

Les Cahiers antispécistes, n° 42, mai 2019

# CARNIVORISME ÉTHIQUE

**Axelle Playoust-Braure**

**Agnese Pignataro**

**Nicolas Bureau**

**Pierre Sigler**

## **À propos des Cahiers antispécistes**

**Les Cahiers antispécistes** sont une revue fondée en 1991. La périodicité est irrégulière.

**Rédaction.** Les membres de la rédaction ont varié au fil du temps. À la date de publication du numéro 40, la rédaction est composée de Brigitte Gothière, Estiva Reus, Pierre Sigler. (Tous les membres de la rédaction ne participent pas nécessairement à la réalisation d'un numéro, tandis que des participants extérieurs apportent leur collaboration. Pour savoir qui a contribué au n°40, reportez-vous au texte de présentation du numéro.)

**Textes publiés.** La rédaction choisit les textes en fonction de l'intérêt qu'elle y trouve et des débats qui peuvent en découler, mais les opinions qui y sont exprimées n'engagent que leurs auteurs.

La revue ne fonctionne pas sur le principe de soumission spontanée de textes par des auteurs qui seraient ensuite acceptés ou refusés.

**Site :** [cahiers-antispecistes.org](http://cahiers-antispecistes.org)

Tous les numéros parus depuis la création de la revue sont en libre accès sur le site.

**Mail :** [redac@cahiers-antispecistes.org](mailto:redac@cahiers-antispecistes.org)

**Facebook.** *Les Cahiers antispécistes* publient quotidiennement des informations sur la question animale sur leur page Facebook.

### **Une revue numérique**

À compter du numéro 39, les *Cahiers* ne paraissent plus que sous forme numérique. À partir du n°39, on peut télécharger la revue au format pdf ou epub à partir du site.

### **Se procurer d'anciens numéros des Cahiers antispécistes (version papier)**

Les numéros 1 à 38 des *Cahiers antispécistes* ont été imprimés (à l'exception du numéro 35), mais plusieurs sont épuisés. Les anciens numéros restants sont gérés par la boutique en ligne de L214. Certains peuvent être directement commandés sur <https://boutique.l214.com/36-revues>. Si vous cherchez des numéros plus anciens écrire à [boutique@L214.com](mailto:boutique@L214.com) pour savoir s'ils sont encore disponibles.

## Sommaire

Présentation du numéro 42 <i>La Rédaction</i>	3
Le carnivorisme éthique, pratique réelle ou discours alibi ? <i>Pierre Sigler</i>	5
Garder la viande pour mieux se débarrasser du meurtre ? Rendre la pêche et l'élevage obsolètes : portrait d'une stratégie pragmatique <i>Axelle Playoust-Braure</i>	11
L'élevage à l'épreuve du care <i>Agnese Pignataro</i>	39
La carnivore éthique : ne culpabilisez pas, j'assume pour vous <i>Nicolas Bureau</i>	59
Encore spécistes bon teint demain ? <i>Nicolas Bureau</i>	65



## Présentation du numéro 42

### La Rédaction

Le numéro 42 des *Cahiers* porte sur le thème du carnivorisme éthique. Nous avons eu l'idée de ce numéro car c'est à l'heure actuelle le discours dominant des opposants au véganisme : « non à l'élevage industriel, vive l'élevage paysan, les petits éleveurs amoureux de leurs bêtes ! » Dans le même temps, un autre carnivorisme éthique, compatible avec l'antispécisme, se profile à l'horizon : celui permis par la viande de culture, obtenue sans faire souffrir ni tuer d'animaux sentients.

On observe que les partisans de l'élevage extensif sont vent debout contre la viande de culture, comme ils sont vent debout contre le véganisme. Nous avons voulu y voir plus clair dans ce panier de crabes, où les uns accusent les autres de faire le jeu d'un troisième acteur honni, avec la complicité d'un quatrième acteur honni (mais un peu moins, c'est pourquoi il n'est que complice). Par exemple, Paul Ariès et Jocelyne Porcher accusent les véganes, qu'ils détestent, de soutenir la viande de culture avec la complicité des éleveurs industriels, qu'ils détestent un peu moins.

Dans le premier article du numéro, Pierre Sigler tente de caractériser ceux qui se disent carnivores éthiques, et montre que le carnivorisme éthique est plus un discours alibi, ou une affirmation sincère de malaise, qu'une pratique réelle.

Dans « Garder la viande pour mieux se débarrasser du meurtre », Axelle Playoust-Braure défend l'intérêt de l'agriculture cellulaire comme moyen de mettre fin à l'élevage, tout en satisfaisant la demande de viande, croissante à travers le monde. Elle examine les obstacles, aussi bien techniques qu'idéologiques ou tactiques, à son développement. Elle s'inscrit dans l'approche pragmatique de l'altruisme efficace : prendre les gens tels qu'ils sont, avec leurs défauts et leurs qualités, plutôt que de se morfondre en constatant que les humains n'adoptent pas le comportement éthique idéal qu'on attend d'eux.

Dans « L'élevage à l'épreuve du *care* », Agnese Pignataro rend compte du débat qui existe parmi les partisans de l'éthique du *care* : certains soutiennent qu'elle va dans le sens du véganisme (la sollicitude envers les animaux conduit à ne pas les tuer), d'autres au contraire qu'elle va dans le sens de l'élevage extensif (les éleveurs traditionnels font preuve de sollicitude). C'est l'occasion d'un examen minutieux des arguments des partisans du carnivorisme éthique.

Dans « La carnivore éthique : ne culpabilisez pas, j'assume pour vous », Nicolas Bureau recense *Ethical Carnivore* de Louise Gray, qui pendant un an a tué elle-même tous les animaux qu'elle a mangés. Si vous vous demandez en quoi tuer soi-même des animaux rend leur mise à mort plus éthique que leur abattage par un professionnel, sachez que c'est une question que se pose aussi l'auteur, qui ne cache pas une certaine perplexité.

Dans « Demain, encore spécistes bon teint ? », le même Nicolas Bureau recense *Encore carnivores demain ? Quand manger de la viande pose question au quotidien* d'Olivier Néron de Surgy avec Jocelyne Porcher, un recueil de textes favorables au carnivorisme éthique.

**Ont participé à la confection du numéro 42 (outre les auteurs)**

Responsable du numéro (choix du thème et des auteurs) : Pierre Sigler.

Relecture : Marceline Pauly et Estiva Reus.

Mise en ligne et édition de la version epub : TroOn.

## **Le carnivorisme éthique, pratique réelle ou discours alibi ?**

**Pierre Sigler**

Dans le débat actuel, plus grand monde ne défend le scénario *business as usual* comme il y a 20 ans. Les enquêtes de L214 sont passées par là, et ont durablement changé la façon dont les gens se représentent l'élevage et l'abattage. Le discours dominant à l'heure actuelle consiste à dénoncer l'élevage industriel pour mieux défendre un élevage éthique, ou disons un peu plus éthique qu'aujourd'hui, basé sur des images fantasmées de l'élevage traditionnel, des fermes d'antan.

### **Le double standard éthique**

Si vous êtes animaliste, vous en avez probablement marre des questions sur vos chaussures. Je me souviens d'une émission où Christophe Hondelatte, en lorgnant les chaussures de Sébastien Arzac, s'est écrié, le sourire en coin : « elles sont en cuir ! ». Il pensait avoir pris Sébastien en flagrant délit d'incohérence, celui-ci a dû perdre 30 secondes à expliquer à un présentateur dubitatif que non, elles sont en cuir synthétique. On ne compte plus les reportages sur les végétariens, les véganes, les militants pacifistes, les activistes casseurs de vitrines, où le journaliste s'interroge sur les chaussures des animalistes. « C'est du cuir, ça ! ».

Ce n'est pas un problème en soi. Un journaliste se doit de porter un regard critique sur le discours d'un interviewé, jeter un coup d'œil dans le frigo du mangeur hors norme, végane ou autre, tester la cohérence du militant, explorer les implications de son discours. Mais quand le regard journalistique se tourne vers les carnivores éthiques, la curiosité, curieusement, disparaît. Personne ne s'interroge sur la cohérence de leur pratique : est-ce que le cuir des chaussures que vous portez provient d'un élevage éthique ? Est-ce que vous mangez toujours de la viande éthique ? Même au restaurant ? La réponse est vraisemblablement non : des véganes ayant participé à des colloques ou débats avec des partisans du carnivorisme éthique m'ont affirmé que ceux-ci mangent comme tout le monde au buffet ou à la cantine.

Une autre question centrale mais jamais posée est : qu'est-ce que de la viande éthique, et où la trouver ? On pourrait imaginer des carnivores éthiques modérés, les label-carnivoriens, qui se contentent d'acheter de la viande labellisée (biologique, label rouge, poulet fermier, œuf de poules élevées en plein air) et des carnivores éthiques radicaux ne consommant que des races dites « à très faible effectif » : vache bleue du nord, dindons noirs (de Bresse, du Gers, de

Normandie, de Sologne...), vache ferrandaise, porcs noirs de Bigorre et kintoa du Pays Basque, porc blanc de l'ouest... Ces animaux n'ont pas fait l'objet de la sélection artificielle intense subie par les races dites « dominantes » (comme les vaches Holstein ou Charolaise) et vivent en plein air dans de petites exploitations. Évidemment, les prix s'en ressentent : environ deux fois plus élevés que la viande bio ou label rouge ordinaire, et ce bien que ces élevages reçoivent davantage de subventions que les autres. Mais il suffit d'en manger deux fois moins que les label-carnivoriens et le tour est joué.

### **Une notion floue**

Les pratiques végétariennes, végétaliennes et véganes sont clairement définies : un végétarien ne mange pas de viande et de poisson (bien que certains rangent parfois les mangeurs de poisson dans la catégorie « végétariens »), un végétalien pas de produits animaux, les véganes boycottent tous les produits issus de l'exploitation animale. Aucune définition comparable n'existe pour le carnivorisme éthique (appelé parfois omnivorisme éthique ou omnivorisme consciencieux). En toute logique, il consiste à boycotter les produits de l'élevage intensif et de la pêche industrielle, donc à être végane hors de chez soi, à la cantine, au restaurant, chez le boulanger, chez la famille et les amis non fournis en produits animaux éthiques. C'est une pratique plus contraignante que le véganisme, puisqu'elle combine les contraintes du véganisme à la contrainte de trouver une source d'approvisionnement fiable en produits de l'élevage extensif. Les véganes étant peu nombreux à cause de ces contraintes, les carnivores éthiques selon la définition que j'ai donnée sont vraisemblablement encore moins nombreux. Une pratique aussi confidentielle, louable à l'échelle individuelle si on la compare au carnivorisme classique, a peu de chances d'induire un quelconque changement social.

On sait que plus de la moitié des végétariens autodéclarés consomment en réalité de la viande ou du poisson<sup>1</sup>. Quand j'ai commencé à travailler sur les carnivores éthiques, je m'attendais à ce que la proportion de faux carnivores éthiques, ou si l'on veut être moins sévère de « carnivores éthiques à temps partiel », soit plus importante encore, car la viande industrielle et la viande non industrielle ont les mêmes propriétés organoleptiques de base : les carnivores éthiques ne peuvent donc pas développer une aversion pour le produit boycotté comme les végétariens avec la viande. En outre, leur rejet moral de la viande industrielle est vraisemblablement moins fort que chez les véganes : les véganes s'opposent à la souffrance des animaux d'élevage mais aussi à leur meurtre, les carnivores éthiques ne s'opposent qu'à leur souffrance.

---

<sup>1</sup> Hal Herzog, « Why Are There So Few Vegetarians ? », *Psychology Today*, 2011.

## Les carnivores éthiques existent-ils ?

J'aurais bien aimé écrire pour ce numéro des *Cahiers* un article sur les carnivores éthiques. Malheureusement, je n'ai trouvé aucune étude sur cette population chimérique. Le plus approchant que j'ai pu identifier est une étude<sup>1</sup> sur la consommation de viande chez les membres du mouvement Slow Food. Il s'avère qu'ils ressemblent à la population générale : 93,5 % d'omnivores, 3 % de mangeurs de poisson (que les auteurs classent dans les végétariens...), 3 % de végétariens et 0,5 % de véganes. Comme tout le monde, ils déclarent être préoccupés par le bien-être animal (mais sont opposés aux deux tiers à la viande de culture, cherchez l'erreur) et y penser quand ils achètent de la viande. Comme tout le monde, ils estiment qu'il faudrait manger moins de viande et disent qu'ils seraient prêts à payer davantage pour que le bien-être animal soit mieux pris en compte. Pas trop quand même : ils ne sont qu'un tiers à déclarer qu'ils consentiraient à une hausse des prix supérieure à 20 %.

La seule question sur leur comportement d'achat est « quelle sorte de viande choisissez-vous ? », et les réponses correspondent à celles des omnivores ordinaires :

J'achète la viande auprès d'un vendeur de confiance	47%
J'achète de la viande auprès d'un producteur de confiance	32%
J'achète uniquement de la viande produite localement	28%
J'achète de la viande bio	24%
J'achète de la viande garantie par certains labels	20%
J'achète de la viande uniquement dans certains pays	8%

On décèle derrière ces réponses les alibis habituels : je connais mon boucher, il ne se fournit qu'auprès de petits fermiers traditionnels ; seule la viande d'entrée de gamme provient d'élevage industriel, pas la viande des autres gammes, surtout si l'emballage affiche les mots « village », « ferme », « traditionnel », « terroir » ; « ce qu'on entend sur les États-Unis n'existe pas en France » ou, variante suisse, « ce qu'on entend sur la France n'existe pas en Suisse », etc.

Notons que seules deux des réponses proposées contiennent le mot « uniquement » : pas besoin de le faire systématiquement pour cocher les autres cases. Bref, même chez des gens qui réfléchissent à leur alimentation et déclarent s'intéresser au bien-être animal, on ne trouve pas de carnivores éthiques.

<sup>1</sup> Actionaid et Slow Food, *Too much at steak*, 2015.

Je n'ai trouvé non plus aucune association de carnivores éthiques. Aucun forum sur le carnivorisme éthique. Pratiquement aucun guide sur le carnivorisme éthique, si ce n'est des brochures sur les différents labels et *The Ethical Meat Handbook* de Meredith Leigh, qui raconte comment élever des animaux dans son jardin, les abattre et les transformer en charcuterie. Il existe certes un Ethical Omnivore Movement, mais qui se limite à une page Facebook et à un blog, qui contient surtout des billets anti-véganes<sup>1</sup>.

