

LE RÔLE DE LA MENTAPHOBIE

DANS L'ESCLAVAGE DES ANIMAUX NON HUMAINS EN FAIT ET EN DROIT

Par D. CHAUVET

C'est un fait, nous exploitons massivement les animaux. Cette exploitation massive implique de les faire souffrir et de les tuer, ce que nous percevons comme une violence, et une violence qui ne nous laisse pas indifférents et que nous n'acceptons pas, puisque nous légiférons pour la limiter, soit que nous interdisions les mauvais traitements, les sévices et les actes de cruauté, avec notamment les articles L214-3, L215-11 du Code rural, 521-1 et R654-1 du Code pénal, soit même que nous interdisions leur meurtre, comme c'est le cas avec l'article R655-1 du Code pénal, même s'il n'est question ici que d'une peine contraventionnelle.

Certes, tous les animaux ne sont pas visés par ces dispositions. En particulier la vie des animaux dits de rente que l'on tue par milliards n'est pas protégée. La souffrance n'est pas même épargnée aux animaux sauvages, *res nullius*, victimes de pratiques de chasse que l'on ne tolère pas s'agissant des animaux de rente. Mais dans la mesure où chacun perçoit que ces dispositions, lorsqu'elles protègent les animaux, les protègent pour eux-mêmes, leur signification est que la souffrance et la mort sont des maux non pas seulement lorsqu'il s'agit des seuls humains mais également lorsqu'il est question des animaux dans leur ensemble. C'est pourquoi l'on affirme que *l'animal* est un être sensible, pour dire qu'il doit être traité comme tel : le singulier d'espèce est un générique qui vise à désigner la généralité des animaux. Nous ne *voulons pas* tuer ou infliger de la souffrance aux animaux. La non-violence envers les animaux est pour nous une *fin*.

D'où cette question, cruciale : pourquoi continuons-nous d'exploiter les animaux dès lors qu'elle implique d'infliger de la violence aux animaux, qu'il s'agisse de les tuer ou même de les faire souffrir, avec les élevages intensifs par exemple, en contradiction avec la sensibilité des animaux ? Quelle est cette fin si impérieuse que nous ne renonçons pas à cette violence qui est pourtant contraire à nos fins ?

On peut en réalité identifier deux fins contraires à la fin de non-violence. La première est l'utilité, la seconde la dignité. La première fin, l'utilité, comprend l'utilisation des animaux, ou toute utilité qui s'oppose à cette fin ou cette utilité particulière que constitue la non-violence à l'égard des animaux. La seconde fin que nous identifions, la dignité, est le fait que nous plaçons l'être humain au

centre de la Création. Il occupe une place à part dans la nature, se distingue des autres êtres du monde naturel d'une manière essentielle, ce qui lui confère une valeur supérieure. La dignité suppose qu'un être ait davantage de valeur qu'un autre. Elle repose donc sur une opposition hiérarchique entre les êtres. Mais sur quels critères ? Est-ce la taille, la beauté, la force, la longévité ? Dès l'Antiquité, nous choisissons d'établir la dignité sur la raison. Comme le dit Cicéron, « il n'y a rien de meilleur que l'intelligence et la raison¹ ». Il y a donc un jugement de valeur, arbitraire, sur ce qui mérite d'être considéré comme digne.

Aujourd'hui, la notion de dignité (c'est-à-dire le fait d'être une personne et non une chose) n'est généralement plus fondée de cette manière, principalement, du point de vue du *droit*, en raison de la non-prise en compte d'un ordre cosmique pour ce qui est de fonder les droits subjectifs (sous l'influence du droit naturel moderne avec Hobbes, Grotius, etc., jusqu'à la Révolution française où la référence à la transcendance divine est secondaire) et, d'un point de vue scientifique, du darwinisme, qui replace chaque être dans un continuum évolutif n'impliquant en lui-même aucune supériorité de *fait* de nature à alimenter l'ancienne idée de dignité tirée de la raison. Comme le résume le juriste américain Steven Wise, avec Darwin, « les créatures n'étaient ni "supérieures" ni "inférieures". Chacune était adaptée à son environnement². » En effet, comme le disent Guillaume Lecointre et Hervé Le Guyader, « tous les organismes sont *aussi évolués* les uns que les autres » et « considérer la spécificité humaine comme qualitativement supérieure à celle des autres organismes (...) n'a pas de valeur scientifique³ ». Mais la dignité n'a pas disparu pour autant.

L'époque moderne l'avait refondée, ce qui lui a en quelque sorte permis de survivre à la « déhiérarchisation » mondaine. Avec Kant, l'humain est digne parce qu'il connaît le devoir, et peut agir uniquement qu'en considération de ce devoir plutôt qu'en considération de l'utilité, quand les animaux sont indignes parce qu'ils ne s'arrachent pas quant à eux à l'utilité amoral. Il ne s'agira pas ici de contester le bien-fondé de ce raisonnement, mais simplement de le constater et de vérifier s'il est de nature à constituer un obstacle insurmontable à l'arrêt de la violence sur les animaux.

Ces deux fins sont bien entendu de nature hétérogène, la dignité ressortissant à la valeur et l'utilité au fait. La première fonde normalement la seconde, mais de fait il se peut que la dignité soit mobilisée pathologiquement en vue de quelque utilité. À l'inverse, l'utilité est érigée au rang de valeur lorsqu'elle est censée fonder la dignité. C'est ainsi que ces fins peuvent constituer inclusivement ou exclusivement des moyens (dans tous les sens du terme, *de facto* ou *de jure*) l'une pour l'autre, ce qui donne 5 situations possibles du point de vue logique. Une situation du point de vue historique, plus précisément dans l'histoire de la pensée, est celle où l'on estime que c'est parce que l'on a une dignité que nous avons le droit de disposer des animaux, comme le disent explicitement les stoïciens.

1 *La Nature des dieux*, II, XIV.

2 *Rattling the cage*, p. 21.

3 *Classification phylogénétique du vivant*, p. 17.

Pour qui donc pourrait-on dire que le monde a été fait ? Évidemment pour les êtres vivants qui ont l'usage de la raison ; ce sont les dieux et les hommes, qui sont à coup sûr supérieurs à tous les êtres, car c'est la raison qui l'emporte sur toute chose. (...) On peut donc croire que le monde et tout ce qu'il contient ont été faits pour les dieux et les hommes.

