



le contrat domestique

par Catherine Larrere¹ et Raphaël Larrere²

¹ Université de Bordeaux-III. ²INRA-ESR, 65, bd de Brandebourg, 94205 Ivry

Évoquant la prime « Hérode », dans un récent article du *Courrier*, Etienne Landais écrivait : « Soyons clairs : il s'agit de payer des éleveurs pour supprimer quasiment à la naissance, sans "l'excuse" de la consommation de leur viande, des veaux dont la survenue ne serait donc plus programmée que pour déclencher la lactation de leur mère. Je dis que ce massacre programmé des innocents (pourquoi les promoteurs du programme en question l'ont-ils baptisé "Hérode", si ce n'est pour dire leur propre malaise?), si rationnel qu'il puisse paraître à la lumière d'une froide analyse économique, me semble inacceptable, et je serais fort étonné d'être le seul à réagir ainsi »(*). Il n'est certainement pas le seul. La crise de la « vache folle », en attirant l'attention sur les pratiques actuelles de l'élevage, a révélé un indéniable malaise quant à la façon dont nous traitons les vaches, les volailles, ou les porcs (voire même les saumons). Il y a dans cette épizootie, comme dans la mesure de « régulation » de l'offre par élimination des veaux, l'indice que quelque chose s'est rompu dans les relations que l'humanité entretient, depuis des siècles, avec ses animaux domestiques.

¹ E. Landais : Élevage bovin et développement durable . *Le Courrier de l'Environnement de l'INRA* n°29 (décembre 1996), p. 68.

C'est pourquoi il ne nous semble pas possible de ne voir dans ce malaise qu'une sensiblerie déplacée qu'il suffirait de rejeter dans l'irrationalité de réactions populaires, à la façon dont on traite d'« irrationnelles » les réticences actuelles de certains consommateurs à acheter de la viande. Si la crise de la vache folle n'est pas un épiphénomène, et si rien ne sera plus comme avant après cet épisode, ce n'est pas seulement parce que le consommateur a perdu confiance (chose importante), c'est aussi, et plus encore, parce qu'elle invite les scientifiques, les zootechniciens et les éleveurs à se remettre en cause. La crise de la vache folle agit comme un révélateur : il s'agit de savoir quels sont ces modèles d'élevage qui sont aujourd'hui contestés, et si les réactions intuitives qu'ils provoquent - celles de « la sensibilité sociale » - ont quelque justification. S'émouvoir du sort fait aux vaches et aux veaux est-ce faire indûment obstacle au progrès? Cela révèle-t-il, au contraire, l'échec d'un système d'élevage, que l'on dit rationnel, mais qui semble assez peu raisonnable?

1. De la zootechnie et de l'élevage intensif

Le développement de la zootechnie, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, s'opère dans un contexte caractérisé par une ardente obligation de produire, d'augmenter tous les rendements. Cette zootechnie considère l'animal comme une « machine vivante à aptitude multiple »(*) . Certes, il ne s'agit plus de l'automate cartésien : l'animal de la zootechnie n'est pas une sorte d'horloge, c'est une machine thermodynamique dotée de mécanismes d'autorégulation, un engin cybernétique. On tente d'en améliorer le rendement énergétique, on tend à maximiser l'efficacité de toutes ses fonctions (nutrition, croissance, reproduction(**)). En laboratoire, on ne se contente pas de comptabiliser les flux, on démonte la machine, pour en analyser les rouages, pour déceler les dispositifs de contrôle. L'animal domestique devient animal de laboratoire, et il est traité comme tel : un instrument dans le dispositif de recherche, manipulable à merci. Ce n'est sans doute pas un hasard si la première fois que nous avons entendu formuler des revendications concernant le bien-être des animaux, affirmer le respect qu'on leur doit, ce fut par des techniciens de l'INRA, qui n'en pouvaient mais, disaient-ils, de torturer des bêtes auxquelles ils s'étaient attachés par la force des choses(***). Ils en voulaient à leur directeur de labo de programmer de telles expériences : s'il effectuait lui-même les manipulations, disaient-ils, il verrait bien que ce n'était pas supportable.

Ayant appris comment fonctionnait la machine animale et cherché les moyens de maximiser (plutôt que d'optimiser) ses fonctions, on a pu dégager un modèle de production inspiré des prototypes d'élevages expérimentés par les zootechniciens. Combien d'éleveurs disaient, entre les années 70 et 80, que pour être modernes, il leur fallait mettre en œuvre un « élevage scientifique » ? On ne parlait alors que d'ateliers de production animale, de performances, d'indices (de consommation, de fécondité). Les agriculteurs furent d'autant plus sensibles au modèle scientifique de l'animal-machine que toute la technostructure d'encadrement les invitait à adopter les techniques issues des progrès scientifiques. Ils y étaient aussi poussés par une logique économique qui assimilait les exploitations agricoles à des entreprises industrielles. Mais cela conduisait à une artificialisation de l'élevage qui ne pouvait manquer de susciter des résistances et d'en faire apparaître les inconvénients.

L'élevage traditionnel traitait les animaux individuellement, en tenant compte des formes de hiérarchie qui existent à l'intérieur de tout troupeau et qui assignent à ceux-ci leur taille. La zootechnie « scientifique » ignore ces contraintes : l'animal de rapport est traité par lots (dont la

* Voir, sur cette question, E. Landais et J. Bonnemaire : La zootechnie, art ou science ? *Le Courrier de l'Environnement de l'INRA*, n° 27, 1996.

** La maîtrise de la gémellarité chez les vaches fut même, il y a peu, un objectif de la recherche zootechnique. L'aboutissement de ces travaux en innovation diffusée aurait sans doute pour effet de multiplier le nombre de primes « Hérode ».

*** C'était au début des années 70, et nous croyons savoir que depuis lors bien des laboratoires ont pris en compte la sensibilité qu'exprimaient alors ces techniciens.

dimension ne dépend que de contraintes techniques ou financières), considéré comme un outil de production, ou comme un produit. Cela n'alla pas sans difficultés : divers sociologues ont remarqué que les réticences de certains éleveurs à adopter les techniques "modernes" tenaient sans doute moins à leur incompétence (supposée) qu'à leur éthique professionnelle : un bon éleveur avait été jusqu'alors celui qui savait prendre soin de ses bêtes, et qui les bichonnait individuellement. C'est ainsi que Patrick Pharo^(*) analysa la réticence des éleveurs limousins à abandonner l'élevage des veaux sous la mère au profit d'un élevage de broutards^(**) : ceux-là même qui s'étaient reconvertis avaient du mal à se résoudre à ne pas s'occuper individuellement de leurs bêtes.

