

# ZOOPOLITIQUE ET JUSTICE ENVERS LES ANIMAUX

Corine PELLUCHON

## POLITISER LA QUESTION ANIMALE

On discute actuellement de l'éventualité de modifier le statut juridique de l'animal, qui, en France, est encore considéré par le code civil comme un bien-meuble ou, quand il est question d'un animal sauvage, comme une *res nullius*. Le fait de conférer des droits aux animaux ne sert pas seulement à mieux les protéger contre les mauvais traitements qu'ils peuvent subir de la part de ceux qui les détiennent et qui, bien souvent, encourent des peines symboliques quand ils abandonnent leurs bêtes pendant des jours sans eau et sans nourriture. Cette démarche, qui doit s'appuyer sur une théorie rigoureuse déterminant les outils juridiques susceptibles de faire respecter les droits de base des animaux et de définir nos obligations concrètes à leur égard, a un enjeu considérable. Il s'agit de politiser la question animale en intégrant les intérêts des animaux dans la définition du bien commun.

Procédant ainsi, nous allons au-delà de l'interrogation sur les limites que les animaux, compte tenu de leurs normes éthologiques, imposent aux droits de l'homme. Certes, la prise en considération de la sensibilité et même de la subjectivité des animaux qui font l'expérience de leur vie à la première personne suffit en principe à délégitimer toute pratique leur imposant une vie diminuée où leurs besoins de base sont frustrés et où ils sont condamnés, au prix de souffrances abominables, à subir la non-expression de leurs sens, comme on le voit dans les élevages industriels avec ces truies gestantes qui sont enfermées dans des cages les empêchant de se mouvoir<sup>1</sup>. De telles

---

1. J. Porcher, *Éleveurs et animaux. Réinventer le lien*, Paris, PUF, 2002, p. 227.

*Études sur la mort*, 2014, n° 145, 15-\*\*\*.

pratiques qui calquent l'élevage sur l'industrie ne sont pas seulement cruelles, mais elles sont également injustes au sens où elles témoignent d'une transgression majeure. L'homme qui détient dans ces conditions un animal s'arroge un droit absolu sur le vivant. Or ce droit, qui n'a aucune fondation théologique<sup>2</sup>, est démenti par le fait que les bêtes ont des besoins éthologiques, que nous devons reconnaître pour organiser l'élevage, mais dont nous ne sommes pas les auteurs et qui limitent notre droit de les exploiter comme bon nous semble. Cependant, la politisation de la question animale qui s'ensuit d'une réflexion cherchant à promouvoir plus de justice envers les animaux ne s'arrête pas à la remise en question des fondements du droit humain ni à la dénonciation de certaines pratiques. Elle est solidaire d'une redéfinition du problème politique.

Celui-ci ne se réduit plus à la coexistence pacifique des libertés et des intérêts individuels à partir du moment où nous ne sommes pas les seuls membres de la communauté politique. Les animaux, dont il est sans cesse question dans notre vie et dans les politiques publiques, comptent et leurs intérêts doivent être pris en considération dans la délibération publique. Cela est d'autant plus nécessaire que nous sommes de plus en plus nombreux à ne plus accepter les traitements infligés aux animaux. Or, malgré la constitution d'une opinion favorable à l'amélioration de la condition animale, il n'y a aucune représentation politique de cet enjeu qui intéresse au sens fort une partie de la population. On peut donc parler d'un déficit démocratique important, ce qui est une raison supplémentaire pour penser que la question animale ne relève pas seulement de l'éthique, mais de la politique. Comment parler de zoopolitique sans commettre l'erreur consistant à accorder aux animaux les mêmes droits qu'aux humains ? Comment intégrer leurs intérêts subjectifs dans la définition du bien commun alors que les animaux ne sont pas des agents délibératifs ayant une conception du bien et pouvant participer comme nous aux décisions collectives ? Y a-t-il un sens à parler d'un contrat social faisant entrer les animaux dans la République ? C'est à ces questions que nous essaierons de répondre.

