assez générales sur la neutralité des raisons morales par rapport à l'agent et

sur l'impartialité n'ont pas encore de conséquences sur la question de l'animal – ou plutôt sur la question de l'éthique de notre traitement des animaux –. C'est par une réflexion sur le thème de l'égalité que P. Singer va aborder ce problème. Il remarque, ce qui n'a rien de bien original, que l'égalité est devenue un principe fondamental des relations interhumaines, à tel point que ceux qui estiment que les êtres humains ne sont pas égaux sont obligés de camoufler cette croyance s'ils veulent avoir accès à l'espace public des médias. Mais il pense également qu'il n'existe aucune propriété que tous les êtres humains posséderaient au même titre de telle sorte qu'ils seraient rendus égaux par cette possession : par exemple, il ne sont pas tous également intelligents, pas tous également rationnels, pas tous capables de maîtriser le langage ni tous également dotés de personnalité morale au sens de John Rawls. Cela entraîne deux conséquences dont on ne mesure pas toujours l'importance : en premier lieu, le concept d'égalité n'est pas vraiment descriptif, mais plutôt normatif ; il ne dit pas comment sont les êtres dont on prétend qu'ils sont égaux, mais comment on doit les traiter. Ensuite, puisque le fondement de l'égalité n'est pas à rechercher dans une propriété, il est plutôt à chercher dans une relation. Le principe d'égalité est à rechercher dans la « prise en considération égale des intérêts » (SINGER, 1979, p. 19 ; 1993, p. 21 ; 2011, p. 20). Il va de soi que le concept d'intérêt, étant donné le rôle crucial qu'il a pris dans la définition de l'égalité, doit être maintenant précisé. La troisième édition de *Practical Ethics* ne reprend pas la définition avancée dans les deux premières. Dans les deux premières éditions, l'intérêt est défini comme quoi que ce soit que les gens préfèrent (SINGER, 1979, p. 12 ; 1993, p. 13). Dans la troisième édition, il est question simplement de l'importance que nous attachons (*concern*) très naturellement à nos préférences, c'est-à-dire à ce que nous éprouvons comme des manques (*wants*), à nos besoins et à nos désirs (SINGER, 2011, p. 12). Il est possible que cela soit une définition implicite de l'intérêt. Il est possible également que P. Singer ait voulu faire l'économie d'une définition de cette notion. En profondeur, cela ne change peut-être pas grand-chose : lorsqu'il est question de prise en

compte des intérêts, ce qui est pris en compte, en fait, ce sont des préférences. De fait, P. Singer se présente comme un utilitariste de la préférence, par opposition aux utilitaristes hédonistes classiques, comme Jeremy Bentham et John Stuart Mill au <sup>e</sup> XIX<sup>e</sup> siècle. Mais il y a préférences et préférences : les préférences de certains êtres indiquent que ce qui est désiré est en fait la cessation d'un état de choses perçu comme douloureux, dangereux ou menaçant (SINGER, 1979, p. 81 ; 1993, p. 95 ; 2011, p. 81). Tel est, par exemple, le cas d'un poisson qui se débat pour s'arracher de l'hameçon qui lui transperce la mâchoire. Les préférences de certains autres êtres sont plus complexes. Elles s'accompagnent de préférences de second ordre : ce qui est préféré, outre la satisfaction des besoins et la réalisation des désirs, c'est aussi la continuation de sa propre existence par rapport à la cessation de celle-ci. Ce sont des préférences portant sur le futur : pour reprendre un exemple donné par P. Singer lui-même, un philosophe qui entretient la préférence d'écrire un ouvrage sur la nature objective de l'éthique préfère, par le fait même, continuer d'exister dans le futur, au moins jusqu'à ce que cet ouvrage soit terminé. Notre auteur affirme même qu'une des raisons de s'en tenir à l'utilitarisme de la préférence par rapport à l'hédonisme classique (hédoniste) est que le second donne des raisons directes de maximiser la quantité de plaisir tout en diminuant la quantité de douleur sur cette terre, mais pas des raisons directes d'éviter d'éliminer des êtres ayant une préférence pour leur existence future, si par là est maximisée la quantité totale de plaisir. P. Singer appelle « personnes » les êtres capables de former des préférences assez complexes pour qu'elles s'accompagnent d'une préférence pour leur existence future.

