



**HAL**  
open science

# Fondements et portée de l'éthique animale: révolutions et circonvolutions humaines autour de la sensibilité non humaine

Hania Kassoul

► **To cite this version:**

Hania Kassoul. Fondements et portée de l'éthique animale: révolutions et circonvolutions humaines autour de la sensibilité non humaine. UNIVERSITÉ D'ÉTÉ 2019, Poitiers -LES ANIMAUX, Jul 2019, Poitiers, France. hal-03556409

**HAL Id: hal-03556409**

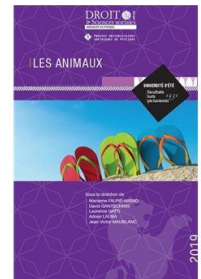
**<https://hal.science/hal-03556409>**

Submitted on 29 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



## Fondements et portée de l'éthique animale : Révolutions et circonvolutions humaines autour de la sensibilité non-humaine

Hania Kassoul

Maîtresse de conférences à l'Université de Poitiers

*« On rejoue invariablement, sans mont rer une quelconque lassitude, l'affrontement entre l'homme et cet autre que lui-même. Il est ce héros, elle est la bête, personnages contraints d'une mythologie où chaque geste prend tout son sens au moment de la victoire et des éclaboussures »<sup>1</sup>.*

**1. L'animal sous le feu des projecteurs.** Je remercie les organisateurs bien inspirés qui ont choisi le thème des *Animaux* pour cette université d'été et qui me permettent ainsi d'intervenir dans un propos que j'ai essayé d'imaginer introductif, c'est-à-dire dans un but de mise en perspective des préoccupations juridiques actuelles avec leurs racines conceptuelles, culturelles, sociologiques, etc. En effet, l'actualité montre que nous assistons véritablement à ce que j'appellerais une « renaissance » de la réflexion portant sur l'éthique animale. Pourquoi une renaissance ? Tout simplement parce que face à un certain emballement médiatique et un intérêt renouvelé pour le droit animalier (cristallisé notamment autour du nouvel article 515-14 du Code civil), on semble découvrir un sujet nouveau, profondément contemporain – ce qui n'est guère le cas. Il faut dire que sujet a investi l'actualité récente et il serait d'ailleurs impossible de citer tous les titres de journaux relatifs à la condition animale. En effet, en naviguant sur un hégémonique moteur de recherche en ligne, ce ne sont pas moins de 56.000 articles francophones récents (soit couvrant les dernières semaines écoulées) qui répondent à la recherche « éthique/cause/droit animal/animalier ». Mais on pensera simplement à la dénonciation du broyage des poussins mâles dans l'industrie des poules pondeuses<sup>2</sup>, aux scandales des abattoirs<sup>3</sup>, il y a quelques jours encore à celui du

<sup>1</sup> F. Nicolino, *Bidoche*, Les liens qui libèrent, 2009, p. 354.

<sup>2</sup> « Le “broyage des poussins” devrait être interdit en France à la fin de 2021 », Journal *Le Monde*, 30 oct. 2019 ; « Allemagne: l'élimination des poussins mâles reste autorisée provisoirement », Journal *L'Obs*, 13 juin 2019 ; « Une première technique pour éviter de broyer des poussins arrive en France », Journal *Le Figaro*, 17 avril 2019 ; « Le broyage des poussins vivants doit être interdit », Journal *La Tribune de Genève*, 21 mars 2019.

<sup>3</sup> « Shocking footage reveals sheep getting trapped in a conveyor belt and live animals trapped under carcasses at a Welsh slaughterhouse ALREADY under investigation for mistreating livestock », Journal *The Daily Mail*, 4 nov. 2019 ; « Carrefour milite pour des caméras dans les abattoirs », Journal *Les Echos*, 16 janv. 2019 ; « Abattoir d'Alès : une condamnation “dérisoire” selon l'association L214 », Journal *Libération*, 8 avril 2019 ;

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

transport d'animaux vivants<sup>4</sup> – en période de canicule plus particulièrement<sup>5</sup> – à la réouverture de la chasse à la baleine au Japon après 30 années de suspension, au débat autour de la chasse à courre<sup>6</sup> ou des animaux sauvages dans les cirques, à la première journée mondiale contre l'abandon des animaux de compagnie le 29 juin dernier, ou encore au phénomène des « vaches à hublots » qui a ému l'opinion publique il y a seulement quelques jours<sup>7</sup>, etc.<sup>8</sup> On redécouvre effectivement la pratique des « vaches à hublots », mais il est certainement bon de rappeler qu'il y a déjà 50 ans, la télévision proposait des reportages sur ce qui était présenté comme un progrès de la recherche à l'INRA<sup>9</sup>. Certainement, s'il fallait comparer le discours et le traitement journalistique des années 1960-1970 avec celui d'aujourd'hui, l'approche contemporaine met en exergue le questionnement éthique du traitement de l'animal et suscite de vives polémiques passées complètement inaperçues autrefois. Il semblerait donc que les animaux de 2019 soient plus en vogue que leurs ancêtres<sup>10</sup>. Une remarque récurrente surgit alors : le rapport entre l'humain et l'animal est-il un sujet à la mode ?



« Je crois bien que ma charité pour les bêtes est faite de ce qu'elles ne peuvent parler, expliquer leurs besoins, indiquer leurs maux », Émile Zola dans «Le Figaro» du 24 mars 1896. Rue des Archives/Mondadori Portfolio/Rue des Arch

**2. Un thème à la mode ?** Certains le croient, et l'Université d'été de Poitiers qui nous rassemble aujourd'hui aurait en ce sens choisi une thématique « dans l'air du temps », avec toute la futilité que cela sous-entend. Et pourtant, en 1896, quelle ne fut pas la surprise d'Emile Zola écrivant dans le journal *Le Figaro* sur la protection des animaux et la charité qui leur est due – parce qu'ils souffrent, eux aussi, rappelait-il – de voir l'engouement

<sup>4</sup> « Des animaux exportés par l'Union européenne victimes de mauvais traitements », Journal *Le Monde*, 15 nov. 2019 ; « Bétaillères maritimes : à Sète, l'arche de nausée », Journal *Libération*, 23 déc. 2018 ; « Des milliers de moutons transportés par cargo vers l'Australie dans des conditions effroyables », Journal *Le Huffington Post*, 9 avril 2018.

<sup>5</sup> « Canicule : le transport routier d'animaux interdit aux heures les plus chaudes », Journal *Le Parisien*, 29 juill. 2019 ; « Canicule : le transport d'animaux interdit pour "quelques jours" », Journal *Le Figaro*, 27 juin 2019 ; « Le ministère de l'Agriculture admet enfin la cruauté du transport des animaux », Journal *The times of Israël*, 25 juin 2019.

<sup>6</sup> « Labour pledges to close loopholes used to hunt foxes, hares and deer », Journal *The Guardian*, 18 nov. 2019.

<sup>7</sup> « Vaches à hublot : peut-on tout faire subir aux animaux? », Journal *Le Figaro*, 23 juin 2019 ; « Le dessin d'Ixène : les Français choqués par les vaches Hublot », Journal *Le Figaro*, 21 juin 2019 ; « Depuis quand les vaches à hublots existe-t-elle ? », Journal *Libération*, 20 juin 2019 ;

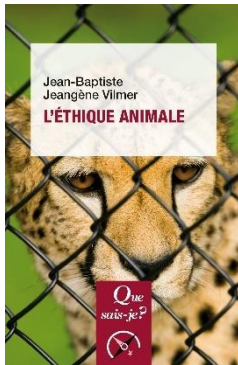
<sup>8</sup> « Five ways to make horse racing more humane right now », Journal *The Guardian*, 3 nov. 2019 ; « Bien-être animal : la majorité noie le poisson », Journal *Libération*, 22 août 2019.

<sup>9</sup> Archives disponibles ici : <https://www.ina.fr/contenus-editoriaux/articles-editoriaux/1970-l-ina-experimentait-deja-sur-des-bovins-a-hublot/>

<sup>10</sup> V. Manceron et M. Roué, « Les animaux de la discorde », *Ethnologie française*, nouvelle série, t. 39, n° 1, « Les animaux de la discorde », janv.-mars 2009, pp. 5-10, relevant que « les animaux ne sont plus ce qu'ils étaient... » (p. 6).

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

provoqué chez le public par ce sujet (sujet qu'il croyait « neutre », disait-il - la plaisanterie !). Un engouement schizophrénique et clivant, il faut le concéder, car la discussion déchaîne les passions, de l'admiration aux railleries, en passant par la perplexité – pour ne pas dire l'ignorance - ou la ferveur militante. Toutefois, c'est un doux euphémisme de souligner que la question du rapport entre l'humain et l'animal a bien plus que quelques décennies. Elle alimente les réflexions éthiques fondamentales depuis plus de vingt-cinq siècles<sup>11</sup> – ce que nous nous tenterons modestement à retracer tout au long de cette présentation qui ne peut prétendre à l'exhaustivité. Mais le sentiment de découverte tient sans doute, d'une part, aux circonvolutions historiques qui décrivent la pensée humaine au sujet du statut de l'animal, et, d'autre part, à un syndrome d'amnésie collective fort bien relaté par Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, selon qui :



« Les hommes ont la mémoire courte. Ceux qui font l'éthique animale semblent souvent partir de zéro, revendant les mêmes choses, avec les mêmes arguments, que leurs illustres ancêtres dont ils ignorent parfois jusqu'à l'existence. Connaître l'histoire fait gagner du temps »<sup>12</sup>.

Or, il faut le dire d'emblée : le thème des Animaux n'a au fond rien d'une mode. Il s'agit au contraire d'un sujet hautement philosophique, d'un enjeu de civilisation, et, surtout, d'un défi sérieux dont les juristes doivent se saisir. S'il fallait à ce titre reconnaître une chose, c'est que ces préoccupations sont, néanmoins, plutôt récentes chez les juristes.

**3. Récence de l'investissement politico-juridique du sujet.** Il faut d'abord admettre que si les juristes ne s'emparent de la question que de façon récente, ils ont néanmoins laissé la main depuis toujours aux philosophes et scientifiques pour penser ce que Jacques Derrida a bien nommé « *l'immense question de l'animalité* ». Le rôle de la philosophie a alors été de penser, non seulement notre rapport à l'animal, mais aussi les fonctions de l'institution juridique et politique dans le traitement de la nature et du vivant. Proche de nous, l'état moderne de la relation entre le droit et la vie est encore décrit par le célèbre concept de *biopolitique* développé dès 1974 par Michel Foucault<sup>13</sup> et qui traduit l'« *emprise violente du politique sur la vie de tout vivant, événement*

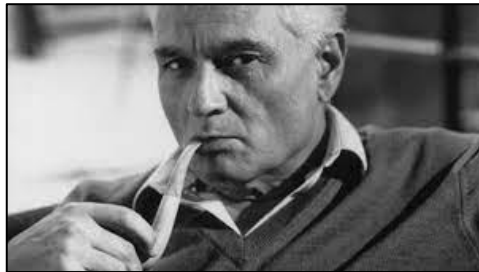
<sup>11</sup> M. Martin-Sisteron, « L'animal et l'homme, l'étonnante aventure de la fable animalière », Bulletin de l'Académie vétérinaire de France, t. 160, 2007, n° 1.

<sup>12</sup> J.-B. JEANGÈNE VILMER, *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, PUF, 2012, p. 14.

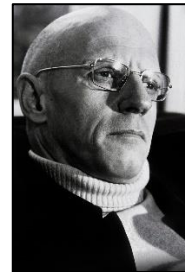
<sup>13</sup> *Histoire de la sexualité (La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004 ; *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1991. Ce concept de *biopolitique* (ou encore *biopouvoir*) a été pensé par Michel Foucault au sujet du gouvernement de la vie physique et psychique des êtres humains et exploité dans un travail de recherche consacré plus précisément à l'aliénation mentale, aux politiques de santé publique ainsi que leurs instruments de contrôle social.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

*fondateur de notre modernité depuis le siècle des Lumières* »<sup>14</sup>. Ce concept sera déconstruit à partir des années 2000 par Jacques Derrida, dans son œuvre *La Bête et le Souverain*, qui quant à lui a proposé celui de *zoopolitique*, c'est-à-dire la dialectique réunissant l'exercice du politique et sa prise en compte de l'animalité. D'une part, cette déconstruction repose sur une critique profonde des *biopouvoirs* – c'est-à-dire toutes les institutions, étatiques, juridiques, économiques, au fondement de nos sociétés qui vivent du sacrifice et de la mort des animaux et des humains<sup>15</sup>. D'autre part, Derrida bâtit *a contrario* l'idée d'une *démocratie zoopolitique* susceptible de rétablir l'égalité politique, ontologique et éthique, entre humains et non-humains. Ce faisant, il déconstruit le propre de l'homme. La philosophie derridienne pense alors les conditions permettant de créer une communauté morale et politique positive entre l'humain et l'animal, seule solution permettant de faire cesser la souffrance animale.



Jacques Derrida en 1989 • Crédits : Anne Selders – Sipa



Michel Foucault • Crédits : off - AFP

Ces concepts, ainsi exprimés, sont tardifs. Mais, même non nommés, même de façon implicite, ils investissent le champ de la recherche juridique et posent très précisément la question vertigineuse des rapports entre les êtres vivants humains et ceux non-humains, dont le nœud a une forte dimension philosophique. Et quel défi effectivement que celui d'essayer de dénouer les relations, très ambivalentes, il faut le dire, entre l'homme et l'animal !

**4. Précautions conceptuelles.** De telles réflexions touchent au cœur des fondements et des problématiques de l'éthique animale qu'il nous faudra bientôt définir<sup>16</sup>. Cependant, dès ce stade, un avertissement préliminaire s'impose, et nous aurons le temps de le rappeler à quelques occasions : parler d'éthique animale c'est rejeter d'abord l'anthropomorphisme<sup>17</sup>, mais aussi l'anthropocentrisme.

---

<sup>14</sup> P. LLORED, « Pour une démocratie zoopolitique. Ou comment Derrida fait entrer les animaux dans la démocratie à venir », *Rue Descartes*, vol. 89-90, n° 2, p. 245-252. DOI : 10.3917/rdes.089.0245. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2.htm-page-245.htm>.

<sup>15</sup> P. LLORED, *idem*.

<sup>16</sup> Cf *infra* n° 5.

<sup>17</sup> Cf. *infra* n° 38.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Cela signifie d'abord qu'il ne s'agit aucunement de nier l'existence de différences entre l'homme et l'animal – pas plus que de nier les différences entre espèces.

Ensuite, il ne s'agit pas non plus d'envisager ces différences par le seul prisme de l'intérêt humain.

Ce double choix se justifie ainsi : c'est précisément parce qu'il existe des différences parfois profondes, voire insondables, que la question éthique se pose avec force. Assurément, s'il y avait une confusion parfaite entre l'homme et l'animal, nous serions tous naturellement liés au sein d'une communauté morale fondée par l'évidence d'une identité partagée). Il est justifié aussi parce que si l'éthique animale n'était mesurée qu'à l'aune des intérêts et des particularismes humains, elle ne serait plus une éthique mais rien de plus qu'un système opportuniste de domination, tout simplement parce que l'éthique désigne littéralement « la science de l'*ethos* », c'est-à-dire « *la science du devoir* ». Je ne peux donc pas dire que je ne dois que ce qui m'arrange, selon mes seuls intérêts. La dette éthique n'est pas toujours confortable du fait que, essentiellement, elle doit être déterminée à partir de la perspective de l'intérêt autrui. Cela impose donc à l'être humain d'adopter une optique dans laquelle il n'est pas sa propre et unique préoccupation. Tous ces éléments se veulent autant d'indicateurs de l'évolution (rétrospective et prospective) des enjeux de ce que l'on nomme aujourd'hui le *droit animalier*, lequel est source de débats souvent profonds et fondamentaux sur les notions de sujet de droit, de personnalité juridique, mais aussi sur les fonctions de la loi, les liens entre la morale et le droit, la science et le droit, etc. Ils permettent en outre de s'intéresser à la définition (difficile) des termes du sujet et des différents repères culturels auxquels le législateur, le juge, la doctrine – mais aussi la société civile – sont susceptibles de donner une traduction juridique.

Ces rappels étant faits, il convient maintenant de dire ce que l'on entend communément par « éthique animale ».

**5. Définir l'éthique animale.** L'éthique animale désigne l'étude des rapports moraux et juridiques entre les humains et les animaux. Elle s'entend encore comme l'ensemble des principes moraux clairs et à même de nourrir une communauté morale entre les humains et les non-humains, communauté dans laquelle s'instituent des relations morales entre humains et non-humains. Deux remarques méritent d'être relevées<sup>18</sup>.

Premièrement, s'il y a des rapports moraux, c'est qu'il y a d'un côté ce que l'on appelle un patient moral et, de l'autre côté, un agent moral. Le patient moral étant celui qui mérite une considération éthique et l'agent moral celui qui doit agir éthiquement. La question sera alors de savoir si les animaux peuvent être des patients moraux et/ou des agents moraux, et quel doit être le critère de

---

<sup>18</sup> Cf. sur le travail de définition et de construction de différentes éthiques animales : J.-B. Jeangène Vilmère, *L'éthique animale, op. cit.* ; du même auteur, *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, PUF, 2012 ; L. Boisseau-Soxinski et D. Tharaud (dir.), *Les liens entre éthique et droit. L'exemple de la question animale*, L'Harmattan, 2019.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

la considération morale. Nous constaterons que, historiquement, la controverse la plus connue quant au *criterium* pertinent s'est construite entre, d'une part, l'indice de la sensibilité et, d'autre part, l'indice de la raison.

Deuxièmement, il y existe (très) schématiquement deux écoles éthiques : l'école déontologiste et l'école utilitariste.

La posture déontologiste signifie une éthique qui repose sur des principes moraux généraux, basés eux-mêmes sur des valeurs protégées telles que la vie, la vérité, la liberté, etc. Il s'agit d'une approche rationaliste au sein de laquelle les devoirs de l'agent moral doivent être considérés en fonction de maximes respectueuses de valeurs. Les comportements validés éthiquement sont donc déduits de ces maximes qui doivent être respectées (il en va d'ailleurs du salut moral des agents). On peut rapprocher la construction de cette doctrine de l'éthique dite *des vertus*, laquelle s'attache à identifier les devoirs de l'agent en fonction de leur conformité à des traits de caractères promus comme étant conformes au bien (probité, compassion, fidélité, etc.).

Le courant utilitariste défend pour sa part l'idée selon laquelle les normes éthiques doivent être pensées non pas au travers de principes protégés mais à partir des conséquences observables des comportements humains. En ce sens, c'est l'utilité d'un acte qui doit être mesurée et appréciée pour déterminer sa conformité éthique. Le raisonnement part donc des intérêts du patient moral (intérêt à vivre, intérêt à être libre, intérêt à connaître la vérité, etc.), que l'agent moral doit maximiser en optimisant le bien réalisé et en minimisant le mal. On comprend alors qu'ici, les devoirs éthiques sont induits par un calcul opéré par la raison pratique : le résultat d'un comportement permet de déterminer s'il est valable éthiquement (il en va du bien-être des patients). En matière d'éthique animale, l'éthique utilitariste a actuellement l'ascendant, même si nous verrons que des normes juridiques et les discours politiques se sont aussi construits à partir de considérations purement déontologistes.

Encore faut-il définir l'autre notion phare du sujet : l'animal. Et quel vertige... !

