

Master en fondements et pratiques de la durabilité

L'évolution de la conception de l'animal en éthique et son implication dans le droit suisse

Baptiste Bays

Sous la direction du MER Dr. Gérald Hess



Avril – 2021

Source de l'image page de titre : Protection suisse des animaux PSA (Hansuli & Cesare, 2019, p. 3)

« Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. A ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de l'auteur sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable. »

Remerciements

À travers ces quelques lignes, je souhaiterais témoigner toute ma gratitude aux personnes qui ont contribué à la rédaction de ce travail de mémoire. Je pense en particulier à mon directeur de mémoire, le professeur Gérald Hess, dont le cours et le séminaire d'éthique ont grandement stimulé ma curiosité sur la question de l'intégration des animaux dans la sphère de la moralité. Sa disponibilité et ses encouragements dans les différentes étapes de la rédaction de ce mémoire ont été précieux.

Je souhaiterais également remercier ma famille et mes amis pour leurs encouragements et leurs remarques constructives.

Enfin, je remercie Maya pour son soutien lors de la rédaction de ce mémoire.

Titre français

L'évolution de la conception de l'animal en éthique et son implication dans le droit suisse

Résumé

Depuis les années septante, l'éthique animale connaît un développement fulgurant. C'est aussi à cette période que se développent les bases de la première loi fédérale sur la protection des animaux. En étudiant le cas de l'animal de rente, ce travail se penche ainsi sur l'évolution de ces deux objets. La première partie de ce travail étudie l'évolution de l'éthique animale et montre que celle-ci a évolué vers une acceptation des sentiments dans le discours éthique et surtout par une politisation de la cause animale. Elle souligne également l'importance concrète acquise par la question animale ces dernières années. La seconde partie de ce travail étudie la loi sur la protection des animaux (LPA) et démontre qu'au contraire d'autres lois impliquant les animaux en Suisse, la LPA refuse une approche anthropocentrique et se base, dès ses débuts, sur une approche pathocentrique. À ce pathocentrisme initial s'ajoute ensuite un biocentrisme hiérarchique au début des années deux mille. Nous relevons que la LPA est un texte juridique d'inspiration conséquentialiste, même si l'on peut trouver des dispositions reposant sur une éthique déontologique. Nous montrons que si l'éthique animale a accepté l'intégration de sentiments dans son discours, ce n'est pas le cas de la législation suisse. Enfin, nous terminons par relever certains freins à une meilleure protection de l'animal en Suisse, qu'il s'agisse de l'aspect financier propre à l'animal de rente, de l'application des sanctions économiques en cas de violation de la LPA, d'un anthropocentrisme latent très présent dans la population ou du désir d'adopter certains comportements jugés « virils ».

Mots-clés

Éthique animale, droits des animaux, antispécisme, législation suisse, protection des animaux

English title

The evolution of the conception of the animal in ethics and its implication in Swiss law

Abstract

Since the 1970s, animal ethics has developed rapidly. It was also during this period that the foundations for the first federal law on animal protection were laid. By studying the case of the farm animal, this work examines the evolution of these two subjects. The first part of this work studies the evolution of animal ethics and shows that it has evolved towards an acceptance of feelings in the ethical discourse and above all by a politicisation of the animal cause. It also highlights the concrete importance acquired by the animal issue in recent years. The second part of the paper studies the Animal Protection Act (APA) and shows that, in contrast to other laws involving animals in Switzerland, the APA rejects an anthropocentric approach and is based on a pathocentric approach from the very beginning. This initial pathocentrism was later supplemented by a hierarchical biocentrism in the early 2000s. We note that the APA is a legal text of consequentialist inspiration, even if one can find provisions based on deontological ethics. We show that while animal ethics has accepted the integration of sentiments into its discourse, this is not the case for Swiss legislation. Finally, we conclude by pointing out certain obstacles to better animal protection in Switzerland, such as the financial aspect specific to livestock, the application of economic sanctions in the event of a violation of the APA, a latent anthropocentrism that is very present in the population, and the desire to adopt certain behaviours that are considered 'virile'.

Key words

Animal ethics, animal rights, antispeciesism, Swiss legislation, animal protection

Acronymes et abréviations

Art. let.: Article lettre

CAJ : Commission des affaires juridiques

CC : Code civil

CdG-E : Commission de gestion du Conseil des États

Cst.: Constitution

FF : Feuille fédérale

GATT : General Agreement on Tariffs and Trade

INRA : Institut national de la recherche agronomique

JMFS : Journée Mondiale pour la Fin du Spécisme

LAgr : Loi sur l'agriculture

LDA : Les Droits des Animaux

LGG : Loi sur le génie génétique

LPA : Loi sur la protection des animaux

MART : Mouvement pour les animaux & le respect de la Terre

OCCEA : Ordonnance sur la coordination des contrôles dans les exploitations agricoles

OMC: Organisation mondiale du commerce

ONA : Origine non animale

ONG: Organisation non gouvernementale

OPAn: Ordonnance sur la protection des animaux

OSAV: Office fédéral de la sécurité alimentaire et des affaires vétérinaires

PEA : Pour l'égalité animale

PETA : People for the Ethical Treatment of Animals

PLD : Parti Libéral Démocrate

PLR : Parti Libéral Radical

PSA : Protection suisse des animaux

RS : Recueil systématique

RTS: Radio télévision suisse

RSPCA : Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals

SRPA : Sorties régulières en plein air

SST : Systèmes de stabulation particulièrement respectueux des animaux

Table des illustrations

Tableau 1 : Récapitulatif des différentes postures.....	71
Tableau 2 : Principales étapes de la Loi fédérale sur la protection des animaux (LPA)	81
Tableau 3 : Statut juridique des animaux	88
Tableau 4 : Chronologie : dignité de l'animal.....	96
Figure 1 : Affiches à la gare de Fribourg.....	76
Figure 2 : Manifestations animalistes en Suisse.....	77
Figure 3 : Affiche publicitaire et blocage d'abattoir	78
Figure 4 : Publicité de la Coop	111
Figure 5 : Publicité de la Migros	113

Table des matières

Introduction.....	10
I. Méthodologie.....	11
II. Première partie : éthique animale	13
A. Les limites à notre considération : Les différentes postures morales	13
1. Anthropocentrisme moral.....	13
2. Pathocentrisme	14
3. Biocentrisme	15
4. Écocentrisme.....	16
B. Les trois paradigmes de l'éthique	17
1. Le déontologisme	17
2. Le conséquentialisme.....	19
3. L'éthique de la vertu	20
C. Éthique animale : contexte du travail	20
1. Définition de l'éthique animale.....	20
2. Le spécisme	23
3. Des droits pour les animaux.....	25
4. L'animal de rente comme catégorie de recherche	28
D. L'évolution du statut moral de l'animal.....	30
1. La considération de l'animal à travers les siècles : bref historique	30
2. Les différentes postures de l'éthique animale contemporaine	33
3. Les années 1970 et la première génération des auteurs de l'éthique animale : l'utilitarisme de Singer, le déontologisme de Regan	33
4. La deuxième génération : le développement d'une pluralité de positions.....	43
5. La troisième génération : une volonté de politisation de la cause animale.....	57
6. Vers une politisation de la question animale en Suisse	73
III. Seconde partie : droit	79
A. Les principales lois influençant la protection de l'animal en Suisse.....	79
1. La Loi sur la protection des animaux (LPA ; RS 455).....	79
2. La loi sur l'agriculture (LAgr ; RS 910.01).....	81
3. Le code pénal (RS 311.0)	83
4. Un changement symbolique en droit privé : l'abandon du statut d'objet de l'animal	84
B. Le rejet de l'anthropocentrisme dans la législation sur la protection des animaux ..	88
1. L'influence de l'éthique pathocentrique	88
2. La reconnaissance de la dignité de l'animal	91
3. L'influence de l'éthique biocentriste.....	93
4. La dignité comme argument en faveur du respect de l'animal.....	94
C. Utilitarisme, déontologisme et éthique de la vertu	96
1. L'influence utilitariste.....	96
2. La science plus forte que l'empathie, une opposition à l'éthique de la vertu	98
D. Les obstacles à une meilleure protection de l'animal en Suisse	100
1. Les motifs économiques.....	100
2. Le problème des sanctions.....	105
3. Un anthropocentrisme encore très présent	108
4. Le fantasme viril du mangeur de viande	110
V. Conclusion	114
VI. Bibliographie	117

Introduction

La question est de savoir si les tourments infligés aux animaux méritent que nous prenions la décision collective d'y mettre fin. Ou bien considère-t-on que cela relève de la liberté individuelle et que, pour l'essentiel, chacun est libre d'user à sa guise des vivants non-humains, comme en d'autres temps des esclaves (Barrau & Schweitzer, 2018, p. 28).

Depuis les années septante se développe considérablement un champ de l'éthique appliquée : l'éthique animale. *La Libération animale*, ouvrage de Peter Singer publié en 1975, marque alors le début de l'essor de ce domaine d'études. Évidemment, de nombreux penseurs s'étaient intéressés à la question animale avant la fin du XX^{ème} siècle¹, mais c'est à cette période que débute la publication d'un nombre impressionnant d'articles et d'ouvrages exclusivement consacrés aux responsabilités que nous avons envers les animaux². C'est aussi dans les années septante que la Suisse entame certaines mesures législatives pour se doter d'une loi sur la protection des animaux³, loi qui entrera en vigueur en 1981. L'essor de l'éthique animale et la première LPA en Suisse sont donc contemporains. Ce travail de mémoire a alors pour but de s'intéresser à l'évolution de ces deux objets. Se développent-ils de manière totalement indépendante, en étant hermétique l'un à l'autre ? L'éthique animale parvient-elle à influencer le droit ? Notre question de recherche générale est alors la suivante : La relation à l'animal en Suisse a-t-elle évolué, et si oui, de quelle façon ?

Pour y répondre, ce travail sera divisé en deux sections. La première commencera par s'intéresser à l'éthique de manière générale puis à l'éthique animale en particulier. Nous étudierons alors les concepts de cette dernière, son évolution ainsi que son influence en Suisse. Dans cette première section, nous partirons de l'hypothèse que l'éthique animale, initialement très rationnelle, acceptera petit à petit l'intégration des sentiments dans sa logique argumentative. Notre deuxième hypothèse consiste à supposer que la problématisation du statut moral de l'animal a évolué vers une politisation de la cause animale.

¹ Voir à ce propos l'ouvrage *Anthologie d'éthique animale* (2011) de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer.

² En 2003, Tom Regan, un penseur influent dans le domaine de l'éthique animale dont nous étudierons la position, soulignera que « *les philosophes ont davantage écrit sur les droits des animaux ces vingt dernières années que nos prédécesseurs au cours des deux derniers millénaires* » (Regan, 2013, p. 69)

³ Loi fédérale du 16 décembre 2005 sur la protection des animaux (LPA), RS 455.

La seconde section de ce travail sera axée sur la législation suisse en matière de protection des animaux, notre hypothèse de travail consistera alors à supposer que le droit s'inspire et est influencé par le discours éthique.

Afin de répondre à notre question de recherche, nous commencerons aux chapitres A et B de cette première section par brièvement définir les différentes postures morales existant ainsi que les trois paradigmes dominants de l'éthique. Bien que concise, cette partie est cependant importante, ces concepts étant par la suite continuellement mobilisés. Nous passerons alors au point C dans lequel nous présenterons les notions fondamentales de ce travail, à savoir ce que sont l'éthique animale, le spécisme (et son opposé l'antispécisme), ce qu'il faut entendre par « droits des animaux » et nous définirons également la catégorie sur laquelle nous allons travailler : les animaux de rente. Nous passerons ensuite au point D, dans lequel différentes positions en éthique animale seront exposées. L'argumentation des différents auteurs choisis sera expliquée et nous nous concentrerons sur ce qu'implique la position de chacun pour l'animal de rente en particulier, nous montrerons également en quoi les positions se différencient (voire s'opposent) les unes des autres. Une fois ces différentes thèses explicitées, nous nous pencherons sur les signes de la politisation de la question animale en Suisse.

Dans la deuxième section de ce travail, le point A aura pour fonction de présenter les différentes lois touchant au statut et à la protection de l'animal en Suisse, et de relever un changement symbolique important. Dans le point B, nous mobiliserons les différentes postures morales étudiées dans la première partie de ce travail pour comprendre lesquelles se manifestent dans la législation sur la protection des animaux. Nous établirons également des liens avec certaines positions étudiées dans la première partie de ce mémoire. Dans le point C, nous reprendrons les trois paradigmes de l'éthique pour comprendre lequel s'accorde le mieux avec la législation suisse sur la protection des animaux. Enfin, le dernier chapitre se penchera de manière plus générale sur ce qui s'oppose en Suisse à une meilleure protection de l'animal.

I. Méthodologie

La méthode de travail de ce mémoire se différencie en fonction de sa section. En ce qui concerne la première partie portant sur l'éthique animale, ce domaine étant en plein développement depuis plusieurs décennies, il fut évidemment impossible d'intégrer toutes les positions existantes dans ce mémoire. Le choix des publications utilisées a ainsi

répondu à trois critères. Le premier est celui de l'influence et de la réception de la thèse développée⁴. Le second touche à notre volonté d'intégrer une pluralité de positions dans ce travail. Nous avons ainsi premièrement veillé à ce que l'utilitarisme, le déontologisme et l'éthique des vertus soient représentés, mais nous nous sommes également intéressés à des positions intermédiaires qui ne s'inscrivent pas parfaitement dans l'un ou l'autre de ces trois cadres⁵. Le troisième critère est la date de publication. Le but de cette première partie étant de nous intéresser à l'évolution du champ de l'éthique animale, l'intégration de publications récentes portant sur cette thématique a été primordiale.

En ce qui concerne la partie juridique, nous utiliserons différents textes de loi portant sur l'animal en Suisse. Afin d'être certain de bien comprendre la volonté du législateur et de saisir les points sujets à discussion, nous ne nous contenterons pas de rester uniquement focalisés sur le texte de la loi en lui-même, mais nous étudierons également les arguments exprimés par les trois pouvoirs de l'État suisse.

Concernant le pouvoir législatif, nous utiliserons principalement trois types d'objets. Premièrement, nous utiliserons les différentes initiatives parlementaires portant sur la question animale. Ensuite, nous nous pencherons sur les nombreuses interventions parlementaires (motions, interpellations, questions, postulats) déposées par les élus de l'Assemblée fédérale. Enfin, nous profiterons aussi du rapport rédigé par la Commission de gestion du Conseil des États (CdG-E) sur les difficultés d'application de la LPA.

En ce qui concerne le pouvoir exécutif, nous utiliserons les différents messages rédigés par le Conseil fédéral à propos de la LPA et de ses modifications. Nous utiliserons aussi les réponses du Conseil fédéral aux multiples initiatives et interventions parlementaires ainsi que les messages du Conseil fédéral rédigés à propos des initiatives populaires portant sur la question animale. Enfin, nous emploierons également certains documents publiés par les offices de l'administration fédérale, notamment l'Office fédéral de la sécurité alimentaire et des affaires vétérinaires (OSAV) et l'Office fédéral de l'environnement (OFEV).

En ce qui relève du pouvoir judiciaire, nous utiliserons les arrêts des tribunaux lorsque cela s'avèrera nécessaire.

⁴ En ce sens, il n'était pas possible d'effectuer un travail portant sur l'éthique animale sans aborder les arguments de Peter Singer, de Tom Regan ou de Gary Francione par exemple.

⁵ Nous pensons ici notamment à la position développée par Martha Nussbaum.

Enfin, lorsque nous ferons dialoguer les deux parties de ce travail, nous mobiliserons lorsque cela sera possible des publications d'auteurs suisses, ou connaissant le cas suisse⁶.

II. Première partie : éthique animale

A. Les limites à notre considération : Les différentes postures morales

1. Anthropocentrisme moral

Comme son nom l'indique (en grec, *anthropos* signifie l'homme), l'anthropocentrisme moral place l'homme au centre de la sphère de considération morale. On peut ainsi définir ce type de posture morale comme étant « *une posture éthique selon laquelle seuls les êtres humains revêtent une valeur intrinsèque ou morale, c'est-à-dire doivent être considérés comme une fin en soi, et non seulement comme un moyen pour une autre fin qu'eux-mêmes* » (Hess, 2017, p. 41). Lorsque le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724 – 1804) soutient que « *l'homme n'a de devoir qu'envers (lui-même ou autrui)* », il adopte une posture anthropocentrique (Kant, 1797, cité par Brenner, 2010, p. 120).

En ce qui concerne la protection de l'environnement, l'anthropocentriste ne protégera que ce qui est utile au genre humain. Par exemple, un adepte de cette posture ne protégera les forêts qu'en raison de leur rôle bénéfique pour les humains ou n'exploitera durablement le bois que pour éviter une augmentation des prix, voire une disparition de cette denrée (Brenner, 2010, p. 119). Ainsi, cette posture morale « *soutient que la nature n'a tout au plus qu'une valeur instrumentale au service des besoins et des intérêts humains* » (Hess, 2004, p. 53).

En éthique animale, l'anthropocentrisme moral a pour conséquence que nous n'avons pas à nous préoccuper de la manière dont nous traitons les animaux, sauf si cela peut porter préjudice à l'être humain.

La Loi Grammont est la première loi de protection des animaux en France et fournit un exemple significatif d'anthropocentrisme moral. En effet, comme le relève Florence Burgat, cette loi « *réprimait les mauvais traitements – la notion de cruauté n'existait pas encore – exercés envers les animaux domestiques, et à condition qu'ils aient été perpétrés en public* » (Burgat et al., 2001, p. 136). On craignait en effet que des comportements

⁶ Nous faisons notamment ici référence à l'ouvrage *Désobéir avec amour* (2018) de la militante suisse Virginia Markus, « *Les vaches pleurent* » (2020) de l'ancien éleveur (en Suisse et en France) Jean-Marc Charrière, ou aux publications d'Yves Bonnardel dont la Radio Télévision Suisse (RTS) a montré les liens avec le militantisme suisse dans son reportage « *Antispécistes, les guerriers de la cause animale* » (Teuscher et al., 2019).

cruels envers les animaux favorisent par la suite ce genre de comportements contre des êtres humains (Barrau & Schweitzer, 2018, p. 88).

De même, les partisans d'une éthique anthropocentrée justifieront le fait de bien traiter les animaux d'élevage en invoquant par exemple l'avantage d'une tendreté de la viande et non le bien-être ou la dignité de l'animal. Valéry Giroux, professeure associée à la faculté de droit de l'université de Montréal, déplorera ainsi :

Jusqu'à présent, le droit animal n'a pas su dépasser l'anthropocentrisme sur lequel il se fonde : les êtres humains sont des propriétaires, les autres animaux leurs biens. On a beau interdire la cruauté, les pires abus et les négligences les plus graves, les animaux demeurent soumis au régime de propriété nous permettant de les acheter et de les vendre, de les utiliser pour nos diverses fins et de les abandonner ou de les abattre à notre convenance (Giroux, 2020, p. 91).

2. Pathocentrisme

À la différence de l'anthropocentrisme où seul l'être humain compte moralement, le pathocentrisme (*pathos* en grec signifie « souffrance, passion ») inclut dans la sphère de considération morale tous les êtres capables d'éprouver de la souffrance (Giroux & Larue, 2017, p. 736). Cela signifie que l'être humain n'est plus le seul patient moral, mais que les agents moraux ont bel et bien des devoirs envers tous les êtres sensibles⁷. Les animaux de rente entrent donc dans cette catégorie et les pathocentristes jugeront que la manière dont nous les traitons possède une importance morale. À la suite de Giroux & Larue, on peut donc définir cette posture morale comme étant une « *approche selon laquelle c'est l'aptitude à ressentir la douleur qui permet de tracer les contours de la communauté des patients moraux [...]. Dès qu'un organisme est en mesure d'avoir des expériences mentales qui lui sont déplaisantes, il peut subir un tort et devrait être considéré, pour cette raison même, comme un patient moral* » (Giroux & Larue, 2017, p. 736). Même s'il existe certains philosophes dans l'Antiquité qui ont utilisé ce type d'argument, il semblerait que cela soit au XVIII^{ème} siècle que le pathocentrisme soit véritablement développé (Giroux & Larue, 2017, p. 736). Rousseau ne dit-il pas déjà « *Il semble en effet que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée* » (Rousseau, 1762, p. 158).

⁷ Pour appréhender les différentes postures morales, il est important de distinguer l'agent et le patient moral. On peut définir l'agent moral comme « l'être capable de moralité, c'est-à-dire un être à qui il incombe de se comporter d'une certaine manière, d'agir selon certaines normes ou valeurs. On peut partir du principe que seuls des êtres humains possèdent *in actu* les caractéristiques d'un agent moral » (Hess, 2013, p. 87).

Le patient moral peut quant à lui être défini comme « celui dont les actions qu'il subit de la part d'un agent moral peuvent [...] être sujettes à une évaluation morale et caractérisées de bonnes ou mauvaises » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 19). Dans une éthique anthropocentrée, l'homme est l'unique agent et patient moral puisque l'homme n'a de devoir qu'envers les autres hommes. Dans une éthique pathocentrée, de par leur capacité à souffrir, un cochon ou un bœuf seront des patients moraux par exemple.

inutilement par l'autre ? » (Jeangène Vilmer, 2011, p. 66). Le pathocentrisme est absolument central en éthique animale puisque la sensibilité des animaux est l'un des principaux arguments invoqués à l'encontre de leur traitement actuel. Peter Singer, l'un des auteurs phare en éthique animale dont nous aurons l'occasion d'aborder la position plus en détail par la suite, déclarera : « *Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance* » (Singer, 2012a, p. 76). Il expliquera : « *La douleur et la souffrance sont des choses mauvaises par elles-mêmes et elles doivent être prévenues ou minimisées, quels que soient la race, le sexe ou l'espèce de l'être qui souffre* » (Singer, 2012a, p. 89).

3. Biocentrisme

Cette posture effectue un pas de plus dans l'intégration des différentes entités dans la sphère de considération morale puisque ce n'est plus la capacité à souffrir qui constitue le critère moral pertinent, mais le simple fait d'être vivant. L'éthique biocentriste accorde ainsi une considération morale aux êtres humains et aux animaux mais également aux arbres, aux plantes et aux différents organismes (Hess, 2011, p. 87). L'un des représentants du biocentrisme est Albert Schweitzer (1875 – 1965), prix Nobel de la paix, qui développa le principe du « respect de la vie ». Ainsi, selon lui, « *Le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie ; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver* » (cité par Hess, 2015, p. 81).

Contrairement au pathocentrisme de Singer qui se base sur la notion d'*intérêt*, un représentant de l'éthique biocentriste tel que Paul W. Taylor se basera quant à lui sur la notion de *bien propre*. Selon lui, une entité possède un bien propre si « *elle peut profiter d'une situation ou subir un préjudice* » (Taylor, 2007, p. 114). Il s'ensuit que la capacité à souffrir n'est plus un critère nécessaire pour intégrer la sphère de considération morale puisque les arbres par exemple « *peuvent tirer un bénéfice ou subir un préjudice du fait de nos actions. [...] nous pouvons les aider ou les entraver dans la réalisation de leur bien* » (Taylor, 2007, p. 116). Cette notion de bien propre est fondamentale puisque selon Taylor, « *le principe de considération morale prescrit que tout individu est digne de considération, dans la mesure où il possède un bien qui lui est propre* » (Taylor, 2007, p. 118).

Le biocentrisme se heurte cependant à d'importants problèmes concernant sa mise en pratique. En effet, la vie ne peut se développer qu'aux dépens d'autres vies. Même

labourer la terre pour y faire pousser des légumes engendre la mort de plantes et d'insectes. Il est extrêmement difficile, voire impossible, de vivre sans ôter la vie. Pour cette raison, un biocentrisme hiérarchique est souvent préféré à un biocentrisme égalitaire. Le biocentrisme hiérarchique pourrait par exemple soutenir que la valeur morale d'un être humain est supérieure à celle d'un bœuf et que cette dernière est supérieure à celle d'une plante (Hess, 2011, p. 95). Le biocentrisme hiérarchique occupe une place importante dans ce travail puisque la Constitution fédérale suisse⁸ s'en inspire fortement. Ce point sera abordé dans la seconde partie de ce travail.

4. Écocentrisme

Nous arrivons à présent à la dernière posture morale, la plus englobante, celle de l'écocentrisme, dont les fondements ont été posés par le forestier américain Aldo Leopold (Beau, 2017, p. 308). Dans son *Almanach d'un comté des sables*, ouvrage resté célèbre et publié en 1949, Leopold explique que les rapports entre les individus constituaient originellement l'objet des éthiques, ces dernières ont ensuite évolué pour se soucier des rapports que les individus entretiennent avec la société, il est selon lui temps à présent que l'homme se questionne sur les rapports qu'il entretient avec l'environnement dans son ensemble (appelée communauté biotique dans sa thèse)⁹ (Leopold, 2000, p. 256-257). Dans le dernier chapitre de son *Almanach*, celui qui est devenu professeur à l'université du Wisconsin présente alors une éthique de la terre, posture qui « *élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre* ». Récusant l'héritage biblique, il soutient que l'homme doit cesser de se considérer et d'agir en « *conquérant de la communauté-terre* » mais plutôt se considérer comme un « *membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté* » (Leopold, 2000, p. 258). Comment l'être humain sait-il si une action est morale ou non ? *L'Almanach* fournit la réponse à cette question par cette formule restée célèbre : « *Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse* » (Leopold, 2000, p. 283).

La pensée de Leopold influencera de nombreux philosophes de l'éthique écocentriste. Cette dernière peut être divisée en deux familles distinctes : l'écocentrisme hylozoïste et l'écocentrisme holistique (Hess, 2013, p. 144).

⁸ Constitution fédérale du 18 avril 1999 de la Confédération suisse

⁹ Dans la pensée de Léopold, la communauté biotique comprend l'ensemble de l'environnement.

L'écocentrisme hylozoïste s'intègre dans la continuité des différentes postures étudiées jusqu'à présent et avance alors que non seulement les êtres humains (anthropocentrisme), les êtres sensibles (pathocentrisme), les êtres vivants (biocentrisme) possèdent une valeur morale, mais qu'il est possible de soutenir que les espèces en tant que telles, les écosystèmes, voire la planète ont également une valeur en eux-mêmes (Hess, 2013, p. 145). Pour sa part, l'écocentrisme holistique ne cherche pas à attribuer une valeur à des éléments en particulier, mais valorise un Tout en tant que tel. Cette forme d'écocentrisme rejette la distinction habituelle nature / culture et intègre l'humain et la nature dans un grand Tout, qu'on choisisse de l'appeler communauté biotique, écoumène ou Terre-Gaïa. L'action morale est alors celle qui permettra de tenir compte ou préserver ce Tout (Hess, 2013, p. 147).

En ce qui touche aux animaux, pathocentristes et écocentristes n'ont pas les mêmes implications, ce que nous allons essayer de montrer avec l'exemple suivant, souvent mobilisé dans la littérature. Imaginons qu'une population de cerfs croisse et que son augmentation en devienne problématique (que ce soit pour elle-même, pour d'autres espèces animales ou végétales, pour le milieu dans lequel elle vit, pour les humains circulant sur des routes à proximités, etc.), un écocentriste pourrait se résoudre à faire abattre les cerfs en surplus afin de préserver la stabilité de l'écosystème. Pour de nombreux pathocentristes, cette solution n'est pas acceptable, il est nécessaire de trouver d'autres moyens sans nuire aux cerfs (stérilisation ou déplacement de la population de cerfs par exemple) (Donaldson & Kymlicka, 2016, p. 56; Francione, 2015a, p. 274-275; Singer, 2012a, p. 408-409). Si l'éthique animale se base majoritairement sur une conception pathocentrique de l'animal, l'éthique environnementale possède quant à elle de forts liens avec l'écocentrisme.

B. Les trois paradigmes de l'éthique

1. Le déontologisme

L'éthique déontologique (*deon* en grec signifie devoir) est un système moral dont le fondement vient d'Emmanuel Kant (1724 – 1804) et qui postule qu'« *une action est moralement bonne si elle est universalisable, et une volonté est moralement bonne si elle est accomplie par devoir ou par respect pour une norme* » (Singer, 2012a, p. 17). Selon Kant, la volonté de l'agent qui effectue l'action est fondamentale pour juger de la moralité de celle-ci car comme il l'affirme : « [...] *il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu*

pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté » (Kant, 1785/86, cité par Brenner, 2010, p. 48). Il n'est donc pas nécessaire de regarder les conséquences de l'action pour juger de sa moralité, mais bien l'action en elle-même. Ainsi, comme le relève Jeangène Vilmer (2012), pour un déontologiste, « *les actes ont une valeur intrinsèque : ils sont bons ou mauvais en eux-mêmes, indépendamment des sujets et des conséquences* » (p. 17).

Pour savoir si une volonté est bonne, il est nécessaire de lui faire passer le test d'universalisation, ou, selon les mots de Kant « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir qu'elle devienne une loi universelle* » (Kant, 1985, cité par Hess, 2013, p. 100).

Pour reconnaître une bonne action, la notion fondamentale est le devoir compris comme « *la nécessité d'agir par respect de la loi* » (Kant, 1785/86, cité par Brenner, 2010, p. 49). Selon ce philosophe des Lumières, « *une action par devoir a une valeur morale* » (Kant, 1785/86, cité par Brenner, 2010, p. 49). L'agent moral qui agira en respectant la loi de la raison et qui obéira aux principes tels que « *tiens ta promesse* », « *ne tue pas* », « *ne mens pas* » agira moralement (Jeangène Vilmer, 2008, p. 8-9).

Il est donc possible de définir l'éthique déontologique comme une éthique qui « *pose que l'agent moral doit accomplir une action [...] si et seulement si cette action est requise par des principes moraux stricts (mais pas forcément absolus), qui s'appliquent quelles que soient les conséquences* » (Billier, 2014a, p. 166).

Il faut relever que l'opinion personnelle de Kant envers les animaux n'aida pas à la prise en compte de leurs intérêts puisqu'en 1780, ce dernier expliquait à ces étudiants : « *Pour ce qui a trait aux animaux, nous n'avons pas de devoirs directs. Les animaux ne sont pas conscients d'eux-mêmes, et n'existent qu'à titre de moyens pour une fin. Cette fin est l'homme* » (Kant, 1963, cité par Singer, 2012a, p. 363). Ainsi, pour ce philosophe allemand, les animaux sont dénués de valeur intrinsèque et ne possèdent qu'une valeur instrumentale, nous retrouvons là l'argumentation de l'anthropocentrisme moral (Duncan, 2018, p. 25).

En éthique animale, des philosophes tels que Tom Regan ou Gary Francione baseront leur système philosophique sur une approche déontologique kantienne, mais ils l'adapteront afin de prendre en compte les animaux.

2. Le conséquentialisme

Contrairement au déontologisme qui évalue l'action en fonction de sa soumission à une contrainte, le conséquentialisme postule que « *l'action morale (ou juste) est celle qui, par ses conséquences, promeut le bien visé* » (Hess, 2013, p. 92). Ainsi, cette posture philosophique accorde bien moins d'importance à l'acte en lui-même que la philosophie déontologiste puisque pour un conséquentialiste, « *la valeur de l'acte n'est pas intrinsèque mais dépend précisément de sa conséquence, qui peut varier selon le contexte* » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 10). Si l'on prend l'exemple d'une promesse, un déontologiste jugera toujours qu'il est mal de la rompre en vertu de la règle qui demande de tenir ses promesses, un conséquentialiste comparera les conséquences des deux options qui s'offrent à lui (être fidèle à sa promesse ou ne pas la respecter) et choisira celle qui engendre le plus de bien (Jeangène Vilmer, 2008, p. 11).

Le conséquentialisme se décline en plusieurs versions dont la plus célèbre est l'utilitarisme (Hess, 2015, p. 92). Selon ce dernier, « *une action est moralement juste si, et seulement si, elle est conforme au principe d'utilité, c'est-à-dire si son accomplissement produit plus de plaisir, de bonheur ou de satisfaction des préférences que l'accomplissement de n'importe quelle autre action* » (Goffi, 2001, p. 157). L'utilitarisme se base donc sur le calcul pour comparer les résultats des différentes actions, il cherche ainsi « *à maximiser le bien visé – ce qu'il appelle l'utilité – selon un calcul rationnel* » (Hess, 2013, p. 92). L'utilitarisme utilise comme instrument *le calcul de félicité*. Ce dernier est fondamental car :

Il permet, en théorie, d'évaluer l'impact potentiel d'une action sur l'utilité totale, et ainsi de choisir parmi différentes alternatives l'action la plus à même d'augmenter la quantité nette de plaisir, chez l'agent mais également pour toutes les autres personnes potentiellement impactées (Salvat, 2020a, p. 16).

Le fondateur de l'utilitarisme est Jeremy Bentham (1748 – 1832), un réformateur anglais (Goffi, 2001, p. 149). Parmi les autres noms régulièrement associés à ce courant, on peut également citer John Stuart Mill (1806 – 1873), ou plus proche de nous, Peter Singer, né en 1946, qui appliquera l'utilitarisme à l'éthique animale (Salvat, 2020, p. 101). Il est intéressant de relever que si chez Peter Singer, l'utilitarisme lui sert à développer une posture philosophique qui prend en compte les intérêts des animaux, cette doctrine a dès ses débuts été mise au service de causes sociales telles que la défense des droits des minorités (Salvat, 2020, p. 4).

3. L'éthique de la vertu

L'éthique de la vertu constitue la troisième grande famille des éthiques, et puise ses origines chez Aristote (Hess, 2013, p. 94). Saint Thomas d'Aquin ou Nietzsche s'inspireront de cette approche, dont la principale interrogation peut être résumée par « *quelle personne est-ce que je veux devenir ?* » (Billier, 2014b; Hess, 2013, p. 221).

Cette éthique se focalise ainsi davantage sur les motivations et les aspirations de l'individu plutôt que sur ses actions (Plot, 2011). Au contraire du déontologisme qui se soumet à une règle ou du conséquentialisme qui quantifie les conséquences de l'action, l'éthique de la vertu se focalise sur la personne que l'on veut être. On peut alors définir l'éthique de la vertu comme étant

une approche de la morale qui se caractérise par le fait que l'on ne s'intéresse pas exclusivement aux normes et aux principes de l'action, mais que l'accent est placé sur les motivations concrètes des agents, sur l'ensemble des représentations, des émotions et des affects qui déterminent leurs manières d'être (Pelluchon, 2017a).

À la question de savoir ce que constitue une bonne action selon l'éthique des vertus, il est ainsi possible de répondre que

Ce qui fait la valeur morale d'une action, c'est d'être accomplie par un agent qui a su parfaitement développer ses dispositions naturelles de façon à agir de façon appropriée dans les diverses circonstances constituant la trame d'une vie orientée vers l'épanouissement de son humanité : la valeur de l'action est donc conditionnée par la valeur inhérente de l'agent – le vertueux, le sage, l'homme libre (Goffi, 2001, p. 157).

En éthique animale, un auteur tel que Brian Luke adoptera un raisonnement proche de l'éthique des vertus. Dans sa thèse, les émotions et les sentiments tels la sympathie qu'il éprouve à l'égard des animaux seront mis en avant pour promouvoir une meilleure relation à ces derniers.

C. Éthique animale : contexte du travail

1. Définition de l'éthique animale

L'éthique animale est une discipline qui prend son essor dans les années 1970 et qui ne cesse de se développer et de prendre de plus en plus d'importance dans les débats contemporains (Jeangène Vilmer, 2008, p. 5, 2012, p. 12). On peut la définir comme étant « *l'étude du statut moral des animaux, ou de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement* » (Jeangène Vilmer, 2011, p. 5). L'éthique animale constitue ainsi l'un des nombreux champs de l'éthique appliquée (Jeangène Vilmer, 2012, p. 15). Elle ne se penche donc pas sur nos devoirs envers les différentes

espèces animales en tant que telles, ce qui relèverait plutôt d'une éthique environnementale, mais elle cherche à évaluer la moralité de nos actions face à chaque animal en particulier (Jeangène Vilmer, 2011, p. 5). Cette sorte d'éthique souhaite inclure les animaux dans la sphère de considération morale ; elle cherche alors à définir les interdictions et les obligations que nous aurions envers eux (Le Goff, 2012, p. 33-34). Les philosophes de l'éthique animale étudient et tentent ainsi de répondre à de nombreuses questions parmi lesquelles on peut trouver :

Avons-nous des devoirs envers eux ? Ont-ils des droits ? Notre traitement actuel des animaux est-il satisfaisant ? Le fait même de les exploiter, c'est-à-dire de les utiliser comme moyens, est-il moralement acceptable ? Au nom de quel principe, sur la base de quelle différence acceptons-nous de leur faire subir ce qui nous semblerait inacceptable et « inhumain » pour les animaux humains que nous sommes ? (Jeangène Vilmer, 2008, p. 14)

En mentionnant ici les « *animaux humains que nous sommes* », Jean-Baptiste Jeangène Vilmer s'inscrit dans la continuité de ce que Darwin a affirmé dès le début du XX^{ème} siècle en soulignant que « *la différence psychique entre l'être humain et les animaux supérieurs, aussi grande soit-elle, est certainement une différence de degré et non pas de genre* » (Darwin, 1904, cité par Francione, 2015c, p. 201-202). Une séparation claire entre l'homme et ce que l'on appelle communément « l'animal » en deux catégories parfaitement distinctes est en effet remise en question par de nombreux philosophes et scientifiques, et il est vrai qu'il y a certainement davantage de similitudes entre un chimpanzé et un être humain qu'entre une huître et un chimpanzé (Singer, 2012a, p. 63). De nombreux auteurs en éthique animale se référeront ainsi aux « animaux non humains » dans leur thèse¹⁰ afin rappeler l'appartenance de l'être humain à la communauté animale (Giroux, 2020, p. 22).

Si l'éthique animale est apparue dans les années 1970, on en trouve les prémisses dès l'Antiquité, notamment chez des auteurs tels que Plutarque ou Porphyre¹¹. Un auteur moderne, cependant, a constitué un jalon important pour la prise en compte des intérêts des animaux lorsque l'on cherche à établir comment agir moralement à leur égard. Il s'agit de l'utilitariste Jeremy Bentham, qui écrit en 1789 ce passage désormais extrêmement célèbre et cité (au moins en partie) dans la plupart des ouvrages d'éthique animale :

Le jour viendra peut-être où le reste de la création animale obtiendra ces droits que seule la main de la tyrannie a pu lui refuser. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours aux caprices d'un bourreau. On

¹⁰ Nous suivrons cette logique dans ce travail, bien que nous n'utiliserons pas cette expression de manière systématique.

¹¹ Voir l'ouvrage *Anthologie d'éthique animale* (2011) de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer.

reconnaitra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait-on prendre pour tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adultes sont incomparablement plus rationnels, et aussi ont plus de conversation, qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et s'il en était autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : « Peuvent-ils raisonner ? », ni « Peuvent-ils parler ? », mais « Peuvent-ils souffrir ? » (Bentham, 1789, cité par Bonnardel & Playoust-Braure, 2020, p. 33)

L'utilitarisme de Bentham inscrit donc la capacité à souffrir comme critère suffisant pour devoir tenir compte des intérêts des animaux. Nous rejoignons ici l'éthique pathocentrique. Plutôt que de « capacité à souffrir », de nombreux auteurs utiliseront le terme de « sentience », néologisme qui provient de l'anglais *sentience* (Giroux, 2020, p. 35).

