

CHAPITRE 2

L'ÉTHIQUE DE NOS RELATIONS AUX ANIMAUX

L'ANTHROPOCENTRISME, LA PROTECTION ANIMALE ET LES THÉORIES ANTISPÉCISTES

Christiane Bailey

INTRODUCTION ET MISE EN CONTEXTE

Loin d'être une préoccupation récente d'urbains déconnectés de la nature, les réflexions sur nos devoirs envers les animaux traversent l'histoire de la philosophie occidentale, de l'Antiquité grecque aux grands penseurs de l'humanisme et du libéralisme contemporains (Larue, 2015). Depuis cinquante ans, le débat a pris de l'ampleur, notamment à la suite de la publication d'*Animal Machines* de Ruth Harrison (1964) et d'*Animal Liberation* de Peter Singer (1975) qui ont exposé les conditions d'élevage, de transport et d'abattage des animaux dans le monde industriel. La prise de conscience de notre influence sur la vie des animaux sauvages a également contribué à l'essor du mouvement de défense des animaux. Depuis 1970, nous avons causé la disparition de plus de la moitié des populations d'animaux vertébrés (58 %), principalement par leur exploitation directe

(pêche et chasse) et par la perte de leurs habitats, en grande partie due à l'augmentation du nombre d'animaux d'élevage (WWF, 2016)¹.

L'état de nos relations aux animaux provoque actuellement des débats éthiques, politiques et juridiques qui retiennent de plus en plus l'attention des citoyens et des médias. Le Québec s'est récemment doté d'une loi reconnaissant les animaux comme des êtres doués de sensibilité². Des tentatives d'appliquer l'habeas corpus (la protection contre l'emprisonnement arbitraire) à des chimpanzés, des baleines et des ours se retrouvent devant les tribunaux un peu partout dans le monde³. Des cours de droit animal et des programmes d'études animales sont offerts dans les universités. Les termes «véganisme» et «spécisme» ont été ajoutés dans les dictionnaires et font désormais partie de la langue courante⁴.

Le but de ce chapitre est de présenter les enjeux et les concepts fondamentaux de ces débats, d'aider à comprendre les arguments de celles et ceux qui défendent ou s'opposent aux droits des animaux et de favoriser le développement d'un esprit critique face aux arguments des diverses positions.

S'il n'est plus possible d'ignorer ce débat de société, tout laisse croire qu'il prendra plus d'ampleur dans l'avenir. Nos sociétés tuent près de 70 milliards d'animaux d'élevage chaque année et l'on prévoit une augmentation

1. Un rapport influent de la FAO soutenait dès 2006 que «l'élevage est la plus grande menace sur la biodiversité» et «devrait être considéré comme l'un des principaux centres de préoccupation des politiques environnementales» (Steinfeld et collab., 2006).
2. Cette loi soutient qu'il est de la responsabilité de l'État d'intervenir pour s'assurer du bien-être et de la sécurité des animaux, mais l'article 7 exempte cependant les activités d'agriculture (incluant les foires agricoles), de médecine vétérinaire, d'enseignement ou de recherche scientifique pratiquées selon les règles généralement reconnues.
3. En juillet 2017, la Cour suprême de la Colombie a concédé l'habeas corpus à un ours enfermé dans un zoo peu après que l'Argentine eut fait de même avec un chimpanzé femelle qu'un juge a reconnu comme une personne ayant des droits légaux, notamment celui d'être libre. Les deux «personnes non humaines» ont été transférées dans des sanctuaires. L'Inde interdit la captivité des dauphins dans les parcs aquatiques et l'Espagne a décidé d'appliquer le Great Apes Project proposé par Peter Singer et Paola Cavalieri pour étendre les droits de la personne aux grands singes, notamment le droit à la vie, à la liberté et à ne pas être torturé.
4. Le concept de «spécisme» a été développé par analogie avec le racisme pour désigner la discrimination des individus en fonction de leur appartenance à une certaine espèce. Il s'applique autant à la considération morale exclusive ou supérieure que les humains accordent à leur espèce qu'au fait de donner plus d'importance à certaines espèces animales au détriment des autres (les chiens et les cochons, par exemple). Le «véganisme» est issu du mouvement éthique et politique qui s'oppose à l'exploitation des animaux et désigne la pratique des «véganes», ceux et celles qui s'efforcent d'éviter les produits issus de l'exploitation des animaux dans leur vie quotidienne, notamment dans l'alimentation, le divertissement et l'habillement (Giroux et Larue, 2017).

de 50 % à 70 % de la consommation de viande d'ici 2050 (FAO, 2011). Or, l'élevage d'animaux pour la viande, les œufs et les produits laitiers accapare déjà 75 % des terres agricoles de la planète (Foley et collab., 2011, 338), tout en fournissant moins de 13 % des calories et 28 % des protéines globales (FAO, 2009, 140, 145 ; FAO, 2011, 8)⁵. L'impact environnemental fait également l'objet de préoccupations centrales puisqu'il s'agit d'une des plus importantes causes de la réduction de la biodiversité, de la pollution et du gaspillage de l'eau, d'émissions de gaz à effet de serre et d'appauvrissement des sols (Steinfeld et collab., 2006 ; Mekonnen et Hoekstra, 2012 ; Scarborough et collab., 2014). À ces impacts écologiques s'ajoutent des problèmes de santé humaine liés notamment à la forte consommation de viandes rouges et transformées (Bouvard et collab., 2015 ; Larsson et Orsini, 2014) et au développement d'épidémies et de résistance aux antibiotiques (Koch, Hungate et Price 2017 ; Marshall et Levy, 2011 ; Silbergeld, Graham et Price, 2008).

Comme nous l'avons mentionné, il y a plusieurs raisons anthropocentristes, basées sur les intérêts humains, de se pencher sur les façons dont nos sociétés exploitent les animaux. Cependant, ces considérations ne seront pas l'objet principal de ce chapitre qui est consacré à l'éthique animale, c'est-à-dire à la question de la justice de nos relations avec les autres animaux. À la différence de l'éthique environnementale qui se penche sur nos devoirs ou nos obligations envers les animaux considérés comme les représentants d'une espèce ou en fonction de leurs rôles écosystémiques, l'éthique animale étudie nos devoirs envers les animaux considérés en tant qu'*individus* (Jeangène Vilmer, 2008).

L'éthique de nos relations aux animaux

Avons-nous des devoirs envers les animaux considérés individuellement ? Si oui, lesquels ? Si non, pourquoi ? Comment justifier notre usage de la force, de la coercition et de la violence envers les animaux ? Dans la littérature en éthique, il existe étonnamment peu d'arguments pour justifier l'état actuel de nos relations aux animaux, particulièrement l'existence

5. Les pêcheries mondiales produisent pour leur part 6,5 % des protéines et 1 % des calories mondiales (FAO, 2014, 66).

des élevages dits « industriels ». Il est certes relativement facile d'*expliquer* pourquoi nous traitons ainsi les animaux (nous en avons le pouvoir et nous en tirons un bénéfice ; ce sont des traditions dont nous avons hérité, etc.⁶), mais *justifier* ces actions requiert d'expliquer pourquoi ces pratiques sont moralement acceptables. Par exemple, on peut expliquer l'esclavage humain en soutenant que l'existence d'une classe subordonnée d'individus profite à la classe dirigeante. Toutefois, on ne peut moralement justifier l'esclavage en soutenant simplement que cela est utile à ceux qui ont le plus de pouvoir. La réflexion éthique et politique ne se demande pas *pourquoi* une pratique existe, mais s'il est bien et s'il est *juste* qu'elle existe (ou qu'elle existe de cette façon).

Dès que nos actions affectent les autres, elles peuvent soulever des questions de justice. La question de l'alimentation, particulièrement de l'élevage d'animaux domestiqués pour la consommation humaine, est une question éthique et politique fondamentale puisqu'elle a des répercussions profondes sur les humains, sur l'environnement et les animaux sauvages et, évidemment, sur les animaux exploités et tués pour la consommation humaine.

C'est sur ce dernier aspect que se concentre ce chapitre. Nos devoirs envers les autres animaux ne sont pas simplement des questions de moralité personnelle, mais des questions de justice fondamentale que nous devons aborder en tant que société visant à être juste. Il ne s'agit pas uniquement de déterminer si nous avons *individuellement* le devoir d'éviter de consommer les produits issus de l'exploitation des animaux, mais si nous devons *collectivement* légiférer sur la manière dont nous traitons les animaux, encourager le développement de l'industrie de l'élevage et de la pêche ou plutôt promouvoir des solutions de rechange aux produits animaux et entamer une transition vers une agriculture basée sur les végétaux. Nous verrons deux types d'approches de l'éthique de nos relations aux animaux : les théories anthropocentristes et les théories non anthropocentristes.

6. Pour un aperçu historique du développement de l'élevage et de son essor au XX^e siècle, voir Weis (2013).

L'ANTHROPOCENTRISME ET LA JUSTIFICATION DE LA SUPRÉMATIE HUMAINE

L'idée que les humains sont essentiellement différents des autres animaux (l'exceptionnalisme humain) et moralement supérieurs (la suprématie humaine) en raison de leur rationalité, de leur sens de la justice et de la moralité ou de leur âme immortelle est une idéologie dominante de la pensée occidentale d'Aristote à Rawls, en passant par les penseurs religieux du Moyen Âge (saint Thomas) et les penseurs séculiers de l'époque des Lumières (Kant).