Cicéron, *La Nature des dieux*, II, LIII.

Envers les animaux sans raison, et, en général, envers les choses et les objets qui tombent sous les sens, uses-en comme un être doué de raison vis-à-vis d'êtres qui en sont dépourvus, magnaniment et libéralement. Mais envers les hommes, uses-en comme vis-à-vis d'êtres doués de raison, et conduis-toi avec sociabilité.

Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VI, 23.

Ici, la dignité est un moyen pour l'utilité, parce qu'elle en est le fondement, mais, comme l'utilité, elle est aussi une fin en soi (situation 5). Il est en effet possible, et nous y reviendrons par la suite, que la dignité soit *uniquement* un moyen de l'utilité (situation 3), dans le cas où son unique raison d'être est par exemple l'utilité de ne pas être maltraité (*parce qu'ils sont dignes*, les humains ne sauraient être « traités comme des bêtes »). Mais cette manière instrumentale de voir la dignité n'était sans doute pas celle des stoïciens qui, même s'ils poursuivaient l'égalité humaine, étaient fermement attachés à la dignité pour elle-même, c'est-à-dire non comme moyen de l'utilité mais comme élément d'un monde à décrire, description permettant de situer l'homme dans un cosmos hiérarchisé auquel on croyait certainement beaucoup plus alors que de nos jours.

	Inclusion		Exclusion							
	1		2		3		4		5	
	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen
Dignité	×	×	×			×	×		×	×
Utilité	×	×		×	×		×	×	×	

Les rapports possibles de la dignité et de l'utilité comme moyen ou comme fin l'un pour l'autre. Dans le cadre de ce rapport, un élément qui est une fin n'a pas pour corrélat nécessaire l'autre élément comme moyen, mais tout élément qui est un moyen a pour corrélat nécessaire l'autre élément comme fin.

Les justifications stoïciennes nous montrent clairement l'obstacle à surmonter pour exploiter en toute tranquillité les animaux : le déni de facultés cognitives aux animaux.

Ce déni, qu'il porte plus spécialement sur la raison, la conscience, ou toute autre aptitude mentale, c'est ce que nous appelons *mentaphobie*, inscrivant dans le domaine éthique ce terme forgé par le célèbre éthologue américain Donald R. Griffin (1915-2003) pour le domaine éthologique. Nous ne prétendons pas que ce déni soit la seule manière de satisfaire à notre dignité et à notre utilité. Hobbes par

exemple satisfait à la seconde sans avoir *besoin* de nier les facultés cognitives des animaux (puisque, dans son système contractualiste, il suffit, pour que nous puissions continuer d'exploiter les animaux, qu'ils nous soient physiquement inférieurs, c'est-à-dire incapables de se venger des mauvais traitements que nous leur infligeons). Mais ce que nous examinons ici est l'influence de la mentaphobie sur la dignité et l'utilité, ces fins qui s'opposent à la violence que nous infligeons aux animaux.

**

La cause principale de l'esclavage animal du fait du nombre d'animaux impliqués est incontestablement la consommation de viande. L'utilisation des animaux à cette fin implique de les tuer, quitte à leur épargner des souffrances inutiles. Pour les manger sereinement, il suffit alors de limiter l'intérêt des animaux à celui de ne pas souffrir. On y parvient en les privant de tout intérêt à continuer de vivre, ce qui implique de les priver de l'aptitude qui génère un tel intérêt. Si la sensibilité est la faculté d'où naît l'intérêt de ne pas souffrir, quelle est cette faculté que nous devons refuser aux animaux pour supprimer leur intérêt à vivre ?

Il n'est pas rare d'entendre dire que les animaux n'ont pas de conscience – ou, au contraire, que l'on réponde qu'ils en ont une. C'est ainsi qu'une Déclaration sur la conscience (*The Cambridge Declaration on Consciousness*) a été signée à Cambridge le 7 juillet 2012 pour affirmer que la conscience n'est pas le propre de la gente humaine. Ce qui témoigne du fait qu'il est *nécessaire* de le proclamer. Et je ne sache pas que quiconque ait dit que cette déclaration enfonçait une porte ouverte. Je ne pense pas que quiconque puisse dire qu'elle est inutile. Il est donc bien vrai que nous dénions la conscience aux animaux.

Pourtant, il est tout aussi incontestable que nous reconnaissons les animaux comme des êtres sensibles, capables d'éprouver de la souffrance ou du plaisir, à l'inverse de simples réflexes nociceptifs ou même d'une douleur purement physique. Chacun comprend qu'un animal puisse souffrir par exemple de la perte d'un être qui lui est cher. Ainsi peut résonner chez la plupart d'entre nous la détresse de l'oiseau dont le compagnon est abattu par un chasseur dans une nouvelle de Guy de Maupassant publiée dans son recueil *Le Horla*⁴.

Le jour s'était levé, un jour clair et bleu ; le soleil apparaissait au fond de la vallée et nous songions à repartir, quand deux oiseaux, le col droit et les ailes tendues, glissèrent brusquement sur nos têtes. Je tirai. Un d'eux tomba presque à mes pieds. C'était une sarcelle au ventre d'argent. Alors, dans l'espace au-dessus de moi, une voix, une voix d'oiseau cria. Ce fut une plainte courte, répétée, déchirante ; et la bête, la petite bête épargnée se mit à tourner dans le bleu du ciel au-dessus de nous en regardant sa compagne morte que je tenais entre mes mains.

Karl, à genoux, le fusil à l'épaule, l'œil ardent, la guettait, attendant qu'elle fût
assez
proche.

« Tu as tué la femelle, dit-il, le mâle ne s'en ira pas. »

4 Guy de Maupassant, *Amour*, dans *Gil Blas*, 7 décembre 1886 ; *Le Horla*, Paris, Paul Ollendorff, 1887, p. 82-4.

Certes, il ne s'en allait point ; il tournoyait toujours et pleurait autour de nous. Jamais gémissement de souffrance ne me déchira le cœur comme l'appel désolé, comme le reproche lamentable de ce pauvre animal perdu dans l'espace.