Francione (2015a) définit cette notion en expliquant que le fait d'« être sentient signifie avoir une expérience subjective de la douleur (et du plaisir) et des intérêts à ne pas subir cette douleur (ou à pouvoir ressentir du plaisir) » (p. 47). Il avertit alors : « Il est important de reconnaître que considérer les animaux comme sentients n'est pas la même chose que de dire qu'ils sont simplement vivants. La sentience concerne les êtres conscients de la douleur et du plaisir ; il y a un « je » qui vit des expériences subjectives » (Francione, 2015a, p. 58). Donaldson et Kymlicka préciseront cette définition en relevant que « des êtres qui vivent leur vie de façon subjective, pour lesquels la vie peut s'améliorer ou se détériorer, sont des sois et non des choses. Ces êtres font l'expérience de la vulnérabilité face au plaisir et à la douleur, à la frustration et à la satisfaction, à la joie et à la souffrance, à la peur et à la mort » (Donaldson & Kymlicka, 2016, p. 43). Alors que l'animal et la plante sont tous les deux des êtres que l'on pourrait qualifier de « vivants », la sentience est ce qui différencie le premier du second.

Si l'éthique animale est née dans la seconde moitié du vingtième siècle, c'est bien afin de réagir aux dérives et aux abus d'une exploitation animale d'une intensité jamais égalée jusqu'alors, notamment dans le cas de l'élevage et de l'expérimentation, ce qui a été qualifié par Jacques Derrida de « guerre » contre les animaux (Le Goff, 2012, p. 33). Il est important de relever que l'éthique animale n'apporte pas une réponse claire et définitive à chaque question. Il n'est pas possible d'affirmer ainsi de manière péremptoire « concernant cette pratique *x* sur les animaux, l'éthique animale affirme *y* » car de nombreuses positions sont avancées en éthique, comme nous allons le constater dans la suite de ce travail. Dans les pages qui vont suivre, nous allons ainsi présenter différentes positions de ce champ de l'éthique appliquée. Nous allons également montrer en quoi ces

positions se différencient les unes des autres et nous essaierons de percevoir s'il existe une sorte d'évolution dans la pensée des différents auteurs. Tant le cheminement du raisonnement moral que les conséquences pratiques varieront d'un auteur à l'autre. Concernant le cheminement, certains se baseront sur une approche utilitariste, d'autres sur une approche déontologique, d'autres se rapprocheront de l'éthique de la vertu, d'autres encore emprunteront un chemin à part, inspiré par plusieurs approches. En ce qui touche aux conséquences pratiques, certains auteurs condamnent l'élevage intensif mais non la consommation des animaux, d'autres argumentent en faveur du végétarisme, d'autres encore en faveur du végétalisme. À ce propos, il nous reste à noter la différence entre deux courants importants du champ de l'éthique animale, le welfarisme et l'abolitionnisme. Le welfarisme peut être défini comme étant « *un courant de l'éthique animale qui prône seulement l'amélioration des conditions de vie des animaux, leur bien-être, et non la suppression de l'exploitation animale, [...]* » (Pelluchon, 2017b, p. 106). L'abolitionnisme, quant à lui, ne se contente pas d'un allègement des abus commis envers les animaux par l'espèce humaine, mais il veut complètement y mettre fin. Ce courant est donc intimement lié au végétarisme et au véganisme et engendre un changement de paradigme majeur dans nos rapports avec les animaux, notamment en ce qui concerne l'élevage, l'expérimentation animale et la domestication (Pelluchon, 2017b, p. 99).

2. Le spécisme

Le mot « spécisme » a été créé en 1970 par Richard D. Ryder, un psychologue britannique, par analogie avec les mots « racisme » et « sexisme » (Giroux, 2020, p. 13). Le spécisme, et son opposé l'antispécisme, constituent des notions primordiales dans le champ de l'éthique animale. L'australien Peter Singer (2012a) a défini le spécisme en 1975 comme étant « *un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces* » (p. 73). En 1983, Tom Regan explique quant à lui que le spécisme soutient qu'« *aucun animal n'est membre de la communauté morale parce qu'aucun animal n'appartient à la « bonne » espèce – à savoir Homo sapiens* » (Regan, 2013, p. 333). Et lorsqu'en 1991 paraît en France le tout premier numéro des *Cahiers antispécistes*¹², la page de couverture affiche la définition de cette notion :

¹² Il s'agit d'une revue qui débuta en 1991 et qui se poursuivit jusqu'en 2019. En tout, 43 numéros furent édités (www.cahiers-antispécistes.org)

Le spécisme est à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la race et au sexe : la volonté de ne pas prendre en compte, ou de moins prendre en compte, les intérêts de certains au bénéfice d'autres, en prétextant des différences, réelles ou imaginaires, mais toujours dépourvues de lien logique avec ce qu'elles sont censées justifier (Bonnardel & Playoust-Braure, 2020, p. 21).

On le comprend, c'est donc l'idéologie du spécisme qui nous permet de traiter les animaux comme nous le faisons. C'est le spécisme qui nous autorise à faire naître des millions d'animaux uniquement dans le but de les tuer ensuite, leur offrant une vie de souffrance et de misère suivie d'une mort violente, souvent à un moment où ils n'ont pas encore atteint l'âge adulte. C'est également le spécisme qui permet que des milliers de canards mulards ou d'oies soient, comme le souligne le conseiller national UDC Martin Haab, « *gavés de force plusieurs fois par jour au moyen d'un tube jusqu'à ce que leur foie atteigne dix fois sa taille normale, et subit parfois des déchirures* » pour que nous puissions les importer en Suisse et nous en délecter à Noël (Motion, 20. 3021). C'est également le spécisme qui permet qu'« *En Suisse, on continue [...] à viser des buts d'élevage dont certains entraînent des douleurs, des dommages, des maux ou des atteintes profondes à l'aspect physique ou aux aptitudes de l'animal* » comme le relevait en 2017 Louis Schelbert, conseiller national Vert dans son interpellation au Conseil fédéral (Interpellation, 17.3389). C'est aussi à cause du spécisme que des parlementaires fédéraux doivent demander au Conseil fédéral d'interdire le broyage ou le gazage des poussins, ou demandent que les porcs aient au minimum la possibilité de dormir sur de la paille (Motion 19.3003 ; Motion 20.3647 ; Motion 20.3648).

Nous avons vu dans le précédent chapitre que Bentham terminait sa célèbre citation en affirmant qu'il ne fallait pas se demander si les animaux pouvaient raisonner ou parler, mais s'ils pouvaient souffrir. De nombreux auteurs luttant contre le spécisme expliqueront que le choix d'infliger ou non de la souffrance en fonction d'un critère comme l'intelligence est complètement arbitraire. Peter Singer, par exemple, soulignera que « *le mal que représente la douleur est en lui-même indépendant des autres caractéristiques de l'être qui la ressent ; [...]* » (Singer, 2012a, p. 95). Ainsi, par exemple, si nous disposons d'analgésique pour une seule personne et que face à nous se trouvent une personne handicapée mentale et un être humain en pleine possession de ses capacités, tous deux en souffrance, il n'est clairement pas évident de choisir moralement lequel des deux aura le droit de bénéficier du médicament (Singer, 2012a, p. 94-95). Pour expliciter sa pensée, Valéry Giroux (2020) prendra l'exemple d'une entorse et expliquera que la douleur est tout autant désagréable chez une personne dont les capacités intellectuelles

sont supérieures que chez un individu limité intellectuellement (p. 60). Cet argument est également mobilisé par Bonnardel & Playoust-Braure (2020) lorsqu'ils affirment : « *La souffrance de l'Einstein national importe-t-elle plus que celle de l'idiot du village ? On voit mal comment cela pourrait être moralement justifiable* » (p. 31). Lorsque l'on décide d'infliger une douleur à un être, on ne voit donc pas bien comment il peut être moralement pertinent de tenir compte d'un autre critère que celui de sa capacité à souffrir ou pas. De nombreux auteurs en éthique animale s'opposeront ainsi au spécisme et à sa volonté de ne tenir compte que des intérêts des membres de l'espèce *Homo sapiens* et ils revendiqueront la nécessité morale d'adopter un point de vue antispéciste dans nos rapports avec les animaux. Mais qu'implique concrètement l'antispécisme ? Nous verrons dans la suite de ce travail que l'antispécisme d'un Singer n'est pas le même que l'antispécisme d'un Regan ou d'un Francione par exemple. De manière générale, on soulignera que l'antispécisme revendique de « *ne pas faire de l'appartenance à une espèce un critère discriminant de considération morale lorsque cela n'est pas pertinent. Dans les faits, cela revient à considérer les intérêts des animaux non humains et à les prendre au sérieux* » (Jeangène Vilmer, 2018, p. 19). L'antispécisme s'oppose ainsi au fait :

d'accorder moins de valeur morale à un individu ou de considération à ses intérêts parce qu'il n'appartient pas à l'espèce humaine, parce qu'il ne possède pas l'une ou l'autre des caractéristiques typiquement associées à l'humanité mais n'ayant pourtant aucune pertinence morale, ou encore parce que nous n'entretenons avec lui aucune relation privilégiée (Giroux, 2020, p. 90).

On relèvera que l'antispécisme ne cherche pas à donner les mêmes droits aux animaux qu'aux êtres humains, les caractéristiques propres à chaque espèce sont ainsi reconnues et prises en compte, mais la favorisation des intérêts humains – et donc l'anthropocentrisme – est condamnée (Pelluchon, 2016, p. 366).

3. Des droits pour les animaux

Lorsque l'on parle d'éthique animale, l'image qui s'y associe est souvent la question des droits des animaux. Mais la volonté d'attribuer des droits aux animaux n'est pas partagée par tous les philosophes de l'éthique animale. De plus, il existe d'importantes divergences parmi les penseurs de l'éthique animale sur le type de droit à attribuer aux animaux ainsi que sur les espèces animales qui pourraient en bénéficier.

En premier lieu, il convient de définir à quoi nous faisons référence exactement et d'opérer plusieurs distinctions. Il est notamment nécessaire de différencier les droits

moraux des droits légaux, les devoirs directs des devoirs indirects ainsi que les droits-libertés des droits-créances.

Les droits moraux sont universels, égaux et ne dépendent pas d'un texte juridique, ils sont inhérents, on peut les reconnaître mais non les octroyer. Le droit à la liberté est alors un exemple de droit moral ; il n'est pas fonction du sexe ou de la couleur de peau de l'individu (Jeangène Vilmer, 2018, p. 66; Regan, 2013, p. 516-518). Les droits légaux sont quant à eux créés par des textes législatifs, ils varient dans le temps ainsi qu'en fonction des individus et des lieux. Par exemple, les dispositions juridiques concernant le droit de vote ne sont pas les même selon l'époque (ce droit peut passer de 21 ans à 18 ou 16 ans) et changent d'un pays à l'autre (d'une démocratie à une dictature) (Regan, 2013, p. 516-518).

Certains philosophes utilitaristes refusent de recourir aux droits moraux, c'est notamment le cas de Bentham et de Singer (Matignon, 2013, p. 26). Le but des utilitaristes étant une réduction de la souffrance, ils se soumettront au calcul d'utilité pour savoir si une action est morale ou non et refuseront de reconnaître des droits absolus et inviolables. Bentham déclarera alors « *Il n'y a pas de droits sans loi – pas de droits contraires à la loi, pas de droits antérieurs à la loi [...]. Il n'y a pas d'autres droits que les droits légaux – pas de droits naturels, pas de droits de l'homme, antérieurs ou supérieurs à ceux créés par les lois* » (Bentham cité par Regan, 2013, p. 519). D'autres auteurs, au contraire, se référeront directement aux droits moraux, tel Regan qui demande la reconnaissance d'« *un droit moral fondamental à un traitement respectueux* » pour les animaux remplissant certains critères (Regan, 2013, p. 23). Cette opposition entre l'utilitarisme de Singer et la théorie des droits de Regan est le reflet d'objectifs différents développés dans leur théorie morale. Singer souhaite diminuer la souffrance et intégrer les animaux dans le calcul, Regan souhaite une abolition de l'exploitation animale (Jeangène Vilmer, 2008, p. 81).

Pour appréhender à présent la distinction entre les devoirs directs et les devoirs indirects, prenons l'exemple suivant : supposons qu'un individu éprouve du plaisir à torturer un chien et s'apprête à le faire. Une majorité de personnes considère certainement cet état de fait comme mauvais et s'y opposerait. La question est alors : pourquoi protestons-nous ? (Francione, 2015a, p. 54-55). Il existe une différence de point de vue significative entre un adepte des devoirs directs et un partisan des devoirs indirects. Une personne ayant adopté la théorie des devoirs indirects considèrera que « *les animaux sont plutôt une sorte de moyen par lequel nous pouvons réussir ou échouer à accomplir nos devoirs directs avec les non-animaux, qu'il s'agisse de nous-mêmes, des autres êtres humains, ou,*

comme dans certaines théories, de Dieu » (Regan, 2013, p. 326). On appréhende alors les animaux comme on appréhenderait une œuvre d'art. Si je possède la *Joconde* de Leonard de Vinci entre les mains, il n'est pas pertinent d'avancer que j'ai un devoir moral envers la toile elle-même de ne pas lui faire de mal, il est par contre soutenable d'avancer que je possède des devoirs indirects envers le reste de l'humanité, les amoureux de l'art ou les générations futures de ne pas lacérer cette pièce unique (Feinberg, 2008; Regan, 2013, p. 326). De même, si l'État prend des mesures visant à sauver une espèce animale en danger d'extinction, un partisan de la théorie des devoirs indirects soutiendra qu'il faut le faire pour donner aux générations futures la possibilité de bénéficier de leur présence, et non pas par devoirs pour les animaux eux-mêmes (Regan, 2013, p. 327). Lorsque Kant soutient qu'il ne faut pas maltraiter les animaux car cela pourrait conduire à maltraiter des humains, il soutient une théorie des devoirs indirects envers les animaux (Nussbaum, 2015, p. 226-227). Les théoriciens des devoirs indirects soutiennent ainsi l'existence de « devoirs impliquant des animaux » mais non l'existence de devoirs que nous aurions « envers eux » (Regan, 2013, p. 326). Les partisans de la théorie des devoirs directs soutiennent quant à eux que la raison pour laquelle il n'est pas moral de torturer un animal est parce que nous avons un devoir envers l'animal de ne pas procéder à cet acte de torture. Francione soutient ainsi que « nous avons une obligation – directe envers le chien et non simplement relative au chien – de ne pas le torturer » (Francione, 2015a, p. 55). Lorsqu'une loi de protection des animaux interdit de torturer un animal, cela ne signifie-t-il pas que l'animal possède un droit à ne pas être torturé ? C'est ce que semble penser Feinberg lorsqu'il souligne :

Mais si nous défendons l'idée qu'il est non seulement de notre devoir de traiter les animaux avec humanité, mais encore que nous devons agir de la sorte pour le compte des animaux, et qu'un tel traitement leur est dû, qu'il peut être réclamer comme devant leur être réservé, et que le fait de les priver de ce traitement auquel ils ont droit constitue une injustice et un préjudice (et non pas seulement une forme de violence), alors il est clair que nous sommes en train de leur attribuer des droits (Feinberg, 2008).

Avant de nous pencher sur la distinction entre les droits-créances et les droits-liberté, il convient de définir ce que signifie de posséder un droit exactement. Pour Joël Feinberg, « posséder un droit, c'est pouvoir prétendre à quelque chose à l'encontre de quelqu'un » (Feinberg, 2008). Deux métaphores permettent de saisir l'utilité d'un droit (Goffi, 2001, p. 150). Pour Dworkin, le droit est comme un atout dans un jeu de cartes, c'est-à-dire une carte d'une couleur qui gagne systématiquement sur les autres cartes, quelle que soit leur puissance. Si par exemple des individus souhaitent s'emparer de mes biens, je peux

revendiquer mon droit de propriété, comme un atout, pour les en empêcher. Posséder un droit, c'est alors posséder « *un avantage qui préserve son titulaire d'une situation défavorable* » (Goffi, 2001, p. 150). Locke verra quant à lui les droits tels une « *clôture protectrice* » (Locke cité par Goffi, 2001, p. 151).

Passons à présent à la distinction entre les droits-créance et les droits-liberté. Un droit-créance a la capacité d'obliger une personne à agir d'une certaine manière envers le détenteur de ce droit. Un créancier a le pouvoir d'obliger un débiteur à lui rendre la somme prêtée par exemple (Goffi, 2001, p. 153). Les droits-liberté constituent quant à eux des « *droits de l'être autonome* » tels que la liberté de mouvement, la liberté de conscience, ou la liberté de religion (Goffi, 2001, p. 152). Pour Feinberg, il est alors possible de soutenir que les animaux possèdent des droits-créance, des droits qui obligent les êtres humains à se comporter d'une certaine manière envers les animaux en leur interdisant de les torturer par exemple.

Enfin, pour terminer ce chapitre sur les droits, il faut relever que l'une des objections les plus souvent utilisées est le fait qu'il ne serait pas possible de donner des droits aux animaux car ceux-ci ne sont pas des êtres rationnels et ne possèdent pas les devoirs correspondants. Cette objection est facilement contestable puisque des personnes handicapées, des jeunes enfants ou des vieillards séniles possèdent des droits sans pour autant posséder la capacité à ester en justice (Feinberg, 2008).

4. L'animal de rente comme catégorie de recherche

La consommation des animaux d'élevage ne constitue de loin pas le seul sujet de l'éthique animale. L'expérimentation animale, la pêche et la chasse, l'enfermement d'animaux marins dans les delphinariums, la corrida, l'utilisation d'animaux sauvages dans des cirques, l'utilisation d'animaux comme aide pour les humains, les devoirs qui nous incombent envers les animaux sauvages, sont des exemples de pratiques qui peuvent être traités par les philosophes de l'éthique animale.

Dans ce travail, nous nous intéresserons uniquement au traitement de l'animal de rente. Nous adopterons pour cela la définition de l'animal de rente que l'on trouve dans la législation suisse sur la protection des animaux, en particulier dans l'Ordonnance sur la protection des animaux (OPAn)¹³. Selon les buts de leur utilisation, l'OPAn définit trois catégories d'animaux : les animaux de rente, les animaux de compagnie et les animaux

¹³ Ordonnance du 23 avril 2008 sur la protection des animaux (OPAn), RS 455.1

d'expérience. Les premiers sont définis comme étant des « *animaux d'espèces détenues directement ou indirectement en vue de la production de denrées alimentaires ou pour fournir une autre prestation déterminée, ou qu'il est prévu d'utiliser à ces fins* », les animaux de compagnie sont les « *animaux détenus par intérêt pour l'animal ou comme compagnon dans le propre ménage, ou destinés à une telle utilisation* ». Enfin, les animaux d'expérience sont les « *animaux utilisés dans une expérience ou destinés à une telle utilisation* » (OPAn, art. 2). Pourquoi avoir choisi de porter notre attention uniquement sur les animaux de rente dans ce travail ? Principalement pour trois raisons. La première est qu'il s'agit du domaine où le plus d'animaux sont utilisés. En effet, rien qu'en Suisse, plus de 70 millions d'animaux sont abattus chaque année pour la consommation (Greenpeace, 2021), le traitement des animaux de rente constitue ainsi quantitativement l'une des questions dominantes du champ de l'éthique animale (Jeangène Vilmer, 2008, p. 169). La deuxième raison est le pouvoir du citoyen. Comme nous le verrons dans la seconde partie de ce travail, le consommateur possède une grande influence non seulement sur le traitement des animaux mais aussi sur la quantité d'animaux abattus. Il est donc bien plus aisé d'avoir un impact concret dans le bien-être des animaux de rente que dans celui de l'expérimentation animale dans les universités par exemple.

Pour terminer, l'avancée des recherches sur ce type d'animaux montre que nous avons sous-estimé certaines de leurs capacités. L'Institut national de la recherche agronomique de France (INRAE) a ainsi relevé dans un rapport de recherche publié en 2017 que « *Les animaux d'élevage, comme les volailles, les cochons et les moutons, font preuve de comportement impliquant des niveaux de conscience qui étaient encore récemment considérés comme l'apanage des humains et de certains primates* » (cité par Bonnardel & Playoust-Braure, 2020, p. 12). Ainsi, les animaux de rente sont les animaux les plus utilisés, ceux sur lesquels nous pouvons avoir le plus directement un impact, et il apparaît que nous avons clairement sous-estimé leurs compétences cognitives. Ces trois caractéristiques justifient que l'on se penche sur les obligations morales qui nous incombent à leur égard.

D. L'évolution du statut moral de l'animal

1. La considération de l'animal à travers les siècles : bref historique

Avant de nous intéresser aux différentes positions relatives à nos obligations morales envers l'animal dans le débat contemporain, il convient de brièvement nous pencher sur les multiples postures adoptées depuis l'Antiquité. Le but n'est évidemment pas de dresser un état des lieux complet de la question animale et de son évolution sur plus de vingt siècles en quelques paragraphes, mais de poser quelques jalons chronologiques qui nous aideront à comprendre les différentes positions actuelles.

Chez Aristote (-384 - 322), la notion de hiérarchie est très présente et les animaux sont assimilés aux esclaves car tous deux ont pour fonction de mettre leur force physique à disposition de l'homme libre. La soumission de l'animal domestique serait pour ce dernier un avantage car elle lui procure la sécurité (Jeangène Vilmer, 2008, p. 23). Plus ou moins à la même période, épicuriens et stoïciens rejettent l'idée que l'on puisse avoir des devoirs de justice à l'égard des animaux. Ils argumentent en se basant sur la non-rationalité de ces derniers. Il en découle que pour ces deux courants la consommation et l'utilisation des animaux sont autorisées, mais pas la cruauté à leur égard (Jeangène Vilmer, 2008, p. 23-24). Un peu plus de trois siècles plus tard, Plutarque (46-125) fustigera dans son *De esu carniū* la consommation de viande ne répondant pas à une nécessité et déplorera l'inutilité de la mise à mort de nombreux animaux (Jeangène Vilmer, 2011, p. 24-25). Il faut relever que l'anthropocentrisme chrétien sera combattu dès le II^{ème} siècle par Celse, et plus tard par Porphyre (234-305) qui défendra le végétarisme et se demandera : « *S'il est vrai que c'est pour l'usage de l'être humain que Dieu a façonné les animaux, quel usage ferons-nous des mouches, des moustiques, des chauves-souris, des scarabées, des scorpions, des vipères, animaux hideux à voir, sales à toucher, intolérables à sentir, et qui poussent des cris effrayants et horribles ?* » (Porphyre cité par Giroux, 2020, p. 6; J.-B. Jeangène Vilmer, 2008, p. 25).

La période du Moyen Âge sera quant à elle largement influencée par le christianisme et la pluralité de positions que l'on trouvait initialement dans l'Antiquité en sera réduite. La légitimation de la domination de l'homme sur l'animal devient la norme. Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) s'inspire d'Aristote et christianise la pensée de ce dernier (Duncan, 2018, p. 25). Il soutient que l'animal ne possède pas d'âme immortelle, il ne peut être sauvé, la distinction entre l'être humain et l'animal n'est pas de degré, mais de nature (Jeangène Vilmer, 2008, p. 26). Il affirmera notamment : « *Il est permis de tuer des*

animaux parce qu'ils sont ordonnés par la nature à l'usage de l'homme, comme ce qui est moins parfait est ordonné au parfait » (cité par Giroux, 2020, p. 10). L'être humain n'a donc pas de devoirs directs à l'égard des animaux, il lui est cependant interdit de les maltraiter pour deux raisons. En premier lieu, la cruauté envers les animaux pourrait favoriser la cruauté envers l'être humain. Ensuite, l'individu qui maltraite un animal agit injustement à l'égard de son propriétaire. Les animaux ne sont donc pas dotés d'une valeur intrinsèque, mais instrumentale (Duncan, 2018, p. 23). Nous arrivons ensuite, un peu moins de quatre siècles plus tard, au très influent Descartes (1596-1650) qui marqua la considération de l'animal avec sa théorie de l'animal machine. Descartes déclarait notamment « *Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas ; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne* » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 31). Cette théorie a été souvent caricaturée, et si Descartes assimile l'animal à un automate, il faut souligner qu'il ne lui dénie pas forcément la possession d'émotions (Duncan, 2018, p. 24). La considération morale de Descartes pour les animaux n'était cependant de toute évidence pas présente puisque le scientifique disséquait des chiens vivants. Le langage constituait pour lui le signe de la rationalité, les animaux n'étaient alors pas considérés comme étant rationnels (Duncan, 2018, p. 24). L'importance du langage se retrouve également chez Hobbes (1588 – 1679). Dans son *Léviathan*, Hobbes élabore une théorie du contrat social qui exercera une influence considérable. Pour Hobbes, l'absence de langage chez les animaux les empêche d'être intégrés au contrat social, ils n'ont donc pas de valeur morale (Duncan, 2018, p. 24). Certains philosophes des Lumières se distancieront alors de cette absence de considération morale pour les animaux. Nous avons déjà souligné que Rousseau (1712-1778) établissait que la sensibilité de l'animal lui donnait le droit de ne pas être maltraité et que Bentham (1748-1832) argumentait que l'on ne devait pas se demander si les animaux étaient rationnels ou dotés du langage, mais s'ils étaient sensibles. Voltaire parvient à réunir la critique de certaines pratiques religieuses et la consommation des animaux en déclarant : « *Enfin, il n'est que trop certain que ce carnage dégoûtant, étalé sans cesse dans nos boucheries et dans nos cuisines, ne nous paraît pas un mal ; au contraire, nous regardons cette horreur, souvent pestilentielle, comme une bénédiction du Seigneur ; et nous avons encore des prières dans lesquelles on le remercie de ces meurtres* » (Voltaire, 1772, cité par J.-B. Jeangène Vilmer, 2011, p. 72). Il faut bien se garder de faire de l'époque des Lumières une période monolithe et Kant (1724-1804) en

est un exemple. Pour lui, comme nous l'avons déjà souligné, nous n'avons que des devoirs indirects à l'égard des animaux, ces derniers ne possèdent qu'une valeur instrumentale, ils ne sont que des « *moyens pour une fin* ». L'interdiction de la cruauté à leur égard sert ainsi à prévenir celle qui pourrait s'exercer contre l'être humain (Jeangène Vilmer, 2008, p. 35). Cette doctrine sera violemment attaquée par Schopenhauer qui soutiendra que nous avons des devoirs envers les animaux et critiquera le judaïsme qui a permis que l'« *on se persuade que notre conduite à leur égard n'importe en rien à la morale, ou pour parler le langage de cette morale-là qu'on n'a pas de devoirs envers les bêtes [...]* » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 35). Darwin (1809-1882) constitue ensuite un jalon fondamental. En découvrant que les êtres humains et certaines espèces de singes possèdent des ancêtres en commun, l'évolutionnisme de Darwin inflige un difficile revers à l'anthropocentrisme chrétien, il prouve en effet que l'homme et l'animal ne sont pas ontologiquement séparés, mais que la différence entre eux est uniquement de degré (Giroux, 2020, p. 9; Jeangène Vilmer, 2008, p. 37). C'est également au XIX^{ème} siècle qu'apparaissent les premières sociétés de protection des animaux. En 1840 est créée la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA) en Angleterre, Paris voit naître la *Société Protectrice des animaux* en 1846 (Charmetant, 2020, p. 15) et c'est également dans les années quarante que la première *Société Protectrice des animaux* naît à Berne¹⁴. Nous arrivons à présent au vingtième siècle, dont nous avons déjà relevé que l'éthique animale s'était particulièrement développée dès les années septante. Il faut dire deux mots du contexte qui a déclenché cet essor. L'industrialisation de la production animale s'est grandement développée après la Seconde guerre mondiale. La population n'était pas forcément au courant des méthodes d'élevage intensif et la publication en 1964 du livre de Ruth Harrison *Animal machines* fit un scandale. En insistant sur la souffrance animale, Ruth Harrison critique les conditions dans lesquelles vivent et sont abattus les animaux (Duncan, 2018, p. 30). Quelques années plus tard, au début des années septante, le psychologue Ryder publie *Speciesism*, un pamphlet dénonçant les souffrances infligées aux animaux (Jeangène Vilmer, 2008, p. 43). En 1975, Singer reprend la théorie de Bentham et la développe considérablement à propos des animaux, il reprend également le mot « spécisme » et dénonce cette idéologie. À partir de ce moment, l'éthique animale connaîtra un essor sans précédent.

¹⁴ <http://www.protection-animaux.com/>

2. Les différentes postures de l'éthique animale contemporaine

Dans les trois prochains chapitres, nous allons présenter huit différentes thèses sur les devoirs moraux qui nous incombent à l'égard des animaux. Il existe évidemment bien plus de huit postures en éthique animale¹⁵, cependant nous pensons que le corpus de textes choisis reflète bien la diversité des positions et permet d'en appréhender les principales, qu'il s'agisse de l'utilitarisme, de la théorie des droits, de l'éthique du *care* ou du contractualisme¹⁶. Ces positions seront ainsi explicitées et nous verrons en particulier ce qu'elles impliquent pour les animaux de rente et en quoi elles se différencient les unes des autres. Pour présenter ces différentes positions, nous avons été confrontés à un choix de présentation. Fallait-il faire découvrir ces auteurs par courant, en présentant par exemple tous les déontologistes, avant de passer à un autre type de posture ? Fallait-il les regrouper par génération ? Notre question de recherche concernant l'évolution de la considération de l'animal, il nous a paru pertinent de travailler par génération. Pour ce faire, nous avons en partie repris la séparation établie par Afeissa et Vilmer dans leur ouvrage *Philosophie animale* (2015) entre les auteurs de la première génération (Singer et Regan) et ceux de la seconde (Francione et Nussbaum). Nous avons cependant décidé d'intégrer deux postures supplémentaires dans cette seconde génération, celle de l'éthique du *care* ainsi que celle du contractualisme. Enfin, les développements récents de l'éthique animale nous ont paru justifier l'ajout d'une troisième génération¹⁷, celle de la politisation de la cause animale que nous avons choisi de représenter par la posture de Donaldson & Kymlicka et celle de Corine Pelluchon.

3. Les années 1970 et la première génération des auteurs de l'éthique animale : l'utilitarisme de Singer, le déontologisme de Regan

La première génération d'auteurs publiant sur les devoirs qui nous incombent à l'égard des animaux est principalement incarnée par deux personnages qui resteront extrêmement

¹⁵ Rien que la théorie des droits varie considérablement selon les auteurs. Les positions de Tom Regan, Gary Francione, Joel Feinberg, Valéry Giroux varieront considérablement en argumentation et en implications pratiques pour les animaux par exemple. Nous avons fait le choix de ne pas présenter l'intégralité de ces théoriciens et de nous limiter aux deux premiers.

¹⁶ Nous pensons également que la présentation de ces huit principales postures est suffisante pour pouvoir mener à bien la seconde partie de ce travail portant sur l'animal mais du point de vue juridique en Suisse.

¹⁷ Corine Pelluchon identifie trois générations dans la philosophie de l'animalité. La première est celle de Singer et de Regan et de l'importance accordée à la sentience, la deuxième concerne la remise en cause de l'humanisme notamment par Derrida et De Fontenay, la troisième est celle de la politisation de la cause animale. Si nous avons repris la première et la troisième génération, ce travail portant spécifiquement sur l'éthique animale, nous avons choisi de pas reprendre à notre compte la seconde (Pelluchon, 2016, p. 25, 2017b, p. 365).

importants dans le domaine de l'éthique animale : Peter Singer et Tom Regan. Leurs publications continuant d'inspirer et d'influencer le domaine de l'éthique animale, une présentation de leur œuvre s'impose donc ici.

Né en 1946, Peter Singer est principalement connu pour être l'auteur de l'ouvrage *La libération animale* qu'il publia en 1975. L'auteur, qui depuis est devenu titulaire de la chaire de bioéthique à Princeton University (États-Unis) verra son livre « *vendu à près d'un million d'exemplaires dans une vingtaine de langues* » (Jeangène Vilmer, 2012, p. 9). L'ouvrage de Peter Singer sera ainsi retenu par *Time Magazine* comme faisant partie des « *cent livres de non-fiction les plus influents depuis 1923* » (Time, 30 août 2011, cité par J.-B. Jeangène Vilmer, 2012, p. 9). *La libération animale* est un livre fondamental pour ce travail puisqu'il est considéré comme « *le plus important de l'éthique animale contemporaine, celui qui a structuré le débat dans les années 1970 et à partir duquel tous les autres se sont positionnés* ». Il constitue également « *l'un des premiers livres de philosophie exclusivement consacré au statut moral des animaux* » (Jeangène Vilmer, 2012, p. 10).

Comme expliqué précédemment, Singer adopte une posture morale pathocentriste. L'auteur souligne ainsi que « *la souffrance de l'animal constitue le point de départ de toute position et décision morale* » (Matignon, 2013, p. 79). Il s'inscrit dans la continuité de l'utilitariste Jeremy Bentham, dont il rappelle d'ailleurs la pensée dès le premier chapitre de *La libération animale*.

Nous allons en particulier nous pencher sur deux arguments exposés dans l'éthique de Singer : l'égalité de considération des intérêts face à la souffrance et la non égalité de la valeur des vies. Une fois ces deux arguments exposés, nous terminerons par quelques considérations générales sur son éthique.

Commençons par l'égalité de considération des intérêts face à la souffrance. La notion d'intérêt est fondamentale dans l'éthique de Singer, car pour un être vivant, le fait de posséder un intérêt est le critère lui permettant d'intégrer la sphère de considération morale (Singer, 2015, p. 142). Comment savoir si un être est doté d'intérêts ? Singer relève que c'est la capacité à souffrir qui constitue le critère pour juger si un être possède un intérêt (Singer, 2012a, p. 74-75). Il argumente en soulignant que cela constituerait en effet un non-sens d'affirmer que le caillou déplacé à coups de pieds par un enfant subit une action contraire à ses intérêts. En revanche, cela n'est pas le cas pour une souris puisque du fait de sa capacité à ressentir la douleur, il est effectivement contraire à ses intérêts de subir un tel traitement.

Singer rappelle la philosophie utilitariste de Jeremy Bentham et explique que « *les intérêts de chaque être affecté par une action doivent être pris en compte, et cela en leur donnant le même poids qu'aux intérêts semblables de n'importe quel autre être* » (Singer, 2012a, p. 71). Les animaux ayant la capacité à souffrir, ils possèdent des intérêts et doivent donc être pris en compte dans le calcul utilitariste.

Cependant, et il est important de le souligner puisque cet argument est parfois utilisé à tort pour discréditer l'antispécisme, le principe demandant d'accorder la même considération aux intérêts semblables n'implique pas de traiter de la même manière des êtres différents. En effet, Singer explique : « *le principe fondamental d'égalité n'exige pas l'égalité ou l'identité de traitement ; il exige l'égalité de considération. Une considération égale pour des êtres différents peut mener à un traitement différent et à des droits différents* » (Singer, 2012a, p. 67). Ainsi, pour reprendre une caricature très souvent formulée, l'antispécisme ne cherche pas à accorder le droit de vote aux poules car « *le principe d'égalité de considération des intérêts n'exige pas que nous traitions les animaux non humains comme nous traitons les humains* » (Singer, 2015, p. 143). Singer donne l'exemple de la prise en compte des intérêts des enfants et des cochons en expliquant que « *la préoccupation pour le bien-être des enfants qui grandissent aux États-Unis peut exiger que nous leur apprenions à lire ; la préoccupation pour le bien-être des cochons peut ne rien impliquer d'autre que de les laisser en compagnie d'autres cochons dans un endroit où il y a une nourriture suffisante et de l'espace pour courir librement* » (Singer, 2012a, p. 72).

L'éthicien souligne que la souffrance est une mauvaise chose quel que soit le type d'être qui la ressent et qu'une douleur animale d'une certaine intensité est tout autant moralement problématique que la même intensité de douleur chez un humain. En effet, comme le relève également Vilmer : « *Le fait que vous soyez globalement plus intelligent, rationnel et cultivé que le cochon ne rend pas votre souffrance plus importante ou digne de considération que la sienne si l'on vous plante à l'un et l'autre un couteau dans la cuisse, par exemple* » (Jeangène Vilmer, 2012, p. 23).

Singer explique :

Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable – dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles – de n'importe quel autre être (Singer, 2012a, p. 76).

Pour expliciter sa pensée, Singer fournit alors l'exemple suivant : Supposons qu'une gifle soit infligée avec la même intensité à un cheval qu'à un bébé humain ; du fait de sa peau épaisse, le cheval ressentira bien moins de douleur que l'enfant. On peut donc en conclure qu'il est moralement plus grave de donner cette claque au nourrisson qu'au cheval. En revanche, s'il existait une façon d'infliger exactement « *la même quantité de douleur* » selon les mots de Singer au bébé qu'au cheval, par exemple en frappant l'animal avec un bâton, la situation ne serait plus la même, car « *si nous considérons qu'il est mal d'infliger sans raison valable cette quantité de douleur à un nourrisson humain alors nous devons, si nous ne sommes pas spéciste, considérer comme tout autant mal d'infliger sans raison valable la même quantité de douleur à un cheval* » (Singer, 2012a, p. 86). Quelle est l'implication pratique du principe d'égalité ? La douleur ressentie par un animal étant moralement aussi grave que « *la même quantité de douleur* » ressentie par un être humain, l'utilisation que l'on fait des animaux est extrêmement problématique :

Une fois que l'on reconnaît que les animaux non humains entrent dans la sphère d'égalité de considération des intérêts, il est immédiatement clair que nous devons cesser de traiter les poules pondeuses comme des machines à transformer les graines en œufs, les rats comme des kits vivants de tests toxicologiques, et les baleines comme des réservoirs flottants d'huile et de graisse (Singer, 2015, p. 142).

Ce travail de mémoire portant en particulier sur les animaux de rente en Suisse, l'application stricte de ce principe conduit alors à changer ses habitudes alimentaires : « *Pour toute fin pratique, pour les habitants des zones urbaines des pays industrialisés, l'application du principe d'égalité de considération des intérêts exige que nous soyons végétariens* » (Singer, 2012a, p. 404).

Passons à présent au second argument de Singer : la non-égalité de la valeur des vies. Nous venons de voir que selon Singer, une quantité de souffrance X est également mauvaise, qu'elle soit ressentie par un animal ou par un humain, où comme il le dit lui-même « *lorsque les animaux souffrent, nous devons prêter la même considération à leur souffrance qu'à la nôtre* » (Matignon, 2013, p. 42). Mais qu'en est-il de la mort ? La mise à mort d'un bovin est-elle aussi grave que la mise à mort d'un humain en pleine possession de ses capacités ? Non, répond Singer, car l'humain en pleine possession de ses capacités a davantage à perdre que l'animal, sa mort constituera donc un mal plus grand. Comme il l'explique :

[...] le rejet du spécisme n'implique pas que toutes les vies soient d'égalité de valeur. Alors que la conscience de soi, la capacité à réfléchir à l'avenir et à entretenir des espoirs et des aspirations, la capacité à nouer des relations significatives avec autrui, et ainsi de suite, sont des caractéristiques non pertinentes relativement au fait de souffrir – puisque la souffrance est la souffrance, quelles que soient les capacités, autres que la capacité à souffrir, dont dispose l'être en question – ces

caractéristiques sont au contraire pertinentes quand se pose le problème de tuer (Singer, 2012a, p. 94).