Le même modèle dissocie l'animal de son environnement : l'élevage intensif dépend de moins en moins des ressources de l'exploitation, et l'on parvient même à développer des ateliers hors sol. On ne voit plus les volailles dans les cours de ferme, les porcs dans les enclos, de moins en moins souvent les vaches et les veaux dans les prés (en Bretagne, en particulier). La machine animale s'enferme dans un bâtiment industriel. On la met en batterie. On ne se préoccupe de son bien-être que si les conditions d'ambiance font diminuer le rendement ou augmenter les frais sanitaires. Plus encore, la conception d'ateliers animaux, relativement indépendants de leur environnement, pose objectivement le problème de leurs effluents, de tout ce qui est remis en circulation dans la nature et qui échappe plus ou moins à la maîtrise de l'éleveur (comme à la capacité de recyclage du milieu). On peut estimer que les craintes concernant la pollution des nappes phréatiques et des cours d'eau par les nitrates (et les pesticides) sont excessives, on ne peut nier que le taux de nitrate (et de pesticides) augmente. Si l'on n'y veille, il ira jusqu'où ? En élevage intensif, comme dans l'industrie qui lui a servi de modèle, on oublie un peu facilement, dans l'application des techniques, que "nos œuvres nous quittent", qu'elles ont un devenir naturel qui échappe à notre maintenance^(***).

Ce qui est vrai des objets manufacturés l'est *a fortiori* des êtres vivants. Aussi fort que l'on s'y emploie, on ne parvient pas en faire des artefacts. La vache n'est pas une machine : une machine se grippe, tombe en panne, s'emballa, se répare, est hors service ou bonne pour la casse, mais elle ne devient pas folle. Mais, si la vache n'est pas une machine, les porcs et les volailles ne le sont pas non plus. Ce n'est pas dire qu'une catastrophe du genre ESB soit à craindre avec les élevages en batterie de ces animaux, mais que les conditions de vie qui leur sont imposées ne sont guère favorables à leur santé (et sans doute à leurs performances et à la qualité de leur viande).

Avec la crise de la vache folle, nous retrouvons l'évidence de ce que nous avons négligé : la nature existe, bien que nous ayons fait comme si elle n'existait pas, comme s'il n'y avait plus que des mécaniques, machines animales et mécanismes de recyclage. L'idée de recycler les sous-produits de la boucherie et de l'équarrissage paraissait séduisante : elle pouvait permettre de contrôler un processus de recyclage qui se serait difficilement réalisé naturellement, compte tenu de la concentration des abattoirs. Mais on a conçu ce recyclage comme une nouvelle activité économique, avec un marché à conquérir. On a recherché un profit là où l'on aurait sans doute dû prendre en compte des frais supplémentaires, qu'on avait jusqu'alors maintenus en dehors de tout calcul économique. Il aurait fallu internaliser les externalités, et admettre qu'un processus productif ne peut être considéré comme terminé tant que les résidus qu'il produit ne sont pas recyclés. Mais cela oblige à articuler logique économique et processus écologique : prendre en compte les déchets ce n'est pas seulement introduire de nouveaux frais, c'est passer d'un cycle économique (production-consommation) à un cycle écologique (production-décomposition). Au lieu de se régler sur des normes naturelles, on a voulu étendre la logique économique du profit : résultat, avec les protéines, on a recyclé les prions.

* P. Pharo : Ethique et mutation économique - Etude de cas : l'élevage des veaux en Corrèze. *Revue française de Sociologie*, 21(3), juillet/septembre 1980, pp. 355-377.

**Veaux élevés sous la mère, sevrés, abattus à 18 mois.

***Cf. P. Roqueplo : *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*, INRA Éditions, Sciences en question, pp. 23-26 .

La crise révèle ainsi à quel point les transformations de la mise en valeur agricole et des filières agro-alimentaires ont instrumentalisé et fragilisé le bétail (du moins en ce qui concerne l'élevage laitier intensif et l'engraissement des veaux en batterie, l'élevage porcin et une partie de l'aviculture). La maladie de la vache folle a atteint des dizaines de milliers de bêtes. Elle en menace encore un nombre indéterminé, mais cela n'a pas suffi à éveiller la « sensibilité sociale ». Il n'y a eu véritablement affaire, mobilisation de médias, de l'opinion publique et des hommes politiques que lorsque l'on a eu de bonnes raisons d'avancer l'hypothèse d'une transmission de l'ESB à l'homme. Certes, la presse britannique, et à sa suite les pouvoirs publics de différents pays européens (et en particulier la France) se sont émus en 1989, lorsque l'on acquit la conviction que la maladie avait été transmise à des chats. Mais c'est bien justement parce que le mal menaçait des animaux de compagnie, et donc se rapprochait de nous. Dans la crise, l'instrumentalisation du bétail rencontre ses limites. Mais peut-être son succès s'y affirme-t-il aussi : nous ne nous soucions guère des vaches, mais seulement de nous, semble-t-il. Serait-ce que, pour critiquable qu'il soit, le modèle cartésien de l'animal-machine est le seul qui soit rationnellement concevable ?

2. L'animal-machine : Descartes et ses critiques

Le modèle thermodynamique (ou cybernétique) de la zootechnie contemporaine perfectionne celui, un peu sommaire, de l'animal cartésien : simple montage mécanique, sans âme et sans finalité propre. Mais il en conserve les caractéristiques structurales, qui avaient fait le succès de l'hypothèse cartésienne.