Décidément, il semble que beaucoup de personnes qui se revendiquent du carnivorisme éthique, comme Jocelyne Porcher ou ce Mouvement des omnivores éthiques, passent moins de temps à œuvrer pour la moralisation du carnivorisme qu'à tirer à boulets rouges sur les véganes. C'est un peu comme si, au 19<sup>e</sup> siècle, des partisans autoproclamés de la moralisation de la culture du coton passaient leur temps à critiquer ceux qui s'habillent en lin plutôt qu'à militer contre l'esclavage. Ces carnivores éthiques sont carnivores avant tout, et éthiques secondairement.

Le carnivorisme éthique doit s'accompagner d'une baisse de la consommation de viande, une pratique connue sous le nom de flexitarisme. Se pose le même problème de définition que pour le carnivorisme éthique. À l'origine, ce mot désignait les végétariens s'autorisant des écarts (notamment hors de chez soi pour des raisons sociales). D'autres définissent le flexitarisme comme le fait de manger de la viande une à deux fois par semaine. D'autres encore parlent simplement de « manger moins de viande », mais moins par rapport à quoi ?

Au salon de l'agriculture 2019, le lobby de l'élevage Interbev tenait un stand consacré au flexitarisme. Il n'était évidemment pas question de réduire sa consommation de viande, dont étaient vantées les vertus nutritionnelles et gastronomiques, mais d'en « manger mieux ». Toutes les recettes proposées étaient carnées, sans exception<sup>2</sup>.

Ce qui m'intéresse dans ce détournement marketing, délicieusement croqué par Rosa B. (*Insolente veggie*)<sup>3</sup>, c'est qu'il ait pu avoir lieu sans ridicule immédiat. Il confirme que le flexitarisme est une notion on ne peut plus floue, et laisse penser que si la filière s'en sert comme alibi pour continuer à manger autant de viande qu'avant, c'est peut-être qu'elle est effectivement un alibi pour continuer à manger autant de viande qu'avant.

On observe en France une augmentation du nombre de personnes se déclarant flexitariennes : selon l'étude Kantar World Panel de 2017, un tiers des ménages français comporte une personne se déclarant flexitarienne. Mais lorsqu'on compare ces déclarations aux chiffres de la consommation de viande,

---

<sup>1</sup> Voir le site [ethicalomnivore.org](http://ethicalomnivore.org)

<sup>2</sup> Voir ce tweet du journaliste Romain Jeanticou :

<https://twitter.com/romainjeanticou/status/1101546947599630341>

<sup>3</sup> Rosa B., « Une vegan au salon de l'Agriculture saison 2019 », blog *Insolente Veggie*, 2 mars 2019.

on s'aperçoit que la consommation totale ne baisse pas. On consomme moins de viande rouge, mais plus de volaille et de poisson. Donc, lorsqu'ils déclarent « manger moins de viande », les gens font en réalité uniquement référence aux grosses portions de viande rouge.

### **Un discours alibi**

Le carnivorisme éthique n'existe donc guère dans la pratique, mais il existe comme discours déculpabilisant. Les véganes ont tous eu affaire à ce tour de passe-passe dans les discussions avec les non-végétariens : même si la production de viande est à l'heure actuelle épouvantable, la possibilité théorique de manger de la viande éthique légitime en pratique la consommation de viande... de toute provenance.

Le ressort de cet argument est de faire reposer la responsabilité des mauvais traitements infligés aux animaux sur les producteurs. Ces derniers pourraient en théorie produire de la viande sans souffrance comme le souhaiteraient les consommateurs ; s'ils ne le font pas, c'est de leur responsabilité, pas de celle du consommateur.

Évidemment, c'est hypocrite : il est rigoureusement impossible de produire de la viande éthique à bas coût, donc en achetant de la viande à bas coût, on souscrit à la production industrielle. D'un autre côté, je trouve un fond de vérité dans cet argument : les consommateurs ne sont pas seuls responsables. Ils n'ont pas choisi sciemment de promouvoir l'élevage industriel pour faire baisser le prix de leur bifteck. Les prix ont baissé au cours des décennies, et les consommateurs ont eu le tort de s'en satisfaire sans se poser de question. Mais c'est un tort partagé par tous les consommateurs : nous nous demandons rarement si les baisses de prix qui nous font tant plaisir ont été rendues possibles par des baisses de standards éthiques. Et quand nous prenons conscience des manquements éthiques des producteurs, notre premier réflexe est de réclamer une réglementation plus rigoureuse, pas de pratiquer le boycott individuel.

Pousser les consommateurs à se limiter au boycott individuel pour faire évoluer les pratiques des producteurs est un piège dans lequel les industriels et leurs relais politiques veulent nous enfermer. Lors des débats autour du projet de loi Agriculture et alimentation au printemps 2018, de nombreux amendements ont été rejetés au motif que c'est aux consommateurs de choisir selon leurs convictions<sup>1</sup>. Si vous êtes contre l'élevage de poules en cage, vous n'avez qu'à ne pas acheter d'œufs issus de ces élevages. Dans la même veine, les amateurs de corrida rétorquent à ceux qui sont contre qu'ils n'ont qu'à ne pas y assister, comme s'il ne s'agissait que d'un goût personnel, et qu'il fallait respecter

---

<sup>1</sup> L214, « Loi alimentation : l'Assemblée nationale sous influence des lobbies de l'élevage intensif », communiqué de presse du 28 mai 2018.

les préférences personnelles des aficionados comme celles des amateurs de soupe aromatisée à l'aneth.

Un article d'Axelle Playoust-Braure abordant en profondeur cette question<sup>1</sup>, je ne m'y attarderai pas, mais il me paraît important de tirer parti de la volonté des mangeurs de viande de moraliser leur consommation sans stigmatiser l'incohérence de leur comportement, afin d'exiger la prise de mesures collectives, telles que l'instauration de repas végétariens à la cantine ou la promotion de l'agriculture cellulaire.

### **L'hypocrisie est un bon signe**

Si le carnivorisme éthique et ses succédanés (flexitarisme) n'existent guère comme pratique, ils existent comme attitude. Que des mangeurs de viande se sentent obligés d'affirmer qu'ils essayent de changer qualitativement ou quantitativement leur consommation signifie que la moralité du carnivorisme ne va plus de soi.

Il est frustrant pour les animalistes et tragique pour les animaux que les enquêtes des associations animalistes n'aient pas plus d'effet, qu'il n'y ait pas une augmentation massive du nombre de végétariens et de véganes. Il semblerait que, passé le choc de la découverte de ce qui se trame derrière les murs des élevages et des abattoirs, les gens aient fini par s'habituer à la triste réalité : les abattoirs, une tragédie de plus dans ce monde tragique où des gens meurent de faim ou du paludisme, vivent avec moins de deux dollars par jour, fuient les guerres et se noient en Méditerranée.

Mais les changements sociaux ne se font pas en un jour. Les enquêtes sociologiques font apparaître que, sur le rapport à la viande, certains omnivores fournissent des réponses similaires aux végétariens, une catégorie que certains ont appelée les « végétariens cognitifs »<sup>2</sup>. Si vous êtes un végétarien cognitif, comment vous définir ? Certains se qualifient de végétariens : beaucoup de végétariens autodéclarés mangent des animaux. Mais d'autres se qualifient de flexitariens.

Le carnivorisme éthique peut donc être à la fois un discours alibi développé par les défenseurs de l'élevage pour assurer la pérennité de la filière et de la consommation carnée, et le signe que la préoccupation pour les animaux d'élevage progresse dans la société.

---

<sup>1</sup> Axelle Playoust-Braure, « Garder la viande pour mieux se débarrasser du meurtre ? », *Les Cahiers antispécistes* n°42, mai 2019.

<sup>2</sup> Estiva Reus, « Le paradoxe de la viande », *Les Cahiers antispécistes* n°35, novembre 2012, § 2.

## Garder la viande pour mieux se débarrasser du meurtre ?

Rendre la pêche et l'élevage obsolètes : portrait d'une stratégie pragmatique

Axelle Playoust-Braure

**Résumé.** L'agriculture cellulaire consiste à produire viande et poisson par culture de cellules plutôt que par élevage, pêche et abattage d'animaux. Cette biotechnologie, en complément des protéines végétales, semble avoir le potentiel nécessaire pour faire basculer le paradigme alimentaire mondial vers un modèle plus rationnel, moins violent et pour faciliter la diffusion de l'antispécisme. Je donnerai quelques raisons pour lesquelles il s'agit d'une stratégie prometteuse, car pragmatique et informée par les sciences comportementales. Je mentionnerai également quelques défis à surmonter pour l'adoption de cette biotechnologie. Nous verrons que ces défis sont loin d'être seulement techniques.

*Peut-être l'humanité nouvelle, au lieu des chairs putréfiées auxquelles nous sommes accoutumés, aura des mélanges chimiques contenant plus de fer et de principes nutritifs que n'en contiennent le sang et la viande que nous absorbons. Eh bien, oui, je rêve, pour après le temps où tous auront du pain, le temps où la science sera le cordon bleu de l'humanité.*

Louise Michel, *Mémoires*, chapitre 11

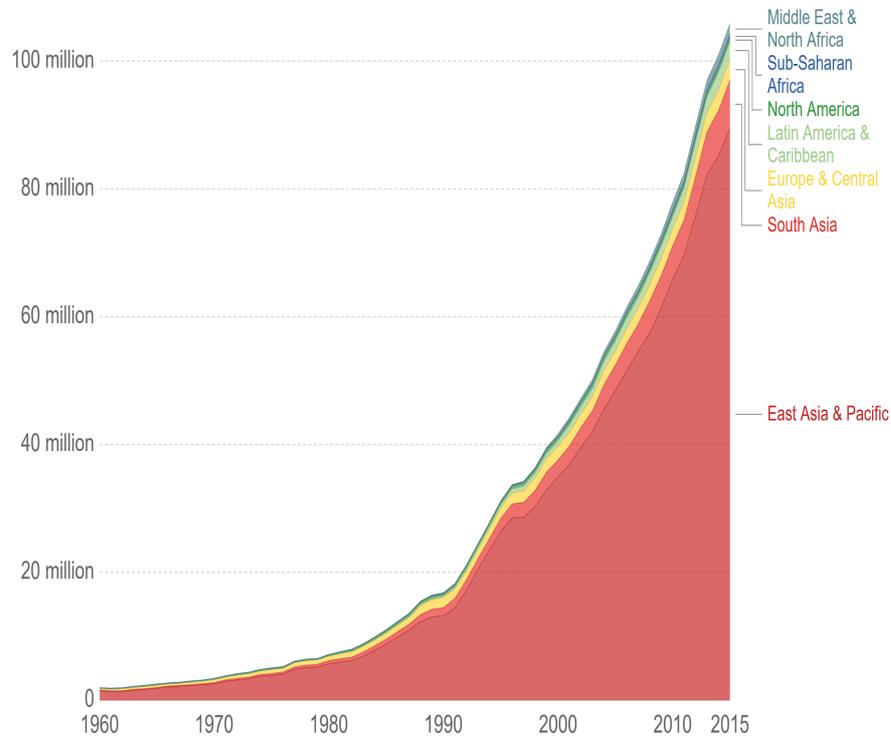
### 1. Un autre élevage est impossible

Les projections de la FAO (Food and Agriculture Organization) donnent le ton : en 2050, 2,3 fois plus de viande de volaille et entre 1,4 et 1,8 fois plus d'autres produits issus de l'élevage seront consommés qu'en 2010<sup>1</sup>. Le développement de l'aquaculture est plus impressionnant encore. Cette forte augmentation est due à deux principaux facteurs : l'augmentation de la population mondiale (près de 10 milliards d'humain-e-s devront cohabiter en 2050) et les évolutions des modes de vie dans des pays très peuplés comme le Brésil, la Chine et l'Inde, qui tendent à adopter un régime fortement carné.

<sup>1</sup> FAO, « World Livestock 2011 – Livestock in food security », 2011, p. 78.

### Aquaculture (farmed fish) production

Production of aquaculture (farmed fish and seafood) species per year, by region. Production is measured in metric tons.

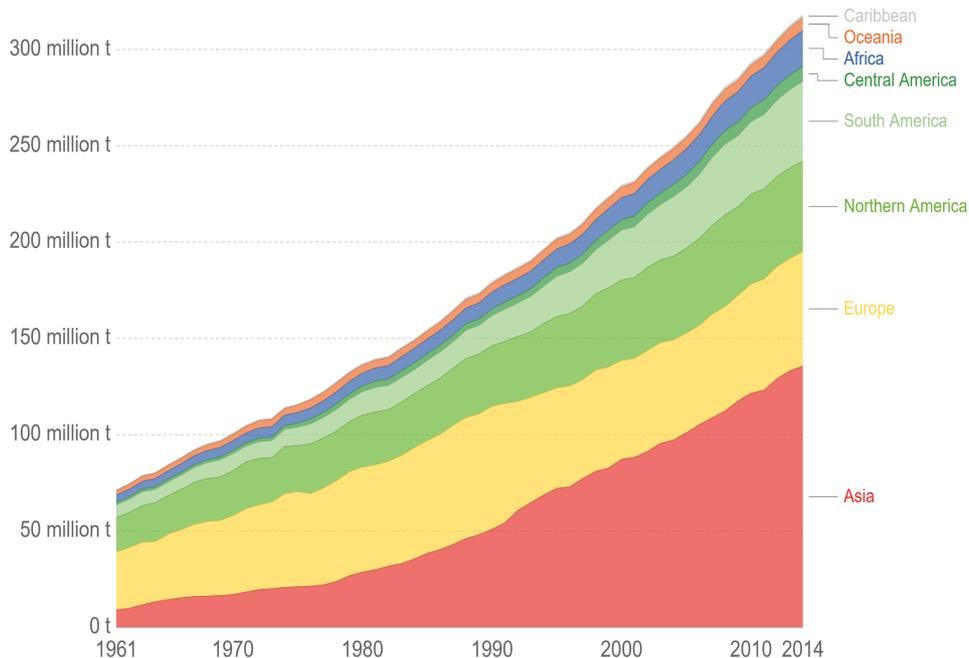


Source: World Bank – WDI

OurWorldInData.org/meat-and-seafood-production-consumption/ • CC BY-SA

### Meat production, tonnes

Total meat production, measured in tonnes. Meat includes cattle, poultry, sheep/mutton, goat, pigmeat, and wild game. Figures are given in terms of dressed carcass weight, excluding offal and slaughter fats.