**6. Définir l'animal.** A qui veut définir ce qu'est l'animal, revient consubstantiellement la périlleuse mission de définir ce qu'est l'humain, ce qu'est le propre de l'homme, ainsi que les différences entre humains et animaux<sup>19</sup>. Or, comme l'écrivait Gustave Flaubert dans son *Voyage en Italie* : « *je ne sais jamais si c'est le singe qui me regarde ou si c'est moi qui regarde le singe* ». Disons-le clairement, il est impossible de parler de l'animalité sans parler, au fond, en creux, de notre humanité. Flaubert, pour sa part, ajoute à son observation en écrivant qu'il sent une communauté panthéistique entre l'homme et les animaux, une communauté fraternelle. On pourrait dire que chacun est le miroir l'un de l'autre : les deux branches d'un même arbre, celui des êtres vivants. Il se trouve que cette approche naturaliste rejoint

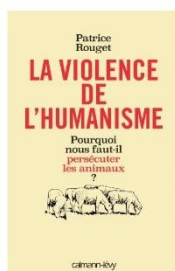
---

<sup>19</sup> Cf. not. E De Fontenay, « L'Homme et l'animal : anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal », *Pouvoirs*, 2009/4 (n° 131), p. 19-27 ; V. Camos, F. Cézilly, P. Guenancia et J.P. Sylvestre, *Homme et animal, la question des frontières*, 2009, Paris, France : Quae.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

l'enseignement étymologique : « animal » vient du mot latin *anima*, à savoir *l'être qui a reçu le souffle de vie*. L'humain, en tant qu'être vivant, est donc lui aussi une *anima*. Néanmoins, dans le langage courant, le terme « animal » sous-entend habituellement que l'on parle de celui *autre que l'homme*. Le mot cache effectivement une convention sémiologique tacite d'exclusion : nous avons la conviction consciente ou inconsciente qu'il existe un propre de l'homme et que ce dernier est donc détachable de la catégorie des animaux. Les animaux se définissent alors par la négative. Ils sont ce qui n'est ni végétal, ni humain. Ils sont une catégorie d'exclus par essence, comme le souligne Patrice Rouget en notant que :



« Le mot n'a pas tant pour vocation de nommer, de désigner, que de séparer, de renvoyer. Il n'est pas un désignateur, il est un séparateur. Une barrière. L'animal, c'est ce qui est de l'autre côté, c'est ce qui est enclos. Ce que circonscrit le mot animal, en le stigmatisant, c'est le non-homme »<sup>20</sup>.

Il nous reste cependant à élucider les raisons de ce schisme ontologique. Il se trouve que la littérature scientifique et philosophique s'est longtemps attachée à retenir la raison comme critère principal de distinction entre les hommes et les animaux. C'est ce que l'on appelle le logocentrisme.

Toutefois, ce critère est-il suffisant pour créer une rupture fondamentale entre l'homme et l'animal ? Comment permet-il de définir la place de chacun et la considération éthique qui en découle ? En d'autres termes, la question s'est posée de savoir si l'héritage logocentrique a permis de dégager de façon satisfaisante les fonctions d'agent et de patient moral, ainsi que les devoirs qui en découlent ; ou si, au contraire, il n'a pas profondément faussé les fondations intellectuelles qui supportent les discussions contemporaines. La réponse à ces questions dépend clairement de qui tente d'y répondre et des fondements invoqués.

**7. Annonce de plan.** Nous verrons les réponses apportées par la cosmologie antique, mais aussi par les très influentes normes religieuses, ainsi que par les fondements philosophiques. Il conviendra également de poursuivre plus rapidement notre exploration au sein des courants de politisation de la question, lesquels ont marqué le mouvement moderne de rapprochement entre éthique et droit, entre philosophie et action.

Cet itinéraire, marqué par un double mouvement allant de l'antiquité à nos jours, montre que, **dans une première phase**, la cosmologie antique a proposé une approche ontologique du rapport entre l'humain et l'animal, tandis que les textes et interprétations religieux ont clairement construit une approche normative. **Dans une seconde phase**, la question a connu un renouveau philosophique, notamment avec les révolutions scientifiques et la pensée des

---

<sup>20</sup> P. Rouget, *La violence de l'humanisme, Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux ?*, Calmann-lévy, 2014, p. 17.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

*Lumières*, amorçant une dynamique éthique critique qui a jalonné une philosophie moderne de l'engagement en faveur de la condition animale (prise en tant que cause politique). Notre propos se dessinera donc autour des étapes suivantes :

**PARTIE I : DE L'APPROCHE ONTOLOGIQUE A L'APPROCHE NORMATIVE**

**PARTIE II : DE L'ETHIQUE ANIMALE A LA « CAUSE ANIMALE »**

\*\*\*

**Partie I**

**De l'approche ontologique à l'approche normative**

---

**8. Cosmologie et religions.** La dialectique entre une approche ontologique et une approche normative des rapports entre humains et animaux se révèle parfaitement lorsqu'on étudie la cosmologie antique et les normes religieuses. En effet, si des normes juridiques encadrant le comportement humain à l'égard de l'animal – mais également les atteintes causées à l'homme par l'animal – existent depuis fort longtemps, elles ne permettent pas à elles seules d'entrevoir les piliers de ce que serait une éthique animale. Il faut d'abord, pour y parvenir, s'intéresser aux raisons fondamentales qui justifient et précèdent la règle. C'est d'ailleurs là le lieu du questionnement éthique par excellence : le projet éthique se pense en amont de la règle qui le réalise. Pour cela, nous avons choisi de présenter *le dualisme de la cosmologie antique (A)*, lequel synthétise deux conceptions ontologiques antagonistes dont notre droit a sans doute hérité et qui expliquerait en partie son ambivalence, notamment à l'égard de la définition statutaire de l'animal.

Par ailleurs, exprimant une alternance entre ces conceptions, les religions (monothéistes) ont pris le parti de proposer de véritables normes de comportement, déduites du parti ontologique choisi. L'approche ontologique a alors été appuyée par une approche normative. Cette dernière s'est construite par phases d'oppositions. En effet, chaque grand texte ayant fait le choix de partis ontologiques divergents, plusieurs corps de règles ont exprimé des éthiques animales très différentes : *il s'agira de voir la division des normes religieuses (B)*.

**A/ LE DUALISME DE LA COSMOLOGIE ANTIQUE**

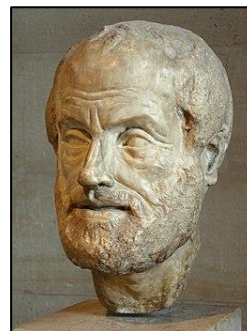
**9. Deux approches cosmologiques.** La cosmologie a pour objet l'étude du *cosmos*, soit des lois générales de l'univers, tant sur un plan physique que

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

métaphysique<sup>21</sup>. Elle inclut en ce sens la découverte du rapport aux choses et à la nature, plus particulièrement à la place de l'homme dans l'univers. La cosmologie antique est intéressante : elle propose à elle seule deux conceptions ontologiques radicalement différentes et qui mettent en perspective les différentes façons d'aborder le statut de l'animal et de définir la pertinence de devoirs humains envers un créancier non-humain<sup>22</sup>. Ces deux conceptions proposent, dans un premier temps, *une approche biologique (a)* et, dans un second temps, *une approche métaphysique (b)*.

### a) L'approche cosmologique biologique

**10. La conception continuiste.** L'approche biologique défend une conception *continuiste* ou encore dite *gradualiste*, assez voisine de l'anthropologie. L'idée est que l'ensemble des êtres vivants, appelés les *zôïa*, intègrent les animaux humains et non-humains, ainsi que les dieux. Aristote parle notamment des animaux *autres que les hommes* ce qui implique l'animalité de l'homme<sup>23</sup>. Le principe premier est donc l'animalité, et l'homme n'est rien d'autre qu'une espèce parmi d'autres, avec ses particularités et ses ressemblances. En effet, lorsque, dans sa *Métaphysique*, Aristote pose la question de savoir si le genre humain est une espèce d'animal ou si l'animal est une variété du genre humain<sup>24</sup>, la réponse donne clairement l'ascendance au Principe Animal. Nous sommes donc subordonnés à notre animalité et nos spécificités nous rendent tantôt supérieurs, tantôt inférieurs aux autres animaux, selon les caractéristiques observées. Une construction catégorielle du vivant paraît à ce titre difficile, voire impossible.



Portrait d'Aristote d'après un original en bronze de [Lysippe](#).

**11. Une construction catégorielle impossible.** Ensuite, les *zôïa* ne peuvent être biologiquement scindés en catégories franches. Il y a certes des espèces, mais il existe une infinité de caractéristiques que l'on retrouve chez les uns et chez les autres, si bien que les êtres forment un *continuum* du vivant : du

<sup>21</sup> V° « Cosmologie », in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2018, p. 193.

<sup>22</sup> Cf. sur l'ensemble de la question F. Wolff, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », in *L'Animal dans l'Antiquité*, Vrin, 1997. Adde G Chapouthier, « Le statut philosophique de l'animal : ni homme, ni objet », *Le Carnet PSY*, 2009/8 (n° 139), p. 23-25 ; M. Vidal et L. Simonneaux, « Conceptions de l'animal au regard de dialectique objet/sujet », *Éducation et socialisation*, 36/2014 ; F. Burgat, « A quoi la question qui sont les animaux engagée ? », *Qui sont les animaux ?*, J. Birnbaum (éd.), 2010, Paris, France : Folio Essais.

<sup>23</sup> *Traité du ciel*, Chapitre XII, 350 av. J-C.

<sup>24</sup> Pour présenter la conception continuiste, nous avons choisi d'appuyer le propos avec les travaux d'Aristote car ils traduisent fort bien une telle conception. Toutefois, la conception gradualiste n'est pas le propre d'Aristote. On citera notamment pour autre exemple les travaux de Platon, Théophraste, Plutarque, Porphyre.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

lombic aux dieux, en passant par les demi-dieux, les poissons, les mammifères, et les hommes situés quelque part dans ce *continuum* peuplé d'hybrides et de mixité. La répartition du vivant est en ce sens indivisible et imparfaitement classifiable, de sorte qu'une construction catégorielle (biologique) basée sur la différence entre l'homme et l'animal est impossible. En effet, l'observation de la nature montre que chaque espèce connaît une forme de vie intermédiaire avec l'autre et que tous les traits de la nature se retrouvent dans les différentes formes de vie, sans qu'il soit possible d'identifier des césures franches. Ainsi, l'homme est situé quelque part dans cette échelle continuiste, fait à la fois d'animalité et de divin, parce qu'il ne se distingue pas vraiment de tous les animaux - on lui reconnaît au contraire plusieurs caractéristiques d'espèces diverses - et pas vraiment des dieux avec qui il partage des qualités et des défauts... Il y a donc, à des degrés différents, du commun et du particulier entre les différentes espèces vivantes, et au sein même de ces espèces, dans la grande famille animale.

**12. Des différences de degrés.** Enfin, le principe continuiste ne nie pas qu'il puisse y avoir un propre de l'homme. Il s'agirait d'ailleurs de la passion de la réflexion qui, selon Aristote, élève l'homme à un degré de raisonnement plus élevé que les autres animaux. Cependant, cette aptitude n'est qu'une question de degrés, ce qui ressort d'ailleurs naturellement d'une théorie qui se veut gradualiste. Ainsi, la véritable diversité du vivant n'est pas dans la nature des êtres mais se compte en degrés. De plus, Aristote répète, à la fois dans sa *Métaphysique* et dans son *Histoire des animaux*, qu'il existe également un seul et unique sens commun, sans exception à tous les animaux (homme inclus): il s'agit du toucher, car la nature a doté tous les *zōia* de la faculté de sentir. Tous connaissent la souffrance et le plaisir. Dans cette cosmologie continuiste : il existe donc une égalité irréductible et universelle entre les êtres qui réside dans leur sensibilité.

**13. Conséquences éthiques.** Aristote ne tire pas les conséquences éthiques du *continuitisme* biologique. On peut néanmoins les trouver dans l'œuvre de Théophraste :

*« nous posons que les hommes mais aussi tous les animaux sont de la même race parce que les principes de leur corps sont par nature les mêmes (...) et beaucoup plus encore parce que l'âme qui est en eux n'est pas différentes par nature, sous le rapport des appétits, des mouvements de colère, des raisonnements aussi et par-dessus tout des sensations (...) Ainsi, puisqu'ils sont de la même race, s'il apparaissait, selon Pythagore, qu'ils ont reçu aussi la même âme que nous, on serait à bon droit de juger impie de ne pas s'abstenir d'être injuste envers des parents »<sup>25</sup>.*



Aristote, Théophraste et Straton

<sup>25</sup> « Sur la piété », in Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, vol. 2, 2003, p. 186. Rapp. *infra* n° 18.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Il en est déduit que la mort non nécessaire d'un animal (nécessité non reconnue dans le fait de le tuer pour le transformer en festin) est une injustice qui engage notre responsabilité morale. Il convient alors d'en conclure que les animaux, en tant que parents panthéistiques<sup>26</sup> des humains, méritent le statut de patients moraux. Leurs suppliques déchirantes, lorsqu'ils sont malmenés par nos mains, ne sont rien d'autre que des appels à la pitié et constituent « *de justes réclamations de leur part* »<sup>27</sup>. Théophraste ajoute ainsi :

« dire que le fait d'étendre aux animaux le droit détruit le droit, c'est ne pas voir qu'on ne sauvegarde pas ainsi la justice, mais qu'on renforce le plaisir qui est le plaisir de la justice. (...) Celui qui s'abstient de porter atteinte à tout être animé, même s'il s'agit d'être qui n'entrent pas avec lui en société, s'abstiendra à plus forte raison de nuire à ses congénères. Car l'ami du genre ne haïra pas l'espèce, mais plutôt, plus grande sera son amitié pour le genre animal, plus grande aussi sera la justice qu'il gardera pour la partie qui lui est apparentée »<sup>28</sup>.

En somme, le statut moral de l'animal, au sein d'une conception continuiste, imposerait à l'homme des obligations d'agent moral qui consiste à respecter un principe de justice dans ses rapports avec les autres animaux<sup>29</sup>. Cela tient notamment au fait qu'il ne peut y avoir de hiérarchie entre des êtres qui ne peuvent être catégorisés. Même la raison mieux armée de l'homme ne l'autorise pas à revendiquer une supériorité ontologique, car, comme Aristote le relevait : l'animal humain, en-dehors de son intelligence, est en tout inférieur aux autres animaux. Et nous pourrions ajouter que c'est peut-être là sa blessure narcissique, celle qui transparait très nettement dans *la cosmologie métaphysique (b)*.

### *b) L'approche cosmologique métaphysique*

**14. Un modèle catégoriel ternaire.** La cosmologie métaphysique rompt profondément avec le principe continuiste et propose un modèle ternaire basé sur trois catégories : celle des dieux, celle des humains et celle des *autres animaux*. Ces catégories sont étanches et profondément clivantes. En effet, dans le modèle ternaire, il y a un gouffre métaphysique entre les hommes et les animaux sur le seul critère de la raison.

**15. Le critère discriminant de la raison.** Tout d'abord, le principe est simple : n'est pas homme qui est dépourvu de raison. On revient alors sur une définition des animaux par la négative: ce dont ils sont [seraient] privés par

---

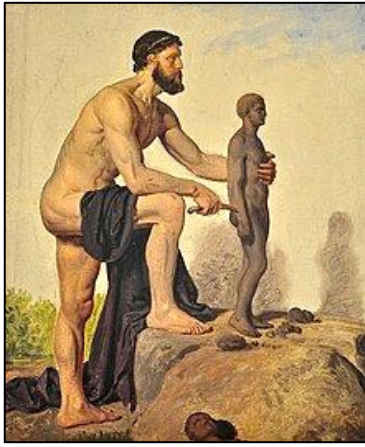
<sup>26</sup> Dans le sens le plus littéraires et général du terme, à savoir qui relève de « *l'attitude d'esprit qui consiste à se représenter la Nature comme une unité vivante, pour laquelle on professe une sorte de culte* », V° « Panthéisme », in A Lalande, *op. cit.*, p. 733.

<sup>27</sup> *Traité sur la morale de Plutarque*, Paris, Charpentier, 1847, t. 1, p. 273 et s.

<sup>28</sup> « Sur la piété », in Porphyre, *De l'abstinence*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>29</sup> Cf dans le même sens Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 174 et s. Son analyse procède d'une critique des conceptions cosmologiques chrétiennes (sur ce point, cf. *infra* n° 24).

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



"Prométhée créant l'homme à partir de l'argile" de Constantin Hansen

rapport à l'homme permet de les extraire vers une catégorie à part et, réciproquement, d'extraire l'homme de la catégorie des animaux. Relevons, pour mieux comprendre ce parti, que la taxonomie ternaire est imprégnée d'une forte inspiration prométhéenne. Assurément, le mythe de Prométhée transpire de cette conception métaphysique : impossible de confondre animaux humains et non-humains, dès lors que l'homme est le seul animal à posséder quelque chose de divin, à savoir le feu sacré des dieux. Même si le récit prométhéen peut varier selon les auteurs qui le narrent, il est certain que Prométhée, en allant voler le feu sacré des dieux pour l'offrir à sa créature

protégée (l'homme), a voulu compenser une infériorité physiologique par rapport au reste du règne animal. L'homme n'est qu'un animal infirme avant de recevoir le feu. En effet, pour rappel, dans le récit mythologique, Epiméthée (frère de Prométhée) a fort bien conduit sa mission de création des êtres vivants sur la terre, en dotant chaque animal des qualités et des défauts qui lui permettront de se faire une place au sein de la création. Il oublia toutefois de pourvoir aux besoins de la créature façonnée par Prométhée : l'homme est nu, ne possède ni griffes ni crocs, ni plumage ni fourrure, ni puissance physique exceptionnelle, ni vitesse record... Bref, il est à la merci du règne animal ! On touche ici à la blessure narcissique humaine et c'est pourquoi, Prométhée, investi du devoir de réparer cet oubli terrible, décide d'offrir aux hommes le plus précieux des présents, c'est-à-dire le feu sacré des dieux - en d'autres termes : le *λόγος* (*logos*). C'est en recevant un attribut consistant en la capacité de raisonner que l'homme se démarque alors des autres animaux.



Jean-Simon Berthélemy et Jean-Baptiste Mauzaisse : L'Homme formé par Prométhée et animé par Minerve, plafond peint de la Rotonde de Mars (Pavillon Denon) Musée du Louvre, Paris - Photo by Livioandronico2013

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

**16. L'homme placé entre dieux et animaux.** Dans le spectre des *zōia*, on distingue donc les immortels (les dieux) et les illogiques (les animaux). L'homme est alors identifié comme un mortel logique. En ce sens, la cosmologie métaphysique propose un parti ontologique dans lequel l'homme est un animal « dénaturé » pour se rapprocher du divin. Bien qu'il reste lié aux animaux par la qualité de mortel, il est nécessairement supérieur à ceux-ci du fait qu'il partage l'unique chose que les animaux ne partagent pas avec les dieux. L'homme est donc un animal divin, en tension entre le monde physique et métaphysique, élu créature hors-norme par un Titan. Partant, il fait figure d'exception et renferme une dualité complexe, capable tout à la fois de bestialité et de noblesse. On comprend que cette doctrine puise très clairement son argument fondamental d'une narration métaphysique du *cosmos*, et non d'une description naturaliste de celui-ci – car, qui nierait sérieusement que les animaux ne sont pas dotés de raison (à des degrés variables) ? Le fait est que la conséquence de cette narration est d'extraire les hommes de la catégorie des animaux et, chemin faisant, de proposer une classification hiérarchisable : les dieux au-dessus des hommes, les hommes au-dessus des animaux, et les animaux au-dessous de tous. C'est la conclusion du *logocentrisme*<sup>30</sup> qui procède à une sacralisation de la catégorie humaine et à un abaissement de la catégorie animale. Quelles sont alors les implications éthiques ?