Nous commencerons par faire le point sur les droits des animaux en développant ce que pourrait être une théorie relationnelle de la justice nous aidant à déterminer nos obligations à l'égard des différents groupes

---

2. B. J. Callicott, *Genèse. La Bible et l'écologie* (1991), trad. D. Bellec, Marseille, Ed. Wildproject, 2009. L'auteur rappelle que Dieu a fait les êtres et le bétail selon *leur* espèce. Il représente ainsi « un point de référence axiologique extérieur à l'homme », c'est-à-dire que ce dernier n'est pas la mesure de toutes choses. De plus, la Genèse ne présente pas l'homme comme dominant de manière despotique la création. Le modèle de l'homme comme intendant ou jardinier de Dieu auquel ce dernier a confié la création n'est même pas le seul, selon Callicott, qui estime que le second récit de la création, de source yahviste, autorise une interprétation équivalant au modèle de la citoyenneté écologique, impliquant l'égalité morale des créatures.

d'animaux. La reconfiguration des notions d'agent moral autonome, de participation et de souveraineté est à l'horizon de ce travail qui montre que la réflexion sur la justice envers les animaux fait évoluer les théories libérales, comme cela a été le cas avec les études menées ces dernières décennies sur la place des personnes en situation de handicap dans la Cité. Une deuxième partie sera consacrée à la question de savoir ce que serait un contrat social faisant de l'amélioration de la condition animale un devoir de l'Etat. Si les implications pratiques de la théorie de la justice envers les animaux ne peuvent, en raison de leur radicalité, faire aujourd'hui l'objet d'un consensus démocratique, il est néanmoins possible d'affirmer que la politique ne saurait se borner aux rapports entre les hommes actuels et de se donner les moyens d'intégrer, dans toutes les décisions politiques, un volet relatif à la prise en considération de la condition animale.

#### COMMENT PENSER LES DROITS DES ANIMAUX ET NOS OBLIGATIONS À LEUR ÉGARD ?

Pour conférer des droits aux animaux, il importe d'abord de rappeler que le droit, comme le disait J. Locke, érige une barrière protectrice autour d'un individu dont les droits de base sont respectés, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être sacrifiés pour le bien-être des autres. Prendre au sérieux les droits des animaux qui sont ici des droits négatifs revient donc à affirmer leur inviolabilité. Le droit, pour reprendre l'expression de Dworkin, est un atout (*trump*) que l'on peut utiliser, comme dans un jeu de cartes, pour faire valoir ses intérêts<sup>3</sup>. Ni les calculs utilitaristes ni les théories faisant état d'un seuil de tolérance permettant certains usages des animaux et établissant des critères d'acceptabilité de l'exploitation animale ne sont admis<sup>4</sup>. Ainsi, quand on déclare que les animaux sont titulaires de droits universels inviolables, on ne peut plus adopter « le kantisme pour les humains et l'utilitarisme pour les animaux », pour parler comme Nozick dans *Anarchie, Etat et utopie*.

Une telle déclaration suppose un égalitarisme conférant des droits de base à tous les membres de la communauté politique. Le critère pour avoir des droits négatifs et être protégé contre des mauvais traitements violant son intégrité physique et ses intérêts subjectifs n'est pas la possession de la raison

3. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge Cambridge University Press, 1977.

4. Telle est, par exemple, la position de David De Grazia dans *Taking Animals Seriously : Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 et, dans une moindre mesure, de M. Nussbaum, *Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 400 sq. Ces auteurs sont également critiqués dans le livre qui nous sert de référence ici : S. Donaldson et W. Kymlicka et, *Zoopolis, A Political Theory of Animal Rights*, NYC, Oxford University Press, 2011.

ni l'appartenance à l'espèce. La réflexion sur les cas marginaux, comme les individus souffrant de déficits cognitifs sévères et même les bébés qui ne sont pas encore des agents moraux, est un classique en éthique animale, comme on le voit chez T. Regan<sup>5</sup>. Ce dernier dénonce le spécisme de nos conceptions du droit, puisque nous ne considérons pas les personnes handicapées comme des moyens au service de nos fins et ne les soumettons pas à des expérimentations douloureuses, alors que nous enfermons à vie et tuons des animaux qui sont, en outre, plus à même d'entrer en relation avec nous que des nouveau-nés anencéphaliques. Bien plus, la réflexion sur l'intégration des personnes souffrant de déficits cognitifs sévères qui ne sont pas seulement des récipients du droit, mais qui doivent aussi participer d'une manière ou d'une autre au monde et ne sont pas des citoyens de second rang a ouvert la voie à une théorie de la justice enrichissant le libéralisme de Rawls<sup>6</sup>.