Parfois, il s'enfuyait sous la menace du fusil qui suivait son vol ; il semblait prêt à continuer sa route, tout seul à travers le ciel. Mais ne s'y pouvant décider il revenait bientôt pour chercher sa femelle.

« Laisse-la par terre, me dit Karl, il approchera tout à l'heure. »

Il approchait, en effet, insouciant du danger, affolé par son amour de bête, pour l'autre bête que j'avais tuée.

Karl tira

Un tel sentiment n'est ni récent ni propre à la culture occidentale, comme en témoigne ce hadith cité par Basheer Ahmad Masri⁵ :

Nous étions en voyage avec l'Apôtre de Dieu(s) et il nous a laissés un moment. Durant son absence, nous avons vu un oiseau appelé hummara avec ses deux petits et avons pris les petits. La mère-oiseau décrivait des cercles au-dessus de nous, battant des ailes de chagrin, lorsque le Prophète est revenu et a dit : « qui a blessé les SENTIMENTS de cet oiseau en prenant ses petits ? Rendez-les lui ».

Comment faisons-nous pour reconnaître la sensibilité des animaux tout en niant leur conscience ? Le fait est que nous ne pouvons pas penser la souffrance ou le plaisir sans d'abord admettre une conscience entendue comme subjectivité. S'il y a plaisir ou souffrance, il faut qu'il y ait « quelqu'un » qui jouit ou qui pâtit. On ne peut lire Maupassant sans admettre une telle subjectivité. Mais la conscience que nous dénions aux animaux n'est pas une conscience inhérente au seul fait d'éprouver du plaisir ou de la souffrance. Ce qu'on leur refuse, c'est la volonté. Si nous leur reconnaissons la conscience-subjectivité, nous leur refusons la conscience-volonté.

C'est pourquoi nous les disons dépourvus de conscience tout en reconnaissant leur sensibilité. Autrement dit, les animaux peuvent éprouver du plaisir ou de la souffrance, et en cela, ils sont conscients, mais ils ne peuvent se fixer des buts, et en cela ils ne sont pas conscients. Ainsi pouvons-nous rendre compte, par ce paradoxe, de la négation de la conscience animale et de la reconnaissance de leur sensibilité.

Ce que nous refusons aux animaux, au fond, c'est moins la conscience que la volonté. Et si nous disons que les animaux n'ont pas de conscience, c'est parce que nous réservons généralement ce terme à la conscience-volonté. Au reste, il est vrai que si les animaux n'avaient pas de volonté, il ne serait pas grave de les tuer, quand bien même ils peuvent éprouver du plaisir. En effet, si les animaux peuvent éprouver du plaisir mais n'ont pas de conscience-volonté, nous ne sommes pas tenus de les laisser vivre pour éprouver ce plaisir, parce qu'ils ne projettent pas de l'éprouver. Si cela leur arrive, c'est parce que leur « instinct », ou je ne sais quel mécanisme aveugle les fait agir de sorte qu'ils *finissent* par éprouver du plaisir sans l'avoir projeté, sans l'avoir *voulu*. Passifs, ils sont conduits par leur instinct

5 Sunan Abi Dāwud, livre 14, 2669, dans *Les Animaux en islam*, p. 71.

jusqu'au plaisir qui les happe comme l'aimant happe la limaille de fer, et poursuivent leur chemin jusqu'au prochain moment de plaisir, plongés dans la torpeur tels des somnambules. Si on les tue à ce moment-là, on ne les prive de rien, parce qu'ils ne veulent rien.

Je ne sais pas si c'est le raisonnement que font explicitement les gens lorsqu'ils déclarent que les animaux ne sont pas conscients, mais il est clair que celui qui dénie aux animaux la conscience, au sens de volonté, ne peut que souscrire à ce raisonnement, qui est certainement implicite au déni de conscience animale entendue comme conscience-volonté.

Voilà pourquoi la sensibilité des animaux est si facilement admise et pourquoi il est si facile de reconnaître le statut d'animal sensible dans la loi. La réforme du Code civil français était soutenue massivement si l'on en croit le sondage, produit par IFOP pour le compte de la Fondation 30 millions d'amis, selon lequel 90% de Français étaient favorables à une réforme du Code civil reconnaissant le caractère sensible de l'animal⁶. Même les opposants à la réforme du Code civil déclaraient, en déposant un amendement⁷, que son objet n'était pas « de s'opposer à une reconnaissance du caractère sensible de l'animal ». La reconnaissance de la sensibilité des animaux ne pose pas davantage de problème aujourd'hui qu'elle n'en posait hier, lorsque la théorie de l'animal-machine se heurtait aux plus vives protestations, et avant-hier, lorsque les plus grands dénégateurs de la pensée des animaux, les stoïciens, reconnaissaient leur sensibilité.

Personne ne peut douter qu'il en irait tout autrement pour ce qui est de la conscience-volonté. Peut-on imaginer un article du Code rural déclarant que les animaux sont des êtres conscients, doués de volonté, pour ensuite permettre leur utilisation en tant que moyens pour nos fins ? Ce n'est sans doute n'est pas un hasard si la seule reconnaissance juridique de la conscience des animaux à ce jour concerne des animaux que précisément l'on entend, de façon consensuelle, protéger de la mort.

En novembre 2014 la résolution 11.23 de la Convention sur la conservation des espèces migratrices stipule : « *Reconnaissant* qu'un certain nombre d'espèces mammifères socialement complexes, telles que plusieurs espèces de cétacés, de grands singes et d'éléphants, montrent qu'elles ont une culture non humaine ». La reconnaissance de la culture est une reconnaissance implicite de la conscience-volonté, puisque la culture s'oppose à la nature, au monde de la simple sensation, de l'instinct, des tropismes, de la mécanique biologique. Mais les citoyens des pays signataires ne mangent ni les cétacés, ni les grands singes, ni les éléphants, qui sont autant d'exceptions confirmant de la règle de la bêtise animale.

**

6 Enquête IFOP pour la Fondation 30 Millions d'Amis réalisée du 29 au 31 octobre 2013 auprès d'un échantillon de 1004 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus. Méthode des quotas

7 Amendement n° CL8 (Rect) du 12 septembre 2014 présenté par M. Gosselin, M. Tardy, M. Bussereau, M^{me} Louwagie, M. Straumann, M. Decool et M. Morel-A-L'Huisier.