Avec ces remarques, nous sommes maintenant au cœur de la question de l'animal et ce pour deux raisons. En premier lieu, P. Singer découple radicalement l'appartenance à l'espèce humaine et la personnalité. La plupart du temps, il est vrai nous avons affaire à des membres de l'espèce humaine qui sont des personnes (et à des membres d'autres espèces qui ne sont pas des personnes). Mais, s'inspirant de la célèbre définition de John Locke, P. Singer réserve le terme « personne » à l'être

conscient de lui-même et rationnel, se considérant comme le même en différents lieux et places. Dans ces conditions, on peut très bien avoir affaire à des êtres humains qui ne sont pas encore (le nouveau-né) ou plus (le malade souffrant d'une maladie neuro-dégénérative à un stade avancé) des personnes ; symétriquement, il se peut que des êtres qui ne sont pas humains (de grands singes anthropoïdes) soient des personnes. Le principe égalitaire de la prise en compte des intérêts exige que leurs préférences soient prises en compte semblablement. En second lieu, et de façon encore plus radicale peut-être, P. Singer fait de la *sentience*, par quoi il entend la capacité à souffrir où à éprouver de la jouissance ou du bonheur (SINGER, 1979, p. 50 ; 1993, p. 58 ; 2011, p. 50) la seule frontière défendable qui justifie que nous accordions de l'importance à autrui et que nous prenions en compte ses intérêts. Il n'est pas possible de se demander ce que cela fait d'être un arbre qui dépérit parce qu'il n'a aucune expérience subjective par laquelle il exprime, d'une façon ou d'une autre, que ses préférences sont frustrées. En revanche, on comprend très bien qu'un animal blessé ou malade éprouve de la souffrance plutôt que de la jouissance ou du bonheur et refuser de prendre en compte l'intérêt qu'il a à éviter cette souffrance, surtout lorsqu'elle est de notre fait, c'est violer le principe d'égalité ; c'est, plus exactement, mettre en œuvre une espèce de discrimination, l'espécisme<sup>7</sup>.

Au total, P. Singer – au moins dans les deux premières éditions de *Practical Ethics* – défend des positions qui sont les suivantes : l'agent moral doit, dans tous les cas, prendre en considération les intérêts de ceux qui auront à subir les conséquences de ses actes, peu importe l'espèce biologique à laquelle ils appartiennent. Si ce sont des êtres simplement conscients mais non-conscients d'eux-mêmes, il peuvent être considérés comme des réceptacles pour des expériences plaisantes ou déplaisantes, mais ils ont un intérêt à éprouver autant de plaisir et aussi peu de souffrance que possible. Ne pas tenir compte de cet intérêt c'est violer le principe d'égalité. Si ce sont des êtres conscients d'eux-mêmes, il faut tenir compte d'un intérêt bien plus contraignant : la préférence pour leurs projets destinés à se réaliser dans le futur. Le traitement infligé de façon

7. À qui objecterait que nous ne pouvons pas savoir, *exactement*, ce que cela fait d'être un renard pris au piège, il est toujours possible de répondre que nous ne pouvons pas savoir, *exactement*, ce que cela fait d'être un alpiniste avec une jambe cassée au fond d'une crevasse. Mais dans les deux cas, il s'agit sans doute d'une situation que l'un et l'autre préféreraient voir se terminer, même si « préférer » n'a pas *exactement* le même sens dans les deux cas.



routinière aux animaux d'élevage et de laboratoire, pour prendre les cas les plus flagrants, montre à l'évidence que le principe d'égalité, c'est-à-dire d'égale prise en considération des intérêts, est massivement violé.