On pourrait objecter à Singer que sa position est spéciste puisque lorsqu'il s'agit de tuer un être vivant, Singer donne la préférence à sa propre espèce. Or, l'éthicien explique bien que ce n'est pas le cas car il se base sur les capacités de l'être individuel et non sur son appartenance à l'espèce. Cette remarque est importante, car elle lui fait rejeter « *le caractère sacré de la vie humaine* » (Singer, 2012a, p. 90). Jusqu'à maintenant, nous avons vu qu'un être humain en pleine possession de ses facultés avait davantage à perdre qu'un animal qui ne possède pas les mêmes facultés. Mais cela signifie que le paradigme peut changer si l'on compare un être humain gravement déficient à un animal en pleine possession de ses facultés. Singer le souligne :

Quels que soient cependant les critères que nous voudrions retenir il nous faudra admettre qu'ils ne peuvent coïncider précisément avec la limite de notre propre espèce. Nous pouvons légitimement penser qu'en raison des caractéristiques que possèdent certains êtres leur vie a plus de valeur que celle d'autres êtres ; mais il existera certainement certains animaux non humains dont la vie, quels que soient les critères retenus, aura plus de valeur que celle de certains humains. Un chimpanzé, un chien ou un porc, par exemple, aura un degré plus élevé de conscience de soi et une plus grande capacité à entretenir des relations avec d'autres que n'en aura un jeune enfant gravement déficient ou une personne dans un état de sénilité avancé. Si donc nous fondons le droit à la vie sur ces caractéristiques-là, nous devons accorder à ces animaux un droit à la vie aussi fort, voire plus fort, qu'à de tels humains déficients ou séniles (Singer, 2012a, p. 92).

De par sa position, Singer sera critiqué par ceux qui pensent qu'il va trop loin¹⁸ mais aussi par certains défenseurs de la cause animale le jugeant bien trop modéré. En effet, selon les principes utilitaristes, si la souffrance d'un animal est compensée par davantage de bonheur, alors elle peut être légitimée. Cette position est donc contraire à l'idée de droits inviolables accordés aux animaux. Regan, Francione, Donaldson & Kymlicka, dont nous étudieront la position plus loin, seront bien plus catégoriques dans leur argumentation en faveur des animaux.

Venons-en à présent aux quelques remarques d'ordre général sur l'éthique de Singer. Tout d'abord, il faut relever que Singer se base sur la rationalité et non sur l'amour des animaux ou sur la pitié. Singer, nous l'avons dit, s'inscrit dans l'utilitarisme et défend l'application du principe de l'égalité de considération des intérêts aux animaux capables de souffrir, car la capacité à souffrir est le critère permettant d'affirmer qu'un animal possède un intérêt. Il n'y a rien là-dedans qui relève de sentimentalisme ou d'amour pour les animaux. Singer relève lui-même ne pas être un amoureux des animaux : « [...] *ni mon*

¹⁸ Elisabeth de Fontenay soutiendra qu'il a « une thèse véritablement extrémiste » (Fontenay, 2000, cité par J.-B. Jeangène Vilmer, 2012, p. 14).

épouse ni moi n'avions jamais été spécialement passionnés par les chiens, les chats ou les chevaux comme le sont bien des gens. Nous n'« aimions » pas les animaux. Nous voulions simplement qu'ils soient traités comme les êtres sensibles indépendants qu'ils sont, et non comme des moyens pour les fins humaines [...]» (Singer, 2012a, p. 56-57). Il explique également qu'il est préférable de se baser sur la raison plutôt que sur des sentiments tels que la pitié :

On ne peut forcer les gens à éprouver de la pitié, alors que les raisonnements logiques peuvent être entendus par tous. En utilisant la raison, il est possible de poser la question autrement et de se dire : si je me soucie du bien-être des chats et des chiens, alors je dois aussi logiquement me soucier des poulets et des cochons puisqu'ils souffrent autant qu'eux (Matignon, 2013, p. 46-47).

Ainsi, pour Singer, la notion d'« amour » n'est pas suffisante en éthique. Il relève qu'il n'est pas nécessaire d'« aimer » les personnes de couleur noire ou d'en « *trouver les membres gentils et mignons* » pour s'opposer au racisme et vouloir que les minorités soient traitées selon le principe d'égalité de considération des intérêts (Singer, 2012a, p. 57). Ceci nous amène alors à la seconde remarque sur l'éthique de Singer. Nous avons vu qu'originellement, l'utilitarisme avait soutenu la défense des minorités. Les arguments avancés par Singer s'inscrivent dans le prolongement de la lutte contre le racisme et le sexisme. En effet, dès 1975, Singer commence sa préface de l'ouvrage *La libération animale* en déclarant :

Ce livre porte sur la tyrannie que les êtres humains exercent sur les autres animaux. Cette tyrannie a causé et continue de causer aujourd'hui une quantité de douleur et de souffrance qui n'a de comparable que celle que causa la tyrannie que les humains blancs exercèrent des siècles durant sur les humains noirs. Le combat contre cette tyrannie est une cause aussi importante que n'importe lequel des combats moraux ou sociaux menés au cours de ces dernières années (Singer, 2012a, p. 55).

Singer explique que lorsqu'il était à Oxford où il préparait sa thèse de philosophie (il avait 29 ans lorsqu'il a publié *La libération animale*), il s'est intéressé à la question du traitement du statut moral des animaux par la philosophie, et en particulier aux raisons avancées pour ne pas les inclure dans la sphère de considération morale. Il ne trouva rien de concluant et pourtant le traitement réservé aux animaux lui apparaissait moralement problématique. Il relève alors : « *J'ai eu alors le sentiment que j'aurais aussi bien pu me trouver dans le sud des États-Unis au début du XVIII^e siècle, entouré de gens qui pensaient que l'esclavage était justifié, et, de fait, n'éprouvaient pas le besoin de lutter contre une telle forme de cruauté* » (Matignon, 2013, p. 17). L'utilitarisme de Singer poursuit ainsi son combat contre l'oppression des minorités. Singer souligne d'ailleurs l'élargissement de notre sphère de considération morale :

Notre époque se préoccupe du bien-être des animaux comme en d'autres temps on s'est inquiété du sort réservé aux humains réduits en esclavage. Même chose concernant l'antiracisme, le féminisme, le mouvement gay et les droits des enfants. Ces engagements marquent de réelles évolutions, des étapes sur la voie du progrès de l'humanité. Nous assistons là à l'élargissement progressif de notre sensibilité morale, en tant qu'espèce (Matignon, 2013, p. 84).

Enfin, pour terminer avec cet éthicien phare dans le domaine de l'éthique animale, on peut souligner sa connaissance pratique des souffrances causées aux animaux par les êtres humains. Ainsi, si le premier chapitre de *La Libération animale* porte sur l'exposé théorique de son éthique, il expliquera ensuite durant deux chapitres et pendant près de deux cents pages (avec photographies à l'appui) les souffrances infligées aux animaux dans le cadre de l'expérimentation animale et de l'élevage. Si Singer base la prise en compte de la douleur des animaux sur la philosophie utilitariste, d'autres auteurs dénonceront eux aussi le traitement des animaux, mais en se référant à une éthique déontologique. C'est le cas notamment de Regan et de Francione. Nous allons à présent nous intéresser à la philosophie du premier.

Face à l'utilitarisme de l'Australien Peter Singer, on trouve ainsi le déontologisme du professeur de philosophie morale Tom Regan (1938 – 2017). Ce professeur Américain peut en effet être considéré « *comme le principal théoricien des droits de l'animal et de l'abolitionnisme* » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 79). Son ouvrage principal d'éthique animale est postérieur à *La Libération animale* (1975) puisque *Les Droits des animaux* a été publié en 1983. De par sa position, Regan adopte une position déontologique kantienne, ce qui signifie que contrairement à Singer, il ne se soumet pas à un calcul pour établir si une action est morale ou non mais il milite pour la reconnaissance de droits aux animaux, droits qui interdisent purement et simplement certaines utilisations de ces derniers. Regan dira lui-même à propos de sa position qu'elle « *est anti-utilitariste, elle relève d'une théorie issue de la tradition kantienne, et non pas stuart-millienne. Mais la théorie des droits se sépare de Kant [...] lorsqu'il est question de spécifier qui devrait être traité avec respect* » (Regan, 2013, p. 23). Regan est un abolitionniste, il ne se satisfait pas d'un meilleur traitement des animaux, il revendique « *la fin de l'élevage des animaux pour l'alimentation, et la fin de leur abattage pour la fourrure. "Non pas des cages plus grandes, mais des cages vides"* » (Regan, 2013, p. 18). Nous avons vu que chez Singer, c'est le fait d'avoir un intérêt qui permet d'être intégré à la sphère de considération morale et que la capacité à souffrir est le critère permettant d'avoir un intérêt. Regan, quant à lui, souhaite l'attribution de droits moraux aux animaux.

Cependant, comme l'explique très justement Vilmer (2008): « *Si votre critère de considération morale est la souffrance, vous pouvez vous permettre d'écraser un moustique ; mais si c'est le caractère sacré de la vie, pourquoi la vie du moustique voudrait-elle moins que celle de la vache que vous refusez de tuer ?* » (p. 61). C'est pour cette raison que Regan a choisi un critère bien plus restrictif pour bénéficier de droits que le simple fait d'être vivant : le fait d'être « sujet-d'une-vie ». Le philosophe américain explique ce qu'il entend par ce terme :

Les individus sont sujets-d'une-vie s'ils sont capables de percevoir et de se souvenir ; s'ils ont des croyances, des désirs et des préférences ; s'ils sont capables d'agir intentionnellement à la poursuite de leurs désirs ou de leurs buts ; s'ils sont sensibles et possèdent une vie émotionnelle ; s'ils ont un sens du futur, y compris un sens de leur propre futur ; s'ils ont une identité psychophysique au cours du temps ; et s'ils ont un bien-être individuel dérivé de l'expérience qui est logiquement indépendant de leur utilité pour les autres et des intérêts que leur portent les autres (Regan, 2013, p. 512).

On relèvera que les mammifères à partir d'une année remplissent cette condition (Jeangène Vilmer, 2008, p. 62). Quelle est la conséquence d'être sujet-d'une-vie pour Regan ? Le professeur américain explique que le fait d'être sujet-d'une-vie est une condition suffisante pour posséder une valeur inhérente. À ce stade, il peut être utile de se pencher un peu sur ce concept. Tout d'abord, lorsque Regan se réfère à la notion de valeur inhérente, il la définit comme « *un type de valeur possédée par certains individus, sur le mode kantien des individus existant comme fins-en-soi* » (Regan, 2013, p. 31). Ensuite, le philosophe explique qu'il n'y a pas de différence de degré de valeur inhérente entre différents êtres car « *tous ceux qui possèdent une valeur inhérente l'ont de manière égale, qu'ils soient des agents ou des patients moraux* » (p. 474). Il s'en suit que ce type de valeur peut être appréhendé comme « *un concept catégorique. On l'a ou on ne l'a pas. Il n'y a pas d'entre-deux* » (Regan, 2013, p. 474-475). Certains pourraient rétorquer à Regan qu'il est possible de soutenir qu'un être humain possède davantage de valeur inhérente qu'un animal. À ceux-là, le philosophe répond :

Sur quoi peut bien être fondée l'affirmation selon laquelle nous possédons plus de valeur inhérente que les animaux ? Sur leur manque de raison, d'autonomie ou d'intellect ? Nous pouvons bien sûr raisonner de cette manière, mais dans ce cas-là il faut se tenir prêt à en faire autant au sujet des êtres humains qui se révèlent tout aussi déficients sous les mêmes rapports. Or il est faux que ces êtres humains déficients – les enfants handicapés mentaux, par exemple, ou les aliénés – possèdent moins de valeur inhérente que vous ou moi (Regan, 2015, p. 178).

À ce propos, on peut rappeler que les droits des animaux ne sont pas opposés aux droits de l'homme et que reconnaître la valeur des animaux n'est pas diminuer la valeur des êtres humains. Regan explique lui-même que « *les personnes qui sont engagées dans le mouvement pour les droits des animaux travaillent main dans la main avec celles qui*

luttent pour garantir le respect des droits des êtres humains – des droits des femmes, par exemple, ou des minorités ou des travailleurs » (Regan, 2015, p. 180). Comme nous le verrons par la suite, il arrive fréquemment que le féminisme s’allie aux mouvements de protection des animaux.

Enfin, pour revenir au concept de valeur inhérente, Regan explique la conséquence de la possession d’une telle valeur. En se basant sur Kant, le professeur affirme alors que « *les individus possédant une valeur inhérente ne doivent jamais être traités simplement comme des moyens pour assurer les meilleures conséquences agrégées* » (Regan, 2013, p. 488). Nous avons donc ici une différence fondamentale avec l’utilitarisme. Les êtres dotés d’une valeur inhérente possèdent donc des droits, dont le premier est « *le droit à un traitement respectueux* » (Regan, 2013, p. 615). En effet, la théorie développée par Regan soutient que « *[...] les animaux ont, comme nous, certains droits moraux fondamentaux, y compris et en particulier le droit fondamental à être traité avec le respect qui, en tant que possesseurs d’une valeur inhérente, leur est dû en matière de stricte justice* » (Regan, 2013, p. 617). On soulignera que tout comme celle de Singer, la position philosophique développée par Regan n’est pas une posture qui fait appel aux sentiments ou à la pitié. Regan insiste sur les fondements rationnels de sa position et sur la question de la justice. Il s’agit d’un point important de sa position qui le différenciera d’autres philosophes, notamment de ceux ayant adopté une éthique du *care*. Regan indique ainsi « *croi[re] que l’idée des droits des animaux est fondée en raison, et qu’elle n’est pas seulement inspirée par de bons sentiments* » (Regan, 2015, p. 164). Il souligne également que les animaux possédant une valeur inhérente « *doivent toujours être traités de manière à respecter leur valeur indépendante, non par bonté ou par compassion, mais dans un souci de stricte justice* » (Regan, 2013, p. 641).

Jusqu’à présent, nous avons donc vu que pour Regan, le fait d’être sujet-d’une-vie assurait la possession d’une valeur inhérente à l’individu et que le fait de posséder une valeur inhérente nous obligeait à traiter respectueusement les êtres qui en étaient dotés. Nous avons également souligné que la théorie de Regan n’était pas une théorie de la compassion ou de la pitié mais bel et bien une théorie de la raison et de la justice. Il nous reste à nous demander ce qu’implique le droit à un traitement respectueux pour les animaux de rente en Suisse.

La position déontologique de Regan interdit le calcul utilitariste ; en effet le professeur de philosophie morale soutient « *qu’on ne peut causer de dommage à aucun sujet-d’une-vie au simple motif que les autres en tireront avantage* » (Regan, 2013, p. 41). Et de

nombreux animaux de rente satisfont au critère sujet-d'une-vie. De là, il est normal que Regan déclare : « *Parce que la pratique de l'élevage tel que nous le connaissons échoue à traiter les animaux d'élevage avec le respect qui leur est dû, cette pratique est injuste* » (Regan, 2013, p. 654-655) et qu'il milite pour « *la dissolution totale de l'industrie animale telle que nous la connaissons [...]* » (Regan, 2013, p. 648). Le philosophe explique :

Traiter les animaux d'élevage comme des ressources renouvelables est échouer à les traiter avec le respect qui leur est dû en tant que possesseurs d'une valeur inhérente. C'est donc les traiter injustement, et ce résultat fait toute la différence morale dans les affaires du monde lorsque, comme nous le supposons, l'éleveur prétend qu'il est « dans ses droits » lorsqu'il élève ces animaux pour la consommation humaine. [...] C'est pourquoi, selon la théorie des droits, les personnes qui élèvent des animaux pour la consommation humaine prennent part à une pratique injuste. Du point de vue moral, elles *excèdent* leurs droits. Du point de vue moral, cette pratique doit cesser, et les consommateurs doivent arrêter de la soutenir. [...] Le végétarisme n'est pas surrogatoire ; il est obligatoire (Regan, 2013, p. 643-644).

On relèvera que contrairement à Singer qui se base uniquement sur la souffrance des animaux, Regan s'oppose au fait même d'élever des animaux pour les tuer. Il ne cherche donc pas à ce que les animaux soient mieux traités, ou soient élevés « plus humainement », il revendique que les animaux ne soient plus exploités du tout. Enfin, on relèvera que la position de Regan n'implique pas que la vie humaine soit considérée d'égale valeur avec la vie animale. Dans une situation de véritable urgence, par exemple dans le cas où un canot de sauvetage limité à quatre places contiendrait un chien et quatre humains normaux et qu'il sombrerait si personne n'était jeté du canot, Regan pense normal que l'on choisisse de sacrifier le chien. Sa position ne change pas même s'il fallait, pour sauver les humains, sacrifier de très nombreux chiens. Il argumente en soulignant que « *l'ampleur du dommage qu'est la mort [...] est fonction du nombre et de la diversité d'occasions de satisfaction qu'elle a forcloses pour un individu donné, et il n'est pas spéciste de prétendre que la mort serait pour n'importe lequel de ces êtres humains un dommage prima facie plus important que pour le chien* » (Regan, 2013, p. 652). Il est toutefois important de rappeler que cette situation imaginaire est une situation de véritable urgence qui implique que tous les occupants du canot décèdent si personne n'est jeté à la mer. Elle n'est donc pas applicable au fait de se nourrir d'animaux ou de se permettre d'expérimenter sur eux (Regan, 2013, p. 46). Quoi qu'il en soit, ce choix du canot du sauvetage ne sera pas partagé par tous les éthiciens du domaine de l'éthique animale, en particulier par Francione qui appartient à la deuxième génération, génération à laquelle nous allons nous intéresser à présent.

4. La deuxième génération : le développement d'une pluralité de positions

Si la première génération appartenait aux années 1970 et 1980 (*La libération animale* [1975] / *Les droits des animaux* [1983]), la seconde génération couvre les années 1990 jusqu'au début des années 2000 (Afeissa & Jeangène Vilmer, 2015, p. 29). Nous allons nous intéresser en particulier à quatre positions emblématiques de cette période mais dont la pensée diffère sur de nombreux points. Premièrement, nous poursuivrons l'étude de l'abolitionnisme que nous avons abordé dans le précédent chapitre. Nous nous pencherons cette fois-ci sur Gary Francione. La radicalité de sa position justifie que nous abordions un deuxième auteur déontologique et abolitionniste. Ensuite, nous nous intéresserons à la position développée par Martha Nussbaum et nous verrons en quoi elle est originale. Enfin, nous aborderons deux nouvelles positions éthiques : le contractualisme et l'éthique du *care*.

Comme Tom Regan, Gary Francione appartient au courant abolitionniste. Gary Francione est actuellement professeur distingué de droit à l'Université de Rutgers (New Jersey) et il fut « *le premier, dès 1984, à enseigner un cours sur les droits des animaux dans une faculté américaine* »¹⁹. La thèse défendue par cet avocat est intéressante pour ce travail car elle peut probablement être considérée comme « *l'une des positions les plus radicales du paysage de l'éthique animale* » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 82). Dans ses ouvrages, Francione développe une théorie déontologique qui pourrait être résumée par l'obéissance à la règle : Nous ne devons pas utiliser les animaux à des fins humaines. Nous allons nous intéresser à trois idées présentes dans son œuvre : l'idée de schizophrénie morale, le problème du statut de bien des animaux, et l'abolitionnisme dont se réclame Francione. Les auteurs de la seconde génération se positionnant face aux auteurs de la première, nous verrons quelques critiques que formule Francione à l'encontre de Singer et Regan. Commençons par le problème de la schizophrénie morale. Le professeur de droit explique qu'en ce qui concerne les animaux, nous souffrons de schizophrénie morale et qu'il est nécessaire de la combattre :

Nous devrions nous décider à affronter notre schizophrénie morale relative aux animaux, qui nous amène à aimer certains animaux, à les traiter comme des membres de notre famille, et à n'avoir absolument aucun doute sur leur sentience, leurs capacités émotionnelles, la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes, ou le fait qu'ils aient une personnalité, tout en enfonçant, dans le même temps, nos

¹⁹ <https://gary-francione.medium.com/>

fourchettes dans d'autres animaux pourtant indissociables à tout point de vue de nos animaux de compagnie²⁰ (Francione, 2015a, p. 290).

Cette façon d'aimer les animaux tout en en faisant souffrir d'autres constitue une autre face du spécisme. En effet, le spécisme ne consiste pas uniquement à faire passer les intérêts de sa propre espèce avant ceux des animaux non humains, mais également à privilégier les intérêts de certaines espèces par rapport à d'autres. Comme l'explique par ailleurs Vilmer : « *Vous êtes spéciste si, d'un côté, vous protestez contre le fait de tuer et de consommer des chiens et des chats en Asie, et contre la chasse aux bébés phoques ou à la baleine mais, d'un autre côté, vous acceptez le fait de tuer et de consommer des vaches et des cochons, ainsi que la chasse à la perdrix ou la pêche à la carpe*²¹ » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 47).

Il faut relever que chez Francione, tout comme chez Singer, c'est le critère de la sensibilité qui permet aux animaux d'intégrer la sphère de considération morale (Francione, 2015c, p. 219). Les animaux de rente ne se distinguent donc pas des chiens et des chats, puisque tous ont la capacité à souffrir. Singer dira lui aussi ne pas être davantage choqué par la mise à mort et la consommation de chiens ou de chevaux que par celles des cochons (Singer, 2012a, p. 58). Mais Francione va plus loin que Singer, car si l'utilitarisme de Singer s'oppose au fait de faire souffrir l'animal, le déontologisme de Francione s'oppose en plus au fait de traiter l'animal comme un bien. En effet, selon ce déontologiste, « *le statut de biens des animaux exclut [...] toute reconnaissance significative de leurs intérêts* » (Francione, 2015a, p. 127). Le fait que nous ne devons pas traiter l'animal comme une ressource découle, selon Francione, de la capacité à souffrir de l'animal. L'avocat défend ainsi une position morale qui cherche à « *privilégier la théorie qui n'exige rien d'autre que la sensibilité au titre de critère d'intégration plénière au sein de la communauté morale. Or, l'implication immédiate de cette dernière théorie est qu'il nous faut apprendre à ne plus traiter les êtres non humains à la manière de choses dont nous serions les propriétaires* » (Francione, 2015a, p. 216). Pour Francione, c'est le statut de bien de l'animal – le fait que l'humain s'octroie le droit d'en faire sa propriété – qui est à la source de sa souffrance. Selon lui, en traitant les animaux comme des choses que nous pouvons acquérir, nous nions leur valeur intrinsèque. En effet, pour ce professeur,

²⁰ On relèvera que même si Francione est, tout comme Singer, adepte d'une théorie de la justice, il parle ici d'amour des animaux. À la différence de Singer qui affirme ne pas « aimer » les animaux, Francione écrira à propos de sa chienne « *Pour moi, il ne fait absolument aucun doute que c'est une personne, un membre de la communauté morale qui possède le droit de ne pas être traité comme une chose. Elle est un être avec une valeur intrinsèque. Je l'aime éperdument* » (Francione, 2015a, p. 8).

²¹ Pour un lecteur spécifiquement intéressé par cette question, voir le livre de Melanie Joy, 2016, *Introduction au carnisme, pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir des vaches*.

« *Tenir les animaux pour la propriété des êtres humains revient à leur dénier toute valeur inhérente ou intrinsèque, et autorise de façon générale à ignorer les intérêts (de quelque ordre que ce soit) qui peuvent être bien les leurs, pour notre plus grand profit* » (Francione, 2015c, p. 197). On pourrait objecter bien sûr qu'il existe des lois sur le bien-être animal, et que ces lois demandent de mettre en balance les intérêts des animaux avec les intérêts des humains, ce que demande par ailleurs la loi sur la protection des animaux en Suisse. Mais Francione avertit que ces lois ne sont pas efficaces :

Nous prétendons exiger un équilibre entre les intérêts des animaux et les intérêts humains, mais en réalité, aucune véritable mise en balance des intérêts n'a lieu. Aucun intérêt animal n'est jamais considéré comme étant similaire, et encore moins supérieur, à un intérêt humain, quel qu'il soit, lors de notre mise en balance des intérêts en présence. Même lorsque les animaux ont d'importants intérêts à ne pas souffrir et que les humains n'ont qu'un simple intérêt à se divertir, les animaux perdent parce que leur statut de biens est une *éternelle* bonne raison de ne pas respecter leurs intérêts à ne pas souffrir. *Les intérêts de biens ne seront presque jamais jugés similaires aux intérêts de propriétaires* (Francione, 2015a, p. 172).

Pour expliquer sa pensée, Francione compare alors l'institution de la propriété des animaux avec l'esclavage qui sévissait auparavant, en particulier aux États-Unis. Dans son ouvrage *Introduction aux droits des animaux*, Francione s'intéresse à plusieurs lois sur l'esclavage ainsi qu'à certains jugements des tribunaux. Il explique alors :

L'institution de l'esclavage humain était structurellement identique à l'institution de la propriété animale. Parce qu'un esclave humain était considéré comme un bien, le propriétaire de l'esclave pouvait faire abstraction de tous les intérêts de l'esclave si cela s'avérait économiquement avantageux de le faire et la loi s'en remettait généralement au jugement du propriétaire de l'esclave quant à la valeur de son bien humain (Francione, 2015a, p. 172).

L'avocat relève qu'à l'époque, le comportement moral a consisté à abolir l'esclavage et non à faire en sorte que les esclaves soient moins souvent battus. De même, la morale nous demande d'abolir l'exploitation animale et non de la réglementer, ce qui nous amène au troisième point de cet exposé : l'abolition de l'exploitation animale. Francione n'est pas un welfariste, tout comme Regan, il ne cherche pas à faire en sorte que les animaux bénéficient d'un petit peu plus de place dans leur cage, il souhaite que les cages soient abolies. Son abolitionnisme s'oppose ainsi au welfarisme car selon lui, il n'existe « *aucune preuve empirique que réglementer l'exploitation animale conduise à l'abolition de l'exploitation* » (Francione, 2015a, p. 40). Selon Francione, nous devons donc catégoriquement arrêter de tuer des animaux pour les manger car si l'on y réfléchit, « *la meilleure justification que nous puissions trouver à l'immense douleur, à la souffrance et à la mort que nous infligeons à ces milliards d'animaux de ferme est que nous apprécions le goût de leur chair* » (Francione, 2015a, p. 30). Mais l'opposition au statut de propriété

des animaux ne se limite pas à l'interdiction de la consommation de leur chair. Les animaux souffrent également dans les expériences que nous leur infligeons, les cirques dans lesquels nous les plaçons, ou encore les élevages intensifs dans lesquels nous prélevons leur fourrure. Il s'ensuit que Francione prône l'abolition de toute exploitation animale : « *Nous devons abolir et non simplement réglementer notre exploitation institutionnalisée des animaux, et ne plus utiliser ou produire des animaux pour l'alimentation, le divertissement, le sport, l'habillement, les expériences ou les tests de produits* » (Francione, 2015a, p. 289). Cet avocat est donc un fervent partisan du véganisme et explique « *Si les animaux comptent moralement, même minimalement, nous ne pouvons ni consommer leur chair ni les produits provenant de leur corps. Nous devons adopter une diète végétalienne[...]* » (Francione, 2015b, p. 11).

Francione appartenant à la seconde génération des auteurs en éthique animale, il s'est donc naturellement positionné face aux auteurs de la première génération, notamment Singer²² et Regan.

Dans *La libération animale*, Singer explique que d'un point de vue utilitariste, il est nécessaire de tenir compte de l'intérêt à ne pas souffrir des animaux et qu'une douleur infligée à un animal est tout autant problématique que la même quantité de douleur infligée à un être humain. Mais Singer ne s'oppose pas à la propriété animale pour autant. C'est ce que lui reproche Francione :

À l'instar de Bentham, Singer défend donc l'idée que ce n'est pas tant l'usage en lui-même des animaux qui soulève un problème moral, que la souffrance des animaux liée à cet usage. Il affirme qu'il est possible d'appliquer le principe d'égalité de considération des intérêts – en vertu duquel nous devrions traiter des intérêts semblables de façon équivalente – aux intérêts des êtres non humains en souffrance, et qu'il n'est pas nécessaire, en vue de le faire, d'abolir le statut de propriété des êtres non humains (Francione, 2015c, p. 212).

Comme Francione le relève dans *son Introduction aux droits des animaux* : « *[Singer] soutient que nous n'avons pas besoin d'étendre aux animaux le droit fondamental de ne pas être des biens afin d'accorder une importance morale à leurs intérêts* » (Francione, 2015a, p. 247). Or, la thèse développée par Francione est très claire : « *Ma position est simple. Nous ne sommes tenus d'étendre qu'un seul droit aux animaux : le droit de ne pas être traités comme la propriété des humains* » (Francione, 2015a, p. 39). Singer quant à lui reproche au professeur de droit américain son abolitionnisme radical qui le conduit à ne pas voir l'attribution de meilleures conditions de vie aux animaux (par exemple

²² Pour un exposé complet des reproches que Francione adresse à Singer, voir *Introduction aux droits des animaux*, chapitre VI.

l'agrandissement des cages des poules en Europe) comme une bonne chose (Matignon, 2013, p. 38-39).

Pour conclure cette partie sur ce professeur américain, on relèvera que même si, comme nous l'avons vu, il partage avec Regan le fait d'être abolitionniste et déontologiste, Francione lui adresse également quelques reproches. Premièrement, Francione s'oppose au fait de ne protéger uniquement les animaux qui seraient, selon la terminologie de Regan, « sujet-d'une-vie ». Il fait valoir que le critère de la sentience est suffisant et qu'il n'est pas pertinent de restreindre ce critère en appliquant celui de « sujet-d'une-vie ». Ensuite, Francione relève qu'il « *ne partage pas la position de Regan impliquant que c'est une sorte de fait empirique que la mort est un mal plus grand pour un homme que pour un animal, ou que nous nous devrions de sauver un humain plutôt qu'un million de chiens* » (Francione, 2015a, p. 42). Il s'agit là d'un reproche adressé à la position de Regan concernant la situation fictive du canot de sauvetage. Troisièmement, la théorie de Francione « *se concentre sur le statut juridique des animaux* » ce qui n'est pas le cas de la thèse défendue par Regan. Enfin, on relèvera que Francione « *pense que le droit fondamental de ne pas être traité comme un bien peut se déduire directement du principe d'égalité de considération et ne requiert pas la théorie des droits compliquée sur laquelle s'appuie Regan* » (Francione, 2015a, p. 43). Il est vrai que comparativement à la *Libération animale* de Singer ou justement à *l'Introduction aux droits des animaux* de Francione, la lecture des *Droits des animaux* de Regan peut se révéler laborieuse et ardue.

Passons à présent à Martha Nussbaum, deuxième personnage de cette seconde génération d'auteurs couvrant approximativement la fin des années 1980 aux débuts des années 2000. Martha Nussbaum est une philosophe américaine née en 1947 qui a développé une théorie singulière du respect de l'animal puisqu'elle n'a pas pour base l'antispécisme (Jeangène Vilmer, 2008, p. 99). Initialement, l'autrice a collaboré avec le prix Nobel d'économie Amartya Sen pour élaborer une « *approche par la capacités* » [...] qui s'est imposée en philosophie politique et en économie (notamment en ce qui concerne les questions d'inégalité, de pauvreté et de développement) comme une alternative sérieuse à Rawls et à l'utilitarisme » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 95-96). Cette approche qui s'applique aux êtres humains a ensuite été adaptée par l'autrice au début des années 2000 pour être étendue au monde animal (Jeangène Vilmer, 2008, p. 96). Dans cette partie, nous allons en particulier nous pencher sur trois aspects de la théorie de Nussbaum, à savoir la notion d'épanouissement, l'appréhension des animaux comme des sujets de

justice, et enfin les conséquences de l'application des capacités sur notre façon de traiter les animaux de rente. À nouveau, Martha Nussbaum appartenant à la seconde génération, nous verrons ce qu'elle reproche aux auteurs de la première, en particulier à l'utilitarisme de Peter Singer.

Martha Nussbaum reconnaît, comme Singer, l'importance de la sensibilité et souligne ainsi qu'« *il semble raisonnable de considérer que la sensibilité détermine une condition minimale de l'appartenance à la communauté des êtres dont les droits sont fondés en justice* » (Nussbaum, 2015, p. 246-247). Ce choix du critère de la sensibilité a donc pour conséquence d'exclure certains animaux insensibles de la sphère de considération morale. Ainsi, Nussbaum souligne que « *tuer une éponge ne semble pas poser de problème de justice fondamentale* » (Nussbaum, 2015, p. 247). Cependant, l'autrice ne cherche pas uniquement à promouvoir l'absence de douleur chez l'animal mais souligne l'importance des capacités d'épanouissement de ce dernier. En s'inspirant d'Aristote, elle explique ainsi que « *l'approche par les capacités traite les animaux comme des agents à la recherche d'une manière de vivre susceptible de les épanouir ; [...]* » (Nussbaum, 2015, p. 235). Elle affirme alors la valeur morale de l'épanouissement :

[...] l'émerveillement que l'on éprouve en examinant un organisme complexe suggère à lui tout seul que le fait pour cet organisme de s'épanouir en devenant ce qu'il est constitue en soi une bonne chose. Et cette idée conduit naturellement à juger que toute activité ayant pour effet d'empêcher un tel épanouissement est moralement condamnable (Nussbaum, 2015, p. 240).

A ce stade, on peut déjà relever trois différences conséquentes avec l'utilitarisme de Peter Singer. Premièrement, comme Martha Nussbaum le dit elle-même, son approche va plus loin que l'utilitarisme et prend davantage d'éléments en compte puisque l'approche par les capacités « *dépasse le point de départ intuitif de l'utilitarisme parce qu'elle s'intéresse non pas seulement au plaisir et à la souffrance, mais aux formes complexes de vie. Elle veut voir chaque chose s'épanouir pour ce qu'elle est en elle-même* » (Nussbaum, 2015, p. 240). Deuxièmement, l'autrice relève que l'approche utilitariste de Singer ne prend pas en compte « *les privations dont l'animal ne prend jamais conscience en tant que telles* ». Or, Martha Nussbaum relève qu'« *il est sûr que les animaux élevés dans des mauvaises conditions ne peuvent pas imaginer ce que pourrait être une vie meilleure qu'ils ne connaîtront jamais, en sorte qu'ils ne sauront jamais que leur manière de vivre n'est pas celle qui était le plus susceptible de les épanouir* » (Nussbaum, 2015, p. 237). Enfin, l'approche par les capacités tient compte de la notion d'espèce. Martha Nussbaum ne se pose donc pas en défenseuse de l'antispécisme. Elle explique que « *les*

formes plus complexes de vie ont des capacités plus complexes susceptibles d'être gaspillées, et c'est pourquoi elles peuvent subir de plus grands torts et de types différents » (Nussbaum, 2015, p. 246). Elle critique ainsi l'utilitarisme car ses adhérents « *aiment à comparer les singes aux jeunes enfants et à des adultes qui souffrent d'infirmité mentale* » (Nussbaum, 2015, p. 247). Cette critique de la comparaison entre un humain et un animal se retrouvera d'ailleurs chez les partisans d'une éthique du *care* que nous aborderons plus bas. En se basant justement sur la notion d'épanouissement, Martha Nussbaum explique alors en quoi ces comparaisons ne sont pas pertinentes :

Un enfant qui souffre d'infirmité mentale est en fait très différent d'un chimpanzé, bien que, à certains égards, les capacités de l'un et de l'autre puissent être largement comparables. Mais la vie de cet enfant est tragique comme ne peut pas l'être celle d'un chimpanzé : certaines formes d'épanouissement lui sont interdites du fait des infirmités dont il souffre – infirmités dont on attend de la science qu'elle les prévienne ou qu'elle les guérisse dans la mesure du possible. Il y a quelque chose de gâché et de disharmonieux dans son existence, tandis que la vie d'un chimpanzé peut bien être parfaitement épanouie (Nussbaum, 2015, p. 247-248).

À présent que nous avons expliqué l'importance morale de l'épanouissement des animaux dans la théorie de Martha Nussbaum et que nous avons compris en quoi cela diffère de l'utilitarisme de Singer, nous allons voir en quoi le traitement des animaux relève d'une affaire de justice. Martha Nussbaum s'oppose à Rawls car ce dernier affirme que « *la capacité qu'ont les animaux à éprouver du plaisir et de la douleur ainsi que leurs formes de vie conduisent de toute évidence au devoir de compassion et d'humanité à leur égard* » (Rawls, 1971, cité par Nussbaum, 2015, p. 223). Pour lui, les animaux ne font pas partie de la justice. Or, au contraire de Rawls, par son approche par les capacités Martha Nussbaum (2015) soutient « *que les animaux sont des sujets qui ont des droits touchant leur propre épanouissement, qu'ils sont donc des sujets de justice, et non pas seulement des objets de compassion* » (p. 242). Ainsi, pour l'autrice, la cruauté envers les animaux relève d'un problème de justice. Mais que signifie le fait d'intégrer les animaux à la sphère de la justice ? Elle explique :

La sphère de la justice est la sphère des droits fondamentaux. Lorsque je dis que le fait de maltraiter les animaux est injuste, je veux dire par là non seulement qu'il est mal *de notre part* de les traiter de cette manière, mais aussi qu'ils ont le droit (*right*), un droit moral (*moral entitlement*), de ne pas être traités de cette manière. C'est injuste *à leur endroit*. Je pense que le fait de considérer les animaux comme des êtres actifs qui ont un bien qui leur est propre et qui ont le droit de le poursuivre naturellement, nous conduit à tenir pour injustes les torts qui leur sont faits (Nussbaum, 2015, p. 231).

Cette reconnaissance des animaux comme des sujets de justice conduit alors à l'adoption de lois qui tiennent compte de ce nouveau paradigme. Martha Nussbaum revendique que cette reconnaissance prenne place dans la Constitution des États : « *De manière générale,*

l'approche par les capacités suggère que les différents pays doivent inclure dans leurs constitutions ou dans d'autres textes législatifs fondateurs un engagement envers les animaux en tant que sujets de justice politique, et un engagement à veiller à ce que les animaux soient traités avec dignité ». Elle relève également la nécessité d'une coopération entre les pays et ainsi « *d'accords internationaux par lesquels la communauté internationale s'engage à assurer la protection des habitats des animaux et à éradiquer les pratiques de cruauté à leur endroit* » (Nussbaum, 2015, p. 264). Mais l'autrice milite également pour l'octroi de droits aux animaux et déclare qu'*« il est également important que les animaux aient des droits directs, de sorte à permettre à celui qui veille sur eux de soutenir une action en justice pour défendre leurs droits (comme cela se fait avec les enfants)* » (Nussbaum, 2015, p. 263).

Nous avons expliqué précédemment que Martha Nussbaum avait initialement développé une approche par les capacités pour les humains et qu'elle avait ensuite montré comment l'adapter aux animaux. Qu'il s'agisse d'humains ou d'animaux, ces capacités sont au nombre de dix, il s'agit de la vie ; la santé physique ; l'intégrité physique ; les sens, l'imagination et la pensée ; les sentiments ; la raison pratique ; l'affiliation ; les autres espèces ; le jeu ; le contrôle de son propre environnement.