Cette conception est généralement appelée « anthropocentrisme » puisqu'elle place les humains au centre du monde et valorise les animaux en fonction de leur utilité pour nous. Les « animaux inférieurs » sont considérés comme des ressources et des outils au service des humains. On peut distinguer deux types d'anthropocentrisme : un *anthropocentrisme fort* qui soutient que seuls les humains comptent moralement et que nous n'avons aucun devoir de justice envers les animaux et un *anthropocentrisme faible* qui reconnaît certains devoirs envers les animaux, mais considère qu'ils sont subordonnés à nos devoirs envers les êtres humains.

Aristote et les stoïciens : la domination naturellement juste des êtres rationnels

Aristote soutient que seuls les êtres humains sont dignes de considération morale et politique en raison de leur rationalité. Il reconnaît que les autres animaux se distinguent des plantes par le fait qu'ils ne sont pas simplement en vie, mais qu'ils ajoutent aux facultés des plantes (nutrition, croissance, reproduction et dépérissement) les facultés caractéristiques de la vie animale : la perception sensible et la capacité d'agir par soi-même au moyen de représentations mentales et de dispositions affectives (émotions, désirs, affects). Aristote reconnaît aussi à certains animaux la capacité d'apprendre, d'agir de façon intelligente et d'établir des liens d'attachement très forts, de communiquer entre eux et de vivre en société en suivant des règles de conduite.

Malgré la richesse et la complexité qu'il reconnaît à la vie des autres animaux, Aristote soutient néanmoins que les animaux sont inférieurs aux êtres humains (et exclus de la sphère de la moralité et de la justice) parce qu'ils sont privés du *logos*, c'est-à-dire de la faculté de raisonner qui permet la pensée abstraite et la recherche de la connaissance et de la vie bonne (la vie éthique et politique) qui font des êtres humains les plus parfaits des animaux. Il est naturellement juste, à ses yeux, que les animaux soient au service des êtres humains puisque les êtres non rationnels sont des ressources ou des outils pour les êtres rationnels, considérés comme supérieurs dans l'échelle naturelle des êtres.

L'anthropocentrisme d'Aristote n'est pas un humanisme, mais un rationalisme : ce qui compte moralement n'est pas l'appartenance à l'espèce humaine, mais la possession de la raison ou du *logos*. Puisque cette faculté est inégalement répartie chez les humains, il s'ensuit une hiérarchie non seulement entre les humains et les animaux, mais également entre les humains eux-mêmes. Selon la doctrine de l'esclavage naturel d'Aristote, certains humains, considérés comme étant plus près des animaux, peuvent être légitimement asservis au bénéfice des individus rationnels. Cette domination de certains humains « rationnels » et « civilisés » sur d'autres (les humains « barbares » et « nés pour obéir ») est justifiée parce qu'elle est le prolongement naturel de la domination des humains sur les autres animaux :

La nature ne fait rien en vain ; il n'y a point d'imperfection dans son ouvrage. Elle a donc créé tout ce qui peuple et orne la terre pour les besoins de l'homme. Il suit de là que l'art de la guerre est un moyen d'acquisition naturelle, car la chasse est une partie de cet art ; ainsi la guerre est une espèce de chasse aux bêtes et aux hommes nés pour obéir mais qui se refusent à l'esclavage. Il semble que la nature imprime le sceau de la justice à de pareilles hostilités (1995, 1256b 20-25).

Les animaux sont exclus de la sphère de la justice chez Aristote non pas parce qu'ils n'appartiennent pas à l'espèce humaine (ce qu'on appelle le « spécisme »), mais plutôt parce qu'ils n'ont pas la rationalité qui permet la poursuite désintéressée de la connaissance et du bien commun (la vie scientifique, éthique et politique). Aux yeux d'Aristote, il s'ensuit que les

animaux – ainsi que plusieurs êtres humains – peuvent être légitimement instrumentalisés et asservis par les êtres supérieurs.

Les stoïciens ont remis en question la théorie de l'esclavage naturellement juste d'Aristote. Sénèque en appelle à la parenté et à la similarité de tous les humains pour défendre une fraternité humaine universelle et Épictète considère que tous les humains partagent la raison et que les seuls esclaves naturels sont les animaux :

Il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison or cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de sa volonté. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire, et serait un être égal et semblable à nous (*Entretiens d'Épictète* II, 8 10 cité par Janet, 1858, 188).

La pensée judéo-chrétienne soutient également une fraternité universelle entre les êtres humains qui sont tous « frères » parce qu'ils sont fils de Dieu. Les pères de l'Église comme saint Thomas et saint Augustin défendent ainsi l'idée que les animaux sont privés d'âme immortelle, qu'ils ne sont que des moyens au service des êtres humains et s'opposent à l'idée que nous avons des devoirs de justice envers les « créatures inférieures » (Steiner, 2005 ; Larue, 2015).

La théorie des devoirs indirects envers les animaux

Même si l'anthropocentrisme fort soutient que nous n'avons aucun devoir moral envers les animaux (que ce soit parce qu'ils ne sont pas rationnels ou parce qu'ils ne font pas partie de l'espèce humaine), il ne s'ensuit cependant pas que nous pouvons légitimement les traiter n'importe comment. Thomas d'Aquin développe l'idée de devoirs indirects envers les animaux. On doit condamner les actes de cruauté envers les bêtes non pas parce que cela leur cause du tort, mais parce que cela peut mener à être cruel envers les humains en nous insensibilisant à la souffrance.

Cette doctrine sera reprise par Kant qui soutient que nous avons des devoirs « en ce qui concerne » les animaux, mais pas « envers » eux. Nous devons condamner ou interdire la cruauté, le fait d'infliger des souffrances

inutiles et sans raison aux animaux, non parce que les animaux ont droit à notre respect (c'est-à-dire au droit de ne pas être traités comme des outils à notre disposition), mais parce que la violence envers eux peut mener à la violence envers les humains⁷. C'est donc par respect pour l'humanité, et non pour les animaux, que nous avons le devoir de ne pas les maltraiter.

La morale kantienne repose, comme notre système juridique, sur une distinction binaire entre les personnes et les choses : les personnes ont une valeur intrinsèque et méritent le respect et la protection de leurs intérêts fondamentaux par des droits, tandis que les choses (incluant les animaux) sont des moyens, des ressources, qui n'ont qu'une valeur instrumentale, c'est-à-dire relative à leur utilité pour les personnes.

Le concept de « personne » chez Kant a un sens technique qui ne désigne pas seulement un individu doté d'une vie subjective (capable de perception, d'actions intentionnelles, de désirs, de mémoire, d'anticipation, etc.), mais un agent rationnel et autonome capable de comprendre et de réviser le principe de ses actions et d'agir en fonction de considérations morales impartiales.

Cependant, même si l'on accepte l'idée que seule une personne rationnelle puisse être un *agent moral*, c'est-à-dire un individu tenu moralement responsable de ses actions, cela n'explique pas en quoi cette capacité est nécessaire pour être un *patient moral*, c'est-à-dire un individu digne de considération morale. Les très jeunes enfants ne sont pas des personnes au sens kantien, mais ils méritent néanmoins d'être considérés moralement et d'être protégés légalement.

Les théories éthiques et politiques rationalistes (qui fondent la considération morale sur la raison, l'autonomie ou la réciprocité morale) rejettent cette distinction entre agent moral et patient moral. Avoir des droits implique d'avoir des devoirs (Cohen, 2001), ce qui – suivant une

7. L'idée qu'il existe des liens entre la violence envers les animaux et envers les humains fait l'objet de plusieurs recherches, notamment de la part des criminologues qui ont recours à la cruauté envers les animaux comme un indice pour prédire la violence domestique et les crimes violents (Adams, 1995 ; Fitzgerald, 2005 ; Ascione et collab., 2007 ; Fitzgerald, Kalof, et Dietz, 2009 ; Flynn, 2011 ; Phillips, 2014). Les liens historiques et idéologiques entre l'élevage et l'esclavage (Spiegel, 1996) ou encore avec l'holocauste (Patterson, 2002) sont plus controversés. Pour en savoir plus à ce sujet, voir Linzey (2009).

compréhension souvent très exigeante de la notion de devoirs⁸ – implique non seulement de faire preuve d'empathie et d'altruisme, mais de pouvoir reconnaître, expliciter, justifier et réviser les normes auxquelles on se plie. Cela soulève évidemment plusieurs difficultés pour la protection des humains qui ne sont pas rationnels, comme les jeunes enfants, les personnes en situation de handicaps cognitifs ou intellectuels et les personnes malades ou vieillissantes. En fait, suivant l'usage kantien, ils ne sont pas des personnes⁹. S'ensuit-il qu'ils devraient être traités comme des moyens au service des êtres rationnels ?

