

Les animaux : une question de justice ?

Corine Pelluchon

Paru dans La Sœur de l'Ange, Numéro de mai 2012 consacré à l'animal, p. 52-59.

L'éthique animale se caractérise par une interrogation sur le statut moral des animaux et certains de ses représentants estiment également que les bêtes ont des droits. C'est à partir de ce statut conféré aux animaux que se pose la question de savoir quels usages des bêtes sont moraux ou immoraux. Au-delà de ces questions importantes, j'aimerais présenter une approche un peu différente. L'idée est, certes, de penser que les animaux sont des sujets ou agents recherchant l'épanouissement selon des normes qui sont propres à leur espèce, ce qui implique que leurs besoins éthologiques limitent notre droit d'en user comme bon nous semble. Une telle déclaration, qui n'a rien à voir avec l'extension du vocabulaire des droits de l'homme aux animaux, a des conséquences considérables quand on considère les conditions de l'élevage intensif. Cependant, l'accent porte ici moins sur le statut des bêtes que sur le fondement du droit humain. Tout se passe comme si la question animale, loin de se réduire au problème relatif à la nature des bêtes, était une mise à l'épreuve non seulement des catégories fondamentales de l'éthique et du droit, mais aussi de notre manière de penser le droit du doit. Ce qui est utile à l'homme, ce qui est rentable, ce qui fait plaisir à l'agent moral individuel servent de justification à nos usages des bêtes, à notre manière de les produire et de les exploiter. De tels fondements sont-ils légitimes ou bien cautionnent-ils une violence dont les animaux ne sont pas les seules victimes ? Y a-t-il un sens à parler de justice dans nos rapports avec les animaux ?

Après avoir rappelé quelques arguments, relatifs à l'éthique animale, qui mettent en question la manière dont on a exclu les animaux de la communauté morale, je déplacerai l'accent de l'objet vers le sujet de la responsabilité en me demandant ce que nos usages des animaux disent de nous. On verra que parler de justice dans nos rapports aux animaux, c'est penser les limites de notre droit. Lorsque nous parlons des animaux, nous parlons beaucoup de nous : nous révélons la manière dont nous avons tracé les frontières de la morale entre ceux dont le visage me dit : « tu ne tueras point » et ceux qui peuvent être conduit à une mort provoquée sans qu'on parle de meurtre, entre la nature et la culture, la liberté et l'instinct. Bien plus, ce que nous faisons aux animaux, dans l'élevage, dans l'expérimentation, met aussi au jour les valeurs qui ont, pour nous, la priorité. La question animale apparaîtra ainsi comme une question ontologique et politique majeure et comme l'épreuve de notre justice.

Le statut moral de l'animal

Qu'est-ce qui fait que nous accordons un statut moral à un être, qu'il « compte », qu'il n'est pas une chose dont nous pouvons faire ce que bon nous semble ? Cette question va de pair avec la reconnaissance de la sensibilité comme ce qui suffit à conférer un statut moral à un être vivant : la question n'est pas : peuvent-ils penser, mais peuvent-ils souffrir ? disait

Bentham¹. A partir du moment où les bêtes sont des *sentient beings*, des êtres susceptibles à la douleur et même des êtres qui éprouvent un stress, une angoisse, une souffrance psychique, alors on ne peut pas les traiter n'importe comment ni les exploiter en leur déniaient ce qu'on a appelé « le bien-être animal »².

Cette notion suppose que le bien-être n'est pas seulement l'absence de douleur, de faim ou de froid, mais elle a été vite dévoyée, puisque les zootechniciens qui mesurent aujourd'hui le bien-être dans les élevages disent souvent que, tant que l'animal supporte, qu'il ne meurt pas ou n'a pas de lésions, il n'y a pas de problèmes. C'est également de cette manière que l'on arrive à piéger le droit, comme on le voit avec la directive CE 1999/74 qui prévoit l'agrandissement des cages des poules qui passeront, à partir de 2012, de 550 cm² à 950 cm², ce qui équivaut à la surface d'une carte postale. Au lieu de s'attaquer à la cause du problème, ces directives, qui visent à la prise en compte du bien-être animal, s'inscrivent en réalité dans la même logique que l'élevage industriel : elles s'attaquent seulement aux conséquences engendrées par un système contraignant l'animal à s'adapter aux impératifs d'une production en série d'objets industriels.