Concernant les animaux de rente, que signifie concrètement le respect de ces capacités ? Outre les mesures politiques et l'attribution de droits dont nous avons déjà parlé, on peut relever, de manière non exhaustive, quelques mesures concrètes que la mise en pratique des capacités exige pour nos animaux de ferme. Par exemple, pour la première capacité (la vie), si l'auteure affirme que « *tous les animaux sensibles disposent d'un droit bien établi à l'encontre de la tuerie gratuite dans le contexte de la chasse* », elle concède que l'abattage des animaux de rente compte parmi « *les cas les plus difficiles à traiter* ». Elle explique alors :

[...] l'approche par les capacités tombe d'accord avec les partisans de l'utilitarisme pour dire que la torture des animaux vivants n'est pas acceptable. Quid en revanche des animaux qui ont été élevés en plein air et qui sont tués de manière réellement indolore après avoir mené une vie saine ? La mise à mort des animaux extrêmement jeunes ne laisserait pas d'être problématique. Mais si l'on met en balance ces différentes considérations, il n'apparaît pas qu'il faille interdire complètement l'abattage des animaux à des fins alimentaires (Nussbaum, 2015, p. 258).

Concernant la deuxième capacité (la santé physique), l'autrice relève la nécessité d'élaborer des lois sur le bien-être animal. Elle souligne notamment que « *les animaux élevés à des fins alimentaires ne bénéficient pas de la même protection que les autres. Il importe de mettre un terme à cette situation* » (Nussbaum, 2015, p. 259). Pour ce qui est

de la quatrième capabilité (les sens, l'imagination et la pensée), la volonté de Nussbaum de permettre l'épanouissement des animaux demande de :

condamner le confinement dans des espaces exigus et à soumettre à une rigoureuse régulation la façon dont les animaux en tous genres ont accès, dans les lieux où ils sont détenus, à l'espace, à l'ombre et à la lumière, et la façon dont une multiplicité d'opportunités leur est offerte pour exercer une large gamme de leurs activités caractéristiques (Nussbaum, 2015, p. 260).

Enfin, concernant la neuvième capabilité (le jeu), on peut relever que les animaux ont droit à un « *espace approprié, de la lumière suffisante, de la stimulation sensorielle nécessaire dans les lieux où vivent les animaux, et, par-dessus tout, de la présence des membres des autres espèces* » (Nussbaum, 2015, p. 263). Avec ces quelques exemples, on peut relever que si Martha Nussbaum s'oppose frontalement à Francione puisque son approche continue d'autoriser l'achat, la vente et la mise à mort des animaux de rente pour autant qu'ils puissent être épanouis dans leur vie, le respect des capacités des animaux condamne cependant fermement tout élevage intensif.

À présent que nous avons pu constater l'opposition existant entre la volonté d'extraction des animaux de la catégorie de biens chez Francione et l'importance de l'épanouissement chez Nussbaum, passons à la troisième position de ce chapitre : la proposition d'appréhender nos relations avec les animaux comme un contrat domestique. On trouve cette pensée d'une sorte de contrat entre les humains et les animaux dès l'Antiquité. Lucrèce déclare ainsi que les chiens et « *les bêtes de labour, les troupeaux laineux et les espèces à cornes* » bénéficient de nourriture et de l'absence de prédateurs et qu'« *Ils reçoivent de nous ces biens pour prix de leurs services* » (Lucrèce cité par Larrère & Larrère, 2001, p. 18). Montaigne soulignera l'importance des relations qui nous lient aux bêtes lorsqu'il déclare qu'il existe « *quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle* » (Montaigne, 1580, cité par Larrère & Larrère, 2001, p. 18). Cette idée de contrat sera également formulée par Dupont de Nemours, il affirmera que l'homme fournit nourriture et protection à certains animaux et que « *ce contrat très avantageux à l'homme, l'est aussi aux espèces qu'il a conquises* » (Dupont de Nemours, 1792, cité par Larrère & Larrère, 2001, p. 19).

Plus récemment, au début des années 1980, Mary Midgley relèvera que « *toutes les communautés humaines ont inclus des animaux* » (Midgley, 2015, p. 281). L'autrice avancera l'idée que les humains et les animaux domestiques forment une « *communauté*

mixte » et que la domestication des animaux n'est pas imputable aux humains seulement.

Elle souligne en effet le rôle que les animaux eux-mêmes ont joué :

Ils ont été apprivoisés, non pas seulement par peur de la violence, mais parce qu'ils ont montré qu'ils étaient capables de nouer des relations individuelles avec ceux qui les ont apprivoisés, en comprenant les signaux sociaux qui leur étaient adressés. Ils ont appris à obéir aux êtres humains à titre personnel. Et si les animaux ont été capables de le faire, ce n'est pas seulement parce que les personnes qui les ont apprivoisés sont des êtres sociaux, c'est parce qu'eux aussi le sont (Midgley, 2015, p. 282).

À la fin des années nonante, les époux Larrère ont développé cette vision d'un contrat domestique passé entre les humains et les animaux. Ils baseront leur approche sur la thèse de Mary Midgley et avanceront l'idée qu'« *il y a donc entre les hommes et leurs animaux domestiques, une sorte de négociation, d'où se dégage, par apprentissage mutuel – l'attitude de l'un s'adaptant aux attentes de l'autre – une forme d'arrangement, comme s'il y avait eu une entente, un accord* » (Larrère & Larrère, 2001, p. 20). Il s'ensuit que la relation fonctionne dans les deux sens, chacun ayant quelque chose à apporter à l'autre partie :

Il n'y a donc pas d'égalité entre les hommes et leurs animaux domestiques, mais une sorte de contrat tacite de domestication qui impose aux hommes le devoir de ne pas maltraiter les animaux jusqu'au sacrifice de leur vie. Qu'il s'agisse d'un contrôle permanent ou simplement d'une surveillance, l'élevage implique la prise en charge de la protection (contre les ennemis naturels des animaux et les maladies), de l'alimentation et de la reproduction. Cette prise en charge impose à l'éleveur des obligations qui correspondent aux droits de l'animal : droit à la sécurité, à la santé, à la subsistance et à la reproduction. Elle exige inconditionnellement que l'éleveur fournisse à l'animal des conditions de vie plus satisfaisantes pour lui que s'il vivait dans un état de nature²³ (Larrère & Larrère, 2000).

Les animaux et les humains seraient donc liés par une sorte de contrat domestique, et si l'on avance l'idée d'un contrat, il faut aussi dire quelque chose des modalités de la rupture de ce contrat. Les époux Larrère avancent l'idée que le contrat puisse être rompu des deux côtés. Il est rompu par les animaux par exemple lorsque ces derniers retournent vivre dans la nature alors qu'ils étaient domestiqués (Digard, 1995, cité par Larrère & Larrère, 2000). Il faut souligner que le contrat est bien plus souvent brisé par l'être humain qu'il ne l'est par les animaux, en particulier lorsqu'il adopte l'élevage intensif. Dans cette sorte d'élevage, on conçoit alors l'animal « *comme une machine thermodynamique dont le rendement est recherché au maximum. Limité dans ses déplacements, soumis à des conditions de vie contraignantes, l'animal est réduit au statut de moyen de production* »²⁰ (Larrère & Larrère, 2000). On relèvera que le spécialiste de l'éthique environnementale John Baird Callicott (2015) partagera lui aussi l'opinion selon laquelle l'élevage

²³ Ce texte était originellement publié en anglais. Il s'agit ici de ma traduction.

industriel constitue une rupture de « *cette sorte de contrat social implicite noué entre l'homme et l'animal qui est le fruit d'une longue évolution, [...]* » (p. 324).

On comprend que la position défendue par l'ingénieur agronome Raphaël Larrère et son épouse philosophe est très éloignée de l'antispécisme d'un Regan souhaitant l'abolition de l'élevage et de la mise à mort des animaux. Cette éthique du contrat est également très éloignée de l'antispécisme d'un Singer militant pour la prise en compte de la souffrance animale. Les époux Larrère se distancieront d'ailleurs fortement de ce dernier en déclarant que « *L'utilitarisme élargi de Peter Singer [...] ne fait que reconduire les sensibilités urbaines et postule, entre l'homme et l'animal, un égalitarisme qui, finalement, nie l'animal dans son statut d'animal domestique, plutôt qu'il n'en affirme les droits ou les intérêts* » (Larrère & Larrère, 2001, p. 24). Que faire donc concrètement concernant les animaux de rente ? Les époux expliquent :

Il reste donc à recomposer, entre les animaux et nous, une communauté domestique, à réinventer des règles de civilités. Cela peut conduire à remettre en cause l'élevage de masse, et sa mécanique, à revaloriser les formes extensives d'élevage. Cela peut conduire aussi à inventer des techniques d'élevage soucieuses du bien-être animal, à importer, dans les élevages intensifs eux-mêmes, l'éthique professionnelle qui fut celle de l'élevage traditionnel (Larrère & Larrère, 2001, p. 24).

On peut toutefois se demander si la façon dont étaient traités les animaux de rente dans l'élevage traditionnel était moralement acceptable. Il faut souligner que des auteurs – notamment Clare Palmer – ont révélé les nombreuses incohérences dans cette façon de considérer nos relations avec les animaux comme un contrat domestique. L'autrice déclarera ainsi « *Au lieu de présenter la relation entre les êtres humains et les animaux domestiques pour ce qu'elle est, à savoir pour une relation de domination des uns sur les autres, la théorie du contrat la donne pour une relation à laquelle les animaux ont d'une certaine manière eux-mêmes consenti et dont ils sont censés bénéficier* » (Palmer, 2015, p. 370).

Passons à présent à la dernière position étudiée dans ce chapitre : l'éthique du *care*. Il s'agit d'une éthique dont nous n'avons pas parlé jusqu' alors, éthique significative puisqu'elle renverse le paradigme de la justice dominant certaines des postures étudiées plus haut. Jusqu'à maintenant, nous avons vu que chez des auteurs de la première et de la deuxième génération tels que Singer, Regan ou Francione, les sentiments n'étaient pas intégrés au raisonnement moral mais que ce dernier était basé sur une approche rationnelle. Regan, par exemple, expliquera que pour éviter de se faire accuser de « *sentimentalisme* » lorsque l'on défend les droits des animaux, il est nécessaire d'effectuer un « *effort concerté de ne pas laisser libre cours à nos émotions*

ou de ne pas faire étalage de nos sentiments. Et cela exige un engagement constant dans l'investigation rationnelle » (Regan, 2013, p. 76-77). Des auteurs tels que Singer, Regan ou Francione s'inscrivent alors dans une éthique de la justice. Cette fermeture aux sentiments et aux émotions est justement ce qui est critiqué par les tenants d'une éthique du *care*, que l'on pourrait traduire par « éthique de la sollicitude », « souci des autres » ou encore « éthique de l'attention » (Jeangène Vilmer, 2008, p. 92; Laugier, 2012, p. 8). L'attention aux autres est donc fondamentale dans la théorie du *care*. Même si l'origine de cette éthique remonte aux années 1980 (Brugère, 2014, p. 7-8), ses développements postérieurs justifient qu'on l'étudie dans ce chapitre. À ses début, l'éthique du *care* pouvait être définie comme :

une éthique féministe – mais pas forcément féminine – qui souhaite réhabiliter en philosophie morale des sentiments, considérés comme des vertus, tels que le soin, l'attention, la sollicitude, la gentillesse, la générosité, l'amabilité, etc. À ce titre, elle est une espèce d'éthique de la vertu, et elle s'oppose classiquement à l'approche dominante, qui est l'éthique de la justice, basée sur la raison (Jeangène Vilmer, 2008, p. 92).

Jusqu'à présent, nous avons pu constater que la comparaison entre un humain et un animal était souvent utilisée afin de légitimer un meilleur traitement des animaux. Déjà en 1789, dans son célèbre passage, Bentham comparait la rationalité d'« un cheval ou d'un chien adulte » avec celle d'un enfant en bas âge et nous avons vu que Singer comparait la vie d'un chimpanzé avec celle d'« un jeune enfant gravement déficient ». Nous avons souligné que Martha Nussbaum critiquait cette comparaison car elle ne tenait pas compte des capacités d'épanouissement de l'animal et de l'enfant. L'éthique du *care* s'oppose elle aussi à ces comparaisons mais pas pour les mêmes raisons. L'éthique du *care* agit par « réaction directe » (Jeangène Vilmer, 2018, p. 60) à la souffrance animale, elle accorde de l'importance aux émotions, à la sympathie, à la compassion. Un tenant d'une éthique du *care* tel que Brian Luke résumera bien cette opposition aux comparaisons quand il explique :

Mon opposition à l'exploitation institutionnalisée des animaux n'est pas fondée sur une comparaison entre le traitement des humains et des animaux, mais sur la prise en compte du tort causé aux animaux *en lui-même*. Je réagis directement aux besoins et à la situation des animaux utilisés dans la chasse, l'élevage et la vivisection. Lorsque je m'oppose à ces pratiques, je ne suis pas en train de comparer le traitement des humains et des animaux en pensant « ceci est injuste car les humains sont protégés d'un tel usage ». Je suis horrifié par les abus commis en eux-mêmes [...]. Ma condamnation morale de ces actions provient directement de ma sympathie pour les animaux ; elle est indépendante de la question de savoir si les humains sont protégés de tels abus (Luke, 1999).

En osant parler de sa « *sympathie pour les animaux* », Brian Luke se pose ainsi en porte-à-faux avec Singer et son affirmation de ne pas aimer les animaux. Ainsi, comme

l'explique Sandra Laugier, les éthiques du *care* cherchent à diminuer l'importance de « *l'autonomie, l'impartialité, l'équité* » et souhaitent « *placer la vulnérabilité au cœur même de la morale* » (Laugier, 2012, p. 8). Nicolas Delon soulignera aussi cette opposition entre les éthiques du *care* et les éthiques développées par un Singer ou un Regan ou encore les éthiques contractualistes en relevant que les éthiques du *care* les jugeront « *trop abstraites, générales et impartiales* » (Delon, 2012, p. 101). On retrouve là la critique d'une morale jugée trop « masculine », que certains mouvements féministes dénoncent :

En prônant un féminisme qui réactualise le slogan « le privé est politique », les éthiques du *care* ont fait porter la critique sur la voix majoritaire, le plus souvent masculine du raisonnement moral avec son arsenal de principes, de règles et de valeurs intangibles, pour faire entendre une autre voix, minoritaire, largement ancrée dans l'expérience des femmes, le sentiment de responsabilité à l'égard des autres, et faisant appel à l'urgence du « prendre soin » (ce qui relève du *carings*) (Brugère, 2014, p. 9).

On relèvera alors que tout comme l'écoféminisme soutient qu'« *il existe d'importantes connexions, tant historiques qu'empiriques, symboliques que théoriques, entre la domination à laquelle les femmes ont été soumises et celle qui s'est exercée à l'encontre de la nature* » (Le Goff, 2012, p. 36), les éthiques du *care* perçoivent certaines similitudes dans la domination exercée contre les femmes et celle exercée contre les animaux. Anne Le Goff nuance toutefois : « *Nous ne suggérons pas, cependant, que les animaux aient une voix à faire entendre de la même manière que les femmes ou, plus largement, que les donneurs de care. Ce n'est pas le même genre de voix. En revanche, ces deux groupes ont comme point commun le silence auxquels ils sont contraints sur la scène publique* » (Le Goff, 2012, p. 35). Nous verrons par ailleurs dans la seconde partie de ce travail en quoi des comportements considérés comme masculins peuvent constituer un obstacle au bien-être animal.

L'application de l'éthique du *care* aux animaux implique la reconnaissance de l'importance des relations, et de l'affect qui nous lie à eux, et cette application permet une appréhension plus globale de leur situation. Ainsi, ces types d'éthiques « *permettent de prendre en compte la vie des animaux en général, et la richesse des relations que nous entretenons avec eux, tandis que les autres éthiques animales ont tendance à rester centrées exclusivement sur le problème de la souffrance et de la mort* » (Le Goff, 2012, p. 42). Concrètement, comment appliquer l'éthique du *care* aux animaux de rente ? Un exemple nous est donné par le travail de Temple Grandin qui enseigne les sciences animales à l'université du Colorado (Le Goff, 2012, p. 53). Après avoir été

particulièrement choquée par la visite d'un abattoir en Iowa, elle chercha à améliorer la situation des animaux dans ces établissements. Pour ce faire, la professeure qui est connue pour avoir redessiné des abattoirs, se visualise à la place de l'animal et utilise également ses sentiments :

Quand je m'imagine à la place d'une vache, j'ai vraiment besoin d'être cette vache, et non une personne déguisée en vache. Je me sers de ma pensée visuelle pour essayer de savoir ce qu'un animal entend ou voit dans telle ou telle situation. Je me mets à l'intérieur de son corps et j'imagine ce qu'il ressent. C'est un vrai système de réalité virtuelle, mais *je me sers aussi des sentiments de bonté et de douceur que j'ai appris à développer* pour que ma simulation soit plus performante que celle d'un robot informatisé (Grandin, 1997, cité par Le Goff, 2012, p. 56-57).

Cet extrait expose ainsi en quoi les sentiments peuvent aller de pair avec la raison. C'est par une combinaison de ces deux éléments que Temple Grandin parvient à identifier les éléments stressants pour les animaux sur le chemin qui les conduit vers la mort. On pourrait objecter que diminuer le stress des animaux dans un abattoir n'a rien d'éthique mais sert plutôt les intérêts des producteurs, mais Grandin l'a fait pour les animaux eux-mêmes. Elle expliquera qu'après avoir visité cet abattoir en Iowa, elle a cherché à améliorer les conditions des animaux : « *Dans mon journal, j'ai écrit : « Si l'enfer existe, j'y suis ».* Je me suis juré que je remplacerai cet abattoir par une installation plus douce et plus respectueuse » (Grandin, 1997, cité par Le Goff, 2012, p. 54). Anne Le Goff (2012) soulignera par ailleurs que le végétarisme est préconisé par la plupart des « *théoricien-ne-s du care en éthique animale* » (p. 62). On pourrait également se demander si ce type d'éthique est réservé aux « amoureux des animaux ». À nouveau, nous pouvons voir ici une opposition entre les partisans d'une éthique du *care* et les partisans d'une éthique de la justice car contrairement aux éthiques de la justice, les tenants du *care* partent du principe que les humains possèdent une sorte de sympathie naturelle pour les animaux. Brian Luke souligne ainsi que « *l'exploitation des animaux prospère, non parce que les gens s'en moquent, mais en dépit du fait qu'ils ne s'en moquent pas* » (Luke, 1999). On peut alors se demander pourquoi cette exploitation continue, et même augmente. Luke explique :

[...] l'exploitation animale continue à grand peine. Une énorme quantité d'énergie sociale est dépensée pour empêcher, miner, surmonter nos sympathies pour les animaux, afin que la vivisection, l'élevage, et la chasse puissent continuer. [...] Le vaste réseau d'universitaires, scientifiques, experts en marketing et auteurs populaires qui se donnent pour tâche de tranquilliser l'esprit du public montre que ceux dont l'activité repose sur l'exploitation animale ne doutent pas de la tendance humaine à sympathiser avec les animaux (Luke, 1999).

Cette critique de Luke à propos de l'énergie dépensée pour montrer aux consommateurs des animaux heureux et anesthésier tout sentiment de culpabilité alors que c'est n'est pas

le cas dans la réalité a été dénoncée dernièrement en Suisse par la parlementaire socialiste Martina Munz quand elle a écrit dans sa motion 20.4192²⁴ : « *Il ressort du Rapport agricole qu'une aide de 5,75 millions de francs a été allouée en 2019 en faveur de la publicité pour la viande. La publicité montre des animaux paissant dans un paysage idyllique et trompe ainsi le consommateur, car en réalité de nombreux animaux n'ont pas accès à des espaces extérieurs ou à des pâturages* ».

Pour conclure cette partie sur l'éthique du *care*, on peut donc souligner que ce genre d'éthique possède globalement trois traits distinctifs : premièrement, elle ne cherche pas à comparer les humains aux animaux, deuxièmement il s'agit d'une « réaction directe » à la façon dont nous traitons les animaux, enfin la sympathie constitue un élément important de l'éthique du *care* (Jeangène Vilmer, 2018, p. 60).

5. La troisième génération : une volonté de politisation de la cause animale

C'est au début du XXI^{ème} siècle que se développe considérablement la troisième génération des auteurs ayant publié en éthique animale, génération qui se caractérise par une volonté de politisation de la cause animale. On relèvera que lorsque nous parlons de politisation, nous ne parlons pas uniquement de programmes de partis politiques, mais aussi et surtout l'organisation de la cité, c'est-à-dire de tout ce qui touche au fonctionnement de la vie en commun que ce soit par les lois, la culture, l'éducation, la morale, les loisirs (Sigler & Bonnardel, s. d.). Cependant, il faut insister sur le fait que cette volonté de politisation de la cause animale existait bien avant le XXI^{ème} siècle, déjà chez des auteurs de la première génération. Tom Regan affirme déjà en 1983 que l'abolition de l'exploitation des animaux est une question politique et qu'elle nécessitera la mobilisation de « *personnes travaillant dans l'éducation, la publicité, les organisations politiques* » (Regan, 2015, p. 163). En France, on peut citer comme jalon important de la politisation de la cause animale l'initiative de Françoise Blanchon, Yves Bonnardel et David Olivier de créer, déjà dans les années 1990, les *Cahiers antispécistes*, une revue se caractérisant par son identité de « *premier périodique français pour l'abolition du mépris qui frappe les intérêts des animaux non humains* » (Bonnardel & Playoust-Braure, 2020, p. 19-20; Larue, 2019a, p. 28-29). Quant à Peter Singer, dans la préface de la *Libération*

²⁴ Motion (20.4192) du 24.09.2020 *Limiter la publicité pour la viande aux produits ayant bénéficié de programmes pour le bien-être animal.*

animale de l'édition de 1990, soit quinze années après avoir publié son best-seller, il se réjouit que « *ce mouvement [soit] devenu une réalité politique et sociale* » (Singer, 2012a, p. 49) et dans la préface de 2012 de ce même livre, il soulignera l'importance gagnée par le bien-être animal en politique dans plusieurs pays européens (Singer, 2012b, p. 43). On le voit, les auteurs que nous avons étudiés précédemment ne sont pas étrangers à la notion de politisation de la cause animale, mais ceux de la troisième génération militent pour une intégration des animaux dans nos politiques et fournissent des pistes pour le faire. Yves Bonnardel & Axelle Playoust Braure déclarent ainsi que la lutte « *contre l'exploitation animale est une question de justice sociale dont doivent s'emparer les mouvements progressistes, au même titre que les combats menés contre les discriminations envers les humains* » (Bonnardel & Playoust-Braure, 2020, p. 6).

Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser à deux ouvrages qui reflètent cette volonté de politisation et qui proposent des idées concrètes pour réussir cette intégration des animaux dans la vie politique. Nous allons en particulier nous pencher sur la position que Sue Donaldson & Will Kymlicka ont développé dans l'ouvrage *Zoopolis*, puis nous nous intéresserons à la vision de la politisation de la cause animale chez Corine Pelluchon.

Commençons par la volonté de politisation de la cause animale et l'approche développée par Donaldson & Kymlicka. Cet ouvrage est particulièrement important pour ce travail puisque certains le considère comme « *le manifeste et la feuille de route* » de ce « *véganisme [...] devenu en quelques années un mouvement politique issu du champ de la justice sociale* » (Segura, 2019, p. 24). Cette prochaine partie se basant uniquement sur la position développée dans l'ouvrage *Zoopolis* (Donaldson & Kymlicka, 2016), nous indiquerons uniquement le numéro de page correspondant lorsque nous le citerons. Nous allons nous pencher en particulier sur quatre aspects de la théorie de Donaldson & Kymlicka. En premier lieu nous nous intéresserons à leur position déontologique et nous verrons ce qu'elle implique pour les animaux. Ensuite nous verrons ce que signifie la notion de politisation de la cause animale chez eux et le modèle qu'ils proposent. Ce travail portant sur les animaux de rente en particulier, nous nous intéresserons alors aux conséquences de cette approche pour ce type d'animal. Enfin, Donaldson & Kymlicka appartenant à la troisième génération, nous relèverons quelques critiques qu'ils formulent à l'encontre des auteurs de la seconde génération, notamment Francione et Nussbaum. Will Kymlicka est professeur de philosophie politique à l'université Queen's et son épouse Sue Donaldson est chercheuse dans cette même université située dans l'Ontario.

Comme le sous-titre de l'ouvrage *Zoopolis* l'indique, Donaldson & Kymlicka ont développé une « *théorie politique des droits des animaux* ». Les auteurs canadiens se situent en effet dans une perspective déontologique revendiquant l'attribution de droits aux animaux. Ils déclarent ainsi que « *les animaux possèdent des droits inviolables, car ce sont des êtres vulnérables dotés de subjectivité et de conscience individuelle* » (p. 54). À ce stade, on peut déjà se poser deux questions : à qui attribuer ces droits inviolables et quelles sont les conséquences de cette attribution ? Concernant la première question, les auteurs se situent dans la norme de ce qui est généralement préconisé par les différents auteurs en éthique animale : le critère est la sentience. Ainsi, si certains animaux possèdent des droits inviolables, c'est « *parce que ce sont des êtres sentients et que leur expérience du monde est irréductiblement subjective* » (p. 51). Si l'on attribuait des droits inviolables uniquement aux êtres humains, on ferait alors « *preuve d'arbitraire moral et de "spécisme"* » (p. 42). Donaldson & Kymlicka répondent également clairement à la seconde question :

Qu'implique le fait de reconnaître que les animaux sont des personnes et des sois dotés de droits inviolables ? Disons-le simplement, cela nous oblige à admettre qu'ils ne peuvent être instrumentalisés à notre profit. Ils n'ont pas été placés sur terre pour nous servir, nous nourrir ou assurer notre confort. Ils ont une existence subjective autonome, et possèdent donc tout comme nous un droit inviolable à la vie et à la liberté. Il est donc strictement interdit de les blesser, de les tuer, de les enfermer, de les posséder et de les réduire en esclavage (p. 64).

Les auteurs dénoncent le fait que nous traitons nos animaux domestiques ²⁵ « *comme des moyens au service de nos fins, au lieu de les considérer comme des êtres qui sont à eux-mêmes leur propre fin* » (p. 127). On reconnaît ici le langage du déontologisme kantien. Venons-en à présent au modèle proposé par Donaldson & Kymlicka. Les auteurs déplorent que dans la théorie des droits classique, les thèses défendues se soient contentées jusqu'à présent d'élaborer des devoirs négatifs que nous aurions envers les animaux, tels que par exemple l'interdiction d'abattre les animaux, de les maltraiter ou de les posséder (p. 16). Ils regrettent alors que les différents auteurs en éthique animale ne se soient généralement pas penchés sur « *les obligations positives que nous pourrions avoir envers les animaux, comme l'obligation de respecter leur habitat, l'obligation de concevoir nos édifices, nos routes et nos quartiers en tenant compte de leurs besoins, [...]* » (p. 16). À travers l'ouvrage *Zoopolis*, les philosophes canadiens souhaitent ancrer « *la vie des animaux dans un cadre explicitement politique* » afin de pouvoir « *proposer une conception des droits des animaux associant droits universels négatifs et droits*

²⁵ Dans la thèse des auteurs, les animaux de rente rentrent dans la catégorie des animaux domestiques.

relationnels positifs » (p. 26). Il est important de souligner que nous n'avons pas les mêmes devoirs envers toutes les catégories d'animaux, notre implication envers les animaux que nous avons domestiqué ne sera pas la même que celle envers d'autres animaux avec lesquels nous avons moins de contact. En effet, les auteurs canadiens le mettent en lumière : « *Dans la mesure où nous avons délibérément élevé des animaux domestiques pour qu'ils deviennent dépendants de nous, nos obligations morales envers les vaches et les chiens diffèrent de nos obligations envers les canards et les écureuils qui se déplacent à travers les territoires que nous habitons* » (p. 17). On relèvera que Donaldson & Kymlicka s'opposent à la dichotomie animaux sauvages / animaux domestiques. Ils soutiennent en effet qu'il existe une troisième catégorie d'animaux : les animaux liminaires. Il s'agit d'une catégorie que l'on pourrait juger intermédiaire entre les animaux domestiques et les animaux sauvages. Ce sont des animaux qui « *n'ont jamais été domestiqués, mais ils ne vivent pas non plus à l'écart des êtres humains dans la nature sauvage. Ils vivent parmi nous, dans nos garages, dans nos jardins, dans nos parcs, et ils recherchent la plupart du temps notre compagnie en raison des bénéfices qu'ils en obtiennent* » (p. 96). Il s'agit donc « *des animaux qui se sont adaptés à la vie parmi les êtres humains sans pour autant avoir été l'objet d'un quelconque soin de la part de ces derniers*²⁶ » (p. 306). Parmi les animaux liminaires, on peut citer en exemple les écureuils gris, les renards, les corbeaux, les rats ou encore les canards colverts. Le modèle proposé par Donaldson & Kymlicka prend alors en compte ces trois catégories d'animaux et nous assigne des obligations différentes à leur égard. Les auteurs s'inspirent du modèle de la citoyenneté pour l'appliquer aux animaux. Ils expliquent que tout comme les passagers qui descendent d'un avion à l'aéroport possèdent tous des droits inviolables (ne pas être tué ou torturé arbitrairement par exemple), chaque individu descendant de cet avion possède des « *droits de la citoyenneté* » différents (p. 81). Certains passagers sont des citoyens, ils peuvent rester dans le pays autant de temps qu'ils le souhaitent et exercer leur droit de vote par exemple. Mais il y a aussi des étudiants étrangers ou des personnes se rendant dans le pays uniquement pour des affaires qui sortent de cet avion, et ces individus-là n'auront pas les mêmes droits. Donaldson & Kymlicka expliquent qu'il est possible d'appliquer certaines catégories politiques aux animaux :

²⁶ À ce propos, il est intéressant de relever que lors d'un Conseil municipal à Strasbourg en 2020, alors qu'il était question de rats et de punaises de lit, une élue écologiste a suggéré de remplacer le mot « *nuisibles* » par « *liminaires* » ou « *commensaux* » afin d'adopter « *par rapport à tous ces animaux, une approche plus bienveillante* », ce qui a évidemment fait bondir la droite politique (valeursactuelles.com, 2021).

De nombreux processus politiques qui rendent nécessaire l'élaboration d'une théorie différenciée de la citoyenneté humaine se retrouvent chez les animaux. Par conséquent, certaines catégories proprement politiques peuvent également être appliquées au cas des animaux. Certains animaux forment des communautés autonomes souveraines sur leurs propres territoires (les animaux vivant dans la nature sauvage, particulièrement vulnérables à l'intrusion et à la colonisation humaine). D'autres animaux sont semblables aux migrants et aux résidents qui choisissent de se déplacer dans des régions habitées par des humains (les animaux liminaires et opportunistes). Enfin, des animaux d'une troisième catégorie devraient être considérés comme des citoyens à part entière de la communauté politique, car ils ont été élevés au fil des générations pour vivre en étroite relation avec les êtres humains (ce sont les animaux domestiques) (p. 28-29).

Quelles implications possèdent le fait de considérer les animaux domestiques comme des « *citoyens à part entière de la communauté politique* » ? Les auteurs soulignent l'importance des devoirs moraux qui nous incombent suite à la domestication de certains animaux. Ils expliquent en effet : « *la domestication nous oblige à considérer les animaux domestiques comme des membres de notre société, en leur accordant notamment un droit de résidence (ils sont ici chez eux), le droit de participer à l'élaboration de nouvelles règles d'interaction, et le droit de voir leurs intérêts pris en compte dans la définition du bien commun* » (p. 129). Les auteurs canadiens relèvent ainsi « *qu'il est possible, et moralement nécessaire, d'octroyer la citoyenneté aux animaux que nous avons domestiqué et qui vivent dans notre société* » (p. 93). Ce travail portant sur les animaux de rente, nous n'allons pas nous intéresser ici aux conséquences de considérer les animaux liminaires comme des résidents et les communautés d'animaux sauvages comme des communautés souveraines, mais nous allons nous pencher sur les conséquences possibles de traiter les animaux de rente comme nos concitoyens. Nous avons vu que dans le modèle proposé par *Zoopolis*, les animaux possèdent certains droits inviolables. Il est donc clair que nous n'avons pas le droit de tuer nos animaux de rente pour nous en nourrir. Donaldson & Kymlicka se positionnent en faveur du végétarisme et soulignent ainsi : « *Bien des êtres humains préféreraient [...] manger de la viande, mais dans la mesure où il existe des alternatives alimentaires, il n'est pas moral de le faire* » (p. 213). Qu'en est-il de l'utilisation des animaux pour les œufs ou pour le lait ? Le cas est plus délicat. Concernant la consommation d'œufs, les auteurs déplorent qu'« *actuellement, le système de production d'œufs implique non seulement d'horribles formes d'emprisonnement et de maltraitance des poules, mais également l'abattage des mâles, ainsi que celui des femelles lorsque leur productivité décroît* » (p. 196). Ils relèvent cependant qu'il est possible d'obtenir des œufs sans exploiter des poules et en respectant tous leurs droits, et dans ce cas-là, il serait possible de les consommer. La consommation de lait est plus délicate car comme le regrettent les auteurs « *pour que la production laitière soit rentable,*

les veaux mâles sont tués pour produire de la viande, les vaches sont continuellement fertilisées pour continuer à produire du lait [...] et les veaux sont séparés de leur mère pour maximiser le pourcentage de lait destiné à la consommation humaine » (p. 197). Pour consommer du lait de manière éthiquement satisfaisant, il faudrait donc utiliser le lait en surplus une fois le veau rassasié, ce qui entraînerait une chute de la production de lait et contribuerait à transformer les produits laitiers en produits de luxe. À la différence de Francione, Donaldson & Kymlicka (2016) ne militent donc pas pour un véganisme pur et dur. Le modèle élaboré par les auteurs canadiens ne se contente cependant pas d'interdire de tuer les animaux pour les manger ou d'interdire leur exploitation pour obtenir certains produits. Les auteurs expliquent que nous avons des « *devoirs de protection* » à l'égard des animaux domestiques. Les traiter en concitoyens implique de « *les protéger face aux dangers que peuvent représenter pour eux les êtres humains ou d'autres animaux, mais également les accidents ou les catastrophes naturelles* ». Les animaux domestiques citoyens doivent également être protégés juridiquement. Il s'ensuit que « *faire du mal à un animal, comme faire du mal à un humain, devrait être criminalisé. Il faudrait non seulement criminaliser les souffrances infligées volontairement aux animaux, mais aussi les négligences provoquant leur souffrance ou leur mort* » (p. 188)²⁷. On peut aussi imaginer que des humains défendent les intérêts des animaux juridiquement, par exemple à travers des fiduciaires (p. 195). En tant que concitoyens, les animaux domestiques doivent aussi avoir accès aux avantages de l'État social, en particulier aux soins médicaux. On peut alors tout à fait imaginer la mise en place d'une assurance-maladie pour eux (p. 201-202). Les animaux domestiques ont aussi le droit à une certaine mobilité et à un certain espace. Leur droit à la mobilité demande « *la création de parcs ou de pâturages clôturés, à condition que ceux-ci soient de grande envergure* » (p. 184). L'enfermement des animaux de rente dans des espaces restreints peut donc être considéré comme une violation de leur droit à la liberté de mouvement et au partage de l'espace public (p. 179). Les auteurs relèvent également nos devoirs de fournir une alimentation adéquate à nos animaux de rente. On soulignera que dans le modèle proposé par les auteurs canadiens, il est important de laisser exprimer aux animaux leur agentivité,

²⁷ À ce propos, il est intéressant de souligner que PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) a déposé une plainte pour négligence auprès du ministère public de Bienne-Seeland après qu'une ferme ait été la proie des flammes et que 50 veaux y aient péri le 22 janvier 2021. Cette plainte n'a pas été du goût de tous car une pétition a été lancée pour que PETA retire « *cette infâme et indigne plainte qui salit cette famille mais également toute une profession* ». Au mois de mars 2021, cette pétition comptait plus de 23 000 signatures (Arnaud, 2021).

afin qu'ils puissent eux-mêmes faire des choix et montrer ce qui leur plaît. Il est également nécessaire d'élaborer certains concepts afin de « *nous assurer que les animaux domestiques soient représentés efficacement au niveau politique* » (p. 217).

Avec leur modèle de la citoyenneté, Donaldson & Kymlicka (2016) s'opposent sur certains aspects aux éthiciens précédents, particulièrement à ceux de la seconde génération. Ils s'opposent ainsi à Francione car ce dernier soutient qu'« *il est insensé de dire que nous avons agi de manière immorale en domestiquant des animaux non humains tout en affirmant que nous avons aujourd'hui l'obligation morale de permettre qu'ils continuent à se reproduire* » (Francione cité par Donaldson & Kymlicka, 2016, p. 18). La position de Francione conduit donc à l'extinction des animaux domestiques. Au contraire, selon les auteurs de *Zoopolis*, il est nécessaire d'accorder la citoyenneté aux animaux domestiques afin de réparer les injustices que nous leur avons fait subir (p. 116).

Les auteurs canadiens ne sont pas non plus convaincus par l'approche des capacités de Nussbaum. Ils reprochent à la philosophe américaine d'occulter le fait que les animaux domestiques et les êtres humains vivent dans des sociétés mixtes (p. 137). Si selon Nussbaum, un animal s'épanouit selon le respect des capacités qui sont propres à son espèce, Donaldson & Kymlicka expliquent que l'animal n'appartient pas seulement à une espèce, mais qu'il est également membre d'une communauté. Ils avertissent ainsi que « *Nussbaum ne tient compte ni de l'existence de relations interspécifiques ni de la diversité au sein d'une même espèce* » (p. 142).

Enfin, il est évident que par l'attribution de droits inviolables aux animaux, les auteurs de *Zoopolis* s'opposent à l'utilitarisme. L'utilitarisme de Bentham autorise à tuer une personne si cela permet d'en sauver cinq autres par exemple, cette position morale est fondamentalement incompatible avec l'attribution de droits inviolables (p. 36).

Passons à présent à la position défendue par Corine Pelluchon, position qui s'inscrit dans la continuité de *Zoopolis*. C'est par ailleurs cette professeure de philosophie à l'Université Paris-Est-Marne-La-Vallée²⁸ qui a rédigé la postface de l'édition française de l'ouvrage de Donaldson et Kymlicka. Nous allons nous pencher en particulier sur cinq aspects de sa thèse. Premièrement, nous verrons en quoi notre rapport aux animaux participe à notre identité selon l'autrice. Ensuite, nous nous pencherons sur la vision qu'elle porte sur nos sentiments et nos émotions. Nous nous intéresserons par la suite à l'idée de justice, puis

²⁸http://corine-pelluchon.fr/?page_id=839

nous verrons en quoi consiste la politisation de la cause animale selon cette philosophe. Enfin, nous relèverons certaines mesures concrètes qui pourront être appliquées aux animaux de rente.

Pour Corine Pelluchon, la façon dont nous traitons les animaux participe à façonner ce que nous sommes, en tant qu'être humain.

Nos rapports aux animaux sont un miroir dans lequel nous voyons ce que nous sommes devenus au fil des siècles. Ce ne sont pas seulement les horreurs dont notre espèce se rend coupable en exploitant d'autres êtres sensibles qui apparaissent dans ce miroir, mais le visage blafard d'une humanité en train de perdre son âme.

Les cages où des milliards de lapins, de poules, de canards, de truies, de renards et de visons, de souris et de singes, de chiens et de chats sont enfermés pour produire de la viande, être dépecés ou servir de matériel d'expérimentation, [...] sont le tableau de notre honte commune (Pelluchon, 2017b, p. 9).