Plusieurs rationalistes tentent de préserver l'intuition morale selon laquelle les êtres humains qui ne sont pas considérés comme moralement responsables ou compétents juridiquement sont néanmoins dignes de considération morale directe et égale. Leurs intérêts doivent être protégés par des droits fondamentaux parce qu'ils *seront* des êtres rationnels (les enfants), *l'ont été* par le passé (les vieillards) ou *auraient pu l'être* (les personnes handicapées), soutient Ferry (2001, 167). La rationalité est une capacité humaine « normale », peu importe qu'elle soit manifeste en action, et c'est la norme de l'espèce ou du groupe d'appartenance qui doit déterminer les protections individuelles (Cohen, 2001 ; Hsiao, 2017).

Sans surprise, peu sont satisfaits de l'acrobatie consistant à protéger les plus vulnérables d'entre nous sous prétexte qu'ils *ont été*, *seront* ou *auraient pu être* rationnels. Les droits ne sont pas octroyés selon les potentialités, mais selon les capacités réelles des individus : les enfants n'ont pas le droit de conduire sous prétexte qu'ils l'auront plus tard ou que les membres typiques de leur espèce ont ce droit. Avant de devenir président, Barack

8. Plusieurs contestent que les animaux sociaux, comme les animaux domestiqués, soient incapables d'agentivité morale puisque l'empathie, la sensibilité aux émotions des autres, la réciprocité et la réceptivité aux normes du groupe existent chez la plupart des mammifères. Les animaux sociaux sont sensibles à l'existence de certaines normes, ont des obligations les uns envers les autres et sont généralement capables de respecter certaines règles de civilité. Certains soutiennent que l'internalisation intuitive et spontanée des normes chez les animaux sociaux n'est pas tellement différente de la façon dont nous-mêmes suivons les normes sociales (Donaldson et Kymlicka, 2011, 116-120). D'autres, comme Kant, Cohen, Carruthers et Hsiao, considèrent au contraire que ces comportements pro-sociaux n'ont rien de moraux puisque la moralité exige l'impartialité et la capacité de réfléchir à des principes et des normes, de les expliciter, d'en débattre et de les réviser au besoin.

9. Korsgaard (2013) réserve également la notion de personne aux êtres humains rationnels, mais rejette l'idée que le monde se divise en choses et en personnes. Elle reconnaît par ailleurs que les humains sont des fins en eux-mêmes non parce qu'ils sont des êtres rationnels, mais parce qu'ils ont, comme les autres animaux, un bien-être subjectif.

Obama n'avait pas le droit de signer des traités internationaux, même s'il avait la potentialité de devenir président, et n'a désormais plus le droit d'en signer, même s'il a été président.

D'autres, comme Peter Carruthers, acceptent cette conséquence de la conception rationaliste des droits fondamentaux : les êtres humains non rationnels ne sont pas dignes de considération morale directe. Il adopte envers les enfants, les vieillards et les personnes en situation de handicaps cognitifs ou intellectuels une théorie des devoirs indirects. On doit les protéger par des droits fondamentaux parce que les exclure menacerait la stabilité sociale : « Les humains qui ne sont pas des agents rationnels devraient néanmoins se voir accorder un statut moral égal afin de préserver la stabilité sociale, puisque l'attachement des gens à leurs enfants et aux membres plus âgés de leur famille est profond » (2011, 391 – traduction libre)¹⁰.

La théorie des devoirs directs subordonnés

Rares sont ceux qui défendent de nos jours une théorie des devoirs indirects envers les animaux. La plupart d'entre nous reconnaissent que, si nous avons le devoir de ne pas être cruels envers les animaux, ce n'est pas seulement en raison des effets secondaires potentiellement néfastes sur notre caractère moral et sur les êtres humains, mais parce que les animaux peuvent souffrir et subir des torts et que cette souffrance et ces torts comptent moralement. Cette approche va généralement plus loin que la simple opposition à la cruauté envers les animaux : il ne suffit pas d'éviter de faire souffrir les animaux inutilement (sans raison) ; nous ne devons pas leur faire du mal sans nécessité (sans *bonne* raison). On ne condamne plus seulement les violences inutiles, faites par pur sadisme

10. Si l'on doit protéger les enfants, les vieillards et les personnes en situation de handicaps intellectuels non pas parce qu'ils sont des individus qui se soucient de leur existence, mais parce que les individus qui comptent, les êtres humains adultes et rationnels, s'en soucient, ne pourrions-nous pas, pour des raisons similaires, défendre l'octroi de droits aux animaux ? Plusieurs humains se soucient de ce qui leur arrive, certains allant jusqu'à faire des actions de désobéissance civile et à mettre leur liberté en péril pour leur venir en aide et les libérer des élevages. Carruthers (2011) considère cette objection, mais l'écarte parce que de telles actions sont motivées par des « considérations éthiques » et non par des « processus normaux d'attachements humains ».

ou grave négligence, mais également le fait de faire du mal aux animaux sans justification suffisante.

La théorie des devoirs directs subordonnés est souvent appelée «welfariste» parce qu'elle se préoccupe du bien-être (*welfare*) des animaux sans toutefois leur reconnaître de droits fondamentaux et sans exiger une égale considération de leurs intérêts par rapport aux nôtres. Nos devoirs de ne pas faire de mal aux animaux sont subordonnés à nos devoirs envers les humains, même lorsque ces intérêts sont secondaires par rapport aux intérêts des animaux.

Qu'est-ce qui compte comme une *bonne* raison (comme une raison suffisante) d'employer la force et la coercition envers les animaux ? L'étendue des pratiques que le «welfarisme», ou la théorie des devoirs directs subordonnés, considère moralement justifiées varie considérablement. Ceux qui accordent un poids minimal aux intérêts des autres animaux justifient les pratiques les plus coercitives des élevages intensifs en pointant les bénéfices économiques ou gastronomiques qu'en retirent les êtres humains ainsi que les torts infligés pour le sport ou le divertissement (cirques, zoos, chasse et pêche sportives, rodéos, corridas, combats d'animaux, etc.) par le plaisir qu'en retirent les humains et l'importance de préserver les traditions.

Ceux qui accordent une considération plus substantielle aux intérêts des animaux – néanmoins subordonnée à ceux des êtres humains – considèrent généralement que le sport, le divertissement ou la poursuite des traditions ne sont pas de bonnes raisons de faire du mal aux animaux. En revanche, l'alimentation et la recherche scientifique sont des raisons suffisantes pourvu qu'elles respectent certaines règles strictes, comme les «cinq libertés» pour les élevages ou les «trois R» pour la recherche¹¹. Ils critiquent l'exploitation des animaux qui mène à des bénéfices triviaux

11. Les «cinq libertés» mentionnées par le rapport Brambell (1965) incluent la liberté de ne pas souffrir de la faim, de la soif, de blessures, de maladies, de douleurs physiques et de souffrances psychologiques (peur, détresse, etc.) ainsi que de ne pas être gardé captif dans un environnement inapproprié à ses besoins psychologiques et sociaux (notamment d'avoir la possibilité de se coucher, se lever, s'étirer, se retourner et se nettoyer). Ces recommandations sont incluses dans la définition du bien-être animal de l'Organisation mondiale de la santé animale. Elles sont beaucoup moins exigeantes que la politique des «trois R» (raffinement, réduction et remplacement) développée en recherche qui exige non seulement de *raffiner* les pratiques pour limiter la souffrance des animaux, mais également de *réduire* le nombre d'animaux utilisés et de les *remplacer* par des solutions de rechange lorsque cela est possible.

pour les êtres humains, comme les fermes à fourrure, les tests de cosmétiques et certaines pratiques des élevages industriels.

Les «omnivores consciencieux» (Pollan, 2006 ; Rudy, 2011 ; Lestel, 2011) et plusieurs spécialistes du bien-être animal, comme Marian Stamp Dawkins, Ian Duncan, Donald Broom et John Webster, dénoncent les pratiques des élevages intensifs et soutiennent des réformes de l'industrie et des réglementations plus strictes, notamment lors du transport et de la mise à mort des animaux. Parmi les pratiques souvent condamnées, on retrouve la forte densité de leurs conditions de détention (Jones, Donnelly et Dawkins, 2005 ; Bessei, 2006 ; Estévez, 2007) ou l'isolement, notamment des truies en cage (Barnett et collab., 2001), le manque d'espace pour bouger et l'impossibilité d'exprimer leurs comportements naturels (Duncan, 2010), la séparation des mères et des enfants, notamment dans l'industrie laitière (Newberry et Swanson, 2008), ainsi que l'ennui, le stress et les mutilations courantes, comme la castration (Prunier et collab., 2006 ; von Borell et collab., 2009), le limage des dents, les becs époinetés, les queues coupées, etc. La sélection génétique visant à augmenter la productivité aux dépens du bien-être des animaux est également pointée du doigt (Oltenacu and Algers, 2005 ; Broom, 2001 ; Rauw et collab., 1998), tout comme la mise à mort des poussins mâles inutiles à l'industrie des œufs. Le transport sur de longues distances et la rapide cadence des abattoirs font aussi l'objet de critiques de la part des réformistes (Broom, 2000), certains allant jusqu'à vouloir faire revenir les abattoirs aux élevages (Porcher et collab., 2014).