L'autonomie peut avoir un sens même chez une personne n'ayant pas la capacité de délibérer. Il suffit pour cela que la personne en situation de handicap ait un représentant qui soutienne son autonomie, définie comme une double capacité, à savoir comme le fait d'avoir des désirs et des valeurs et comme le fait de pouvoir les exprimer et les traduire dans les actes<sup>7</sup>. Au lieu de décider systématiquement à la place de la personne, l'aidant ou le soignant devra déchiffrer sa volonté et comprendre quels sont ses désirs et ses valeurs, qui demeurent malgré les atteintes cognitives. Il s'agira ensuite de lui proposer des activités pouvant lui correspondre et traduire dans les actes sa volonté. De même, avec les individus qui sont handicapés, un système de tutelle relativement flexible leur permet d'exercer leur citoyenneté et de participer aux décisions politiques. Le modèle de l'agent dépendant reconfigure l'autonomie et la participation politique qui ne sont plus dépendantes de la compétence<sup>8</sup>. La condition pour que l'autonomie des personnes en situation de dépendance soit soutenue est que leurs représentants et ceux qui les accompagnent sachent communiquer avec ces êtres qui ont, même s'ils ne parlent pas des intérêts subjectifs à préserver et même des valeurs impliquant un sentiment d'estime de soi<sup>9</sup>.

5. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, trad. fr. par E. Utria, Paris, Hermann, 2013.

6. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, op. cit., p. 180-195, 221-223.

7. A. Jaworska, « Respecting the margins of agency : Alzheimer's patients and the capacity to value », *Philosophy and Public Affairs*, 28-2, 1999, p. 105-138.

8. F. L. P. et Anita Silvers, « Liberalism and Individuality Scripted ideas of the Good : Meeting the Challenge of Dependent Agency », *Social Theory ad Practice* 33/2, 2007, p. 311-334. Cité par S. Donaldson et W. Kymlicka, *Zoopolis*, op. cit., chap. 3.

9. C. Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (2009), Paris, PUF, 2014, p. 67-70 et *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Le Cerf, 2011, partie III, chap. 3.

Quand on traite des animaux et que l'on souhaite leur conférer des droits négatifs et même intégrer leurs intérêts subjectifs dans la définition du bien commun, deux notions doivent être introduites. Comme pour les personnes souffrant de handicaps mentaux sévères, le critère pour avoir un statut moral (*considerability*) et même être un sujet de droit, qui impose des limites au droit de l'homme, est la vulnérabilité. Cette notion qui renvoie à la sensibilité comme susceptibilité à la douleur et à la souffrance implique aussi que l'individu a des intérêts subjectifs à préserver et qu'il éprouve sa vie à la première personne. La vie de l'animal est aussi importante pour lui que notre vie l'est pour nous. Bien plus, il a besoin de s'épanouir, et pas seulement de survivre, ce qui veut dire que le bien-être ne doit pas être défini par l'absence de douleur ni mesuré en fonction de ce que l'animal est en mesure de supporter. La deuxième notion essentielle est celle de subjectivité et d'existence. L'animal est une subjectivité, même s'il s'agit d'une subjectivité non représentationnelle. Il est individué et possède une biographie, même s'il n'a pas de philosophie de la vie ou de conception du bien pouvant faire l'objet d'un consensus par recoupement ou d'une discussion.

Enfin, c'est parce que les animaux communiquent entre eux et avec nous sur le plan du pathique<sup>10</sup> qu'il est pertinent et même nécessaire de prendre en considération ce qu'ils ont à exprimer, ce dont ils ont besoin pour vivre et s'épanouir<sup>11</sup>. La vie mutilée qu'on leur impose dans les élevages industriels où ils sont rivés à leurs fonctions biologiques et où l'isolement et la pauvreté de leur environnement font qu'ils ne peuvent communiquer ni avec leurs congénères ni avec nous ne doit pas nous faire oublier cette vérité essentielle, à savoir que l'existence et la subjectivité ne requièrent pas la raison ni la capacité à formuler une conception du bien, mais la sensibilité, le fait d'éprouver à la première personne sa vie comme se déroulant bien ou mal, et l'individuation. Parler des animaux comme d'autres existences, comme le fait Merleau-Ponty<sup>12</sup>, c'est déjà contester les frontières morales que l'on a tracées entre ceux qui nous dictent un « tu ne tueras point » et ceux que l'on s'autorise à enfermer à vie, à conduire à une mort provoquée et à manger.

Parler de zoopolitique, c'est donc comprendre que nous formons une communauté mixte avec les animaux et même que leurs intérêts individuels doivent être pris en considération dans l'organisation de la société et la définition des principes de la justice. Cela ne veut pas dire qu'ils ont les mêmes droits que nous ni que leur vie ait, dans les négociations qui sont au cœur des décisions politiques, la même importance que celle de nos frères

10. E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (1935), tr. Fr G. Thinès et J.-P Legrand, Paris, J. Million, 2000, p. 234.

11. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1979, p. 294.