Ainsi commence le *Manifeste animaliste* de la professeure française, publié en 2017. Comme elle l'explique dans un précédent ouvrage, la philosophe soutient ainsi que « *notre rapport aux bêtes en dit long sur ce que nous sommes, sur le quis du qui suis-je ?* » (Pelluchon, 2011, p. 208). En restant impassible face à la souffrance des autres êtres sensibles, nous nous coupons d'une part de ce qui constitue notre humanité (Pelluchon, 2017b, p. 12). Mais quel rapport devons-nous entretenir avec les animaux ? Devons-nous comme chez Singer ou Regan se baser principalement sur une argumentation rationnelle ? Cette autrice de la troisième génération se distancie du père fondateur. Elle avertit : « *croire que les mutations sociales proviennent de la science et même de l'argumentation rationnelle, c'est ignorer quels sont les moteurs de l'Histoire* » (Pelluchon, 2017b, p. 25). Elle s'oppose alors à Singer et à ses arguments rationnels car « *l'argumentation rationnelle ne suffit pas à motiver les individus de changer leurs styles de vie ni à installer la question animale au cœur du politique* » (Pelluchon, 2017b, p. 25). Selon la philosophe, ce sont les sentiments qui permettent la morale et la justice, la compassion et la pitié sont donc fondamentales dans nos rapports aux autres. Ainsi, « *la pitié n'est pas la morale ni la justice, mais leur condition* » (Pelluchon, 2017b, p. 11) car, comme la professeure l'avait écrit en 2011 : « *si la compassion ne saurait fonder une politique, il n'empêche qu'« il ne peut y avoir ni loi, ni mœurs ni vertu²⁹ » sans l'exercice de cette aptitude à la pitié* » (p. 212).

Nous avons vu dans le précédent chapitre que les tenants d'une éthique du *care*, notamment Brian Luke, reprochaient aux premiers philosophes de la cause animale l'importance accordée à la raison. Brian Luke soulèvera que les militants de la cause

²⁹ Corine Pelluchon cite ici Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* deux, p. 54

animale ne s'identifient pas forcément à une éthique de la justice (Brian Luke). Corine Pelluchon relève elle aussi l'importance de nos états intérieurs dans la prise de conscience du mal que nous nous permettons d'infliger aux animaux :

La prise de conscience de la souffrance animale est un événement qui représente un tournant dans la vie d'une personne qui fait cette expérience. [...] En prenant sur soi la souffrance des animaux, on éprouve une blessure immense, qui ne se referme jamais et qui, d'une certaine manière, est plus vive à mesure que les années passent. [...] Il est impossible de prendre la mesure de la souffrance des animaux sans en souffrir, parce que leur vie est un enfer, que cet enfer est l'œuvre de l'espèce humaine et qu'il montre tout le mal dont nous sommes capables. C'est pourquoi la cause animale devient, pour les personnes qui ouvrent les yeux sur cette violence, la cause principale de leur existence (Pelluchon, 2017b, p. 17 à 21).

Il semblerait que l'on assiste ainsi à une réhabilitation du sentiment dans l'éthique animale et on peut suivre Vilmer lorsqu'il affirme : « *Si la première génération de l'éthique animale contemporaine était si rationaliste, c'était pour ne pas prêter le flanc à l'accusation de sentimentalisme qui frappait alors tout défenseur des animaux. Les mentalités ayant évolué depuis, et la seule argumentation rationnelle ayant montré ses limites, le rapprochement entre ces deux bornes a pu s'opérer* » (Jeangène Vilmer, 2018, p. 63).

Cependant, à l'instar de Martha Nussbaum qui s'oppose à Rawls lorsque ce dernier affirme que nous n'avons pas de devoir de justice à l'égard des animaux mais uniquement « *un devoir de compassion et d'humanité* » (Rawls cité par (Nussbaum, 2015, p. 223), Corine Pelluchon place elle aussi les animaux dans la sphère de la justice. La pitié et la compassion sont importantes, mais elles ne résument donc pas nos devoirs envers les animaux. Comme Donaldson & Kymlicka (2016), la philosophe française explique que nous partageons avec les animaux la même planète, qu'il s'agit d'une cohabitation entre diverses espèces, et que les animaux possèdent conséquemment le droit d'y vivre. Les animaux et les êtres humains font alors partie intégrante d'une « *communauté mixte* » (Pelluchon, 2017b, p. 45). Pour que cette communauté mixte soit moralement juste, il est nécessaire d'intégrer les intérêts des animaux non humains dans nos décisions politiques :

Les animaux sont des sujets politiques, puisqu'ils ont des intérêts à défendre, des préférences individuelles et qu'ils ont la faculté de les communiquer, même si, la plupart du temps, leurs conditions de vie ne leur permettent pas. Cette agentivité sera le point de départ des négociations que les humains vont devoir conduire pour établir les règles équitables de la coexistence entre humains et non-humains (Pelluchon, 2017b, p. 48).

On relèvera que si Corine Pelluchon s'inscrit dans la continuité des auteurs de Zoopolis, elle ne revendique cependant pas l'attribution de la citoyenneté aux animaux domestiques. Elle pense en effet que du fait que les animaux « *ne se pensent pas eux-*

mêmes comme faisant partie de notre communauté politique » (Pelluchon, 2017b, p. 47), il n'est pas possible de leur attribuer ce droit. Pour que les intérêts des animaux puissent effectivement être pris en compte dans nos politiques publiques, la politisation de la cause animale est une nécessité. La philosophe française explique : « *La clef du changement pour les animaux est politique. Instaurer une société juste envers les animaux en ayant le soutien des différents secteurs de l'économie est un acte et une décision politiques, et c'est la raison pour laquelle la cause animale doit être politisée* » (Pelluchon, 2017b, p. 96).

La professeure explique qu'il existe « *trois niveaux du combat politique* ». Premièrement, il existe un niveau normatif, ensuite on trouvera le volet représentatif/ institutionnel et enfin le troisième niveau est éducatif.

Le niveau normatif implique les « *fondations éthiques et philosophiques de cette société* » (Pelluchon, 2017b, p. 59). Nous avons vu que Martha Nussbaum proposait que soient intégrés dans la Constitution des États, ou dans d'autres actes fondamentaux, des dispositions reconnaissant que les animaux sont des « *sujets de justice politiques* » et que nous devons respecter leur dignité. Corine Pelluchon s'inscrit dans sa continuité puisqu'elle demande « *de faire figurer explicitement la prise en compte des intérêts des animaux parmi les finalités du politique. En étant consignés dans sa Constitution, les principes sur lesquels repose la justice d'une communauté politique acquièrent une force et une visibilité qui contribuent à les faire respecter* » (Pelluchon, 2017b, p. 60).

Le deuxième volet touche à la démocratie représentative. L'idée est de faire siéger des personnes responsables de faire respecter les intérêts des animaux aux côtés des parlementaires. Ces personnes permettraient donc de « *compléter la démocratie représentative* » et elles seraient ainsi chargées de « *veiller, au sein des instances délibératives et non à leur marge, à l'inclusion des intérêts des animaux dans les politiques publiques* » (Pelluchon, 2017b, p. 60). On pourrait imaginer que ces personnes soient tirées au sort parmi une population composée entre autres d'éthologues ou d'individus ayant prouvé leur implication en faveur de la cause animale. Le risque de corruption de ces individus serait ainsi diminué par ce tirage au sort et par la durée limitée de leur mandat dans cette fonction. Ces délégués de la cause animale militeraient pour l'interdiction des pratiques les plus cruelles à l'égard des animaux, ils bénéficieraient également d'un droit de veto pour empêcher les lois contraires au respect des intérêts des animaux d'être promulguées. De par « *leur présence au sein des instances délibératives* », ces délégués au respect des intérêts des animaux permettraient

d' « install[er] progressivement la question animale dans la société, l'économie et la culture, et favoriserait la transition démocratique vers une société juste envers les animaux » (Pelluchon, 2017b, p. 61).

Quant au troisième volet du combat politique, Corine Pelluchon explique qu'il concerne l'espace public. Cela passe notamment par la création d'« *un mouvement culturel, philosophique et artistique, faisant percevoir l'importance et l'universalité de la cause animale* » (Pelluchon, 2017b, p. 62). Mais cela passe aussi par une sensibilisation scolaire à la cause animale ainsi qu'à la compassion, et dès le secondaire, à l'introduction de l'éthique animale et de l'éthologie. La philosophe française explique que la culture et l'éducation constituent les fondements d'une société juste, il est donc primordial qu'ils soient mobilisés dans le mouvement de libération animale. Ils ont d'ailleurs eu une grande importance dans d'autres mouvements sociaux, tels que la Révolution française ou le féminisme (Pelluchon, 2017b, 96).

La constitution d'un parti animaliste permettrait de formellement imposer la question animale dans le domaine politique, d'inciter les autres partis à y réfléchir, et de favoriser un débat au sein de la population.

Il reste à nous demander : Outre ces mesures permettant l'intégration de la prise en compte des intérêts des animaux dans et par nos politiques, que faire concrètement pour les animaux de rente ? Corine Pelluchon fournit quelques pistes.

La philosophe explique que certains objectifs des animalistes peuvent être partagés par une majorité de la population. Il est vrai que si l'on organisait aujourd'hui une votation pour interdire la consommation de viande, l'issue du scrutin ne ferait absolument aucun doute. Mais il existe des thèmes où une grande partie de la population pourrait se mettre d'accord, l'autrice pense à l'interdiction « *de pratiques infligeant des souffrances très grandes et inutiles aux animaux* », des pratiques dans lesquelles « *la cruauté qu'elles impliquent n'est pas compensée par leur utilité pour la collectivité* » (Pelluchon, 2017b, p. 71). Cela ne veut cependant pas dire qu'il n'y aura pas de résistance à leur interdiction, ces usages constituant le gagne-pain de certaines personnes. La production de foie gras fait partie de ces pratiques. Celle-ci étant interdite en Suisse, mais pas la consommation de cette denrée, il peut être utile d'en dire deux mots. La professeure française explique :

Dans les élevages, [les canards mulards ou les oies] sont contraints d'avaler en quelques secondes 450 grammes de nourriture, au moyen d'un tube de métal de 20 à 30 centimètres enfoncé dans la gorge jusqu'au jabot. Leur foie finit par atteindre dix fois sa taille normale et développe une maladie, la stéatose hépatique. En se débattant lorsque le tube s'enfonce dans leur gorge ou par contraction de leur œsophage provoquée par l'envie de vomir, ils s'étouffent, souffrent de halètement et sont souvent victimes de perforations mortelles au cou (Pelluchon, 2017b, p. 85).

On soulignera que la production de cette denrée est interdite dans certains pays, mais qu'il est toujours possible de l'importer et de la consommer en Suisse. Corine Pelluchon avertit cependant que le but n'est pas de stigmatiser les producteurs et de les considérer « *comme les bourreaux des animaux* » (Pelluchon, 2017b, p. 73) mais plutôt de prévoir des « *mesures financières et [des] aides diverses permettant aux éleveurs de se reconverter* » (Pelluchon, 2017b, p. 85).

Concernant l'élevage de manière générale, si le but est d'arriver à sa suppression complète, il sera nécessaire d'agir par paliers. L'élevage le plus problématique du point de vue du respect des intérêts des animaux est l'élevage intensif, par opposition à un élevage extensif. Cependant, il ne semble pas que l'élevage intensif possède le soutien moral de la population :

La fin de l'élevage implique la disparition d'espèces sélectionnées par les humains. La majorité des citoyens dans notre pays et dans le monde s'y oppose. Par contre, l'élevage intensif est unanimement condamné, même si peu de personnes parviennent à mettre en accord leur pensée et leurs actes, et que leur consommation de produits animaliers, ainsi que le désir d'acheter de la viande bon marché expliquent la généralisation de l'élevage intensif qui, seul, peut répondre à cette demande dans le contexte économique et démographique actuel (Pelluchon, 2017b, p. 85-86).

Comme première étape, il est donc nécessaire de revenir à un élevage extensif. Compte tenu de l'augmentation de la population mondiale, il est probable que la situation des animaux empire ces prochaines années. C'est pour cette raison que la professeure avertit : « *Il faut donc dès à présent enrayer ce mécanisme infernal et programmer, grâce à des mesures vigoureuses et claires, le retour progressif à l'élevage extensif, le soutenir économiquement et boycotter les produits en provenance d'élevages intensifs* » (Pelluchon, 2017b, p. 87). Pour ce faire, il sera nécessaire d'adopter « *des mesures ouvertement protectionnistes* » et de favoriser les circuits courts afin d'aider financièrement les individus qui travaillent dans ce domaine. Une fois qu'une partie plus importante de la population aura été sensibilisée à la prise en compte des intérêts des animaux, il pourrait alors être possible « *de passer à la deuxième étape : la transition vers une société sans exploitation animale et donc sans élevage* » (Pelluchon, 2017b, p. 89). Enfin, la professeure française relève la nécessité de chefs cuisiniers qui puissent proposer une cuisine végétalienne de qualité³⁰, elle appelle de ses vœux la multiplication

³⁰ À ce propos, le 18 janvier 2021, le guide Michelin a octroyé à la chef Claire Vallée une étoile à son restaurant végan ONA, acronyme de « Origine non animale ». C'est la première fois qu'un restaurant vegan reçoit le précieux sésame. Le restaurant a également reçu une étoile verte, distinction se basant sur des critères écoresponsables (AFP, 2021).

d'établissements de restauration végane, la possibilité de consommer « *des repas végétariens ou végétaliens dans tous les établissements, des bistrotts à l'Élysée, en passant par les cantines et les hôpitaux* » (Pelluchon, 2017b, p. 92). Dans le domaine de la mode, la publicité devrait aussi encourager « *toute innovation permettant de remplacer la laine, le cuir, la soie [...]* » (Pelluchon, 2017b, p. 93). D'un point de vue juridique, la philosophe relève la nécessité d'un durcissement des peines dans les cas de maltraitance animale et d'une meilleure formation des policiers, juges et avocats sur cette thématique. Pour terminer, on soulignera que la question animale devrait devenir un sujet classique et non pas réservée aux seuls spécialistes, cette question devrait être enseignée « *au même titre que l'histoire et l'anglais* » (Pelluchon, 2017b, p. 96).

Il est important de relever que de nombreux éléments souhaités par la philosophe française sont en train de voir le jour dans son pays. Ainsi, un parti animaliste a été créé en France en 2016. Ce parti possède notamment pour but l'intégration des intérêts des animaux dans les politiques publiques³¹. Concernant les animaux de rente, on peut relever que ce parti animaliste milite, entre autres, pour la création d'une Direction de la Protection des animaux d'élevage, pour que certaines associations de protection des animaux puissent effectuer des visites imprévues dans les élevages et les abattoirs, pour que le gavage soit interdit, tout comme le commerce de fourrure, le broyage des poussins, ou des durées de transport de plus de huit heures pour les mammifères. Le parti souhaite également la proposition d'un menu végétal alternatif dans les restaurants, un menu végétarien par semaine dans les cantines scolaires, ou encore des moyens pour aider les éleveurs à se convertir vers une agriculture végétale. Malgré ce pari risqué de créer un nouveau parti, l'idée fut couronnée de succès puisque, comme le relève Renan Larue, lancé seulement deux années après sa création « *et sans grande couverture médiatique, le parti animaliste a même obtenu 2,16 % des voix aux élections européennes de 2019 et a fait élire une poignée de conseillers municipaux quelques mois plus tard* » (Larue, 2021).

De plus, en France un référendum pour animaux a été lancé en juillet 2020 et vise notamment à interdire l'élevage en cage, l'élevage intensif, l'expérimentation animale, les spectacles comportant des animaux sauvages. Ce référendum est déjà soutenu par 151 parlementaires (sur les 185 nécessaires) et bénéficie du soutien de nombreuses personnalités publiques et d'associations³².

³¹ <https://parti-animaliste.fr/projet-2>

³² <https://www.referendumpourlesanimaux.fr/>

Mais qui dit politisation d'un sujet, dit bien souvent aussi clivage gauche/ droite. Cela ne fait pas exception dans le cas de l'opposition à l'exploitation animale. La cause animale est un sujet ancré à gauche. Si Peter Singer relève que « *Le Mouvement de libération animale fait partie intégrante du projet de la gauche d'aider ceux qui sont sans pouvoir contre ceux qui sont au pouvoir* » (Matignon, 2013, p. 89), Renan Larue souligne, en se basant sur plusieurs enquêtes :

La majorité des personnes végétariennes et véganes ont en effet tendance à voter pour les partis de gauche. Inversement, les personnes les moins enclines à renoncer à la viande attachent davantage d'importance que les autres aux valeurs typiquement conservatrices telles que la sécurité, le respect des traditions et des frontières géographiques, le patriotisme, la liberté d'entreprendre ; ils regardent aussi l'existence des hiérarchies sociales comme une chose saine et même nécessaire ; ils tendent enfin à être moins préoccupés que la moyenne de la population par les questions environnementales.

Tiphaine Lagarde, porte-parole de 269 Libération Animale, tout comme de nombreux antispécistes, considèrent eux aussi que l'antispécisme est une revendication de la gauche (Larue, 2019b, p.30). La volonté de prendre en compte les intérêts des animaux s'oppose alors également au capitalisme et au consumérisme qui lui est associé. Si Corine Pelluchon affirme que « *la transition vers une société juste envers les animaux passe nécessairement par la sortie du capitalisme qui est un système fondé sur l'exploitation* » (Pelluchon, 2017b, p. 28), elle se place ainsi dans la lignée de nombreux auteurs en éthique animale³³. Dans la seconde partie de ce travail, nous verrons en quoi les intérêts économiques constituent un obstacle au bien-être des animaux de rente en Suisse.

Nous arrivons au terme de ce parcours qui nous a conduit de la prise en compte de la souffrance des animaux chez Peter Singer dans les années 1970 à la proposition de considérer certains animaux comme nos concitoyens et à la volonté de politisation de la cause animale dans les années 2015. Avant de nous pencher sur l'évolution de la question animale en Suisse, il peut être utile de brièvement résumer les différentes positions étudiées dans ces précédents chapitres.

³³ Elisabeth de Fontenay souligne que « *le mot « élevage » ne convient plus : production, rentabilisation, destruction. [...] Cette destruction et cette détérioration administrées dans notre civilisation productiviste selon une pure logique comptable empestent la mort* (Matignon, 2013, p. 120).

Donaldson & Kymlicka (2016) affirment quant à eux « *Tant que la prémisse fondamentale du principe de la hiérarchie morale n'est pas remise en cause, des esprits raisonnables se disputeront pour déterminer au-delà de quel seuil l'exploitation animale devient acceptable. Nous aurons alors beau vouloir limiter toute cruauté « inutile » envers les animaux, nos bonnes intentions ne résisteront pas à la logique des intérêts personnels et du consumérisme, et l'exploitation des animaux continuera de s'aggraver* » (p. 13). Aurélien Barrau soutiendra quant à lui que le fait d'être de droite et d'aimer les animaux est une position « *nécessairement un peu incohérente* » car « *Un modèle économique qui prône la croissance comme une fin et la recherche maximale du profit comme règle principale est incompatible avec une préservation durable des écosystèmes... et donc des animaux qui y vivent. Il ne peut y avoir de croissance durable* » (Barrau & Schweitzer, 2018, p. 97). Voir également l'analyse de Vilmer, 2008, p. 120 à 123.

Tableau 1*Récapitulatif des différentes postures*

Auteurs	Postures	Conséquences pratiques
Peter Singer	<i>«[...]il est impossible de justifier moralement le fait de considérer la douleur (ou le plaisir) que ressentent les animaux comme moins importante que la même quantité de douleur (ou de plaisir) ressentie par un humain » (Singer, 2012a, p. 86).</i>	Incite fortement au végétarisme
Tom Regan	<i>« Si la LDA [Les Droits des animaux] possède une thèse centrale, elle réside dans le principe de respect, selon lequel tous les sujets-d'une-vie, tant humains que non humains, partagent le droit fondamental à être traités avec respect. De ce principe, il suit qu'on ne peut causer de dommage à aucun sujet-d'une-vie au simple motif que les autres en tireront avantage » (Regan, 2013, p. 41).</i>	Impose le végétarisme
Gary Francione	<i>« Ma position est simple. Nous ne sommes tenus d'étendre qu'un seul droit aux animaux : le droit de ne pas être traités comme la propriété des humains » (Francione, 2015a, p. 39).</i>	Impose le véganisme
Martha Nussbaum	<i>« Cette approche [par les capacités] est en outre capable de défendre la thèse que les animaux sont des sujets qui ont des droits touchant leur propre épanouissement, qu'ils sont donc des sujets de justice, et non pas seulement des objets de compassion » (Nussbaum, 2015, p. 242).</i>	Condamne l'élevage intensif

Auteurs	Postures	Conséquences pratiques
Brian Luke	« <i>Mon opposition à l'exploitation institutionnalisée des animaux [...] [est fondée] sur la prise en compte du tort causé aux animaux en lui-même. [...] Ma condamnation morale de ces actions provient directement de ma sympathie pour les animaux ; elle est indépendante de la question de savoir si les humains sont protégés de tels abus</i> » (Luke, 1999).	Tend vers le végétarisme
Larrère	« <i>Il n'y a donc pas d'égalité entre les hommes et leurs animaux domestiques, mais on peut envisager des relations de réciprocité. Il y a là une sorte de contrat social tacite qui impose aux hommes de ne pas maltraiter leurs animaux jusqu'au sacrifice de leur vie</i> » (Larrère & Larrère, 2001, p. 19).	Condamne l'élevage intensif
Donaldson & Kymlicka	« <i>Nous sommes en effet convaincus que la domestication nous oblige à considérer les animaux domestiques comme des membres de notre société, en leur accordant notamment un droit de résidence (ils sont ici chez eux), le droit de participer à l'élaboration de nouvelles règles d'interaction, et le droit de voir leurs intérêts pris en compte dans la définition du bien commun. Dans le cas des êtres humains, c'est par l'idée de citoyenneté qu'on rend compte de l'appartenance sociale, et nous pensons que ce cadre intellectuel est également approprié pour les animaux</i> » (Donaldson & Kymlicka, 2016, p. 129)	Impose le végétarisme
Corine Pelluchon	« <i>Politiser la question animale implique d'organiser la coexistence entre humains et non-humains de telle manière que les intérêts de ces derniers soient inclus dans la définition du bien commun. Il s'agit de partir du fait que nous partageons la Terre avec les animaux et que nous avons avec eux des relations qui impliquent non seulement des devoirs d'humanité à leur égard, mais aussi des obligations que le droit doit traduire</i> » (Pelluchon, 2017b, p. 53).	Encourage le véganisme

6. Vers une politisation de la question animale en Suisse

En Suisse aussi, l'intérêt pour la question animale ne cesse de croître et l'on ressent cette influence dans de nombreux domaines, que cela soit politique, économique, associatif ou culturel. Ce changement de mentalité dans la population est perceptible notamment à travers la communication étatique. Déjà en 1972, avant la première loi fédérale sur la protection des animaux, le Conseil fédéral remarque que l'«*on observe chez beaucoup de personnes un sentiment croissant de solidarité envers l'animal*» (FF 1972 II 1473, p. 1474). En 1993, c'est la Commission de gestion du Conseil des États qui souligne qu'entre 1978 et 1993, «*l'opinion publique a développé une sensibilité nouvelle aux questions touchant le comportement de l'homme envers l'animal*» (FF 1994 I 603, p. 605). En 2002, le Conseil fédéral observe cette fois-ci que «*la population suisse accorde de nos jours une grande importance à la protection des animaux*» (FF 2003 595, p. 599). En 2020 enfin, le gouvernement est conscient de «*l'importance considérable qu'accordent à la fois le public et le monde politique au bien-être des animaux et aux méthodes de production des denrées alimentaires*» (FF 2017 1511, p. 2).

«*Sensibilité nouvelle*», «*grande importance*», «*importance considérable*», autant de mots qui témoignent de l'intérêt croissant que prend la question animale en Suisse. Cet intérêt est confirmé par les initiatives populaires portant sur cette thématique. Ces dernières années, plusieurs initiatives populaires ont ainsi récolté les 100 000 signatures nécessaires pour être soumises au vote du peuple, parmi lesquelles on peut citer à titre d'exemple «*Les animaux ne sont pas des choses*» (2000)³⁴, «*pour un meilleur statut juridique des animaux*» (2000), «*Pour une conception moderne de la protection des animaux*» (2003), «*Contre les mauvais traitements envers les animaux et pour une meilleure protection juridique de ces derniers*» (2007), «*Pour la dignité des animaux de rente agricole*» (2016) ou celle sur laquelle on sera bientôt appelé à voter «*Non à l'élevage intensif en Suisse*» (2019).

L'Assemblée fédérale n'est pas en reste et une multitude d'interventions parlementaires ont été déposées ces dernières années par les élus dans le but d'améliorer la condition de l'animal de rente³⁵. Une intervention parlementaire en particulier est significative pour ce

³⁴ Les années indiquées sont les années de dépôt des initiatives.

³⁵ On peut citer (de manière non exhaustive) : «*Quel type d'élevage pour les animaux de rente et les animaux de compagnie ?*» (17.3389) ; «*Bien-être des animaux de rente. Capacités insuffisantes pour la recherche et un développement proches de la pratique*» (17.3675) ; «*Maltraitance intolérable dans l'élevage des cochons. Comment améliorer la situation ?*» (17.3670) ; «*Augmenter l'efficacité des contrôles ayant trait à la détention des animaux*» (17.375) ; «*Mauvais traitements infligés aux animaux. Création de structures spécialisées et adaptation des peines*» (17.3781) ; «*Abattage rituel illégal. Quelle ampleur*

travail puisqu'elle marque l'arrivée de la question antispéciste au Parlement. En effet, l'écologiste Léonore Porchet a déposé le 22 septembre 2020 une interpellation intitulée « *Spécisme. Quelles pistes pour sortir d'une société maltraitante ?* » (20.4047). Dans son interpellation, la Verte relève que le spécisme « *banalise et légitime la violence quotidienne envers des individus dont la sentience, les intérêts et les besoins fondamentaux, ainsi que les capacités sociales et cognitives, scientifiquement reconnues, sont totalement négligés et/ou niés* ». Elle demande alors au Conseil fédéral de se positionner sur le spécisme, elle lui demande également (entre autres) quelles sont les mesures envisagées pour « *évoluer vers une société sans exploitation animale* » et ce qu'il pourrait être fait pour que les animaux sentients puissent bénéficier de droits fondamentaux tout en tenant compte des aspects économiques et sociaux de la Suisse. Le Conseil fédéral a répondu le 25 novembre 2020 à cette interpellation en relevant notamment que la « *législation sur la protection des animaux repose sur une approche non spéciste* », la sensibilité des animaux étant prise en compte. La Coalition animaliste, active notamment sur les réseaux sociaux, s'insurgera de cette réponse en soulignant que « *dès lors que la loi permet des différences de traitement entre l'espèce humaine et les autres espèces animales justifiant leur exploitation, leur commerce et leur mise à mort, selon le principe que les animaux sont différents de nous tant au niveau des « caractéristiques » que des « aptitudes », elle est fondamentalement spéciste* » (coalition animaliste, 2021).

Dans sa réponse à cette interpellation, le Conseil fédéral souligne également que « *l'abandon de l'élevage d'animaux de rente n'est ni approprié ni réaliste* » et il ne répond pas directement à la question de l'attribution de droits fondamentaux.

Il convient de relever qu'en Suisse aussi, la question de l'antispécisme est portée par la gauche puisque c'est une élue écologiste qui a déposé cette intervention et que les trois cosignataires du texte sont constitués de deux élus écologistes (Meret Schneider, Nicolas Walder) et d'une élue socialiste (Ursula Schneider Schüttel). Le parti des Verts s'est également distingué à propos de l'initiative sur l'interdiction de l'élevage intensif sur laquelle la population sera amenée à voter en 2022 ou 2023 puisqu'il a annoncé la soutenir (Verts.ch, 2019).

a le phénomène ? » (17.4224) ; « *Poulaillers d'engraissement. Quelles conséquences faut-il tirer de cette escroquerie ?* » (18.3320) ; « *Interdire l'importation du foie gras* » (20.3021) ; « *Arrêtons le gazage des poussins* » (20.3647) ; « *Les porcs aussi ont le droit de dormir sur de la paille* » (20.3648) ; « *Interdire l'importation de duvet issu de la plumaison à vif* » (20.4034) ; « *Spécisme. Quelles pistes pour sortir d'une société maltraitante ?* » (20.4047)

Il faut relever que la position des candidats sur l'exploitation animale devient un argument de vote pour une partie de la population qui souhaite connaître leur position avant de glisser le précieux bulletin dans l'urne. C'est cette fonction que remplit alors la plateforme « Animaux-Parlement », créée en 2015. La plateforme envoie ainsi un questionnaire aux candidats et recueille leur position sur différentes thématiques liées à l'exploitation des animaux. Les différents candidats sont alors classés en fonction de leurs réponses et les résultats sont publiés sur le site et diffusés sur les réseaux sociaux. La plateforme fonctionne bien puisque les candidats eux-mêmes acceptent de répondre aux différentes questions et de renvoyer le questionnaire ; la page Facebook « Animaux Parlement » compte près de 2000 abonnés. À titre d'exemple, lors des élections du 7 mars 2021 à Genève, sur les huit candidats qui se présentaient, six ont accepté de répondre au questionnaire et de le retourner. L'initiative « Animaux Parlement » ne se situe pas entièrement dans une démarche welfariste puisque les questionnaires envoyés abordent souvent frontalement la question du spécisme et demandent au candidat de prendre position.

Cette politisation de la cause animale en Suisse est évidemment relayée par de nombreuses organisations et associations³⁶ qui ont le choix entre plusieurs leviers d'action. Tout d'abord, il y a la sensibilisation. La cause animale se retrouve alors projetée au sein de l'espace public comme ce fut le cas durant l'année 2020 lors de la campagne de l'organisation Swissveg qui a mis en avant douze animaux de rente et les a affichés dans les gares de toute la Suisse en français, en allemand et en italien (Figure 1) (Swissveg, 2021). En écrivant « *Les amis des animaux ne mangent pas comme ça* », l'organisation se distancie d'une éthique de la justice et adopte alors d'avantage l'approche préconisée par une éthique de la vertu, et plus particulièrement du *care*. Ce slogan renvoie à la personne que l'on souhaite devenir, et il se rapproche d'un Brian Luke qui revendique sa sympathie pour les animaux. L'importance de la relation que l'on peut tisser avec l'animal est mise en avant par Swissveg qui explique avoir choisi ce type de communication où « *le focus est mis sur l'animal afin que le spectateur puisse construire avec lui une relation pleine de sensibilité* » (Swissveg, 2021).

³⁶ On peut citer en exemple PEA (Pour l'égalité animale) ; LSCV (Ligue suisse contre l'expérimentation animale) ; 269 Libération animale Suisse ; Animal Rights Switzerland ; Swissveg ; Tier im Fokus ; Co&xister (Source : <https://www.antispeciste.ch/liens-utiles>).

Figure 1

Affiches à la gare de Fribourg



Note. Ces photographies ont été prises par mes soins à la gare de Fribourg le 7 juin 2020.

D'autres associations interviennent dans l'espace public telles que PEA (Pour l'égalité animale), dont le discours s'inscrit davantage dans une éthique de la justice puisqu'elle œuvre pour « *la fin du spécisme et l'avènement d'une société égalitaire pour tous les animaux* »³⁷. PEA demande le respect de trois droits fondamentaux des animaux (droit à la vie, droit de ne pas souffrir, droit à vivre librement) et possède à son actif un catalogue d'actions diversifiées, elle publie les images des enquêtes dans les abattoirs et les élevages suisses, monte des stands d'informations, élabore des pétitions, organise des manifestations comme la JMFS (Journée mondiale pour la fin du spécisme) qu'elle a créée en 2015 (Figure 2).

³⁷ <https://www.asso-pea.ch>

Figure 2

Manifestations animalistes en Suisse



Note. Ces images proviennent du site Pour l’Egalité Animale (www.asso-pea.ch) ainsi que de la page Facebook de l’association.

L’association 269 Libération animale est quant à elle adepte d’actions « coups de poing » et œuvre hors des limites de la légalité, en s’attaquant par exemple à swissmilk ou aux restaurants McDonald’s (Markus, 2018, p. 24). En Suisse, plusieurs boucheries ont été vandalisées, certains animaux destinés à l’abattage ont été volés par des militants afin d’être sauvés, des abattoirs ont été paralysés par des occupations illégales, comme le montre la Figure 3b ci-dessous à Oensingen.

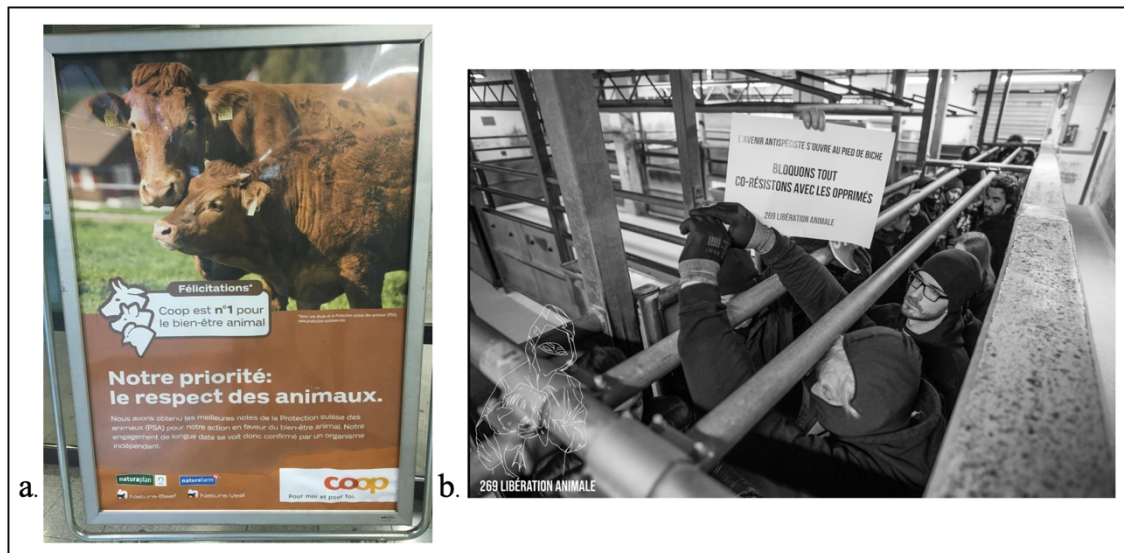
D’autres associations se basent au contraire sur des moyens législatifs et utilisent les instruments de la démocratie pour améliorer la condition de l’animal en Suisse, c’est le cas de l’association *Sentience Politics* qui a déposé plusieurs initiatives en faveur des animaux (Zünd, 2018). La population suisse sera ainsi bientôt appelée à voter sur l’initiative contre l’élevage intensif. Preuve que la question n’est pas anodine, il est à noter que le Conseil fédéral a proposé un contre-projet direct à l’initiative.

La question animale est aujourd’hui amplement relayée par les différents médias et l’on ne compte plus le nombre d’émissions, articles de journaux, débats ou podcasts sur cette thématique. Les grands distributeurs, conscients de l’importance croissante de cette demande, ont adapté la gamme de leurs produits. Migros a ainsi lancé en 2020 sa nouvelle marque *V-Love* dont les produits sont végétariens ou vegans. Début 2021, ce même magasin a créé un indicateur informant sur la durabilité de ses produits qui prendra en compte le bilan CO₂ ainsi que le bien-être animal, le porte-parole de Migros relevant que « *Ces deux critères sont les plus importants pour le public* » (Jop, 2021). La Coop quant à elle place des affiches sur lesquelles elle se vante d’être « *n°1 pour le bien-être animal* »

et dont le texte imprimé indique « *Notre priorité : le respect des animaux. Nous avons obtenu les meilleures notes de la Protection suisse des Animaux (PSA) pour notre action en faveur du bien-être animal* » (Figure 3a ci-dessous).

Figure 3

Affiche publicitaire et blocage d'abattoir



Note. L'image a. a été prise par mes soins à Fribourg le 27 décembre 2019 et l'image b. a été prise sur la page Facebook de l'Association 269 Libération animale le 12 avril 2021.

La Suisse est ainsi directement impactée par l'évolution de la question animale. Bien sûr, il n'est pas possible d'assimiler la démarche de PEA qui vise l'attribution de droits fondamentaux aux animaux avec les affiches de la Coop dont on peut légitimement supposer que le but est que les clients continuent d'acheter de la viande, et ce, en diminuant au maximum leur culpabilité. L'une s'inscrit dans un abolitionnisme militant, l'autre dans un welfarisme aux avantages économiques avérés. Mais ces initiatives témoignent de l'importance qu'acquiert la cause animale dans notre société. Mais que dit concrètement la législation suisse en matière de protection des animaux ? Les animaux sont-ils protégés dans une conception anthropocentriste, en vue de fournir aux humains des avantages, ou bien le pathocentrisme propre à l'éthique animale est-il parvenu à influencer le droit suisse ? Le biocentrisme peut-il fournir un argument à la protection des animaux ? La législation se base-t-elle sur une approche déontologique inspirée de Kant ou sur l'utilitarisme, voire l'éthique des vertus ? C'est à ces questions que nous allons à présent tenter de répondre.

III. Seconde partie : droit

A. Les principales lois influençant la protection de l'animal en Suisse

1. La Loi sur la protection des animaux (LPA ; RS 455)

Bien que certains concepts étudiés dans la première partie de ce travail puissent paraître relativement abstraits et éloignés d'une application pratique, de nombreux éléments trouvent en réalité leur traduction dans la législation suisse sur la protection des animaux. Il convient tout d'abord de relever les principaux jalons chronologiques de la protection des animaux en Suisse d'un point de vue juridique.

La toute première disposition constitutionnelle concernant le bien-être animal date de 1893. Il s'agit d'une initiative déposée par les associations de protection des animaux demandant l'interdiction « *de saigner les animaux de boucherie sans les avoir étourdis préalablement* » (FF 1972 II 1473, p. 1479). Même si le Parlement et le Conseil fédéral demandèrent son rejet, l'initiative fut acceptée en votation populaire le 20 août 1893³⁸. Cette votation revêt une importance historique puisqu'il s'agit de la « *première initiative populaire acceptée par le peuple à l'époque du tout jeune État fédéral, et elle allait rester la seule disposition constitutionnelle sur la protection des animaux jusqu'en 1973* » (FF 2003 595, p. 598). L'année 1973 marque alors un tournant puisque la compétence de légiférer sur la protection des animaux – qui relevait jusqu'alors des cantons – est octroyée à la Confédération par le biais de l'introduction d'un nouvel article 25bis dans la Constitution. On relèvera qu'avant cette date, Fribourg, Zurich, Genève et Vaud avaient effectivement fait usage de leur compétence de légiférer et possédaient une législation en la matière (FF 2004 3077, p. 3091).