Les approches réformistes visant à améliorer le bien-être animal ne s'opposent pas au *fait* d'utiliser des animaux à notre bénéfice, mais à la *manière* dont nous exploitons et tuons les animaux. Même dans des contextes où il existe des solutions végétales tout aussi nutritives, les réformistes considèrent l'élevage et l'abattage des animaux moralement justifiables. Cette perspective reste donc anthropocentriste parce qu'elle considère moralement correct de soumettre les intérêts fondamentaux des animaux aux intérêts secondaires des humains.

Critique des théories des devoirs directs subordonnés

Plusieurs soutiennent que la théorie des devoirs directs subordonnés est incohérente au niveau théorique et inefficace d'un point de vue pratique.

Parce que les intérêts des humains à exploiter et à tuer les animaux pour leur profit sont considérés comme plus importants que les intérêts fondamentaux des animaux à ne pas être exploités, mutilés, enfermés et tués, cette approche échoue en pratique à protéger efficacement les animaux. Bien qu'il s'agisse de passer d'une conception de l'animal-objet à une conception de l'animal-sujet digne de considération morale directe (Létourneau, 2005) et de reconnaître que les animaux sont des êtres sensibles qui doivent être protégés légalement, la théorie des devoirs directs subordonnés ne va pas vraiment plus loin que l'approche par les devoirs indirects parce qu'elle n'exige pas une égale considération des intérêts, mais considère que les intérêts des humains ont priorité, même lorsqu'il s'agit d'intérêts secondaires, triviaux ou mineurs par rapport aux intérêts des animaux¹².

Peu importe qu'il s'agisse de devoirs directs ou indirects, tant que l'on considère que les *intérêts secondaires* des êtres humains justifient de violer les *intérêts fondamentaux* des animaux, on ne pourra jamais défendre les animaux hors du modèle de l'intérêt-convergence qui ne permet de protéger les animaux que lorsque cela permet également de faire avancer les intérêts humains ou ne leur nuit pas (Francione, 1995 ; Satz, 2009 ; Kymlicka, 2017). C'est ainsi qu'il sera possible de faire passer des lois sur le bien-être animal parce que l'industrie est d'avis que cela n'affectera pas les profits (réduction de la mortalité, de zoonoses, etc.), améliorera leur image publique ou leur rapportera certains bénéfices (Dawkins, 2017). C'est bien, soutient Lyne Létourneau, « ce qui ressort du droit de la protection des animaux en Occident : les êtres humains ne protègent les animaux que dans la mesure où un bénéfice s'ensuit pour eux-mêmes » (2005, 8).

Par ailleurs, plusieurs reprochent à la théorie des devoirs directs subordonnés d'être contradictoire d'un point de vue théorique. Dans la mesure où nous reconnaissons que la raison pour laquelle nous avons des devoirs envers les humains, ce n'est pas parce qu'ils sont des individus rationnels et capables d'assumer des obligations morales, mais parce qu'ils sont des individus sensibles et vulnérables qui se soucient de ce qui leur arrive et

12. L'article 7 de la récente loi québécoise est un bon exemple puisqu'il exempte les animaux utilisés dans l'agriculture étant donné que les élevages ne pourraient respecter les normes de bien-être et de sécurité des animaux détaillées dans les articles 5 et 6.

que nous reconnaissons parallèlement que plusieurs animaux sont eux aussi des individus avec une vie psychologique et une expérience subjective du monde, comment justifier de ne pas appliquer nos principes de justice de façon cohérente et impartiale ? Un tel refus ne trouve justification que sur la base d'un jugement de valeur arbitraire distinguant l'humain des autres animaux. Les approches non anthropocentristes soutiennent que, si nous rejetons le critère des capacités cognitives sophistiquées dans l'attribution des droits fondamentaux dans le cas des humains, il est également injustifiable d'utiliser les mêmes critères pour exclure les animaux du cercle de l'égle considération morale.

LES APPROCHES NON ANTHROPOCENTRISTES

Les approches non anthropocentristes ou antispécistes appliquent les mêmes principes moraux et les mêmes théories de la justice à tous les individus sans égard à leur espèce. Les deux principales théories morales dans le monde occidental sont l'utilitarisme et le déontologisme (ou la théorie des droits). L'utilitarisme est une théorie morale conséquentialiste, c'est-à-dire qu'elle évalue la moralité d'une action en fonction de ses conséquences globales et non en fonction de son respect de certaines règles ou de certains droits, contrairement au déontologisme de Kant et aux théories des droits qui s'en inspirent.

L'utilitarisme et l'égle considération des intérêts

L'utilitarisme est une théorie morale très simple, mais souvent mal comprise en raison de la confusion entre une approche «utilitariste» et «utilitaire». Une approche utilitaire évalue une action, une politique ou une institution en fonction de ses conséquences sur nous-mêmes (ou sur nos proches ou notre groupe d'appartenance¹³). L'approche utilitaire se rapproche donc d'une forme de conséquentialisme qu'on appelle l'égoïsme rationnel (Shaver, 1999). En revanche, l'utilitarisme est une

13. Les éthiques environnementales anthropocentristes ne sont pas des éthiques *utilitaristes*, contrairement à ce qu'on entend souvent, mais *utilitaires* puisqu'elles évaluent les conséquences sur les êtres humains seulement et non sur l'ensemble des individus sensibles affectés par nos actions.

théorie éthique fondamentalement opposée à l'égoïsme, l'ethnocentrisme et toute autre forme de favoritisme puisqu'elle exige l'impartialité. Cette idée est résumée par la formule célèbre de Jeremy Bentham, telle qu'elle a été récapitulée par John Stuart Mill ([1861] 1969, 257) : « Chacun compte pour un et seulement pour un. » Il s'agit d'une théorie morale très exigeante puisqu'elle implique que nous n'accordions pas plus de poids à nos intérêts qu'à ceux des autres dans le calcul des coûts et des bénéfices. Lorsque nous évaluons la moralité d'une action (ou d'une loi, d'une politique ou d'une institution), il faut nous demander si elle engendre le plus de conséquences positives et le moins de conséquences négatives pour tous les individus affectés.

À la différence du déontologisme et des théories des droits, l'éthique utilitariste cherche à maximiser ou à promouvoir certaines valeurs afin de produire les meilleures conséquences possibles et non à respecter certaines règles morales absolues. Qu'est-ce qu'une conséquence positive ou négative ? Une bonne action est celle qui augmente l'utilité générale, c'est-à-dire qui engendre le plus de bien-être ou satisfait le plus de préférences. À l'inverse, une mauvaise action est celle qui engendre plus de souffrances ou de frustrations qu'une autre action possible.

Cette approche morale a eu de profondes répercussions sur la pensée occidentale : en développant une éthique rationnelle, égalitariste et impartiale très critique des dogmes religieux, des inégalités et des injustices sociales où les intérêts d'une majorité sont sacrifiés au bénéfice d'une minorité (par exemple l'esclavage, la subordination de l'épouse, l'exploitation des plus pauvres), l'utilitarisme a joué un rôle fondamental dans le développement du libéralisme politique et des mouvements réformistes au XIX^e siècle.

Il est tout à fait logique que l'utilitarisme se soit intéressé à nos devoirs envers les animaux. En effet, si l'on doit tenir compte des souffrances et des plaisirs (ou des préférences) de chacun de façon impartiale, il n'y a aucune raison de ne pas tenir compte des conséquences de nos actions sur les autres animaux qui peuvent souffrir et ressentir du bien-être (Bentham) ou qui ont des préférences (Singer). Le fait d'appartenir à l'espèce humaine ne semble pas plus pertinent d'un point de vue moral que le

fait d'être Anglais, d'être Blanc ou d'être un homme. Comme l'exprime Bentham dans un passage désormais célèbre :

Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un tourmenteur. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de jambes ou la pilosité de la peau [...] sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. Quel autre critère devrait tracer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner ? Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable [...] qu'un nourrisson. Mais supposons que la situation ait été différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? » (Bentham, [1789] 2011, 315).

Ce texte est l'un des plus connus du mouvement de défense des animaux : nos devoirs envers autrui ne sont pas liés au fait qu'il s'agisse d'une personne rationnelle ou d'un membre de notre groupe biologique ou social (par exemple notre espèce, notre race, notre pays), mais au fait qu'il s'agisse d'un être vulnérable, qui peut souffrir et subir des torts. Peu importe qu'un être nous ressemble ou non, dès que nous sommes capables de reconnaître que nous avons affaire à un individu sensible, un être qui a une expérience subjective du monde et qui se soucie de ce qui lui arrive, nous devons prendre en considération ses intérêts dans l'évaluation morale de nos actions.

Malgré le fait qu'il soutienne une égale considération des intérêts de tous les individus sensibles (c'est-à-dire qui peuvent subir des torts et être subjectivement affectés par ce qui leur arrive), Bentham ne s'opposait pas à l'élevage et à l'abattage d'animaux domestiqués pour la consommation humaine. Puisqu'il croyait les animaux incapables de se projeter dans le futur, Bentham ne leur reconnaissait pas d'intérêt à rester en vie : « Il y a de bonnes raisons pour faire servir les animaux à la nourriture de l'homme, et pour détruire ceux qui nous incommode : nous en sommes mieux, et ils n'en sont pas plus mal, car ils n'ont point comme nous ces longues et cruelles anticipations de l'avenir [...] » (Bentham, 1840, 39). Si

les animaux vivent dans un présent éternel, sans anticipation du futur, il n'y a aucun mal à les priver d'un avenir dont ils n'ont aucune idée, pensait Bentham. Du moment où on ne les fait pas souffrir, tuer des animaux ne viole pas le principe d'égalité considération des intérêts s'ils n'ont pas conscience de leur avenir et si les dommages par privation n'entrent pas en compte (Regan, 1983 ; Giroux, 2017).