D'emblée, la question du statut moral des animaux croise la manière dont le droit les nomme, même si tous les défenseurs de l'éthique animale ne se focalisent pas sur le droit, comme on le voit avec Peter Singer. En effet, le droit romain se caractérise par la *summa divisio* entre choses et personnes. Dans le code civil français (art. 528), les animaux sont des biens meubles, des propriétés et les animaux sauvages sont des *res nullius*. Il y a cependant une contradiction dans le droit français, puisque, dans le code pénal (loi du 10 juillet 1976, art. 9), on reconnaît que l'animal est un être sensible qui a droit à être protégé contre les mauvais traitements et qui doit même « être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs de son espèce », ce qui signifie qu'il n'est pas seulement l'objet du droit, mais qu'il est aussi un sujet, dont les besoins propres limitent notre droit.

L'éthique animale souligne le caractère arbitraire et spécieux des arguments servant à justifier une différence de traitement qui aboutit, quand il s'agit des êtres humains, à les anesthésier et à les traiter avec égards, et, quand il s'agit des animaux, à les exploiter, à les manger, à en faire des cobayes pour tester des médicaments ou des produits cosmétiques. Dans la lignée de J. Bentham et de J-S Mill, P. Singer et T. Regan dénoncent le spécisme qui est une discrimination, c'est-à-dire une inégalité de traitement fondée sur l'espèce, de la même manière que le racisme est discrimination fondée sur la race, et le sexisme une discrimination fondée sur le genre.

« Les Français ont découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour abandonner sans recours un être humain au caprice d'un tortionnaire. Le jour viendra

¹ J. BENTHAM, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation* (1989), London, Athlone Press, 1977, chap. 17, sect. 1, note 122, p. 411-412.

² En 1992, la FAWC (*Farm Animal Welfare Council*) parle de cinq libertés : l'absence de faim, de soif, de malnutrition ; la présence d'abris appropriés et le confort ; l'absence de maladie et de blessure ; l'absence de peur et d'anxiété ; la possibilité d'exprimer les comportements propres à son espèce. Peter Sandoe ajoute la socialité et le respect de l'intégrité de l'animal. Voir C. GAMBORG, A. OLSSON, P. SANDOE, *Ethics report Farm Animal Breeding related Ethical concerns*, Danish Center for Bioethics and Risk Assessment, 2005, p. 13. Le principe d'intégrité est « la valeur intrinsèque d'une espèce animale et végétale qui a existé dans la nature depuis longtemps et tire sa cohérence de son histoire évolutive ». Il concerne l'individu, mais aussi les lignées, les variétés et les espèces.

peut-être où le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou la terminaison de l'os sacrum seront des raisons insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. »³

Ainsi, les partisans de l'éthique animale soulignent nos contradictions : si le critère pour avoir un statut moral est la pensée, que faire des êtres humains dans le coma, de ceux qui souffrent de déficits cognitifs sévères et même des nouveaux nés dont le développement psychique est moins avancé que celui d'un chimpanzé adulte ? Va-t-on les utiliser comme cobayes pour l'expérimentation ? Dire que ce sont des hommes, alors que les chimpanzés sont des animaux est une argumentation fallacieuse. Le spécisme est non seulement moralement condamnable, mais il est, en outre, intellectuellement insatisfaisant.