12. M. Merleau-Ponty, (1947), *Structure du comportement*, Paris, PUF, p. 137.

humains. Cependant, nous devons déterminer les politiques publiques en tenant compte de leur droit à exister. Nous devons faire en sorte que leurs droits soient protégés, lorsque les circonstances de la justice sont réunies, c'est-à-dire lorsque notre vie n'est pas menacée et qu'il y a une relative abondance de ressources à partager<sup>13</sup>. Cependant, avant de définir concrètement quelles sont nos obligations à l'égard des animaux et d'insister sur les différences pouvant exister entre ce que les animaux domestiques et les animaux sauvages sont en droit d'attendre de nous, il convient d'énumérer même brièvement les conséquences pratiques de la théorie leur conférant des droits négatifs.

Les implications de la théorie de l'inviolabilité des animaux sont considérables. Elles aboutissent à l'abolition de presque toutes les pratiques, comme l'élevage des animaux pour leur chair et leur peau, l'expérimentation animale, leur détention dans des zoos, leur exploitation dans les cirques, sans parler de la corrida et de la chasse-loisir. Il est clair que l'abolition de ces pratiques ne peut faire l'objet aujourd'hui d'un consensus démocratique. Il est néanmoins important de souligner que la prise en considération de la vulnérabilité comme critère suffisant pour conférer un statut moral et juridique à un individu qui devient donc titulaire de droits négatifs peut faire l'objet d'un consensus dépassant les clivages idéologiques classiques et même l'appartenance culturelle<sup>14</sup>. L'enjeu de la politisation de la question animale est de faire en sorte que de plus en plus d'êtres humains fassent entrer les animaux dans la sphère de leur considération morale. Les changements législatifs peuvent venir après cette évolution qui se situe sur le plan des représentations et de la morale, laquelle ne se limite plus à nos rapports aux autres hommes. L'apport de la politisation de la question animale est aussi de sortir le problème des violences infligées aux animaux de l'invisibilité sociale et politique. Il s'agit d'amener les êtres humains à mesurer les conséquences de leurs modes de vie sur d'autres êtres vivants avec lesquels ils partagent une commune vulnérabilité. Enfin, cette approche habitue les citoyens à penser que l'amélioration de la condition animale est un devoir de l'Etat, un objectif qui doit pouvoir compter quand on délibère sur les questions relatives à l'agriculture, à l'élevage, à l'éducation, etc.

Il convient, à ce stade de l'analyse, de préciser quelles peuvent être nos obligations envers les animaux. Il est alors nécessaire de distinguer, comme le font W. Kymlicka et S. Donaldson, les animaux domestiques à l'égard desquels nous avons une responsabilité particulière liée au fait que nous les avons rendus dépendants de nous, les animaux sauvages qui ne souhaitent pas vivre avec nous mais sont organisés comme des communautés

13. Les circonstances de la justice font référence au §22 de la *Théorie de la Justice* de Rawls. Cité par S. Donaldson et W. Kymlicka, op. cit., p. 41.

14. *Ibid.*, p. 48.

souveraines, et les animaux liminaux qui s'installent à proximité de nos habitations parce qu'ils y trouvent des conditions favorables, comme les pigeons, les loirs ou les rats. Ces différents groupes d'animaux ne sont pas en droit d'attendre la même chose de nous et la justice envers eux ne nous impose pas les mêmes obligations.

C'est en regardant du côté de la théorie de la citoyenneté que Kymlicka et Donaldson imaginent ce que pourrait être la justice envers les animaux domestiques qui sont, d'après eux, nos co-citoyens au sens où ils ont le droit de résider chez nous. Compte tenu de la dépendance où ils sont par rapport à nous, nous devons respecter leurs droits de base dans la manière dont nous cohabitons avec eux. Comme cela a été dit, il est impossible de prôner l'abolition de l'élevage des animaux pour leur chair, mais on peut penser que la représentation des intérêts des animaux domestiques dans toute négociation relative à l'agriculture et à l'élevage, devrait être assurée par des hommes connaissant bien les bêtes, comme les éthologues ou même comme d'anciens éleveurs, et capables de faire valoir ce dont elles ont besoin pour mener une vie bonne, même si cette vie est interrompue par l'homme. Une théorie de la justice envers les animaux impose des modifications institutionnelles permettant de les représenter et d'améliorer leur condition, en veillant à ce que cet objectif soit toujours présent dans toute décision nationale ou internationale. Kymlicka et Donaldson n'abordent pas cet aspect, mais il est essentiel si l'on veut faire entrer les intérêts des animaux dans la définition du bien commun, y compris quand on considère, comme c'est notre cas, que la question animale ne pourra s'installer que progressivement au cœur de la République. Toute autre démarche imposant la suppression de l'élevage et le végétarisme serait contraire à la démocratie et certainement contreproductive. Pour l'heure, nous pouvons déjà viser le remplacement de l'élevage industriel par un élevage extensif, le retour à des méthodes d'abattage plus décentes ainsi que la baisse substantielle de sa consommation de produits animaliers, ces objectifs étant bien loin d'être atteints de nos jours.