L'adoption de ce nouvel art. 25bis en 1973 dans la Constitution suisse, dont l'alinéa premier dispose que « *la législation sur la protection des animaux est du ressort de la Confédération* » permit la création de la première loi fédérale sur la protection des animaux. Il faut souligner toutefois qu'un référendum fut lancé contre cette loi par des organisations de protection des animaux qui ne la jugeaient pas assez ambitieuse. Par environ 1'300'000 voix positives contre 300'000 voix négatives, cette loi fut acceptée en décembre 1978 et entra en vigueur le 1^{er} juillet 1981 (FF 2003 595, p. 598 - 599). Cependant, même s'il n'existait pas une loi fédérale spécifiquement dédiée à la protection animale avant 1981, on pouvait trouver des dispositions en la matière dans certains actes

³⁸ Aujourd'hui encore, l'art. 21 de la LPA dispose que « Les mammifères ne peuvent être abattus que s'ils sont étourdis avant d'être saignés ».

législatifs fédéraux tels que le code pénal³⁹ ou l'ordonnance sur le contrôle des viandes (FF 1972 II 1473, p. 1475).

La loi fédérale sur la protection des animaux (LPA ; RS 455) revêt une importance primordiale pour ce travail puisque déjà en 1977, avant son entrée en vigueur, le Conseil fédéral souligne dans le premier « *Message concernant une loi sur la protection des animaux* » que la future LPA

doit correspondre dans ses grandes lignes à la conception qu'on se fait actuellement d'une protection des animaux satisfaisant à l'éthique et fondée autant que possible sur des données scientifiques. L'élément prioritaire est en l'occurrence le besoin d'être protégé qu'a l'animal (FF 1977 I 1091, p. 1100).

Plus de vingt années plus tard, le Conseil fédéral soulignera que la LPA « *plus que tout autre texte, est l'expression de l'éthique qui doit prévaloir à l'égard de l'animal. Elle régit l'attitude respectueuse de l'homme à l'égard de l'animal [...]* » (FF 1999 8822, p. 8832).

De son entrée en vigueur en 1981 jusqu'à nos jours, la LPA a connu de nombreuses révisions. La plus importante est la révision totale de la loi qui eut lieu au début des années 2000. Le « *Message concernant la révision de la loi sur la protection des animaux* » qui servit à l'adoption de la loi aujourd'hui encore en vigueur date du 9 décembre 2002. Dans ce message, le Conseil fédéral explique que le projet de révision de la LPA n'a pour but « *ni un relèvement ni un abaissement du niveau de protection des animaux* » (FF 2003 595, p. 612) mais que l'accent est mis « *sur de nouveaux instruments d'exécution, à savoir : la formation et l'information / la convention d'objectif et le mandat de prestation* » (FF 2003 595, p. 597).

Actuellement, c'est l'art. 80 de la Constitution, dont l'alinéa premier dispose « *La Confédération légifère sur la protection des animaux* » qui sert de base à la LPA (FF 2017 1511, p. 7).

³⁹ Code pénal suisse du 21 décembre 1937, RS 311.0

Tableau 2

Principales étapes de la Loi fédérale sur la protection des animaux (LPA)

1893	Acceptation de l'initiative populaire demandant l'interdiction de "saigner les animaux de boucherie sans les avoir étourdis préalablement" ¹
1972	<i>Message du Conseil fédéral à l'Assemblée fédérale concernant le projet d'arrêté fédéral qui remplace l'article constitutionnel sur l'abattage rituel par un article sur la protection des animaux (art. 25 bis cst.)</i>
1973	"L'inscription [...] d'un art. 25 ^{bis} sur la protection des animaux dans la Constitution conféra la compétence constitutionnelle pour réglementer la protection des animaux dans une loi fédérale. Sur la base de cet article, les chambre fédérale adoptèrent la LPA" ²
1977	<i>Message concernant une loi sur la protection des animaux</i>
1981	Entrée en vigueur de la LPA et de son ordonnance
1993	La Commission de gestion du Conseil des États publie son rapport "Difficultés d'application dans la protection des animaux"
1999	Le Conseil fédéral publie un rapport en réponse à la Commission de gestion du Conseil des Etats
2002	<i>Message concernant la révision de la loi sur la protection des animaux</i>
2008	Entrée en vigueur de la LPA révisée

¹FF 1972 II 1473

²FF 2003 595

2. La loi sur l'agriculture (LAgr ; RS 910.01)⁴⁰

La loi sur la protection des animaux et son ordonnance ne constituent pas les seules législations contenant des dispositions visant à améliorer la protection des animaux en Suisse. Nous avons souligné que la LPA était basée sur l'art. 80 de la Constitution, mais cette dernière contient également un article sur l'agriculture, l'art. 104, dont l'al. 3 let. b dispose : « [La Confédération] encourage, au moyen de mesures incitatives présentant un intérêt économique, les formes d'exploitation particulièrement en accord avec la nature et respectueuse de l'environnement et des animaux ; ». La loi sur l'agriculture contient effectivement des dispositions sur le bien-être animal et il faut relever que dès l'article premier, le bien-être des animaux est inscrit parmi les différents buts de la LAgr⁴¹. Mais c'est surtout à son article 70a que la LAgr stipule que pour bénéficier des

⁴⁰ Loi fédérale du 29 avril 1998 sur l'agriculture (LAgr), RS 910.1

⁴¹ Même si les dispositions visant à encourager le bien-être animal dans la LAgr sont antérieures à 2013, c'est seulement depuis cette date-là que le bien-être animal figure explicitement à l'art. 1^{er} dans les buts de la loi. Dans son « *Message concernant l'évolution future de la politique agricole dans les années 2014 à 2017* », le Conseil fédéral justifie cet ajout en soulignant que « *Même si cela n'implique aucune modification sur le plan des instruments, l'ajout du bien-être des animaux dans l'article définissant le but de la LAgr permet de mieux tenir compte de l'importance de cette préoccupation aux yeux de la société* » (FF 2012 1857, p. 1941).

paiements directs, l'agriculteur doit fournir des prestations écologiques, prestations écologiques parmi lesquelles se trouve « *une détention des animaux de rente conforme aux besoins de l'espèce* » (LAgr, art. 70a, al. 2, let. a). Lors de la révision de la LPA, le Conseil fédéral a insisté sur l'importance de ces paiements directs pour le bien-être animal, il a notamment souligné que « *la principale motivation [de détenir des animaux de rente conformément à leurs besoins] est constituée par les paiements directs au sens de l'art. 70 de la loi sur l'agriculture [...]* » (FF 2003 595, p. 610).

Les articles 74 et 75 de l'Ordonnance sur les paiements directs versés dans l'agriculture⁴² instaurent quant à eux les contributions financières concernant les systèmes de stabulation particulièrement respectueux des animaux (SST) et les sorties régulières en plein air (SRPA). Ces programmes ont été créés dans les années 1990 et imposent aux agriculteurs qui choisissent d'y participer « *des exigences plus élevées pour le bien-être animal que celles prévues par les standards minimaux de la législation sur la protection des animaux* » (FF 2017 1511, p. 7). En contrepartie, l'agriculteur reçoit des compensations financières pour le meilleur traitement accordé à ses bêtes. L'adhésion à ces programmes fonctionnent bien pour certaines catégories animales puisque en 2018, « *83% des bovins, 88% des ovins et 79% des caprins ont bénéficié du programme SRPA* » (FF 2017 1511, p. 8). En revanche, seuls 50% des porcs et 41% de la volaille de rente ont pu bénéficier de ce programme pour cette même année. En ce qui concerne le programme SST, pour cette même année 2018, les porcs et la volaille sont mieux logés puisque ce programme a touché 66% des porcs, 93 % de la volaille, 58% des bovins et 44% des caprins (FF 2017 1511, p. 8).

À titre d'exemple, une des exigences du programme SRPA est que l'éleveur permette à ses bovins, entre le 1^{er} novembre et le 30 avril, de sortir treize fois par mois au minimum « *dans une aire d'exercice ou dans un pâturage* »⁴³ (OPD, annexe 6, p. 98). Quant au programme SST, pour bénéficier des contributions financières, l'éleveur devra (entre autres) garder ses animaux « *en groupe, sans être entravés* », ces derniers devront bénéficier « *de possibilités de se reposer, de se mouvoir et de s'occuper qui sont adaptées à leur comportement naturel* » (OPD, art. 74, p. 33). Il est important d'insister sur le fait que les programmes SST et SRPA ne sont pas obligatoires. Ainsi, le 17 juin 2020, la

⁴² Ordonnance du 23 octobre 2013 sur les paiements directs versés dans l'agriculture (OPD), RS 910.13

⁴³ L'ancien éleveur Jean-Marc Charrière relève l'ambiguïté de cette situation lorsqu'il déclare « *Dans l'exemple des vaches par le programme volontaire SRPA, elles doivent pouvoir sortir, s'ébattre et prendre l'air pour satisfaire leurs besoins. On reconnaît donc que c'est mieux si elles sortent treize fois dans le mois, mais acceptable (légal) qu'elles ne sortent pas du tout* » (Charrière, 2020, p. 123).

Conseillère nationale végane Verte Meret Schneider – que le Temps a qualifié d’ « *ambassadrice de la cause animale* » (Busslinger, 2021) – a déploré dans sa motion « *Les porcs aussi ont le droit de dormir sur de la paille* » (Motion 20.3648) que la LPA permette que les porcs soient détenus de manière permanente sur du béton. Le Conseil fédéral a alors répondu que si « *les exigences minimales pour la détention des porcs étaient relevées d’une manière générale pour égaler les normes SST* » alors cela aurait pour conséquences « *des investissements considérables pour les détenteurs de porcs concernés* ».

Enfin, si on peut se réjouir du succès de ces programmes (notamment par exemple des 93% de volailles bénéficiant du programme SST) on soulignera que la parlementaire Verte Irène Karin a déposé une interpellation le 16 mars 2018 intitulée « *Poulaillers d’engraissement. Quelles conséquences faut-il tirer de cette escroquerie ?* » (Interpellation 18.3320) dans laquelle elle rappelait que les « *photos choquantes* » qui ont été dévoilées par l’organisation Tier im Fokus ont toutes été prises dans des exploitations qui bénéficient du programme SST.

3. Le code pénal (RS 311.0)

Avant la création de la LPA, la répression des actes interdits envers les animaux était assurée par le Code pénal, en particulier son article 264. Cet article énumérait notamment les actes interdits (FF 1977 I 1091, p. 1099). L’arrivée de la LPA a conduit à abroger cet article, puisque la LPA contient des dispositions pénales. Cependant, le code pénal contient encore aujourd’hui quelques dispositions ayant trait aux animaux. L’art. 135 du code pénal stipule par exemple :

¹ Celui qui aura fabriqué, importé ou pris en dépôt, mis en circulation, promu, exposé, offert, montré, rendu accessibles ou mis à disposition des enregistrements sonores ou visuels, des images, d’autres objets ou des représentations qui illustrent avec insistance des actes de cruauté envers des êtres humains ou des animaux portant gravement atteinte à la dignité humaine, sans présenter aucune valeur d’ordre culturel ou scientifique digne de protection, sera puni d’une peine privative de liberté de trois ans au plus ou d’une peine pécuniaire.

On trouve également dans le code pénal des dispositions portant sur la dissémination « *d’organismes génétiquement modifiés ou pathogènes* » qui « *mett[ent] gravement en danger la composition naturelle des populations animales* » (art. 230), sur la propagation d’ « *épizootie parmi les animaux domestiques* » (art. 232), sur la contamination de « *l’eau potable servant aux personnes ou aux animaux domestiques* » (art. 234), ou encore sur la mise en danger de la santé des animaux par une altération des fourrages (art. 235).

4. Un changement symbolique en droit privé : l'abandon du statut d'objet de l'animal

Même si le droit public, et en particulier la LPA et son ordonnance, constitue les sources prioritaires pour ce travail portant sur l'animal de rente, il peut être utile de s'intéresser à quelques modifications du droit privé qui témoignent elles-aussi d'un changement de mentalité vis-à-vis de l'animal de manière plus générale.

En août 1992, le conseiller national PLR François Loeb déposa l'initiative parlementaire « L'animal, être vivant » (93.437) qui visait, selon ses propres mots, à ce « *que l'animal (aux termes de la loi fédérale sur la protection des animaux), traité comme une chose dans la législation fédérale, soit désormais considéré comme une catégorie à part* ».

En décembre 1993, la conseillère nationale PLD Suzette Sandoz déposa elle aussi une initiative parlementaire (93.459) visant à prendre en compte le statut particulier des animaux puisqu'elle demandait que « *le Livre quatrième du Code civil ("Des droits réels") soit complété par l'introduction de quelques règles spéciales consacrant, selon les circonstances, la qualité particulière des animaux vertébrés en tant que choses vivantes* ». Il n'existait en effet à cette époque aucun article dans le Code civil⁴⁴ précisant que l'animal n'est pas une chose.

Le Conseil national décida de donner suite à ces deux initiatives et la Commission des affaires juridiques du Conseil national ainsi qu'une sous-commission travaillèrent à élaborer un avant-projet qui fut ensuite soumis à une procédure de consultation (FF 1999 8118, p. 8120 – 8121). L'avant-projet visait à intégrer des modifications dans le Code civil, dans le code des obligations, dans le code pénal et dans la loi sur la poursuite et faillites. Suite à cette procédure de consultation, l'avant-projet fut modifié et remis au Conseil fédéral et au Conseil national (FF 1999 8880). Dans son rapport du 18 mai 1999, la Commission des affaires juridiques du Conseil national relevait le changement de perception de l'animal dans la population :

L'animal n'est plus perçu aujourd'hui de la même façon qu'il était perçu hier : la révision proposée vise à prendre en compte cette évolution en améliorant le statut juridique de l'animal. Tout porte à croire, en effet, que la plus grande partie de la population ne partage plus la conception de l'animal-chose que nous avons héritée du droit romain – comme en témoigne par exemple l'incompréhension croissante que rencontre le droit en vigueur lorsqu'il assimile le fait de blesser un animal à la détérioration d'un bien (FF 1999 8118, p. 8119).

Les révisions proposées touchaient plusieurs domaines. Premièrement, par l'ajout d'un nouvel article dans le Code civil, la Commission notait :

⁴⁴ Code civil suisse du 10 décembre 1907, RS 210

La révision proposée vise en premier lieu à tenir compte de la sensibilité nouvelle à l'égard du monde animal et à améliorer le statut juridique des animaux. L'art. 641a (nouveau), qui prévoit que les dispositions applicables aux choses ne sont valables pour les animaux que dans la mesure où il n'existe pas de dispositions contraires, reconnaît ainsi que l'animal est un être vivant et capable de perception et de sensation (FF 1999 8118, p. 8123).

De plus, mise-à-part l'ajout de ce nouvel article 641a dans le Code civil, les révisions impactaient d'autres parties du droit. Il était également proposé de réduire le délai d'acquisition dans le cas où un animal domestique était trouvé, l'ancien délai étant de cinq ans. Il y avait également d'autres dispositions qui demandaient, par exemple, que les cantons choisissent un service à prévenir dans le cas où un animal était trouvé, ou de tenir compte du bien-être de l'animal domestique pour savoir à qui le confier en cas de liquidation d'un régime matrimonial.

Dans son avis du 20 septembre 1999, le Conseil fédéral approuvait l'adoption d'un nouvel article qui permettrait de différencier l'animal de la chose :

Le but de la révision proposée par la Commission des affaires juridiques du Conseil national est de tenir compte de la sensibilité nouvelle de la population à l'égard du monde animal et d'améliorer le statut juridique des animaux. Le Conseil fédéral est également d'avis que la conception fondée sur le droit romain selon laquelle un animal est une chose ou un objet de la propriété mobilière au sens des droits réels (cf. art. 713 CC) ne correspond plus à la conception générale actuelle. C'est pourquoi il ne s'oppose pas à l'idée d'exprimer le respect à l'égard des animaux dans un nouvel article de base (art. 641a CC), selon lequel les animaux ne sont pas des choses et selon lequel les dispositions s'appliquant aux choses ne sont valables pour les animaux que dans la mesure où il n'existe pas de dispositions contraires (FF 1999 8880, p. 8882).

Le 13 décembre 1999, par 73 voix contre 58, le Conseil national refusa d'entériner les modifications proposées suite aux initiatives Loeb et Sandoz. Comme souligné par la Commission des affaires juridiques, les modifications ont été rejetées par le Conseil national car ce dernier « *a suivi l'argument selon lequel la modification proposée serait un facteur d'insécurité juridique et la distinction établie entre l'animal domestique et l'animal de rente serait moralement discutable* » (Rapport de la CAJ, 18.05.2000, p. 3).

Ce refus du Conseil national a eu plusieurs conséquences. En premier lieu, on peut relever le lancement d'une nouvelle initiative parlementaire par le conseiller aux États PLR Dick Marty. En effet, un peu plus d'une semaine après le refus du Conseil national, ce parlementaire utilisa les travaux effectués après le dépôt des initiatives Loeb et Sandoz. Ainsi, le Conseiller aux États « *a repris textuellement le libellé mis au point par la Commission des affaires juridiques du Conseil national sur la base des deux initiatives parlementaires* » (FF 2002 3885, p. 3886) pour lancer sa propre initiative nommée « *Les*

animaux dans l'ordre juridique suisse » (99.467). Cette initiative parlementaire fut ainsi présentée « *sous la forme d'un projet rédigé de toutes pièces* » (FF 2002 3885, p. 3886). En second lieu, deux initiatives populaires fédérales recueillirent le nombre de signatures suffisantes pour être soumises en votation. Il s'agissait de l'initiative « *pour un meilleur statut juridique des animaux (Initiative pour les animaux)* » et « *Les animaux ne sont pas des choses !* ». Ces deux initiatives avaient toutes les deux pour but d'« *inscrire dans la constitution des normes poursuivant le même objectif que la révision législative rejetée par le Conseil national* » (FF 2001 2390, p. 2391). L'initiative « *pour un meilleur statut juridique des animaux (Initiative pour les animaux)* » fut déposée en août 2000 et avait pour but de modifier la Constitution fédérale comme suit :

Art. 79a (nouveau) Statut juridique des animaux

¹ Les animaux ne sont pas des choses, mais des êtres vivants doués de sensibilité.

² La Confédération définit leur statut juridique, en particulier dans le droit civil, pénal et administratif.

L'initiative « *Les animaux ne sont pas des choses !* » fut déposée en novembre 2000 et avait pour but de modifier la Constitution fédérale comme suit :

Art. 79a (nouveau)

¹ Les animaux sont des êtres vivants dont la dignité, les perceptions et la sensibilité à la douleur doivent être prises en considération par l'être humain.

² Le législateur fédéral définit les droits particuliers qui reviennent aux animaux et institue des défenseurs adéquats chargés de les représenter.

En résumé, pour preuve que la question du statut moral de l'animal acquiert une importance considérable au début des années deux mille, on compte une initiative parlementaire et deux initiatives populaires qui visent à améliorer le statut juridique des animaux et en particulier à inscrire – que ce soit dans le Code civil ou dans la Constitution – une différenciation entre l'animal et la chose.

Dans son message du 25 avril 2001, le Conseil fédéral conseillait le rejet des deux initiatives populaires. Un des arguments évoqués était le rang législatif inapproprié de ces deux initiatives qui voulaient inscrire le fait que l'animal n'est pas une chose dans la Constitution et non dans une loi fédérale. En effet, le Conseil fédéral soulignait que

depuis toujours, la Constitution fédérale est dénuée de normes matérielles relevant du droit civil. Or, en inscrivant dans la constitution le principe selon lequel les animaux ne sont pas des choses au sens juridique du terme, on donnerait à un aspect des droits réels une importance disproportionnée par rapport au reste de cette matière juridique (FF 2001 2390, p. 2401).

En revanche, dans son message du 27 février 2002 concernant l'initiative parlementaire Marty, comme pour les travaux qui avaient relevé des initiatives Loeb et Sandoz, le

Conseil fédéral donna un avis positif. Il releva « *approuve[r] en particulier le nouvel article de base (art. 641a CC), qui précise que les animaux ne sont pas des choses* » (FF 2002 5418, p. 5419).

Finalement, en octobre 2002, le Parlement adopta les modifications législatives dont le nouvel article 641a du Code civil. Le Conseil fédéral fixa son entrée en vigueur au premier avril 2003 (Département fédéral de justice et police, 2003). Encore aujourd'hui, l'article 641a du Code civil dispose :

Art. 641a A. Éléments du droit de propriété/ II. Animaux

II. Animaux

¹ Les animaux ne sont pas des choses.

² Sauf disposition contraire, les dispositions s'appliquant aux choses sont également valables pour les animaux.

Suite à cela, les deux initiatives populaires « pour un meilleur statut juridique des animaux » et « les animaux ne sont pas des choses ! » furent retirées. Il aura donc fallu dix ans entre la première initiative parlementaire souhaitant améliorer le statut des animaux et l'entrée en vigueur d'un nouvel article dans le Code civil précisant que les animaux ne sont pas des choses.

À ce stade, nous pourrions penser que le vœu de Francione lorsqu'il affirme: « *Si nous appliquons le principe d'égalité de considération aux animaux, alors nous devons leur étendre ce droit fondamental que nous reconnaissons à tous les êtres humains : le droit de ne pas être traités comme des choses* » (Francione, 2015a, p. 37) a été exaucé. Nous pourrions alors considérer ce nouvel article dans le Code civil comme une véritable révolution en faveur de l'antispécisme. Cependant, la Commission des affaires juridiques du Conseil des États rappelle rapidement la réalité juridique :

La nouvelle disposition a un caractère essentiellement déclaratoire, car elle ne crée pas de catégorie juridique nouvelle pour l'animal. Le système juridique suisse est fondé en effet sur la distinction entre les personnes – soit les sujets de droit, avec leurs droits et leurs devoirs – et les choses : l'animal continuera ainsi à l'avenir d'être assimilé à la chose, et ne disposera donc pas de droits civils (FF 2002 3885, p. 3889).

Tableau 3

Statut juridique des animaux

Statut juridique des animaux	
24 août 1992	François Loeb dépose l'initiative parlementaire "L'animal, être vivant"
16 décembre 1993	Suzette Sandoz dépose l'initiative parlementaire "Animaux vertébrés. Dispositions particulières"
17 décembre 1993	Le Conseil national donne suite à l'initiative "L'animal, être vivant"
16 décembre 1994	Le Conseil national donne suite à l'initiative "Animaux vertébrés. Dispositions particulières"
13 décembre 1999	Le projet de modifications des différentes lois élaborés sur la base des initiatives Loeb et Sandoz est refusé par le Conseil national
22 décembre 1999	Dick Marty dépose l'initiative parlementaire "Les animaux dans l'ordre juridique suisse"
17 août 2000	Dépôt de l'initiative populaire "pour une meilleur statut juridique des animaux"
16 novembre 2000	Dépôt de l'initiative populaire "Les animaux ne sont pas des choses!"
4 octobre 2002	Suite à l'initiative Marty, le parlement adopte la nouvelle législation sur le statut de l'animal dont l'article 264 du CC disposant que les animaux ne sont pas des choses.
25 octobre 2002	Retrait de l'initiative populaire "Les animaux ne sont pas des choses!"
21 janvier 2003	Retrait de l'initiative populaire "pour une meilleur statut juridique des animaux (Initiative pour les animaux)

B. Le rejet de l'anthropocentrisme dans la législation sur la protection des animaux

1. L'influence de l'éthique pathocentrique

Dès l'origine de la LPA, c'est la capacité à souffrir de l'animal qui joua un rôle fondamental dans son droit ou non à bénéficier d'une protection. Déjà en 1972, dans le *Message du Conseil fédéral à l'Assemblée fédérale* visant à créer le nouvel article constitutionnel 25bis qui allait permettre l'élaboration de la future loi sur la protection des animaux, le Conseil fédéral précisait :

Étant donné que nos connaissances sur le *degré de sensibilité à la douleur* des animaux inférieurs sont limitées, mais aussi dans l'intérêt d'une législation future qui soit judicieuse, il faut entendre par « animaux », dans le cadre du présent projet de nouvel article constitutionnel, les vertébrés seulement (FF 1972 II 1473, p. 1474).

Un peu plus de quatre années plus tard, dans son premier *Message concernant une loi sur la protection des animaux*, le Conseil fédéral utilisa à nouveau une argumentation pathocentrique pour restreindre l'application de la LPA aux vertébrés puisqu'il expliqua que la loi s'appliquait à ces derniers car « à notre connaissance, ils sont les seuls dont

nous soyons certains qu'ils ressentent et éprouvent consciemment, à leur manière, des douleurs et des maux » (FF 1977 I 1091, p. 1101).

Enfin, dans son *Message concernant la révision de la loi sur la protection des animaux* du 9 décembre 2002, le Conseil fédéral se basa à nouveau sur des arguments pathocentriques lorsqu'il répéta que c'était bien la capacité à souffrir des animaux qui constituait le critère moral pertinent permettant aux animaux de bénéficier d'une protection :

La loi a pour but d'épargner des douleurs et des maux aux animaux. Cela n'est possible que chez les animaux qui peuvent effectivement ressentir des douleurs ou des maux, ou dont on sait qu'ils sont doués de cette faculté. Un élargissement du champ d'application de la loi à tous les animaux [...] n'est pas possible actuellement en raison du peu de connaissances disponibles sur la capacité des animaux invertébrés à ressentir la douleur (FF 2003 595, p. 613).

L'art. 2 al. 1^{er} de la LPA actuelle dispose ainsi :

Art. 2 Champ d'application

¹La présente loi s'applique aux vertébrés. Le Conseil fédéral détermine à quels invertébrés elle s'applique et dans quelle mesure. Il s'appuie à cet égard sur les résultats de la recherche scientifique menée sur les capacités sensibles de ces derniers.

Dans l'Ordonnance sur la protection des animaux, le Conseil fédéral a effectivement décidé quels autres animaux que les vertébrés bénéficiaient d'une protection puisque l'article premier de ladite ordonnance dispose :

Art. 1 Objet

La présente ordonnance règle la manière de traiter, de détenir, d'utiliser les animaux vertébrés, les céphalopodes (Cephalopoda) et les décapodes marcheurs (Reptantia) et de pratiquer des interventions sur eux.

Les céphalopodes et les décapodes marcheurs sont ainsi également protégés par la législation suisse sur la protection des animaux. Il arrive que le Conseil fédéral prenne effectivement des mesures de protection touchant spécifiquement ces invertébrés comme ce fut le cas le 10 janvier 2018 lorsqu'il intégra dans l'ordonnance sur la protection des animaux l'interdiction de transporter les homards sur de la glace et de les ébouillanter vivants, interdiction qui fit couler beaucoup d'encre et qui fut relayée dans de nombreux pays. Quelques années auparavant, la Conseillère nationale Verte Maya Graf avait souligné dans une motion (15.3860) que selon « *les connaissances actuelles, ces crustacés solitaires disposent d'un système nerveux complexe et sont sensibles à la douleur* » et avait averti qu'une étude de l'Association suisse des vétérinaires cantonaux exposait que la façon dont étaient traités les homards n'était pas conforme à la LPA. Quoi qu'il en soit, en décidant d'accorder une protection aux animaux capables de ressentir la douleur, la LPA refuse une conception anthropocentrique et se base, dès ses

débuts, sur une conception pathocentrique. En ne protégeant que les animaux capables de souffrir, la LPA s'inscrit ainsi dans la lignée d'un Singer qui affirme : « *Si un être n'a pas la capacité de souffrir, ni de ressentir du plaisir ou du bonheur, alors il n'existe rien à prendre en compte. Ainsi, c'est le critère de la sensibilité [...] qui fournit la seule limite défendable à la préoccupation pour les intérêts des autres* » (Singer, 2012a, p. 76).

Ce rejet de l'anthropocentrisme moral par la LPA est explicitement formulé dans le rapport écrit par la CdG-E au Conseil fédéral en 1993. Les conseillers aux États de la commission ont en effet souligné : « *La législation agricole a traditionnellement protégé les animaux dans l'intérêt de l'homme. À cette approche anthropocentrique, la loi sur la protection des animaux oppose une conception éthique, fondée sur la conviction que les animaux méritent d'être protégés pour eux-mêmes* » (FF 1994 I 603, p. 606 – 607). En relevant que c'est bien pour eux-mêmes que les animaux sont protégés et non dans le but de rechercher un effet chez d'autres êtres humains, la LPA rejette l'approche des devoirs indirects. Pour reprendre la terminologie de Regan, les êtres humains ont bien des devoirs *envers* les animaux, et non seulement des devoirs les impliquant (Regan, 2013, p. 326). Lorsque la LPA stipule à son art. 26 que la personne qui, volontairement « *maltraite un animal* » ou « *met à mort des animaux de façon cruelle ou par malice* » est passible d'un emprisonnement d'une durée allant jusqu'à trois ans ou d'une amende, elle attribue bien aux animaux un droit-créance. Ce dernier oblige alors les humains à adopter un certain comportement à leur égard : les animaux possèdent le droit de ne pas être traités cruellement (Goffi, 2001, p. 153). On soulignera que c'est le cas pour la LPA qui constitue la principale loi en Suisse de protection des animaux, mais ce n'est pas forcément le cas d'autres dispositions tel que l'article 135 du Code pénal. Nous avons vu que cette disposition interdisait la diffusion de contenus montrant de la cruauté envers des animaux. Lorsque le Conseil fédéral déclare à propos de cet article 135 que « *si la disposition sanctionne les actes de violence envers les animaux, c'est dans le but de protéger l'être humain [...]. Il est depuis longtemps admis que les représentations de la brutalité peuvent avoir sur les jeunes en particulier un effet au moins aussi néfaste que la pornographie* » (FF 1985 II 1021, p. 1060), cette disposition du Code pénal s'inscrit alors clairement dans une philosophie des devoirs indirects.

2. La reconnaissance de la dignité de l'animal

Ce pathocentrisme inhérent à la LPA et à son ordonnance s'accompagne d'une reconnaissance de la dignité de l'animal. Dès 1993, la CdG-E déclare au Conseil fédéral :

Aspirant à vivre en toute dignité dans une société civilisée, nous nous devons de traiter les animaux qui nous sont confiés avec le même souci de dignité. Les êtres humains recherchent des modes de vie qui atténuent les souffrances et aspirent à un monde juste pour tous. Les règles de vie qu'ils s'imposent doivent aussi comprendre le respect de l'animal, c'est-à-dire la reconnaissance de sa dignité (FF 1994 I 603, p. 606-607).

Cette reconnaissance de la dignité de l'animal est relativement récente puisque dans la Constitution suisse, elle est apparue pour la première fois il y a moins de trente ans. En effet, en 1992, le peuple et les cantons acceptèrent en votation populaire le contre-projet d'une initiative qui avait pour but de s'opposer à « *l'application abusive des techniques de reproduction et de manipulation génétique de l'espèce humaine* » (Papaux, 2011, p. 118). Le Conseil fédéral avait en effet proposé un contre-projet à cette initiative. Au Parlement, ce fut le Conseil des États qui traita en premier le dossier et qui y intégra également les questions concernant les manipulations génétiques hors espèce humaine. La commission du Conseil national, pour sa part, intégra la notion de dignité de la créature (Luchsinger, 2000, p. 129). C'est ainsi qu'en 1992, l'art. 24^{novies} al. 3 fut intégré à la Constitution fédérale. Il était rédigé de la sorte :

La Confédération édicte des prescriptions sur l'utilisation du patrimoine germinal et génétique d'animaux, de plantes et d'autres organismes. Ce faisant, elle tient compte de la *dignité de la créature* et de la sécurité de l'homme, de l'animal et de l'environnement ; elle protège aussi la multiplicité génétique des espèces animale et végétale (Papaux, 2011, p. 119).

Concernant l'intégration de cette notion de dignité de la créature en 1992 dans la Constitution, Monsieur Darbellay, rapporteur du Conseil national, expliqua « *Nous voulons montrer par là que l'homme, s'il participe à la création, est lui-même créature et il ne peut pas faire n'importe quoi, il doit respecter la dignité de cette création* » (Luchsinger, 2000, p. 130).

En 1999, lors de la révision de la Constitution, ce sera à l'art. 120 Cst. que la compétence de légiférer sur les questions génétiques sera confiée à la Confédération.

Cependant, si la traduction allemande de ce nouvel art. 120 Cst. reprend l'expression « *dignité de la créature* » (*Würde der Kreatur*) de l'ancien article 24^{novies}⁴⁵ cité plus haut, la traduction française de cet article, à la surprise de nombreux experts, ne parle plus de

⁴⁵ « *Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten* ».

« *dignité de la créature* » mais mentionne une « *intégrité des organismes vivants* » (Papaux, 2011, p. 120).

Encore aujourd'hui, en langue française, l'art. 120 al. 2 Cst. dispose :

Art. 120 Génie génétique dans le domaine non humain
[...]
2. La Confédération légifère sur l'utilisation du patrimoine germinal et génétique des animaux, des végétaux et des autres organismes. Ce faisant, elle respecte *l'intégrité des organismes vivants* et la sécurité de l'être humain, de l'animal et de l'environnement et protège la diversité génétique des espèces animales et végétales.

Ce remplacement de la notion de « *dignité de la créature* » dans la version française de la Constitution par celle d'« *intégrité des organismes vivants* » surprendra Florence Burgat qui soulignera ainsi que « *cette double substitution éradique à la fois la dimension métaphysique et théologique des termes initiaux* » (Burgat, 2002, p. 199) tandis que le Dr. Gérald Hess relèvera que « *cette traduction aplatit – indûment à mon sens – l'enjeu philosophique et éthique contenu dans l'expression allemande* » (Hess, 2015, p. 85).

La Loi sur le génie génétique⁴⁶ du 21 mars 2003 (LGG) reprendra l'expression utilisée dans la Constitution en fonction de la langue, soit « *intégrité des organismes vivants* » en français et « *Würde der Kreatur* » en allemand.

Cependant, dans la nouvelle LPA du 16 décembre 2005, entrée en vigueur en septembre 2008, la notion de dignité de l'animal sera bel et bien présente – en français, en allemand et en italien – et ce, dès l'article premier. Dans son message sur la révision de la LPA de 2002, le Conseil fédéral souligne d'ailleurs que l'intégration de la notion de dignité dans la LPA provient bien de l'art. 120 al. 2 Cst.

Depuis son entrée en vigueur en septembre 2008, l'art. 1 de la nouvelle LPA dispose ainsi :

Art. 1 But
La présente loi vise à protéger la dignité et le bien-être de l'animal.

Et pour preuve que l'utilisation de la notion de dignité pour qualifier d'autres espèces que *Homo sapiens* n'est pas anodine, le Conseil fédéral soulignera dans son message de 2002 que « *L'article introductif de la loi (but, champ d'application, définitions, principes) a eu un vaste écho et a suscité des propositions de modification très variées. La notion de dignité a occasionné à elle seule quelques 30 propositions de modification* » (FF 2003 595, p. 605).

⁴⁶ Loi fédérale du 21 mars 2003 sur l'application du génie génétique au domaine non humain (LGG), RS 814.91

3. L'influence de l'éthique biocentriste

Comme l'administration fédérale le relève, en intégrant la notion de dignité de la créature dans la Constitution fédérale (et donc en concrétisant ce principe dans LGG et dans la LPA), le législateur adopte une position biocentrique :

Selon la doctrine dominante, le concept de dignité de la créature est fondé sur un certain courant de l'éthique environnementale. On le décrit comme biocentrisme hiérarchique. D'après ce courant, tous les êtres vivants – donc pas uniquement l'être humain ou les autres êtres doués de sensibilité – ont une valeur propre et doivent donc être pris en considération, [...]. La Constitution part de l'idée que tous les animaux et végétaux, ainsi qu'éventuellement certains autres organismes, ont un bien propre (Dignité de l'animal / Pesée des intérêts : explications, 2017, p. 2).

Le fait que le texte fondamental de l'État reconnaisse que les animaux et les végétaux possèdent une dignité n'est pas commun, et on peut s'étonner avec Gérald Hess que « *La Suisse est sans doute le seul pays au monde à connaître – explicitement – le principe moral d'un respect de la dignité des organismes non humains* » (Hess, 2015, p. 85). Comme l'administration fédérale l'indique, le biocentrisme dont nous parlons ici est un biocentrisme hiérarchique. Cela signifie que l'on reconnaît qu'il existe une hiérarchie entre les différents organismes, et qu'il est moralement plus grave de porter atteinte à la dignité d'un cheval qu'à celle d'une fleur par exemple. Si l'article premier de la LPA annonce que cette loi a pour but de « *protéger la dignité et le bien-être de l'animal* », le troisième article de la LPA définit alors cette notion de dignité.

Art. 3 Définitions

Au sens de la présente loi, on entend par :

- a. dignité : la valeur propre de l'animal, qui doit être respectée par les personnes qui s'en occupent ; il y a atteinte à la dignité de l'animal lorsque la contrainte qui lui est imposée ne peut être justifiée par des intérêts prépondérants ; il y a contrainte notamment lorsque des douleurs, des maux ou des dommages sont causés à l'animal, lorsqu'il est mis dans un état d'anxiété ou avili, lorsqu'on lui fait subir des interventions modifiant profondément son phénotype ou ses capacités, ou encore lorsqu'il est instrumentalisé de manière excessive ;

Cette définition appelle plusieurs commentaires. Tout d'abord, lorsque la LPA définit la dignité de l'animal comme étant sa « *valeur propre* » cette définition se conforme à ce qui est généralement admis. Hess rappelle en effet que « *la dignité d'un organisme signifie que ce dernier possède une valeur pour lui-même, c'est-à-dire une valeur intrinsèque*. Il explique en effet que « *la valeur possédée par l'organisme non humain est bel et bien intrinsèque, en ce sens qu'elle ne dépend pas des attitudes ou des sentiments d'un observateur humain, mais des propriétés biologiques de l'organisme lui-même* » (Hess, 2013, p. 86). Ainsi, l'approche adoptée par la Constitution implique que si tous les êtres humains disparaissaient de la planète et qu'il ne restait plus que des animaux, ces animaux continueraient de posséder une valeur en eux-mêmes.

Ensuite, comme l'explique l'administration fédérale, la dignité de l'animal dans la LPA « *n'est pas comprise comme valeur absolue* » (Dignité de l'animal / Pesée des intérêts : explications, 2017, p. 2). La définition de la notion de dignité dans la LPA exposée ci-dessus est limpide à ce sujet, il n'est pas question d'interdire l'imposition de contraintes aux animaux, mais celles-ci doivent « *être justifiée par des intérêts prépondérants* ». On retrouve là une des conséquences de la hiérarchisation nécessaire à l'application d'un biocentrisme (Hess, 2011).

Dans son Message de 2002, le Conseil fédéral soulignera lui aussi les limites de cette protection : « *La loi protège la dignité et le bien-être de l'animal mais non sa vie. La mise à mort d'animaux à l'abattoir, par exemple, reste autorisée, si les conditions cadres du droit sur la protection des animaux sont respectées* » (FF 2003 595, p. 613). Avec l'attribution de la notion de dignité aux animaux, nous sommes donc très loin de la position d'un Regan attribuant une valeur inhérente à tous sujet-d'une-vie et interdisant par-là de les traiter comme des moyens en vue des fins humaines.

Cette volonté du législateur suisse cherchant à protéger l'animal de certaines souffrances tout en rendant d'autres souffrances possibles et en autorisant la mise à mort de l'animal est par ailleurs critiquée par les milieux antispécistes. La militante antispéciste suisse Virginia Markus s'offusque ainsi de cette situation : « *légiférer sur le « bien-être » et la « dignité » de l'animal tout en autorisant les processus d'écornage, d'exploitation et d'abattage de ce même individu est révélateur d'une mauvaise foi sciemment axée sur le profit* » (Désobéir avec amour, p. 44).

4. La dignité comme argument en faveur du respect de l'animal

Si la notion de dignité de l'animal est encore relativement abstraite, force est de constater qu'elle est de plus en plus utilisée pour argumenter en faveur de mesures visant à améliorer les conditions de vie des animaux.