En dépit de l'intérêt de cette approche, ce n'est pas la voie que j'ai retenue pour penser notre responsabilité envers les animaux ni pour m'interroger sur ce qu'il peut y avoir d'injuste dans nos rapports envers eux. L'injustice se distingue de la cruauté, qui renvoie, par contraste, à nos devoirs d'humanité. Elle se démarque aussi de la violence, qui désigne déjà un modèle d'organisation, quelque chose de systématique, dans la manière dont nous élevons, produisons et abattons les animaux, et qui, ce faisant, *nous* met en question. En quel sens peut-on faire entrer les animaux dans la justice alors qu'ils ne votent pas et ne peuvent pas se représenter eux-mêmes ? Comment en faire des sujets politiques, sans se focaliser sur l'approche juridique ni étendre le vocabulaire des droits de l'homme aux animaux, comme cela est pourtant le cas dans la Déclaration de l'Unesco ?⁴ Non seulement parler de justice envers les bêtes suppose que l'on précise ce que peuvent être les droits d'un sujet qui n'est pas une personne, parce qu'il n'est pas imputable⁵, mais, de plus, cette approche, qui ne situe pas essentiellement au niveau juridique, déplace le curseur de l'animal vers l'homme.

Une remise en question de notre organisation sociale et politique

Un sujet est un agent moral qui cherche son épanouissement (*flourish*) selon des normes qui sont propres à son espèce.⁶ La poule a besoin d'étendre ses ailes et de gratter le sol. Quand ses besoins sont frustrés, elle développe des stéréotypes. L'homme n'est pas l'auteur des normes éthologiques des bêtes, il ne peut que les reconnaître, définir son exploitation des bêtes à partir de cette reconnaissance, ou les nier. Parce que les bêtes ont des besoins qui leur sont propres, nous n'avons pas le droit de les forcer à s'adapter à des conditions qui leur imposent une vie diminuée, à des conditions qui sont calquées sur la production en série d'objets manufacturés et qui supposent une confusion entre l'élevage et l'industrie.

³ J. BENTHAM, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, op. cit., p. 412.

⁴ Celle-ci est source de confusions, comme on le voit si l'on rapproche l'article 9 qui reconnaît la personnalité juridique de l'animal et les articles 3 et 4 qui autorisent sa mise à mort pour l'alimentation de l'homme, l'expérimentation.

⁵ E. KANT, E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, AK, IV, 223, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 470.

⁶ M. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 400.

L'élevage industriel n'est donc pas seulement cruel, il est aussi essentiellement injuste et cela pour deux raisons. Il suppose que l'homme a tous les droits sur les bêtes, que son droit d'en user est absolu et que l'objectif principal à partir duquel l'élevage est organisé est le chiffre d'une production maximale, le rendement. C'est la réalisation de ce chiffre qui justifie que nous enfermions les truies gestantes sur des stalles, afin qu'elles prennent le moins de place possible, bougent le moins possible, consomment moins et produisent plus. Cette fondation d'un droit absolu sur notre utilité et notre profit est injuste. Il est également injuste car il ne respecte pas les normes éthologiques des bêtes qui nous imposent des limites.

Cette injustice renvoie à l'organisation du travail elle-même. Le travail est fondé sur le déni du réel : on nie le sens de l'activité, en l'occurrence l'élevage, et au lieu d'organiser le travail sur cette activité, donc l'élevage sur les besoins des bêtes, on l'organise en fonction des chiffres d'une production maximale déterminée d'avance. Les animaux ne sont pas les seules victimes de cette organisation du travail. Pensons aux hommes qui travaillent dans les abattoirs, et de manière générale, à la manière dont le travail est aujourd'hui évalué, à partir de chiffres de production qui témoignent d'un déni du réel et d'une confusion entre les services aux personnes et la vente de produits industriels.⁷

Ainsi, nos usages des bêtes révèlent les valeurs qui ont pour nous la priorité, quoi que nous puissions dire par ailleurs. Plus profondément, ils posent la question du droit de notre droit. Qui sommes-nous pour faire ce que nous faisons et au nom de quel droit nous autorisons-nous à détruire l'habitat des orangs-outangs pour faire de l'huile de palme ? La question est la suivante : la fondation des droits de l'homme sur l'agent moral individuel qui use de tout ce qui est bon pour sa propre conservation et même pour son utilité, son profit, est-elle légitime ?