Il s'agit, on le voit, d'analyses en rupture avec l'éthique de sens commun ou avec les éthiques traditionnelles : ces dernières considèrent, en effet, que tous les êtres humains, mais eux seuls, sont des personnes ; et que les intérêts des animaux peuvent sans doute être pris en compte dans une certaine mesure mais qu'ils pèsent, en tout état de cause, bien moins que les intérêts des êtres humains. Pourtant, G. Francione estime qu'il s'agit là de thèses peu satisfaisantes. Quelques mots d'abord sur cet auteur. Juriste et professeur de Droit et de philosophie à la Faculté de Droit de l'Université de Rutgers (Newark), il est l'auteur de quatre ouvrages principaux consacrés à la question de l'animal. Ses thèses sont formulées pour l'essentiel dès *Animals, Property and the Law*. Il s'agit sans doute du plus technique – au sens juridique du terme – de ses ouvrages. Il y aborde la question de l'animal en se demandant quel est le statut de la législation portant sur les animaux ; elle est, selon lui, la traduction juridique de ce qu'il appelle le *welfarism* (« bien-êtreisme » rendrait correctement le terme, mais n'est pas très euphonique ...). Il s'agit de la position selon laquelle « il est moralement acceptable, au moins dans certaines circonstances, de tuer les animaux ou de les exposer à la souffrance, aussi longtemps qu'on prend des précautions afin qu'ils soient traités aussi « humainement » que possible » ; en d'autres termes, il s'agit de la position selon laquelle « il n'existe *aucun* intérêt animal que l'on ne puisse transgresser si les conséquences de cette transgression apportent assez de « bénéfices » aux êtres humains » (FRANCIONE, 2004, p. 6). Il peut sembler étrange de voir qualifier de *welfarism* une posture qui est si manifestement indifférente au bien-être effectif des animaux. Mais G. Francione sait ce qu'il fait : il considère, en effet, que la philosophie sous-tendant une telle posture est, dans la plupart des cas, l'utilitarisme. Selon lui, il existe donc une filiation conduisant de l'utilitarisme au *welfarism* et enfin aux législations relatives

aux animaux. Or, ce qui caractérise l'utilitarisme, ce sont certes ses fins : faire venir à l'existence un état du monde où se rencontre la plus grande quantité possible de ce qui est intrinsèquement désirable (plaisir, bonheur, plus grand bien) (FRANCIONE, 2004, p. 6) ; mais c'est aussi sa méthode : examiner les « plus et les moins » de chaque ligne d'action envisagée, ses coûts et ses bénéfices, puis choisir celle qui maximisera les « plus » ou les bénéfices. Cette méthodologie particulière où l'action moralement correcte est déterminée par la comparaison entre des résultats possibles et résulte de cette comparaison explique pourquoi le passage entre utilitarisme et *welfarism* se fait sans solution de continuité. Comme l'écrit G. Francione : « Je pense qu'il est incontestable de dire que toutes les versions du *welfarism* comportent une mise en balance d'un type ou d'un autre » (FRANCIONE, 2004, p. 7). C'est, bien entendu, une telle « mise en balance » que contestent les partisans des droits, convaincus qu'elle comporte le risque d'aboutir à un équilibre où les intérêts triviaux d'une majorité seront satisfaits au prix du sacrifice des intérêts vitaux d'une minorité. On pressent déjà que P. Singer va être une des cibles de G. Francione, mais il faut préciser : il y a, en effet, *welfarism* et *welfarism*. Notre auteur distingue le bien-êtreisme juridique (*Legal welfarism*) et le Nouveau bien-êtreisme (*New welfarism*). Le *Legal welfarism* est celui qui s'exprime dans les législations concernant le « bien-être » animal ; c'est, si l'on veut, le bien-être animal défini par le Droit. Pour comprendre de quoi il s'agit, il faut préciser ce qu'est la fonction du Droit pour G. Francione. De façon assez paradoxale, il s'inspire d'un manuel très populaire rédigé par le juriste Richard Posner et qui s'inscrit dans la droite ligne de l'idéologie juridique dominante : dans *Economic Analysis of Law* (POSNER, 1973), l'approche adoptée est en partie normative, en partie descriptive. Pour R. Posner, le Droit est un système que l'analyse économique peut éclairer, dont elle peut montrer la cohérence et qu'elle peut parfois améliorer. R. Posner adopte une définition conventionnelle de l'analyse économique : c'est un ensemble de règles pour un choix rationnel, visant à satisfaire des désirs dans un contexte de rareté. Il en est ainsi parce qu'elle met en jeu des agents