**17. Implications éthiques.** D'une part, une hiérarchie taxinomique place l'homme en-dehors des animaux, et, d'autre part, les animaux ne devraient pas pouvoir être des agents moraux. En effet, la condition préalable pour être débiteur de devoirs éthiques reste de pouvoir comprendre les arbitrages éthiques. Ainsi, l'illogique est réputé dénué du libre arbitre moral et, subséquemment, insusceptible d'être tenu responsable de ses actes<sup>31</sup>. Seul l'homme ayant le libre arbitre peut être responsable moralement – c'est une première conséquence possible du logocentrisme. Toutefois, la question de savoir si l'animal peut être un patient moral est plus difficile à trancher au sein de cette cosmologie métaphysique. L'histoire a effectivement montré que le logocentrisme avait tendance à monopoliser le critère de la raison et à l'utiliser pour déterminer également qui peut ou ne peut pas être élu patient moral ; mais nous y reviendrons<sup>32</sup>. En revanche, il serait possible de trouver dans la cosmologie métaphysique un devoir imputable à l'homme et susceptible, de façon plutôt indirecte, de respecter les autres vivants. Ce devoir est lisible dans une incrimination nommée *ὑβρις* (*hybris*). L'*hybris* est constituée par un comportement pathologique<sup>33</sup> marquant une attitude démesurée et, plus précisément, la volonté de vouloir rivaliser avec les dieux. Cette incrimination tend donc à sanctionner tout orgueil mal placé de l'humain qui, au prétexte qu'il

---

<sup>30</sup> Le système de pensée au sein duquel les démonstrations tiennent au critère central de la raison.

<sup>31</sup> Cette acception tranche très clairement avec d'autres conceptions médiévales ou religieuses fondant les procès d'animaux (cf. l'intervention de A. Laubba dans le présent ouvrage).

<sup>32</sup> Cf. *infra* not. n° 23, 27, 38 et s.

<sup>33</sup> Au sens littéral, comme relevant du *πάθος* (*pathos*), c'est-à-dire du déchaînement des passions. Il s'agit donc d'une attitude illogique puisque relevant purement des sentiments.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

serait doté du *logos*, s'octroierait le droit d'agir comme un dieu (qu'il n'est pas). L'*hybris* traduit bien le glissement entre le complexe narcissique de la créature pré-prométhéenne vers un complexe de supériorité et de toute-puissance post-prométhéennes. Ainsi, si l'homme devait se comporter comme un tyran omnipotent avec les animaux, il franchirait sans doute des limites le faisant tomber sous le coup de l'incrimination et subirait la *Nέμεσις* (*nemesis*), soit les foudres divines lui rappelant combien il est petit et, parce qu'il ne peut prétendre aux prérogatives célestes, qu'il se doit de se conformer à son humble condition.

**18. L'exception métempsychotique.** Cependant, une autre approche cosmologique métaphysique prend un parti très différent du modèle ternaire. Il s'agit de la théorie de la *metempsychôsis*, soit la métempsychose<sup>34</sup>. Les plus célèbres représentants de cette doctrine sont certainement Pythagore et Empédocle qui croyaient que manger la chair des animaux étaient un crime fait aux hommes. En effet, tenants d'une cosmologie de la réincarnation des âmes, la pensée métempsychotique prohibe notamment la « dévoration »<sup>35</sup> - mais aussi, tout acte malveillant à l'égard des animaux- au nom d'un impératif hypothétique selon lequel nos âmes se réincarnent. Très proche des courants issus du bouddhisme et de l'hindouisme, la métempsychose juge donc contraire à l'éthique le fait de se nourrir de la chair animale et d'injurier les créatures vivantes. Cette précaution est attachée à la crainte de nuire à autrui et, potentiellement, à un membre de sa propre famille.



Empédocle interpelle ainsi :

« Vous ne voyez pas que vous vous dévorez les uns les autres, sans discernement ? ». Et d'ajouter : « Le père soulève son propre fils, qui a changé de forme ; Il l'égorge, avec par-dessus des prières, le grand sot. Les autres sont gênés de sacrifier un fils qui supplie. Lui, reste sourd aux appels ; Il égorge, et prépare dans la grande salle un repas funeste. De la même manière, le fils saisit son père et les enfants de leur mère, ils arrachent leur vie et mangent leurs propres chairs »<sup>36</sup>.

Cette posture pourrait sembler purement dogmatique, mais, à vrai dire, il est possible d'y voir le corollaire métaphysique de la cosmologie biologique : si la cosmologie biologique reconnaît un principe naturel unitaire de vie sensible, la cosmologie métempsychotique repose pour sa part sur un principe unitaire naturel animiste.

<sup>34</sup> « Doctrine d'après laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps, soit humains, soit animaux ou même végétaux », V° « métempsychose », in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, 2018, p. 623. Nonobstant l'antiquité de la doctrine, le terme n'est apparu que sous la plume des auteurs de l'époque chrétienne.

<sup>35</sup> Empédocle, *Les Purifications, un projet de paix universelle*, Paris Seuil, 2003, p. 105.

<sup>36</sup> *Les Purifications, op. cit.*, pp. 99-105.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Si ce n'est cette exception bien connue, on reconnaîtra une opposition fondamentale entre le modèle biologique qui met en avant la sensibilité commune entre les êtres vivants, et le modèle métaphysique qui crée la rupture logocentriste. C'est exactement ce que l'on va retrouver dans *les normes religieuses des grands monothéismes (B)*.

## B/ LA DIVISION DES NORMES RELIGIEUSES

**19. Divergence des normes religieuses.** La régulation des comportements de l'homme en interaction avec les animaux, ainsi que la compréhension du statut de l'animal, n'ont pas attendu les lois modernes pour exister. Au contraire, l'approche éthique normative s'est particulièrement révélée au sein du droit religieux. L'approche juridique de l'animal est d'ailleurs fortement inspirée des normes religieuses. Compte tenu des limites de temps et de contenu devant être respectées dans le cadre de l'Université d'été, il fallait faire un choix sélectif dans les incursions que nous ferons au sein des systèmes normatifs religieux. C'est pourquoi nous nous concentrerons ici seulement sur les grandes religions monothéistes, faute de pouvoir raisonnablement traiter des normes extrême-orientales, hindouistes, chamaniques, zoroastristes, polythéistes, etc. Une comparaison entre les monothéismes judéo-chrétiens suffira cependant à catalyser des conceptions antagonistes de l'éthique animale. De plus, elle permettra d'observer que le droit positif a hérité sans aucun doute d'un mélange culturel qui contribue certainement au caractère paradoxal du statut de l'animal, à la fois appréhendé comme un bien susceptible d'appropriation et comme un être vivant doué de sensibilité. Afin de présenter la dichotomie soutenue par les différents corps de règles théologiques, il suffira de suivre une progression chronologique. En effet, nous verrons tout d'abord *l'Ancien Testament et la loi mosaïque (a)*, puis *le Nouveau Testament et le christianisme (b)*<sup>37</sup>.

### a) *L'Ancien Testament et la loi mosaïque*

**20. Une responsabilité humaine à l'égard des animaux.** La lecture de l'Ancien Testament se rapproche de la cosmologie continuiste en ce que la sensibilité des animaux est explicitement comparée à celle des humains – on relèvera d'ailleurs que les animaux y sont dotés de la parole, qu'ils perçoivent les manifestations divines mieux que les hommes et, parfois, servent de *media* à Dieu pour s'adresser aux hommes<sup>38</sup>. Au même titre que les *zôia* de la cosmologie antique appartiennent, sur le plan biologique, à la même catégorie d'êtres animés, les créatures de Dieu méritent également la compassion. À ce titre, c'est une véritable éthique de la compassion qui transpire de l'Ancien

---

<sup>37</sup> Pour des raisons de format éditorial, nous limiterons le propos en n'explorant pas, à regret, la théologie islamique.

<sup>38</sup> Cf. sur les relations entre l'homme et l'animal dans l'Ancien Testament : A. De Pury, *Homme et animal, Dieu les créa. L'Ancien Testament et les animaux*, Genève, Labor et Fidès, 1993, vol. 1.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Testament, reposant sur un principe de miséricorde et de respect de la Création. Il est particulièrement intéressant de relever que si les textes hébraïques prévoient que la place de l'homme dans la création est de « dominer » la Nature<sup>39</sup>, des exégètes discutent le choix de traduction par ce terme « dominer » qui, à partir du mot hébreu (« *radah* »), aurait pu être interprété dans le sens de « gouverner » - impliquant sémantiquement l'idée de « responsabilité » et de règne juste. L'homme serait alors non pas un possesseur de la Nature, mais un gardien de cette dernière, dans un rapport écologique à la Terre. Une éthique de la responsabilité serait donc peut-être à l'œuvre dans les normes hébraïques. Cette responsabilité globale n'exclut toutefois pas une responsabilité plus animaliste. En effet, on pourrait voir dans l'Ancien Testament des germes de droit animalier, dans son versant protecteur des intérêts de l'animal. En témoigne la phrase de Salomon, au sein du *Livre des Rois*, selon laquelle « *le juste a souci du bien-être de ses bêtes* »<sup>40</sup>. L'homme doit précisément répondre du bien-être de ses animaux. Des devoirs lui sont ainsi imputés en ce sens. Il ne peut par exemple se restaurer avant de les avoir nourris. De même, le repos sabbatique doit bénéficier aux animaux domestiques, de sorte que l'animal-ouvrier a le droit au même congé hebdomadaire que son maître<sup>41</sup>. L'animal qui travaille a également le droit de consommer le fruit de la terre qu'il laboure et c'est un péché que de museler le bœuf qui foule le grain<sup>42</sup>. Dans le livre de l'Exode, on trouve encore cette recommandation : « *Si tu vois l'âne de celui qui te hait succombant sous sa charge, tu te garderas de l'abandonner; joins tes efforts aux siens pour le décharger* »<sup>43</sup>. De façon plus large, on peut affirmer qu'il existe au travers des textes une interdiction générale de nuire aux animaux.



Marc Chagall, *L'Arche de Noé*

<sup>39</sup> Cf. le « *dominium terrae* », Genèse 1, 28.

<sup>40</sup> VIII, 62-64. *Adde* Livre des Proverbes, XII, 10.

<sup>41</sup> Exode, 23, 12. Rappr. RSDA, n°2, 2019, dossier thématique « l'animal travailleur », p. 255 et s.

<sup>42</sup> « *Tu ne muselleras pas le bœuf quand il foulera le grain* » (Deutéronome, XXV, 4).

<sup>43</sup> ( Exode, XXIII, 4-5).

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

**21. Un interdit général de nuire aux animaux.** Dans la Torah et le Talmud, ressort une interdiction générale de faire souffrir un animal<sup>44</sup>. De même, le mépris humain pour la souffrance animale est constitutif d'une insensibilité pécheresse qui attire sur le pécheur une punition céleste<sup>45</sup>. Telle a été l'histoire de Rabbi, contée dans l'Ancien Testament, qui endura une malédiction de treize années pour s'être moqué d'un veau. Ce dernier, conduit à l'abattoir, avait imploré la pitié de Rabbi auprès duquel il pleurait et cherchait refuge. Mais ses suppliques désespérées furent raillées par Rabbi qui répondit : « *Vas, c'est pour cela que tu as été créé* ». Cette indifférence coupable à la détresse animale méritait alors une sanction sévère<sup>46</sup> ; et nous relèverons à ce titre que l'interdiction générale de nuire aux animaux comprend non seulement une obligation de ne pas faire mais aussi une obligation positive d'assistance. Cette obligation positive est adossée à la pitié que doit inspirer le sort de l'être vivant. Le devoir de pitié repose ici sur la miséricorde de Dieu lui-même qui s'étend sur toutes les créatures et l'homme ne peut prétendre à cette miséricorde éternelle s'il n'a pas lui aussi pitié des autres créatures : « *Puisqu'il a pitié des créatures, Nous aurons également pitié de lui* ». De plus, la sanction céleste permet de réfuter l'idée d'une essentialisation utilitariste des animaux, selon laquelle ils auraient été créés dans le but d'être dévorés. La phrase de Rabbi, « *c'est pour cela que tu as été créé* », est ainsi déboutée, montrant que les animaux, dotés d'une vie propre et d'une âme<sup>47</sup>, n'ont pas une utilité anthropocentrée, bien qu'ils soient consommables à certaines conditions. C'est, sur ce dernier point, tout l'enjeu des lois alimentaires.

**22. L'importance du code alimentaire.** Les lois sont pensées pour limiter au maximum la violence faite aux animaux, particulièrement en application de la *cacherout*, c'est-à-dire le corpus de règles alimentaires, décrit comme « *une diététique au service de l'éthique* »<sup>48</sup>. L'exemple de la *shehita*, l'abattage rituel

---

<sup>44</sup> *Mitzva (loi) du tsaar baalei hayim*, loi qui promet des tourments aux maître de la vie. On retrouve l'application de cette loi dans l'allégorie du péché de Balaam, *Livre des Nombres*, XXII, 32-34). En résumé, Balaam monte son ânesse et, à plusieurs reprises, la frappe avec un bâton. S'ensuit alors la scène suivante : « *L'Eternel ouvrit la bouche de l'ânesse, et elle dit à Balaam: Que t'ai-je fait, pour que tu m'aies frappée déjà trois fois? Balaam répondit à l'ânesse: C'est parce que tu t'es moquée de moi; si j'avais une épée dans la main, je te tuerais à l'instant. L'ânesse dit à Balaam: Ne suis-je pas ton ânesse, que tu as de tout temps montée jusqu'à ce jour? Ai-je l'habitude de te faire ainsi? Et il répondit: Non. L'Eternel ouvrit les yeux de Balaam, et Balaam vit l'ange de l'Eternel qui se tenait sur le chemin, son épée nue dans la main; et il s'inclina, et se prosterna sur son visage. L'ange de l'Eternel lui dit: Pourquoi as-tu frappé ton ânesse déjà trois fois? (...) L'ânesse m'a vu, et elle s'est détournée devant moi déjà trois fois; si elle ne se fût pas détournée de moi, je t'aurais même tué, et je lui aurais laissé la vie* ».

<sup>45</sup> Malédiction de Rabbi (*Yehouda Ha-Nassi*) – *Baba Metsia* 85a.

<sup>46</sup> Une voix céleste déclara : « *Puisqu'il n'a pas eu pitié du veau, de grandes souffrances s'abatront sur lui* ». Rabbi fût alors victime d'une malédiction durant 13 années. Cette malédiction ne fût rompue que lorsque Rabbi fit preuve de miséricorde à l'égard de souris que sa servante cherchait à chasser avec un balai. Rabbi lui demanda de les laisser en paix, de ne pas les tuer et ses malheurs cessèrent.

<sup>47</sup> Sur cette question de l'âme, cf. numéros suivants et *infra* n° 31.

<sup>48</sup> M-R. Hayoun, *Le judaïsme*, Armand Colin, 2005, Titre 3.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

appelé encore « occision » ou « sacrifice »<sup>49</sup> est certainement le plus connu, bien qu'il suscite aujourd'hui de sérieuses critiques. Mais, s'il fallait s'en tenir à l'esprit de la norme et non au résultat de la pratique prescrite<sup>50</sup>, la pratique a été originellement conçue pour limiter la souffrance de l'animal destiné à la consommation, certainement dans un contexte ayant nécessité une salubre régulation. Et la problématique est profondément éthique, avec des fondements déontologiques et des prescriptions utilitaristes, permettant de répondre aux questions suivantes :

« Comment donner la mort, source absolue d'impureté, sans qu'aucune souillure ne rejaille sur celui qui la donne et sur celui qui en consommera le produit ? Comment ôter la vie d'un animal, en faire couler le sang, disposer de son âme, sans commettre un sacrilège ? »<sup>51</sup>.



*Shehita, Illustration XV<sup>e</sup> siècle.*

Il s'agit donc d'un cadre prescriptif de la mise à mort éthique. En témoigne, au sein de la *cacherot* la norme visant la prohibition de la découpe des animaux vivants, ce qui en dit long sur les usages ayant nécessité une telle règle... La *shehita* se veut donc protectrice du bien-être de l'animal : seule une personne formée est habilitée (le *shohet*), à l'aide d'un matériel contrôlé<sup>52</sup> et

<sup>49</sup> S. Nizard, « L'abattage dans la tradition juive », in *Études rurales, Mort et mise à mort des animaux*, 1998, n° 147-148, pp. 49-64. Pour une approche historique de l'abattage rituel et sacrificiel, cf. not. X. Perrot, « Le geste, la parole et le partage. Abattage rituel et droit à Rome », *RSDA*, 2010/2, p. 275-289.

<sup>50</sup> Résultat qui apparaît plutôt comme un archaïsme aux yeux du commentateur du XXI<sup>ème</sup> siècle, attaché à des critères de respect e de l'animal plus ambitieux dont, notamment, celui de l'étourdissement préalable.

<sup>51</sup> S. Nizard-Benchimol, « L'abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation », *Études rurales*, 1998, 147-148 « Mort et mise à mort des animaux », p. 49.

<sup>52</sup> Le couteau utilisé (*halef*) doit en principe être très aiguisé et rigoureusement vérifié entre chaque abattage. Cf. Houlin, Yoré Déa 18, 9.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

d'une méthode strictement définie visant la zone la moins innervée du cou<sup>53</sup>, est habilitée à pratiquer un abattage qui doit se conformer à une prescription de rapidité et d'éviction des souffrances inutiles<sup>54</sup>. Les textes exégétiques le rappellent très explicitement<sup>55</sup> et sont à ce titre proches des principes directeurs de la réglementation actuelle en matière d'abattage. De plus, l'abattage rituel repose sur une croyance très symbolique selon laquelle le sang représente l'âme<sup>56</sup>. Ainsi, l'animal qui doit être vidé de son sang avant d'être consommé doit être purgé de son âme qu'il est interdit de dévorer. Le sang est donc le premier interdit alimentaire. Cette interdiction de dévorer l'âme repose sur l'égalité universelle entre les âmes<sup>57</sup> et on y verra peut-être en creux une proximité avec la métaphysique antique<sup>58</sup>. C'est ainsi encore que le sang versé doit en principe être recouvert de terre, de façon à cacher le crime commis et enterrer la culpabilité du bourreau<sup>59</sup> - parallèle est ici observable avec les normes instaurant des processus d'abattage à l'abri du regard du public, ce qui pose la question juridique brûlante de la vidéosurveillance<sup>60</sup> mais aussi, de façon plus générale, de la répression des actions clandestines de captation vidéo dans un lieu privé<sup>61</sup>. Pour toutes ces raisons, l'Ancien Testament prohibe un bon nombre de pratiques : interdiction de la chasse (qui ne permet pas de maîtriser l'abattage et est donc susceptible de causer de grandes souffrances à l'animal) ou encore interdiction de castrer un animal. Mais le respect de la sensibilité animale ne s'arrête pas aux préjudices corporels qu'ils pourraient subir. C'est une sensibilité physique et morale dont il est tenu compte au travers, par exemple, de l'interdiction de séparer à la naissance le petit de sa mère ou de prendre les œufs sous les yeux de la femelle qui les couve. La précaution peut être également plus allégorique, lorsqu'est proscrit le fait de cuire un nouveau-né dans le lait qui lui est destiné.