La théorie de l'animal-machine est, chez Descartes, une proposition épistémologique qui, comme telle, invitera à des analogies entre le fonctionnement des animaux et celui des automates, mais trouvera cependant très vite ses limites : si la découverte de la circulation sanguine doit beaucoup à l'assimilation du cœur à une pompe et des vaisseaux à des tuyaux, toute la physiologie devra se départir des analogies cartésiennes. C'est aussi une proposition théologique, et c'est sans doute là qu'elle a eu, en son temps, la plus grande postérité. Oratoriens, comme Malebranche, ou jansénistes comme Arnauld, les théologiens voient, dans la distance infranchissable instaurée de la sorte entre l'homme et l'animal, le moyen d'invalider les spéculations dangereuses auxquelles conduisait leur rapprochement : soit attribuer aux bêtes une âme immortelle, soit la dénier à l'homme comme aux animaux. Malebranche y trouva, en outre, le moyen de justifier la bienveillante sagesse de Dieu : parce qu'elles n'ont pas d'âme, les bêtes ne peuvent être sauvées. Si elles souffraient, cela signifierait que le Créateur est injuste et cruel envers elles, mais comme elles sont aussi insensibles que des automates, Dieu est juste^(*). Enfin, ces animaux, simples machines privées de toute sensibilité, étaient offerts, comme toutes les choses, à la manipulation et à la maîtrise. Comme l'avait dit Descartes, les hommes pouvaient se considérer libérés « de tout soupçon de crime, si souvent qu'ils mangeassent ou tuassent des animaux ».

L'allusion au soupçon et la permission ainsi accordée laissent entendre, cependant, que cela n'allait peut-être pas si facilement de soi pour tout le monde. Et il est vrai que la théorie cartésienne de l'animal-machine n'a pas supplanté des conceptions qui l'avaient précédée et qui inclinaient en un tout autre sens. D'abord, une conception étrangère au christianisme, venue de l'Antiquité, à travers Plutarque, et que reprennent Montaigne et Charron, dans une perspective sceptique. Tous deux entendent montrer à quel point il est surprenant de prétendre que les hommes sont moralement supérieurs, alors qu'ils commettent des turpitudes que les animaux ignorent, et que la raison ne les

* Cf. C. Larrère : *Les philosophes. * de l'environnement*, PUF, 1997, p. 40. Saint Augustin s'était déjà posé la question de la souffrance animale : le mécanisme cartésien apportait ainsi une solution à une ancienne interrogation.

guide pas mieux que l'instinct. « La conclusion de cette comparaison, écrit ainsi Charron, c'est que l'homme se glorifie en vain et à tort de surpasser les bêtes. Si l'homme a quelque chose de plus qu'elles, principalement la vivacité de l'esprit et celle de l'entendement ainsi que les grandes facultés de l'âme, il est en échange sujet à mille maux que les bêtes ne connaissent pas, l'inconstance, l'irrésolution, la superstition, la crainte pour l'avenir, l'ambition, l'avarice, l'envie, la curiosité, la détraction, le mensonge et un monde d'appétits déréglés, de mécontentements et d'ennuis »(*) . Et Montaigne, après avoir écrit « j'en rabats beaucoup de notre présomption, et me démet volontiers de cette royauté imaginaire qu'on nous donne sur les autres créatures », invite à considérer que nous avons un « général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes »(**)

De l'autre côté, on trouve, dans la tradition chrétienne, l'idée que l'homme n'est que le gérant de la Création divine. Sans doute les Pères de l'Église ont-ils insisté sur la dualité de la nature et de la grâce, et Saint Paul, dans son *Épître aux Corinthiens*, estime que « Dieu ne s'inquiète pas des bœufs ». Une autre conception, cependant, s'est imposée dans l'Occident chrétien. Créé à l'image de Dieu, l'homme est la première des créatures. Dieu lui a confié la nature pour qu'il en use sagement. Dans cette tradition, que l'on retrouve chez Saint Thomas, l'homme n'est que l'intendant d'une nature qu'il n'a pas faite. Gérant de la nature, il en est le garant. Il doit donc rendre compte de ce qu'il a fait des vaches. Sans qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à Saint François et à « nos frères les oiseaux », nous ne pouvons pas, dans la tradition chrétienne, faire comme si les animaux étaient notre ouvrage, comme si nous pouvions en disposer à notre guise.

Descartes, lui-même, en proposant à l'homme d'être « comme maître et possesseur de la nature », s'inscrit dans une telle tradition, contrairement à ce que l'on a trop souvent avancé. La possession n'est pas la propriété : elle relève de cette tradition de l'intendance, qui impose de faire bon usage de la nature. De même la bienveillance à l'égard des animaux trouvera, après Fontenelle, des apôtres convaincus. Ainsi Jean Meslier, modeste curé, qui dans ses *Mémoires* fustige avec autant de vigueur les privilèges de la noblesse qu'il embrasse la cause des animaux contre l'idée cartésienne. Celle-ci « tend manifestement à étouffer dans le cœur des hommes tous sentiments de douceur, et de bonté qu'ils pourraient avoir pour les bêtes, et [...] est même capable de ne leur inspirer que des sentiments de rigueur et de cruauté »(***)

La critique philosophique va prendre, au XVIII^e siècle, deux directions différentes. La première, représentée par La Mettrie (****) établit que, si l'animal est considéré comme une machine, le corps humain, parce qu'il est un corps animal, peut l'être tout autant. A ne voir dans les corps qu'une mécanique on expose ainsi l'homme à être traité comme une bête, et donc très mal. La seconde remet en cause la séparation tranchée entre instinct et raison, et insiste sur la sensibilité, qui est commune aux hommes et aux animaux. Le développement à partir de Locke, d'une philosophie qui fait procéder toute connaissance de la sensation y conduit : dans son *Traité des animaux*, Condillac montre que les hommes et les animaux partagent une même faculté de sentir, si bien qu'entre la sensation animale et l'entendement humain, la différence est de degré, non de nature(*****). Rousseau, enfin, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, insiste sur l'origine animale de l'homme, et si le bipède omnivore a compensé son manque d'instinct (éclectique il adopte celui des bêtes) par la perfectibilité, la différence entre l'homme et l'animal n'est pas à rechercher dans la nature : elle résulte de la socialisation. Aussi y a-t-il « plus de différence d'homme (social) à homme (sauvage), que d'homme

* Charron : *De la sagesse*, Livre I Chapitre 34, 1604 - cité (p. 180) par L. Ferry et C. Germé : *Des animaux et des Hommes - Anthologie des textes remarquables, écrits sur ce sujet, du XV siècle à nos jours*, Le Livre de Poche, 1994.

** Montaigne : *Essais*, Livre II, Chapitre 11.

*** J. Meslier : *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, Huitième preuve, Chap. 97, 1729 - cité dans L. Ferry et C. Germé, *m. cit.*, pp. 88-91.