L'originalité de la théorie relationnelle du droit de Kymlicka et de Donaldson apparaît de manière manifeste quand ils examinent le cas des animaux sauvages. Ces derniers sont comparés à des communautés souveraines, c'est-à-dire que la justice envers eux suppose que l'on respecte leur droit à vivre comme ils l'entendent sur un territoire. Une telle approche implique que l'on reconnaisse que la forêt n'est pas vierge. Nos activités économiques qui empiètent sur le territoire des orangs outangs et détruisent leurs lieux de vie pour fabriquer de l'huile de palme violent leur souveraineté et sont iniques. Non seulement la capture d'un animal sauvage est injuste, mais, de plus, il s'agit de voir ce que peut être la justice dans le rapport entre des espèces qui ne sont pas destinées à vivre ensemble.

Le droit de l'homme rencontre une limite, comme le disait Lévi-Strauss,

quand il met en péril la survie d'une autre espèce<sup>15</sup>. La théorie relationnelle du droit que préconisent Kymlicka et Donaldson va cependant au-delà du droit de non-interférence, dans la mesure où il s'agit de garantir aux animaux sauvages les conditions d'exercice de leur souveraineté et que, compte tenu des dommages occasionnés par la pollution que nous engendrons, mais aussi par les tremblements de terre et par d'autres catastrophes naturelles, nous avons le devoir de les assister. Enfin, la souveraineté étant souvent une souveraineté partagée, comme on le voit avec les poissons et les oiseaux qui parcourent plusieurs territoires, une cohabitation respectueuse avec les communautés animales impliquerait que l'on fit attention, dans l'aménagement des villes, à leurs conditions de vie et même que, pendant la période des migrations, on éteignît les gratte-ciel à minuit, comme cela se fait le cas à New York, afin d'éviter que les oiseaux qui, la nuit, utilisent la lune et les étoiles comme repères, ne fussent déboussolés par les lumières artificielles des buildings.

Ainsi, le respect de la souveraineté des animaux sauvages interdit la colonisation, mais aussi la gestion paternaliste de leur vie, puisqu'il s'agit de reconnaître leur autonomie et leur capacité à maintenir leur organisation sociale sur leur territoire et même à réguler leur population. Quant aux animaux liminaux dont les droits, selon Kymlicka et Donaldson, sont pensés à la lumière de ceux qui sont conférés aux résidents, il faudrait cesser de les traiter comme des intrus que l'on extermine ou que l'on déplace. Ces animaux recouvrent des espèces très différentes, comme les écureuils, les animaux exotiques introduits dans un milieu où, en l'absence de leur prédateur, ils prolifèrent et ceux qui descendent d'anciens animaux domestiqués, comme les chats et les cochons sauvages. Nous ne les avons jamais invités à la maison, mais ils ont le droit d'exister. En outre, nous sommes parfois responsables de leur prolifération en raison de notre manque d'hygiène. La solution est donc de respecter autant que faire se peut les droits de base de ces individus tout en contrôlant leur population afin que la cohabitation soit possible. Nous n'avons pas le devoir de tous les accepter et leurs intérêts ne sont pas inclus dans la définition du bien commun, contrairement à ce qui se passe avec les animaux domestiques qui sont nos co-citoyens, et non des résidents. Cependant, une fois qu'ils sont là, nous devons essayer de coexister avec eux et résister aux discours qui transforment une espèce utile, comme le renard, en nuisible afin de légitimer la chasse-loisir.

Cette théorie de la justice envers les animaux qui intègre l'approche classique consistant à conférer des droits négatifs protégeant l'inviolabilité des animaux à une réflexion plus concrète déterminant nos obligations à l'égard des différents groupes d'animaux n'établit aucune hiérarchie entre

---

15. C. Lévi-Strauss, « Réflexions sur la liberté négative », *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 376-377.



eux. Elle permet seulement de savoir de quoi l'on parle quand on parle de droits pour les animaux. Elle aide aussi à prendre la mesure des progrès qui pourraient être faits afin que les hommes ne déniaient pas aux autres êtres sensibles tout droit à exister, mais que leurs intérêts subjectifs soient pris en compte dans les politiques publiques. Une telle démarche qui va au-delà de ce que Kymlicka et Donaldson suggèrent implique la reformulation du problème politique et du rôle de l'Etat. Ce dernier ne vise plus seulement la sécurité et la préservation des intérêts individuels en vue de la satisfaction de chacun. Il importe maintenant de préciser ce que pourrait être un contrat social structuré à partir d'une conception où l'homme prend la mesure de sa responsabilité à l'égard des animaux.