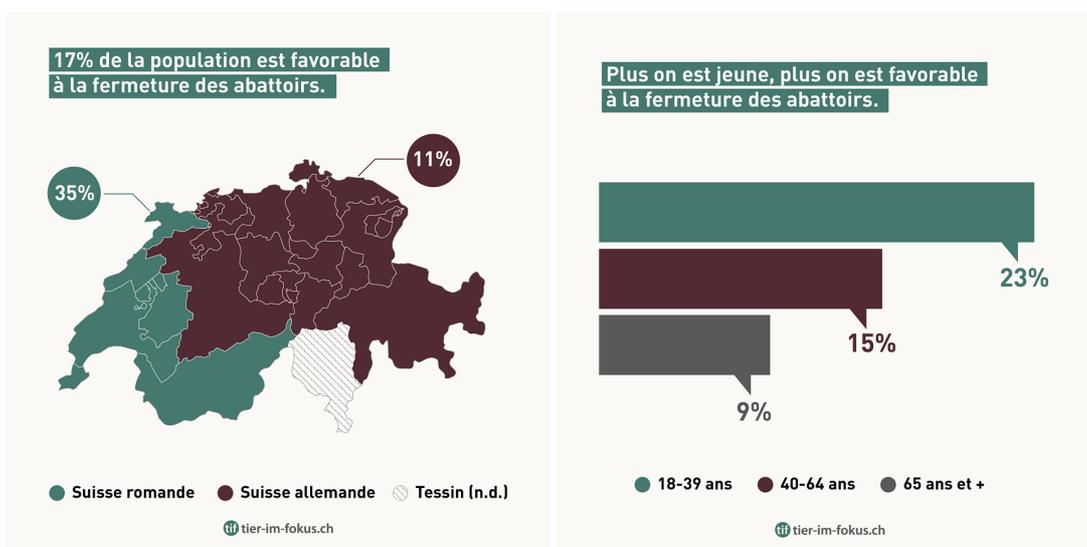


Source: UN Food and Agricultural Organization (FAO)

OurWorldInData.org/meat-and-seafood-production-consumption/ • CC BY-SA

Les conséquences délétères de ce modèle alimentaire sont nombreuses et ne cessent d'être rappelées. De nombreux rapports scientifiques s'accordent à dire qu'un modèle agricole fondé sur l'élevage et la pêche ne sera capable ni d'assurer la sécurité alimentaire mondiale, ni de répondre à l'urgence de la crise environnementale<sup>1</sup> (FAO, 2006 ; 2011 ; Springmann *et al.*, 2018 ; Willett *et al.*, 2019).

Évidemment, il n'y a pas que l'utilisation irrationnelle de nos ressources limitées qui est à dénoncer. La violence inouïe que représente le fait de mettre à mort, chaque année, des milliers de milliards d'êtres sentients qui ne veulent pas mourir relève d'un archaïsme éthique révoltant. De récents sondages commandés par le Sentience Institute (2017) et par l'association Tier im Fokus (2018) révèlent ainsi qu'une partie significative et grandissante de la population (américaine et suisse) est réceptive aux revendications animalistes pourtant radicales : 49% des adultes américains sont ainsi favorables à l'interdiction de l'élevage industriel, 47% à l'interdiction des abattoirs et 33% à l'interdiction de l'élevage, tandis que 17% de la population helvétique souhaite fermer tous les abattoirs en Suisse.



Parce qu'il est écologiquement absurde et éthiquement obsolète, des modifications majeures de notre système alimentaire sont nécessaires. Il nous faut explorer des solutions audacieuses, basculer dans un nouveau paradigme agricole. Passer à autre chose. Mais passer à quoi ?

<sup>1</sup> Certain-e-s défendent l'idée selon laquelle l'élevage reste un modèle agricole dont on ne peut se passer, notamment en raison de son rôle dans l'entretien des paysages et territoires et la valorisation des coproduits agricoles (voir par exemple le panel « La consommation de viande est-elle antagoniste du développement durable ? » organisé en 2019 à l'Académie d'Agriculture de France). Nous pensons néanmoins que ces fonctions peuvent et devraient être remplies via d'autres modèles que l'élevage et l'abattage d'animaux. Des solutions économiques restent certes à trouver et à développer, en consultation et collaboration avec les communautés rurales concernées.

### 1.1. Rendre la pêche et l'élevage obsolètes

Pour certain-e-s, le salut réside de toute évidence dans les protéines d'origine végétale. Parce que cette voie représente un raccourci rationnel du point de vue de l'utilisation des ressources, la communauté scientifique encourage l'adoption de régimes moins carnés. Il s'agit par ailleurs d'un modèle abouti vis-à-vis de l'exigence de justice à l'égard des autres animaux, en totale rupture avec l'idéologie carniste. Des substituts végétaux aux produits de la boucherie sont depuis longtemps déjà disponibles sur le marché : pourquoi ne pas *tout simplement* continuer à encourager leur adoption généralisée ?

Mais justement, il semblerait que cela ne soit pas si simple. La conquête des parts de marché de ces produits, certes en hausse (notamment grâce à des produits très convaincants proposés par Beyond Meat, Just Foods et Impossible Foods) reste modeste, insuffisante pour inverser ou même infléchir la trajectoire du paradigme alimentaire mondial. Le végétalisme, en légère progression dans les pays occidentaux, demeure une pratique marginale ne faisant pas le poids face à l'adoption fulgurante d'un régime riche en viandes et produits laitiers par les habitant-e-s des pays en développement. Étant donnée l'étendue des problèmes causés par l'industrie de l'exploitation animale et l'urgence à les résoudre, nous n'avons pas le luxe de tout miser sur une seule alternative (ici les protéines végétales). Il nous faut multiplier les sources de solution.

C'est ainsi qu'un écosystème grandissant composé d'acteurs variés considère désormais qu'une solution complémentaire au développement des protéines végétales réside dans l'*agriculture cellulaire*, c'est-à-dire dans le fait d'*obtenir des produits animaux directement à partir de cellules plutôt qu'à partir d'individus sentients*. Cette biotechnologie alimentaire vise à répondre à la demande grandissante en produits carnés (tendance dont on a vu qu'elle ne montrait aucun signe de ralentissement) mais sans les absurdités énergétiques et éthiques propres au paradigme alimentaire qui les produit actuellement. L'objectif visé par les partisans de l'agriculture cellulaire est d'en faire une technologie *de rupture*, c'est-à-dire de développer des produits compétitifs aux produits animaux traditionnels, au niveau du goût et de la qualité, et de rendre ces produits accessibles au plus grand nombre – par une large distribution à un prix similaire ou inférieur aux produits actuels. Une telle industrie, si elle venait à surmonter les nombreux défis techniques et politiques aujourd'hui sur sa route, aurait donc le potentiel de reconfigurer le marché de l'agroalimentaire, de rendre l'élevage et la pêche *obsolètes*. Le pari est audacieux. Attardons-nous un instant sur la technologie en elle-même avant d'explorer les raisons qui en font une stratégie prometteuse. Nous verrons ensuite les défis, de natures diverses, à son développement et adoption généralisée.

## 1.2. L'agriculture cellulaire

L'agriculture cellulaire est une application au secteur agroalimentaire de techniques et savoirs déjà maîtrisés en médecine régénérative et ingénierie tissulaire. Plutôt que d'élever, pêcher et tuer des animaux, il s'agit de cultiver et récolter de la viande et du poisson *ex vivo* (en dehors d'un corps animal). Pour cela, des cellules souches (encore indifférenciées) sont placées dans un liquide nutritif de croissance contenant acides aminés, glucides, acides gras (Specht, 2018). Avec un environnement adapté (notamment une température optimale) et par un système d'échafaudage comestible utilisé comme support, les cellules se multiplient et forment la matière consommable. Au niveau de la composition et du goût, la viande et le poisson de culture sont donc identiques à la chair issue d'animaux abattus (voire améliorés nutritionnellement en raison d'une marge de manœuvre accrue sur le processus de production)<sup>1</sup>. Rappelons qu'à terme, ces aliments cultivés seront produits non pas dans des laboratoires de recherche mais bien dans des infrastructures adaptées à la production alimentaire, de grands bioréacteurs. Il est même possible d'envisager une production artisanale de proximité, de la même façon que l'on trouve aujourd'hui des microbrasseries locales.

Si l'agriculture cellulaire doit encore compter sur plusieurs années de recherche et développement pour pouvoir concurrencer les produits conventionnels, elle est loin d'être seulement restée au stade spéculatif. Le premier burger à base de viande cultivée a été cuisiné et consommé en août 2013 lors d'une conférence de presse à Londres. C'est Mark Post, chercheur à l'université de Maastricht, qui est à l'origine de ce premier prototype. Depuis, les annonces se succèdent. La première boulette de viande cultivée a été cuisinée en janvier 2016, par Memphis Meat ; le premier nugget de poulet par Just et les premières croquettes de poissons par Finless Foods, en 2017. L'équipe de Shiok Meats travaille quant à elle sur la viande de crustacés (des raviolis aux crevettes cultivées ont été dégustés fin mars 2019). Afin de fixer les nécessaires règles de mise sur le marché de ces produits, un cadre réglementaire conjoint entre la FDA (lié au ministère de la Santé) et l'USDA (ministère de l'Agriculture) a été annoncé aux États-Unis en novembre 2018, puis formalisé en mars 2019. La commercialisation des produits cultivés n'est donc qu'une question de temps.

---

<sup>1</sup> Pour une explication en profondeur de la science derrière l'agriculture cellulaire, prendre connaissance de la série « A comprehensive series on the science behind cell-based meat » sur reddit.

### 1.3. Questionnements dans le mouvement animaliste

L'agriculture cellulaire fait émerger un certain nombre de doutes et questionnements au sein du mouvement animaliste, parmi lesquels :

- Pourquoi vouloir à tout prix garder la viande ? Avons-nous des raisons de penser que l'agriculture cellulaire, en ne remettant pas frontalement et fermement en cause la culture carniste (voire en la renforçant), représentera à terme un obstacle plutôt qu'une solution pour nous débarrasser de la pêche et de l'élevage ?
- N'est-il pas « trop simple », naïf ou risqué de ne chercher qu'à substituer de la viande cultivée et végétale à la viande d'élevage, sans jamais confronter explicitement les individus au caractère injuste du spécisme ?
- Que penser de ce « divorce ontologique » inédit entre viande et élevage ? Faut-il cesser de demander l'abolition de la viande, dans la mesure où la première prémisses qui fonde cette revendication (« parce que la production de viande implique de tuer les animaux que l'on mange »<sup>1</sup>) est remise en question par les possibilités offertes par l'agriculture cellulaire ?

Nous souhaitons proposer un faisceau d'éléments permettant de mieux alimenter la réflexion sur ces sujets. Commençons par deux remarques :

1. *Les véganes ne constituent pas le public-cible de cette biotechnologie.* L'agriculture cellulaire n'est pas destinée à celles et ceux qui sont déjà convaincu-e-s par les arguments antispécistes et qui se passent volontiers des produits issus de l'exploitation animale. Les personnes visées sont celles qui ne deviendront *jamais* véganes, pour diverses raisons plus ou moins complexes et légitimes. Ce sont notamment les habitant-e-s des pays en voie de carnisation massive. Évitez donc de simplement nous demander si l'agriculture cellulaire *nous plaît* ; demandons-nous plutôt si elle présente un potentiel pour ralentir la progression effrénée et mondiale du meurtre alimentaire.

2. *Nous n'avons pas besoin d'être convaincu-e-s que la viande de culture est « mieux » que les alternatives végétales pour vouloir qu'elle se développe.* Dans le cadre de notre ambitieux projet de changement de paradigme alimentaire mondial, substituts végétaux et agriculture cellulaire sont complémentaires : ce sont deux types de protéines alternatives à l'élevage et à la pêche. Il faut élaborer les solutions en parallèle, lorsque les capacités et ressources du mouvement le permettent.

---

<sup>1</sup> « Résolution pour l'abolition de la viande », 2006. À retrouver sur le site du Mouvement mondial pour l'abolition de la viande ([abolitionblog.blogspot.com](http://abolitionblog.blogspot.com)).

## 2. L'abolition de la viande : une erreur stratégique ?

Pourquoi vouloir garder le principe de la viande, alors que celle-ci rappelle la marchandisation des animaux non humains que nous essayons d'aider ?

### 2.1. La boucherie, cet invariant anthropologique

Les produits carnés occupent une place spéciale dans le cœur et le quotidien de la plupart des humain-e-s. Pour Florence Burgat, qui s'est interrogée sur les raisons et le devenir de *L'Humanité carnivore* (2017), cet attachement n'est pas tant lié à des considérations nutritionnelles ou pratiques mais plus fondamentalement au fait qu'en tant que manducation de « l'animal », la consommation de ces produits permet de maintenir en place une *structure sacrificielle*, un ordre spéciste du monde qui place les humain-e-s autour de la table et les animaux au centre de celle-ci. La saveur si appréciée des produits issus de la boucherie ne serait dès lors rien d'autre que celle de *l'humanisme métaphysique*, cette supériorité ontologique qui nous situe au sommet de la création. Que l'on souscrive ou non à cette explication structuraliste de notre attachement aux produits de la boucherie, il reste que celui-ci est motivé par divers facteurs culturels, psychosociaux, civilisationnels, dont nous ne pouvons nous débarrasser d'un revers de la main. Il est constitutif de nos identités sociales (d'espèce, de genre et de classe), participe d'un certain nombre de rituels (religieux, culturels et familiaux) liés à la convivialité, à la fête, à l'hospitalité. Pour la grande majorité de la population mondiale, un monde sans viande, poisson ou produits laitiers est tout simplement inconcevable. Nous l'avons vu, la tendance mondiale est plutôt à l'adoption rapide et enthousiaste de régimes davantage carnés<sup>1</sup>.