Considérons les choses *a contrario* : les animaux ont des buts, ils ont une volonté ; mais nous faisons passer notre volonté de disposer d'eux avant leur volonté d'agir comme ils l'entendent. Comment appelle-t-on cela ? De l'esclavage. Car qu'est-ce que l'esclavage sinon l'institution par laquelle un être est soumis, contre sa volonté, à la volonté d'un autre, son maître ?

Certains objecteraient peut-être à cette présentation des choses. D'abord, on pourrait rétorquer que les animaux n'effectuent pas un *travail* comme le faisaient les esclaves, mais qu'ils subissent uniquement une *contrainte*, fût-elle violente. L'esclave travaille pour produire des biens au service de son maître ; l'animal ne travaille pas, on *tire* de lui des biens. Mais c'est là un critère secondaire, car l'esclavage est avant tout la non-prise en compte d'une volonté, cela au profit d'une autre, quelle que soit la manière dont cette volonté est contrariée. Que ce soit d'une manière active ou passive, il s'agit toujours d'obliger un être à faire ce qu'il ne veut pas faire. Demeurer quelque part, c'est faire quelque chose, tout comme travailler dans des plantations. Et donc être contraint de demeurer quelque part au moyen d'une cage, c'est être contraint à faire ce que l'on ne veut pas faire, de même qu'être contraint de travailler dans des plantations au moyen de coups de fouets, c'est être contraint à faire ce que l'on ne veut pas faire.

Si des esclaves Noirs avaient été utilisés simplement pour se tenir allongés dans une cage afin d'orner un salon plutôt que travailler dans les plantations, il eût encore été question d'esclavage. Et ne parle-t-on pas d'esclavage sexuel, quand le rôle de la victime se limite à subir des viols à répétition ? Qu'il soit humain ou non humain, dès lors qu'un être n'est rien d'autre qu'un outil pour un autre qui le possède, c'est un esclave.

Ensuite, on dira qu'il n'y a pas lieu d'employer le mot « esclave » au sujet des animaux parce que les animaux ne sont pas considérés comme ayant les aptitudes d'où résultent les intérêts nécessaires à la condition d'esclave. C'est pourquoi l'esclavage est réputé ne concerner que les humains, de sorte que l'abolition de l'esclavage *humain* signifie l'abolition de l'esclavage tout court. Nous avons ici deux possibilités : soit les animaux n'ont pas d'utilité, soit ils n'ont pas de dignité, selon que l'on estime que l'esclavage n'existe que dans la mesure où l'on ne satisfait pas à l'une ou à l'autre de ces fins.

L'aptitude à l'utilité serait alors la volonté, puisque c'est dans la mesure où elle est contrariée que l'on peut être considéré comme un esclave, tandis que l'aptitude nécessaire à la dignité serait soit cette même volonté que nous refusons aux animaux et qui – échos stoïciens – nous confère arbitrairement une dignité, soit l'autonomie morale. Comme il n'est pas dans mes intentions de contester l'idée que nous ne considérons pas les animaux comme des esclaves parce que nous leur refusons la volonté (que cette volonté soit constitutive de l'utilité ou de la dignité), je me contenterai de répondre à l'affirmation que les animaux ne sont pas des esclaves parce qu'il n'ont pas d'autonomie morale alors que nous en serions dotés.

L'autonomie morale peut-elle vraiment rendre compte de la condamnation de l'esclavage ? Un test simple permet de le vérifier. Lorsque Steven Wise demande

de façon éclairante : « Imaginons que demain, un groupe de robustes Néandertaliens descende des montagnes de l'Andalousie espagnole, ou qu'une tribu d'*Homo erectus* sorte des brumes de Java, où ils auraient vécu isolés pendant trois mille générations. Pourrions-nous les capturer et les exhiber, sans hésitation, les élever pour les manger et les soumettre à la recherche biomédicale⁸ ? ». Ajoutons : pourrions-nous les traiter comme on traitait les esclaves sans penser que nous les réduirions eux aussi en esclavage, eussent-ils été dépourvus de toute autonomie morale ? Si, comme je le suppose, vous répondez qu'il s'agit bien d'esclavage, cela signifie que ce que vous condamnez dans l'esclavage, c'est l'asservissement légal d'une volonté par une autre. Non pas d'une volonté douée d'autonomie morale, mais simplement d'une volonté ayant ses propres fins sensibles, que cette volonté prenne part à l'utilité ou à la dignité.

Dès lors, si les animaux ne peuvent être considérés comme des esclaves, c'est bien parce qu'on leur refuse la volonté, et non pas, ou pas seulement, l'autonomie morale. L'affirmation selon laquelle l'esclavage a été aboli suppose donc la négation de la volonté des animaux – en cela je suis d'accord avec mon opposant imaginaire, du moins tant qu'il n'est pas question du bien-fondé de cette négation. Car puisque les animaux ont une volonté, l'affirmation que l'esclavage a été aboli est une affirmation erronée. L'esclavage n'a pas été aboli. Et dans la mesure où cette affirmation erronée provient de notre déni de la volonté des animaux, elle est elle-même un déni. L'affirmation de l'abolition de l'esclavage est le déni de réalité de l'esclavage des animaux. En affirmant que l'esclavage a été aboli et que les animaux ne connaissent que l'élevage – comme si les traitements que nous leur infligeons se limitaient à les faire naître et croître – nous pouvons maintenir l'esclavage tout en revendiquant sa disparition comme une conquête de notre civilisation, désormais « évoluée », ayant « tourné une page de l'Histoire », mettant l'esclavage « derrière elle ».

L'esclavage des animaux est un esclavage qui ne dit plus son nom. Nous pouvons d'ailleurs nous demander si le mouvement juridique réformateur qui tend depuis une quarantaine d'années à améliorer le statut juridique des animaux ne contribue pas de façon paradoxale à cette invisibilisation de l'esclavage des animaux dans le droit, et s'il ne faudrait pas revendiquer, quitte à paraître nécessairement fantaisiste dans une société en plein déni, la reconnaissance de cet esclavage des animaux, et que le Code rural parle d'esclaves au sujet de certains animaux utilisés pour la viande comme le Code Noir de 1685 parlait d'esclaves au sujet de certains humains utilisés dans les plantations de nos colonies antillaises.