Peter Singer soutiendra aussi cette idée pendant un temps en distinguant les êtres simplement conscients, c'est-à-dire les individus sensibles qui peuvent ressentir du plaisir et souffrir, et les êtres conscients d'eux-mêmes qui peuvent se projeter dans le futur et faire des projets d'avenir. Selon Singer, seuls les êtres capables de former des préférences tournées vers l'avenir auraient un intérêt à ne pas être tués. Quant aux individus vivant dans le présent, ils peuvent être tués et remplacés par des individus ressentant au moins autant de plaisir sans perte d'utilité générale.

Quels animaux ont un intérêt, non seulement à ne pas souffrir, mais également à ne pas être tués ? Cette question est notoirement complexe et la réponse de Singer varie en fonction de l'avancement des recherches scientifiques sur la vie mentale, émotionnelle et sociale des autres animaux. S'il considérait autrefois que seuls les humains adultes « mentalement compétents » et les grands singes avaient des préférences orientées vers l'avenir (Singer, 1994, 182), il en viendra à reconnaître que les baleines et les éléphants ont une forme d'anticipation du futur et accordera le bénéfice du doute aux chiens, aux cochons et à la plupart des mammifères ainsi qu'aux oiseaux et aux poissons (2011, 120).

La perspective de Singer est donc à la fois radicale et modérée. Radicale, parce qu'elle exige une égale considération des préférences de tous les individus sensibles ou conscients qui tranche fondamentalement avec une perspective anthropocentriste qui considère que seuls les intérêts des humains méritent une égale considération morale. Cela mène l'utilitarisme à être critique des institutions et des traditions qui font souffrir un grand nombre d'animaux pour des bénéfices humains marginaux et secondaires. Dans la mesure où Singer est d'avis que la consommation de viande n'est pas nécessaire au maintien de la santé humaine, il va sans dire que l'élevage industriel devient logiquement une cible principale de l'éthique utilitariste puisque les intérêts les plus fondamentaux des

animaux devraient avoir plus de poids que les intérêts secondaires des êtres humains à avoir accès à des produits animaux bon marché. Dans un contexte d'abondance de produits végétaux tout aussi nutritifs, nous avons individuellement le devoir d'être végétaliens et nous avons collectivement le devoir de produire des solutions de rechange aux produits de l'élevage lorsqu'elles n'existent pas encore.

L'utilitarisme de Singer est cependant fort modéré puisqu'il considère que ce ne sont pas tous les animaux sensibles qui ont un intérêt à ne pas être tués ; il ne s'oppose pas, en principe, à l'exploitation des animaux au bénéfice des humains pourvu qu'elle se fasse sans souffrance ou en minimisant celle-ci. De plus, puisque ce qui compte n'est pas le respect de certaines règles morales (comme c'est le cas du déontologisme et des théories des droits), mais la maximisation des conséquences positives en matière de bien-être global, l'utilitarisme peut, pour des raisons pragmatiques, prôner des mesures de réduction de la consommation et d'amélioration du traitement des animaux d'élevage. En effet, même si une transition globale vers le véganisme produisait plus de conséquences positives pour l'ensemble des individus affectés d'un point de vue impartial, l'éthique utilitariste peut néanmoins promouvoir l'omnivorisme consciencieux et la réduction de la consommation de produits animaux s'il y a des raisons de penser que cette approche sera plus efficace pour réduire concrètement la souffrance des animaux à court terme que la promotion du véganisme qui rebute souvent les gens réticents à changer leurs habitudes et leurs modes de vie.

Les théories des droits des animaux

La seconde grande théorie éthique et politique contemporaine est le déontologisme ou la théorie des droits. Largement inspirée de Kant, cette théorie s'oppose à l'idée que le bien ou le mal s'évalue exclusivement en fonction des conséquences de nos actions : certaines actions sont moralement bonnes ou mauvaises indépendamment de leurs conséquences. L'approche déontologique reconnaît d'autres valeurs que la réduction de la souffrance et l'augmentation du bien-être, notamment le respect de l'autonomie et de la liberté des individus, et interdit l'exploitation des individus sans leur consentement.

Comme nous l'avons vu, Kant soutient que les personnes sont dotées d'une valeur intrinsèque et non seulement instrumentale : elles doivent être traitées comme des fins en elles-mêmes et non comme des moyens au service de l'augmentation de l'utilité générale. La révolution des droits en philosophie politique et les diverses chartes des droits universels de la personne reflètent une approche déontologique et anti-utilitariste de la moralité : on établit des prohibitions catégoriques contre le meurtre ou la torture, par exemple, même lorsque tuer ou torturer des gens pourrait mener à augmenter le bien-être général. On interdit de tuer un individu même si ses organes pourraient sauver la vie d'une dizaine d'autres.

Les théories des droits des animaux sont parfois appelées « abolitionnistes » parce qu'elles visent, à la différence des approches réformistes ou « welfaristes », à reconnaître des droits fondamentaux et inaliénables aux animaux, et non simplement à renforcer les lois réglementant l'exploitation des animaux. Les partisans des droits des animaux dans ce sens fort ne s'opposent pas seulement à *la manière* dont on exploite les animaux, mais *au fait* de les exploiter. Le but du mouvement pour les droits des animaux, selon l'expression de Regan (1983), n'est pas d'agrandir les cages, mais de les abolir.

Dans son ouvrage classique *The Case for Animal Rights*, Regan critique l'approche utilitariste en éthique animale. Cette théorie morale est, selon lui, fondamentalement erronée dans le cas des êtres humains et l'est tout autant dans le cas des autres animaux. L'utilitarisme considère les individus comme des réceptacles remplaçables d'expériences plaisantes et déplaisantes en ne leur accordant qu'une valeur relative à leur contribution au bien collectif et en permettant le sacrifice de certains individus pour augmenter l'utilité générale. Regan s'oppose également au fondement rationaliste des théories des droits en montrant que cela ne permet pas de justifier les droits les plus fondamentaux d'une large partie des êtres humains qui, comme les enfants et certaines personnes en situation de handicaps cognitifs ou intellectuels, ne sont pas des agents rationnels ou moraux au sens kantien.

L'ouvrage de Regan vise à fonder rationnellement non seulement les droits des animaux, mais aussi des êtres humains les plus vulnérables en soutenant que le fondement des droits moraux n'est pas la rationalité

ou le fait d'être un agent moral, mais le fait d'être le «sujet d'une vie». Si nous sommes dignes de considération morale, ce n'est pas parce que nous sommes des personnes rationnelles au sens kantien, mais parce que nous sommes des individus sensibles, dotés de perception, de mémoire, de désir et d'anticipation, bref d'une expérience psychologique du monde, et que notre vie peut se passer bien ou mal pour nous, de notre propre point de vue subjectif. Comme le résume Regan, «ce qui arrive aux animaux importe parce que ça leur importe à eux».

C'est le statut de propriété des animaux que contestent généralement les approches abolitionnistes en éthique animale (Regan, 1983 ; Francione, 1995). Pour les partisans des droits des animaux dans ce sens fort, les animaux ne sont pas des choses, des marchandises que l'on devrait pouvoir acheter et vendre, exploiter pour en tirer profit et tuer lorsqu'ils ne sont plus assez productifs ou qu'ils sont suffisamment engraisés, peu importe si nous limitons au minimum la souffrance qu'ils doivent endurer dans les élevages, les transports, les encans et les abattoirs. Ce sont des individus à part entière qui devraient pouvoir vivre leur vie comme ils l'entendent.

Reconnaître que nous avons affaire à un individu doté d'une expérience subjective, d'une vie psychologique et non seulement biologique, devrait être suffisant pour reconnaître que nous avons le devoir de ne pas intentionnellement lui faire du mal, le tuer, l'enfermer ou porter atteinte à son intégrité physique ou psychologique. Tous les individus que nous pouvons reconnaître comme des êtres vulnérables (*vulnerable selves*) «doivent être considérés comme des sujets de la justice et comme détenteurs de droits inviolables» (Donaldson et Kymlicka, 2011). Les théories des droits des animaux soutiennent donc l'extension des droits fondamentaux de la personne à tous les animaux sensibles, notamment le droit à l'intégrité physique, à la liberté et à ne pas être tué (Giroux, 2017).

Critiques et réponses des approches antispécistes

Pourquoi la plupart des gens s'opposent-ils à la reconnaissance de droits fondamentaux à tous les animaux que nous pouvons reconnaître comme des individus sensibles (Francione et Giroux), des «soi vulnérables» (Donaldson et Kymlicka) ou des «sujets d'une vie» (Regan)? Plusieurs

sont réticents à reconnaître des droits fondamentaux aux animaux parce qu'ils considèrent que la vie des êtres humains a plus de valeur que la vie des autres animaux et qu'en cas de conflits d'intérêts graves nous avons le devoir de sauver les humains avant de sauver un individu d'une autre espèce.