*Des conséquences stratégiques doivent être tirées de ce constat.* Si la plupart des gens n'ont pas prévu de changer leurs habitudes alimentaires et défendent leur appétit pour les produits animaux, nous devons *prendre acte de cet appétit et organiser nos stratégies en fonction*, plutôt que simplement l'ignorer ou le regretter. Évidemment, cet attachement aux produits animaux peut paraître bien trivial au regard de ce que subissent les individus qui les fournissent. Et en effet, cet attachement *ne vaut pas* la souffrance qu'elle implique, est éthiquement *injustifiable*. Mais le projet antispéciste est un projet de société qui ne se cantonne pas au royaume rationnel et logique des discussions éthiques. Il est

---

<sup>1</sup> Exemple parmi bien d'autres, le programme *Hatching Hope* initié par Cargill et l'ONG Keifer en mars 2019, visant à développer l'élevage de poules pondeuses et de poulets de chair dans les pays en développement. Mais cette tendance ne concerne pas seulement les pays en développement. L'augmentation de la consommation de viande se fait également sentir dans les pays occidentaux (voir « La consommation de viande a ré-augmenté en 2018 en France », *Libération*, 4 avril 2019). De façon générale, la volonté de changer son régime alimentaire pour aller vers un régime moins carné est faible (Hartmann et Siegrist, 2017).

aussi et surtout « socio-pratique », s'inscrit dans un contexte donné sur lequel nous avons une *certaine* marge de manœuvre, concerne des individus aux motivations irrationnelles, subtiles, contradictoires, et des comportements et institutions dont les chaînes causales sont complexes et multifactorielles.

Notre objectif est donc de réussir à ce que les individus consomment autre chose que des animaux morts, *malgré* le fait qu'ils ne se préoccupent guère de la souffrance animale (ou trop peu pour en tirer des conséquences pratiques) ; malgré le fait qu'en bon-ne-s humain-e-s, ils ne sont que semi-rationnels et peu enclins à changer leurs habitudes. Là réside le grand défi du changement de société que nous convoitons.

Une des pistes pour étendre le véganisme consiste à en baisser la barre d'accessibilité, à en faire le choix du moindre effort. En effet, si le « bon » choix implique trop de renoncements au niveau du plaisir, de la facilité, du prix, des habitudes, ou s'il est connoté socialement de telle façon qu'il ne résonne pas avec une identité sociale valorisante, nous pouvons être sûr-e-s qu'il ne sera adopté que par une frange restreinte de la population. À l'inverse, si nous voulons que les options les plus éthiques deviennent le choix par défaut, le choix majoritaire, la nouvelle norme, nous devons faire en sorte qu'elles soient pratiques, délicieuses, accessibles, désirables, évidentes. Il s'agit de minimiser, voire de faire disparaître, le coût que représente le changement d'habitude. C'est précisément sur cette approche que se fonde l'agriculture cellulaire : retirer les individus sentients de l'équation alimentaire *sans passer par des changements dramatiques dans les habitudes de consommation*, changements dont on sait qu'ils sont difficiles à susciter par la seule force des arguments rationnels et éthiques.

## **2.2. Garder la viande pour mieux se débarrasser du meurtre**

Florence Burgat semble pleinement s'inscrire dans cette lecture pragmatique. Selon la philosophe en effet, pour nous débarrasser de la boucherie, il ne faut pas tant compter sur un sursaut éthique de l'humanité, sur une prise de conscience collective qui amènerait un renoncement sans concession au carnisme (ce qui semble s'opposer fortement à une « tendance innée »). Il faut plutôt investir la marge de manœuvre au sein de cette structure rigide, *en substituant, subtilement, le sacrifice animal par un sacrifice symbolique*. L'idée n'est pas de demander aux individus de changer leurs habitudes, d'être de bonne volonté et de faire des efforts (même si certains en sont capables et tant mieux), mais de *leur donner ce qu'ils veulent*, ce à quoi ils sont fortement attachés et qu'ils sont aujourd'hui en mesure d'obtenir par la pêche et l'élevage, *tout en faisant en sorte qu'ils l'obtiennent désormais par un processus débarrassé des conséquences négatives que nous cherchons à combattre* :

Plutôt que d'en appeler à l'avènement d'une humanité devenue bonne à la faveur d'on ne sait quelle métamorphose, il est en revanche possible d'envisager le devenir d'une structure où les viandes végétales (créations anciennes) ou encore les viandes produites *in vitro* (créations qui en sont encore au stade expérimental) se seront substituées à celles issues de la mise à mort, *sans que les représentations de la viande aient forcément beaucoup changé*. (Burgat, 2017, p. 392, souligné dans le texte)

Pour le dire autrement, *si nous ne pouvons faire en sorte que l'humanité renonce au principe du sacrifice et de la viande, alors faisons en sorte que ce sacrifice soit symbolique et que cette viande soit cultivée*. L'objectif est de rendre la viande inoffensive, bénigne<sup>1</sup>, qu'elle prenne la même direction que l'insuline, c'est-à-dire qu'elle soit produite autrement qu'à partir d'animaux tués. D'en faire « une solution pour le futur qui préserve les plaisirs d'aujourd'hui » (World Economic Forum, 2019, p. 18). De façon contre-intuitive donc, garder le principe de la viande (son goût, son aspect, son prix et son accessibilité) nous permettrait de mieux nous débarrasser du meurtre. Si la viande cultivée continue, dans un premier temps tout du moins, de s'inscrire dans une culture carniste, c'est peut-être là sa force : du fait de ce positionnement entre continuité (viande) et rupture (remplacer l'élevage), elle semble être une configuration propice à l'avènement d'une transition. Florence Burgat prévoit ainsi que « l'élevage s'effondrera... mais la viande restera » (*L'Humanité carnivore*, p. 375).

### 3. De l'importance du pragmatisme

Faut-il pour autant renoncer à la lutte idéologique, se retenir d'utiliser les arguments d'éthique animale simplement parce que les individus n'y sont pas réceptifs ? Non. Il est crucial de toujours garder à l'esprit que la lutte idéologique a un rôle considérable à jouer, que « la clarté idéologique est essentielle au succès politique »<sup>2</sup>. Maintenir un cap éthique dans notre communication reste décisif pour l'avènement d'un monde débarrassé du spécisme, un monde qui a étendu son cercle de considération morale à tous les êtres sentients (Reese, 2018a). La bataille des arguments peut et doit, dans certains contextes, jouer son rôle et exercer son influence. L'idée est plutôt de *compléter* la lutte idéologique par une démarche pragmatique, de construire une stratégie informée par ce que nous savons du fonctionnement du monde social.

---

<sup>1</sup> « To make meat harmless ». L'expression est utilisée par Bruce Friedrich, directeur exécutif du *Good Food Institute*, lors d'un débat au sujet de l'agriculture cellulaire (à retrouver sur Youtube : « 2019 Conscious Eating Conference - Cell-Based Meat Debate »).

<sup>2</sup> Collectif lyonnais pour la libération animale, « La libération animale : de quoi s'agit-il ? », *Les Cahiers antispécistes*, 4, 1992.

Il faut garder à l'esprit qu'un système agricole mondial ne se réforme pas comme ça. Il ne suffit pas d'avoir raison et de le proclamer sur tous les toits pour changer la société. S'arc-bouter sur les arguments moraux et les raisonnements éthiques logiques, si la majorité des individus sont indifférents à cette rhétorique, revient à persister dans une approche rigide, motivée par la satisfaction de ses préférences idéologiques plutôt que par l'obtention de résultats concrets. Une société sans exploitation animale ne se *décrète* pas, elle s'organise, se construit pas à pas et se déploie sur le long terme. Soulignons également que l'organisation subtile d'un remplacement des produits issus de l'exploitation animale par des produits végétaux et cultivés, si elle doit être accompagnée et soutenue par de la lutte idéologique, *en diffère grandement*. Elle ne requiert pas tant des philosophes mais des ingénieurs, des biologistes, des économistes, des sociologues, des experts en communication et en lobbying. C'est un travail d'équipe, multidisciplinaire, collaboratif et international, qui cherche à changer la société « de l'intérieur », le plus concrètement possible. Il faut être capable de repérer et d'exploiter les convergences d'intérêts entre acteurs et institutions idéologiquement diverses, parfois de faire des compromis. Les idéalistes grinceront des dents, mais le type d'activisme vers lequel nous sommes intuitivement porté-e-s (parce qu'il correspond à notre environnement politique et idéologique) n'est pas forcément celui dont les animaux ont le plus besoin.

Nous voulons sans doute répondre à un crime moral de l'ampleur de l'élevage par des mesures véhémentes et radicales. C'est ce qu'il mérite. Mais ce n'est pas nécessairement ce dont les animaux ont besoin. [...] Les animaux désespérés se fichent de notre pureté. (Reese, 2018b, p. 59-63).

À l'inverse, des initiatives telles que l'agriculture cellulaire, qui peuvent nous déplaire dans leur principe et ne pas résonner avec notre vision du monde et de la lutte, peuvent en fait s'avérer précieuses pour réduire le nombre d'animaux subissant la pêche et l'élevage, pour nous rapprocher de l'abolition de ces pratiques. Les apports de la psychologie sociale et des sciences cognitives semblent même indiquer qu'une démarche comportementale (qui cherche à susciter le changement en modulant l'environnement des individus plutôt qu'en partageant des informations et des arguments) *a précisément le potentiel de favoriser le recul du spécisme*, dans la mesure où elle permet de *désamorcer le raisonnement motivé faisant obstacle à une pleine inclusion des non-humains dans notre cercle de considération morale*. Voyons ce qu'il en est.

### **3.1. Une approche comportementale pour des gains idéologiques**

Lorsque Burgat nous rappelle que nous faisons face à « une psyché qui n'est pas faite d'un bois tendre et docile auquel on peut imposer n'importe quelle

forme » (2017, p. 395), il faut comprendre par là que les humain-e-s, à la fois produits de l'évolution et êtres sociaux, raisonnent et prennent des décisions selon des motifs plutôt rigides et donc prévisibles, souvent irrationnels mais pourtant répandus (ce sont les heuristiques de jugement et autres biais cognitifs). Bruce Friedrich, directeur exécutif du Good Food Institute, évoque lui aussi cette rigidité et en quoi elle devrait influencer la façon dont nous luttons pour un monde sans exploitation animale : « Il nous faut changer la viande, parce que nous ne changerons pas la nature humaine »<sup>1</sup>. Ces motifs récurrents, nous pouvons les découvrir et tenter de comprendre leur fonctionnement ; nous *devrions* le faire. Il s'agit d'outils à apprivoiser pour orienter au mieux notre lutte et augmenter notre impact. En tant que porteur-se-s d'un projet éthique et politique extrêmement ambitieux, nous ne pouvons nous passer de chercher à comprendre ces tendances communes qui influencent la façon dont les individus raisonnent et prennent des décisions. L'exigence d'efficacité implique en effet de sans cesse revenir au contexte ici et maintenant, de nous renseigner sur les fonctionnements sociaux et individuels qui y prennent place et sur lesquels nous voulons exercer une influence, de mobiliser les sciences pour construire une représentation la plus juste possible du monde, des acteurs qui y évoluent. Cela nous permet de mieux identifier les leviers crédibles et efficaces de changement.

### 3.2. Raisonnement motivé, consonance cognitive et imagination politique

Une de ces tendances cognitives récurrentes, importante à connaître lorsqu'on souhaite modifier les comportements alimentaires, est connue sous le nom de *raisonnement motivé*. Le raisonnement motivé émerge lorsqu'un besoin de cohérence entre deux parties de nous-même (par exemple entre nos actes et nos pensées, notre vie et notre vision du monde) se fait ressentir. La non-cohérence entre deux parties de nous-même entraîne en effet une friction désagréable, un sentiment d'inconfort : c'est la dissonance cognitive. L'enjeu, dès lors, est de rétablir *à tout prix* un récit capable d'incorporer, harmonieusement, nos croyances et actes pourtant discordants. Or, dans la mesure où il est, la plupart du temps, plus facile d'aligner ses valeurs sur ses comportements que de changer ses comportements pour les aligner avec les arguments et informations probants que nous croisons, nous avons une forte tendance à *rationaliser* nos actes : nous nous mentons à nous-même sur nos raisons d'agir, nous construisons des fables idéologiques pour justifier l'ordre du monde et nos privilèges (pensez aux écrits de Jocelyne Porcher), nous légitimons nos actes par n'importe quel « argument » qui nous vient à l'esprit (pensez au cri de la carotte).

---

<sup>1</sup> « This Animal Activist Used to Get in Your Face. Now He's Going After Your Palate », *The New York Times*, 12 mars 2019.

Ce raisonnement motivé est l'une des raisons pour lesquelles les individus ont tant de mal à endosser l'antispécisme. Des études en psychologie sociale montrent en effet que plus un animal est appréhendé sous un angle utilitaire (par exemple, s'il s'agit d'un animal d'élevage et que nous apprécions le potentiel gustatif de sa viande), moins nous sommes porté-e-s à lui reconnaître des capacités cognitives développées ou la simple capacité à pouvoir ressentir la souffrance. Ce mécanisme de déni présente en effet l'avantage de soulager la dissonance cognitive propre au paradoxe de la viande, de « réconcilier » ce qui serait, sinon, trop violent à supporter (ma participation au massacre organisé et continu de milliers de milliards d'individus sentients !) :

Beaucoup de gens aiment manger de la viande, mais la plupart sont peu enclins à causer du tort à des êtres conscients. [...] cette dissonance motive les gens à dénier tout esprit aux animaux. (Bastian, Loughnan, Haslam et Radke, 2012).