cherchant à maximiser rationnellement la satisfaction de leurs désirs grâce à l'allocation la plus efficiente de leurs ressources. Dans ces conditions, la fonction des doctrines et des institutions du système juridique est de promouvoir une allocation efficiente des ressources : une des fins principales de la règle de Droit est de prescrire ce qu'un agent économique devrait faire de ses ressources pour que cet usage soit pleinement rationnel ; il lui revient aussi, souvent, de sanctionner les manquements à cette exigence de rationalité. G. Francione va appliquer telles quelles ces analyses aux législations relatives aux animaux : elles visent simplement à faire en sorte que ceux qui ont affaire aux animaux se comportent de la façon la plus rationnelle possible. Mais cela revient à dire que le degré de protection qu'elle leur accorde ne va pas au-delà de celui qu'un agent économique rationnel leur accorderait de lui-même s'il était parfaitement conscient de ses propres intérêts et parfaitement informé des moyens de les satisfaire au mieux. Ainsi, infliger aux animaux une souffrance gratuite est à peu près universellement prohibé ; de même, lorsque des propriétaires négligents laissent, par incurie ou pour toute autre raison, mourir leurs bêtes, le Droit a prévu des sanctions, même s'il ne s'agit pas là du genre de délit qui est le plus activement traqué. Mais les souffrances compatibles avec un usage efficient des animaux comme ressources sont généralement admises au motif qu'il s'agit de souffrances nécessaires. Bien entendu, l'usage efficient des animaux comme ressources se fait toujours dans un contexte donné : élevage, expérimentation, chasse, etc. « Nécessaire » ne signifie donc pas « absolument inévitable », mais « inévitable dans un contexte où l'on fait usage d'une ressource pour des fins déterminées par les êtres humains ». Un *welfarism* juridique pur enregistrerait sans plus toutes les pratiques et tous les contextes où l'on fait usage de ressources animales et édicterait des règles pour un usage efficient de ces ressources : c'est ce qui se passe avec l'encadrement juridique de la corrida, des combats de coqs ou de l'élevage industriel. Mais certains défenseurs des animaux cherchent à aller plus loin. Ce sont les partisans d'un nouveau *welfarism*, d'un *welfarism* éclairé, en quelque sorte. G. Francione

dresse une sorte de type idéal du partisan du nouveau *welfarism* dans un ouvrage extrêmement polémique : *Rain Without Thunder*. Les partisans du nouveau *welfarism* rejettent l'idée selon laquelle les animaux sont de simples moyens pour des fins déterminées par les êtres humains. Certains sont même des abolitionnistes et estiment souhaitable, à terme, la fin de l'exploitation des animaux. Mais ils estiment que les abolitionnistes qui raisonnent en termes de droits sont des utopistes. Pour leur part, ils recherchent plutôt des améliorations modestes, au coup par coup. Pour cette raison, ils n'hésitent pas à s'allier avec des groupes conservateurs, admettant le principe de l'exploitation des animaux, lorsqu'il leur semble qu'ils ont des objectifs communs. Ils pensent qu'il est légitime de sacrifier les droits des animaux d'aujourd'hui au profit des droits des animaux à venir ; en un mot, ce sont des réformistes qui cherchent des améliorations de la législation allant dans le sens d'un traitement plus humain des animaux. Mais au bout du compte, ce qu'ils cherchent à faire consiste simplement à encadrer de façon plus éclairée le traitement des animaux ; ils ne remettent pas en cause le principe de l'usage même de ceux-ci. C'est le cas, malgré les apparences, de P. Singer à qui est reprochée une conception beaucoup trop abstraite de la prise en compte des intérêts des animaux. Cette critique est articulée dans un passage de *Rain Without Thunder* et est intéressante en ce qu'elle semble, au total, pertinente en dépit du fait que G. Francione commette un contre-sens relatif aux thèses de P. Singer. Il pense, en effet, avoir décelé une contradiction chez P. Singer : il n'est pas possible à la fois de se réclamer des principes de l'utilitarisme de l'acte comme le fait ce dernier et de faire valoir ce type de neutralité des raisons par rapport à l'agent qu'est le refus des préférences envers l'espèce à laquelle on appartient, l'anti-espécisme. Ainsi, il pourrait se faire que « l'utilitarisme commande le résultat X » et que « le refus de l'espécisme commande le résultat Y » mais que en faisant Y en fait « nous violions le principe d'utilité » (FRANCIONE, 2007, p. 242, note 40) ; en clair, l'exigence d'anti-espécisme pourrait empêcher que l'acte qui ferait venir à l'existence les meilleures conséquences soit accom-

8. C'est pourquoi il peut établir un parallèle entre les législations contemporaines « protectrices » des animaux et les législations « protectrices » des esclaves dans les États du Sud avant la guerre de Sécession.