Ainsi, le Tribunal cantonal genevois a par exemple confirmé en 2014 que le fait d'utiliser des poissons « *Garra rufa* » dans un centre wellness – les clients introduisant leurs pieds dans des aquariums et ce pour satisfaire des fins cosmétiques – était contraire au respect de la dignité des poissons. Le Tribunal cantonal a donné raison au Service de la consommation et des affaires vétérinaires qui avait interdit à la recourante l'utilisation des poissons en argumentant que « *ceux-ci subissent une instrumentalisation excessive, constitutive d'une atteinte à leur dignité lorsqu'ils sont utilisés à des fins cosmétiques ou*

de wellness. Le bénéfice engendré pour l'homme dans le cadre d'une utilisation non-médicale et non-thérapeutique serait en effet moins important que la contrainte à laquelle les poissons sont exposés » (GE.2012.0220). Preuve que c'est bien la dignité du poisson qui est touchée et non sa capacité à souffrir, le Tribunal cantonal genevois soulignera qu'en agissant de la sorte envers ces poissons « *il n'y a pas lieu de douter qu'on fait subir à l'animal un avilissement contraire aux art. 3 let. a et 4 LPA* »⁴⁷ (GE.2012.0220).

L'association antispéciste *Sentience Politics* a quant à elle déposé en septembre 2019 une initiative populaire intitulée « *Non à l'élevage intensif en Suisse (initiative sur l'élevage intensif)* » munie des plus de 100'000 signatures nécessaires. Cette initiative souhaite inscrire la dignité de l'animal de rente dans la Constitution suisse et lui donne des accents éminemment pratiques puisque l'initiative soutient que dignité animale et élevage intensif ne sont pas conciliables. Si l'initiative est acceptée, un article 80a sera ajouté à la Constitution. Il sera rédigé de la sorte :

Art. 80a Garde d'animaux à des fins agricoles

¹ La Confédération protège la dignité de l'animal dans le domaine de la garde d'animaux à des fins agricoles. La dignité de l'animal comprend le droit de ne pas faire l'objet d'un élevage intensif.

² L'élevage intensif désigne l'élevage industriel visant à rendre la production de produits d'origine animale la plus efficace possible et portant systématiquement atteinte au bien-être des animaux. [...]

Il est intéressant de constater que le Conseil fédéral ne s'est pas contenté de rejeter cette initiative mais qu'il lui oppose un contre-projet direct. Le Conseil fédéral insiste sur la notion de bien-être des animaux puisque cette notion serait intégrée dans deux alinéas de la Constitution par le contre-projet direct, mais en revanche la notion de dignité est supprimée de ce contre-projet direct.

Plus récemment encore, lorsque la Conseillère nationale Verte Meret Schneider, qui a par ailleurs cosigné l'interpellation sur le spécisme déposée par Léonore Porchet, déposa sa motion « *Arrêtons le gazage des poussins* » (20.3647) le 17 juin 2020, elle se référa à la notion de dignité et de valeur intrinsèque de l'animal pour argumenter en faveur de l'arrêt de cette pratique :

La production et la mise à mort des poussins dits d'un jour comme « sous-produits » de l'industrie hautement spécialisée des œufs est le sommet du mépris de la dignité animale telle que la conçoit la Constitution. La valeur intrinsèque des poussins mâles issus de l'élevage hybride de poules pondeuses est intégralement niée par leur mise à mort directement après l'éclosion.

⁴⁷ Concernant la définition de l'avilissement, selon l'administration fédérale, « *un animal est avili lorsqu'il est considéré et traité d'une manière qui nie complètement son statut moral en tant qu'être qui doit être respecté pour son auto-détermination. Les faits devraient être évalués indépendamment du fait que l'animal soit conscient ou non de l'avilissement* » (Dignité de l'animal / Pesée des intérêts : explications p. 6)

Au pathocentrisme initial de la LPA s'ajoute ainsi un biocentrisme hiérarchique, fournissant lui aussi des arguments en faveur du respect des intérêts des animaux.

Tableau 4

Chronologie : dignité de l'animal

1992	Intégration dans la Constitution Suisse de l'art. 24 ^{novies} al. 3 qui fait mention de la "dignité de la créature"
1999	Révision de la Constitution. Si la notion de dignité de la créature "Würde der Kreatur" demeure dans la version allemande, la version française de la Constitution mentionne quant à elle "l'intégrité des organismes vivants"
2003	La Loi sur le génie génétique mentionne "Würde der Kreatur" dans sa version allemande, et "intégrité des organismes vivants" dans sa version française.
2005	La LPA mentionne "Würde der Kreatur" dans sa version allemande et "dignité de la créature" dans sa version française.
2019	Une initiative populaire fédérale est déposée. Elle demande notamment que soit intégré à la Constitution suisse un article 80a disposant que "La Confédération protège la dignité de l'animal dans le domaine de la garde d'animaux à des fins agricoles." L'initiative précise que "La dignité de l'animal comprend le droit de ne pas faire l'objet d'un élevage intensif". ¹

1. Rapport explicatif concernant le contre-projet du Conseil fédéral à l'initiative populaire « Non à l'élevage intensif en Suisse (initiative sur l'élevage intensif) » du 12 août 2020 (FF 2017 1511)

C. Utilitarisme, déontologisme et éthique de la vertu

1. L'influence utilitariste

Lorsque l'on se penche sur les différentes dispositions de la législation suisse en matière de protection des animaux, l'influence de l'éthique utilitariste devient rapidement évidente. Le législateur use bien plus souvent de la pesée des intérêts qu'il ne se soumet purement et simplement à une règle morale interdisant une action en elle-même et non en fonction de ses conséquences. Concernant la dignité dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, la LPA dispose ainsi à son article trois qu'« *il y a atteinte de l'animal lorsque la contrainte qui lui est imposée ne peut être justifiée par des intérêts prépondérants* ». Nous avons déjà souligné que cette dignité « *n'est pas comprise comme valeur absolue* », la loi dispose ainsi qu'il est autorisé de porter atteinte à cette dignité en cas « *d'intérêts prépondérants* ». Ainsi, l'administration fédérale explique : « *C'est en effectuant une pesée des intérêts que l'on trouve la réponse à la question de savoir si la contrainte peut être justifiée dans un cas concret. Si la justification est possible, la dignité de la créature/ la dignité de l'animal est respectée malgré l'intervention dans le cas particulier concerné* » (Dignité de l'animal / Pesée des intérêts : explications, 2017, p. 2).

On retrouve cette même pesée des intérêts dans les principes mêmes de la LPA, exposés au quatrième article :

Art. 4 Principes

¹ Toute personne qui s'occupe d'animaux doit :

- a. Tenir compte au mieux de leurs besoins ;
- b. Veiller à leur bien-être dans la mesure où le but de leur utilisation le permet.

² Personne ne doit de façon injustifiée causer à des animaux des douleurs, des maux ou des dommages, les mettre dans un état d'anxiété ou porter atteinte à leur dignité d'une autre manière. Il est interdit de maltraiter les animaux, de les négliger ou de les surmener inutilement. [...]

Le législateur impose donc de respecter le bien-être animal mais seulement « *dans la mesure où le but de leur utilisation le permet* », il interdit d'infliger des douleurs aux animaux mais seulement si cela est fait « *de façon injustifiée* », il interdit de surmener un animal mais seulement si cela est fait « *inutilement* ». Toutes ces expressions impliquent l'utilisation du principe utilitariste demandant de mettre en balance les différents intérêts pour faire le meilleur choix moral possible. C'est précisément ce qui est critiqué par les tenants d'une éthique déontologique tel que Tom Regan ou Gary Francione. Ce dernier explique que la volonté du législateur de traiter humainement les animaux « *préten[d] consacrer l'idée de Bentham selon laquelle notre similitude avec les animaux (en ce qu'ils sont sentients) engendre une obligation morale et juridique directe envers eux, consistant à ne pas leur infliger des souffrances non nécessaires* » (Francione, 2015a, p. 127). L'avocat poursuit en expliquant que le fait que les animaux soient considérés comme nos biens s'oppose à une véritable mise en balance des intérêts des animaux avec ceux des êtres humains :

Or, les animaux étant des biens et du fait que nous ayons beaucoup de respect pour le droit de propriété, nous avons décidé – avant même d'avoir entamé notre processus d'évaluation des intérêts – qu'il était moralement acceptable d'utiliser des animaux pour se nourrir, chasser, se divertir, se vêtir, faire des expériences, tester des produits et ainsi de suite. [...] Le résultat est que nous choisissons l'intérêt humain plutôt que l'intérêt animal, même dans les situations où l'intérêt de l'homme est futile et l'intérêt de l'animal fondamental et qu'il s'agit, littéralement, d'une question de vie ou de mort. (Francione, 2015a, p. 127-128).

Si les principes de la loi se basent sur une morale utilitariste, cela ne signifie pas pour autant que la déontologie soit absente de la législation suisse sur la protection des animaux. Lorsqu'à l'article 16 « *Pratiques interdites sur tous les animaux* » de l'OPAn, le législateur interdit purement et simplement « *d'organiser des combats entre animaux ou avec des animaux, au cours desquels ceux-ci sont maltraités ou mis à mort* », « *de donner des coups sur les yeux ou les parties génitales des animaux ainsi que de leur casser ou de leur écraser la queue* » ou encore « *de commettre des actes à motivation sexuelle sur*

des animaux », il ne procède pas par mise en balance des intérêts, il se soumet à une contrainte. Et si l'on reprend l'universalisation de la maxime demandée par Kant, il semble effectivement qu'un monde où tous les humains se soumettent à l'interdiction d'organiser des combats d'animaux, de les frapper à des parties particulièrement sensibles ou d'avoir des relations sexuelles avec eux constituent un meilleur monde que l'inverse. Ainsi si l'utilitarisme domine la législation suisse sur la protection des animaux, on trouve aussi des dispositions d'inspiration déontologique. Et qu'en est-il du troisième courant de l'éthique, à savoir l'éthique de la vertu – et de l'une de ses versions, l'éthique du *care* ? C'est la question sur laquelle nous allons à présent nous pencher.

2. La science plus forte que l'empathie, une opposition à l'éthique de la vertu

Dans la première partie de ce travail, nous avons montré l'évolution, dans le champ de l'éthique animale, de la considération des sentiments humains pour les animaux. Nous avons notamment relevé que la première génération d'auteurs ayant réfléchi au statut moral des animaux se distancie fortement des sentiments et des émotions. Singer prend une certaine distance avec la pitié et l'amour des bêtes. L'éthicien utilitariste soulignera ainsi que la condamnation morale des expérimentations dans les camps nazis, de même que la condamnation de certaines expérimentations animales, repose sur la raison et non sur les émotions (Singer, 2012a, p. 58-59).

Regan cherchera à éviter de se faire accuser de sentimentalisme et relèvera la nécessité de « *l'investigation rationnelle* » (Regan, 2013, p. 77). Nous avons déjà relevé que selon Regan, le traitement des animaux relevait d'une question de justice et non d'une question de bonté ou de compassion. Nous avons également souligné que ce paradigme change avec l'arrivée de l'éthique du *care* car cette dernière met en avant l'importance des relations avec les animaux. Si Brian Luke revendique s'opposer aux abus subis par les animaux en raison de sa sympathie pour eux, Anne Le Goff soulignera que « *loin de s'opposer à la raison, la sympathie prépare le terrain à la raison* » (Le Goff, 2012, p. 46). Des auteurs postérieurs tels que Corine Pelluchon avertissent quant à eux du danger de ne se baser que sur l'argumentation rationnelle car cette dernière ne permettra pas d'« *installer la question animale au cœur du politique* » (Pelluchon, 2017b, p. 25).

Mais qu'en est-il de la législation suisse sur la protection des animaux ? Le législateur demande-t-il une protection de ces derniers en se basant sur des sentiments tels que la pitié, la compassion, l'empathie ou se réfère-t-il à la science ?

Il semblerait bien que non puisque déjà en 1972, lorsque le gouvernement soumet le projet d'arrêté fédéral visant à « *donner à la Confédération la compétence de légiférer en matière de protection des animaux* » (FF 1972 II 1473, p. 1473), le Conseil fédéral prend ses distances avec les sentiments que peuvent éprouver les humains à l'égard des animaux : « *Une protection humanitaire des animaux, à l'heure actuelle, ne peut plus être seulement émotionnelle, mais doit reposer sur des éléments objectifs, son fondement devant être constitué par des recherches biologiques et psychologiques sur la nature et l'essence de l'animal* » (FF 1972 II 1473, p. 1479).

Cinq années plus tard, lors du message sur la première LPA suisse, le Conseil fédéral réitère sa méfiance à l'égard de la « sentimentalité » lorsqu'il affirme que « *l'appréciation de ce qui est conforme aux besoins de l'animal et au comportement de l'espèce ne doit pas être fondée seulement sur des sentiments de l'homme, ni être empreinte de sentimentalité, mais reposer autant que possible sur des données scientifiques* » (FF 1977 I 1091, p. 1102).

On relèvera qu'en ce qui concerne l'expérimentation animale, le Conseil fédéral adoptera la même posture et mettra à nouveau l'accent sur la raison plutôt que sur les émotions : « *Les dispositions sur la protection des animaux doivent, dans toute la mesure du possible, être étayées par des données scientifiques et ne pas se fonder sur des réactions typiquement humaines ou dominées par la sentimentalité* » (FF 1977 I 1091, p. 1110). Il ne semble donc pas que la compassion ou la pitié puisse avoir leur place dans la législation sur la protection des animaux en Suisse. Cependant, on soulignera tout de même que si l'éthique de la vertu, la relation à l'animal ou l'empathie n'ont pas leur place dans la législation qui rejette toute approche basée sur la sentimentalité, il arrive que les tribunaux mobilisent ces notions dans leurs jugements. Ainsi, dans un arrêt du tribunal cantonal vaudois, après avoir relevé que durant près de deux années, des cochons ont souffert de graves négligences de la part de leurs propriétaires, le tribunal cantonal affirmera « *[...] l'intérêt public à la protection des animaux l'emporte manifestement sur l'intérêt purement financier des recourants, dont il est frappant de constater l'absence totale d'empathie pour les porcs victimes des mauvais traitements subis* ». (GE. 2010.0032)

Si le législateur suisse refuse d'intégrer une approche s'inspirant de l'éthique des vertus dans ses articles de loi, il semblerait que la tradition orientale possède une approche différente de la nôtre. En effet, l'Inde a intégré en 1976 dans la partie de sa Constitution qui traite des devoirs fondamentaux des citoyens, un article proclamant qu'il est de devoir de chaque citoyen de l'Inde « *de protéger et d'améliorer l'environnement naturel y*

compris les forêts, lacs, rivières et la vie sauvage, et d'avoir de la compassion pour les créatures vivantes » (Le Bot, 2007, p. 15).

Jusqu'à présent, nous avons relevé qu'originellement, la législation suisse s'inspirait clairement de l'éthique pathocentriste, et que par la suite, à travers l'intégration de la notion de dignité de l'animal, l'éthique biocentriste est venue s'y ajouter. Nous avons également souligné que l'utilitarisme dominait la législation suisse sur la protection des animaux, même s'il existait des dispositions d'origine déontologique. L'éthique des vertus semble en revanche absente de la législation. Il convient toutefois de souligner que même si la suisse dispose d'une législation sévère comparativement à d'autres pays, le traitement actuel des plus de 70 millions d'animaux abattus en Suisse est problématique sur de nombreux points, en témoignent les très nombreuses interventions parlementaires déposées sur le sujet. Dans le prochain chapitre, nous allons nous pencher sur quatre obstacles qui s'opposent à un meilleur traitement des animaux en Suisse.

D. Les obstacles à une meilleure protection de l'animal en Suisse

1. Les motifs économiques

Les motifs économiques constituent l'un des obstacles les plus conséquents à une meilleure protection de l'animal de rente en Suisse. Il s'agit d'un argument qui est régulièrement avancé pour s'opposer aux différentes initiatives demandant une meilleure protection des animaux. En 1993, la CdG-E soulignait déjà l'influence des aspects financiers dans le traitement des animaux de rente : « *c'est [...] dans le domaine des animaux de rente que le conflit entre la protection des animaux et la rentabilité économique s'exprime avec le plus d'acuité* » (FF 1994 I 603, p. 622). Dans ce même rapport, cette commission de gestion du Conseil des États relevait par ailleurs « *pour toute la Suisse, les besoins d'investissements dictés par la protection des animaux se montent à deux et trois milliards de francs dans le seul secteur agricole* » (p. 608).

Il est en premier lieu important de définir qui est concerné lorsque l'on parle d'intérêts économiques. Nous discernons trois acteurs principaux : l'éleveur/producteur, le consommateur et l'économie suisse de manière générale. Il existe évidemment une interdépendance entre ces différents secteurs et une action touchant un acteur aura souvent une influence sur les autres. Par exemple, déjà dans son premier message en 1977 sur la future première loi fédérale sur la protection des animaux, le Conseil fédéral relevait

certaines réactions faisant état de l'incompatibilité entre le bien-être des poules et la rentabilité économique :

Parmi les formes de détention dont le projet soumis à la consultation vise l'interdiction, celle des volailles en cages a donné lieu aux commentaires les plus nombreux et les plus sévères. On faisait surtout allusion aux conséquences économiques d'une telle interdiction, qui aurait des conséquences financières non seulement pour les propriétaires touchés et les consommateurs des produits en question, mais affaiblirait la capacité de concurrence à l'égard des mêmes produits venant de l'étranger, où une telle interdiction n'existe pas (FF 1977 I 1091, p. 1097).

Il est ainsi compréhensible que la philosophe Florence Burgat déplore « *les animaux de rente sont appréhendés à l'aune de leur seule fonction économique comme s'il s'agissait d'une destination naturelle. Un tel statut affecte nécessairement l'idée que l'on peut se faire de leur bien-être* » (Burgat, 2001, p. 106), ce que cet extrait ci-dessus semble confirmer. Si la détention des volailles en cage a bel et bien été interdite en Suisse et que l'économie du pays ne s'est pas effondrée pour autant, cela n'a pas empêché cette opposition entre l'aspect financier d'une part et le bien-être animal de l'autre de perdurer jusqu'à aujourd'hui.

Le premier type d'acteur impliqué dans l'opposition entre le bien-être animal et la rentabilité est évidemment l'éleveur. Comme l'exemple cité plus haut le révèle, le fait d'interdire de détenir des poules dans des cages est une avancée en termes de bien-être animal mais peut-être perçue comme une contrainte économique conséquente. Si l'on prend le cas des porcs, les contraintes économiques pèsent également sur eux de différentes manières. Nous en exposerons trois à titre d'exemple. En premier lieu, selon l'ordonnance sur la protection des animaux, les porcs de 85 à 110 kg doivent bénéficier de 0,9 m² par animal (annexe 1, tableau 3, p. 6). Concrètement, cela signifie qu'un éleveur en Suisse est autorisé à engraisser une dizaine de porcs sur un espace équivalent à une place de parking (Hansuli & Cesare, 2019, p. 11). Ensuite, il faut savoir qu'à l'état naturel, une truie demeure avec ses petits pendant plusieurs mois. En revanche, en condition d'élevage, ce lien est rompu puisque « *dans l'élevage porcin, la séparation est opérée artificiellement et brusquement par l'homme pour des raisons économiques. En Suisse, cela se produit généralement quand les porcelets ont entre quatre et cinq semaines* » (Hansuli & Cesare, 2019, p. 9). Enfin, plus le porc est engraisé rapidement, plus rapidement il sera abattu, rapportera un revenu à l'éleveur, et plus rapidement ce dernier pourra en engraisser de nouveaux. Ainsi, « *l'éleveur cherche à obtenir des animaux à croissance toujours plus rapide et produisant plus de masse musculaire. Pendant l'engraissement, les porcs prennent en moyenne 1 kg par jour* ». Cette pression sur

l'anatomie de l'animal peut lui causer d'importantes douleurs (Hansuli & Cesare, 2019, p. 11). L'importance de la rentabilité pour les animaux de ferme est également dénoncée par l'ancien éleveur (en Suisse et en France) devenu animaliste Jean-Marc Charrière : « *Les vaches, les chèvres ou les brebis sont des usines à lait ou à viande. Leur existence est conditionnée uniquement par le revenu qu'elles vont générer. Pas de sentiments quand il s'agit d'écarter une vache qui ne produit plus assez de lait pour être rentable, ni même quand il faut envoyer un veau à l'abattoir* » (Charrière, 2020, p. 71).

Le Conseil fédéral a déjà plusieurs fois souligné l'opposition existant entre les éleveurs d'un côté et le bien-être animal de l'autre. Ainsi, dans sa réponse à une interpellation en 2017 de la parlementaire verte Adèle Thorens Goumas portant sur des maltraitances des cochons, le Conseil fédéral expliquait que « *les dispositions relatives à la détention d'animaux [...] sont édictées avec l'idée, à chaque fois, de rechercher un équilibre entre les intérêts des animaux et les intérêts économiques des producteurs de viande* » (Interpellation 17.3670, p. 2). Cette déclaration fait alors écho à ce que Francione explique lorsqu'il déclare :

[...] bien qu'elles semblent exiger que nous mettions en balance les intérêts des êtres humains avec ceux des êtres non humains au moment de déterminer les normes de l'usage ou du traitement acceptable des animaux, en vérité les lois sur le bien-être animal sont truquées d'avance, étant donné que les intérêts considérés sont, d'une part, ceux des propriétaires et, d'autre part, ceux des animaux définis comme étant la propriété des êtres humains. Le résultat de cet exercice ne fait à aucun moment mystère dès lors que l'on a pris soin d'assigner aux êtres non humains le statut de propriété (Francione, 2015c, p. 196-197).

Le Conseil fédéral était encore plus catégorique en 2017 lorsqu'il s'est exprimé sur l'initiative pour les vaches à cornes puisqu'il a mentionné « *les objectifs opposés du bien-être animal et [...] l'aspect économique de la détention d'animaux* » (FF 2017 1511, p. 1520). Cependant, il faut souligner qu'il existe plusieurs labels en Suisse garantissant des normes élevées en termes de bien-être animal. Les produits issus de ces labels sont alors plus onéreux pour le client, ce qui nous amène à ce second acteur.

On l'a compris, le second type d'acteur impliqué est ainsi le consommateur. Si la CdG-E souligne « *que c'est avant tout du comportement et du mode de vie de la population que dépendra le nombre d'animaux engraisés et abattus* » (FF 1994 I 603, p. 607-608), le Conseil fédéral lui emboîte le pas et relèvera dans sa réponse à la CdG-E l'importance du consommateur. De même, dans son message de 2002 portant sur la révision de la LPA, le Conseil fédéral expliquera que « *par leur comportement de consommation, les consommateurs déterminent le niveau de protection des animaux dans les exploitations d'animaux de rente* » (FF 2003 595, p. 610).

Il est également intéressant de se pencher sur le rapport du Conseil fédéral sur l'initiative « *Non à l'élevage intensif en Suisse (initiative sur l'élevage intensif)* ». Nous avons déjà mentionné précédemment cette initiative qui veut inscrire dans la Constitution l'incompatibilité de l'élevage intensif avec la dignité de l'animal ainsi que l'obligation de respecter le « *Cahier des charges 2018 de Bio Suisse* » (FF 2017 1511, p. 4-5). Comme déjà expliqué, le Conseil fédéral s'oppose à cette initiative et souhaite lui opposer un contre-projet direct. Si l'on s'intéresse à la liste élaborée par le Conseil fédéral des « *conséquences non négligeables* » (FF 2017 1511, p.13) d'une adoption de ce cahier des charges de Bio Suisse, on peut notamment y lire comme toute première conséquence :

Le prix des denrées agricoles d'origine animale produites en Suisse et importées augmenteraient, ce qui inciterait les consommateurs à faire leurs achats directement dans les zones frontalières des pays voisins (FF 2017 1511, p. 13)

Comme nous pouvons le constater, les choix de consommation des consommateurs et la crainte qu'ils aillent effectuer leurs achats en dehors de nos frontières possède une influence considérable sur le bien-être animal et font partie des raisons qui incitent le Conseil fédéral à demander aux électeurs de refuser le texte de l'initiative. Les éleveurs sont par ailleurs soumis à d'énormes pressions et il est pour le moins ironique de leur reprocher certains traitements envers les animaux alors que ces traitements sont justement le fruit de la cadence imposée par un certain type de demande. Corine Pelluchon relèvera elle aussi que « *les éleveurs subissent de plein fouet les conséquences d'un système qui les contraint bien souvent à maltraiter les animaux pour survivre, [...]* » (Pelluchon, 2017b, p. 67). On comprend donc la PSA Suisse lorsqu'elle affirme « *si le consommateur souhaite acheter des produits à base de viande, sans pour autant jeter par-dessus bord toutes les considérations éthiques, la seule véritable alternative consiste à acheter de la viande labellisée d'origine suisse*⁴⁸ » (Hansuli & Cesare, 2019, p. 16). Cette viande produite sous label sera plus chère mais garantira une meilleure protection du bien-être de l'animal. De plus, on peut aussi se rallier à la PSA lorsqu'elle donne comme conseil au consommateur d'« *apprendre à acheter et à adapter sa façon de cuisiner, par exemple, à résister à la tendance à ne consommer que des "morceaux nobles"* ». En effet, si tous les consommateurs souhaitent cuisiner à chaque fois uniquement les meilleurs morceaux

⁴⁸ Pour se faire une idée des différents labels de viande en suisse, voir le rapport PSA (Hansuli & Cesare, 2019, p. 16).

de la bête, il en résultera bien plus d'animaux abattus que si l'intégralité de l'animal est vendue et cuisinée⁴⁹.

Le troisième acteur impliqué lorsque l'on mentionne les motifs économiques est l'économie suisse de manière générale. Pour exemplifier ce type d'argument, nous pouvons nous pencher sur l'initiative « *Pour une conception moderne de la protection des animaux (Oui à la protection des animaux !)* » déposée en juillet 2003. Cette initiative proposait notamment l'application de neuf principes en termes de bien-être animal et l'une des dispositions spécifiait notamment que « *des animaux et des produits d'origine animale ne peuvent être importés en Suisse que si, respectivement, leur détention et leur fabrication à l'étranger ne contreviennent pas aux principes de la législation fédérale sur la protection des animaux* » (FF 2004 3077, p. 3082). En demandant de ne laisser entrer en Suisse que des produits qui, s'ils avaient été produits de la même manière sur notre territoire, n'auraient pas violé les lois sur la protection des animaux, le Conseil fédéral souligne que l'application de cette initiative aurait engendré « *une violation de l'accord du GATT⁵⁰, repris par l'accord de l'OMC⁵¹* ». Le Conseil fédéral précise alors :

Partie intégrante de l'accord de l'OMC, l'accord du GATT est l'un des traités internationaux les plus importants. Toute violation des dispositions de cet accord autorise l'Etat plaignant à prendre des mesures de rétorsion à l'encontre de la Suisse ou à négocier avec elle des compensations sous la forme de paiements, si la Suisse refuse de modifier les dispositions contraires à l'accord [...]
Une sortie de l'OMC n'est pas une option réaliste : elle aurait de graves conséquences économiques pour l'économie suisse (FF 2004 3077, p. 3086).

On retrouve avec cet argument ce que le Conseil fédéral avait déjà expliqué en 2002 lors de la révision de la LPA, à savoir que « *La Suisse est autonome lorsqu'elle légifère en matière de protection des animaux, tant que ses dispositions ne constituent pas des entraves non tarifaires au commerce* » (FF 2003 595, p. 627). Peter Singer regrette cet état de fait et souligne l'influence de l'OMC qui conduit à ce « *qu'aucun pays ne prendra le risque de se mettre l'organisation à dos* » (Matignon, 2013, p. 90).

Ainsi, avec ces neuf principes, le Conseil fédéral souligne bien le problème de cette initiative qui « *risque de devenir un obstacle économique aux conséquences très graves* ». (FF 2004 3077, p. 3091). En analysant de manière globale l'initiative, le Conseil fédéral avertit : « *La tendance de l'initiative à élever le niveau de protection des animaux est*

⁴⁹ A ce propos, il est possible de trouver en Suisse certains éleveurs qui vendent leur animal par portion, (1/8 de la bête par exemple) et non par morceaux. Ainsi, ils amènent leur animal à l'abattoir une fois que l'entièreté de la bête (les 8/8) ont été commandés et chaque acheteur reçoit des morceaux nobles et plus basiques.

⁵⁰ Accord général du 30 octobre 1947 sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT), RS 0.632.21

⁵¹ Cf. art. XI de l'Accord du 15 avril 1994 instituant l'Organisation mondiale du commerce (RS 0.632.20)

inquiétante du point de vue économique. Toute nouvelle mesure de protection des animaux renchérit la production et par conséquent le prix des produits » (FF 2004 3077, p. 3107). Il poursuit en expliquant que « *les restrictions au commerce demandées par l'initiative* » seraient très problématiques et « *qu'un tel obstacle à la concurrence pourrait avoir des répercussions négatives sur la croissance économique en Suisse* » (FF 2004 3077 p. 3108). Le peuple suisse n'a pas eu à se prononcer sur cette initiative puisqu'elle a été retirée. Mais cet argument a été utilisé à de nombreuses reprises pour limiter la protection des animaux. Lorsque le parlementaire UDC Martin Graab expliquait dans sa motion « *Interdire l'importation du foie gras* » (20.3647) déposée en mars 2020 que « *cette pratique présente toutes les caractéristiques de la maltraitance animalière* », le Conseil fédéral lui répondit que « *le droit commercial international fixe des exigences élevées pour justifier les interdictions d'importer, qui ne sont en principe pas admises* ». Après avoir pu constater les différents motifs économiques qui s'opposent à une meilleure prise en charge des besoins de l'animal, il semble opportun, pour conclure ce chapitre, de citer ici la juriste Suzanne Antoine :

Plus encore que l'ambiguïté de la situation de l'animal dans la société humaine, l'obstacle majeur à la reconnaissance de ses droits par la loi provient de l'intérêt économique qu'il suscite ; l'animal représente une source de profit si importante qu'on le laisse volontairement réduit à son aspect de produit utilitaire, sans se soucier de sa nature d'être sensible, vivant et souffrant. Les avantages économiques qui naissent de l'exploitation animale vont de pair avec des considérations politiques : la protection de l'animal passe au second rang quand il s'agit de préserver les intérêts de groupements influents (Armengaud, 2001, p. 186).

2. Le problème des sanctions

Dans le champ de l'éthique animale, de nombreux auteurs appellent à durcir les mesures à l'encontre des personnes commettant des actes de cruauté envers les animaux. Si par exemple Donaldson & Kymlicka souhaitent que le fait d'infliger des souffrances aux animaux de manière volontaire soit criminalisé (Donaldson & Kymlicka, 2016, p. 188), Pelluchon prône non seulement un durcissement des sanctions envers les auteurs de maltraitance animale mais elle relève aussi la nécessité « *que les avocats, les juges et la police soient davantage au courant des sévices subis par les animaux et de ce qu'il est possible de faire pour eux* » (Pelluchon, 2017b, p. 95). L'avocat américain Gary Francione explique quant à lui que les lois contre la maltraitance animale ne parviennent pas à protéger suffisamment les animaux. Il voit plusieurs raisons à cela, dont l'une d'elle concerne les sanctions pénales et leur application. Il souligne en effet que « *nous sommes assez réticents à stigmatiser, via une responsabilité pénale, les propriétaires pour ce qu'ils décident de faire de leurs biens [...]* » (Francione, 2015a, p. 129).

Il semblerait que les problèmes exposés par les différents auteurs touchent également la Suisse puisqu'en 2017, la conseillère nationale PLR Doris Fiala a déposé la motion « *Mauvais traitements infligés aux animaux. Création de structures spécialisées et adaptation des peines* » (17.3781) dans laquelle elle déplore :

Malgré l'attention qu'ils suscitent dans les médias, les mauvais traitements infligés aux animaux sont encore régulièrement considérés comme des bagatelles. Les organes de police et les ministères publics sont souvent dépassés par ces cas ou ne leur accordent pas la priorité requise. [...] L'analyse annuelle réalisée par la fondation allemande Tier im Recht illustre le fait que les ministères publics rendent souvent des décisions grossièrement erronées du point de vue juridique lorsqu'ils traitent d'infractions à l'égard des animaux. Cela s'explique par le fait que, manifestement, la législation sur la protection des animaux est généralement peu connue. [...] L'analyse précitée montre par ailleurs que même les pires cruautés envers les animaux occasionnent des peines négligeables – si tant est qu'elles en occasionnent –, le montant se limitant souvent à quelques centaines de francs.

Doris Fiala propose au Conseil fédéral plusieurs mesures. Elle relève la nécessité de mieux former la police et les ministères publics, elle demande la création de structures spécialisées pour répondre à ces cas de non-respect de la législation sur la protection des animaux et elle propose que les « *actes d'une brutalité particulière ou motivés par un penchant sadique* » soient transférés de la catégorie de délits à celle de crimes, ce qui permettrait des sanctions plus sévères.

Dans sa réponse à cette motion, Le Conseil fédéral a relevé qu'il n'était pas opportun d'imposer aux cantons des structures spécialisées mais qu'il valait mieux que chaque canton puisse maintenir son autonomie dans ce domaine et faire lui-même ses propres choix. En ce qui concerne le durcissement des peines, le Conseil fédéral, en se basant sur l'article 26 al. 1^{er} de la LPA disposant :

Art. 26 Mauvais traitements infligés aux animaux

¹ Est puni d'une peine privative de liberté de trois ans au plus ou d'une peine pécuniaire quiconque, intentionnellement :

- a. Maltraite un animal, le néglige ou le surmène inutilement ou porte atteinte à sa dignité d'une autre manière ; [...]

Il déclare notamment : « *Il appartient aux tribunaux de fixer au cas par cas une peine appropriée et conforme au droit* » et souligne que « *pour tous les types de sanctions (amende, peine pécuniaire et peine privative de liberté), le cadre existant n'est pas pleinement exploité* ». Quelques jours auparavant, dans une autre intervention parlementaire⁵², le Conseil fédéral avait aussi souligné que selon lui les sanctions prévues par la LPA étaient « *suffisamment élevées* » (17.3670). En ce qui touche les peines privatives de liberté, en 2017, année de ces interventions parlementaires, seules deux

⁵² Interpellation (17.3670) du 18.09.2017 *Maltraitance intolérable dans l'élevage des cochons. Comment améliorer la situation ?*

personnes ont écopé d'une privation de liberté ferme pour violation de la législation sur la protection des animaux.

Il faut souligner que ces dernières années, le nombre total des procédures pénales communiquées portant sur la violation de la législation de la protection des animaux a augmenté. S'il était de 1679 en 2017, il a passé à 1757 en 2018, et à 1918 en 2019 (OSAV, 2020, p.1). En 2017, le Conseil fédéral justifiait de l'augmentation des cas pour l'année 2013 à 2016 en relevant : « *Cette évolution n'est selon toute vraisemblance pas due uniquement à une augmentation des plaintes pour des infractions au droit sur la protection des animaux, mais aussi à une amélioration de la sensibilisation et de la professionnalisation des autorités cantonales* » (Motion 17.3781) et il est plausible que cette remarque qui valait pour 2013 à 2016 vaille également pour 2017 à 2019. Concernant les animaux de rente en particulier, le rapport fait état de 525 condamnations en 2017, 613 en 2018 et 707 en 2019 (OSAV, 2020, p. 4).

En se penchant sur les différentes interventions parlementaires concernant le bien-être de l'animal de rente, on se rend compte qu'il n'y a pas seulement des problèmes du point de vue des sanctions, mais également du point de vue des contrôles. La parlementaire Verte Adèle Thorens Goumaz rappelle par exemple dans son interpellation déposée en 2017 « *Maltraitements intolérables dans l'élevage des cochons. Comment améliorer la situation ?* » (17.3670) que les cas de maltraitance révélés par la fondation MART « *ont montré la manière scandaleuse dont nous traitons les cochons qui finissent dans nos assiettes et le mauvais fonctionnement des contrôles, car ce sont les interventions répétées d'une ONG et non les contrôles officiels qui ont démasqué des pratiques illicites* ». En 2018, la parlementaire Verte Irène Kälin s'est interrogée sur les « *photos choquantes* » prises dans des élevages suisses de poulets et révélées par l'organisation Tier im Fokus. Elle questionne donc le Conseil fédéral en lui demandant si « *[...] les cas choquants dénoncés par l'organisation précitée constituent-ils des exceptions ? S'il s'agit d'exceptions, on peut se demander pourquoi les autorités de surveillance ne les ont pas détectées et n'ont pas sanctionné les responsables ?* » (18.3320). On peut toutefois se questionner sur l'efficacité des contrôles lorsque l'on sait que la loi demande un minimum de 40% de contrôles « *sans préavis* », ce qui signifie qu'il est légal que plus d'un contrôle sur deux soit annoncé préalablement (OCCEA⁵³, art. 3, al. 5, RS 910.15).

⁵³ Ordonnance du 23 octobre 2013 sur la coordination des contrôles dans les exploitations agricoles (OCCEA), RS 910.15

3. Un anthropocentrisme encore très présent

L'anthropocentrisme, nous l'avons vu, consiste à n'accorder une valeur morale qu'aux membres de l'espèce humaine. Pour l'individu qui adopte une vision anthropocentrique, la protection des animaux n'a pas lieu d'être en raison de la capacité de l'animal à souffrir, ni en raison de sa capacité à ressentir des émotions, à pouvoir bénéficier d'un bienfait ou subir un préjudice ou encore en raison de sa valeur intrinsèque et de sa dignité. Pour un anthropocentriste, l'animal est protégé afin que l'homme puisse en tirer un avantage. On peut relever que ce type d'argument est utilisé par de nombreuses personnes et organisations. Ainsi, dans un article sponsorisé paru dans le journal 20 minutes sur les labels Natura-Veal et Natura-Beef, on peut y lire que ces animaux sont particulièrement épanouis. L'article précise également pour quelle raison il est important que ce soit le cas :

[...] le bien-être des animaux est très important dans l'élevage des vaches allaitantes. Et cela inclut une relation étroite entre la vache mère et le veau. Dès la naissance, ils forment une unité qui est garantie à tout moment. Pour quelle raison ? Parce que la viande d'animaux épanouis a tout simplement meilleur goût (Commercial Publishing de Tamedia, s. d.).

D'un point de vue pathocentriste ou biocentriste, ce type d'argumentation est problématique car il signifie que le bien-être de l'animal n'est pas en lui-même une raison suffisante pour ne pas le maltraiter. L'auteur agit comme s'il était honteux, ou une marque de sensiblerie déplacée de relever que la raison pour laquelle l'animal est bien traité n'est pas pour avoir une meilleure viande mais parce que lui faire du mal n'est pas moralement acceptable car ce dernier ressent la douleur et que sa vie en serait péjorée. La marque de poulet suisse Optigal utilise le même type d'argumentation lorsqu'elle explique que leurs poulets bénéficient d'« *une aire à climat extérieur, des perchoirs pour se reposer, des fenêtres et une litière. On ne peut obtenir de la viande de première classe que si l'animal se sent bien* » (Optigal, s. d.). De la même manière, en vantant les mérites de son label *Bœuf de pâturage*, le distributeur Migros avance également comme premier argument à un standard de bien-être animal élevé l'avantage d'une viande de qualité : « *Le bien-être des bœufs est assuré grâce à leur élevage proche de la nature et respectant leurs besoins. La viande de bœuf de pâturage est de ce fait d'une tendreté et d'une qualité incomparables* » (Migros, s. d.).