**** La Mettrie : *L'homme-machine*, 1748.

***** C. Larrère, *op. cit.*, p. 41.

(sauvage) à bête »(*). Tous partagent, néanmoins, une sensibilité commune : la pitié ignore les barrières d'espèces.

Parallèlement, le développement de l'histoire naturelle ne cesse de mettre en doute la conception cartésienne. Si l'on en croit Canguilhem, Descartes lui-même aurait été contraint, de reconnaître dans la définition du vivant des attributs rebelles à la juridiction de la mécanique, ne serait-ce qu'en proposant d'être le médecin de soi-même(**). Dès le XVIII^e siècle, le concept d'organisme supprime celui de machine animale. Le développement de l'anatomie comparée fait ressortir la proximité de l'homme et de l'animal. Tout est prêt, donc, à la fin du XVIII^e siècle, pour remettre en cause la barrière tranchée que la philosophie cartésienne établissait entre l'homme et l'animal, et autoriser, de l'un à l'autre, une communauté de sensibilité, sinon de sentiment. Un demi siècle plus tard, Darwin inscrira l'homme dans l'évolution, soulignant sa parenté avec les animaux.

3. La sensibilité aux êtres sensibles : la défense utilitariste du bien-être animal

Dès le début du XVIII^e siècle en Angleterre, un peu plus tard en France, se manifeste, dans les couches urbaines de la population une sensibilité nouvelle que Keith Thomas a bien analysée dans un ouvrage intitulé : *Dans le jardin de la nature*(***)Les progrès de la « civilisation des mœurs » (nous empruntons l'expression au titre d'un livre de Norbert Elias), c'est à dire du contrôle social des affects, et particulièrement des pulsions violentes, conduisent les gens de bonne société à condamner la cruauté à l'égard des animaux. On dénonce la chasse, les combats de coqs ou de chiens, les mauvais traitements infligés aux bêtes de somme. La condamnation de la cruauté envers les animaux vise l'aristocratie, qui cherchait moins à supprimer la violence qu'à la codifier dans ses chasses. Mais elle stigmatise tout autant les couches populaires, qui ne voyaient pas de malice à fouetter un cheval et qui, en Angleterre du moins, raffolaient des combats d'animaux. Pour Keith Thomas, ce sont ainsi les classes moyennes qui imposent leur sensibilité à la noblesse comme au bas peuple. Mais, en France comme en Angleterre, les campagnes en faveur des animaux sont solidaires du combat des couches les plus éclairées de la population contre l'esclavage et associées à leurs aspirations démocratiques. Michelet s'en fera en France un apôtre aussi éloquent que Jeremy Bentham en Angleterre.

Des protestations de la bonne société du XIX^e siècle contre la « brutalité » (physique et verbale) des charretiers, à la récente mobilisation contre les conditions de transport et d'abattage des animaux de boucherie, se manifeste la continuité d'une sensibilité à la souffrance animale et de la condamnation morale d'une cruauté dégradante envers les animaux.

Cette sensibilité nouvelle peut, par ailleurs, s'autoriser de considérations morales d'autant plus efficaces que ce sont celles-là mêmes qui justifient le comportement économique des sociétés libérales. On sait, depuis Bentham, que l'utilitarisme peut être élargi à tous les êtres sensibles : « la question n'est pas : peuvent-ils *raisonner* ? Ni peuvent-ils *parler* ? Mais bien peuvent-ils *souffrir* ? », écrivait-il ainsi dans un texte célèbre(****)

* Rousseau réélabore ainsi l'affirmation de Plutarque.

** G. Canguilhem : « La question de la normalité dans la pensée biologique » in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, 1981.

*** Keith Thomas : *Dans le jardin de la nature*, trad. fr. Paris, Gaillard, 1985.

****J. Bentham : *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, 1789 - cité par L. Ferry et C. Germé, *op. cit.* p. 389.



Bentham pose alors que s'il faut minimiser la souffrance et maximiser le bien-être de tous les êtres susceptibles d'éprouver du plaisir et de la douleur, il n'y a aucune raison de s'en tenir aux seuls êtres humains : « Il y eut une époque, écrit-il ainsi, et j'avoue avec tristesse qu'en bien des lieux ce temps n'est pas révolu, où la plus grande partie de l'espèce (humaine s'entend), sous la dénomination d'esclave était considérée aux yeux de la loi de la même manière que les animaux des races inférieures sont traités en Angleterre par exemple. Le jour viendra peut-être où le règne animal retrouvera ses droits qui n'auraient pu lui être enlevés autrement que par le bras de la tyrannie. Les Français ont déjà réalisé que la peau foncée n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un persécuteur. Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner une créature sensible au même sort »(*).

L'utilitarisme étant devenu, de nos jours, l'une des éthiques dominantes des sociétés libérales, Peter Singer estime que les temps sont venus de défendre la cause animale en reprenant les arguments de Bentham. Dès que l'on considère, selon lui, que le plaisir est un bien et la souffrance un mal, le champ de la considération morale doit être étendu à tous les êtres sensibles, et à eux seuls. Tous les êtres sensibles ont des intérêts : le rocher ne saurait en avoir, mais la brebis, ou la souris de laboratoire en ont : susceptibles de souffrir, elles ont intérêt à n'être ni mutilées, ni tourmentées. Pour que le principe d'utilité soit universalisable, il faut accorder une considération égale à tous les intérêts. Peter Singer invite donc à donner « dans nos délibérations morales, un poids égal aux intérêts semblables de tous ceux qui sont affectés par nos actions »(**). Il en appelle ainsi au développement d'une éthique que l'on a nommée pathocentrée (du verbe grec *pathein* qui signifie souffrir ou éprouver).

L'extension de l'utilitarisme à l'ensemble des êtres sensibles conduit à prendre en considération les intérêts des animaux. Il a justifié les mouvements sociaux en faveur du « bien-être animal » (version soft), des « droits des animaux »(***), voire même de la « libération animale » (version hard). Fidèles aux principes de l'utilitarisme, les défenseurs de ces éthiques animales rejettent toute référence intuitive. Prendre la capacité de souffrir comme base de la considération morale ne signifie nullement qu'on en appelle à nos sentiments : Peter Singer se glorifie de n'avoir aucun animal familier (*"no pet!"*). Il s'agit de trouver des propositions universelles, objectives, calculables, non de faire appel aux sentiments, aux préférences de tel ou tel.