Les droits de l'homme rencontrent une limite, écrit Lévi-Strauss, quand ils mettent en péril la survie des autres espèces.⁸ On a là l'idée qu'il est injuste que l'homme cause l'extinction des espèces avec cette rapidité-la, mais ce point, qui concerne le groupe et non ce que nous faisons aux animaux singuliers, est une norme écologique. Je voudrais aller plus loin et poser la question suivante : qu'est-ce qui fonde l'autorisation de l'homme à user des animaux pour leur fourrure et même pour se nourrir ? Les animaux ont-ils l'obligation de nous nourrir ?

L'épreuve de notre justice

Nous traversons ici les frontières de la justice. Nous arrivons à des apories, à des questions qui n'ont peut-être pas de réponse. Les poser, c'est refuser de se satisfaire de fausses réponses en parlant de l'expérimentation comme d'un mal nécessaire ou en invoquant un contrat naturel entre les animaux et les éleveurs, ces derniers faisant naître et nourrissant les bêtes qui, en échange, leur donneraient leur vie.⁹

Il ne s'agit pas ici de plaider pour le végétarisme, mais de se demander ce que la viande qui est dans les assiettes a coûté aux hommes et aux bêtes. Peut-être aussi pouvons-

⁷ C. DEJOURS, *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel*, Paris, Ed. INRA, 2003.

⁸ C. LEVI-STRAUSS, « Réflexions sur la liberté », *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 376-377.

⁹ C. et R. LARRERE, « l'animal, machine à produire : la rupture d'un contrat domestique », *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être*, sous la dir. F. Burgat, Paris Ed. INRA, 2001, p. 9-24.

nous aller vers plus de sobriété : manger de la viande deux fois par jour et même une fois par jour n'est pas une maxime que l'on peut universaliser. Si 7 milliards d'individus mangeaient de la viande une fois par jour, il faudrait trop d'eau, trop de céréales et les conséquences sur l'environnement seraient désastreuses. Enfin, il faudrait intensifier l'élevage concentrationnaire. L'augmentation de la population humaine et l'imitation par les pays émergents du mode de vie occidental font qu'il est impossible de répondre à la demande en viande par l'élevage extensif, respectueux des hommes et des bêtes.

Manger est un acte moral et politique, parce que les nourritures ne tombent pas toutes seules et qu'elles requièrent le travail des hommes et parce que se pose, dans l'alimentation carnée, la question de savoir ce qui nous autorise à faire couler le sang des bêtes pour nous nourrir. Pourquoi, pour beaucoup d'hommes, cela n'est rien ? demande Plutarque qui déclarait que l'alimentation carnée n'était ni naturelle ni nécessaire et que, lorsqu'on a en abondance des végétaux et des céréales, « un souper par lequel on tue un animal qui a âme et vie est superflu. »¹⁰

Parlant ainsi, je fais référence au sacrifice qui est au fond de notre culture et que la coutume nous impose comme un breuvage. Je fais référence aussi au fait que l'autorisation de manger de la viande n'apparaît dans la Bible qu'après le Déluge, et non sans restrictions. Enfin, je fais référence à cette question qui est une intensification de l'intuition de Kant, lequel parlait à propos des animaux de devoirs indirects : maltraiter un animal est indigne de l'homme et cette violence comporte en son sein son extension à l'homme. Si les animaux sont des sujets qui ont droit à un traitement qui respecte leurs normes éthologiques, nous avons plus que des devoirs indirects envers eux. Cependant, on peut reprendre, dans un contexte non kantien, cette idée de Kant qui suggère que la question est de savoir qui nous sommes quand nous usons des bêtes comme nous le faisons.