### UN NOUVEAU CONTRAT SOCIAL

La première mise au point qui semble indispensable quand on parle d'un contrat social pouvant inclure les intérêts des animaux consiste à préciser que les membres contractants sont exclusivement des hommes. Les animaux ne peuvent contracter avec nous, non seulement parce qu'ils ne peuvent exprimer par écrit leur volonté, comme le montre Hobbes au chapitre XVI du *Léviathan*, mais aussi parce qu'il est abusif de parler d'un contrat naturel et tacite avec les animaux domestiques<sup>16</sup>. Aucun des critères permettant de parler de contrat social n'est respecté. En effet, les animaux domestiques n'ont pas choisi leur situation et le consentement n'est pas à l'origine du lien, contrairement à ce qui se passe dans le contrat social. Ils n'ont pas non plus la liberté de rompre la relation, car les animaux que nous avons domestiqués ne peuvent vivre sans nous. Enfin, la réciprocité ou le donnant-donnant qui structure le contrat social est alléguée de manière indue par ceux qui parlent d'un échange entre les éleveurs qui soignent les animaux et ces derniers qui leur donneraient en retour leur vie. Non seulement l'échange est absolument dissymétrique, mais, de plus, la domestication, qui remonte au Néolithique, n'avait pas comme objectif le bien des animaux, mais le profit des hommes. Autrement dit, l'idée d'un contrat domestique liant les éleveurs et leurs bêtes n'a aucun sens. Elle ne sert qu'à occulter la violence à l'origine de la domestication et à fermer les yeux sur la mise à mort des animaux qui ne peut pas aller de soi et qu'il faut regarder en face, même quand on est éleveur ou que l'on ne cherche pas à abolir l'élevage.

Ainsi, la prise en considération des intérêts subjectifs des animaux dans la

---

16. C. et R. Larrère, « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, N° 630-631, 2005-6, p. 143-163. Ils reprennent la position de Callicott entre autres, position qui est réfutée de manière magistrale par C. Palmer, « Le contrat domestique » (1977), trad. H.-S Afeissa, *Philosophie animale* (H.-S Afeissa et J.-B. J. Vilmer), Paris, Vrin, « Textes clés », 2010, p. 333-373.)

définition des principes organisant la société est le fait des hommes. Cela suppose qu'ils aient compris que le problème politique ne se réduit pas à concilier les libertés et les intérêts des hommes actuels. L'entrée de la question animale dans la définition du problème politique s'inscrit dans une interrogation plus large, comme celle qui porte sur la place à accorder aux générations futures et aux autres cultures. La justice entre les générations et la réduction des inégalités entre le Nord et le Sud qui pose le problème de la justice globale font partie des questions ayant renouvelé les théories classiques de la justice, notamment celle de Rawls. Il apparaît impossible de nos jours de borner la politique aux intérêts immédiats des hommes actuels, alors que les générations futures subiront les conséquences des dégradations environnementales occasionnées par nos modes de vie et que le fardeau de la pollution est inégalement réparti entre les nations. A côté des devoirs classiquement dévolus à l'Etat, comme la sécurité, la paix et la prospérité, s'ajoutent d'autres devoirs liés à la protection de la biosphère, à la prise en compte des intérêts des générations futures et des autres espèces.

Ces nouveaux devoirs de l'Etat s'ensuivent de la prise au sérieux des enjeux environnementaux et ils supposent que l'on complète la démocratie représentative qui est née dans un contexte socio-économique, écologique et démographique radicalement différent du nôtre. Des pistes de réflexion ont été proposées par ceux qui ont, ces dix dernières années, rénové l'écologie politique afin de donner une sorte de représentation aux êtres n'ayant pas de voix, comme les générations suivantes, mais aussi les entités non humaines, qu'il s'agisse des animaux ou des êtres hybrides, à la fois naturels et culturels<sup>17</sup>. Afin de lutter contre le présentisme de la démocratie représentative qui ne sert que les intérêts immédiats des hommes présents et secondarise l'écologie, des modifications des instances délibératives permettant un traitement transversal des questions écologiques ont été imaginées. De même, il est apparu nécessaire de prévoir une assemblée ayant un droit de veto lorsque certaines propositions de loi sont incompatibles avec la protection de la biosphère.