Pour rigoureuse qu'elle soit, cette argumentation ne saurait caractériser (ni régler) les rapports établis entre les hommes et leurs animaux domestiques. L'élevage, en effet, est une relation hiérarchique. S'il implique (comme nous allons le voir) que les animaux domestiques fassent l'objet d'une considération morale, il exclut que l'on pose l'égalité entre les intérêts des hommes et ceux des animaux dont ils prennent soin. C'est bien ce qui conduit Peter Singer à instruire le procès de l'élevage pour la boucherie, au même titre que celui de la chasse et de l'expérimentation animale »(****).

Quel que soit le sérieux de cette approche (repérable dans la lourdeur d'une argumentation hypothético-déductive, qui rejette tout appel à l'intuition), on ne peut s'empêcher de se demander si l'approbation qu'elle peut rencontrer ne repose pas plus sur une évolution des sensibilités que sur sa capacité démonstrative. L'urbanisation, la diminution de la population active agricole au sein même de la population rurale font que la grande majorité des citoyens n'a, de nos jours, que l'expérience des relations établies avec les animaux de compagnie (chiens, chats et autres canaris). Rapports affectifs,

*idem, p. 389.

**Peter Singer : *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, p. 19.

***Cf. J.-Y. Goffi : « Significations et limites de la notion de droits animaux » in : *La crise environnementale*, C. et R. Larrère, éd. INRA Éditions, A paraître en 1997.

****Remarquons néanmoins qu'en toute logique, l'utilitarisme n'interdit pas que les intérêts, le bien-être, voire la vie d'individus (hommes ou animaux) soient sacrifiés au bien-être général de tous les êtres sensibles, et donc à la maximisation des utilités. Un calcul effectué à partir des hypothèses de Singer pourrait ainsi très bien aboutir à justifier le sacrifice d'hommes et/ou d'animaux au bien-être de l'ensemble des hommes et des autres êtres sensibles.

que l'on tend à idéaliser, avec une certaine propension à la projection anthropomorphique. Du souci croissant du bien-être des veaux, vaches cochons et couvées, aux édifiantes histoires d'animaux sauvages où l'on présente (par exemple) les lynx comme de gros matous^(*), tout témoigne de la généralisation d'un modèle : celui des relations quasi familiales qu'entretiennent les gens « civilisés » avec leurs animaux de compagnie. Cette référence conduit un nombre croissant de citadins (et de ruraux non agriculteurs) à juger les pratiques d'élevage, l'attitude des chasseurs et le traitement des animaux de laboratoire à l'aune de leur modèle : celui de l'animal familier. De même la tendance à la projection anthropomorphique rejoint-elle la tentative d'élargir aux animaux une éthique utilitariste, conçue à l'origine pour régler les relations humaines, et de ce fait anthropocentrique.

Or un tel modèle ne peut être universalisé sans exposer à des paradoxes, voire à des absurdités. Remarquons, à ce sujet, que libérer les animaux domestiques ne leur serait sans doute guère bénéfique : on imagine assez mal des Holstein trouver leur nourriture dans les sous-bois, mais assez bien par contre les hécatombes de brebis « libérées » et de chevreuils que feraient des millions de chiens errants. Rappelons aussi que la traduction juridique des « droits » animaux est pour le moins problématique. Restons en donc aux sentiments moraux, au souci du bien-être animal, et ceci d'autant plus que s'il correspond à une sensibilité d'origine urbaine, il peut être considéré comme une des normes de comportement qui ont réglé, au cours des siècles, les rapports des hommes aux animaux dans les communautés domestiques rurales.

4. L'animal dans la communauté domestique

Les hommes auraient-ils subjugué les animaux qu'ils ont domestiqués, les auraient-ils soumis à leur utilité et à leur volonté ? Que ce soit pour gratifier l'humanité de sa puissance ou pour déplorer que l'homme se soit ainsi posé en tyran des animaux domestiques, cette idée d'une soumission absolue des animaux à notre pouvoir ou à nos caprices est relativement commune. Mais on peut aussi interpréter la domestication comme un échange de services, comme une sorte de pacte entre les hommes et les bêtes dont ils ont cherché le concours.

L'idée en fut énoncée par Lucrèce au siècle précédant notre ère :

Ces cœurs fidèles, les chiens au sommeil léger,
Et toute l'engeance des bêtes de labour,
Les troupeaux laineux et les espèces à cornes
Sont confiés à la garde des hommes, [...].
Portés à fuir les fauves, à la recherche de la paix,
Une pâture abondante obtenue sans fatigue,
Ils reçoivent de nous ces biens pour prix de leurs services (**).

On la retrouve chez Montaigne. Si « nous devons la justice aux hommes », nous devons « la bénignité aux autres créatures », particulièrement à celles que nous élevons. Il y a, explique-t-il, « quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle »(***). Elle est reprise, bien plus tard, par Adam Smith : « Celui-ci [le bétail], quoi qu'il ne s'accroisse pas dans la même proportion que le blé, qui est entièrement un acquis de l'industrie humaine, se multiplie sous la vigilance et la protection des hommes; lesquels mettent en réserve en période d'abondance ce qui peut les entretenir en période de rareté, procurent au bétail pendant toute l'année plus de nourriture que ne leur en fournit la nature inculte, et l'assure de la jouissance libre de tout ce que la nature fournit en détruisant et en

*R. Larrère « Sauvagement artificiel » in *Le Courrier de l'Environnement de l'INRA* n° 21 (1994) pp. 34-37.

***De rerum natura*, trad. fr. de José Kany-Turpin : *De la nature*, Paris Aubier, 1993, V 868-870 (p. 363).

***Montaigne : *Essais*, Livre II, Chapitre 11.

exterminant ses ennemis »(*).. Quelques décennies plus tard, Henry David Thoreau en vient même à se demander, lorsqu'il écrit que « hommes et bœufs font échange de travail », si la part de l'homme n'excède pas celle du bœuf(**).