---

<sup>53</sup> Les prescriptions se trouvent not. dans le *Talmud*, Houlin 28a.

<sup>54</sup> Comp. P. Bonte, « Quand le rite devient technique », *Techniques & Culture*, 54-55, 2010, pp. 547-561.

<sup>55</sup> « On a voulu qu'il mourût de la manière la plus facile, et on a défendu de le tourmenter, soit en l'égorgeant mal, soit en lui perçant le bas du cou, soit en lui coupant un membre [...] il a été défendu, de même, d'égorger le même jour la mère et son petit afin que nous eussions soin de ne pas égorger le petit sous les yeux de la mère; car l'animal éprouve en ce cas une trop grande douleur. En effet il n'y a pas, sous ce rapport, de différence entre la douleur qu'éprouverait l'homme et celle des animaux ».

<sup>56</sup> Lévitique 17, 11 et 14, adde Deutéronome 12, 23 : « L'âme de la chair est dans le sang » ; « Car l'âme de toute chair, c'est son sang, qui est en elle. C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël: Vous ne mangerez le sang d'aucune chair; car l'âme de toute chair, c'est son sang: quiconque en mangera sera retranché ».

<sup>57</sup> Cf. not. *Genèse*, I, 29, 30 ; Deutéronome XII, 27.

<sup>58</sup> L'interdiction de la dévoration dans la pensée métempsychotique se justifie par la condamnation du fait de manger des êtres dotés d'une âme (potentiellement humaine dans une autre vie). Rapp. *supra* n° 18.

<sup>59</sup> Lévitique, 12, 13 ; et 17,13-14.

<sup>60</sup> Cf. Décret n° 2019-379 du 26 avril 2019 relatif à l'expérimentation de dispositif de contrôle par vidéo en abattoir ; Th. Coustet, « Bien-être animal : les carences de la future loi agriculture et alimentation », *Dalloz Actu*. 15 octobre 2018.

<sup>61</sup> Cf. les préoccupations politiques : Question au gouvernement n° 22567, 3 sept. 2019, <http://questions.assemblee-nationale.fr/q15/15-22567QE.htm>.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

On constate globalement que la violence exercée sur les animaux est, *in textu*, strictement encadrée. Quelles conséquences éthiques faut-il en retenir ?

**23. Conséquences éthiques.** L'animal est à la fois considéré comme un patient et comme un agent moral<sup>62</sup>.

D'une part, l'homme est un agent moral vis-à-vis de l'animal, lequel est en droit d'être bien traité. La reconnaissance de la sensibilité de l'animal, qui n'est pas sans faire penser au nouvel article 515-14 du Code civil actuel, fonde sans aucun doute le critère historiquement le plus pertinent dans l'identification du statut de patient moral, mais également un devoir général de compassion de l'homme à l'égard des animaux, ainsi que les obligations qui en découlent dans la prise en compte technique de la douleur de tout animal et, plus particulièrement, de celui destiné à l'alimentation. Sans nul doute, la rectitude des lois alimentaires en dit long sur la préoccupation éthique qui entoure la mise à mort. Une telle préoccupation catalyse une problématique fondamentale et révélatrice : d'abord autour du droit de prendre la vie, ensuite autour du *modus operandi* le moins incompatible avec le statut d'être sensible de l'animal. Ces discussions sont intemporelles et aujourd'hui encore la réglementation des abattoirs pose les mêmes questions, nécessairement renouvelées tant par l'industrialisation du processus de production que par les transformations juridiques du cadre réglementaire. D'ailleurs, la tendance actuelle est à la remise en question, non pas de l'éthique hébraïque qui a pu soutenir la *shehita*, mais de la méthode employée sans étourdissement. Le principe de la réglementation en matière d'abattage étant celui de l'étourdissement préalable obligatoire, précisément au nom de la prise en compte de la détresse et de la souffrance de l'animal<sup>63</sup>. Ce principe souffre néanmoins une dérogation (encadrée) en cas d'incompatibilité avec l'exercice libre de certains rites religieux, parmi lesquels l'application des normes juives et musulmanes. Une telle dérogation n'est pas illimitée. En effet, les cahiers des charges biologiques imposant la minimisation de la souffrance animale et imposant

---

<sup>62</sup> Exode 21, 28-32 : « Si un bœuf heurte de sa corne un homme ou une femme, et que [la personne] en meure, le bœuf sera lapidé sans nulle exception, et on ne mangera point de sa chair, mais le maître du bœuf sera absous. Que si le bœuf avait auparavant accoutumé de heurter de sa corne, et que son maître en eût été averti avec protestation, et qu'il ne l'eût point renfermé, s'il tue un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé, et on fera aussi mourir son maître. Que si on lui impose un prix pour se racheter, il donnera la rançon de sa vie, selon tout ce qui lui sera imposé. Si le bœuf heurte de sa corne un fils ou une fille, il lui sera fait selon cette même loi. Si le bœuf heurte de sa corne un esclave, soit homme, soit femme, [celui à qui est le bœuf] donnera trente sicles d'argent au maître de l'esclave, et le bœuf sera lapidé ». Adde Genèse 9, 5 : « Sachez-le aussi, je redemanderai le sang de vos âmes, je le redemanderai à tout animal; et je redemanderai l'âme de l'homme à l'homme, à l'homme qui est son frère.

<sup>63</sup> Cf. Décret n°97-903 du 1er octobre 1997 relatif à la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort ; Arrêté du 12 décembre 1997 relatif aux procédés d'immobilisation, d'étourdissement et de mise à mort des animaux et aux conditions de protection animale dans les abattoirs ; Décret n° 2011-2006 du 28 décembre 2011 fixant les conditions d'autorisation des établissements d'abattage à déroger à l'obligation d'étourdissement des animaux ; Art. R214-63 à R214-81 ; Règlement CE n° 1099/2009 du 24 septembre 2009 sur la protection des animaux au moment de leur mise à mort.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

l'étourdissement, le label biologique a été récemment refusé aux viandes issues d'animaux abattus rituellement, ce qui catalyse un conflit vraisemblablement insurmontable entre la norme religieuse et la norme éthique environnemental (*lato sensu*<sup>64</sup>)<sup>65</sup>. Le problème de l'abattage sans étourdissement préalable a pu faire l'objet d'un débat au sein de la communauté religieuse : une minorité d'exégètes défend effectivement l'idée que l'étourdissement ne serait pas contraire à l'esprit de la loi mosaïque.

D'autre part, l'animal est un agent moral. Les animaux, dotés d'une âme, sont partie prenante à l'alliance divine. Ils sont en ce sens débiteurs d'obligations en tant qu'êtres soumis aux prescriptions divines. C'est pourquoi ils sont susceptibles d'être jugés pour leurs fautes par les hommes et seront, en dernier ressort, jugés devant Yahvé qui leur demandera compte de leurs péchés. On voit ici que le statut d'agent moral semble s'imposer comme une sorte de corollaire de celui de patient moral, si ce n'est qu'il ne semble pas fondé sur le critère de la sensibilité mais de l'appartenance à la communauté divine. De même qu'un homme fautera en maltraitant un bœuf, ce même bœuf encourt une sanction s'il maltraite un homme. Les textes montrent d'ailleurs parfois qu'il est plus grave pour un animal de porter atteinte à l'homme que la réciproque, au motif essentiel que l'homme, lui, a été créé à l'image de Dieu. Ce parti est très problématique car il instaure une responsabilité de l'animal définie à partir d'un critère non pertinent du fait qu'il n'est pas clairement assumé dans l'Ancien Testament que les animaux auraient eu la liberté de (ne) prendre (pas) part à l'alliance normative. Ainsi, alors qu'un homme pourra voir sa responsabilité engagée parce qu'il l'aura voulu et parce qu'il aura agi délibérément, il semblerait davantage que tous les animaux soient responsables *par nature*, tandis que certains animaux seront *par nature* fautifs<sup>66</sup>. Tel est le cas des animaux carnivores (qui se nourrissent du sang), plus généralement de ceux agissant selon leur atavisme ou de la catégorie des impurs. Il s'agit là d'une responsabilité inextricable et qui consolide des conditions animales inégalitaires et injustes, ouvrant la porte notamment aux procès faits aux animaux.

En tout état de cause, l'Ancien Testament offre un cadre prescriptif très précis et une approche cosmologique plutôt inquiète du sort de l'animal. Mais il est important d'annoncer que va s'opérer une rupture sévère avec l'éthique judaïque, au travers d'une vision cosmologique très anthropocentrée et d'un effondrement du cadre prescriptif relatif au traitement de l'animal, sous l'influence du *Nouveau Testament et du christianisme (b)*.

---

<sup>64</sup> L'animal appartenant à la nature, il est possible de lire une certaine prise en compte de ses intérêts dans la protection environnementale. C'est pourquoi, il est possible d'intégrer la question animale dans une conception large du droit de l'environnement, tout en précisant que l'animal n'y est pas tant considéré en tant qu'individu qu'en tant qu'élément de la Nature. Cf. not. C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997.

<sup>65</sup> F. Marchadier, « L'abattage, le bien-être animal et la labellisation « agriculture biologique », D. 2019, p. 805.

<sup>66</sup> J.-P. Albert, « Les animaux, les hommes et l'Alliance », préc., not. n° 33.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

## ***b) Le Nouveau Testament et le christianisme***

**24. La tyrannie de l'humanisme.** Le Nouveau Testament signe l'affirmation d'une éthique anthropocentrique : c'est la tyrannie de l'humanisme. La culture logocentriste domine à tout point de vue l'approche cosmologique chrétienne (extrêmement proche du modèle ternaire<sup>67</sup>). Elle impose l'homme comme seule créature digne d'être un patient moral. Pourquoi ? Parce que, si on en croit Saint Augustin, dont la doctrine a fait autorité au moins jusqu'au XIII<sup>ème</sup> siècle :

*« Nous voyons, en effet, et nous entendons à leurs cris que la mort est douloureuse pour les animaux. Mais cela, l'homme le méprise dans la bête, laquelle étant privée de raison n'est pas liée à lui par une société de droit »<sup>68</sup>.*

Certes les animaux souffrent, leur sensibilité n'est pas niée (à ce stade)<sup>69</sup>, mais étant dépourvus de raison, ils ne peuvent être liés à l'homme par une communauté de droit. La conséquence de cette affirmation est terrible : non seulement les animaux ne se voient reconnaître aucun droit protecteur de leur sensibilité (*méprisée*), mais encore l'homme est affranchi de tout devoir envers les bêtes. Cette exclusion ruine toute possibilité d'envisager un cadre normatif pour le rapport entre l'homme et l'animal, en même temps qu'elle dynamite le recours à une éthique animale, laquelle ne peut s'appliquer, par définition, à partir d'un postulat niant toute société anthro-zoologique. L'approche normative repose donc sur une norme primordiale, celle qui exclut le recours à la norme ! Dans ce contexte, la supériorité de l'homme est d'ailleurs affirmée avec force car celui-ci, créé à l'image de l'Eternel, est la créature chérie de dieu : « *Combien un homme ne vaut-il pas plus qu'une brebis* »<sup>70</sup>, nous dit Matthieu. C'est pourquoi la nature doit être soumise au bon vouloir du petit roi de la terre. En effet, l'esprit de Dieu étant représenté dans les hommes, l'âme humaine est supérieure à celle des animaux, ce qui assure une suprématie naturellement humaine. Le thomisme va contribuer à ce détachement très platonicien entre les âmes en distinguant l'âme humaine, spirituelle et élevée, de celle de l'animal, sensible et basement instinctive<sup>71</sup>. On retrouve ici des éléments déjà lisibles dans l'Ancien Testament mais exploités et interprétés de façon radicalement opposée. Il existe en effet une profonde rupture avec l'ancien texte.

**25. Une rupture avec l'ancien texte.** Assurément, l'homme chrétien est pensé à partir de ce qu'il a en plus, tandis que l'animal est pensé à partir de ce qu'il a en moins. Voici donc opéré le retour à la tradition ternaire helléniste et à une

---

<sup>67</sup> Cf. *supra* n° 14.

<sup>68</sup> Saint Augustin, *Des mœurs de l'Eglise catholique, Œuvres*, « La morale chrétienne », Paris, Desclée de Brouwer, 1949, II, XVII, 59.

<sup>69</sup> Sur la négation scientifique de la souffrance, cf. *infra* n° 31.

<sup>70</sup> Matthieu, XII, 12.

<sup>71</sup> E. Baratay, « Le christianisme et l'animal, une histoire difficile », *Ecozona, European Journal of Literature, Culture and Environment*, 2011, 2 (2), p. 125. Rapp. Descartes.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

cosmologie hiérarchisée à partir du critère de la raison. Saint Augustin l'assène : « *l'absence de raison interdit toute société avec nous, d'où il suit qu'un juste conseil de la Providence a mis leur vie et leur mort à disposition de nos besoins* »<sup>72</sup>. Dans sa *Somme théologique*, c'est encore Saint Thomas d'Aquin, répondant à la question de savoir si la mise à mort des animaux constitue un péché, qui professe que les animaux « *sont par nature esclaves, et destinés à l'usage d'autres êtres* »<sup>73</sup>. On observe ainsi que le Nouveau Testament opère un revirement total, prenant le contre-pied de la culture hébraïque. En effet, alors que l'Ancien Testament, au travers notamment de l'épisode de la malédiction de Rabbi<sup>74</sup>, enseigne que les animaux n'ont pas été créés dans le but de nous servir, les doctrines augustiniste et thomiste renversent le principe. Il n'y a alors plus qu'une maigre ligne à franchir pour les réduire au statut de bien, et c'est exactement ce franchissement que les normes chrétiennes opèrent puisque si l'animal n'est pas protégé pour lui-même, il l'est néanmoins en tant qu'objet patrimonial. En effet, une fois approprié, il gagne une valeur économique. Saint Thomas d'Aquin déclare ainsi que celui qui tue un bœuf ne pêche pas parce qu'il tue le bœuf, mais uniquement parce qu'il porte préjudice à autrui dans ses biens<sup>75</sup>. On peut comparer ce point très facilement aux anciens textes du Code civil, mais aussi, en matière pénale, à la jurisprudence établie de la Cour de cassation selon laquelle, par exemple, doit être reconnue la qualification de dommage volontaire à la propriété du bien d'autrui le fait de tirer des coups de fusils mortels sur les deux chiens du voisin<sup>76</sup>.

De même, si dans la Torah Yahvé semble miséricordieux avec les animaux, Saint Paul quant à lui s'amuse d'une telle croyance : « *Dieu se met-il en peine des bœufs ?* »<sup>77</sup>. L'Evêque d'Hippone l'affirme également lorsqu'il examine les fondements des normes culturelles protectrices du bien-être animal, en relevant que le Christ n'a jamais tué ses fils, pas même les coupables, alors qu'il a sacrifié des animaux qui, eux, sont innocents<sup>78</sup>. C'est ce qui le poussera à en conclure que la miséricorde prétendument due aux animaux n'est qu'une superstition. Le statut de l'animal va s'en trouver sèchement abaissé. Parallèlement, toute croyance contraire au thomisme ou à l'augustinisme, soit toute considération animaliste, va être tournée en dérision par la doctrine chrétienne aux yeux de laquelle la douceur envers les bêtes n'est formée que de « *rêveries* » risibles et de « *puérile crédulité* »<sup>79</sup>. Mais il y a sans aucun doute des raisons politiques à ce contre-pied fait à l'Ancien Testament, lesquelles

---

<sup>72</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, I, 20, *Œuvres*, Paris Gallimard, 2000, t. 2, p. 31.

<sup>73</sup> *Somme théologique*, t. 2, Le Cerf, Paris, 1997, p. 25.

<sup>74</sup> Cf. *supra* n° 21.

<sup>75</sup> *Somme théologique*, *op. cit.*, II-II, q. 64, a. ?1.

<sup>76</sup> Crim. 18 mars 1975.

<sup>77</sup> Premier épître aux Corinthiens, IX, 9-10, interprété comme une moquerie à l'égard des juifs et des païens dont la compassion à l'égard des animaux, qui ne sont pas leurs semblables, est présentée comme ridicule.

<sup>78</sup> R. Larue, *Le végétarisme et ses ennemis, vingt-cinq siècles de débats*, Paris, PUF, 2015, p. 98.

<sup>79</sup> Saint Augustin, *Contre Adimante. Six traités anti-manichéens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, XII, 2. Rapp. *infra* n° 31.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

vont pousser la religion chrétienne à condamner fermement les rites compatissants à l'égard des « bêtes ».

**26. Des objectifs politiques.** Le christianisme va aspirer à l'expansion. C'est pourquoi, il lui faut non seulement démarcher des fidèles, mais aussi chasser les cultes concurrents. Dans cette optique, l'objectif à atteindre est celui de l'abrogation des normes juives et païennes, afin de s'imposer sur le marché des religions. C'est ainsi que va s'organiser un véritable déracinement des pratiques rivales et, avec elles, des fondements de l'éthique animale au cœur du judaïsme et des coutumes animistes et métempsychotiques. Dans un premier temps, à l'issue du Concile de Jérusalem et au moins jusqu'au VII<sup>ème</sup> siècle<sup>80</sup>, la *shehita* sera tolérée dans une loi de compromis : il faut permettre d'alléger les prescriptions juives tout en maintenant le lien avec la communauté juive dont on espère une conversion. Ainsi, la *casherout* et le devoir de circoncision sont évincés, mais la *shehita* maintenue dans une entente propice à une large conversion des non-juifs et des juifs. Mais il devient primordial pour l'Eglise que le régime alimentaire chrétien s'émancipe stratégiquement, en devenant parfaitement omnivore (soit en autorisant la consommation des animaux impurs), afin de draguer facilement et massivement les populations non-juives disposées à se convertir mais découragées par les restrictions alimentaires. Il en est de même pour l'allègement des règles d'abattage. La contre-attaque est alors simple et se résume fort bien dans la maxime suivante : « *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais ce qui sort de la bouche* »<sup>81</sup>.



Augustin en controverse avec des hérétiques.

Dans cette dynamique, la superstition compassionnelle ne sera plus simplement présentée comme ridicule, elle deviendra hérétique : la sensibilité au sort des animaux va être combattue en tant qu'atteinte diabolique aux valeurs chrétiennes<sup>82</sup>. Les sacrifices rituels, les normes alimentaires et le végétarisme seront mis à l'index, ainsi que tout ce qui semble contredire le dogme et déjouer le monopole chrétien de la miséricorde (nul ne peut être plus compassionnel que le Christ). Il fallait opportunément construire une autre philosophie de la compassion, laquelle est l'expression de l'ère humaniste, exprimant l'idée que l'Amour de Dieu se concentre sur ses fils chéris : les hommes. En somme, le christianisme va donc chercher à ruiner le

<sup>80</sup> Cf. Concile Quinisexte prescrivant la sanction d'excommunication pour toute consommation de sang.

<sup>81</sup> Matthieu, 15, 11 et 17.