Ces innovations qui concernent l'écologie pourraient également concerner l'amélioration de la condition animale. Des représentants des animaux, qui les connaissent et ont prouvé leur engagement en leur faveur, pourraient se voir confier la mission de veiller à ce qu'un volet relatif à la protection animale soit présent dans toute proposition de loi. Ils auraient un droit de veto quand une loi serait incompatible avec ce nouveau devoir de l'Etat écrit dans la constitution. Ils encourageraient également un traitement transversal de cette question, qui touche à la fois l'agriculture, l'élevage, les échanges,

---

17. B. Latour, *Politiques de la nature* (1999), Paris, Ed. de la Découverte, 2004 et D. Bourg et K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 73-80.

l'éducation et la culture. Sans exiger pour l'heure l'abolition de l'élevage ni imposer le végétarisme, cette approche qui inscrirait la question animale au cœur du contrat social permettrait d'améliorer progressivement la condition animale en ancrant également le sort des animaux dans le cœur des citoyens, là où se noue, comme dit Rousseau, le lien social. Sans cette évolution des mentalités qui passe par la prise en considération de cette quatrième sorte de lois qui garde un peuple dans l'esprit de son institution et qui fait référence, écrit l'auteur de *Du Contrat social*, aux habitudes, aux mœurs et à l'opinion, aucune évolution juridique et aucun changement dans les pratiques ne sont possibles, surtout si l'on souhaite donner une réponse démocratique à ce problème.

Si le souci pour les conditions de vie des générations futures semble pouvoir faire l'objet d'un consensus, il n'en est pas encore de même du souci pour le sort des animaux pris individuellement. A ce sujet, force est de constater le clivage de nombreux citoyens qui continuent de choyer leur chien ou leur chat, mais qui sont totalement indifférents à la misère des cochons dont ils consomment la chair. Il est impossible d'améliorer la condition animale sans travailler en même temps sur les représentations qui maintiennent une ligne de séparation entre les hommes et les autres vivants et même, à l'intérieur du monde animal, entre les animaux de compagnie et les animaux d'élevage que l'on appelle les animaux de rente. A ce sujet, il est clair que l'inscription de la sensibilité dans le code civil aurait une portée éducative. Non seulement on mettrait fin à la disharmonie régnant entre le code civil et le code pénal qui, à l'article 9 de la Loi du 10 juillet 1976, fait de la sensibilité de l'animal un critère imposant des limites au droit de son propriétaire et impliquant pour ce dernier l'obligation de détenir son animal dans des conditions compatibles avec les normes de son espèce. Cependant, si les lois ont un rôle symbolique et éducatif indéniable, il semble que le virage civilisationnel qui est nécessaire pour que le sort des animaux soit reconnu universellement comme un enjeu éthique et politique ne peut avoir lieu de manière soudaine et immédiate.

La philosophie, l'éthologie qui permet de mieux connaître les mondes environnants (*Umwelte*) des animaux, d'être admiratif devant leur diversité et leur beauté, comme le dit A. Portman, mais aussi la mode, l'art et l'art culinaire sont conviés afin que de plus en plus de personnes intègrent les animaux dans la sphère de leur considération morale et se sentent concernés par ce qui leur arrive, par les violences insoutenables que nous leur imposons et que le système néo-capitaliste qui est également préjudiciable aux individus ne peut qu'aggraver. Toutefois, la clef de ce changement d'attitude envers l'animal est la sensibilité. Il s'agit de toucher le cœur des individus. Les changements dans les styles de vie qui sont nécessaires pour réduire le réchauffement climatique et l'empreinte écologique de sept milliards d'êtres

humains demandent plus qu'une éthique environnementale s'adressant à l'intellect, mais il faut aussi s'adresser aux affects qui rendront les individus disponibles à ce que leur responsabilité exige d'eux. S'agissant de l'amélioration de la condition animale, il faut une véritable conversion, car il s'agit d'intégrer au cœur de notre *conatus* ou de notre vouloir vivre la prise en considération des animaux pris individuellement, de leur droit à exister<sup>18</sup>.

Une telle transformation du sujet humain, qui se définit par sa responsabilité envers les autres hommes et les autres animaux, ne peut pas avoir lieu sans que l'on définisse ou redéfinisse la place de la pitié dans la justice. Derrida disait que nous sommes entrés depuis deux cent cinquante ans et surtout depuis que l'élevage industriel s'est généralisé dans une guerre au sujet de la pitié<sup>19</sup>. Cela signifie que nous avons tout fait pour réprimer ce moment pathique de la morale qu'est la pitié, cette identification préréflexive et pré rationnelle avec tout être sensible dont Claude Lévi-Strauss disait qu'en son absence il n'est ni lois ni mœurs ni vertu<sup>20</sup>. En ce sens, le rapport aux animaux, avec lesquels la communication s'effectue sur le plan du sentir, sur le plan pathique, est à la fois le signe de la violence extrême à laquelle nous sommes parvenus tant avec les animaux qu'avec nous-mêmes et l'occasion, voire la promesse, d'un changement réel vers plus d'humanité, vers un humanisme de l'altérité et de la diversité qui ne s'arrête ni aux frontières de la nation ni aux frontières de l'espèce.