**

Quel est l'avenir de cet esclavage des animaux pour la viande ? On peut penser qu'avec les progrès de la connaissance sur la conscience animale, la mentaphobie finira par se dissiper et que par voie de conséquence nous serons amenés à ne plus manger de viande. Ce raisonnement serait exact si la mentaphobie était la cause de notre consommation de viande, ce qui ne se peut pas ; si tel était le cas, le refus de la conscience des animaux ne serait pas une façon d'éviter une dissonance cognitive mais un simple préjugé.

8 *Rattling the cage*, p. 243.

Comme l'ont affirmé et démontré les chercheurs en psychologie sociale Loughnan, Bastian et Haslam, nous mangeons les animaux non parce que nous pensons qu'ils n'ont pas de conscience, mais nous pensons qu'ils n'ont pas de conscience parce que nous les mangeons.

La mentaphobie n'est que la cause efficiente de la consommation de viande, qui est la cause finale de la mentaphobie. C'est pourquoi la mentaphobie persiste malgré les travaux scientifiques nous invitant à considérer la conscience animale. Le mot « bête » désigne à la fois le monde animal et la stupidité, et il en ira ainsi aussi longtemps que nous aurons intérêt à négliger la volonté des animaux, à *ne pas la prendre au sérieux*. Le jour où l'on trouvera cette assimilation aberrante ou insultante pour les animaux, ce jour-là sans doute pourrons-nous dire que la mentaphobie a disparu. Mais quand bien même cela se produirait, la disparition de ce symptôme ne soignerait pas la maladie, si j'ose dire, à savoir la dissonance cognitive qui nous affecte quand d'une part nous revendiquons des valeurs de justice et d'autre part nous réservons aux animaux des traitements manifestement injustes.

Il y a, ou il y aura d'autres symptômes, comme ceux que l'on étudie généralement en psychologie sociale. Peut-être, par exemple, la croyance en un monde juste, selon laquelle chacun en ce bas monde a le sort qu'il mérite. Ou peut-être s'habituerait-on à vivre avec elle. Dans cette hypothèse, où la mentaphobie n'est pas qu'un simple préjugé, la consommation de viande n'aura jamais à souffrir sérieusement d'aucune contrainte cognitive. Il y aurait là de quoi déprimer tout défenseur des animaux.

Les contraintes cognitives ne sont cependant pas les seules possibles. Il existe aussi des contraintes matérielles. Dans nos sociétés, la plus efficace est sans doute la contrainte économique. Or, tout donne à penser que les jours de la viande sont comptés, ou au moins sa place centrale dans l'alimentation, cela pour des raisons purement économiques. En effet, le gâchis protéinique que représente la viande s'accorde assez mal avec les projections relatives à l'accroissement de la population mondiale.

L'augmentation de la demande de nourriture, et en particulier de viande, devrait mécaniquement faire augmenter le prix de l'hectare agricole. Non pas que le nombre d'animaux tués sera nécessairement moins important – il sera sans doute plus important, comme le suggèrent les projections relatives à la demande mondiale de viande – mais, si cette hypothèse se vérifie, la consommation par habitant serait nécessairement plus faible qu'elle ne l'est aujourd'hui, dans un pays tel que la France. Il est alors raisonnable de penser que l'importance de la viande dans notre mode de vie diminuera, et que des alternatives se développeront pour occuper l'espace vacant, de sorte que l'importance culturelle de la viande soit suffisamment amoindrie pour que son abolition puisse être envisagée. Mais qu'en serait-il alors de la dignité ? Ne pourrait-elle représenter un obstacle à toute abolition, parce que celle-ci remettrait en cause l'idée de supériorité humaine, s'il est vrai que, comme le suppose Yves Bonnardel, l'exploitation des

animaux pour la viande représente « une exploitation identitaire, qui est une exploitation en termes de valeur » ? Il ajoute :

Il y a une mise en scène qui est faite de la domination humaine sur les autres animaux, qui vise à nous rassurer dans notre excellence, dans notre infinie différence de valeur d'avec les autres animaux. Et cette infinie différence de valeur se joue à l'infinie différence de traitement qu'on met en scène à travers notamment la viande qui est sûrement le mode le plus important au niveau symbolique de réaffirmation de notre supériorité⁹

Notons que la question pourrait tout aussi bien se poser non pas seulement pour l'abolition de la viande mais même lorsqu'il s'agirait d'admettre des alternatives à cette viande, telle la viande *in vitro*, qui existe d'ores et déjà et à laquelle il ne manque que la rentabilité économique. Si Yves Bonnardel a raison, alors le rejet de la viande *in vitro* pourrait représenter, au-delà de l'aversion pour l'étrangeté inhérente à toute innovation technologique bousculant les routines, mais à laquelle on finit par s'habituer lorsque l'on y trouve son intérêt, un véritable « cauchemar pour les carnivores », car alors, précisément, on n'y trouverait pas son intérêt dans la mesure où, comme le disent Florence Burgat et Jean-François Nordmann,

la viande *in vitro* [serait perçue] par la plupart des hommes comme un régime d'alimentation et de vie *trop pur et trop peu violent pour la condition humaine* et susciterait par suite, contrairement à ce qu'on pouvait d'abord se représenter, de très intenses et profondes résistances... La demande collective se maintiendrait-elle alors pour la viande *in vivo* ? Ou bien le marketing et la publicité parviendraient-ils à être assez inventifs et créatifs pour arriver à faire croire et se représenter qu'il y a des victimes animales derrière la viande *in vitro* ? Ou bien l'humanité se chercherait-elle de nouvelles victimes - mais quelles nouvelles victimes ?¹⁰

Nous tenterons de répondre tout à l'heure à cette dernière question.