<sup>82</sup> Saint Paul, in Première épître à Thimothee, 4, 1-4 ; Saint Augustin, *Lettres*, Lefort, 1858, t. 1, p. 327.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

cadre prescriptif gênant les conversions, levant à cet égard les interdits considérés comme blasphématoires, au motif général selon lequel il ne peut y avoir de charité à l'égard des êtres sans raison ! On découvre en ce sens la prescription suivante : « *Mangez tout ce qui se vend au marché, sans faire aucune question par motif de conscience* »<sup>83</sup>.

Le caractère blasphématoire des normes alimentaires sera pris très au sérieux par les institutions pour qui l'éthique animale va se transformer en critère d'identification des ennemis du Christ. C'est ainsi que l'on retrouve, dans les registres judiciaires de l'Inquisition médiévale, des traces de chasse aux hérétiques végétariens<sup>84</sup>. Pour exemple, le tribunal inquisitoire met à l'épreuve les accusés en leur demandant de tuer un animal. Le refus est analysé en un indice suffisant d'hérésie, punie de mort. La douceur des manichéens, héritiers du zoroastrisme et de la théorie de la métempsychose, représentés notamment par les cathares ou albigeois, sera particulièrement ciblée par la chrétienté qui y voit l'expression d'une secte hérétique et dont elle n'apprécie guère les dissidences. Une véritable tentative de purge est observable aux IV<sup>ème</sup> et VI<sup>ème</sup> siècles, comme en témoignent les conciles d'Ancyre et de Tolède, lesquels vont purement et simplement proscrire le végétarisme, d'abord au sein des rangs ecclésiastiques appliquant la règle de Saint Benoît<sup>85</sup>, puis plus généralement :

❖ **Concile d'Ancyre, 314:**

*« Il est décrété que, parmi le clergé, les prêtres et les diacres qui s'abstiennent de viande doivent en manger, et s'ils la trouvent bonne, peuvent ensuite s'en abstenir. Mais s'ils la rejettent, et refusent même de manger les herbes servies avec la viande, et désobéissent à la loi canonique, qu'ils soient exclus de leur ordre ».*

❖ **Concile de Tolède, 527:**

*« Si quelqu'un dit ou croit qu'il faut s'abstenir de la chair des oiseaux et des animaux qui nous ont été donnés pour nourriture non seulement par esprit de mortification corporelle, mais encore par un sentiment d'horreur, qu'il soit anathème ».*

C'est ainsi qu'une guerre des carêmes se sera déclarée, reposant sur le contrôle des intentions et des convictions personnelles du croyant : le carême

---

<sup>83</sup> Première épître aux Corinthiens, 10, 25-27.

<sup>84</sup> Sur cette question, cf. R. Larue, *Le végétarisme ...*, op. cit. ; X. Perrot, « L'abstinence de viande en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Une xérophagie redoutée, un végétarisme rejeté », RSDA, 2011/1, pp. 293-305.

<sup>85</sup> La règle de Saint Benoît a plus de 15 siècles et prévoit, au Chapitre 39: « *Nous croyons qu'il suffit à toutes les tables pour le repas quotidien - qu'il ait lieu à la sixième ou à la neuvième heure - de deux plats cuits, en raison des diverses infirmités. Ainsi, celui qui ne peut manger de l'un pourra faire son repas de l'autre. Donc deux plats cuits suffiront à tous les frères, et s'il y a moyen d'avoir des fruits ou des légumes frais, on en ajoutera un troisième. Quant à la viande des quadrupèdes, tous s'abstiendront absolument d'en manger* ». Cf. Saint Benoît, *La règle de Saint Benoît*, Editions du Cerf, 1971.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

ne saurait être détourné en servant de prétexte aux croyants compassionnels <sup>86</sup>! Il doit rimer avec privation, pour ne pas dire frustration. Ce mode de pensée, sur fond de normes établissant un statut réifié de l'animal, cherche profondément à contrôler les consciences. C'est pourquoi, il s'avère particulièrement intéressant quant à ses implications éthiques.

**27. Implications éthiques.** L'approche éthique exercée par la doctrine chrétienne n'est clairement pas utilitariste. On en voudra pour preuve le fait que les théologiens reconnaissent explicitement que l'animal est susceptible de souffrir, tout en excluant la possibilité de lui reconnaître un intérêt à ne pas souffrir. Nous assistons en ce sens à une éthique déontologiste focalisée sur la détermination et la hiérarchisation des valeurs religieuses – même si en abîme, comme on a pu le voir, une technique utilitariste se cache dans l'opportunisme conjoncturel qui a parfois présidé au développement de la pensée chrétienne sur le sujet. Mais, dans le système éthique étayé par le thomisme et l'augustinisme, un postulat de départ évince toute tentative de construire une éthique animale. En effet, la conséquence radicale de la pensée chrétienne, laquelle puise sa source dans l'exclusion axiomatique de toute société de droit entre les humains et les animaux, est d'empêcher toute réflexion remettant en cause le statut de l'animal. Ce dernier ne peut avoir la valeur intrinsèque de sujet, et, subséquentement, encore moins la position de patient moral : il n'est qu'une chose utile à la communauté humaine. La seule éthique possible est donc humaniste et doit s'exprimer dans le huis-clos de l'espèce humaine. En ce sens, l'homme n'est certainement pas agent moral dans son rapport avec l'animal. La régression est donc extrême en raison de l'impossibilité fondamentale de reconnaître une éthique animale. Il ne s'agit pas d'un simple assouplissement des normes protectrices préexistantes, mais bel et bien d'un effondrement de la condition animale et cette non-éthique repose sur un paradigme dogmatique, celui du suprématisme anthropologique. Or, comme d'aucuns auront pu le remarquer : « *aussi longtemps que l'homme se croira doté d'une essence divine ou bien se pensera comme autotélique, comme étant à lui-même sa propre finalité, il est à craindre que tout ce qui est non humain sur cette planète ne connaisse un enfer ininterrompu* »<sup>87</sup>. Dans ces conditions, soit dans l'impossibilité de réfuter des normes érigées en dogmes, l'éthique animale se meurt. C'est pourquoi, l'effroyable condition animale ne pouvant se penser éthiquement, elle sera saisie de façon plus partisane en devenant l'objet d'une véritable cause visant à reconquérir des normes protectrices.

---

<sup>86</sup> G. Lozinski, *La bataille de caresme et de charnage*, Paris, Champion, 1933. Rapp. ég. (phénomène plus tardif) F. de Salignac de la Mothe-Fénelon, « Mandement pour le carême de l'année 1707 », *Recueil des mandements*, Paris, Babuty, 1713, p. 60 ; R. Abad, « Un indice de déchristianisation ? L'évolution de la consommation de viande à Paris en carême sous l'Ancien Régime », *Revue historique*, 1999, p. 237.

<sup>87</sup> P. Rouget, *La violence de l'humanisme*, op. cit., p. 59.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

## Partie II

### De l'éthique animale à la « cause animale »

---

**28. Mouvements politico-philosophiques.** Parce qu'elle trouve un ancrage dans la philosophie morale et politique, la question de la place et du traitement de l'animal dans la société humaine s'est politisée, de façon à engendrer ce que d'aucuns se plaisent à appeler une « cause animale », c'est-à-dire une éthique en action<sup>88</sup>. Cette politisation du sujet a considérablement rapproché la question éthique de la question juridique. Globalement, le droit animal semble être né d'une dynamique par laquelle l'éthique animale, qui a subi bien des remises en question, s'est transformée, de façon symptomatique à l'époque moderne (avec l'essor de l'industrie et de la science expérimentale) en s'éloignant quelques peu de la cosmologie et la métaphysique, intégrant le champ politique et le débat public, sans pour autant désertier celui de la philosophie. Il est d'ailleurs utile de souligner avant tout que *la cause animale a des racines philosophiques et scientifiques (A)*.

Elle sera néanmoins, à un certain stade, réceptionnée par le droit et progressivement incorporée dans la production normative, qu'il s'agisse du droit pénal, du droit civil, du droit de l'environnement, etc. Pour y parvenir, un glissement s'est opéré entre la sphère éthique et la sphère sociopolitique, en même temps que, petit à petit, la question de l'animal s'est laborieusement extraite du débat portant sur la moralité publique pour porter directement sur l'intérêt de l'animal pris en tant que tel. Nous étudierons ainsi les étapes du *glissement de l'éthique animale vers le politique (B)*.

#### A/ LES RACINES PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES DE LA CAUSE ANIMALE

**29. Philosophie et science.** Les appuis philosophiques de l'éthique animale reprennent l'opposition devenue habituelle entre le critère de la sensibilité et celui de la raison. Toutefois, les consciences vont se mobiliser à partir d'un nouveau problème amené historiquement (particulièrement au XVII<sup>ème</sup> siècle) par les sciences naturelles : ce nouveau problème est celui de la remise en question de l'existence même de la sensibilité animale. Consommant une véritable rupture idéologique, les travaux de Descartes vont effectivement bouleverser la compréhension biologique ainsi que le traitement de l'animal. Les discussions vont alors cliver les pensées et les disciplines. Pour sa part, la philosophie n'hésitera pas à questionner les vérités et les pratiques scientifiques. En effet, il aura assurément fallu faire face aux *ravages de la révolution cartésienne (a)*. C'est ainsi qu'une condition animale misérable,

---

<sup>88</sup> Cf. not. P. Singer, *Ethics into action. Henry Spira and the Animal Rights movement*, Rowman & Littlefield, Boston, 1998.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

entretenu par une pensée mécaniste du vivant, aura provoqué l'indignation des consciences. En témoigne particulièrement *le sursaut des Lumières (b)*.

### *a) Les ravages de la révolution cartésienne*

**30. La rupture épistémologique.** Sans aucun doute, les travaux de Descartes constituent une révolution majeure dans l'histoire de la philosophie et des sciences. Le doute cartésien<sup>89</sup>, pilier épistémologique dans la pensée cartésienne, va effectivement signer un acte de divorce entre la réalité sensible et la vérité scientifique. Cette sécession de la science repose sur la fameuse assertion du *cogito ergo sum* : parce que nos sens nous trompent, la vérité sur la nature des choses n'est pas sensorielle, elle ne peut être que rationnelle. C'est ainsi que la philosophie cartésienne, tout comme les travaux de Galilée et Copernic, va causer une distanciation rationaliste entre l'homme raisonnable et le réel sensible. Cette rupture épistémologique constitue une révolution philosophique, analysée notamment par la philosophe Hannah Arendt pour qui le XVII<sup>ème</sup> siècle est celui d'un schisme entre l'homme et la nature, mais aussi entre le savant et le profane<sup>90</sup>. Procédant d'une diminution de la dimension humaine, le doute rationaliste va instituer l'homme comme un observateur extérieur, insensible au monde, perpétrant de la sorte une extraction de l'humanité de sa condition terrestre. Le monde réel est ainsi approprié par le savant qui, lui, dira la vérité (insensible), dans sa quête de progrès – progrès qui pose le problème de l'éthique heuristique<sup>91</sup>. En effet, la philosophie scientifique occidentale née de la révolution cartésienne va installer les bases de procédures de découverte au sein desquelles les techniques éliminent le subjectif et le ressenti, mais aussi la pluralité des perceptions. Hannah Arendt a fait part de son inquiétude à l'égard de cet éloignement déshumanisant, lequel, pour être valable, doit systématiquement aller contre le sens commun et se limiter à une expérience de pensée dans laquelle le vivant est réifié.

Sur la base de cette distanciation épistémologique, les recherches de Descartes vont plus spécialement nourrir un débat philosophique autour de la pratique de la vivisection<sup>92</sup>, mais aussi sur la définition de l'animal et sa capacité à ressentir la douleur. Les discussions surgissent plus précisément de la tristement célèbre théorie cartésienne de « l'animal-machine ».

---

<sup>89</sup> Discours de la méthode et méditations métaphysiques

<sup>90</sup> H. Arendt, *La Crise de la culture*, 1961 chapitre VIII « La conquête spatiale et la dimension de l'homme », (Gallimard) p.354-355

<sup>91</sup> Rapp. et comp. avec le bouleversement scientifique du XX<sup>ème</sup> siècle, marqué par la naissance de la bombe atomique. Cf. not. M. Serres, *Le contrat naturel*, relevant en ce sens que : « *la philosophie, que l'éthique et la déontologie, que le droit que [les savants] avaient appris ne s'adaptaient plus aux moyens qu'ils procuraient à l'humanité. A partir de la même date, cette constatation, hélas, ne va plus cesser : toute embarrassée dans son histoire passée, la philosophie ne comprend plus les nouvelles données et ne projette plus de construire la maison des hommes. Du coup, les techniciens et les savants font accoucher un nouveau monde et nous pensons toujours comme s'il s'agissait de l'ancien* ».

<sup>92</sup> Pratique dont il convient de préciser qu'elle est millénaire.

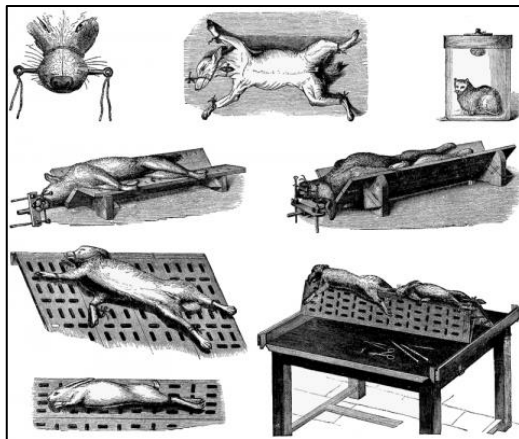


Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

**31. La théorie de « l'animal-machine ».** Le concept d'animal-machine étaye une théorie légitimatrice de la vivisection. On le retrouve dans le *Discours de la méthode*, en 1637. Descartes, qui se veut pieux catholique, affirme que l'homme est plus proche de dieu que des animaux et il défend vigoureusement une rupture profonde, métaphysique, entre humains et animaux<sup>93</sup>. S'appuyant sur la philosophie scolastique<sup>94</sup>, il expose en ce sens que l'animal n'a pas d'âme. Or, selon la science cartésienne, l'âme est le siège de toute douleur physique ou morale (on précisera que l'un des arguments choisis pour soutenir cette thèse repose sur le logocentrisme puisqu'est retenu le critère du langage articulé comme indice de pensée<sup>95</sup>). De là, s'impose l'inférence selon laquelle tout être qui n'a pas d'âme est insensible. Descartes développe donc une théorie machiniste



René Descartes, d'après Frans Hals.



Vivisection, XVIIIe siècle

selon laquelle l'animal est construit comme une machine déterminée et automatique, obéissant aux lois de la mécanique. Toutefois, bien que réagissant à des *stimuli*, il est incapable de souffrance ou de plaisir. En bref, la sensibilité non-humaine n'existe pas ! C'est pourquoi (et on devine là toute ma commodité de telles conclusions dans un contexte normatif où il est interdit d'étudier les cadavres humains<sup>96</sup>), les animaux sont les

<sup>93</sup> Pour une vue d'ensemble, cf. L. Cohen-Rosenfield, « Un chapitre de l'histoire de l'animal-machine (1645-1749) », *Revue de littérature comparée*, Paris, vol. 17, janv. 1937, p. 461 ; J.-L. Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines: Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIIe-XXIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, 2010 ; F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », *Canadian of philosophy*, vol. 3, n° 4, juin 1974, p. 539 et s.

<sup>94</sup> E. Baratay, « L'Église et la théorie de l'animal machine aux XVIIe-XVIIIe siècle », *Droits de l'animal et pensée chrétienne*, Institut de France, 1986, halshs-00624438f.

<sup>95</sup> G. Rodis-Lewis, « Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme », in *Le langage, Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française I*, Section II (Histoire des théories du langage), 1966, pp. 132-136.

<sup>96</sup> D. Le Breton, « 1. De la dissection aux leçons d'anatomie », in *La Chair à vif*, Editions Métailié, « Suites Sciences Humaines », 2008, pp. 35-47. URL : <https://www.cairn.info/la-chair-a-vif--9782864246695-page-35.htm>; R. Mandressi, « Les limites du cadavre. La tentation de la vivisection humaine, XVIe-XVIIIe siècles », *Histoire, médecine et santé. Revue d'histoire sociale et culturelle de la médecine, de la santé et du corps*, 2, automne, 2012, pp. 109-135.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

candidats idéals à la vivisection ; la pratique la plus connue étant la suivante: le chercheur se procure un chien errant qui, cloué sur une planche, est maintenu vivant pendant son éviscération, dans le but que le savant observe le contenu du corps. L'acte scientifique apparaît alors comme nécessairement éthique puisqu'il utilise une chose insusceptible de souffrir. Pour éclaircir la question de savoir pourquoi un cobaye dépourvu de sensibilité pousse, tout au long de la procédure, des hurlements aussi désespérés qu'insupportables, Descartes nia tout lien entre les pleurs de l'animal et une éventuelle douleur ressentie (ne nous fions pas à nos sens qui nous trompent !). Il justifia sa théorie en expliquant que les cris du cobaye sont comparables aux ressorts d'une montre qui retentissent automatiquement. Il s'agit donc des bruits d'une machine faite d'engrenages, de ressorts et de fluides. Il s'ensuit qu'il n'y a pas plus d'immoralité à casser une pendule qu'à découper un chien vivant : la conclusion éthique est clouée par la conclusion scientifique. La théorie machiniste aura su séduire et remportera un succès durable, notamment auprès de l'Eglise, de par sa conformité au dogme scolastique. On ne résistera pas à reproduire ce passage choisi des écrits de l'Abbé Joannet louant les travaux de Descartes, extrait de l'introduction de l'ouvrage :

*« Sans prendre un parti décidé, j'y laisse cependant entrevoir un penchant très marqué à ne croire que les bêtes ne sont que des automates ; ce qui, j'en fais l'aveu, a paru étrange à la seule personne à qui j'ai communiqué quelques cahiers de mon manuscrit (...) et j'avoue encore qu'on ne m'en a tenu compte que pour le trouver extravagant et ridicule. Les femmes surtout se sont plus vivement et le plus universellement récriées contre le paradoxe des bêtes-machines ; et m'ont le moins surpris. Le sentiment les subjugué : c'est leur gloire. (...) Que n'en coûterait-il pas à l'amour-propre de croire, que tant de soins, de caresses, de sacrifices, de sentiments, ne sont prodigués qu'à de la matière et à du mouvement combiné ? »<sup>97</sup>.*

L'ouvrage se poursuit en exposant, dans les grandes lignes, l'idée selon laquelle le sentiment partagé selon lequel les « bêtes » sont pensantes et sensibles ne peut valoir face aux preuves amenées par le système cartésien qui, quant à lui, s'affranchit des sentiments pour proposer une théorie scientifiquement étayée, celle du « *système des Automates* ». Cependant, il est vrai que le machinisme divise l'opinion, marquant particulièrement une séparation entre le sens commun des profanes et les raisonnements scientifiques. Mais, malgré les oppositions de clercs universitaires et des jésuites - partisans d'une conception de l'animal doté d'une âme, bien qu'inférieure (matérielle et mortelle)<sup>98</sup> - le machinisme marquera profondément la culture scientifique et théologique fondant la science moderne et

---

<sup>97</sup> J.-B.-C. Joannet, « Les Bêtes mieux connues ou Le pour et contre de l'âme des bêtes. Entretiens », Costard, 1770, Paris.