Corine PELLUCHON

*Professeur de philosophie à l'université de Franche-Comté*

## BIBLIOGRAPHIE

- Bourg D., Whiteside K. (2011), *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Le Seuil, 2011.
- Callicott B. J. (1991), *Genèse. La Bible et l'écologie*, trad. D. Bellec, Marseille, Ed. Wildproject, 2009.
- De Grazia D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Derrida J. (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

18. C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, op. cit.

19. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 46-48.

20. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 49-55. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, œuvres Complètes*, t. III, Paris, Pléiade, 1964, p. 154-5.

- Donaldson S., Kymlicka W. (2011), *Zoopolis, A Political Theory of Animal Rights*, NYC, Oxford University Press.
- Dworkin R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Cambridge Cambridge University Press.
- F. L. P. et Anita Silvers (2007), « Liberalism and Individuality Scripted ideas of the Good : Meeting the Challenge of Dependent Agency », *Social Theory and Practice* 33/2, 2007, p. 311-334.
- Jaworska A. (1999), « Respecting the margins of agency : Alzheimer's patients and the capacity to value », *Philosophy and Public Affairs*, 28-2, 1999, p. 105-138.
- Larrère C. & R. (2005/6), « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, N° 630-631, 2005-6, p. 143-163.
- Latour B. (1999), *Politiques de la nature*, Paris, Ed. de la Découverte, 2004.
- Lévi-Strauss C. (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1983), « Réflexions sur la liberté négative », *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Merleau-Ponty M. (1947), *Structure du comportement*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty M. (1979), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. Tel.
- Nussbaum M. (2006), *Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Palmer C. (1977), « Le contrat domestique », trad. H.-S Afeissa, (2010) *Philosophie animale* (H.-S Afeissa et J.-B. J. Vilmer), Paris, Vrin, « Textes clés », p. 333-373.
- Pelluchon C. (2009), *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- Pelluchon C. (2011), *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Le Cerf.
- Porcher J. (2002), *Éleveurs et animaux. Réinventer le lien*, Paris, PUF, p. 227.
- Regan T. (2013), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, trad. fr. par E. Utria, Paris, Hermann.
- Rousseau J.-J. (1964), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, œuvres Complètes*, t. III, Paris, Pléiade.
- Straus E. (1935), *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Fr G. Thinès et J.-P Legrand, Paris, J. Million, 2000.

#### Corine PELLUCHON – Zoopolitique et justice envers les animaux

**Résumé :** Cet article présente les étapes et les enjeux d'une politisation de la question animale. Il s'agit d'abord de savoir de quoi l'on parle quand on fait référence aux droits des animaux. La protection de leurs droits de base et de leur inviolabilité a des implications pratiques considérables, mais elle ne suffit pas à déterminer nos obligations concrètes à l'égard des animaux. Une théorie relationnelle du droit est nécessaire pour comprendre comment il est possible d'intégrer les intérêts subjectifs des animaux dans la définition du bien commun. C'est à ce travail, qui suppose que le problème politique ne se réduit pas à la coexistence pacifique des libertés et des intérêts des hommes actuels, que nous nous attachons, esquisant les contours de ce que pourrait être un contrat social faisant de l'amélioration de la condition animale



un devoir de l'Etat.

**Mots-clés :** Contrat social – Droit – Inviolabilité – Justice – Subjectivité.

**Corine PELLUCHON** – *Zoopolitics and Justice for Animals*.

**Abstract :** This article presents the stages and stakes at play in the politicization of the animal rights question. We will first examine what we are speaking of exactly when we make reference to this question. The protection of animals' basic rights and immunity has considerable practical implications, but does not suffice to determine our concrete obligations towards them. A relational theory regarding the law is necessary if we are to understand how the subjective interests of animals may be integrated into how we define the common good. That is the underlying aim of this research, and it presupposes that the problematical political nature of this question should not be reduced to the mere peaceful coexistence of the liberties and interests of people in modern-day society. This leads us to trace the outlines of what could become a social contract, by which improving the animal condition would become a duty of the State.

**Key-words :** Social contract – Right – Immunity – Justice – Subjectivity.