Toutefois, le fait que la plupart des gens sauveraient spontanément un humain au détriment d'un individu d'une autre espèce ne mène pas nécessairement à la conclusion que la vie d'un humain a « plus de valeur » que la vie d'un chien, d'un chimpanzé ou d'une vache. On peut mieux le comprendre si l'on se met dans la situation où l'on ne pourrait sauver qu'une personne dans une maison en feu : notre enfant ou un étranger. Il est probable que la plupart des gens choisiraient de sauver leur enfant avant l'étranger. Que cette décision soit « normale » ne signifie pas qu'elle soit moralement justifiée, mais il est possible de fournir des arguments justifiant cette décision : par exemple, en soutenant le principe selon lequel un parent a une responsabilité spéciale envers ses enfants et doit, dans les cas de conflits, sauver son propre enfant en priorité. L'important cependant est de prendre conscience que cela ne signifie pas du tout que la vie de l'étranger a « moins de valeur » que celle de son enfant.

On peut très bien reconnaître l'égalité morale des êtres humains et leurs droits fondamentaux à ne pas être tués, exploités et détenus arbitrairement et soutenir qu'il est justifiable, dans certains cas, de privilégier son propre enfant au détriment d'un autre. De même, les défenseurs des droits des animaux peuvent reconnaître que nous avons des devoirs particuliers envers les êtres humains en vertu de nos relations spéciales avec eux, sans en venir à la conclusion qu'une vie humaine a plus de valeur que la vie d'un autre animal. Il est donc tout à fait possible d'affirmer l'égalité morale des êtres conscients tout en reconnaissant des devoirs particuliers de venir en aide en priorité aux êtres humains en cas de conflits d'intérêts graves.

Plusieurs considèrent néanmoins que la mort d'un être humain est plus tragique et représente *objectivement* une plus grande perte que la mort d'un chien, d'un cochon ou d'un chimpanzé. Pourtant, comme le rappellent les théories des droits, les jugements relatifs à la valeur comparative des vies n'ont aucun lien avec la notion de droits fondamentaux.

Dans le cas de l'humain, nous faisons constamment des jugements sur la valeur relative des vies et considérons généralement que la mort d'un enfant est une plus grande perte que la mort d'un vieillard ou d'un psychopathe notoire. Cela ne signifie pas cependant qu'on puisse tuer les plus vieux pour sauver la vie des plus jeunes :

C'est là le point essentiel des droits inviolables et de la manière dont ils diffèrent de l'utilitarisme. Le principe de l'inviolabilité affirme que le droit de vivre d'une personne est indépendant de sa contribution relative au bien commun [...]. Cela est bien établi dans le cas des êtres humains et cela doit être étendu aux animaux aussi. La mort de certains peut être plus tragique que la mort d'autres (autant dans la même espèce qu'entre les espèces), mais ils ont quand même des droits inviolables : ils ont le droit égal de ne pas être sacrifiés pour le bien-être général (Donaldson et Kymlicka, 2011, 22 – traduction libre).

Nous avons un droit à la vie parce que nous sommes des sujets conscients, des êtres vulnérables, et que notre vie a pour nous une importance, indépendamment de ce qu'en pensent les autres. Toutes les personnes humaines, peu importe leur utilité sociale, leur intelligence ou leur appartenance à un groupe social ou biologique particulier, ont un droit égal au respect de leur intégrité physique, de leur liberté et de leur vie. Cela ne signifie pas qu'il n'est jamais justifiable d'enfermer, de blesser intentionnellement ou même de tuer un individu. Cependant, dans ces cas, cela requiert des justifications fortes, comme la légitime défense ou l'intérêt des individus eux-mêmes.

C'est sur ces principes que s'appuie le mouvement des droits des animaux. Il s'agit d'appliquer nos principes de justice de façon impartiale et cohérente et de reconnaître que le degré d'intelligence ou de réciprocité morale ou l'appartenance à un certain groupe (par exemple l'espèce, la race, le sexe, la nationalité) ne sont pas davantage des critères moralement pertinents dans nos relations aux autres animaux. Dès que nous sommes capables de reconnaître que nous avons affaire à un être vulnérable, un individu doté d'une expérience subjective du monde, nous devrions reconnaître des devoirs de ne pas lui faire du mal lorsque cela est possible. Refuser d'appliquer nos principes de justice à des individus chez qui nous pouvons reconnaître l'expression d'une vie de conscience subjective sous prétexte qu'ils ne sont pas assez intelligents ou rationnels

(«rationalisme») ou qu'ils ne font pas partie de notre groupe biologique («spécisme») est fondamentalement injuste selon les théories des droits des animaux.

Certains humanistes défendent la discrimination fondée sur l'espèce en soutenant que, si le racisme et le sexisme sont moralement répréhensibles, c'est parce que les femmes et les personnes racisées sont tout aussi intelligentes et morales que les hommes blancs, alors que ce n'est pas le cas des animaux. Voilà sans doute l'objection la plus commune contre les droits des animaux : pour avoir des droits fondamentaux, il n'est pas suffisant d'être un être vulnérable, il faut être une personne rationnelle et morale en un sens sophistiqué qui exclut les animaux non humains¹⁴. Cette objection se heurte à plusieurs difficultés. Premièrement, elle doit expliquer en quoi la rationalité est un critère moralement pertinent lorsqu'il s'agit d'intérêts aussi fondamentaux que celui de ne pas subir une violation de son intégrité physique, de ne pas être enfermé et tué. Si des capacités cognitives sophistiquées semblent pertinentes pour certains droits (par exemple l'accès à l'université), le manque de rationalité de certaines personnes humaines ne justifie pas d'instrumentaliser leur corps pour la reproduction, de mener sur elles des expériences sans leur consentement ou de les tuer pour fournir des organes à d'autres personnes. De grandes habiletés intellectuelles, linguistiques ou morales ne semblent pas nécessaires pour souffrir de certains torts, tels que les mutilations corporelles, l'emprisonnement ou la séparation maternelle.

Deuxièmement, comme nous l'avons vu précédemment, considérer la rationalité et la réciprocité morale comme des critères d'égalité considération morale permet sans doute d'exclure la plupart des animaux du cercle de la considération morale, mais a aussi pour effet de refuser les protections les plus fondamentales à une grande partie de l'humanité. Cet

14. Cette idée est soutenue notamment par Kant, Cohen, Scruton, Hsiao et Carruthers. Chez Kant, un être rationnel est capable de reconnaître et d'évaluer les principes de ses actions et d'agir en fonction de normes morales qu'il pourrait vouloir universelles. Rawls lie également la rationalité à la moralité, affirmant qu'un agent rationnel est pourvu d'un certain sens de la justice. De même, chez Carruthers, la rationalité est une capacité très exigeante et étroitement liée à l'agentivité morale : «Un agent rationnel [...] doit pouvoir proposer et examiner des règles normatives ainsi que raisonner sur les conséquences de leur adoption. Cela implique aussi d'avoir un système motivationnel et émotionnel nécessaire pour se conformer à ces règles et les renforcer chez les autres (au moins à certaines occasions) et de restreindre son comportement en fonction des accords passés» (2011, 390 – traduction libre).

argument est connu dans la littérature sous la désignation de «l'argument des cas marginaux»: il est impossible de faire ressortir un critère d'égalité considération morale qui inclut à la fois tous les êtres humains et exclut tous les animaux. Comme le remarquait déjà Bentham, il y aura toujours des animaux qui seront plus intelligents, plus conscients d'eux-mêmes et plus respectueux des autres que certains êtres humains.

Parler de «cas marginaux» est cependant trompeur, puisque la rationalité au sens où l'entendent Kant, Carruthers, Rawls et Habermas – c'est-à-dire la capacité de réfléchir à nos principes de justice, de les justifier ou de les réviser et d'agir en fonction de ces jugements moraux bien pesés – est une capacité qui n'exclut pas seulement une minorité d'êtres humains atypiques, mais en fait chacun d'entre nous à divers moments de nos existences. Comme le soulignent Donaldson et Kymlicka (2011, 27), il ne fait aucun doute que les grands singes, les dauphins et les cochons ne sont pas des personnes au sens kantien, mais, bien souvent, la plupart d'entre nous ne le sommes pas non plus.

Les développements en matière de droits universels et inaliénables de la personne depuis la Seconde Guerre mondiale témoignent de la reconnaissance grandissante que ce n'est pas la rationalité, l'intelligence ou la réciprocité qui importe moralement, mais le fait d'être un individu vulnérable doué d'une certaine vie de conscience¹⁵. Peu importe nos capacités ou incapacités cognitives et morales, peu importe notre appartenance à un certain groupe social ou biologique, nos intérêts les plus fondamentaux doivent être protégés parce que nous sommes tous des individus sensibles et vulnérables qui se soucient de ce qui leur arrive. Faire dépendre les droits fondamentaux de capacités sophistiquées dont seraient dépourvus les animaux des autres espèces mène également à fragiliser les droits fondamentaux des êtres humains, non seulement de certaines personnes en situation de déficience intellectuelle, mais également de chacun d'entre nous lorsque nous avons le plus besoin de ces protections, soit lorsque nous sommes enfants, malades et lorsque nous vieillissons.