Pour l'instant, il nous faut bien remarquer que cette hypothèse semble en contradiction avec la protection juridique dont bénéficient les animaux qui implique, ainsi que nous l'avons vu au début, que nous ne souhaitons non pas leur infliger de tort, mais simplement manger de la viande, cela non pour dominer les animaux mais parce que nous pensons que c'est nécessaire physiologiquement, par habitude, par goût, etc. C'est d'autant moins plausible que l'idée d'une mise en scène de la domination humaine sur l'animal dans le cadre d'une pratique telle que la corrida semble ne présenter aucun intérêt pour nos concitoyens, très souvent opposés à cette pratique, d'ailleurs réprouvée par l'antépénultième alinéa de l'article 521-1 Code pénal qui la qualifie d'acte de cruauté¹¹.

9 G. Bolomey, *Entretiens avec un égalitariste : Yves Bonnardel*, film documentaire, 2012. Voir aussi « La question de la viande est un problème de société », dans P. Sigler, Y. Bonnardel, *L'Exploitation animale est une question de société*, brochure, 2014, p. 5-6.

10 « La viande *in vitro* : “le rêve du végétarien, le cauchemar du carnivore” ? », *RSDA*, 1/2011, p. 220.

11 « Le fait, publiquement ou non, d'exercer des sévices graves, ou de nature sexuelle, ou de commettre un acte de cruauté envers un animal domestique, ou apprivoisé, ou tenu en captivité, est puni de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 euros d'amende. (...) »

Les dispositions du présent article ne sont pas applicables aux courses de taureaux lorsqu'une tradition locale ininterrompue peut être invoquée. Elles ne sont pas non plus

Mais si l'hypothèse d'Yves Bonnardel se vérifie, du fait de mécanismes complexes qui actuellement nous échappent, alors on peut s'attendre à ce que la viande *in vitro* constitue un futur champ de bataille déterminant pour la cause animale. En effet, même en admettant que la consommation de viande soit considérablement diminuée du fait de l'augmentation de son prix, une faible consommation individuelle représenterait toujours, à l'échelle nationale et mondiale, un nombre absolument considérable d'animaux tués. Nous serions alors en route vers cette bataille qui, aux yeux de certains, pourrait sembler s'inscrire dans une marche vers un progrès inéluctable, mais dont nul en réalité ne saurait prédire l'issue. Elle pourrait parfaitement être perdue par les défenseurs des animaux, puisque d'une part même une faible consommation individuelle de viande n'a pas pour conséquence naturelle son abolition (on peut tenir à cette faible consommation), et d'autre part parce que l'Histoire récente a déjà montré qu'une innovation technologique, celle de OGM, pouvait être combattue assez victorieusement par une mobilisation citoyenne (ce que nous ne déplorons pas). Les adversaires des défenseurs des animaux seraient alors sans doute tentés de reproduire la situation que nous avons connue avec cette lutte anti-OGM en essayant d'assimiler l'opinion favorable à la viande *in vitro* à une connivence nécessairement suspecte avec les industriels, c'est-à-dire le camp du mal, face aux éleveurs qui représenteraient le camp du bien, comme les agriculteurs hier face à Monsanto. Manifestement, la sociologue Jocelyne Porcher met dès maintenant en œuvre cette stratégie lorsqu'elle déclare :

« la volonté d'«abolir la viande» sert les intérêts des industriels des biotechnologies et des fonds d'investissements qui considèrent que l'agriculture est obsolète et que la production alimentaire serait mieux entre leurs mains (et leurs brevets) qu'entre celles des agriculteurs. Cf. Hampton Creek Food qui produit du poulet sans poulet ou Beyond eggs, des œufs qui n'en sont pas, ou la production de viandes *in vitro*¹². »

En quoi la notion de dignité pourrait-elle favoriser une telle lutte en défense de la consommation de viande ? Il nous faut ici examiner le rapport que peuvent entretenir l'utilité et la dignité. Nous avons deux possibilités : soit une relation d'implication de la dignité à la viande (la dignité oblige en elle-même à manger de la viande), soit une relation d'implication de la viande à la dignité (la viande est le moyen de la dignité).

(dignité ⇒ viande.)

(dignité morale.) La réponse à la première possibilité est simple : en aucun cas le fait d'être digne n'oblige à manger de la viande. Que nous ayons un *droit* de disposer des animaux parce que nous jouissons d'une dignité supérieure, comme le disaient les stoïciens ou Kant, n'implique pas que nous ayons une *obligation* de le faire. Si le fait de manger de la viande finissait par ne plus nous être utile, par exemple si la fin de non-violence prédominait au point que nous soyons dégoûtés

applicables aux combats de coqs dans les localités où une tradition ininterrompue peut être établie. »

12 « Les animaux, seulement sensibles ? », *Droit animal, éthique & sciences*, 83, oct. 2014, p. 17, n. 2.

de la viande, si manger de la viande nous apparaissait trop dangereux d'un point de vue environnemental ou diététique, ou si nos goûts culinaires changeaient tout simplement par effet de mode gastronomique, cela n'aurait aucune conséquence sur notre dignité.

Nous pourrions même avoir une obligation de ne pas manger de viande, si cela peut porter atteinte à notre dignité. Nous tirons là les implications du raisonnement de ce même Kant, lorsqu'il estime dans ses *Leçons d'éthique* que nous n'avons pas de devoirs directs envers les animaux, mais qui invite à la bienveillance des animaux par devoir indirect envers l'humanité. Cet argument n'est pas contradictoire car repose sur une simple analogie entre la condition des uns et des autres et sans qu'il y ait besoin de trouver chez les animaux quelque chose qui soit *per se* digne de respect, cette analogie pouvant tout aussi bien s'étendre aux choses inanimées, par exemple à des effigies à forme humaine, du moment que le fait de les épargner contribue à ce que les humains ne se traitent pas mutuellement exclusivement comme des moyens.

Autrement dit, sans doute le respect n'est-il dû qu'aux êtres raisonnables, que les animaux ne sont pas selon Kant, mais l'homme a également une nature sensible qui le fait ressembler *par ailleurs* aux animaux, de sorte que, si l'on porte atteinte aux animaux, on ne nuit sans doute pas à un être raisonnable, mais si l'habitude de s'attaquer aux animaux, êtres sensibles, conduit à s'attaquer aussi à l'homme, qui est lui aussi un être sensible, on nuit *en outre* et inévitablement à un être raisonnable, traité seulement comme moyen. Il en va de même lorsqu'on s'attaque à une effigie à figure humaine : on nuit à une forme, seul point commun avec l'humain, mais néanmoins suffisant pour que le fait de nuire à l'homme du seul fait de son apparence physique ait pour conséquence inévitable de nuire en outre à un être raisonnable. Mais cela conduit logiquement à cesser toute pratique génératrice de souffrance ou de mort à l'égard des animaux, dont l'alimentation carnée fait partie.