Les mangeurs de viande sont susceptibles de résoudre la tension propre au paradoxe de la viande en réduisant la valeur ou le statut moral qu'ils accordent aux animaux. Si les animaux sont dépourvus de statut moral, alors les tuer n'est pas un enjeu moral et manger de la viande n'est pas moralement problématique. La recherche en psychologie montre clairement que les individus tracent les limites de leur cercle moral de façon motivée plutôt qu'absolue. (Loughnan, Haslam et Bastian, 2010, p. 157)

Pour le dire autrement, nous « démentalisons » (Gibert, 2015, p. 122) celles et ceux que nous utilisons et dont nous tirons des bénéfices matériels. Cela nous permet de ne pas remettre en question nos habitudes, ni l'ordre du monde qu'elles participent à reproduire (la remise en question est un processus pénible, coûteux cognitivement et socialement<sup>1</sup>). Ce mécanisme cognitif, appréhendé sous l'angle de la sociologie critique, peut être vu comme un moyen de légitimer les rapports de pouvoir et donc de conforter l'ordre hiérarchique du monde. C'est cette lecture du monde social que proposent les féministes matérialistes :

Le fait d'être traitée matériellement comme une chose fait que vous êtes aussi dans le domaine mental considérée comme une chose. De plus, une vue très utilitariste (une vue qui considère en vous l'outil) est associée à l'appropriation : un objet est toujours à sa place et ce à quoi il sert, il y servira toujours. C'est sa nature. (Guillaumin, 1978, p. 5)

---

<sup>1</sup> Il est possible de contrer ce coût cognitif et social en valorisant une culture de la remise en question critique et de la discussion rationnelle. C'est généralement ce que recherchent les communautés sceptiques, rationalistes et de l'altruisme efficace.

La position dominante conduit à voir les appropriés comme de la matière, et une matière pourvue de diverses caractéristiques spontanées. [...] L'aspect idéologique du conflit pratique, entre dominants et dominés, entre appropriateurs et appropriés, porte justement sur la conscience. Les dominants en général nient la conscience des appropriés et la leur dénie justement pour autant qu'ils les tiennent pour des choses. (Guillaumin, 1978, p. 9)

Nous trouvons une analyse similaire chez Florence Burgat :

Cette réification finit par modifier en retour notre conception ontologique des animaux. S'ils sont légalement traités comme des choses, c'est qu'ils sont probablement des choses, en vient-on à penser, et que toute autre vue est le fruit de l'anthropomorphisme. (Burgat, 2018, p. 24)

Que nous apporte la connaissance de ce fonctionnement cognitif quasi universel qu'est la rationalisation ? Que si nous voulons que les personnes aient moins de difficultés à reconnaître les animaux comme des individus méritant une pleine considération morale et politique, ou pour le dire autrement, si nous voulons multiplier et étendre les gains idéologiques, *il faut trouver des façons de désamorcer le raisonnement motivé*. Pour cela, il nous faut faire en sorte que, très concrètement, le quotidien des individus dépende le moins possible de l'exploitation animale. Comme le souligne très justement Jeff Sebo (2018) : « plus les gens acquièrent de l'indépendance vis-à-vis des systèmes destructeurs, plus ils sont disposés à voir ces systèmes tels qu'ils sont ». Plus les alternatives à l'exploitation animale seront accessibles, deviendront la norme, plus les thèses antispécistes rencontreront un écho et seront acceptées. Plus il sera facile de s'affranchir des produits issus de l'exploitation animale, moins l'antispécisme paraîtra farfelu et difficile à endosser, à assumer, à défendre. Le développement de l'agriculture cellulaire s'inscrit pleinement dans cette approche comportementale<sup>1</sup> : en proposant un produit qui ne bouscule pas les habitudes des consommateurs mais qui est affranchi de l'exploitation animale, l'objectif est de multiplier les occasions de *consonance cognitive* entre notre goût pour la viande (notre attachement à la structure sacrificielle, comme dirait Burgat) et notre empathie pour ce que ressentent les individus d'autres espèces. Elle nous « libère » d'un système de justification idéologique néfaste, celui qui nous enferme dans une vision erronée, tronquée, spéciste, qui nous empêche, cognitivement, de changer notre vision des animaux et du monde.

Une telle approche comportementale peut donc jouer un rôle de « facilitatrice idéologique » au niveau de la psyché individuelle. Le potentiel

---

<sup>1</sup> Pour une présentation rapide de l'approche comportementale dans l'activisme végétarien, voir la vidéo Youtube « Putting Food First – Vegan Diet vs. Eating Meat » réalisée par l'association *Beyond Carnism*.

réside aussi – et c’est lié – à un niveau social plus large, de par le déploiement d’*imagination politique* qu’elle permet. En effet, pour que notre monde ne soit plus celui de l’élevage, de la pêche et des abattoirs, pour que nous puissions ne serait-ce qu’envisager une société fondée sur des relations différentes, pacifiées et égalitaires avec les autres animaux, il faut qu’un modèle alternatif concret et crédible soit disponible. Sans ce support matériel, les beaux discours se heurtent à un ordre du monde qui ne leur laisse aucune place, ou une petite place dédiée et inoffensive : la marge. Il ne faut donc pas seulement présenter et défendre des idées éthiques, mais aussi mettre en place des *infrastructures capables de soutenir ces idées*, de les rendre audibles et crédibles. Ainsi pour Jacy Reese, auteur de *The End of Animal Farming* (2018b), l’enjeu actuel consiste à compléter le *pourquoi* (les raisonnements éthiques, la lutte idéologique) par beaucoup de *comment* (le développement et la mise en place concrète d’alternatives compétitives susceptibles de rendre l’exploitation animale obsolète) et donc, à diriger davantage de nos ressources militantes vers ce *comment* (Reese, 2018b, p. 123). Il y a de la place pour ce type d’activisme et si nous n’investissons pas davantage cet espace, nous risquons une stagnation voire une régression des gains idéologiques.

Les défenseurs de l’agriculture cellulaire misent donc sur le potentiel d’une approche pragmatique et comportementale selon laquelle *les changements de comportements facilitent les changements d’opinion*. C’est la raison pour laquelle il est permis de penser qu’une approche stratégique *pragmatique*, loin de reléguer aux oubliettes de notre lutte la clarté idéologique et les raisonnements éthiques, *leur aménage une plus grande place (dans les cerveaux et dans la culture)*, permet de démultiplier leur adoption et leur influence.

#### **4. Organiser la transition : plusieurs étapes et défis**

Malgré ce potentiel, l’agriculture cellulaire n’est pas une solution clé en main. Changer les comportements alimentaires est un projet incroyablement complexe. Nous avons vu que les raisons pour lesquelles les individus persistent dans la consommation des produits de la pêche et de la boucherie – malgré les nombreux éléments rationnels et éthiques pour y mettre fin – sont nombreuses, rigides, subtiles et parfois contradictoires. Nous ne sommes d’ailleurs pas les premières à être confrontées à cette complexité : les gouvernements le sont également lorsqu’ils tentent de mettre en place des campagnes publiques pour favoriser les comportements pro-sociaux, pro-santé et pro-environnementaux. Pour opérer la transition, nous devons donc accompagner la technologie d’une stratégie multidimensionnelle, capable de gérer au mieux les défis qui peuvent freiner voire enrayer sa mise en place.

Les enseignements offerts par la recherche scientifique constituent dès lors un atout important. Des disciplines comme l’économie comportementale, la

psychologie et la sociologie de la consommation nous permettent de mieux comprendre ce qui influence, motive ou inhibe les comportements d'achat :

Acheter de la nourriture au supermarché ou commander dans son restaurant préféré fait appel à des processus décisionnels profondément routiniers et subconscients. Les consommateurs ont tendance à se fier à la routine. Il est rare qu'ils remarquent de nouvelles informations et s'en souviennent, et encore plus qu'ils agissent en fonction de celles-ci. Quand il s'agit de nourriture, beaucoup de gens prennent des décisions d'achat en mode pilote automatique. Il n'est donc pas surprenant que les efforts déployés par le passé par les gouvernements et les ONG pour encourager les régimes végétaux, qui étaient en grande partie axés sur les campagnes d'information, n'aient pas incité beaucoup de gens à changer leur régime alimentaire. Un ensemble plus large de stratégies ciblant la façon dont les clients prennent réellement leurs décisions d'achat peut se révéler plus efficace. (World Resources Institute, 2016)

Comprendre les rouages de ce mode pilote automatique, reconnaître les raccourcis mentaux qui dirigent les choix des consommateurs sont autant d'informations précieuses pour mieux calibrer nos stratégies (Marteau, 2017). Par exemple, il n'est pas sans intérêt de savoir que les choix de consommation alimentaire sont largement déterminés par les trois facteurs suivants : le goût, le prix et la commodité. Ces trois facteurs, tout terre-à-terre qu'ils soient, *dominent* largement les actes d'achat, souvent même de façon inconsciente<sup>1</sup>. Ils peuvent certes être exacerbés (ou contrés) par l'exposition à des contenus publicitaires et les appartenances de classe (genre, âge, classe sociale) mais de façon générale, nous avons tendance à préserver habitudes, facilité, plaisirs connus ainsi qu'une certaine cohésion et conformité sociale.

Un bon exemple de mobilisation à visée pratique de ces connaissances scientifiques est le *Better Buying Lab*, groupe de recherche lancé en 2016 par le *World Resources Institute*. En se fondant sur les acquis de la recherche, le *Better Buying Lab* a abouti à une « roue du changement » (*shift wheel*), modèle stratégique composé de quatre principes sous-divisés en douze mesures concrètes qui, mises en œuvre ensemble, maximisent les chances de faire basculer les comportements d'achats alimentaires (ces éléments pouvant tout à fait être mis à profit pour des ambitions pro-animalistes) (Ranganathan *et al.*, 2016) :

---

<sup>1</sup> Il peut y avoir un décalage considérable entre ce que l'individu déclare comme régime alimentaire et ce qu'il consomme réellement. Il semblerait ainsi qu'une portion importante des personnes qui se déclarent végétariennes consomment en fait de la viande ou du poisson (Haddad et Tanzman, 2003).

- Minimiser la friction que représente le changement d'habitude en proposant des produits qui se rapprochent des versions traditionnelles (au niveau du goût, de l'aspect, de la méthode de préparation mais aussi de l'emballage et de l'emplacement dans les rayons) ;
- Apporter un avantage concret, comme un prix plus bas ou un bénéfice nutritionnel ;
- Maximiser la visibilité du produit, en le rendant disponible et facilement mémorisable ;
- Faire évoluer les normes sociales et culturelles, pour stigmatiser l'ancien produit et rendre le nouveau produit socialement désirable (notamment par des campagnes d'information et d'éducation).

## The Shift Wheel: Changing Consumer Purchasing



[wri.org/shiftingdiets](http://wri.org/shiftingdiets)



WORLD RESOURCES INSTITUTE

#### 4.1. Recherche et développement

Des progrès dans la qualité et l'attrait sensoriel doivent être réalisés pour que les produits de l'agriculture cellulaire soient aussi satisfaisants et appétissants que les produits conventionnels qu'ils cherchent à remplacer. Il faut également développer de meilleurs milieux nutritifs pour nourrir les cellules, mettre au point des bioréacteurs pour produire de la viande et du poisson cultivés à grande échelle... Les progrès dans l'attractivité devront également être accompagnés d'une réduction des prix de vente et donc des coûts de production, ainsi que d'une stratégie de distribution capable de répondre à la demande.

Comme toute innovation technologique, des financements en recherche et développement seront nécessaires pour améliorer le processus de fabrication et aboutir à des économies d'échelle. Un scénario optimiste pourrait consister à ce que les avantages environnementaux et sanitaires de l'agriculture cellulaire amènent les gouvernements à prendre des mesures économiques pour favoriser son introduction sur le marché. Ils pourraient d'un côté réduire le coût de production des produits issus de l'agriculture cellulaire (en subventionnant les recherches et le développement) et de l'autre, rendre les produits issus de la pêche et de l'élevage moins accessibles et rentables (ce qu'ils sont aujourd'hui de façon « artificielle » via les subventions), tout en facilitant la reconversion des agriculteurs qui dépendent actuellement de ces secteurs vers de nouvelles formes d'activité économique.

Ces mesures d'incitations et de sanctions économiques (notamment fiscales, par la mise en place d'une taxation de la viande) peuvent grandement faciliter la transition vers un monde post-élevage et post-pêche. Sur la question du soutien économique, soulignons également le rôle joué par certains géants de l'agroalimentaire qui repèrent le potentiel de développement de l'agriculture cellulaire et investissent dans le secteur. Tyson (qui se définit volontiers comme producteur de protéines plutôt que comme producteur de chair animale), Cargill et Bell ont chacun investi, au cours des dernières années, dans des entreprises de protéines alternatives (végétales et cultivées). Si de nombreux animalistes dénoncent une hypocrisie et un risque (cet intérêt soudain pour les protéines alternatives, plutôt que de s'inscrire dans une démarche de transition, pourrait représenter une opportunité pour le secteur de la viande de se diversifier et donc d'assurer son maintien dans le temps<sup>1</sup>), d'autres considèrent que dans la mesure où ces géants ont les infrastructures, l'expertise et l'expérience pour organiser le succès en matière de production et de distribution, ils peuvent faire une grande différence dans le déclin de l'élevage et de la pêche : « les enseignements des industries de l'agroalimentaire et de la vente pourraient s'avérer extrêmement

---

<sup>1</sup> Le site *Clean Meat Hoax* ([www.cleanmeat-hoax.com](http://www.cleanmeat-hoax.com)) recense un certain nombre d'objections au développement de l'agriculture cellulaire.

précieux pour rendre notre communication plus percutante ; l'aide potentielle que ces industries pourraient apporter en vue d'atteindre les objectifs sociétaux relatifs à l'alimentation est largement sous-estimée » (World Economic Forum, 2019, p. 22). Si ce sont eux qui tiennent actuellement les rennes du système alimentaire mondial, il serait naïf de simplement vouloir qu'ils « disparaissent ». Peut-être faut-il au contraire mesurer le potentiel de leur participation au développement d'industries alternatives à la pêche et à l'élevage. C'est en tout cas ce que pense Charles Godfray, directeur du programme sur le futur de l'alimentation de l'Oxford Martin School, pour qui « il est peu probable que les protéines alternatives atteignent leur plein potentiel si nous ne faisons pas appel à l'expertise du secteur des protéines traditionnelles en matière de production et de distribution » (World Economic Forum, 2019).

## **4.2. Acceptation sociale : un enjeu crucial**

Savoir si les produits de l'agriculture cellulaire atteindront la compétitivité indispensable à leur succès est une chose, mais cette question doit s'inscrire dans une réflexion plus globale prenant en compte l'influence (qui peut se transformer en droit de véto) des ONG et syndicats, du monde rural, des décideur-se-s politiques, des médias, etc. Ces acteurs variés, s'ils ne partagent pas nécessairement les méthodes des scientifiques ou les motivations des militant-e-s animalistes, auront cependant une influence majeure sur l'acceptation ou le rejet de cette biotechnologie. Dès lors, comment aménager un soutien délibéré et continu de l'agriculture cellulaire ? Quel type d'environnement politique, économique, culturel et réglementaire sera susceptible de favoriser l'adoption généralisée des produits cultivés ?