15. Ces développements en matière de droits de la personne sont relativement récents et sont évidemment loin d'être respectés. Il a fallu attendre en 1971 avant que l'Organisation des Nations unies (ONU) reconnaisse l'égalité morale des personnes ayant une déficience intellectuelle et en 2006 avant que la convention sur les droits des personnes en situation de handicaps soit adoptée.

Certains craignent néanmoins que reconnaître de droits fondamentaux aux animaux mène à nuire aux droits de l'homme. Est-il possible qu'en pratique la reconnaissance des droits fondamentaux aux animaux puisse mener à affaiblir ou à dévaloriser les droits fondamentaux de la personne ? Cette question est essentiellement empirique : le souci pour les animaux mène-t-il à la haine ou à la dévalorisation des humains, comme le pense Luc Ferry (1992) ? Il va de soi que les antispécistes sont antihumanistes si l'humanisme est défini comme une doctrine qui reconnaît *exclusivement* des droits aux êtres humains. Toutefois, si l'humanisme est compris comme l'idéologie qui vise à reconnaître des droits à *tous* les êtres humains, l'antispécisme n'est pas antihumaniste, bien au contraire. Plusieurs études en psychologie morale et sociale indiquent qu'un plus grand respect pour les animaux est en fait corrélé avec un plus grand respect pour tous les êtres humains, notamment les étrangers et les personnes les plus vulnérables et marginalisées (Gibert, 2015 ; Costello et Hodson, 2010 ; Vesper, Taylor et Singer, 2015).

VERS UN MONDE RESPECTUEUX DES ANIMAUX ? LES DÉBATS ACTUELS EN ÉTHIQUE ANIMALE

Si l'anthropocentrisme reste le cadre idéologique dominant de nos jours, nous avons vu qu'il est contesté par plusieurs théories qui lui reprochent de manquer de justifications solides au niveau moral. Les approches non anthropocentristes soutiennent que des critères considérés comme arbitraires pour exclure les êtres humains de la considération morale égale, tels que les capacités cognitives sophistiquées ou l'appartenance à un certain groupe biologique ou social, ne devraient pas davantage être utilisés pour exclure les animaux de la sphère de la justice.

Il est évidemment difficile d'imaginer de quoi aurait l'air un monde réellement respectueux des animaux. S'il existe un certain consensus chez les philosophes en éthique animale selon lequel une société juste envers les animaux serait largement végétarienne (Gibert, 2015), au sens où elle s'efforcerait d'éviter de faire du mal aux animaux, de les tuer, de les enfermer et de les faire souffrir à notre bénéfice, les débats sur ce que requiert la

justice envers les animaux, au-delà du fait de ne pas leur causer du tort, sont riches et les positions très variées.

Certains soutiennent exclusivement des droits négatifs pour les animaux, soit qu'on doit cesser de les exploiter, les enfermer et les tuer, d'autres militent pour qu'on leur reconnaisse également des droits positifs différenciés en fonction de leurs relations avec nous, comme des devoirs de prendre soin des animaux que nous avons rendus dépendants et vulnérables ou des devoirs de réparation lorsque nous leur causons des torts (Palmer, 2010). Certains considèrent que l'abolition du statut de propriété des animaux devrait mener à l'extinction ou à la réensauvagement (*rewilding*) des espèces animales domestiquées (Francione, 2008). D'autres considèrent au contraire que la domestication a fait en sorte que ces animaux font désormais partie de nos sociétés et que la justice exige de leur reconnaître le statut de membres à part entière de sociétés mixtes humaines-animales (Donaldson et Kymlicka, 2011).

Malgré le développement d'une large variété de théories de la justice envers les animaux au cours des dernières décennies, plusieurs considèrent peu plausible et irréaliste de penser qu'on en vienne un jour à cesser de tuer, d'enfermer et d'exploiter les animaux à notre bénéfice. Or, cela n'est pas un argument de principe contre le mouvement antispéciste. Nous ne vivrons probablement jamais dans un monde sans racisme, sans sexisme et sans discrimination envers les plus pauvres ou les personnes en situation de handicap, mais cela ne signifie pas que nous devons cesser de nous battre contre ces injustices. Le fait qu'il existera toujours des gens et des institutions qui exploiteront les plus faibles ou les plus vulnérables parce qu'ils en ont le pouvoir et en tirent un bénéfice ne rend pas cette situation juste ou moralement acceptable.

Il peut néanmoins être raisonnable de penser que les théories antispécistes sont trop utopistes : nous n'arrêterons pas d'exploiter et de tuer les animaux parce que nous avons trop d'intérêts investis dans les industries basées sur l'exploitation et la mise à mort des animaux. Les approches pragmatiques en éthique animale insistent sur l'idée qu'il n'est aucunement nécessaire d'adhérer à l'idée d'une égalité morale de tous les individus sensibles ou la reconnaissance de droits fondamentaux à tous les sujets d'une vie pour reconnaître le devoir de s'opposer à l'élevage

d'animaux destinés à l'alimentation : il suffit de reconnaître que leur vie et leur bien-être valent bien plus qu'un repas. Dès que nous avons accès à une diète végétalienne comportant tous les éléments nutritifs essentiels dont nous avons besoin, nous sommes loin d'une situation de conflits d'intérêts fondamentaux.

Peu importe que l'on adopte le principe relativement conservateur et peu controversé selon lequel on ne doit pas faire souffrir les animaux sans nécessité ou le cadre plus ambitieux de la reconnaissance de droits fondamentaux et de l'égle considération des intérêts, il semble difficilement justifiable sur le plan éthique de faire passer des préférences gustatives ou culinaires avant les intérêts les plus fondamentaux des autres animaux à ne pas souffrir et à demeurer en vie.

Par ailleurs, dans la mesure où l'alimentation végétalienne présente souvent des avantages en matière de santé humaine, de durabilité environnementale et de sécurité alimentaire mondiale, même un anthropocentrisme fort, qui ne reconnaît aucun devoir envers les animaux, semble moralement obligé d'en venir à la conclusion que nous avons le devoir de privilégier les aliments végétaux. Une récente étude révèle que, si les Américains remplaçaient simplement le bœuf par des légumineuses, cela permettrait d'atteindre 46 % à 76 % des cibles de réduction de gaz à effet de serre pour les États-Unis en 2020, tout en libérant 42 % des terres agricoles (Harwatt et collab., 2017). Une équipe de chercheurs de l'Université d'Oxford soutient qu'une transition vers le végétalisme en 2050 sauverait 8 millions de vies humaines, épargnerait 1,5 trillion de dollars américains par an et permettrait de réduire des deux tiers les gaz à effet de serre liés à l'alimentation (Springmann et collab., 2016). Il ne va donc pas de soi qu'il est dans l'intérêt bien compris des êtres humains de soutenir l'industrie de l'élevage. Au contraire, combattre le développement de l'élevage semble un ingrédient essentiel pour une plus grande justice sociale et intergénérationnelle (Weis, 2013).

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, C. J. 1995. « Woman-battering and Harm to Animals. » Dans *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, édité par C. J. Adams, et J. Donovan, 55-84. Durham, NC: Duke University Press.

- Aristote. 1995. *La politique*. Traduit par Jules Tricot. Paris: Vrin.
- Ascione, F. R., C. V. Weber, T. M. Thompson, J. Heath, M. Maruyama et K. Hayashi. 2007. «Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and By Non-Abused Women». *Violence against Women*, 13: 354-373.
- Barnett J. L., P. H. Hemsworth, G. M. Cronin, E. C. Jongman et G. D. Hutson. 2001. «A review of the welfare issues for sows and piglets in relation to housing». *Australian Journal of Agricultural Research*, 52(1): 1-28.
- Bentham, J. [1789] 2011. *Introduction aux principes de morale et de législation*. Traduit par M. Bozxo-Itey, A. Brunon-Ernst, J.-P. Cléro, E. de Champs, C. Laval, M. L. Leroy et G. Tusseau. Paris: Vrin.
- Bentham, J. 1840. *Traité de législation civile et pénale*. Bruxelles: Société belge de librairie.
- Bessei, W. 2006. «Welfare of broilers: a review». *World's Poultry Science Journal*, 62: 455-466.
- Borell (von), E., J. Baumgartner, M. Giersing, N. Jäggin, A. Prunier, F.A Tuytens et S.A. Edwards. 2009. «Animal welfare implications of surgical castration and its alternatives in pigs». *Animal*, 3(11): 1488-1496.
- Bouvard, V., D. Loomis, K.Z. Guyton, Y. Grosse, F.E. Ghissassi, L. Benbrahim-Tallaa et N. Guha. 2015. «Monograph Working Group. Carcinogenicity of consumption of red and processed meat». *The Lancet Oncology*, 16(16): 1599-1600.
- Brambell, R. 1965. *Report of the Technical Committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems*. Her Majesty's Stationery Office. London.
- Broom, D. M. 2001. «Effects of dairy cattle breeding and production methods on animal welfare». *Proceedings of the 21st World Buiatrics Congress*: 1-7.
- Broom, D. M. 2000. «Welfare assessment and welfare problem areas during handling and transport». Dans *Livestock handling and transport*, édité par Temple Grandin, 43-61. Wallingford: Cabi.
- Carruthers, P. 2011. «Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance». Dans *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, édité par T. L. Beauchamp et R. G. Frey, 373-406. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, C. 2001. «Why Animals do not have rights». Dans *The Animal Rights Debate*, édité par C. Cohen et T. Regan, 27-40. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Costello, K., et G. Hodson. 2010. «Exploring the roots of dehumanization: The role of animal-human similarity in promoting immigrant humanization». *Group Processes and Intergroup Relations*, 13(1): 3-22.
- Dawkins, M. S. 2017. «Animal welfare and efficient farming: is conflict inevitable?». *Animal Production Science*, 57(2): 201-208.
- Donaldson, S., et W. Kymlicka. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Duncan, I. 2010. «Cracking the egg». Dans *The Meat Crisis: Developing More Sustainable Production and Consumption*, édité par J. D'Silva et J. Webster, 117-132. Washington: Earthscan.