(viande \Rightarrow dignité.)

Il faut donc envisager la seconde possibilité : la consommation de viande d'animaux constitue non pas (situation 2), ou non pas seulement (situation 4), une fin mais un *moyen* de satisfaire à une autre fin, la dignité. Là encore, deux possibilités s'offrent à nous : soit l'utilité est le *fait* d'une activité à partir de laquelle naît la dignité, soit c'est une *valeur* qui fonde la dignité.

(*utilité-fait*.) Première possibilité : l'utilité est le moyen de la dignité. (il est habituel de dire qu'une valeur ne peut résulter logiquement d'un fait, néanmoins elle peut avoir pour support physique une aptitude, comme l'activité rationnelle, qui est un fait, et c'est en ce sens matériel que l'on parlerait ici de fait comme moyen d'une valeur. Il ne s'agirait donc pas de braver le fameux interdit humien). Toujours est-il qu'en tant que *fait*, il semble pour le moins burlesque mais aussi illogique d'avancer que l'utilité que représente la consommation de viande puisse faire naître une dignité humaine face aux autres animaux, à l'exemple du *fait* de l'activité rationnelle qui générerait le devoir, lequel nous conférerait une telle dignité. Car les humains devraient la partager avec les carnivores ou même les

paisibles herbivores, qui après tout peuvent eux aussi ingérer de la viande, en faible quantité (ce qui est suffisant selon ce critère, à moins d'admettre que nous soyons moins dignes que les animaux carnivores qui, contrairement à nous, peuvent se nourrir exclusivement de viande). Cette possibilité aurait donc peu de chance de constituer un obstacle à l'abolition de la viande.

(*utilité-valeur.*) Seconde possibilité : on suppose de la *valeur* dans l'acte de manger des animaux. Ainsi la valeur qu'est la dignité résulte-t-elle de la valeur qu'est la consommation de viande d'animaux. Autrement dit, ce serait un acte moral que de manger des animaux. L'homme bon est celui qui mange de la viande.

	Inclusion		Exclusion							
	1		2		3		4		5	
	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen
Dignité	×	×	×			×			×	×
Utilité	×	×		×	×		×	×	×	

Cette affirmation, quelque peu ridicule, ayant elle aussi très peu de chances d'emporter l'adhésion et donc de faire obstacle à l'abolition de la viande, nous pouvons évacuer la possibilité d'une utilité élevée au rang de valeur, pour passer à la possibilité d'une dignité abaissée au rang de fait.

(*dignité instrumentale.*) Cela n'est possible que si la dignité est utilisée pathologiquement pour l'utilité. Tel est le cas lorsque nous voulons être dignes *pour* ne pas être « traités comme des bêtes » ou même par simple plaisir narcissique. La dignité étant le moyen de l'utilité, il est possible de voir la consommation de viande comme le moyen de la dignité, qui est le *fait* d'une simple affirmation, puisque rien n'interdit qu'un fait puisse être la conséquence d'un autre fait. Nous pourrions ici situer l'idée qu'il faut maltraiter les animaux pour que les humains se respectent entre eux. Les fourchettes des amateurs de chair morte cuisinée seraient à la viande ce que les pics des toreros sont à la corrida, dans l'esprit de ceux qui y voient un rite exutoire nécessaire à la bienveillance entre les humains, et pourquoi pas à la survie de l'humanité.

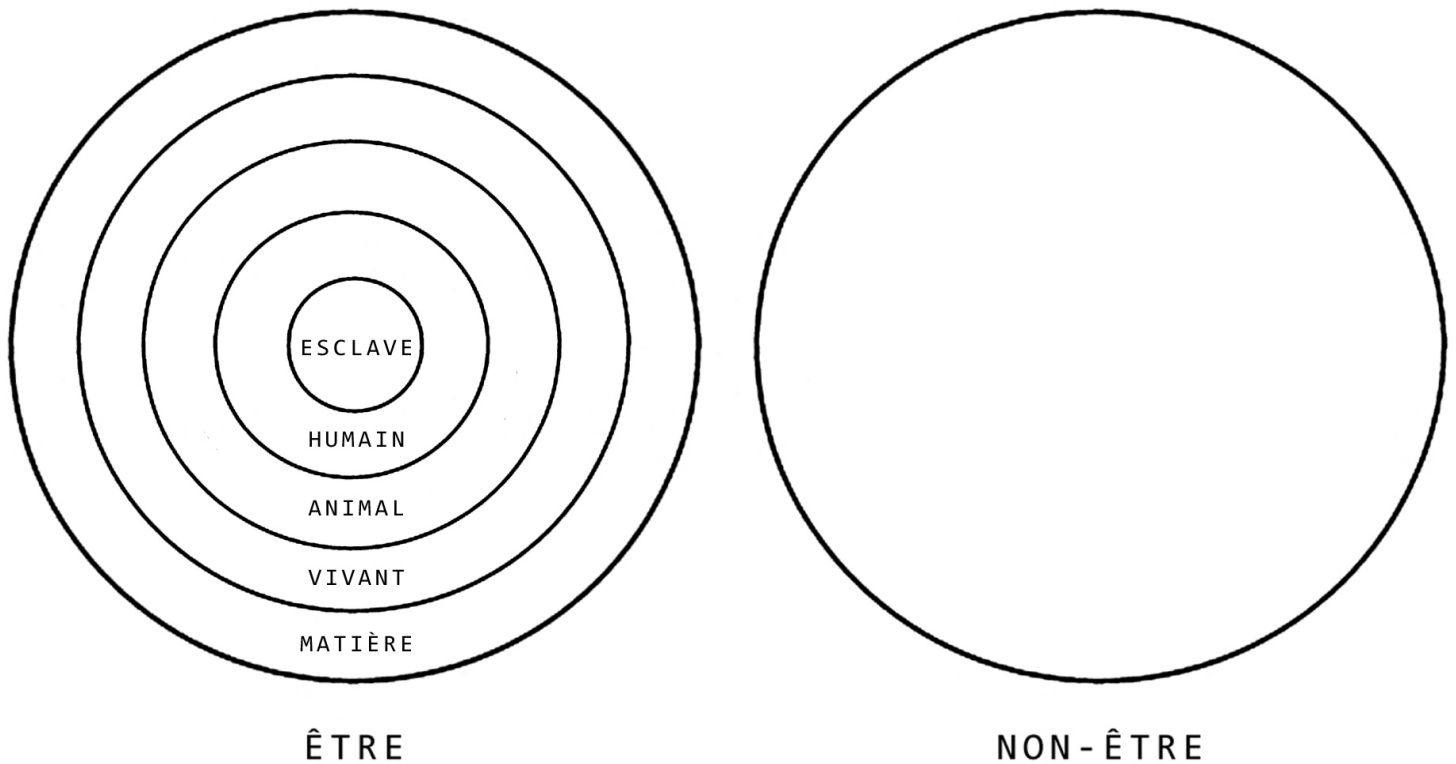
	Inclusion		Exclusion							
	1		2		3		4		5	
	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen	Fin	Moyen
Dignité	×	×	×			×			×	×
Utilité	×	×		×	×		×	×	×	