pli. L'anti-espécisme comme principe séparé du principe d'utilité apparaît alors comme un absolu moral qui ne se dérive pas du premier ; et même comme un corps étranger au sein de l'utilitarisme. Mais c'est se méprendre sur ce que P. Singer a voulu faire : chez lui, l'exigence d'impartialité est un principe formel et préistributif : aucune distribution de biens ou de maux ne peut être juste si elle n'est pas impartiale pour commencer. L'acte juste est bien celui qui réalise les meilleures conséquences, c'est-à-dire celui qui maximise l'utilité. Mais la procédure par laquelle on détermine l'acte juste est soumise à un certain nombre de contraintes formelles, parmi lesquelles : « ne pas se livrer à des discriminations sur la base de l'appartenance à l'espèce ». L'anti-espécisme de P. Singer n'est donc pas un absolu sorti de quelque obscur recoin d'un système déontologique, mais une contrainte formelle pesant sur le calcul des conséquences – comme le serait l'exigence de ne pas prendre en compte plusieurs fois les intérêts d'un seul individu, quel qu'il soit –. Sur ce point donc, G. Francione n'a pas compris ce qui se joue, méthodologiquement parlant, dans un système comme celui de P. Singer. Mais, d'un autre côté, il a un bon argument à faire valoir contre la conception singerienne de la prise en compte des intérêts. P. Singer considère, en effet, qu'il faut prendre en compte les intérêts des êtres définis simplement comme conscients ou comme conscients d'eux-mêmes. Ces intérêts, on l'a vu, sont de deux sortes : il y a les intérêts liés à la sensibilité et ensuite les intérêts liés aux préférences conscientes. De la sorte, P. Singer peut construire un réseau d'obligations à deux niveaux : il existe d'une part des obligations très proches de celles de l'utilitarisme classique (hédoniste) lorsqu'on a affaire aux êtres sensibles, qu'il s'agisse ou non d'êtres humains ; il existe d'autre part des obligations conformes à l'utilitarisme de la préférence lorsque l'on a affaire à de êtres conscients d'eux-mêmes, qu'il s'agisse ou non d'êtres humains. Mais il raisonne à un tel niveau d'abstraction que le statut social ou juridique des êtres dont il parle n'est jamais envisagé par lui. Il raisonne sur des porteurs d'intérêts complètement décontextualisés. En particulier, il ne tient pas compte du fait que, dans la construction

du Droit, certains êtres qui sont cependant des porteurs d'intérêts, ne sont considérés en fait que comme des biens. Mais être un bien (au sens juridique du terme), c'est être une chose dont on peut disposer à sa guise, selon les critères de la rationalité économique. Le propre d'une chose, en réalité, c'est qu'elle n'a pas de droits. Un droit étant, pour G. Francione, un intérêt juridiquement protégé, si le Droit ne reconnaît pas de droits à une entité quelconque, ses intérêts ne seront jamais protégés<sup>8</sup>. Une formule de *Animals, Property and the Law* dit les choses avec toute la clarté nécessaire :

La thèse centrale de cet ouvrage est la suivante : le *welfarism* juridique exige que nous mettions en balance les intérêts des animaux, lesquels ne sont pas protégés par des titres juridiques, avec les intérêts des êtres humains qui sont, eux, protégés par de tels titres en général et, en particulier, par des droits de propriété sur ces animaux. (FRANCIONE, 2004, p. 91).

Mais ce qui peut être dit du *welfarism* juridique peut être dit également du nouveau *welfarism* dont P. Singer est un représentant, qu'il le veuille ou non. Avec cet aspect de la critique de P. Singer par G. Francione, on n'a donc pas affaire seulement à l'éternelle opposition entre modérés ou réformistes et radicaux : le juriste estime que le philosophe n'a pas vu le point essentiel. À la racine de l'exploitation des animaux, il y a le statut juridique de ceux-ci : aussi longtemps qu'ils resteront des choses parmi les choses au sein des catégories du Droit, ils ne verront jamais leurs intérêts réellement protégés, ni même adéquatement pris en compte. C'est pourquoi G. Francione estime que la méthodologie singerienne de la prise en compte des intérêts est inadéquate : en fait, seule une démarche reconnaissant des droits fondamentaux au premier rang desquels le droit à la sécurité physique (défini comme l'ensemble des intérêts reconnus et protégés à ne pas être traité exclusivement comme un moyen en vue d'une fin) (FRANCIONE, 2007, p. 183-184) est susceptible de conduire au-delà du *welfarism*, qu'il soit juridique ou éclairé.