En expliquant agir en faveur du bien-être animal parce que la viande que l'on en retire une fois que ce dernier a été abattu est meilleure, on sous-entend que s'il était possible

d'obtenir une viande de qualité sans avoir à se soucier du bien-être animal, alors il n'y aurait pas de problème à le faire.

Il arrive également que soit invoquée la nécessité de se soucier des maltraitances animales car elles peuvent constituer une prémisse à de la maltraitance humaine, ce qui est effectivement le cas (Duncan, 2018, p. 23). Ainsi, lorsque la parlementaire PLR Doris Fiala déposa sa motion en 2017 portant sur les « *mauvais traitements infligés aux animaux* » et qu'elle demanda des peines plus conséquentes pour leur auteur, elle utilise ce type d'argument :

Il est prouvé qu'un manque de sensibilité envers les animaux nuit aussi à la société humaine étant donné qu'il va de pair avec un manque d'empathie. Les statistiques font d'ailleurs état d'un lien, chez de nombreux auteurs, entre des actes sadiques commis à l'encontre des animaux et la propension à perpétrer des crimes violents (*Motion 17.3781*).

À nouveau, d'un point de vue autre qu'anthropocentriste, utiliser uniquement ce genre d'argumentation est problématique car l'animal n'est pas protégé pour lui-même, mais en raison des conséquences pour l'être humain. On se rapproche ici de la position de Kant qui déclarait : « *Celui qui est cruel envers les animaux devient également dur dans ses relations avec les hommes* » (Kant, 1963, cité par Francione, 2015a, p. 53). Or, comme le rappelle Peter Singer :

Peut-être est-il vrai que la bonté envers les êtres humains et celle envers les autres animaux vont souvent de pair ; mais que cela soit ou non vrai, dire, comme l'ont fait Thomas d'Aquin et Kant, que c'est là la véritable raison pour laquelle nous devrions être bons envers les animaux est une position pleinement spéciste (Singer, 2012a, p. 422).

Nous avons vu ici quelques exemples d'arguments anthropocentristes dont le but était d'augmenter le bien-être animal. Même si l'action en elle-même est louable, la raison de le faire est problématique puisque l'animal n'est pas considéré pour lui-même. L'anthropocentrisme ne remet en effet pas l'exploitation des animaux en question. Typiquement, il donne des arguments pour continuer à le faire. Ainsi, dans le débat télévisé *Infrarouge – L'adieu à la viande* paru sur la chaîne nationale suisse RTS, M. Ueli Gerber, présenté comme « *le patron de Suter Viande [...] la plus grande boucherie privée de Suisse romande* » argumente contre l'antispécisme en sortant une bible sur le plateau télévisé et en invoquant la Genèse. De nombreux philosophes en éthique animale ont déploré la position de l'Église sur le traitement à réserver aux animaux et son argumentation sur les motivations à le faire. Il n'est pas dans notre propos de tout résumer ici. Cependant, il faut tout de même souligner que des penseurs influents de l'Église ont marqué de leur empreinte la philosophie à l'égard des animaux, nous pensons

particulièrement à Saint Thomas d'Aquin et à Saint Augustin. Pour le premier, les animaux « *sont destinés à l'usage de l'homme, qui peut s'en servir, par conséquent, sans injustice, en les tuant ou les employant de la manière qui lui convient* ». Selon lui, la raison pour laquelle il ne faut pas torturer un animal est ainsi qu'« *il est à craindre que celui qui traite cruellement les animaux n'agisse de même envers les hommes* » (Francione, 2015a, p. 210). Saint Augustin déclare quant à lui :

Le Christ lui-même montre que se retenir de tuer les animaux ou de détruire les plantes est le comble de la superstition, car jugeant qu'il n'y a pas de droits en commun entre nous et les bêtes et les arbres, il expédia les démons dans un troupeau de porcs, et d'une malédiction fit se dessécher l'arbre où il n'avait pas trouvé de fruits [...] Certainement les porcs n'avaient pas péché, et l'arbre non plus (Singer, 2012a, p. 347).

On comprend donc Singer quand il souligne que « *tout s'est donc passé comme si, avec la christianisation de l'Europe, un silence assourdissant avait entouré la question de l'éthique animale en Occident [...]* » (Matignon, 2013, p. 31).

On le constate, l'anthropocentrisme, qu'il serve à protéger l'animal ou à justifier son exploitation, est extrêmement présent dans la population suisse et dans sa culture et sert d'argumentation à l'encontre de l'antispécisme.

4. Le fantasme viril du mangeur de viande

En 2019, le géant de la grande distribution suisse Coop sort une publicité afin de vanter la diversité de ses produits pour les grillades (Coop Suisse, 2019). Cette publicité met en scène Darko, un jeune homme d'une trentaine d'années, se rendant à la Coop. La voix off indique alors « *Darko, quand il fait des grillades, il sait toujours comment régaler tout le monde* ». Le plan change et l'on voit Darko se diriger vers son équipe de football, ouvrir son blouson et dévoiler une vingtaine de saucisses scotchées à l'intérieur, ce qui provoque les cris de joie de ces hommes (Figure 4a et 4b ci-dessous). Le plan change à nouveau et l'on voit Darko préparer une viande marinée pour sa grand-mère, puis on le voit retourner différentes tranches de viande pour ses collègues. Darko est ensuite amené, par ce que l'on suppose être sa colocataire, vers un groupe de six jeunes femmes. Le rythme de la vidéo est alors brutalement cassé, la musique s'arrête, on n'entend plus que le son d'une cloche lointaine, la voix off commente alors « *Par contre, avec les collègues de sa coloc, il s'est senti ... un peu perdu* ». En effet, alors que Darko se retrouve face à ces six jeunes femmes et qu'il s'apprête à nouveau à ouvrir son blouson, il remarque qu'aucune ne consomme de viande (Figure 4c). On remarque un grill auprès d'elles sur lequel cuisent des brochettes de légumes, des épis des maïs ainsi que des champignons. Une de ces

jeunes femmes tient dans sa main une carotte, une autre une brochette de légume, une autre un épi de maïs. Darko comprend que l'intérieur de son blouson ne les intéressera pas, il retourne à la Coop, et la voix off indique « *Mais comme Coop propose de nombreux produits pour des grillades végétariennes et véganes, Darko a pu satisfaire tout le monde* ». Après son retour du magasin, Darko retourne vers ces jeunes femmes, leur sert ce qui semble être une aubergine grillée, et déclare même « *la viande, c'est pas trop mon truc* », ce qui semble grandement augmenter le sex-appeal de Darko aux yeux de l'une de ces jeunes végétariennes. Vient alors le slogan « *Coop, pour moi et pour toi* ».

La même année, Coop écrivait dans l'un de ses magazines « *Quand le sexe fort veut se mettre quelque chose sous la dent, la viande s'impose sur le grill* », ce qui avait fait tousser David Raedler sur Twitter, avocat et vice-président des Verts vaudois. Suite à sa remarque sur Twitter, la Coop avait concédé sur ce même réseau social « *Ce n'est vraiment pas optimal. Nous en sommes désolés* » (Richterich, 2019).

Figure 4

Publicité de la Coop



Note. Ces images sont des captures d'écran qui proviennent d'une vidéo publicitaire de la Coop (Coop Suisse, 2019).

Le message véhiculé par ces publicités de la Coop en 2019 était déjà mis à jour et dénoncé par Carol J. Adams près de trente ans auparavant, dans sa *Politique sexuelle de la viande* publié en 1990. Elle y expose à travers de nombreux exemples que le corps de l'animal

destiné à la consommation est féminisé et sexualisé, tandis que le corps de la femme est animalisé (Adams, 2016, p. 24). D'où la convergence des luttes entre le féminisme et le végétarisme, ce dernier qui par ailleurs « *cherche sa voix dans une culture patriarcale qui le bâillonne* » (Adams, 2016, p. 45). L'autrice soutient également que « *manger de la viande est une activité mâle associée à la virilité* » (Adams, 2016, p. 25) et développe ensuite :

La conviction que la viande est une nourriture d'hommes, et que les légumes sont par conséquent des aliments pour les femmes, a des conséquences politiques sérieuses. En substance, étant donné que le degré de virilité d'une culture et d'un individu se mesure par sa consommation de viande, notre société assimile le végétarisme à l'émasculation ou à la féminité. (Adams, 2016, p. 47)

Ce cliché se retrouve également dans le cinéma, comme dans le film *Évasion* (2013) lorsque Breslin (Sylvester Stallone) assène un coup de poing au visage de Rottmayer (Arnold Schwarzenegger) et que ce dernier lui réplique « *tu frappes comme un végétarien* ». Carol J. Adams a raison de souligner que dans l'imaginaire collectif « *un homme qui refuse la viande est efféminé* » (Adams, 2016, p. 88). La viande serait alors la nourriture de l'homme, celle qui lui attribue sa vigueur (Adams, 2016, p. 79). Le fait que de nombreux sportifs (ou anciens sportifs célèbres) adoptent un régime végétarien (Novak Djokovic, Mike Tyson, Venus et Serena Williams), ou que le végétarien Patrick Baboumian ait remporté quatre fois le titre « *d'homme le plus fort du monde* » ne semble pas parvenir à changer ce mythe (Huffpost, 2016; Meichler, 2019).

Et c'est bien de cela qu'il est question dans cette publicité de la Coop. Si à la fin de la publicité, Darko soutient que « *la viande n'est pas trop [s]on truc* », c'est uniquement dans un but de séduction et après que la publicité ait insisté à de multiples reprises auprès du spectateur sur le fait que la viande c'était vraiment son truc, d'où la recherche d'un effet comique.

Une année auparavant, c'était l'autre géant suisse Migros qui lançait ses publicités « *grillétariens* » qui ont fait réagir antispécistes et féministes en Suisse. PEA et Terre des femmes s'étaient alors unies pour dénoncer une affiche (Figure 5) et un spot télévisé en soulignant notamment : « *Sur l'affiche pointée du doigt, le slogan "Lorsque les hommes portent du rose" est apposé sur des mains masculines et musclées portant un plateau de viande rose, perpétuant un stéréotype de genre pour mieux associer la viande à la virilité, et faire de la chair d'un animal mort l'attribut masculin par excellence* » (communiqué presse PEA).

Figure 5

Publicité de la Migros



On peut aussi regretter que le combat pour un meilleur traitement des animaux soit encore souvent une affaire de femmes. En 2000, Carol J. Adams révélait que les femmes constituaient l'écrasante majorité (environ 80%) du mouvement de défense des animaux (Adams, 2016, p. 42). Il n'est pas certain que l'on puisse transposer ces chiffres au cas suisse, mais il faut tout de même relever que la seule intervention parlementaire concernant le spécisme en Suisse a été déposée par une femme, et que sur les trois cosignataires se trouve un seul homme. Il faut aussi relever qu'en 2019 en Suisse, sur un total de 1918 personnes inculpées pour violation de la législation sur la protection des animaux, se trouvent 1296 hommes pour 505 femmes (et 117 personnes dont le sexe est inconnu). Plus de deux tiers des individus inculpés sont donc des hommes. Ce pourcentage est très similaire en 2018⁵⁴ (OSAV, Protection des animaux, p. 2). Tout se passe comme si la reconnaissance de la vulnérabilité du plus faible était une affaire de femmes et que la volonté de paraître viril s'opposait à une meilleure prise en compte des intérêts des animaux et au végétarisme. On ne peut que suivre Carol J. Adams lorsqu'elle déclare :

Le message reconnaissable de la viande inclut son association au rôle masculin. Son sens se répète dans un système de genre immuable ; sa cohérence en tant que denrée alimentaire signifiante procède d'attitudes patriarcales, telles que l'idée que la fin justifie les moyens, que la réification des autres êtres vivants fait nécessairement partie de la vie, et que la violence peut et doit être occultée (Adams, 2016, p. 47).

En plus de l'aspect moral de la consommation de viande, dans un monde sujet aux changements climatiques de plus en plus visibles et conséquents et qui s'annoncent

⁵⁴ Ce rapport prenant en compte les animaux de rente, il faut tout de même prendre ce chiffre avec circonspection, la majorité des éleveurs étant certainement des hommes.

dévastateurs, on peut se questionner sur la pertinence de continuer à propager, notamment à travers la publicité, un message incitant les hommes à juger de leur virilité en fonction de la quantité de viande ingurgitée, viande qui participe directement au problème climatique notamment via la production de méthane, la déforestation, et la consommation d'eau.

V. Conclusion

Arrivé au terme de ce travail, il nous paraît important de revenir sur plusieurs éléments. La question de recherche de ce travail portait sur l'évolution de la considération de l'animal en Suisse depuis les années 1970. Nous avons alors supposé que 1) l'éthique animale avait peu à peu accepté l'intégration des sentiments dans sa logique argumentative, 2) l'éthique animale avait évolué vers une recherche de la politisation de cette question, 3) le droit portait l'influence du discours éthique. Nous proposons de reprendre d'abord la première et la troisième hypothèse, et de traiter la deuxième ensuite. Concernant la première hypothèse, si les auteurs de la première génération se distancient explicitement des émotions dans leur argumentation rationnelle, ce n'est souvent plus le cas ensuite. L'arrivée de l'éthique des vertus, par sa branche du *care*, marque évidemment un tournant en insistant sur la relation et la sympathie des humains à l'égard des animaux. De plus, nous avons souligné que d'autres auteurs plus récents tels que Corine Pelluchon revendiqueront, en plus de l'approche rationnelle, l'intégration de la compassion ou de la pitié dans nos rapports avec les animaux. Nous avons relevé que cette interrogation sur la personne que l'on souhaite être propre à l'éthique des vertus se retrouve mobilisée dans les campagnes en faveur du végétarisme, notamment à travers le slogan « *Les amis des animaux ne mangent pas comme ça* » des affiches de Swissveg qui ont été largement diffusées en Suisse en 2020. Cependant, en continuant à promouvoir l'idée que manger de la viande est un comportement masculin et viril, les publicités des géants de la grande distribution suisse mobilisent les mêmes processus argumentatifs, mais pour favoriser le comportement inverse.

En ce qui touche à la troisième hypothèse, nous avons montré que dès ses débuts, la loi principale sur la protection des animaux protégeait ces derniers non dans une conception anthropocentrique, mais bien pathocentrique, le législateur ne cessant de répéter que ce qui comptait était la capacité à souffrir de l'animal. Nous avons ensuite relevé qu'à cette conception pathocentrique initiale, s'était ajoutée un biocentrisme hiérarchique, d'abord

à travers la notion de dignité de la créature dans la constitution en 1992, puis à travers la notion de dignité de l'animal intégrée dans la LPA révisée de 2005. Nous avons ensuite compris que l'utilitarisme constituait la référence de la législation suisse sur la protection des animaux, mais qu'il existait aussi quelques dispositions d'origine déontologique. Nous avons également souligné que si l'éthique animale acceptait de plus en plus l'intégration des sentiments dans sa logique argumentative, cela ne semblait pas être le cas du législateur suisse, celui-ci répétant qu'il fallait préférer les données scientifiques à la « sentimentalité ».

Pour revenir à notre deuxième hypothèse, la politisation de la cause animale a été démontrée à travers les auteurs de la troisième génération qui cherchent à établir des règles pour intégrer la prise en compte des animaux dans nos politiques. Nous aimerions surtout insister sur cette politisation de la cause animale dans la pratique, ce qui nous permettra de revenir plus globalement sur notre question de recherche. Il est indéniable que depuis quelques années, la cause animale connaît une politisation sans précédent. Si la France a vu l'apparition d'un parti politique dont le but est la défense des animaux, en Suisse on compte de nombreuses initiatives populaires souhaitant améliorer la condition de l'animal qui ont recueilli les plus de 100'000 signatures nécessaires pour être soumises au vote du peuple, preuve de l'importance de cette thématique dans la population. On compte aussi de nombreuses initiatives parlementaires sur cette thématique. Il faut évidemment faire une distinction entre les initiatives welfaristes qui souhaitent améliorer les conditions de vie des animaux et les positions abolitionnistes. Dans le monde politique en tant que tel, le premier domine largement. Nous avons vu que pour la première fois, une interpellation a été déposée sur le spécisme par un membre de l'Assemblée fédérale en 2020, preuve que ce mot qui était encore inconnu à de nombreuses personnes il y a quelques années, entre dans le langage courant. Les associations ne sont évidemment pas en reste et de nombreux moyens sont mobilisés pour faire entrer la question animale en politique. Cependant, des moyens considérables sont également engagés dans le camp « adverse » puisque nous avons relevé que rien qu'en Suisse, en 2019, le secteur de la viande avait bénéficié d'une aide de 5,75 millions de CHF uniquement pour sa publicité. Il nous paraît important d'insister sur l'ampleur de cette évolution de la question animale en Suisse. Il y a cinquante ans, la Confédération helvétique ne disposait pas de loi fédérale spécifiquement dédiée à la protection animale. En 1981 entrait en vigueur la première LPA. Au début des années deux mille, il y avait une initiative parlementaire et deux initiatives populaires ayant abouti dont le but principal était de changer le statut de

l'animal. Dans les années 2015, un tribunal cantonal déclarait qu'il était contraire à la dignité des poissons d'être instrumentalisés dans un centre cosmétique, la souffrance animale n'est alors plus le seul critère permettant de juger de la moralité de nos actions à leur égard. En effet, au critère de la souffrance s'est ajouté celui du respect de la dignité de la créature, qui est concrétisé par cet arrêt du tribunal. En 2020, la question antispéciste entre formellement dans les plus hautes sphères de l'État puisque quatre conseillers nationaux demandent au Gouvernement de se positionner sur le spécisme. Qui aurait cru une telle évolution possible en quelques années ? On peut retenir avec Florence Burgat que « *le temps s'éloigne où se préoccuper du sort des animaux était ridiculisé* » (Burgat, 2019).

Affirmer aujourd'hui que « *dans la mesure où l'alimentation carnée est un plaisir, c'est un intérêt faible par rapport à l'intérêt de l'animal qui est sa propre vie* » (Burgat, 2001, p. 144) n'est ainsi plus le signe d'une position radicale ou totalement incomprise. Dans le futur, il serait intéressant de se pencher sur les différentes positions adoptées par les partis politiques en Suisse. Il pourrait notamment être pertinent de recenser de manière exhaustive toutes les interventions et les initiatives parlementaires d'une période donnée portant sur la question animale et d'en relever le parti politique des auteurs et des co-signataires. En croisant ces données avec les positions officielles des partis politiques lors des différentes initiatives populaires portant sur la question animale, nous pourrions alors dresser le tableau de la question animale du point de vue des élus et des partis politiques.

VI. Bibliographie

Ouvrages, chapitres d'ouvrage collectif et articles de revue

- Adams, C. J. (2016). *Politique sexuelle de la viande une théorie critique féministe végétarienne* (D. Petitclerc, Trad.). L'Age d'homme.
- Afeissa, H.-S., & Jeangène Vilmer, J.-B. (2015). Introduction. In *Philosophie animale* (Différence, responsabilité et communauté). Jvrin.
- AFP. (2021, janvier 18). Guide Michelin 2021 : Un restaurant végétan étoilé, une première en France. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/m-le-mag/article/2021/01/18/un-restaurant-vegan-etoile-au-michelin-une-premiere-en-france_6066702_4500055.html
- Armengaud, F. (2001). L'anthropomorphisme : Vraie question ou faux débat ? In F. Burgat, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être?* (p. 165-186). INRA.
- Arnaud, A. (2021, février 7). Polémique dans le Jura bernois sur une plainte après l'incendie d'une ferme. In *19h30*. <https://www.rts.ch/info/regions/11950294-polemique-dans-le-jura-bernois-sur-une-plainte-apres-lincendie-dune-ferme.html>
- Barrau, A., & Schweitzer, L. (2018). *L'animal est-il un homme comme les autres ? Les droits des animaux en question*. Dunod.
- Beau, R. (2017). Écocentrisme. In *Dictionnaire de la pensée écologique* (p. 307-309) PUF.
- Billier, J.-C. (2014a). II - La perspective déontologique. In *Introduction à l'éthique* (p. 165-173). Presses Universitaires de France; Cairn.info. <https://www.cairn.info/introduction-a-l-ethique--9782130632610-p-165.htm>
- Billier, J.-C. (2014b). VI - Structure et difficultés du perfectionnisme moral des éthiques des vertus. In *Introduction à l'éthique* (p. 219-239). Presses Universitaires de France; Cairn.info. <https://www.cairn.info/introduction-a-l-ethique--9782130632610-p-219.htm>
- Bonnardel, Y., & Playoust-Braure, A. (2020). *Solidarité animale : Défaire la société spéciste*. Editions La Découverte.
- Brenner, A. (2010). *Manuel d'éthique de l'environnement de la théorie à la pratique*. Academic Press.
- Brugère, F. (2014). *L'éthique du « care »* (2e éd. mise à jour.). Presses universitaires de France.
- Burgat, F. (2001). Bien-être animal : La réponse des scientifiques. In F. Burgat, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être?* (p. 105-133). INRA.

- Burgat, F. (2002). La “dignité de l’animal”. Une intrusion dans la métaphysique du propre de l’homme. *L’Homme*, 161(1), 197-203. Cairn.info.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.11201>
- Burgat, F. (2019). États des lieux de la « question animale ». Enjeux théorico-pratiques. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 144(3), 295-308. Cairn.info.
<https://doi.org/10.3917/rphi.193.0295>
- Burgat, F., Garapon, A., & Hermitte, M.-A. (2001). L’animal sujet de droit? In F. Burgat, *Les animaux d’élevage ont-ils droit au bien-être?* (p. 135-147). INRA.
- Busslinger, B. (2021, mars 11). Meret Schneider, l’ambassadrice de la cause animale. *Le Temps*.
- Callicott, J. B. (2015). Libération animale et éthique environnementale : De nouveau ensemble. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 309-332). VRIN.
- Charmetant, E. (2020). Éthiques animales : La double dissociation. *Revue d’éthique et de théologie morale*, 306(2), 11-22. Cairn.info.
<https://doi.org/10.3917/reth.308.0011>
- Charrière, J.-M. (2020). *Les vaches pleurent : Dans les coulisses des élevages*. Nature libre.
- coalition animaliste. (2021). *La réponse du Conseil fédéral à la 1ère interpellation sur le spécisme est irrecevable*. <https://animaliste.ch/reponse-conseil-federal-specisme-irrecevable/?fbclid=IwAR1xWEpmhWc8wvxIcSu3uW5FQFByBYDOuamx-rsO3wsHzOiX-R2zmqMZVo>
- Commercial Publishing de Tamedia. (s. d.). De la bonne viande grâce au fourrage suisse. *20 minutes*. <https://cp.20min.ch/fr/stories/655-de-la-bonne-viande-grace-au-fourrage-suisse>
- Coop Suisse. (2019, mai 7). *Pour moi et pour toi. Et pour Darko*.
<https://www.youtube.com/watch?v=gz6W73fkN0c>
- Delon, N. (2012). Handicap et animaux. In S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l’environnement* (p. 99-122). Payot & Rivages.
- Département fédéral de justice et police. (2003). *Le statut juridique des animaux s’améliore—Le Conseil fédéral fixe au 1er avril 2003 l’entrée en vigueur de plusieurs modifications législatives*.
<https://www.admin.ch/gov/fr/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-23865.html>
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis (Une théorie politique des droits des animaux)*. Alma.
- Duncan, I. (2018). *Le bien-être animal : Une brève histoire*. L’Harmattan.

- Feinberg, J. (2008). Les droits des animaux et des générations à venir (H.-S. Afeissa, Trad.). *Philosophie*, 97, 64-72.
- Francione, G. L. (2015a). *Introduction au droit des animaux votre enfant ou le chien ?* L'Age d'homme.
- Francione, G. L. (2015b). *Petit traité de véganisme*. l'Age d'homme.
- Francione, G. L. (2015c). Prendre la sensibilité au sérieux. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 185-222). VRIN.
- Gavilano A. (2021). *L'arnaque du fourrage*. Greenpeace Suisse
- Giroux, V. (2020). *L'antispécisme*. Que sais-je?
- Giroux, V., & Larue, R. (2017). Pathocentrisme. In *Dictionnaire de la pensée écologique* (p. 736-739). PUF.
- Goffi, J.-Y. (2001). L'utilitarisme, les droits et le bien-être animal. In F. Burgat, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être?* (p. 149-163). INRA.
- Hansuli, H., & Cesare, S. (2019). Protection des animaux et élevage porcin. Nécessité d'agir. *Protection Suisse des animaux PSA*.
- Hess, G. (2004). De la dignité de la créature. Réflexion sur la relation de l'homme à la nature. In *Natur, Ethic un Fortschritt (Gedenkschrift für Dr. Kurt Weisshaupt)*.
- Hess, G. (2011). Chapitre 1. Le biocentrisme est-il applicable ? Remarques philosophiques–juridiques sur l'article 120 alinea 2 de la Constitution fédérale. In A. Papaux, *Biosphère et droits fondamentaux* (p. 85-116).
- Hess, G. (2013). *Ethiques de la nature*. Presses universitaires de France.
- Hess, G. (2015). Biocentrisme. In *Dictionnaire de la pensée écologique* (p. 80-83). PUF.
- Hess, G. (2017). *Anthropocentrisme* (p. 40-44). PUF.
- Huffpost. (2016). *Mike Tyson explique pourquoi il est devenu végétalien*. https://www.huffingtonpost.fr/2013/04/11/tyson_n_3060120.html
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2008). *Éthique animale*. PUF.
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2011). *Anthologie d'éthique animale apologies des bêtes*. Presses universitaires de France.
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2012). Présentation (L'éthique animale de Peter Singer). In *La libération animale* (p. 9-39). Petite Bibliothèque Payot.
- Jeangène Vilmer, J.-B. (2018). *L'éthique animale* (Troisième édition). PUF.

- Jop. (2021). *Migros lance un nouvel indicateur de durabilité sur ses emballages*. RTS.
<https://www.rts.ch/info/economie/12066887-migros-lance-un-nouvel-indicateur-de-durabilite-sur-ses-emballages.html>
- Larrère, C., & Larrère, R. (2000). Animal Rearing as a Contract ? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 51-58.
<https://doi.org/10.1023/A:1009552109479>
- Larrère, C., & Larrère, R. (2001). L’animal, machine à produire : La rupture du contrat domestique. In F. Burgat, *Les animaux d’élevage ont-ils droit au bien-être?* (p. 9-24). INRA.
- Larue, R. (2019a). Faut-il politiser le véganisme ? *Cités*, 79(3), 27-38. Cairn.info.
<https://doi.org/10.3917/cite.079.0027>
- Larue, R. (2019b). Faut-il politiser le véganisme ? *Cités*, 79(3), 27-38. Cairn.info.
<https://doi.org/10.3917/cite.079.0027>
- Larue, R. (2021). Comment la question animale s’est imposée. *Sciences Humaines*, 332.
- Laugier, S. (2012). Introduction. Frontières du care. In S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l’environnement* (p. 7-32). Payot & Rivages.
- Le Bot, E. (2007). La protection de l’animal en droit constitutionnel. Etude de droit comparé. *Lex Electronica*, 12.
- Le Goff, A. (2012). Le care, le juste rapport à l’animal sans voix. In S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l’environnement* (p. 33-64). Payot&Rivages.
- Leopold, A. (2000). *Almanach d’un comté des sables* (Anna Gibson, Trad.). Flammarion.
- Luchsinger, T. (2000). *La dignité de la créature en tant que terme juridique – quelle direction prendre ?* (p. 127-138). Labor et Fides.
- Luke, B. (1999). Justice, Sollicitude et libération animale (E. Reus, Trad.). *Cahiers antispécistes*, 17.
- Markus, V. (2018). *Désobéir avec amour. Manifeste antispéciste*. Labor et Fides.
- Matignon, K. L. (2013). *Les animaux aussi ont des droits*. Eddu Seuil.
- Meichler, M. (2019). *5 sportifs célèbres qui ont adopté un régime vegan*. CNews.
<https://www.cnews.fr/sport/2019-12-02/5-sportifs-celebres-qui-ont-adopte-un-regime-vegan-904691>
- Midgley, M. (2015). La communauté mixte. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 281-308). VRIN.
- Migros. (s. d.). *Boeuf de pâturage. Naturelle, de haute qualité et tendre : La viande de*

boeuf d'élevage suisse en pâturage. <https://www.migros.ch/fr/acheter/marques-et-labels-migros/boeuf-de-paturage.html>

Nussbaum, M. C. (2015). Par-delà la « compassion » et l'« humanité ». Justice pour les animaux non humains. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 223-270). VRIN.

Optigal. (s. d.). *Nous ne ménageons aucun effort pour une volaille saine*. <https://www.optigal.ch/fr/meilleur-pour-lhomme-et-le-poulet/nous-ne-menageons-aucun-effort-pour-une-volaille-saine/>

Palmer, C. (2015). Le contrat domestique. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 333-373). VRIN.

Papaux, A. (2011). Chapitre 2. « Würde der Kreatur » ou « intégrité des êtres vivants » : Le biocentrisme est-il légal ? Bref historique d'une question mal résolue. In A. Papaux, *Biosphère et droits fondamentaux* (p. 117-136).

Pelluchon, C. (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité des hommes, des animaux, la nature*. Eddu Cerf.

Pelluchon, C. (2016). Postface. In *Zoopolis (Une théorie politique des droits des animaux)* (p. 365-374). Alma.

Pelluchon, C. (2017a). L'éthique des vertus : Une condition pour opérer la transition environnementale. *La Pensée écologique*, 1(1), e. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/lpe.001.0101>

Pelluchon, C. (2017b). *Manifeste animaliste politiser la cause animale*. Alma éditeur.

Plot, F. (2011). Ethique de la vertu et éthique du care : Quelles connexions ? In S. Laugier & P. Paperman, *Le souci des autres : Éthique et politique du care*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Regan, T. (2013). *Les droits des animaux*. Hermann.

Regan, T. (2015). Pour les droits des animaux. In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 161-184). VRIN.

Richterich, R. (2019, mai 22). Coop grillé par ses internautes pour ses barbecues sexistes. *Le Temps*. <https://www.letemps.ch/economie/coop-grille-internautes-barbecues-sexistes>

Salvat, C. (2020a). *I / L'utilitarisme classique* (p. 11-31). La Découverte; Cairn.info. <https://www.cairn.info/l-utilitarisme--9782348055379-p-11.htm>

Salvat, C. (2020b). *Introduction* (p. 3-9). La Découverte; Cairn.info. <https://www.cairn.info/l-utilitarisme--9782348055379-p-3.htm>

Salvat, C. (2020c). *IV / Impartialité : Théorie et pratique* (p. 77-105). La Découverte;

Cairn.info. <https://www.cairn.info/l-utilitarisme--9782348055379-p-77.htm>

Segura, E. (2019). Présentation. *Cités*, 79(3), 23-26. Cairn.info.
<https://doi.org/10.3917/cite.079.0023>

Sigler, P., & Bonnardel, Y. (s. d.). *L'exploitation animale est une question de société*. PEA - Pour l'égalité animale.

Singer, P. (2012a). *La libération animale*. Petite Bibliothèque Payot.

Singer, P. (2012b). *La libération animale*. Petite Bibliothèque Payot.

Singer, P. (2015). Libération animale ou droits des animaux ? In *Philosophie animale (Différence, responsabilité et communauté)* (p. 137-160). VRIN.

Swissveg. (2021). *Qu'est-ce qui se cache derrière la campagne « L'animal et sa raison d'être » ?* <https://www.swissveg.ch/amis-animaux?language=fr>

Taylor, P. W. (2007). L'éthique du respect de la nature. In H.-S. Afeissa (Trad.), *Ethique de l'environnement : Nature, valeur, respect* (p. 111-152). JVRin.

Teuscher, V., Tonetti, C., Pentucci, A., Angullo, M., & Eraers, E. (2019, novembre 14). Antispécistes, les guerriers de la cause animale. In *Temps présent*.
<https://www.rts.ch/play/tv/temps-present/video/antispecistes-les-guerriers-de-la-cause-animale?urn=urn:rts:video:10867593>

valeursactuelles.com. (2021, février 26). A Strasbourg, les écolos veulent remplacer le mot « nuisibles » par « commensaux » pour changer notre regard sur les rats et les punaises de lit. *Valeurs actuelles*.
[https://www.valeursactuelles.com/politique/video-a-strasbourg-les-ecolos-veulent-remplacer-le-mot-nuisibles-par-commensaux-pour-changer-notre-regard-sur-les-rats-et-les-punaises-de-lit/#:~:text=Politique-,%5Bvid%C3%A9o%5D%20A%20Strasbourg%2C%20les%20%C3%A9colos%20veulent%20remplacer%20le%20mot,et%20les%20punaises%20de%20lit&text=C'est%20une%20sc%C3%A8ne%20presque,Strasbourg%20\(Bas%2DRhin\)](https://www.valeursactuelles.com/politique/video-a-strasbourg-les-ecolos-veulent-remplacer-le-mot-nuisibles-par-commensaux-pour-changer-notre-regard-sur-les-rats-et-les-punaises-de-lit/#:~:text=Politique-,%5Bvid%C3%A9o%5D%20A%20Strasbourg%2C%20les%20%C3%A9colos%20veulent%20remplacer%20le%20mot,et%20les%20punaises%20de%20lit&text=C'est%20une%20sc%C3%A8ne%20presque,Strasbourg%20(Bas%2DRhin))

Verts.ch. (2019). *Initiative sur l'élevage intensif*. <https://verts.ch/campagne/mettons-un-terme-a-lelevage-intensif>

Zünd, C. (2018, mars 2). Le visage raisonnable de la défense animale. *Le Temps*.

Documents étatiques

Messages et rapports :

Message du Conseil fédéral à l'Assemblée fédérale concernant le projet d'arrêté fédéral qui remplace l'article constitutionnel sur l'abattage rituel par un article sur la protection des animaux (art. 25^{bis} cst.) du 15 novembre 1972 (**FF 1972 II 1473**)

Message concernant une loi sur la protection des animaux du 9 février 1977 (**FF 1977 I 1091**)

Message concernant la modification du code pénal et du code militaire (Infractions contre la vie et l'intégrité corporelle, les mœurs et la famille) du 26 juin 1985 (**FF 1985 II 1021**)

Difficultés d'application dans la protection des animaux. Rapport d'inspection de la Commission de gestion du Conseil des États à l'attention du Conseil fédéral du 5 novembre 1993 (**FF 1994 I 603**)

Initiative parlementaire « L'animal, être vivant » / Initiative parlementaire « Animaux vertébrés. Dispositions particulières » / Rapport de la Commission des affaires juridiques du Conseil national du 18 mai 1999 (**FF 1999 8118**)

Initiative parlementaire « L'animal, être vivant » / Initiative parlementaire « Animaux vertébrés. Dispositions particulières » / Rapport du 18 mai 1999 de la Commission des affaires juridiques du Conseil national / Avis du Conseil fédéral du 20 septembre 1999 (**FF 1999 8880**)

Difficultés d'application dans la protection des animaux. Rapport du Conseil fédéral à l'attention de la Commission de gestion du Conseil des États du 8 septembre 1999. (**FF 1999 8822**)

99.467 é Iv.pa. Marty Dick. Les animaux dans l'ordre juridique suisse (CAJ-CE). Rapport de la Commission des affaires juridiques (CAJ) du 18 mai 2000. Consulté sous https://www.parlament.ch/centers/kb/Documents/1999/Rapport_de_la_commission_CA_J-E_99.467_2000-05-18.pdf

Message concernant les initiatives populaires fédérales « pour un meilleur statut juridique des animaux (Initiative pour les animaux) » et « Les animaux ne sont pas des choses ! » du 25 avril 2001 (**FF 2001 2390**)

Initiative parlementaire « Les animaux dans l'ordre juridique suisse » (Initiative Marty). Rapport de la Commission des affaires juridiques du Conseil des États du 25 janvier 2002 (**FF 2002 3885**)

Initiative parlementaire « Les animaux dans l'ordre juridique suisse » (Initiative Marty). Rapport de la Commission des affaires juridiques du Conseil des États du 25 janvier 2002. Avis du Conseil fédéral du 27 février 2002 (**FF 2002 5418**)

Message concernant la révision de la loi sur la protection des animaux du 9 décembre 2002 (**FF 2003 595**)

Message concernant l'initiative populaire « Pour une conception moderne de la protection des animaux (Oui à la protection des animaux !) » du 7 juin 2004 (**FF 2004 3077**)

Message concernant l'évolution future de la politique agricole dans les années 2014-2017 (Politique agricole 2014-2017) du 1^{er} février 2012 (**FF 2012 1857**)

Office fédéral de la sécurité alimentaire et des affaires vétérinaires, *Dignité de l'animal Pesée des intérêts : explications*, 2017,

Consulté sur : <https://www.blv.admin.ch/blv/fr/home/tiere/tierschutz/wuerde-des-tieres.html>

Message relatif à l'initiative populaire « Pour la dignité des animaux de rente agricoles (Initiative pour les vaches à cornes) » du 15 février 2017 (**FF 2017 1511**)

Protection des animaux – procédures pénales 2019 communiquées par les cantons à l'OSAV.

Rapport explicatif concernant le contre-projet du Conseil fédéral à l'initiative populaire « Non à l'élevage intensif en Suisse (Initiative sur l'élevage intensif) » du 12 août 2020 (**FF 2017 1511**)

Initiatives parlementaires

L'animal, être vivant (**92.437**)

Animaux vertébrés. Dispositions particulières (**93.459**)

Les animaux dans l'ordre juridique suisse (**99.467**)

Interventions parlementaires

Interdire l'importation de homards vivants destinés à la consommation (**Motion 15.3860**)

Quel type d'élevage pour les animaux de rente et les animaux de compagnie ? (**Interpellation 17.3389**)

Maltraitements intolérables dans l'élevage des cochons. Comment améliorer la situation ? (**Interpellation 17.3670**)

Mauvais traitements infligés aux animaux. Création de structures spécialisées et adaptation des peines (**Motion 17.3781**)

Poulaillers d'engraissement. Quelles conséquences faut-il tirer de cette escroquerie ? (**Interpellation 18.3320**)

Arrêtons le broyage des poussins vivants (**Motion 19.3003**)

Interdire l'importation du foie gras (**Motion 20.3021**)

Arrêtons le gazage des poussins (**Motion 20.3647**)

Les porcs aussi ont le droit de dormir sur de la paille (**Motion 20.3648**)

Spécisme. Quelles pistes pour sortir d'une société maltraitante ? (**Interpellation 20.4047**)

Limiter la publicité pour la viande aux produits ayant bénéficié de programmes pour le bien-être animal (**Motion 20.4192**)

Arrêts tribunaux:

Tribunal cantonal, cour de droit administratif et public, arrêt du 29 septembre 2010, GE.2010.0032 (Maltraitance cochons)

Tribunal cantonal, cour de droit administratif et public, arrêt du 7 février 2014, GE.2012.0220 (Utilisation des poissons Garra rufa)

Sites internet utilisés

http://corine-pelluchon.fr/?page_id=839

<http://www.protection-animaux.com/psa/index.html>

<https://gary-francione.medium.com/>

<https://parti-animaliste.fr/projet-2>

<https://www.asso-pea.ch/fr/>

<https://www.referendumpourlesanimaux.fr/>

www.antispeciste.ch

www.cahiers-antispecistes.org