### **4.2.1. Considérations terminologiques et identitaires**

Les façons de *présenter* l'agriculture cellulaire et de *nommer* les produits cultivés sont autant d'occasions de normaliser ou de marginaliser la technologie émergente. En fonction des termes et connotations employés, les produits issus de l'agriculture cellulaire paraîtront familiers et dignes de confiance ou au contraire répugnants, dangereux. Cet enjeu de définition semble actuellement constituer le premier champ de bataille, le principal nœud de tension et de désaccord. Confrontées au succès grandissant des alternatives aux produits issus de la boucherie, les filières viande ont ainsi entamé des démarches offensives rendant plus restrictive l'utilisation des termes comme « steak » ou « lait », en vue de compliquer la mise sur le marché et l'acceptation sociale de ces alternatives. La US Cattlemen's Association (USCA) a déposé en février 2018 une requête au ministère de l'Agriculture (USDA) demandant à ce que les produits non issus de la « méthode traditionnelle » (l'élevage et l'abattage d'animaux) ne

puissent être qualifiés de « bœuf » ou de « viande » (USDA, 2018). La logique sous-jacente est que ce qui est appelé viande doit être défini par son origine traditionnelle (et donc venir de la carcasse d'un animal abattu), tout ce qui est produit différemment devant être considéré comme une imitation, une tromperie pour les consommateurs.

Dans le même ordre d'idée, une législation sur l'appellation des aliments a été votée récemment par la Commission de l'agriculture et du développement rural du Parlement européen, interdisant aux produits végétariens d'utiliser la nomenclature liée aux produits carnés (viande, saucisse, burger, escalope...). Appellation suggérée pour remplacer « burger » : le « disque végétarien » (et bon appétit !). Remarquons ici que l'enjeu de ces démarches réglementaires est précisément de *contrer le principe d'équivalence* dont le potentiel avait été repéré par Florence Burgat, principe dont nous avons vu qu'il permettait d'organiser subtilement le passage du sacrifice réel au sacrifice symbolique.

Nous avons donc affaire à une bataille linguistique et idéologique pour imposer tel ou tel terme et son champ lexical associé. Les opposant-e-s à l'agriculture cellulaire ont largement recours au lexique de l'artificiel, de l'*in vitro*, du synthétique. Ils entretiennent le *yuck factor* (le « facteur beurk ») en utilisant des termes peu appétissants comme viande de synthèse, « fausse viande » ou *frankenmeat*. A l'inverse, le succès de l'agriculture cellulaire dépend fortement de l'idée selon laquelle le composant fondamental de la viande n'est pas tant l'animal que *la cellule* et que les produits de l'agriculture cellulaire peuvent donc légitimement se réclamer des dénominations classiques.

Soulignons que cet enjeu de redéfinition a également des implications religieuses, puisque selon que nous définissons la viande par sa méthode de production ou par le résultat final, celle produite par agriculture cellulaire sera considérée parvée ou non, casher ou non<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Voir à ce sujet la vidéo Youtube « Clean meat will be kosher » réalisée par l'entreprise israélienne d'agriculture cellulaire *SuperMeat*.

#### 4.2.2. Panique morale et journalisme d'insinuation

Les conflits idéologiques ne s'arrêtent pas à la frontière linguistique. Pour les innovations biotechnologiques comme pour d'autres domaines, les discussions sont colorées par des valeurs et croyances qui dépassent largement le domaine des consensus scientifiques et de la rationalité<sup>1</sup>. Dans le cas des biotechnologies alimentaires alternatives à l'élevage, nous avons par exemple affaire à la construction d'un discours alternatif qui se nourrit de la méfiance envers tout ce qui paraît un peu trop nord-américain et pas assez « naturel ». En France, certain-e-s cultivent grassement cette rhétorique de la panique morale pour dépeindre l'agriculture cellulaire comme un projet impérialiste orchestré par des milliardaires cyniques depuis la côte ouest des États-Unis. Cet extrait de tribune parue dans *Libération* en mars 2018 en donne un exemple frappant :

Le grand danger de ce début du XXI<sup>e</sup> siècle est bien l'invention d'une agriculture sans élevage. On ne compte plus les investissements et brevets déposés pour produire de la « viande » en cultivant en laboratoire des cellules musculaires de poulet, de bœuf ou de porc ou produire du lait et des œufs à partir de levures OGM. Les promoteurs de cette agriculture cellulaire se recrutent au sein des grandes firmes (Gafa, milliardaires et fonds d'investissements puissants). Les premières viandes artificielles pourraient être introduites sur le marché sous forme de carpaccio avant que soient commercialisés avant dix ans de « vrais-faux » morceaux produits *in vitro*. Des amas de protéines qui auront poussé à grands jets d'hormones pour favoriser la croissance et d'antibiotiques pour éviter les contaminations<sup>2</sup>.

Plus récemment, en janvier 2019, Paul Ariès répondait aux questions du *Figaro* dans un article au titre évocateur : « Le véganisme est le cheval de Troie des biotechnologies alimentaires ». Deux mois plus tard, dans *Le Monde*, Jocelyne Porcher signait une tribune au ton pour le moins alarmiste, qualifiant la viande de culture de « poison alimentaire, social, écologique et intellectuel ».

Ces rhétoriques simplistes (à saveur complotiste) sont saillantes à l'esprit, séduisantes, ce qui les rend faciles à retenir et à diffuser – surtout dans la mesure où elles viennent confirmer des *a priori* naturalistes fortement répandus en France, territoire antivax<sup>3</sup> et anthroposophe s'il en est. Tous ces éléments, typique du *journalisme d'insinuation*, forment un terreau fertile pour une crise

---

<sup>1</sup> En réaction au manque de rigueur scientifique d'une partie du mouvement écologiste, certain-e-s en appelle au développement d'une écologie davantage rationnelle et factuelle. Voir par exemple le « Manifeste pour une écologie factuelle » paru sur le site Aiguillons ([aiguillons.fr](http://aiguillons.fr)).

<sup>2</sup> Paul Ariès, Frédéric Denhez et Jocelyne Porcher, « Pourquoi les végans ont tout faux », *Libération*, 18 mars 2018.

<sup>3</sup> Une étude menée par le *Vaccine Confidence Project* en 2016 a montré que la France est le pays présentant le taux le plus élevé au monde de méfiance de la population envers les vaccins. Voir le rapport « The State of Vaccine Confidence: 2016 » sur le site du *Vaccine Confidence Project*.

de confiance. Il est important de nous en soucier : la réputation de l'agriculture cellulaire n'est pas encore faite mais elle est déjà fragile. La façon dont la technologie sera appréhendée et accueillie dans les prochaines années jouera un rôle déterminant pour sa trajectoire future. L'opinion de la société civile peut rapidement s'installer et rester ancrée, déterminer les attitudes à l'égard du sujet pour les années voire décennies à venir. Une crise de confiance autour de l'agriculture cellulaire, à son stade embryonnaire actuel, pourrait signer son arrêt de mort ou du moins une mise en veille prolongée de son développement.

### 4.2.3. Spirale de l'inquiétude

Afin d'anticiper et de prévenir dans la mesure du possible ce scénario, il peut être utile de se renseigner sur la façon dont d'autres (bio)technologies ont été reçues par le public et la sphère politique, ainsi que sur le rôle joué par les médias dans cette réception. Pour les organismes génétiquement modifiés par exemple, il semblerait que les réticences des consommateurs européens étaient en partie dus au fait que « manipuler les gènes semble risqué, de grandes multinationales sont impliquées et l'alimentation génétiquement modifiée ne semble ni plus savoureuse ni plus sûre » (Mohorcich, 2018, p. 18-19). Les utilisations agroalimentaires des technologies OGM étaient perçues comme imposées par des multinationales souhaitant faire du profit sur le dos de la santé des consommateurs et de la « nature ». De telles peurs, lorsqu'elles sont reprises et amplifiées par les médias, peuvent même motiver des mesures législatives en décalage avec les évaluations scientifiques des risques sanitaires, et rendre plus difficile (voire empêcher) la commercialisation de ces produits. Se met en effet en place une *spirale de l'inquiétude*, concept introduit par le juriste américain Stephen Breyer (1995) pour désigner la situation par laquelle « une mesure de protection sans justification scientifique, loin de calmer les inquiétudes, ne fait que les renforcer et appelle à de nouvelles mesures »<sup>1</sup>. En alimentant une couverture médiatique ambiguë, les mesures réglementaires *trop* préventives peuvent ainsi accentuer les inquiétudes plutôt que les lever, en renforçant l'idée que le sujet est controversé quand bien même il existe un consensus scientifique sur l'innocuité ou la dimension contrôlée des risques. Aux États-Unis, des denrées OGM ont ainsi été mises au ban du marché lorsque des enseignes de supermarchés ont pris la décision de ne plus les distribuer (suivant un principe de précaution exacerbé par l'angoisse irrationnelle des consommateurs)<sup>2</sup>. Dans ces cas-là, un effet domino se met en place : les distributeurs étant généralement très compétitifs et attentifs à leur image, si une enseigne annonce qu'elle cesse

<sup>1</sup> Définition donnée par Hervé Le Bars dans « Études de toxicité des OGM : le cadre réglementaire européen est-il à revoir ? », *Science et pseudo-sciences*, p. 20, Janvier - Mars 2019.

<sup>2</sup> « Major US supermarkets to boycott GM salmon », *The Guardian*, 20 mars 2013.

de distribuer un certain type de produit, les enseignes concurrentes ont une forte incitation à suivre le mouvement.



*Couverture du 1er novembre 1996 de Libération, qui témoigne d'un amalgame entre la crise de la vache folle et l'arrivée de soja OGM en Europe.*

Une communication mal maîtrisée ou la sortie d'études fumeuses, simplifiées ou amplifiées par les médias, peuvent donc instaurer un moratoire politique et/ou social de longue durée. Toujours dans le cas des biotechnologies en génie génétique, le sujet est pris très au sérieux et des études sont menées pour comprendre comment prévenir au mieux l'imposition d'un cadre de lecture fondé sur la suspicion (McPhetres *et al.*, 2019). L'International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (ISAAA) recommande à cet égard de construire une démarche globale de transparence, d'ouverture et de dialogue, démarche dont les partisans de l'agriculture cellulaire pourraient s'inspirer à profit (ISAAA, 2016 ; 2018) :

- Informer et éduquer les acteurs à tous niveaux (de la société civile aux décideurs politiques) par des messages clairs et factuels. Adapter les contenus à ces différents acteurs pour en faciliter la bonne compréhension, en soulignant les bénéfices particuliers que la technologie peut leur apporter ;
- Cultiver une démarche d'ouverture et de transparence vis-à-vis des détracteurs, les inviter à débattre sur des éléments factuels ;
- Rechercher le support d'institutions publiques, de décideurs politiques, de scientifiques, éventuellement de personnalités informées et crédibles ;

- Bâtir des relations positives et transparentes avec les médias, ne pas attendre les crises de confiance mais les prévenir en communiquant activement avec les journalistes. Il est préférable d'anticiper et de construire l'agenda médiatique plutôt que de subir les controverses, de n'exister médiatiquement que sur un mode défensif.

### 4.3. Pour une transition juste

Un autre ingrédient pour une transition réussie consiste à ne pas négliger la gestion des tensions sociales et des doutes économiques suscités par la perspective d'un basculement de paradigme alimentaire. Un tel basculement implique en effet une réorganisation majeure du secteur alimentaire (changement d'acteurs, nouveaux circuits économiques, reconversions professionnelles, nouvelles utilisations des ressources, nouvelles normes culturelles au sujet des relations humains/animaux, etc.). Or, ce sont actuellement des millions de personnes à travers le monde, surtout dans les pays pauvres, qui dépendent de l'élevage, de la pêche et de l'aquaculture pour leur survie (que ce soit pour leur assurer un revenu ou un apport suffisant et diversifié en nutriments). Il faut garder à l'esprit que tout changement majeur dans la production et la consommation alimentaires aurait un impact profond sur ces individus, communautés et régions. Nous manquons encore d'une stratégie agricole capable d'anticiper et de prévoir à moyen et long terme les conséquences d'un large développement de l'agriculture cellulaire, notamment sur les populations les plus vulnérables. Négliger ces aspects de justice sociale, ne pas maintenir des opportunités économiques de qualité pour tou-te-s, c'est risquer de s'aliéner une partie importante de la population et de perdre un soutien politique important :

Dans le débat sur les substituts à la viande et la nécessité de réduire la consommation mondiale de viande, il est très important de veiller à ce qu'aucune politique n'ait d'effet négatif sur la santé ou les moyens de subsistance des groupes les plus pauvres et les plus défavorisés du monde qui dépendent de la viande et de l'élevage. [...] Le soutien du public en faveur des protéines alternatives disparaîtra très probablement si les coûts sociaux de leur adoption sont jugés trop élevés. (World Economic Forum, 2019, p. 7)

Cet enjeu de la *transition juste* fait déjà l'objet de discussions dans le cadre de la transition énergétique (Elliott, 2019) :

La prise en compte de la dimension sociale de la transition vers une économie peu émettrice de carbone est cruciale pour que les changements qui s'opèrent soient bien accueillis par la société. Les politiques publiques de

réduction des émissions se heurteront à une résistance sociale et à des risques politiques importants pour les gouvernements qui les mettent en œuvre si elles ne s'accompagnent pas de programmes de sécurité sociale pour les travailleurs dont l'emploi sera perdu ou transformé. Pour ces raisons, l'enjeu d'une transition juste est crucial pour les gouvernements, les partenaires sociaux et les organisations de la société civile. [...] Sur le long terme, la mise en œuvre d'une transformation solidaire contribuera à susciter et à maintenir le soutien du public aux politiques de réduction des émissions de carbone. Cela permettra leur mise en œuvre réussie, ce qui est une condition nécessaire à la réalisation des objectifs climatiques mondiaux. (COP24, 2018)

Ainsi, plutôt que d'alimenter une spirale dépréciative des individus qui dépendent des industries que nous cherchons à dépasser (cet « agribashing », terme renvoyant à un vécu que nous devrions reconnaître et prendre au sérieux), essayons plutôt de bâtir des possibilités concrètes, un avenir commun, des « communautés de pratiques » :

Les communautés de pratiques désignent des groupes d'acteurs aux intérêts et identités différenciées qui travaillent ensemble à la résolution de problèmes partagés (Wenger, 2005). [...] En développant des communautés de pratiques autour de la préservation de biens communs, on casse le cloisonnement qui isole les agriculteurs sur leurs exploitations et on enclenche une dynamique sociale d'apprentissage et de progrès. Les identités se transforment, la polarisation s'estompe. (Roulet et Valiorgue, 2019)

Il faut que l'ensemble des acteurs du monde social puisse se projeter dans un avenir sans élevage et sans pêche, sans quoi notre projet ne sera pas crédible et les oppositions politiques seront féroces : « l'acceptation d'une technologie ne repose pas seulement sur sa fiabilité technique ; il faut aussi qu'elle soit perçue comme socialement, politiquement et économiquement viable du point de vue de différents groupes » (ISAAA, 2015). Nous ne pouvons d'ailleurs nous contenter de réponses et propositions simplistes ; des expert-e-s en politiques publiques devront être mobilisé-e-s pour que la transition juste ne soit pas qu'un vœu pieu. En Europe, une démarche concrète en ce sens pourrait consister à inscrire le projet de développement de l'agriculture cellulaire dans les politiques publiques européennes, par exemple dans la PAC (politique agricole commune, initiée en 1962).