G. Francione considère également que P. Singer a adopté une philosophie de l'esprit inadé-

quate : il a établi, en effet, une distinction trop rigide entre êtres (simplement) conscients et êtres conscients d'eux-mêmes. Cette distinction, on l'a vu, est un point essentiel du dispositif singerien. En effet, pour un utilitariste conséquent, et il ne fait aucun doute que P. Singer est un utilitariste conséquent, la vie individuelle n'est pas un bien en soi, ne possède pas de valeur intrinsèque : ce qui lui donne une valeur, ce sont les plaisirs qui s'y attachent ou bien la satisfaction des préférences qu'elle rend possible. Mais certaines préférences, les préférences sophistiquées des êtres conscients d'eux-mêmes, ont cette particularité cognitive qu'il n'est pas possible de les entretenir sans entretenir en même temps la préférence de continuer à exister jusqu'à ce qu'elles soient satisfaites. Il n'en est pas de même avec les préférences simples des êtres simplement conscients. Elles sont, pour ainsi dire, dans l'instant : qui les entretient n'entretient pas *ipso facto* une préférence de second ordre pour la continuation de sa propre existence. Je ne reviens pas sur les conséquences pratiques importantes de cette distinction. G. Francione va la contester : pour lui, un être simplement conscient est également conscient de lui-même en un sens moralement important. Les préférences conscientes mais non conscientes d'elles-mêmes sont, en effet, pour l'essentiel des préférences pour le bien-être : le plus souvent, elles se limitent à rechercher le plaisir et à éviter la peine. Mais, selon G. Francione, le plaisir et la peine ne sont pas des expériences flottantes qui ne s'attachent à personne. On ne peut pas dire d'elles, comme dans la vieille boutade : « la douleur n'est qu'une illusion ; elle n'existe que parce que tu la ressens ». C'est justement parce qu'elle est ressentie par moi que la douleur n'est pas une illusion ! Je ne peux pas éprouver une douleur sans éprouver du même coup que c'est moi qui la ressens. Le fait d'éprouver que l'on éprouve de la douleur n'est peut-être pas un accomplissement de la conscience réflexive de soi, une conscience pure, une *cogitatio* ; mais cela suffit pour constituer un intérêt au sens où celui qui éprouve de la douleur n'est pas indifférent à ce qui lui arrive à travers le temps. Il y a bien plus dans la sensibilité que le pensent les utilitaristes. Comme l'écrit G. Francione :

Tout être qui est sensible est nécessairement conscient de lui-même. Tout être qui est sensible, nécessairement, a un intérêt à vivre parce que la sensibilité est un moyen pour une fin : la continuation de l'existence. (FRANCIONE, 2008, p. 144).

Si l'on s'en tient à la reconnaissance des uns et des autres dans le débat public, G. Francione représente l'aile radicale des défenseurs des animaux en ce qu'il prône l'abolition de l'exploitation animale et non sa réglementation dans un sens plus « humain », plus éclairé. Mais il est aussi extrêmement intéressant comme théoricien de l'éthique envers l'animal : il représente, en effet, une sorte de synthèse entre l'utilitarisme d'un P. Singer et la théorie des droits d'un T. Regan. À première vue, cela peut sembler impossible : quoi de commun entre les deux démarches ? Mais on pourrait dire qu'il emprunte à P. Singer et à la tradition utilitariste le thème de la sensibilité et de la prise en compte égale des intérêts ; simplement, la sensibilité est porteuse de plus que ce que croient les utilitaristes : elle est constitutive d'un intérêt à voir son existence prolongée, intérêt qui mérite d'être protégé par un droit fondamental, celui de ne pas voir sa sécurité physique menacée ou encore de ne pas être traité comme un moyen pour les fins d'autrui. D'un autre côté, il emprunte à T. Regan et à la tradition des droits la notion de périmètre protégé : simplement, il ne met pas au centre une valeur inhérente comme T. Regan, mais un intérêt. Sans doute, on peut considérer que cette double allégeance confère une certaine instabilité à sa pensée. Mais il semble que P. Singer lui-même ait été sensible à des critiques du genre de celles qui viennent d'être exposées au point de modifier de façon substantielle la dernière édition de *Practical Ethics* et d'y intégrer des éléments qui, en toute rigueur, le mènent au-delà d'un strict utilitarisme de la préférence : il va, si je puis me permettre cette expression, relever la barre de la personnalité et admettre, avec Gary Varner et Roger Scruton, une conception autobiographique du moi. C'est sans doute une façon de parer à la menace présentée par ceux qui, comme G. Francione, « abaissent la barre » jusqu'à la sensibilité.