Commerce, obligation mutuelle, de cet échange de services et de devoirs, le physiocrate Dupont de Nemours fait un contrat : « la bête à laine de nos troupeaux est sotte et poltronne [...] mais l'homme et le chien se réunissent pour la garder. La multiplication de son espèce, de même que celle du gros bétail, a considérablement gagné au contrat, en apparence usuraire, par lequel l'homme leur vend une pâture abondante et une protection assurée. Ce contrat très avantageux à l'homme, l'est aussi aux espèces qu'il a conquises. Tant qu'il n'a été que chasseur, il n'était qu'un animal carnassier de plus et faisait comme eux aux autres animaux autant de mal qu'il en retirait de bien pour lui [...]. Mais quand il est devenu pâtre et surtout cultivateur, quand il a défendu les bœufs et les moutons contre leurs autres ennemis, quand il a travaillé pour leur conserver et leur produire du fourrage, il a diminué leurs dangers, il a prolongé leur vie, il a multiplié leur subsistance, il a augmenté leur population »^{<*"}. Certes, Dupont de Nemours reconnaît que l'intention humaine n'est en rien favorable aux animaux domestiques et que l'échange est inégal. Mais il n'empêche que les hommes prennent soin de leurs animaux, et que ceux-ci vivent en paix alors que, s'ils étaient restés à l'état sauvage, ils vivraient dans « un état de terreur habituelle que le malheur passager et imprévu (pour eux s'entend) de la boucherie ne peut égaler, tout abominable qu'il est »^(***). Il n'y a donc pas d'égalité entre les hommes et leurs animaux domestiques, mais on peut envisager des relations de réciprocité. Il y a là une sorte de contrat social tacite qui impose aux hommes de ne pas maltraiter leurs animaux jusqu'au sacrifice de leur vie.

Cette idée d'un contrat paraît, de prime abord, saugrenue. Pour qu'il y ait contrat, il faut partager la raison et la parole. « On n'a jamais vu deux chiens faire entre eux l'échange volontaire d'un os contre un autre. On n'a jamais vu d'animal signifier à un autre par ses gestes et ses cris naturels : ceci est à moi, cela est à toi; je suis prêt à donner ceci contre cela. Quand un animal veut obtenir quelque chose d'un homme ou d'un animal, il n'a d'autres moyens que de gagner les faveurs de ceux dont il a besoin »^(****). Certes, bien que tout animal sache fort bien défendre et marquer son territoire et que les accommodements ne soient pas rares entre animaux de la même espèce (la plupart des animaux domestiques ont d'ailleurs été recrutés parmi les espèces manifestant des formes de sociabilité), on imagine mal un animal passer contrat avec un homme.

Évoquer un contrat social entre les membres de la société politique ne signifie pas, remarquons-le, qu'un tel contrat ait jamais existé. Les théoriciens le reconnaissent eux-mêmes : le contrat social est supposé avoir été, mais il n'a en réalité jamais été proféré en bonne et due forme, moins encore signé. Il s'agit d'un contrat implicite, dont l'hypothèse tient à ce que les membres des sociétés humaines peuvent communiquer par le langage.

Rejeter toute idée de contrat tacite de domestication, c'est donc signifier qu'il ne saurait y avoir de communication entre les hommes et leurs animaux domestiques. Tel n'est certainement pas le cas : maître, cavalier, charretier ou éleveur, l'homme sait se faire obéir de ses bêtes, et il sait les dresser. En retour, l'animal, comme le reconnaissait Adam Smith, est capable de « gagner les faveurs » de l'homme. Tout autant de lui signifier qu'il n'est pas content de son sort. Que la relation établie de la sorte soit bonne, et l'homme obtient de l'animal ce qu'il en attend : le chat ronronne, le chien chasse, guide le troupeau ou flatte son maître, le cheval réagit au moindre geste, les vaches vont sagement se mettre en position dans la salle de traite. Que la relation soit mauvaise et l'animal (mécontent ou

* Adam Smith : *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Livre 1, Chapitre XI - Ed. P.U.F (1995), p. 196.

** H.D. Thoreau : *Walden ou la vie dans les bois*, p. 57.

*** Dupont de Nemours : *Philosophie de l'univers*, 1792, pp. 84-85.

**** idem, p. 85

***** Adam Smith : *La Richesse des Nations*, op. cit. Livre I, Chapitre II, (p. 15).

stressé) renâcle : le chat lacère le canapé, le chien bat la campagne sans lever de gibier, ou bien mord les brebis, le cheval se débarrasse de son cavalier et l'éleveur doit aller chercher les vaches à traire dans l'aire d'attente où elles se cantonnent (heureux quand elles ne profitent pas de la traite pour déféquer ou pour lancer de furtifs coups de pieds). Ces « sales bêtes » savent fort bien nous signifier quand « ça ne va pas », tout autant que quand elles sont satisfaites. On sait quelle complicité peut exister entre le cavalier et son cheval, le chasseur (ou le berger) et son chien, la voisine et son chat. Ceux qui ont réfléchi au dressage des animaux de service, de trait ou de compagnie, ont montré qu'il s'agissait de processus analogues à une démarche éducative, faisant intervenir des sentiments moraux : attente, récompense ou sanction, attachement mutuel. Sans échange verbal, il y a donc entre les hommes et leurs animaux domestiques une sorte de négociation, d'où se dégage, par apprentissage mutuel - l'attitude de l'un s'adaptant aux attentes de l'autre - une forme d'arrangement, comme s'il y avait eu une entente, un accord^(*).

Évoquer un tel contrat, c'est dire que les hommes et leurs animaux domestiques forment une société. Telle est la thèse de Mary Migdley^(**) : les communautés humaines ont, depuis le Néolithique, toujours inclus des animaux, de telle sorte qu'entre les animaux et les hommes se sont établis des rapports de sociabilité. La domestication ne fut d'ailleurs possible que parce que les hommes surent utiliser à leur profit les rapports de sociabilité existant dans certaines espèces animales : « nous avons tiré nos espèces domestiques de la série des espèces sociales présentant des hiérarchies de dominance. L'une des astuces fondamentales sur lesquelles repose la domestication [...] consiste, en effet, à reconnaître les signaux qui, chez une espèce donnée, accompagnent le statut de dominant, et à les reprendre pour notre propre compte^(***). La domestication implique donc que ces animaux ne sont plus seulement en relation entre eux (et avec leur milieu), mais qu'ils aient une relation (dont dépend leur comportement) avec les hommes qui les élèvent^(****).