## 5. Conclusion

Le système alimentaire actuel, dépendant de la pêche et de l'élevage, peut être qualifié d'archaïsme écologique et éthique. Son développement effréné est

un véritable scénario catastrophe en termes de production de souffrances. Si nous voulons passer à un autre modèle, il faut explorer les moyens de le rendre obsolète culturellement, économiquement et politiquement.

Nous sommes néanmoins dans une situation où une part importante des individus, bien que sensible au sort des animaux, est attachée aux produits issus de leur exploitation et souhaite continuer à en consommer. Il ne suffit pas de dénoncer une hypocrisie, une incohérence ou même une volonté de nuire pour résoudre ces comportements néfastes. Il s'agit de tendances rigides contre lesquelles nous n'avons pas de formule magique (pas même « *go vegan* »). Des explications à ces contradictions apparentes existent, au carrefour de la psychologie, de l'économie et de la sociologie. Il semble ainsi que les individus ne consomment pas des produits d'origine animale pour faire du tort aux animaux, mais qu'ils en consomment principalement parce que c'est bon, disponible et peu onéreux. A nous de nous saisir de ces connaissances et d'en tirer les conséquences susceptibles d'informer au mieux nos stratégies.

Ainsi, l'agriculture cellulaire, plutôt que de se positionner en opposition frontale avec les fonctionnements et préférences des individus, s'y adapte, « fait avec », trouve un moyen d'en profiter. En raison de son potentiel de désamorçage de la dissonance cognitive, elle semble avoir la capacité de nous rapprocher d'un monde où les thèses antispécistes seront mieux acceptées. L'idée est que la lutte idéologique à elle seule ne pourra nous débarrasser de l'exploitation animale ; qu'un potentiel stratégique considérable, encore sous-exploité, repose sur une approche pragmatique de développement concret d'alternatives compétitives. Rappelons toutefois que si l'innovation techno-scientifique peut parfois faciliter et accélérer les progrès éthiques, elle doit être accompagnée de discussions et délibérations collectives. Il ne faut pas simplement compter sur le développement de technologies alternatives, mais également veiller à l'avancement de l'expansion du cercle de considération morale<sup>1</sup>. La transition se doit également d'être *juste*, c'est-à-dire inclusive et démocratique, soutenue et organisée politiquement.

Nous avons voulu éviter de condamner *a priori* et par principe une biotechnologie émergente dont il est encore difficile de visualiser les effets et la trajectoire futures. L'avenir de l'agriculture cellulaire n'est pas clairement visible, nous n'avons pas encore le recul nécessaire pour dire si cette technologie enclenchera un véritable processus de remplacement des produits issus de l'exploitation animale. Une chose est sûre, elle ne s'imposera pas d'elle-même si nous ne levons pas les obstacles mentionnés dans cet article.

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet l'article « The Misinterpreted Parable of Horses and Cars in New York City » du blog *Animal Movement Project* (2019) et la vidéo Youtube de la conférence « Animal Advocacy Strategies: Technology vs. Social Change » donnée à une conférence Effective Altruism Global en 2018.

## Bibliographie

- Bastian, Loughnan, Haslam et Radke, « Don't mind meat? The denial of mind to animals used for human consumption », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(2), 2012.
- Burgat, *L'Humanité carnivore*, Seuil, 2017.
- Breyer, *Breaking the vicious circle: Toward effective risk regulation*, Harvard University Press, 1995.
- COP24, « Just Transition Declaration », 2018. À retrouver en ligne sur le site de la COP24 : <https://cop24.gov.pl/presidency/initiatives/just-transition-declaration/>
- Elliott, « Planning for a "Just Transition": Leaving No Worker Behind in Shifting to a Low Carbon Future », *World Resources Institute*, 25 mars 2019.
- FAO, *Livestock's Long Shadow. Environmental issues and options*, 2006.
- Gibert, *Voir son steak comme un animal mort*, Lux, 2015.
- Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes », *Questions Féministes*, 2, 5-30. 1978.
- Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature », *Questions Féministes*, 3, 5-28, 1978.
- Haddad et Tanzman, « What do vegetarians in the United States eat? », *The American Journal of Clinical Nutrition*, 78(3), 2003.
- Hartmann et Siegrist, « Consumer perception and behaviour regarding sustainable protein consumption: A systematic review », *Trends in Food Science & Technology*, 61, 11-25, 2017.
- International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (isaaa.org), « Ethics and Agricultural Biotechnology », 2015.
- International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (isaaa.org), « Voices and Views: Addressing Biotech Critics », 2016.
- International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (isaaa.org), « Communicating Crop Biotechnology », dernière mise à jour en octobre 2018.
- Loughnan, Haslam et Bastian, « The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animal », *Appetite*, 55, 156-159, 2010.
- Marteau, « Towards environmentally sustainable human behaviour: targeting non-conscious and conscious processes for effective and acceptable policies », *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 375, 2017.

- McPhetres *et al.* « Modifying Attitudes About Modified Foods: Increased Knowledge Leads to More Positive Attitudes », *PsyArXiv*, 2019.
- Mohorcich, « What can the adoption of GM foods teach us about the adoption of other food technologies? », *Sentience Institute*, 2018.
- Ranganathan *et al.*, « Shifting Diets for a Sustainable Food Future », *World Resources Institute*, 2016.
- Reese, « Survey of US Attitudes Towards Animal Farming and Animal-Free Food », *Sentience Institute*, 2017.
- Reese, « 3 Big Changes We Need in the Farmed Animal Movement », *Sentience Institute*, 2018a.
- Reese, *The End of Animal Farming*, Beacon Press, 2018b.
- Roulet et Valiorgue, « Malaise dans l'agriculture française », *La vie des idées*, mars 2019.
- Specht, « Meat by the molecule: making meat with plants and cells », *The Biochemist*, août 2018.
- Springmann *et al.*, « Options for keeping the food system within environmental limits », *Nature*, 562, 519–525, 2018.
- Sebo, « The ethics and politics of plant-based and cultured meat », *Les ateliers de l'éthique*, 13(1), 159-183, 2018.
- USDA FSIS, « Petition for the imposition of beef and meat labeling requirements: To exclude products not derived directly from animals raised and slaughtered from the definition of “beef” and “meat” », 2018.
- Vennard, « Better Buying Lab Aims to Accelerate Demand for Sustainable Food », *World Resources Institute*, 11 août 2016.
- Willett *et al.*, « Food in the Anthropocene: the EAT–Lancet Commission on healthy diets from sustainable food systems », *The Lancet Commissions*, 2019.
- World Economic Forum, « Meat: the Future series. Alternative Proteins », 2019.
- World Economic Forum, « Meat: the Future series. Options for the Livestock Sector in Developing and Emerging Economies to 2030 and Beyond », 2019.



## L'élevage à l'épreuve du care

Agnese Pignataro

Traduit de l'italien par Nathalie Doudet

Traduction relue par Agnese Pignataro

Ce texte est pour l'essentiel la traduction d'un article paru en juillet 2013 dans *DEP - Deportati, esuli e profughe*, revue en ligne de l'Université Ca' Foscari de Venise, sous le titre « Allevamento di animali domestici ed etica del *care* : armonia o conflitto » ? Quelques modifications ont été apportées par l'autrice par rapport à l'édition italienne. Agnese Pignataro est historienne des idées, traductrice, professeure de langue et civilisation italiennes.

*La Rédaction.*

**Résumé.** À partir des années 1990, des féministes végétariennes américaines ont proposé une formulation alternative de l'éthique animale, inspirée de l'éthique du *care* de Carol Gilligan, et ont rejeté l'accent mis sur la raison et les règles abstraites caractéristique des théories traditionnelles des droits des animaux. Ce lien entre *care* et végétarisme a été critiqué par des chercheuses françaises, sur la base d'arguments prétendument tirés de l'éthique du *care* elle-même. Le végétarisme, soutiennent-elles, est incohérent avec la perspective du *care* parce qu'il constitue une règle abstraite et universalisante. La notion de libération animale va, selon elles, à l'encontre de cette perspective, parce qu'elle implique de mettre fin à la relation entre humains et animaux. À l'inverse, selon ces autrices, l'élevage peut être vu comme une relation de *care*, sous réserve qu'il soit amendé pour échapper à sa forme industrielle actuelle : un élevage non intensif déploierait sa « rationalité relationnelle et émotionnelle ». Agnese Pignataro discute la pertinence de cette interprétation. Indépendamment de sa forme capitaliste, l'élevage en lui-même est-il vraiment compatible avec l'attitude d'attention à l'autre, et de prise en compte du point de vue de *tous* les individus impliqués dans un conflit moral, telle que théorisée par Carol Gilligan ? Ou bien, comme le suggèrent Josephine Donovan, Carol Adams et d'autres féministes végétariennes, est-il impossible, quand on écoute la « voix différente » d'un animal, de ne pas entendre son désir de vivre, ce qui nous conduit à refuser la viande et les autres produits d'origine animale ? L'élevage et l'éthique du *care* sont-ils compatibles ou antinomiques ?

À partir des années 2000, le monde universitaire français<sup>1</sup> s'est intéressé de plus en plus aux théories éthiques basées sur la notion de *care*, que la psychologue américaine Carol Gilligan avait théorisée au début des années 80 dans son livre *In a Different Voice*<sup>2</sup>. Très rapidement, comme cela s'est passé aux États-Unis, la théorie du *care* a eu des retombées dans le domaine de l'éthique animale, mais avec des résultats différents. En effet, aux États-Unis, des féministes telles Josephine Donovan et Carol Adams avaient utilisé le *care* pour développer une théorie morale prônant le végétarisme et l'abolition de l'exploitation des animaux. En revanche, en France, la philosophe de l'environnement Catherine Larrère a affirmé qu'une éthique animale appuyée sur le *care* n'impliquerait pas le végétarisme, mais suggérerait plutôt l'opportunité de préserver les pratiques d'élevage d'animaux en tant que lieu privilégié de la relation homme-animal ; ainsi, suivant en cela les analyses de Jocelyne Porcher, Larrère a proposé de repenser l'élevage selon des critères non productivistes et non intensifs pour retrouver son potentiel relationnel et émotionnel.

Nous mettrons à l'épreuve cette thèse. D'abord, nous dégagerons les éléments fondamentaux de l'éthique du *care* afin de dissiper les malentendus qui la confondent avec une éthique du « soin »<sup>3</sup> ou encore qui l'interprètent comme une « morale féminine ». Ensuite, nous rappellerons les positions des féministes végétariennes américaines et les objections formulées par Larrère à leur égard ainsi que la vision de Porcher de l'élevage d'animaux. Nous pourrions alors juger de la compatibilité de celui-ci avec le *care* : cette confrontation nous permettra de mettre à l'épreuve les critiques de Larrère vis-à-vis des féministes végétariennes, et de vérifier la pertinence de sa proposition.

## 1. Carol Gilligan et la « voix » du *care*

Traditionnellement, on fait remonter la naissance de l'éthique du *care* aux premiers travaux de Carol Gilligan, dans lesquels était critiquée la théorie du développement moral du psychologue Lawrence Kohlberg. Celui-ci avait identifié une série de stades hiérarchiquement organisés dans le développement psychologique humain au cours desquels le raisonnement moral acquiert un

---

<sup>1</sup> Voir par exemple : P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005 ; P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman (dir.) *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris 2009 ; V. Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, Paris 2010.

<sup>2</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982/1993 (Édition française : *Une voix différente : pour une éthique du care*, traduction d'A. Kwiatek revue par V. Nurock, Paris, Flammarion, 1986/2008).