- Estévez, I. 2007. «Density allowances for broilers; Where to set the limits?», *Poultry Science*, 86 : 1265-1272.
- FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture). 2009. *The State of Food and Agriculture 2009: Livestock in the Balance*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture). 2014. *The State of World Fisheries and Aquaculture*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture). 2011. *World Livestock 2011. Livestock in Food Security*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Ferry, L. 2001. «Des "droits de l'homme" pour les grands singes? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute». *Le Débat*, 1(8): 163-167.
- Ferry, L. 1992. *Le Nouvel Ordre écologique – l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset.
- Fitzgerald, A. J., L. Kalof et T. Dietz. 2009. «Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From "The Jungle" into the Surrounding Community». *Organization & Environment*, 22(2): 158-184.
- Fitzgerald, A. 2005. *Animal Abuse and Family Violence: Researching the Interrelationships of Abusive Power*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Flynn, C. P. 2011. «Examining the links between animal abuse and human violence», *Crime, Law and Social Change* 55(5): 453-468.
- Foley, J. A., N. Ramankutty, K. A. Brauman, E. S. Cassidy, J. S. Gerber, M. Johnston, N. D. Mueller et collab. 2011. «Solutions for a cultivated planet». *Nature*, 478 : 337-342.
- Francione, G. L. 2008. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. L. 1995. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gibert, M. 2015. *Voir son steak comme un animal mort. Véganisme et psychologie morale*. Montréal: Lux.
- Giroux, V. 2017. *Contre l'exploitation animale: un argument pour les droits fondamentaux de tous les êtres sensibles*. Lausanne: L'Âge d'homme.
- Giroux, V., et R. Larue. 2017. *Le véganisme*, Paris: Presses universitaires de France.
- Harrison, R. 1964. *Animal Machines: An Expose of "Factory Farming" and Its Dangers to the Public*. New York: Ballantine Books.
- Harwatt, H., J. Sabaté, G. Eshel, S. Soret et W. Ripple. 2017. «Substituting beans for beef as a contribution toward US climate change targets». *Climatic Change*, 143(1-2): 261-270.
- Hsiao, T. 2017. «Industrial Farming is Not Cruel to Animals». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 30(1): 37-54.
- Janet, P. 1858. *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*. Tome 1. Paris: Librairie philosophique de Ladrangé.
- Jeangène Vilmer, J. B. 2008. *Éthique animale*, Paris: Presses universitaires de France.

- Jones, T. A., C. Donnelly et M. S. Dawkins. 2005. «Environmental and management factors affecting the welfare of chickens on commercial farms in the UK and Denmark stocked at five densities». *Poultry Science*, 84 : 1155-1165.
- Kymlicka, W. 2017. «*Social Membership: Animal Law beyond the Property/Personhood Impasse*». *Dalhousie Law Journal*, 40 : 123-155.
- Koch, B., B. Hungate et L. Price. 2017. «Food-animal production and the spread of antibiotic resistance: the role of ecology». *Frontiers in Ecology and the Environment*, 15(6) : 309-318.
- Korsgaard, C. M. 2013. «Kantian Ethics, Animals, and the Law». *Oxford Journal of Legal Studies*, 33(4) : 629-648.
- Larsson, S. C., et N. Orsini. 2014. «Red Meat and Processed Meat Consumption and All-Cause Mortality: A Meta-Analysis». *American Journal of Epidemiology*, 179(3) : 282-289.
- Larue, R. 2015. *Le végétarisme et ses ennemis, vingt-cinq siècles de débats*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lestel, D. 2011. *Apologie du carnivore*. Paris: Fayard.
- Létourneau, L. 2005. «De l'animal-objet à l'animal-sujet ? Regard sur le droit de la protection des animaux en Occident». *Lex Electronica*, 10(2) : 1-12.
- Linzey, A. 2009. *The Link between Animal Abuse and Human Violence*. Brighton and Portland : Sussex Academic Press.
- Marshall, B. M., et S. B. Levy. 2011. «Food animals and antimicrobials: impacts on human health». *Clin Microbiol Rev*, 24 : 718-733.
- Mekonnen, M. M., et A. Y. Hoekstra. 2012. «A Global Assessment of the Water Footprint of Farm Animal Products». *Ecosystems*, 15(3) : 401-415.
- Mill, J. S. [1861] 1969. «Utilitarianism». Dans *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, *Essays on Ethics, Religion and Society*, édité par J. M. Robson, 203-259. Toronto et Londres : University of Toronto Press et Routledge & Kegan Paul.
- Newberry, R., et J. Swanson. 2008. «Implications of breaking mother–young social bonds». *Applied Animal Behaviour Science*, 110(1-2) : 2-23.
- Oltenuacu, P. A., et B. Algers. 2005. «Selection for increased production and the welfare of dairy cows: are new breeding goals needed?». *Ambio : A Journal of the Human Environment*, 34(4) : 311-315.
- Palmer, C. 2010. *Animal Ethics in Context*. New York : Columbia University Press.
- Patterson, C. 2002. *An Eternal Treblinka: Our Treatment of animals and the Holocaust*. New York : Lantern Books
- Phillips, R. 2014. *Understanding the link between violence to animals and people: A guidebook for criminal justice professionals*. National District Attorneys Association.
- Pollan, M. 2006. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York : Penguin Books.
- Porcher J., E. Lécivain, S. Mouret et N. Savalois. 2014. *Livre blanc pour une mort digne des animaux*. Paris: Les Éditions du Palais.
- Prunier, A., M. Bonneau, E.H. von Borell, S. Cinotti, M. Gunn, B. Fredriksen, M. Giersing, D.B. Morton, F.A.M. Tuytens et A. Velarde. 2006. «A review

- of the welfare consequences of surgical castration in piglets and the evaluation of non-surgical methods*». *Animal Welfare*, 15(3) : 277-289.
- Rauw, W. M., E. Kanis, E. N. Noordhuizen-Stassen et F. J. Grommers. 1998. «Undesirable side effects of selection for high production efficiency in farm animals: a review». *Livestock Production Science*, 56 : 15-33.
- Regan, T. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley : University of California Press.
- Rudy, K. 2011. *Loving Animals : Toward a New Animal Advocacy*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Satz, A. 2009. «Animals as Vulnerable Subjects: Beyond Interest-Convergence, Hierarchy, and Property». *Animal Law*, 16/2 : 1-50.
- Scarborough P., P. N. Appleby, A. Mizdrak, A. Briggs, R. C. Travis, K. E. Bradbury et T. Key. 2014. «Dietary greenhouse gas emissions of meat-eaters, fish-eaters, vegetarians and vegans in the UK». *Climatic Change*, 125(2):179-192.
- Shaver, R. 1999. *Rational Egoism – A selective and critical history*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Silbergeld, E. K., J. Graham et L. B. Price. 2008. «Industrial food animal production, antimicrobial resistance, and human health». *Annu Rev Public Health*, 29 : 151-169.
- Singer, P. 2011. *Practical Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Singer, P. 1994. *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
- Singer, P. 1975. *Animal Liberation. A New Ethics of Our Treatment of Animals*. New York : Harper Collins.
- Spiegel, Marjorie. 1996. *The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery*. New York : Mirror.
- Springmann, M., H. Godfray, J. Charles, R. Mike et P. Scarborough. 2016. «Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change». *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, 113 (15) : 4146-4151.
- Steiner, G. 2005. *Anthropocentrism and its Discontent : The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press.
- Steinfeld, H., P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel, M. Rosales et C. De Haan. 2006. *Livestock's Long Shadow : Environmental Issues and Options*. Rome : Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Veser, P., K. Taylor et S. Singer. 2015. «Diet, authoritarianism, social dominance orientation, and predisposition to prejudice». *British Food Journal*, 117(7) : 1949-1960.
- Weis, T. 2013. *The Ecological Hoofprint. The Global Burden of Industrial Livestock*. New York : Zed Books.
- World Wide Fund for Nature (WWF). 2016. *Living Planet Report : Risk and resilience in a new era*. Gland : WWF International.