Mais une telle dignité instrumentale n'ayant de sens qu'en considération de sa *fonction* (éviter la maltraitance humaine, etc.), il n'est plus nécessaire de sacrifier les animaux qui, dans la doctrine kantienne, ne s'opposent aux humains

que parce que ceux-ci agissent de façon désintéressée, ce qui n'est structurellement pas le cas ici. Cette fonction peut avec la même efficacité être assurée par une opposition des humains avec les animaux qu'avec d'autres catégories d'êtres, si certaines conditions sont remplies. Ces conditions consistent alors en une simple opposition *de fait* entre des catégories d'êtres et en la possibilité d'une *substitution* entre ces catégories opposées par l'inclusion d'une catégorie à une autre. Ainsi pouvons-nous répondre à la question « quelles nouvelles victimes ? »

Comme nous l'avons dit au début, la dignité suppose une opposition entre des êtres, la dignité des uns se fondant sur l'indignité des autres. Mais la catégorie « humain » mise en face de la catégorie « animal » n'est pas la seule opposition possible. À la catégorie « animal » pourrait tout aussi bien s'opposer une autre catégorie par un processus de substitution qui s'est déjà produit historiquement. Il est incontestable que *de fait*, par le passé, certains humains n'avaient pas la même dignité que d'autres, et qu'il y avait alors non seulement une opposition entre la catégorie « humain » et la catégorie « animal » mais également une opposition entre les catégories « libre » et « esclave », une telle opposition ayant finalement disparu.

Dès lors ce processus d'inclusion peut se poursuivre avec les animaux, parce qu'une autre opposition peut être substituée à celle qui oppose humains et animaux : de même que l'esclave et l'homme libre font partie d'une même catégorie, « humain », par opposition à la catégorie « animal », les humains et les animaux non humains appartiennent à une même catégorie, « animal », par opposition à « végétal ». Et l'on n'aurait pas encore épuisé les oppositions. Il y en aurait bien d'autres, jusqu'à ce que l'on atteigne l'opposition, ultime car non substituable, entre la dignité de l'être et l'indignité du non-être.



Bibliographie

CICÉRON, *La Nature des dieux*, trad. C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Y. BONNARDEL dans G. BOLOMEY, *Entretiens avec un égalitariste : Yves Bonnardel*, film documentaire, 2012.

F. BURGAT, J.-F. NORDMANN : « La viande in vitro : “le rêve du végétarien, le cauchemar du carnivore” ? », *RSDA*, 1/2011.

I. KANT, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, LGF, 1997.

G. LECOINTRE, H. LE GUYADER, *Classification phylogénétique du vivant*, 2^e édition, Paris, Belin, 2001.

S. LOUGHNAN, B. BASTIAN, N. HASLAM, « The psychology of eating animals », *Current Directions in Psychological Science*, 23, 2014.

MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, trad. M. Meunier, Paris, GF-Flammarion, 1992.

AL-HAFIZ B. A. MASRI, *Les Animaux en islam*, Gagny, Droits des animaux, 2015.

J. PORCHER, « Les animaux, seulement sensibles ? », *Droit animal, éthique & sciences*, 83, oct. 2014.

S. WISE, *Rattling the cage*, Perseus, Cambridge, 2000, *Tant qu'il y aura des cages*, trad. D. Chauvet, à paraître aux Presses Universitaires du Septentrion.

INDICATIONS BIOBIBLIOGRAPHIQUES

Docteur en droit à l'université de Limoges. Sujet de thèse (droit, théorie du droit), *Les animaux fau au droit naturel*.

Contributeur à la *Revue Semestrielle de Droit Animalier* (Universités de Limoges et Montpellier I)

Publications

Ouvrages

La Personnalité juridique des animaux jugés au Moyen Âge, L'Harmattan, 2012.

Contre la mentaphobie, L'Âge d'homme, 2014.

Co-direction d'ouvrages

La Raison des plus forts. La conscience déniée aux animaux, Imho, 2010.

Condition animale et politique, quelles stratégies ?, *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, 2/2013.

Articles

« Abolitionnisme, welfarisme et mentaphobie », dans J.-B. Jeangène Vilmer (dir.), *Humanité animalité*, dans *Klesis – Revue philosophique*, 16, 2010.

« Remarques sur la réforme du statut civil de l'animal au regard de l'article R1334-31 du code de santé publique », dans C.-A. Dubreuil, A.-B. Caire (dir.), *Le droit des animaux, Actes du colloque Clermont-Ferrand, 29 novembre 2013*, *La revue*, Centre Michel de l'Hospital de l'univers d'Auvergne, n° 6, 2014.

Traductions

Nicolaus Krok. Analogia juris in brutis animantibus (1711), *Revue Dix-huitième siècle*, n° 47, 2015/

Tant qu'il y aura des cages, [traduction de Steven Wise, *Rattling the cage*], à paraître, Les Press universitaires du Septentrion, 2016.

*

* *