<sup>98</sup> E. Baratay, « L'Église et la théorie de l'animal machine aux XVIIe-XVIIIe siècle », *Droits de l'animal et pensée chrétienne*, Institut de France, 1986, pp. 4-5. Halshs-00624438f. *Adde* du même auteur, « La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal en France aux XVIIe-XVIIIe siècles », in *Histoire et animal*, IEP Toulouse, A. Couré, F. Ogé (éd), 1989, II, pp. 301-309.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

l'expérimentation biophysique et cognitive. Cette théorie va effectivement avoir la dent dure en distillant dans la conscience collective le concept d'animal-machine et en piégeant l'animal-cobaye dans sa fonction de « matériel » scientifique – terminologie consacrée que l'on retrouve encore communément aujourd'hui dans les laboratoires de recherche<sup>99</sup>. Autant dire donc que la révolution cartésienne va mener la vie très dure aux animaux. Cependant, la pratique de la vivisection va profondément choquer certains esprits, jusqu'à provoquer **un sursaut des consciences notable au siècle des Lumières (b)**.

### **b) Le sursaut des Lumières**

**32. La contre-attaque idéaliste.** Les conclusions du savant ne sauraient tenir la philosophie en l'état ! Une révolution en cache parfois une autre et la révolution cartésienne n'aura pas emporté l'entière conviction des intellectuels des *Lumières*<sup>100</sup>. Sans aucun doute, la pensée du XVIII<sup>ème</sup> siècle a hérité du rationalisme cartésien. L'apport des sciences et de la révolution galiléenne a éclairé la démarche des *Lumières* et son idéal encyclopédique, guidés par un travail rigoureux de la raison. Mais il s'agit d'un rationalisme humaniste dans lequel la raison ne nie pas le rôle des sentiments. Le penseur est effectivement observateur, mais aussi sujet, idéologue et acteur du monde, de sorte que la théorie de la connaissance est à la fois rationaliste et sensualiste<sup>101</sup>. Autrement dit, la raison seule ne suffit pas à éclairer une humanité qui doit également travailler sur sa conscience. La découverte et la compréhension du monde n'exclut pas le ressenti de ce monde, de même que le rationalisme scientifique ne peut servir à neutraliser la philosophie morale : l'homme, parce qu'il est humain, doit se servir de son entendement et de ses sens. On ne s'étonnera guère de lire en cette période des travaux fondant l'éthique sur l'amour, la compassion ou l'empathie – où l'on saisit d'ailleurs l'inspiration naturaliste (classique et moderne) de la philosophie humaniste. Dans ce contexte, Voltaire va se faire l'un des farouches dénonciateurs de la pratique de la vivisection et, pour remise en perspective avec les développements précédents, on soulignera avec

---

<sup>99</sup> V. not. A. Jouglà, *Profession: animal de laboratoire*, Édition Autrement, 2015. Adde C. et R. Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, mars-juin 2005, p. 145, 160-162 ; R. Ryder, *Victims of Science* (revised edition), Fontwell, National Anti-Vivisection Society, Centaur Press, 1983.

<sup>100</sup> P. Serna, « Des animaux en révolution », *Annales historiques de la Révolution française*, 2014/3, n° 377, pp. 3-7. URL : <https://www.cairn.info/revue-Annales-historiques-de-la-revolution-francaise-2014-3-page-3.htm>; J. Augustyn, « French Studies: The Eighteenth Century », *The Year's Work in Modern Language Studies*, vol. 72, 2012, pp. 98-107.

<sup>101</sup> V° « Sensualisme », in P. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, 1997 ; Condillac, P. F. Daled, *Traité des sensations*, 1754 ; *Le matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme »*. *Ecrire l'histoire de la philosophie en France*, Librairie philosophique J. Vrin, Pour demain, 2005 ; W. Wojciechowska, « Le sensualisme de Condillac », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, t. 158, PUF, 1968, 297-320 ; E.-E. Shmitt, « La question du sensualisme », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, t. 174, n° 3, « Diderot », PUF, juill.-sept. 1984, pp. 371-381 ;

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



François-Marie Arouet dit Voltaire (1724 ou 1725), d'après Nicolas de Largillière, exposé au château de Versailles.

insistance que sa critique acerbe accompagne la montée anticléricale<sup>102</sup>. En 1764, il écrit ainsi dans son *Dictionnaire philosophique* :

« Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines, privées de connaissance et de sentiment ! Des barbares saisissent ce chien, qui l'emporte si prodigieusement sur l'homme en amitié ; ils le clouent sur une table, et ils le dissèquent vivant pour te montrer les veines mézaraiques. Tu découvres dans lui tous les mêmes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste ; la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal, afin qu'il ne sente pas ? A-t-il des nerfs pour être impassible ? Ne suppose point cette impertinente contradiction dans la nature »<sup>103</sup>.

Le philosophe des *Lumières* résiste ici au machinisme en lui opposant une philosophie du sens commun, celui par lequel revient au galop le critère de la sensibilité (utilisé aussi par Voltaire contre la pratique de la corrida). Mais le XVII<sup>ème</sup> siècle étant passé par là, et la scolastique ayant fait son œuvre, le combat est plus rude que jamais : la réalité même de cette sensibilité a été mis en doute par les savants ! En effet, même si le logocentrisme a conquis de nombreux esprits, la discussion sur le sort éthique de l'animal est d'autant plus difficile qu'elle part de loin. Il ne suffit plus de gloser sur la pertinence du critère éthique, il faut avant cela s'aventurer dans une quête scientifique et métaphysique tendant à prouver que l'animal n'est pas une machine insensible ! En d'autres termes, avant même d'envisager l'attribution d'un statut moral à l'animal, il faut réhabiliter ce dernier dans sa nature sensible. Le déni de sensibilité a effectivement forgé une croyance et entretenu l'exclusion de l'animal-objet du statut de patient moral. [Croyance que l'on retrouve encore chez quelques penseurs minoritaires et qui persiste encore aujourd'hui, au sujet du homard par exemple, alors que l'éthologie cognitive et la biologie ont montré sans aucun doute que cet animal est doté d'un système nerveux central et qu'il souffre d'une agonie d'environ 40 secondes lorsqu'il est plongé vivant dans l'eau bouillante. La Suisse a d'ailleurs interdit cette pratique le 1<sup>er</sup> mars 2018<sup>104</sup>].

<sup>102</sup> G. Guislain et Ch. Tafanelli, *Voltaire*, Studyrama, Panorama d'un auteur, spec. p. 71 et s. *Adde* not. B. Plongeron, « Le fait religieux dans l'Histoire de la Révolution française : objet, méthodes, voies nouvelles », *Annales historiques de la Révolution française*, 47<sup>ème</sup> année, n° 219, Voies nouvelles pour l'Histoire de la Révolution française, Janv.-mars 1975, pp. 95-133 ; J. Lalouette, « Laïcité, anticléricismes et antichristianisme », *Transversalités*, 2008/4, n° 108, pp. 69 à 84 ; A. Mellor, *Histoire de l'anticléricisme français* [1966], Henri Veyrier, Paris, 1978.

<sup>103</sup> V° « Bêtes », *Œuvres de Voltaire, Dictionnaire philosophique*, t. 6, Bacquenois, 1838, Paris, p. 214.

<sup>104</sup> « La Suisse interdit la plongée dans l'eau bouillante des homards vivants », *Journal Le Monde*, 11 janv. 2018.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Toutefois, l'humanisme du XVIII<sup>ème</sup> siècle va servir à contre-attaquer les vérités du machinisme : vont s'affronter la raison pure et la raison pratique, l'éthique et la biologie.

**33. Le recours à l'argument éthique.** Jean-Jacques Rousseau, philosophe sensualiste, va introduire la question de la compassion à l'égard de l'animal dans le champ de la morale naturelle et non de la biologie<sup>105</sup>. Il va alors entamer l'argument logocentrique de Descartes, en affirmant que la première des vertus de l'homme est une vertu qui précède la raison et qui est naturellement présente en lui : il s'agit du principe de pitié. Autrement dit, il défend l'idée que la compassion est une vertu première. Mieux encore, elle est un propre de l'homme, un propre primordial qui caractérise l'humanité. On en déduit que le mal infligé aux animaux n'est rien d'autre qu'une marque d'inhumanité, contraire à la morale naturelle. Ce cheminement intellectuel attribue donc le statut naturel d'agent moral à l'homme, sur le critère de sa propre sensibilité au sort des autres créatures – tout en préservant les animaux de toute imputation morale ! Certes, cette construction ne répond pas à la question probatoire : l'animal souffre-t-il ? Toutefois, elle s'affranchit du besoin de rechercher une telle vérité, en s'émancipant du *cogito ergo sum*, réfutant le système référentiel exclusivement rationaliste. Il en ressort que comprendre le réel ne nécessite pas de renoncer à la perception subjective des choses, ni aux sentiments. Rousseau est l'auteur d'une pensée sensible et, à ce titre, la sensibilité humaine sert l'entendement. La sensibilité humaine doit donc inspirer la compassion à l'égard des animaux, mais, pour cela, faut-il encore reconstruire une éthique animale entièrement purgée du logocentrisme.

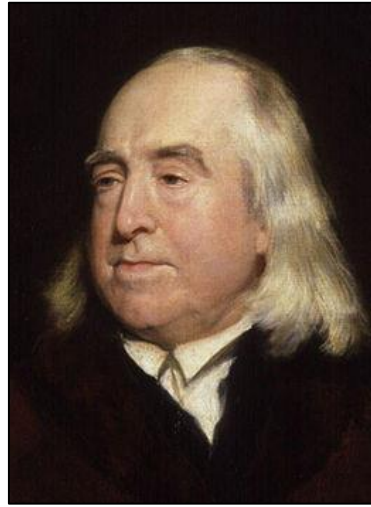
**34. Le retour du critère de la sensibilité.** Un philosophe utilitariste, que les juristes connaissent bien, Jeremy Bentham, va explicitement et fermement rejeter l'indice de la raison comme critère de considération morale des animaux. Ce faisant, il va participer à la rupture du lien entre raison et statut moral, mais aussi entre la raison et l'intérêt qui peut exister à ne pas souffrir : ni le langage, ni les facultés cognitives ne témoignent de la capacité d'éprouver plaisir et douleur. Il écrit ainsi, dans un passage célèbre, qu'on se doit de reproduire :

---

<sup>105</sup> J. MacLean, « Rousseau et les droit des animaux », *Dalhousie French Studies, Littérature et éthique*, vol. 64, automne 2003, pp. 93-99 ; F. Jost, *Jean-Jacques Rousseau suisse. Étude sur sa personnalité et sa pensée*, éd. Universitaires Fribourg-Suisse, t.2, 1961, Appendice IV : « Rousseau, ami des bêtes » ; F. Burgat, « Jean-Luc Guichet, Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières », *L'Homme*, 2007, p. 181. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/3019>

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

« Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale acquerra des droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons également insuffisantes pour abandonner **un être sensible** à ce même sort. Et quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de discourir? Mais un cheval ou un chien adultes sont des animaux incomparablement plus rationnels et aussi plus causants qu'un enfant d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait? **La question n'est pas « peuvent-ils raisonner? » ni « peuvent-ils parler? » mais « peuvent-ils souffrir? »** ».



Portrait de Jeremy Bentham par Henry William Pickersgill

Ce qui est intéressant c'est que l'approche utilitariste de Bentham va proposer une vision de l'éthique animale qui traduit l'idée d'un rapport à la fois responsable et compassionnel entre *soi* et *l'autre*. De même, la sensibilité animale est replacée au cœur du *criterium* éthique. Le point de départ du traitement de l'animal ne dépendant ni de l'existence d'une âme, ni du langage, la théorie machiniste ne peut l'emporter. Mais encore, c'est précisément le courant utilitariste qui va être le siège de la politisation de l'éthique animale, laquelle va développer la cause animale, susceptible d'interagir avec le droit en affichant la nécessité de reconnaître la sensibilité des êtres vivants soumis à la volonté humaine. **L'éthique va donc glisser vers le politique (B).**

## **B/ LA GLISSEMENT DE L'ETHIQUE VERS LE POLITIQUE**

**35. Quitter le débat métaphysique.** Telle est l'urgence pour faire progresser la condition animale. En effet, après des siècles de controverse, il est clair que les discussions ontologiques et cosmologiques ne seront jamais tranchées. La métaphysique du propre de l'homme est sûrement une question inextricable et suspendre le sort des animaux à cette question, cela revient simplement à laisser perpétuellement en sursis le progrès de la condition animale. C'est pourquoi il convient de s'échapper des circonvolutions métaphysiques pour entrer dans une phase d'action : face aux faits, et non plus aux idées, doivent être invoquées des mesures concrètes. En effet, des milliards d'animaux étant les premières victimes des théories et actions humaines, des penseurs défenseurs de la condition animale vont proposer une éthique



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

militante visant moins un progrès intellectuel qu'un progrès sur le terrain. C'est ainsi que naît la « cause animale », soit dans une phase déterminante d'appropriation militante de la question éthique. Il convient, pour la comprendre, d'étudier *les apports de la pensée utilitariste (a)*. Cette phase est d'autant plus déterminante qu'en promouvant une éthique pratique et utilitariste, elle va permettre non seulement de mettre en pratique des actions visant à interpeler le public, mais, surtout, de mettre les institutions face à leur propre responsabilité, de façon à ce que le projet éthique se dote à terme d'une force normative. Le changement de paradigme provoqué (laborieusement) par une telle approche est de taille. Il s'agit de recentrer l'animal au sein de l'action éthique, laquelle ne doit plus exister plus pour faire honneur à la société humaine ou satisfaire des positionnements ontologiques, mais uniquement pour servir la cause de ceux qui ne peuvent avoir voix au chapitre. La cause animale désigne à ce titre une éthique de l'action mais, surtout, une éthique de la responsabilité caractérisée par son altruisme. C'est ainsi que le militantisme politique, portée par son indignation, fera **le choix de la révolte (b)**.

### *a) Les apports de la pensée utilitariste*

**38. La révolution industrielle.** A l'époque moderne, l'essor industriel conduit les modes d'exploitation des animaux à une rationalisation extrême. L'accouplement nouveau entre les sciences et l'industrie donne naissance à l'ère de la zootechnie<sup>106</sup>, soit la discipline ayant pour objet de développer les



Employés des abattoirs (vers 1915), Chicago.

<sup>106</sup> Cf. l'édifiant travail de R. Jussiau et al., *L'élevage en France. 10000 ans d'histoire*, Educagri, 2000. Adde X. Perrot, « La construction de l'animal techno-économique. Genèse et faillite programmée du système d'élevage industriel », RSDA, 2014/2, pp. 287-310 ; E. Barathay, *Bêtes de somme. Des animaux au service des hommes*, Points, Histoire, 2008, p. 49 et s.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

moyens théoriques et techniques permettant de rentabiliser les animaux domestiques. Les méthodes d'élevage et de production agricole vont épouser les lois du productivisme et participer ainsi à la construction d'un modèle plus général d'exploitation intensive du vivant, dans une économie à grande échelle et à vitesse croissante. En 1893, la capacité de transformation des animaux en denrées alimentaires atteint une vitesse grand V, avec en moyenne la liquidation d'un porc/5 secondes, ou encore d'un bœuf/8 secondes. Cette révolution, manifestement inspirante, ne laissera pas insensibles les grands manufacturiers désireux de se « moderniser ». Comme l'aurait énoncé, en 1906, Paul Bourget (Responsable de Ford, Chicago) : « *If they can kill pigs and cows that way, we can build cars that way, we can build motors that way* »<sup>107</sup>.

*Fiat lux et facta est lux!* C'est ainsi que le taylorisme zootechnique illumina le marché usinier grâce auquel chaînes de montage mécanique et chaînes d'abattage animalier se sont alignées ensemble sur le grand axe de l'industrialisation – ou comment produire inhumainement pour produire plus<sup>108</sup>. De nos jours, l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture estime à environ **65 milliards** le nombre d'animaux terrestres tués annuellement an pour la production mondiale de viande, auxquels s'ajoutent environ **150 millions de tonnes** d'animaux aquatiques. Ce sont en outre, pour la seule expérimentation scientifique française, environ 2 millions d'animaux qui sont utilisés chaque année par les laboratoires, parmi près de 12 millions de cobayes mis à mort dans les laboratoires européens. L'urgence éthique est donc liée à l'accroissement et à la transformation de l'exploitation animale. En effet, alors que le nombre d'animaux tués explose, les techniques d'élevage détériorent sévèrement la vie animale pour satisfaire l'ogre de la rentabilité : il faut gagner « *la course folle au profit* »<sup>109</sup> ! La disponibilité d'un plus grand nombre d'individus et la naissance de la consommation de masse vont effectivement appeler des techniques « optimisées » de traitement du vivant, ce dont témoigneront certaines enquêtes résumant fort bien le processus d'exploitation par cette célèbre formule de James Dean : « *Vivre vite, mourir jeune...* »<sup>110</sup>. Face à ce contexte, les attristés de la condition des animaux élevés dans des conditions indignes, pour ne pas dire innombrables (univers concentrationnaire, surfaces réduites à néant, déformation biologique, culture

---

<sup>107</sup> Cité in V. Curcio, *Chrysler. The life and Times of an Automotive Genius*, Oxford University Press, 2000.

<sup>108</sup> M. Celka, « L'homme de la condition postmoderne dans son rapport à l'animal », *Sociétés*, 2009/4, n° 106, pp. 81-86. DOI : 10.3917/soc.106.0081. URL : <https://www.cairn.info/revue-societes-2009-4-page-81.htm>; B. P. Flammand, « La crise écologique en prise avec les valeurs marxistes-léninistes de lutte ouvrière. Enjeux politique, militant et symbolique », *Revue électronique des jeunes chercheurs et chercheuses en communication*, vol. 20, n° 1, 2018, p. 46 et s. ; Lutte Ouvrière, « Végétarisme, véganisme et antispécisme : à propos de la considération humaine pour la souffrance animale », (2017a), *Lutte de classe*, 181, pp. 13-17.

<sup>109</sup> F. Nicolino, *Bidoche*, Les liens qui libèrent, 2009.

<sup>110</sup> In F. Nicolino, *op. cit.*, p. 17.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

hors-sol, etc.)<sup>111</sup>, n'auront donc d'autre choix que de susciter une préoccupation politique du sujet et d'imaginer les moyens d'une éthique pragmatique.



**37. Le choix d'une éthique pragmatique.** Le principal apport de la politisation du sujet a été, sur le fond théorique, d'extraire la question du traitement de l'animal du débat portant sur la valeur morale des actions humaines, pour faire renaître celle de la valeur individuelle intrinsèque de l'animal, machine à expérimenter et machine à produire. Le rapport entre l'homme et l'animal se devait de se redéfinir, espérant provoquer des législations modernes et bénéficier des progrès de l'éthologie cognitive et de l'anthropologie (lesquels rejoignent finalement certaines conceptions philosophiques anciennes)<sup>112</sup>. Pour cela, il fallait se déporter des considérations éthiques anthropocentriques pour prendre définitivement en compte des intérêts « zoocentrés ». Un levier décisif dans cette construction est celui de l'éthique utilitariste, dont nous estimons qu'elle a servi de véritable cheval de Troie à la cause animale. Il faut alors nécessairement parler du considérable apport des universitaires<sup>113</sup>, et plus particulièrement du (célèbre) philosophe fondateur

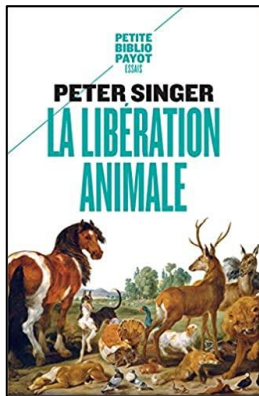
<sup>111</sup> Cf. le travail d'enquête précurseur de R. Harrison R., in *Animal Machines. The New Factory Farming Industry*, Vincent Stuart, London, 1964. Adde E. Barathay, *Et l'homme créa l'animal: Histoire d'une condition*, Odile Jacob, 2003 ; F. Nicolino, *op. cit.*, spec. p. 109 et s. ; J. Safran Foer, *Faut-il manger les animaux*, Points, 2012 ; J.-L. Daub, *Ces bêtes qu'on abat*, L'Harmattan, 2009.