Ainsi, j'ose poser la question, sans réponse, de mon droit à être, celle qui faisait demander à Levinas si « ma place au soleil n'est pas usurpation de la place d'autrui par moi opprimé ou affamé » ?¹¹ Cet autrui, cet autre qui est ce que je ne suis pas, est-ce que cela ne pourrait pas être aussi l'animal, le plus autrui des autrui, si différent, si étranger parfois ?

Bien plus, est-ce que je ne dois pas « craindre pour tout ce que mon existence, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre ? »¹². Se poser cette question, c'est ne pas considérer sa liberté comme allant de soi, remettre en question « le bon droit de sa liberté », comme disait Levinas, penser que l'autre seul la justifie, que ce n'est pas sa liberté, mais son existence qui me met en question. Il s'agit alors de penser au prix de mon plaisir et, quand on pense à la manière dont nous produisons le foie gras, il ne peut y avoir aucune innocence.

Le sort des animaux nous concerne. Il y a en ce sens un appel de l'animal et l'image de nous-mêmes que nous renvoient nos usages des bêtes devient à plusieurs d'entre nous intolérable. Nous sommes entrés dans une guerre de la place de la compassion dans la justice¹³. Parler de compassion, c'est, comme chez Rousseau, parler « d'une expérience primitive », qui « précède la conscience des oppositions », d' « une identification libre qui ne peut se réaliser qu'au-delà de l'homme » et « en-deçà de la fonction » qu'il occupe : elle se

¹⁰ PLUTARQUE, *Traité des animaux*, trad. Amyot, Paris, P. O. L., 1992, p. 116.

¹¹ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2002, p. 262.

¹² *Ibid.*

¹³ DERRIDA J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 47-8.

rapporte à tout ce qui vit et souffre.¹⁴ Nous pouvons donc être concernés par cette question sans détester les humains et même sans vouloir enterrer l'humanisme et les droits de l'homme auxquels nous devons tant.

La question animale, qui est aussi la prise en compte de la diversité des animaux, nous invite même à promouvoir un autre humanisme lié à une autre conception du sujet. C'est ce que j'ai appelé l'éthique de la vulnérabilité qui n'est pas une éthique animale, mais où la question animale est le lieu d'une interrogation sur la manière dont l'homme s'est pensé et sur l'organisation sociale et politique dont l'objectif est de construire un concept rigoureux de la responsabilité. Le sujet de l'éthique de la vulnérabilité n'accorde pas la même importance morale à son chat et à son frère humain, même si, parfois, comme le dit l'écrivain mongol Galsan Tschinag dans *Ciel Bleu*, l'animal domestique est « le frère à la place de son frère », celui sur lequel on projette beaucoup de choses et grâce auquel on se répare. Le sujet de l'éthique de la vulnérabilité est être humain qui a faim et soif et il n'est pas premièrement liberté. C'est un sujet qui s'inquiète du devoir être de son droit et intègre, dans son vouloir vivre, le souci de préserver la santé de la terre et de ne pas imposer aux autres hommes ni aux bêtes une vie diminuée, une vie appauvrie, une vie maintenue dans la torture et l'insignifiance, ramenée à sa force de production, une vie que l'on prive du goût de vivre.

C'est en ce sens que les animaux entrent dans la justice et qu'ils sont des sujets politiques. Non pas des citoyens ni des personnes, mais des sujets qui nous regardent et nous accusent, dévoilant les traits de notre visage, révélant les fondements de notre éthique et de notre droit et les valeurs qui ont la priorité dans notre organisation sociale et politique et notre modèle de développement. L'animal n'est pas mon prochain, il n'est pas mon frère humain. Il n'est pas capable, contrairement à moi, de pleurer la disparition d'une autre espèce, mais il me lance un appel qui me concerne, qui s'adresse au *quis* du qui suis-je ?

¹⁴ C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II* (1973), Paris, Agora, Presses Pocket, 1996, p. 52-54.