Dans les systèmes agraires qui se sont succédé, depuis lors, hommes et animaux domestiques ont ainsi constitué une sorte de « communauté mixte^(*****). Considérer les animaux « comme des membres subsidiaires de la communauté humaine, c'est envisager une relation certes hiérarchique et inégalitaire, mais apte à caractériser chacun dans l'excellence de sa vertu propre, de la fonction qu'il remplit »^(*****). Cette longue cohabitation a produit des normes, variables selon les lieux et les époques sans doute, mais qui permettaient, dans chaque contexte particulier, de qualifier ce qu'était une bonne vache, un bon taureau, un bon attelage, un bon troupeau et un bon chien aussi bien qu'un bon éleveur, un bon charretier, un bon berger.

L'élevage traditionnel ne traitait certes pas les animaux comme des personnes : on les mettait à mort, soit pour s'en nourrir, soit lorsqu'ils étaient trop perclus pour rendre le moindre service. Mais on ne les considérait pas non plus comme des choses, ils faisaient l'objet de soins individualisés et attentifs, avec un intérêt partagé pour leur santé et leur bien-être. Les rapports de l'homme à l'animal étaient aussi différenciés selon les fonctions assignées à la bête dans la communauté domestique. On n'accordait pas le même statut, on ne traitait pas de la même façon les animaux de trait, le bétail de rapport dont on récoltait les produits (lait, laine), celui que l'on élevait pour la boucherie, et les

° L'animal qui ne s'y conforme pas, demeure agressif, craintif ou asthénique, est une « sale bête », le maître ou l'éleveur qui ne s'y conforme pas un mauvais maître ou un mauvais éleveur.

** Mary Migdley : *Animals and why they matter*, Athens - University of Georgia Press.

*** Stephen Jay Gould : *Comme les huit doigts de la main - Réflexions sur l'histoire naturelle*, Seuil, 1996, p. 416.

**** Comme le remarque M. Seabrook : « ceci conduit à une relation à double sens telle que, tout comme les animaux sont en relation et réagissent à l'homme, l'homme, en retour, est en relation avec des animaux et réagit à eux » in *Farmers weekly*, 23/12/1977, traduit, pour l'ITEB, par N. Bochet.

***** On peut voir, dans certains rites, la reconnaissance de cette sorte de communauté domestique que les paysans formaient avec leurs animaux. Il en est ainsi de la fête de la saint porc, la tuaille du cochon, manière de codifier et de ritualiser la mise à mort de la bête. De même, allait-on souvent annoncer officiellement aux ruches la mort de leur maître, leur en faisant « porter le deuil » de peur que les essaims ne fuient dans la nature.

***** Catherine Larrère : *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997, p. 58.

animaux de compagnie et de service (chats, chiens de chasse ou de berger). On n'entretenait pas avec eux la même familiarité, on n'en attendait pas les mêmes services.

Débardant les grumes de la forêt landaise, l'oncle Roger passait ses journées, de l'aube à la nuit, avec ses mules. C'étaient ses compagnons les plus intimes. Il leur parlait, il en prenait grand soin, attentif à leur humeur et plus préoccupé de leur santé que de la sienne. Le fouet ne servait guère qu'à claquer de temps en temps à leurs oreilles, quand une voiture dépassait le « bross ». Les mules, à vrai dire, n'obéissaient qu'à lui, très accessoirement à ses proches. Combien d'éleveurs, avons-nous croisé, capables de raconter l'histoire de vie de chacune de leurs vaches; et combien de bergers rencontrés, qui pouvaient détecter d'un coup d'œil l'absence d'une brebis, mais qui comptaient en s'aidant de leurs doigts !

Les animaux de boucherie eux-mêmes faisaient l'objet de soins attentifs. Si l'on réserve en Nivernais les meilleurs près aux animaux d'embouche c'est, dit-on, que s'ils sont « heureux et bien nourris, leur viande en sera meilleure »(*). Comme pour compenser le fait qu'ils engraisaient leurs veaux de lait, en les faisant pousser comme des champignons de couche, à l'ombre, sur un fumier jamais changé, les éleveurs Limousins, bichonnaient leurs veaux, adjoignant au lait de leurs mères et tantes, de petites « gâteries », des morceaux de sucre ou des œufs.

Loin de notre propos l'idée d'idéaliser ces rapports. Ils étaient empreints de violence. Seuls les bons charretiers n'utilisaient pratiquement jamais le fouet ou l'aiguillon. Encore le faisaient-ils au cours du dressage. Les éleveurs limousins rendaient leurs veaux anémiques, le gavage des oies ou des canards ressemblait plus à un combat qu'à des soins attentifs et la tuaille du porc était sanglante (**). Il est certain aussi que le sort des bêtes de somme, de celles qui corroyaient des charges en ville, dans les mines ou les usines, était bien pire que celui des animaux de ferme. Aussi maltraités, sinon plus, par leurs conducteurs, que ceux-ci ne l'étaient par leurs employeurs, ces animaux étaient déjà réduits au rang de moyens de locomotion. Mais ils avaient déjà été exclus d'une communauté domestique, pour servir au capitalisme naissant, de moyens de production.

Un événement révélateur : la crise de la « vache folle » et les réactions qu'elle a suscitées

L'hypothèse d'une transmission de l'ESB ne vient que renforcer ce que nous indiquait déjà le fait que la tuberculose, la brucellose et la fièvre aphteuse peuvent passer des ruminants aux hommes : notre santé est solidaire de celle des vaches. L'apparition de l'encéphalopathie spongiforme bovine, qui semble ignorer les barrières d'espèce, rappelle que nous formons avec les animaux d'élevage, que nous le voulions ou non, une communauté dont nous devons connaître les règles, pour leur bien comme pour le nôtre.

On en est encore bien loin. Lorsqu'il s'est agi de rassurer le consommateur, on a songé à un grand holocauste de vaches (dont il n'est nullement prouvé qu'il serait efficace contre la maladie). C'est ainsi que Monsieur Delamuraz, président de la Confédération helvétique a expliqué une mesure qui a surpris les spécialistes : « La décision suisse de faire abattre au plus vite un tiers du cheptel bovin adulte correspond à une décision économique dans la mesure où la crise de la vache folle a été à

*Dans l'article déjà cité, M. Seabrook après avoir décrit le comportement de deux troupeaux (il s'agit, en réalité de cas typiques) montre qu'il y a une relation entre les hommes et les vaches. « Quand cette relation est bonne, les vaches viennent vers le vacher et entrent dans la salle de traite avec empressement. Quand elle est mauvaise, les vaches n'aiment pas être près du vacher et restent en arrière ». Or la lactation est meilleure et les mammites moins fréquentes dans le premier cas.