<sup>112</sup> V. par ex. P. Buser, « Conscience de l'homme, conscience de l'animal », *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France*, t. 163, n° 4/5, 2010, pp. 333-338 ; B. Cyrulnik, J.-P. Digard, P. Picq et K.-L. Matignon, *La plus belle histoire des animaux*, Points, Éditions du Seuil, 2000 ; P. Picq, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur, Pour une anthropologie des intelligences*, Odile Jacob, 2019 ; J. Call et M. Tomasello, « Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later? », *Trends in Cognitive Science*, n° 12, 2008, pp. 187-192 ; J. Crook, « On attributing consciousness to animals », *Nature*, 1983, n° 303, pp. 11-14 ; D. Griffin, *The question of animal awareness*, William Kaufmann Inc., New York, 1981.

<sup>113</sup> Cf. Not. S. Godlovitch et al. (dir.), *Animals, Men and Morals: An enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Gallanacs, Londres, 1971.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

qu'est Peter Singer, Professeur d'Université australien, qui a écrit en 1975 son essai déterminant, *Libération animale*<sup>114</sup>. Il va asseoir les bases systémiques de l'éthique utilitariste afin de transformer ingénieusement l'éthique animale en cause politique. L'idée principale de Peter Singer a été de réfuter toute théorie des droits moraux des animaux, procédant ainsi à l'extraction de la question du débat métaphysique et se libérant des considérations qui, depuis des siècles, empêchent la condition misérable des animaux de progresser. Il décide donc de ne (surtout) pas parler de droits et d'opter pour une éthique conséquentialiste et pragmatique en partant du postulat que ce qui crée la personnalité du patient moral, c'est l'intérêt.



**38. Le critère de l'intérêt : la révolution antispéciste.** Or, les animaux ont-ils des intérêts ? La réponse est oui. Pour le justifier, Singer choisit le critère de la sensibilité qui, s'il n'est plus guère discuté aujourd'hui par les sciences (parfois « grâce » à des expériences vraiment navrantes), procède à l'époque d'une réaffirmation nécessaire et salutaire. La conséquence de ce choix de *criterium* est simplissime : les animaux sont sensibles, et s'ils sont sensibles, c'est qu'ils souffrent. S'ils souffrent, ils ont donc un intérêt : celui de ne pas souffrir. La conclusion qui s'impose alors, à l'issue de la logique utilitariste, est que les animaux, s'ils n'ont pas de droits moraux métaphysique, ont néanmoins le statut de patient moral (puisque ce qui fonde le critère éthique, c'est l'intérêt et non plus l'essentialisation des êtres) !

Se déduit alors, tout d'abord, la thèse de l'égalité animale – attention toutefois à ne pas faire de contre-sens, il s'agit d'une égalité normative éthique basée sur le seul critère de l'intérêt à ne pas souffrir. Il n'est donc aucunement question d'égalité juridique ou ontologique, mais simplement celle qui s'impose face à la souffrance, laquelle, dans le tort qu'elle constitue *per se*, n'est pas moins préjudiciable si celui qui la ressent n'est pas humain. Il s'agit donc clairement d'une *égalité de considération de l'intérêt* entre les espèces, soit la première clef de voûte de l'antispécisme<sup>115</sup>.

Ensuite, faut-il encore veiller à ne pas confondre *égalité de considération de l'intérêt* et *égalité de traitement*. Il s'agit ni plus ni moins que du rejet de l'anthropomorphisme – avec lequel l'antispécisme est régulièrement et injustement confondu. A ce titre, Singer illustre son propos ainsi : un cochon a le même droit que moi de ne pas souffrir, mais il n'a pas les mêmes droits de traitement, de sorte qu'il n'est pas question de l'inscrire à l'université ou de lui permettre de se marier... Une telle norme n'aurait strictement aucun sens, les

<sup>114</sup> *Animal Liberation : A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, New-York Review.

<sup>115</sup> C.-M. Dubreuil, « L'antispécisme, un mouvement de libération animale », *Ethnologie française*, nouvelle série, t. 39, n° 1, « Les animaux de la discorde », janv.-mars 2009, pp. 117-122.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

intérêts de traitement de chaque espèce étant différents, en lien avec sa condition naturelle. Ainsi, s'il y a une norme égalitaire, on le redit avec insistance, elle ne vise pas la définition identitaire ou ontologique des non-humains mais leur droit universel de ne pas être blessés, maltraités, stressés, etc. En somme, un intérêt basique duquel découle le devoir de ne pas ignorer la souffrance de tout être vivant doué de sensibilité. Le focus est donc mis sur l'individu non-humain et la prise en compte utile de son sort.

Enfin, pour comprendre les fondements de l'éthique animale utilitariste, une autre distinction, et non des moindres, mérite d'être précisée : celle entre *l'égalité de considération* et *l'égalité des vies*. Peter Singer hiérarchise effectivement les vies selon la richesse de leurs intérêts. C'est l'essence même de l'utilitarisme. En principe, il ne peut y avoir dans l'utilitarisme de protection de la valeur de *la vie en soi* (auquel cas il s'agirait alors d'une éthique déontologiste, laquelle ressusciterait indésirablement le débat métaphysique). Cela veut donc dire que, dans le principe de la philosophie de Singer, il n'est pas immoral de tuer un animal si sa mort est indolore (sans quoi, il s'agirait d'une atteinte à l'intérêt de ne pas souffrir).

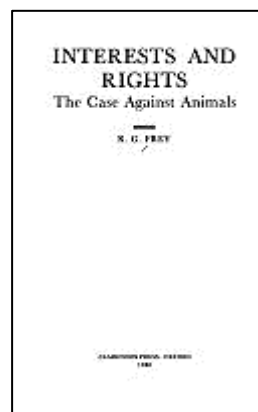
[Gageons ici, en aparté, que Alain Delon approuverait une telle assertion, étant rappelé que l'acteur œuvre pour que, à sa propre mort, son chien (présumé par anticipation désespéré par la disparition de l'acteur) soit euthanasié... Je sais qu'il y a des vétérinaires dans la salle aujourd'hui et je m'adresse à vous : cela vous semble déontologiquement acceptable ? J'en doute fort et il ne serait pas difficile de le démontrer.]

Mais la conclusion est lourde de conséquences pratiques. Est posée très clairement ici la limite du critère utilitariste car, les animaux n'ont pas d'intérêt à souffrir certes, mais est-ce là tout ? Que faire alors de leur volonté de vivre ? De même, si l'on devait se contenter de l'approche utilitariste, ne serait-il pas envisageable de tuer éthiquement certains patients moraux dont la vie n'a pas d'intérêt ? En vidant du système éthique la valeur intrinsèque de la vie, pour ne s'accrocher qu'au critère de l'intérêt, il devient théoriquement acceptable d'ôter la vie (de façon indolore) à toute personne vulnérable, privée des jouissances de l'existence, de ses capacités à bénéficier ou à créer de l'intérêt. On peut notamment penser aux personnes souffrant de handicaps lourds. Cela en arrive donc à justifier moralement l'euthanasie de toute personne dont la vie est jugée inintéressante ou inutile, tant qu'il n'y a pas de souffrance provoquée ; ce qui n'est pas étranger à la justification de l'eugénisme. On touche ici du doigt la limite critiquable de l'utilitarisme qui ne prend pas en ligne de compte des valeurs appelant en soi une protection plus déontologiste, afin de se prémunir contre les conclusions les plus attentatoires au respect du vivant « utile » comme « inutile » - ou du moins identifié comme tel...

**39. Le boomerang utilitariste.** Peter Singer va être vivement critiqué pour son utilitarisme antispéciste, aussi bien par d'autres antispécistes (déontologistes frustrés par le manque d'ambition finale de l'utilitarisme), que par les détracteurs contre toute éthique animale. Parmi ces derniers, un autre utilitariste va tenter de démonter la théorie antispéciste : il s'agit de Raymond

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

Frey. Raymond Frey va rejeter en bloc les conclusions de Singer et nier avec force le statut de patient moral de l'animal. Cette antithèse de Singer va néanmoins se construire, d'un point de vue épistémologique, en miroir de la démarche de Singer. En effet, c'est à l'aide des mêmes techniques de raisonnement que Frey va étayer son travail de déconstruction. Selon lui, les droits moraux n'existent pas, seuls les intérêts existent. Il s'agit très naturellement du même principe utilitariste que Singer, si ce n'est que les deux penseurs ne se rejoignent pas sur la désignation du critère utile. Pour Frey, le seul critère permettant de reconnaître un patient moral est celui de la raison et du langage articulé. On assiste ici à l'éternel retour (en force) du logocentrisme ! La conséquence logique est la suivante : les animaux n'ont ni intérêt ni droit, étant, selon Frey, dépourvus de raison et de langage. De plus, leur vie n'est pas digne d'intérêts – comme le serait celle d'un homme raisonnable. C'est pourquoi, l'autre conséquence de la théorie utilitariste de Frey, est que la vie humaine surpasse celle des animaux. Cette éthique spéciste revient donc à hiérarchiser le vivant (à partir d'un critère déjà éprouvé dans la cosmologie antique ternaire, dans la théologie chrétienne et la scolastique, ou encore dans la pensée cartésienne). L'éthique de Frey pousse alors à l'ultime conclusion décomplexée : en appliquant une telle grille de lecture, toutes les vies humaines ne se valent pas car elles n'ont pas toutes la même richesse d'intérêts. Il s'agit d'une conclusion analogue à celle de Peter Singer. Mais, l'éthique de Frey réfutant le critère de la sensibilité, au profit de celui de la raison, le résultat de cette assertion est tout autre. En effet, si la sensibilité ne fonde pas le statut de patient moral, l'utilitarisme logocentriste admet la souffrance causée à tout être dépourvu de raison. Partant, Frey est naturellement favorable à la vivisection sur les animaux (et on relèvera que la réponse de Frey à Singer s'inscrit dans un militantisme affirmé en faveur de l'expérimentation animale et scientifique – autre héritage cartésien et surtout du travail mené par Claude Bernard au XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>116</sup>), mais également sur toutes les personnes suffisamment diminuées mentalement pour que leur vie soit jugée indigne d'intérêt... Voici un autre effet, démontré ici, de l'utilitarisme coupé sèchement de l'approche déontologiste.



---

<sup>116</sup> H. LaFollette et N. Shanks, « Animal experimentation. The legacy of Claude Bernard », *International studies in the philosophy of science*, vol. 8, 1994 ; A. Prochiantz, *Claude Bernard: La révolution physiologique*, PUF, 1990 ; J. Schiller, « Claude Bernard and vivisection », *Journal of History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 22, n° 3, juillet 1967, pp. 246-260 ; J. Lalouette, « Vivisection et antivivisection en France au XIX<sup>ème</sup> siècle », *Ethnologie française*, nouvelle série, t. 20, n° 2, Figures animales, avril-juin 1990, PUF, pp. 156-165 ; A. Fayolle, « Claude Bernard, machiniste du vivant », *Studia Romanica Posnaniensia*, 44/4, 2017, pp. 131-140.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

On relèvera que cette conclusion est commode, justifiant le recours à un vivier expérimental humain car, comme le relève le fondateur de la médecine expérimentale moderne :

« *L'étude expérimentale des organes des sens et des fonctions cérébrales doit être faite sur l'homme, parce que, d'une part, l'homme est au-dessus des animaux pour des facultés dont les animaux sont dépourvus, et que, d'autre part, les animaux ne peuvent pas nous rendre compte directement des sensations qu'ils éprouvent* »<sup>117</sup>.

La construction théorique logocentrique va irriguer l'éthique des sciences, notamment médicales. Nous penserons, en guise de seul exemple, à la pratique par laquelle, jusque dans les années 1980, les interventions chirurgicales sur les très jeunes enfants s'opéraient sans la moindre anesthésie. Pour rappel, l'*infans*, soit celui qui par définition ne sait pas parler, était jugé insensible à la douleur. Son niveau de conscience, considéré comme insuffisamment développé, menait nombre de spécialistes à conclure qu'il ne sentait pas – ou si peu - la douleur. Dans le pire des cas, l'enfant ne se rappellerait pas l'intervention subie. Dès 1987, la recherche démontre pourtant tout le contraire : l'*infans* ressent la douleur aussi bien que n'importe quel adulte, si ce n'est que, comble du sordide, victime d'une extrême douleur il reste incapable de l'extérioriser, paralysé, subjugué et inapte à gérer cognitivement la violence de l'expérience. C'est ainsi que le comportement de bébés pétrifiés, taiseux ou s'endormant (en réalité, s'évanouissant) durant les chirurgies était interprété comme une insensibilité, alors qu'il n'était que l'expression d'une détresse extrême qui les dépasse. C'est ce que nous appellerons les joies de l'éthique utilitariste logocentriste ! Malheur à ceux qui souffrent en silence, silence qui les rend indigne de considération<sup>118</sup>.

Toutefois, l'éthique de Singer, pour sa part, va faire date en réhabilitant progressivement le critère de la sensibilité. De plus, l'essai, parce qu'il décrit les conditions de vie des milliards d'animaux destinés à la consommation humaine, va effectivement fonder une éthique pragmatique et, en cela, une éthique de l'action. Il en ressort donc que l'éthique animale utilitariste va justifier, dans l'optique de faire cesser l'inacceptable, **le choix de la révolte (b)**.

### ***b) Le choix de la révolte***

**40. L'appropriation militante.** L'éthique utilitariste donne sans aucun doute les bases idéologiques et un élan politique à la cause animale<sup>119</sup>. La réflexion sur la considération de l'animal n'est plus la « chose » exclusive du savant ou du philosophe, elle devient une « cause » commune<sup>120</sup>. Cependant,

<sup>117</sup> Cl. Bernard, *Introduction de la médecine expérimentale*, Baillière, 1865, p. 219.

<sup>118</sup> E. De Fontenay, *Le silence des bêtes*, Fayard, 1998.

<sup>119</sup> R. Larue, « Faut-il politiser le véganisme ? », *Cités*, 2019/3, n° 79), pp. 27-38. DOI : 10.3917/cite.079.0027. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2019-3-page-27.htm>

<sup>120</sup> I. Turina, « Éthique et engagement dans un groupe antispéciste », *L'Année sociologique*, 2010/1, vol. 60, pp. 161-187. DOI : 10.3917/anso.101.0161. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2010-1-page-161.htm>; C. Traïni, « Des sentiments aux émotions (et vice-

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

cause commune ne signifie pas nécessairement opinion uniforme. En effet, si apparaît au XX<sup>ème</sup> siècle une volonté croissante de s'approprier l'éthique par le militantisme et de la transformer en action animaliste (soit menée pour le seul compte des animaux)<sup>121</sup>, faut-il encore s'accorder tant sur les objectifs que sur les méthodes devant être déployées<sup>122</sup>. Il existe globalement deux courants définissant l'action politique en faveur de la cause animale : le *welfarisme* et l'abolitionnisme<sup>123</sup>. Ces deux écoles peuvent se rencontrer stratégiquement sur le terrain mais elles reposent sur des finalités idéologiques antagonistes. Nous n'en ferons qu'une rapide présentation, afin d'en montrer non seulement les mécanismes, les ressorts idéologiques, mais aussi les retentissements sur la vie politique, économique et juridique<sup>124</sup>.

**41. Welfarisme : viser la réforme.** Le *welfarisme* désigne une motion globalement utilitariste, c'est-à-dire un courant promouvant la recherche d'un *optimum* maximisant le bien-être et minimisant le mal-être. Il s'agit donc d'un militantisme en faveur de l'amélioration des conditions d'exploitation des animaux. Il repose sur des objectifs immédiats et possibles par la technique non-violente de la négociation constructive - faute de mieux ou faute de conviction abolitionniste. La stratégie est comparable à la théorie des coûts de transaction, le but étant de sanctionner socialement ce qui ne l'est pas (encore) juridiquement. Le représentant le plus illustre des actions ayant contribué à la connaissance ainsi qu'à la transformation de la condition animale est Henry

---

versa). Comment devient-on militant de la cause animale », *Revue Française de Science Politique*, 60 (2), 2010, pp. 335-358 ; du même auteur, *La Cause animale (1820-1980). Essai de sociologie historique*, PUF, 2011.

<sup>121</sup> M. Celka, *L'Animalisme : enquête sociologique sur une idéologie et une pratique contemporaines des relations homme/animal*, Sociologie, th. Montpellier III, 2012 ; M. Silberman, « Animal Welfare, Animal Rights : The Past, the Present, and the 21st Century », *The Journal of Zoo Animal Medicine*, 19 (4), 1988, pp. 161-167.

<sup>122</sup> La technique du « *name and shame* » consiste à dénoncer le comportement d'une personne ou institution, jugé contraire à certaines valeurs, causes, normes, afin de provoquer la cessation ou/et la répression de ces comportements.

<sup>123</sup> Cf. sur l'ensemble de la question, C-M. Dubreuil, « L'antispécisme, un mouvement de libération animale », *Ethnologie française*, nouvelle série, t. 39, n° 1, « Les animaux de la discorde », janv.-mars 2009, pp. 117-122 et s. ; J. Jeangène Vilmer, « Les principaux courants en éthique animale », in J.-P. Engélibert, L. Campos, C. Coquio et G. Chapouthier (dir.), *La Question animale. Entre science, littérature et philosophie*, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 79-92.

<sup>124</sup> Pour un aperçu de la construction du militantisme comme changement social et comme facteur de changement social, cf. not. S. Moscovici, *La psychologie des minorités actives*, PUF. Adde M. Hauguel, « L'incorporation de la cause antispéciste », *Cités*, 2019/3, n° 79, pp. 55-68. DOI : 10.3917/cite.079.0055. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2019-3-page-55.htm> ; E. S. Paul, « Us and them. Scientists' and Animal Right Campaigners' Views of the Animal Experimentation Debate », *Society and Animals*, 3 (1), 1993, pp. 1-21 ; V. Manceron, « Les vivants outragés. Usages militants des corps et perceptions des animaux d'élevage chez les défenseurs de la cause animale en France », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2012/1, n° 8, pp. 57-76. DOI : 10.3917/cas.008.0057. URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2012-1-page-57.htm> ; F. Burgat, « La mouvance animalière. Des "petites dames de la protection animale" à la constitution d'un mouvement qui dérange », *Pouvoirs*, 2009/4, n° 131, pp. 73-84. DOI : 10.3917/pouv.131.0073. URL : <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2009-4-page-73.htm>



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



Spira, figure qui va inspirer des générations de militants et influencer le droit américain puis mondial. En effet, dans les années 1970, Henry Spira propose une stratégie de progrès sectoriel en se fixant des projets réalisables à court terme<sup>125</sup>. Il s'agit donc d'une approche réformatrice dont l'efficacité repose sur des campagnes-leviers, soit des projets fixant des objectifs de réformes atteignables en l'état auprès de cibles institutionnelles définies. Le nerf de la guerre est la communication et l'information de masse : pour mobiliser, il faut informer, et pour influencer, on emploie la technique du *name and shame*. Le militantisme s'organise autour de formes associatives qui vont permettre aux pratiques quotidiennes de changer.