On peut aussi noter que les deux auteurs ne se

contentent pas de s'inscrire dans un style de pensée où les objections sont prises en compte et intégrées dans le développement de l'argumentation, ce qui suffirait à montrer que l'on a affaire à critique, pas à une déconstruction intéressée avant tout à identifier (et à disqualifier) le lieu d'où parle l'ennemi. Ils sont aussi capables d'articuler cette critique tout en faisant l'économie d'un pesant discours sur l'arrogance d'un sujet et d'un discours logo-phallo-centrés : comme ils raisonnent en termes de porteurs d'intérêts, et en termes de reconnaissance de ces intérêts, ils n'ont pas besoin d'en passer par un détour anthropologique, trans-anthropologique ou post-anthropologique et peuvent aller directement « à la chose même », comme on dit dans certains idiomes philosophiques. Il est vrai que cette absence de grandiloquence peut rebuter ceux qui considèrent qu'une pensée authentique ne peut que s'annoncer de façon grandiose, quitte à s'exposer à l'ironie de ceux qui s'étonnent de la minceur des résultats. Cependant, les amateurs d'*animal studies* peuvent tout de même s'intéresser à G. Francione lorsqu'ils en auront fini avec les représentants (éminents) de la philosophie européenne contemporaine. J'ai noté que cet auteur considère que c'est le statut juridique des animaux qui est à la racine de leur exploitation – et de leurs souffrances –. Sans doute pressé d'aller à l'essentiel, G. Francione indique explicitement qu'il ne s'occupera pas des problèmes philosophiques soulevés par la question de la propriété. On pourrait se demander s'il est un partisan de l'abolition de la propriété privée en général, pas seulement de la propriété privée des animaux. Il semble bien que ce soit le cas, comme le suggère une formule de *Animals, Property and the Law* où il se déclare solidaire de ceux qui pensent que le bien-être social serait énormément accru si l'institution de la propriété privée était abolie ou réformée de façon radicale dans le sens d'une plus grande redistribution, ce qui en fait un juriste plutôt atypique dans le contexte nord-américain (FRANCIONE, 2004, p. 109). Mais comment ne pas penser aussi à la formule de Kant qui ouvre *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* :

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres

êtres vivants sur cette terre. Par là, il est une personne; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses*, comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise. (KANT, 1970, p. 17).

En documentant par une multitude d'études de cas et par une analyse philosophique obstinée la violence faite aux animaux dont on peut disposer à sa guise parce que ce sont des biens, G. Francione, bien plus que les déconstructeurs ayant pignon sur rue, montre le caractère très particulier d'une posture à la Kant.

## Bibliographie

- CALLICOTT, J. B. (1996). *Beyond the Land Ethics. More Essays in Environmental Philosophy*. Albany (NY), State University of New York Press.
- CALARCO, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press.
- DWORKIN, R. (1984). Rights as Trumps. In: WALDRON, J. (1984). *Theories of Rights*. Oxford, Oxford University Press, p. 153-167.
- FRANCIONE, G. (2004). *Animals, Property and the Law*. Philadelphia, Temple University Press. Il s'agit de la version révisée de l'édition originale de 1995.
- \_\_\_\_\_. (2007, 1996). *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia, Temple University Press.
- \_\_\_\_\_. (2008). Taking Sentience Seriously. In: FRANCIONE, G. (2008). *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York, Columbia University Press, p. 129-147.
- KANT, E. (1970). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit par M. Foucault. Paris, Vrin.
- LOCKE, J. (1977). *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*. Traduit par B. Gilson. Paris, Vrin.
- POSNER, R. (1973). *Economic Analysis of Law*. Boston, Little, Brown and Co.
- SINGER, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em setembro de 2012 e aprovado em setembro de 2012.