**Dans *L'innocente piacer - La caccia e le sue rappresentazioni nelle Prealpi del Veneto orientale* (Feltre, Centre per la documentazione délia cultura popolare, 1989), S. Dalla Bernardina, loin de considérer que le remords pour la souffrance et la mort animale est étranger aux paysans de Vénétie, interprète la cruauté dont ils font preuve dans leurs chasses, comme les formes de brutalité qu'ils manifestent vis-à-vis de certains animaux domestiques, « comme une technique et une pédagogie de la mise à mort ». Cet ensemble d'actes codifiés serait une façon de « mettre à distance » l'animal que l'on côtoie, mais que l'on sait fort bien que l'on tuera.

l'origine d'une baisse de la consommation moyenne de 10% en 1996 dans ce pays. Par cette mesure nous voulons rétablir la confiance des Suisses et celle de nos partenaires étrangers » (*Le Monde* du 1^{er} novembre 1996).

Pour éviter l'effondrement des cours, on n'a guère trouvé mieux que de traiter les veaux comme des choux-fleurs en excédent sur le marché. Imaginée par la Commission de Bruxelles en 1992 pour maîtriser l'offre dans un contexte où la consommation de viande bovine tend à décliner, la prime « Hérode » a désormais les faveurs des pouvoirs publics, voire même de la profession (les éleveurs français ayant sur ce point rejoint leurs collègues britanniques). Des dizaines de milliers de veaux issus du cheptel laitier ont été abattus à moins de vingt jours, dépecés et transformés en farine carnée ou en bouillie de viande pour chiens et chats. Pour chaque animal vendu dans ces conditions, l'éleveur reçoit une prime de 798 FrF. Que les agriculteurs aient opposé à la prime « jachère » leur éthique professionnelle, leur légitimité nourricière, et qu'ils trouvent si peu à redire à la prime Hérode, montre à quel point les veaux ne sont plus pour eux que des sous-produits dont on se débarrasse quand on ne peut plus les valoriser. La péremption de la « communauté domestique » qui incluait les animaux nous laisse ainsi devant deux attitudes opposées, à leur égard. D'un côté l'adoption du modèle de la machine animale a imposé aux éleveurs l'abandon de tout sentiment de responsabilité(*) à l'égard d'animaux que nous avons sélectionnés pour nos usages économiques (à tel point qu'ils seraient incapables de subsister sans les soins que nous sommes censés leur donner - car il s'agit de prendre soin, pas de rendre malade, ni d'éliminer en raison des fluctuations de cours).

La sensibilité, parfois exacerbée, au sort des animaux, qui se manifeste à l'autre pôle de la société, n'est guère plus satisfaisante : elle ne s'intéresse pas à l'animal, mais à des projections anthropomorphiques. Aussi ne s'agit-il pas tant, comme le proposait Etienne Landais, « d'intégrer la sensibilité sociale » dans le raisonnement des chercheurs, des économistes, des agents de développement et des éleveurs(**). Il s'agit bien plus de réguler la rationalité technique et la recherche du profit économique par une éthique. L'utilitarisme élargi de Peter Singer ne nous paraît pas une solution acceptable car, sous le couvert d'un objectivisme universalisant, il ne fait que reconduire les sensibilités urbaines et postule, entre l'homme et l'animal, un égalitarisme qui, finalement, nie l'animal dans son statut d'animal domestique, plutôt qu'il n'en affirme les droits ou les intérêts. Il reste donc à recomposer, entre les animaux et nous, une communauté domestique, à réinventer des règles de civilité(***) . Cela peut conduire à remettre en cause l'élevage de masse, et sa mécanique, à revaloriser les formes extensives d'élevage. Cela peut conduire aussi à inventer des techniques d'élevage soucieuses du bien-être animal, à importer, dans les élevages intensifs eux-mêmes, l'éthique professionnelle qui fut celle de l'élevage traditionnel. Mais, en cela, les réactions des citoyens, et la baisse de la consommation de viande, apparaissent moins comme l'effet de craintes irrationnelles, que comme un signal : il est temps de reconsidérer la situation et de s'interroger sur ce que furent les certitudes de tous ceux qui ont vu, dans les formes d'élevage intensifs contemporains, un progrès .

* Nous aurions pu, en faveur de cette responsabilité, reprendre l'argumentation de H. Jonas (dans *Le principe responsabilité* - Ed. du Cerf, 1990) et justifier ainsi la considération morale que nous pouvons accorder aux animaux domestiques. « Être responsable - avons-nous écrit, paraphrasant Jonas - c'est répondre d'un être (ou d'un objet) et en prendre soin pendant une longue période. [...] C'est une obligation naturelle (un sentiment immédiat) et non contractuelle. Elle n'est pas réciproque, ne crée aucune obligation correspondante chez celui qui en est l'objet » (C. & R. Larrère : *Du bon usage de la nature - Pour une philosophie de l'Environnement*, Aubier, 1997, p. 238). Si cette argumentation ne nous a pas semblé pertinente, c'est justement parce que nous attendons une réciprocité de la part des animaux que nous élevons. Nous voulons qu'ils nous nourrissent, nous servent ou manifestent leur affection. La domestication est bien un échange de services mutuels, impliquant des devoirs réciproques. D'où la référence au contrat.

**Il s'agirait alors d'inviter les acteurs des filières de la viande et du lait à prendre en compte que le pôle sensible au bien-être et au respect des animaux comprend la majorité des contribuables qui sont à la source des primes et des consommateurs qui sont à l'origine de la demande.

*** On nous objectera peut-être qu'à considérer l'état des relations sociales (et la violence des rapports interindividuels au sein même de nos communautés scientifiques), il est bien plus urgent de retrouver des règles de civilité entre les hommes eux-mêmes. Sans doute, mais relevons qu'il y a continuité entre les deux civilités : qu'ils soient plus ou moins proches (hommes) ou plus ou moins lointains (animaux), il ne s'agit que de respecter les autres. C'est toute la différence d'avec la prise en compte des intérêts, cas dans lequel on montrera aisément qu'il y a contradiction entre ceux des animaux d'élevage et ceux de l'éleveur, du boucher ou du consommateur. De la même façon que l'on montrera qu'il y a contradiction entre les intérêts des hommes, selon leur statut social.