Par exemple, lorsque Spira découvre que le musée new yorkais d'histoire naturelle mutile des chats pour observer l'impact de ces mutilations sur leur vie sexuelle, il décide de construire une campagne visant spécifiquement la cessation de ce programme expérimental au sein du musée. Le but ne sera pas d'obtenir l'abolition générale de l'expérimentation animale – projet qui nécessiterait des décennies de lutte politique pour seulement en remettre en cause le principe. En revanche, conscient qu'il peut agir plus facilement et immédiatement sur le quotidien de ces animaux identifiés, Spira va appeler le public au boycott et manifester contre le Musée. Le résultat sera extrêmement efficace puisque le Musée cédera aux pressions de l'opinion et mettra fin au programme d'expérimentation décrié. Le même processus gagnant sera employé contre Amnesty International : alors que l'association, dans un véritable paradoxe éthique, pratiquait des expériences d'électrocution sur des cochons, dans le but de démontrer les séquelles de la torture, la campagne d'information et de pression de Spira mènera à l'arrêt de telles expériences.

Aussi, une campagne particulièrement intéressante concerne-t-elle l'expérimentation cosmétique sur les lapins. Elle se préoccupe du très cruel test de Draize, consistant à bloquer la tête d'un lapin de façon à exposer principalement ses yeux à des produits cosmétiques afin d'évaluer la toxicité. Spira fera paraître une campagne choc dans le *New York Times*, exposant en image un lapin mutilé et dénonçant explicitement la cruauté de la société *Revlon*, leader sur le marché cosmétique. La campagne ne cessera pas tant que *Revlon* ne s'engagera pas à investir dans la recherche de tests alternatifs. Et c'est ce qu'elle fera précisément. De plus, durant les



<sup>125</sup> Cf. P. Singer, « Henry Spira: faire avancer le shmilblick », *Cahiers antispécistes*, n° 24, janv. 2005. URL : <http://www.cahiers-antispécistes.org/henry-spira/>

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

décennies suivantes, la pratique du test de Draize a baissé sur l'ensemble du marché de près de 80%, grâce au développement de la recherche alternative.

Un autre coup de force est certainement celui ayant permis l'abolition de la loi dite *Metcalf-Hatch*, laquelle autorisait les laboratoires pharmaceutiques de se fournir en cobayes pour la vivisection directement auprès des refuges pour animaux abandonnés. L'ensemble des résultats obtenus en seulement 20 ans par les militants s'apparente certainement à un incroyable résultat. Toutefois, ces actions ne sont rien d'autre que des actes de trahison aux yeux du mouvement abolitionniste.



Tom Regan

**42. L'abolitionnisme : viser la révolution.** Le courant abolitionniste, notamment connu pour les actions dites « *open rescue* », défend une vision beaucoup plus ambitieuse de la cause animale. En effet, l'abolitionnisme défend un antispécisme idéaliste construit à partir, notamment, de l'œuvre fondatrice de P. Singer. Or, cette construction intellectuelle démontre comment le spécisme procède des mêmes ressorts juridiques, philosophiques et sociologiques, que toutes les autres formes d'asservissement par l'homme<sup>126</sup>. Tel est donc le cas des formes de domination justifiées par le racisme, le sexisme, etc. C'est pourquoi, réformer ne suffit pas, il faut viser plus haut en combattant toute exploitation animale. L'abolition est donc la seule réponse à l'objectif de libération des animaux. Sans doute, le courant abolitionniste adopte une posture plus déontologiste : il défend une théorie des droits et de la valeur intrinsèque de la vie de l'animal<sup>127</sup> (point de vue que l'on peut néanmoins retrouver dans un *welfariste* renforcé, c'est-à-dire la technique *welfariste* au service de la finalité abolitionniste). En ce sens, Gary Francione, Professeur de droit américain et célèbre figure du mouvement, et Tom Regan, Professeur de philosophie à Raleigh, vont sévèrement critiquer le *welfarisme* : il n'y a pas de négociation vraiment constructive quand il s'agit de maintenir la condition animale avec quelques maigres améliorations<sup>128</sup>. La comparaison est clairement posée en ces termes : la technique de la négociation constructive est inepte en ce qu'elle revient en substance à négocier l'amélioration des conditions des

<sup>126</sup> P. Singer, *La libération animale*, spec. premier chapitre ; G. Chapoutier, *Au bon vouloir de l'homme*, Denoël, 1990 ; C.-M. Dubreuil, « Ethnologie de l'antispécisme, mouvement de libération des animaux et lutte contre toutes les formes de domination », th. Paris 7-Denis Diderot, 2001 ; C.-M. Dubreuil, « Pour la pacification des rapports entre tous les vivants : l'antispécisme », *La ricerca folklorica*, n° 38, Rhétoriques de l'animalité, oct. 2003, pp. 119-134.

<sup>127</sup> Pour une lecture de la philosophie contemporaine sur la théorie des droits de l'animal, cf. l'œuvre de Fl. BURGAT, *Animal, mon prochain*, Odile Jacob, 1997 ; *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, 2001 ; *Une autre existence : La condition animale*, 2012 ; *La cause des animaux, Pour un destin commun*, Dans le vif, BUCHET CHASTEL, 2015 ; *L'humanité carnivore*, 2017. Adde C. PELUCHON, *La raison du sensible*, 2009 ; *Manifeste animaliste, Politiser la cause animale*, 2017 ; *Ethique de la considération*, Seuil, Artège, 2018.

<sup>128</sup> T. Regan, *Les Droits des animaux*, [1983], Éditions Hermann, 2013.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



Gary Francione

esclaves, sans chercher à abolir l'esclavage. L'abolitionnisme décrie en outre les effets pervers de la méthode réformiste. En effet, les réformes aggravent à long terme la condition de l'animal exploité comme une chose. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'un esclave mieux traité est un esclave qui mobilise moins l'opinion publique. Est ainsi donné l'exemple de la négociation effectuée entre Spira et *McDonald*, suite aux campagnes

dénonçant les conditions d'élevage industriel des animaux utilisés par l'enseigne. En l'occurrence, le public ayant été très choqué par de telles conditions, la fréquentation des restaurants a chuté. Les boycotts ont alors mené le géant du *fast food* à consentir un « surclassement » des conditions d'élevage. Il s'agira notamment de quelques centimètres de cage supplémentaires. Or, d'une part, l'abolitionniste ne souhaite pas des cages plus grandes, il souhaite des cages vides, et, d'autre part, en présentant de maigres avancées (au vu de l'extrême violence de l'élevage intensif) comme une victoire pour les animaux, le *welfarisme* commet une imposture, offrant une occasion à la chaîne de restauration de s'acheter une image « *animal-friendly* » et donc de réconciliation avec les consommateurs ; si bien que la fréquentation des restaurants est aussitôt remontée après la prise d'engagement à moindre coût de *McDonald*. La cause animale est alors oubliée. Le constat abolitionniste est donc le suivant : la méthode réformiste maintient les animaux dans leur misère sans œuvrer au seul changement de paradigme susceptible de leur offrir une vie digne, et c'est bien à cet égard que le *welfariste* est jugé contreproductif par l'abolitionniste.

Toutefois, le même reproche est fait par le *welfariste* à l'abolitionniste, en rappelant notamment que l'abolitionnisme nuit à la cause animale pour deux raisons principales. Premièrement, l'abolitionnisme est un courant attentiste du « grand soir ». Autrement dit, la Révolution peut se faire attendre très longtemps et une telle attente immobilise la cause. Refuser tout progrès minime, au prétexte qu'il est attendu davantage, cela revient à priver des générations d'animaux de bénéfices qui pourraient leur être immédiats. En ce sens, le mieux est l'ennemi du bien. Deuxièmement, l'abolitionnisme repose sur un *ultimatum* : l'abolition ou rien. Dès lors, les partisans de la révolution ne peuvent user de la technique de la négociation constructive et n'ont d'autre recours stratégique que de développer une action musclée. Or, il est clair que le militantisme violent est un militantisme clivant, jouant potentiellement en défaveur de l'image des défenseurs des animaux et, par voie de conséquence,

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019. La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

de la cause elle-même<sup>129</sup>. Les Etats-Unis, ainsi que l'Angleterre, ont clairement été au cœur du développement des méthodes d'actions militantes les plus innovantes<sup>130</sup>, mais aussi, pour le cas américain, d'un droit particulièrement répressif à l'égard de la cruauté envers les animaux<sup>131</sup>. L'abolitionnisme y est particulièrement présent et actif, tandis que le courant *welfariste* (souvent ambitieux et dynamique dans les pays précités) a contribué significativement au développement des législations protectrices des animaux. Cependant, en France, ce n'est que par touches successives et timides que la cause animale a pénétré le forum politico-juridique<sup>132</sup>.

**43. L'émergence législative française.** Un tout dernier mot mérite effectivement d'être dit sur le berceau éthique de la première loi incriminant les actes de cruauté. Il s'agit de la loi du 2 juillet 1850, c'est-à-dire la loi dite Grammont *sur les mauvais traitements envers les animaux domestiques*<sup>133</sup>. Il est important de l'évoquer avant de clore notre propos car il est certain qu'elle a cristallisé l'ambivalence du choix éthique du législateur français, non pas tant sur la dichotomie *welfarisme*/abolitionnisme (la posture est claire), mais sur celle opposant déontologisme et utilitarisme. Le suspens n'est pas facile à entretenir pour quiconque voudra bien convenir que le juriste français n'est pas toujours sensible à l'utilitarisme anglosaxon... L'histoire de la loi Grammont montre encore que les parlementaires français du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas montré plus de considération pour la valeur intrinsèque de l'animal que n'en manifestent ceux d'aujourd'hui... Mais un militaire amoureux des chevaux, le Général Grammont, va être à l'origine de la première loi incriminant les mauvais traitements sur animaux. Après avoir assisté, désespéré, à maltraitance d'un cheval de trait au cœur de Paris, un sentiment d'affliction et de révolte s'empare du Général. Comment ne pas s'indigner du sort réservé à cet animal,

---

<sup>129</sup> W. Churchill (dir.), *Terrorists or freedom fighters? Reflections on the liberation of animals*, Steven Best Phd and Anthony J. Nocella II, Lantern Books, 2004; D. R. Liddick, *Eco-terrorism. Radical Environmental and Animal Liberation Movements*, Westport Connecticut London, Praeger, 2006.

<sup>130</sup> W. V. Jamison et W. M. Lunch, « Rights of Animals, Perceptions of Science and Political Activism : Profile of American Rights Activists », *Science, Technology and Human Values*, 1992, 17 (4), pp. 438-458; J. M. Jasper et D. Nelkin, *The Animal Rights Crusade : The Growth of a Moral Protest*, New-York, Free Press, 1992.

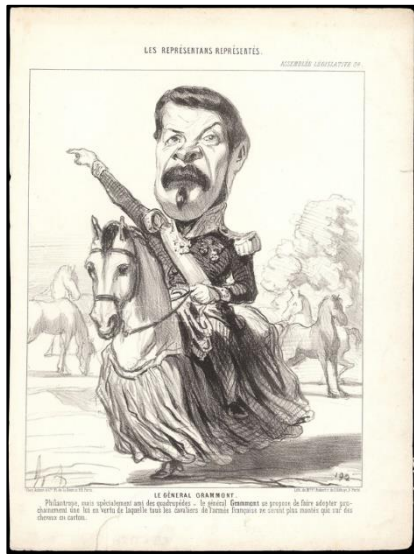
<sup>131</sup> V. par ex. A. Garric, « Filmer la cruauté envers les animaux, un crime aux Etats-Unis », *Journal Le Monde*, 11 avril 2013 ; « Aux États-Unis, la maltraitance animale est désormais un crime passible de prison », *Journal Huffington Post*, 25 nov. 2019 ; R. Garner, « Le mouvement pour la protection des animaux aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne. Recrutement, idéologie et stratégie », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 2003, 64, pp. 75-102.

<sup>132</sup> L. G. Kniaz, « Animal Liberation and the Law: Animals Board the Underground Railroad », *Buff. L. Rev.*, n° 43, 1995, p. 765 et s.

<sup>133</sup> Cf. Pierre Éric, « Réformer les relations entre les hommes et les animaux : fonction et usages de la loi Grammont en France (1850-1914) », *Déviance et Société*, 2007/1 (Vol. 31), p. 65-76. DOI : 10.3917/ds.311.0065. URL : <https://www.cairn.info/revue-deviance-et-societe-2007-1-page-65.htm>; E. Barathay, « La souffrance animale, face masquée de la protection aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles », in *Revue Québécoise de droit international*, vol. 24-1, 2011, pp. 197-216 ; du même auteur, *La société des animaux. De la Révolution à la Libération*, Paris, Éditions de La Martinière, 2008.



Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).



dont on rappellera qu'il est le compagnon d'infortune indispensable de tout soldat qui part en guerre ? Désarmé, il propose alors au parlement une loi de protection des animaux domestiques. Pour convaincre l'hémicycle, il témoigne, ému et bouleversé, de la souffrance des chevaux de trait, affamés, battus et mal soignés. Il raconte même le secours personnellement apporté à un cheval meurtri. Pensant certainement démontrer toute la misère des animaux concernés et susciter l'empathie du législateur, il prend fait et cause pour leur sort en demandant que les chevaux soient protégés pénalement de la main de l'homme.

Toutefois, la réaction des parlementaires ne fût autre que celle de l'hilarité. La première lecture de la loi tourna donc à l'échec et le Général hérita de l'image d'un zoophile raillé. Mais, pour la seconde lecture, Grammont prépare son intervention avec l'aide stratégique d'un allié de la plus haute importance, il s'agit de la Société Protectrice des Animaux, laquelle préconise une toute autre approche<sup>134</sup>. Pour emporter la conviction des parlementaires, il ne faut pas parler de l'animal, cet *autre* réifié. Il faut leur parler d'eux ! Partant, l'argument principal de Grammont s'axa sur une valeur sûre de par son ancrage dans les mœurs de l'époque, celle du salut moral de l'homme<sup>135</sup>. La stratégie argumentaire est simple : il est indigne pour un gentleman de se montrer violent en public, d'autant que le spectacle de la violence choque les femmes et les jeunes enfants. En ce sens, la maltraitance animale est contraire à la moralité publique !

C'est ainsi que l'argument anthropocentré emporta le vote de la première loi pénale de protection animale, laquelle ne protégeait certainement pas l'animal mais la bienséance humaine ! D'ailleurs, il suffit de lire le texte pour s'en rendre compte : « *Seront punis d'une amende de cinq à quinze francs, et pourront l'être d'un à cinq jours de prison, ceux qui auront exercé publiquement et abusivement des mauvais traitements envers les animaux domestiques* ». Ne sont incriminés que les abus commis en public. La violence peut impunément s'exercer à l'abri des regards de la rue<sup>136</sup>. Ce n'est qu'en 1959,

<sup>134</sup> Pour aller plus loin sur la stratégie militante et le discours de cette institution : SPA, 1913, *Manuel pratique de protection et d'assistance aux animaux. Devoirs de l'homme envers les bêtes*, Paris ; SPA, 1913, *Nouvelle pratique de protection et d'assistance aux animaux*, Paris.

<sup>135</sup> V. aussi PIERRE É., *Amour des hommes – Amour des bêtes. Discours et pratiques protectrices dans la France du XIXe siècle*, Angers, Université d'Angers, 1998 ; du même auteur, « La souffrance des animaux dans les discours des protecteurs français au XIXe siècle », in BRISEBARREA.-M., Éd., *Mort et mise à mort des animaux*, Études rurales, n° 147-148, 1998, pp. 81-97.

<sup>136</sup> Sur l'occultation de l'exploitation animale, cf. E. Barathay, *Bêtes de somme., op. cit.*, spec. p. 109 et s.

Travaux menés dans le cadre de l'Université d'été de Poitiers en juillet 2019.  
La version publiée est consultable dans l'ouvrage : *Les animaux*, Presses universitaires juridiques de Poitiers, LGDJ, nov. 2020 (dir. M. Faure-Abbad et al.).

soit 109 ans plus tard, que les sévices exercés dans un cadre privé seront également sanctionnés, amorçant le mouvement législatif évolutif et laborieux ayant abouti en 2015, soit 56 ans après, à la consécration par le Code civil du statut de l'animal reconnu pour lui-même, c'est-à-dire considéré comme un être vivant doué de sensibilité – et ayant à ce titre un intérêt propre à ne pas souffrir.

**44. Conclusion.** Après ce panorama accéléré des circonvolutions humaines autour de la condition animale, je conclurai brièvement par deux remarques.

Premièrement, comment les critères de la raison et de la sensibilité peuvent-ils être conciliés ? Du moins, sont-ils conciliables ou cristallisent-ils une dichotomie insurmontable ? La réponse est en réalité assez simple : ils doivent tous deux servir de critère éthique. Le critère de l'agent moral doit être celui permettant d'identifier la personne capable de comprendre la norme éthique. En ce sens, l'indice de la raison est un critère éthique pertinent dès lors qu'il répond uniquement à la question de savoir qui est débiteur des devoirs éthiques. Parallèlement, le critère d'identification du patient moral doit permettre de désigner celui qui a besoin que ses intérêts soient considérés par un autre, capable quant à lui de les comprendre. Pour cela, le patient moral n'a pas besoin de comprendre la norme éthique, il est celui qui souffre de sa transgression. Voilà donc que l'indice de la sensibilité répond à la question de savoir qui est créancier des obligations éthiques. Ainsi, qu'on se le dise, contrairement à ce que l'on peut trop souvent entendre, reconnaître le statut de patients moraux aux animaux en vertu de leur sensibilité ne permet en aucune sorte de leur imputer une responsabilité morale ! La responsabilité morale est dans le camp de l'agent raisonnable et non du patient sensible.

Deuxièmement, les allers-retours entre les critères et les écoles éthiques ont formé des circonvolutions marquées par des révolutions religieuses, scientifiques, philosophiques et politiques. Dès lors, nous avons souhaité montrer que les enjeux du rapport entre l'homme et l'animal, et à plus forte raison entre le droit humain et la vie animale, est impossible sans avoir en tête les piliers culturels qui ont soutenu la construction de ce rapport. Assurément, les considérations éthiques questionnent le droit mais elles l'ont aussi conditionné dans ses modes de raisonnement et de réformation. En conséquence, il n'y a pas de véritable réflexion juridique envisageable et éclairée, sans avoir débusqué les traces de ce conditionnement, d'autant que le pouvoir du droit est immense car, contrairement aux théorisations éthiques qui peuvent lui servir d'inspiration, les normes juridiques, elles, sont contraignantes. Elles sont donc les seules à pouvoir durablement maintenir une puissante et vociférante Monarchie absolue de l'homme sur les animaux, ou, au contraire, faire le choix d'une nouvelle révolution, celle instituant une République offrant un recours aux êtres qui « *souffrent et meurent sans parler* »<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> A. de Vigny, « La mort du loup », in *Revue des Deux Mondes*, 1843.