<sup>3</sup> Le mot anglais *care* ne correspond pas à l'usage courant du mot « soin » en français : en effet, il désigne non seulement le fait de « prendre soin de », mais aussi de « prendre à cœur quelqu'un ou quelque chose ». Nous choisissons donc d'éviter une traduction qui nécessiterait une lourde périphrase pour être complète, et conservons le terme anglais (nous suivons en cela l'usage établi dans le cadre universitaire français).

caractère de plus en plus universalisant jusqu'à énoncer des normes éthiques absolues. Cette échelle pouvait exprimer le degré du développement moral de chaque individu en fonction de ses réponses à des dilemmes éthiques qui lui étaient présentés lors d'interviews. Or, dans l'échelle établie par Kohlberg, les petites filles et les jeunes filles obtenaient un classement inférieur à celui obtenu par les garçons du fait qu'elles avaient moins tendance à fournir des réponses de type universalisant ; aussi les filles étaient-elles considérées comme moins mûres du point de vue moral. Gilligan, une étudiante de Kohlberg, mis en doute le présupposé de cette thèse, selon lequel le seul paradigme éthique valable pour apprécier la qualité d'un raisonnement moral était le modèle kantien. Selon Gilligan, les réponses des femmes vis-à-vis des dilemmes moraux exprimaient une réticence à adopter des règles universalisées face aux conflits éthiques, et une préférence pour des réponses adaptées à la trame des relations entre les personnes concernées. Cela ne manifestait pas une faiblesse morale de leur part, mais une autre façon de décrire et d'interpréter les dilemmes moraux, une « voix différente » dont la spécificité ne reposerait pas sur sa nature intrinsèquement féminine mais sur son contenu, par la vision du monde qu'elle transmet, imprégnée de *care* :

La voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre mais par son thème. Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique. J'ai pu l'identifier et suivre ses étapes en me mettant à l'écoute de voix féminines. Mais cette association n'est pas absolue. Les voix masculines et féminines ont été mises en contraste ici afin de souligner la distinction qui existe entre deux modes de pensée et d'élucider un problème d'interprétation. Je ne tiens pas à établir une généralisation quelconque sur l'un ou l'autre sexe. [...] Je ne fais aucune hypothèse quant aux origines des différences ou quant à leur répartition suivant le milieu, la culture, l'âge. Il est évident que ces différences surgissent dans un contexte où des facteurs tels que la situation sociale et le pouvoir s'ajoutent à la biologie reproductrice pour façonner l'expérience des hommes et des femmes et les rapports entre les sexes<sup>1</sup>.

Selon Gilligan, si les théories morales qui visent à établir des règles abstraites et impartiales (les « éthiques de la justice ») considèrent le sujet comme un espace psychologique qui se délimite en se séparant des autres, la voix du *care* est au contraire l'expression d'un sujet défini par sa relation avec les autres. Ainsi deux conceptions différentes de la responsabilité morale émergent-elles : le sujet défini par séparation entend la responsabilité en tant que non-interférence dans « l'espace » personnel des autres, tandis que le sujet défini par connexion

---

<sup>1</sup> C. Gilligan, *Une voix différente (op.cit.)*, p. 12.

l'entend comme une intervention visant à améliorer le bien-être des autres<sup>1</sup>. En philosophie morale, la responsabilité en tant que non-interférence correspond à la notion de respect des droits individuels, alors que la responsabilité envisagée comme intervention bienveillante correspond à la notion de satisfaction des besoins. La première approche produit des théories morales fondées sur des raisonnements formels et abstraits visant à déterminer l'extension et l'application des droits, alors que la seconde approche privilégie des modes de raisonnement plus souples, liés à une mise dans le contexte du dilemme et à l'émergence de sentiments d'empathie<sup>2</sup>.

Gilligan décrit les modes d'appréhension et de solution des dilemmes moraux basés sur le *care* par une « étude sur l'avortement » menée sur 29 femmes enceintes. Les propos de ces femmes montrent que, de leur point de vue, la décision de poursuivre ou pas leur grossesse ne concerne pas uniquement elles-mêmes mais touche aussi d'autres sujets : il s'agit donc d'un conflit auquel chaque femme tente d'apporter une solution personnelle en examinant sa vie et ses relations. La difficulté de ce choix réside dans la nécessité de dépasser une vision du dilemme inspirée par les valeurs traditionnelles de la société patriarcale, qui exige que la femme soit entièrement dévouée aux autres<sup>3</sup>. Il s'agit pour les femmes de prendre acte du fait que la reconnaissance de leurs besoins n'est pas un geste « égoïste », mais « honnête et juste », et de trouver le juste équilibre entre leur responsabilité envers elles-mêmes et les responsabilités qu'elles ont assumées à l'égard des autres. En bref, pour échapper à l'autodestruction potentielle engendrée par l'interprétation conventionnelle du *care*, la prise en compte de soi-même est absolument nécessaire. D'autre part, les éthiques de la justice doivent accepter la portée éthique de l'implication dans la vie des autres et l'importance de l'attention portée au contexte : « le développement moral des deux sexes semble nécessiter une intégration des droits et des responsabilités qui s'effectue grâce à la découverte de la nature complémentaire de ces deux points de vue disparates »<sup>4</sup>.

Dans ce court exposé de la thèse de Carol Gilligan nous avons essayé de montrer que l'éthique du *care* n'est pas une éthique des femmes mais une attitude à la portée de tous<sup>5</sup> ; elle ne consiste pas non plus en une forme d'abnégation de soi au nom de la sollicitude pour les autres, mais en un appel à la prise en compte des besoins de *tous* les individus impliqués dans des dilemmes moraux. Enfin, il ne s'agit pas non plus d'une forme d'éthique qui supplanterait

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 63-67.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 41-43 et 48-59.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 117. Voir aussi p. 130.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 160.

<sup>5</sup> D'un autre côté, elle peut être considérée comme une éthique féministe pour sa critique de la féminité conventionnelle et son inscription dans l'idéal d'une démocratie pluraliste accordant la même reconnaissance à toutes les « voix différentes » présentes en elle (cf. C. Gilligan, « Une voix différente. Un regard perspectif à partir du passé », in V. Nurock [dir.], *Carol Gilligan et l'éthique du care*, op. cit.).

toute forme de justice et d'universalité : les deux paradigmes ne doivent pas être vus comme opposés, mais comme complémentaires.

## 2. Joan Tronto : reconnaître l'interdépendance pour dévoiler les inégalités

La thèse de Carol Gilligan a stimulé un vaste débat dans les années 80 entre les spécialistes – notamment, féministes – de philosophie morale et de théorie politique, et plusieurs autrices ont développé les idées de Gilligan. Parmi elles, Joan Tronto, professeure de science politique à l'Université du Minnesota, qui voit la notion de *care* comme un véritable outil politique en vue d'une transformation démocratique de la société<sup>1</sup>.

Tronto consacre beaucoup d'énergie à la critique de l'idée selon laquelle il y aurait une morale spécifique aux femmes qui serait par sa nature meilleure (plus altruiste et coopérative, moins portée à la violence, etc.) que d'autres formes de moralité associées aux hommes. D'une part, remarque-t-elle, la voix différente que Gilligan a repérée chez les femmes peut aussi se rapporter à des modèles de comportement propres à d'autres catégories sociales (classes populaires, groupes ethniques non-européens<sup>2</sup>); d'autre part, l'idéal de la « bonté féminine » est plus ou moins ouvertement lié à l'image de la mère de famille blanche et bourgeoise, excluant donc toutes les femmes qui ne correspondent pas à ce modèle (de couleur, immigrées, pauvres, lesbiennes...)<sup>3</sup>. Par conséquent, affirme Tronto, le but de l'éthique du *care* consiste à affirmer, non l'existence d'une éthique propre aux femmes, mais la nécessité de procéder à une redéfinition des frontières morales qui permette d'inclure parmi les principes fondamentaux de la morale et de la politique les valeurs traditionnellement associées à la sphère féminine.

Tout d'abord, une telle redéfinition exige un changement radical de notre notion de l'individu, s'appuyant sur une définition du *care* en tant qu'« activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »<sup>4</sup>. Le *care* est ainsi conçu comme un élément essentiel de la vie de chaque être humain ; cela implique que « les hommes ne sont pas pleinement autonomes, mais doivent toujours être envisagés comme interdépendants »<sup>5</sup>. Là

---

<sup>1</sup> In *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993-2009 (Édition française : *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, traduction d'Hervé Maury, Paris, éd. La Découverte, 2009).

<sup>2</sup> *Id.*, p. 120-124. Voir aussi S. Harding, « The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities : Challenges for Feminist Theory », in E. Feder Kittay et D. T. Meiers (dir.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, 1987.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 25-28 et 125. Voir aussi J. Tronto, « Beyond gender difference. To a theory of care », *Signs*, vol. 12 n°4, 1987.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 143.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 212.

où la culture libérale moderne construit son modèle de l'humanité sur la base de concepts tels que la liberté et l'autonomie, et voit la dépendance comme un simple état temporaire propre à des catégories marginales (enfants, personnes âgées, malades), Tronto rappelle que la dépendance, sous des formes et degrés différents, est un aspect inhérent à la condition humaine, et conçoit donc la société comme une trame dans laquelle chacun donne et reçoit du *care*. Cela contredit l'idée selon laquelle le *care* serait une expérience de type duel et privé ; ce malentendu est dû à l'habitude de prendre comme modèle du *care* la relation mère-enfant, en l'idéalisant et surtout en l'entendant comme seul paradigme possible pour l'éducation des enfants (alors que dans de nombreuses cultures celle-ci ne relève pas exclusivement de la responsabilité de la mère)<sup>1</sup>.

L'interdépendance des êtres humains est donc une réalité profondément présente dans la vie de tous les jours. Cela ne signifie cependant pas automatiquement qu'elle se réalise de manière égalitaire. Tronto affirme même que c'est tout à fait le contraire : la façon dont le *care* est donné et reçu dans les sociétés actuelles révèle des relations de pouvoir systématiquement asymétriques. De fait, les *care givers* (donneurs de *care*) sont toujours issus des classes et des groupes les plus vulnérables (la grande majorité sont des femmes d'origine étrangère et/ou issues des classes populaires), tandis que les bénéficiaires de leur travail sont des personnes appartenant aux groupes privilégiés (notamment les hommes, toutes classes confondues, mais aussi certaines femmes des classes moyenne et supérieure). Une contradiction profonde apparaît : le don de *care*, tout en étant une pratique nécessaire pour préserver la vie humaine, n'est pas reconnu socialement et se pratique dans des professions peu considérées et mal rémunérées. « Ici intervient un cercle vicieux : le *care* est dévalorisé et les personnes qui effectuent le travail du soin (les *care-givers*) le sont également »<sup>2</sup>.

Le dénigrement du *care* s'explique notamment par deux facteurs. Le premier est le fait que le *care* est lié à la sphère corporelle, et que celle-ci est traditionnellement dépréciée. (Les formes de travail de *care* les plus méprisées sont celles liées aux excréments.) Le second est lié à l'idée selon laquelle le sujet humain serait une entité qui se suffit à elle-même. Cette image d'autonomie joue un rôle profond dans l'exercice du pouvoir, car la relation de pouvoir exige, pour son maintien, le désaveu de toute forme de dépendance des personnes qui dominent envers celles qui sont dominées. Voilà comment émerge ce que Tronto appelle « l'irresponsabilité des privilégiés », propre aux dominants : il s'agit de la prérogative d'oublier les pratiques de soins dont ils bénéficient et, par conséquent, d'éviter de se demander si le besoin de *care* des *care-givers* eux-mêmes est satisfait. Il en découle l'invisibilité du *care*, ce qui permet de masquer

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 144. Un paradigme développé notamment par Nel Noddings et critiqué par de nombreux auteurs.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 157.

l'asymétrie de sa distribution<sup>1</sup>. Une autre conséquence de ce mécanisme de dépréciation du *care* est l'identification des *care-givers* avec leurs rôles de donneurs de *care*, justifiée par l'idée selon laquelle ces rôles leur seraient propres « par nature »<sup>2</sup>.

La pensée de Joan Tronto ne se limite pas à dénoncer ces injustices mais entend fournir les bases théoriques pour un changement social dans un sens de plus en plus démocratique. En soulignant le caractère fondamental des activités de *care*, tout en dénonçant l'asymétrie de leur déploiement dans la société actuelle, Tronto appelle à une action politique visant à atteindre un équilibre entre *care-givers* et *care-receivers*, où serait reconnu le droit de chaque membre de la société d'exprimer ses besoins et d'obtenir leur satisfaction. Cela entraînerait, entre autres, une réduction de la dépendance des personnes vulnérables :

L'un des enjeux du *care* est en effet de mettre fin à la dépendance et non pas d'en faire un état permanent. [...] La dépendance humaine ne peut être reconnue à la fois comme une nécessité et comme une condition à surmonter, que si le *care* trouve sa place dans un ordre social démocratique<sup>3</sup>.

Cette perspective théorique ne se limite donc pas à affirmer l'existence d'une « voix différente », mais dénonce aussi l'inégalité politique inhérente à cette différence, et demande un ajustement des relations de *care* qui seul permettrait de bâtir une société réellement démocratique.

### **3. Quel *care* pour l'éthique animale ? Les féministes végétariennes et la critique de Catherine Larrère**

À partir des années 90, des féministes végétariennes américaines ont proposé un renouvellement de l'éthique animale inspiré par la théorie du *care*. En rejetant le rationalisme et l'abstraction des théories traditionnelles des droits des animaux (comme celle de Tom Regan, inspirée par le jusnaturalisme, ou celle de Peter Singer, inspirée par l'utilitarisme<sup>4</sup>), elles ont notamment mis en avant l'empathie, la relation, l'attention portée à l'autre et à l'environnement, en tant que points de départ d'une nouvelle approche de la question du traitement des animaux.

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 165-167 et 226.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 226.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 213.

<sup>4</sup> Qui consiste à accorder la même considération morale aux intérêts des individus indépendamment de leur espèce d'appartenance.

Dans l'introduction du recueil *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*<sup>1</sup>, Donovan et Adams énumèrent cinq éléments problématiques<sup>2</sup> propres aux théories traditionnelles des droits des animaux<sup>3</sup>. Le premier consiste à s'appuyer sur des théories morales (jusnaturalisme, utilitarisme) qui voient l'être humain comme un agent rationnel et autonome qu'il faut défendre des ingérences des autres. Le deuxième problème consiste à appliquer cette conception – qui est déjà douteuse pour les humains, comme nous l'avons vu – aux animaux non-humains. Ce procédé présuppose la similitude entre les humains et les animaux et fait de cela la base de l'éthique animale, en gommant les différences et en risquant donc de ne pas saisir avec précision le point de vue et les préférences des animaux en tant que tels. Le troisième point est le présupposé de l'autonomie du sujet, encore plus problématique dans le cas des animaux, qui sont de fait largement dépendants des humains. En effet, d'une part beaucoup d'animaux sauvages subissent l'impact de certains choix humains ; d'autre part, les animaux domestiques doivent leur existence tout entière à la volonté des humains. Le quatrième élément qui pose problème est le fait de ne donner aucune place aux émotions que nous éprouvons envers les animaux. Enfin, le cinquième élément problématique des théories traditionnelles des droits des animaux consiste en leur caractère abstrait et formaliste, qui les empêche d'apprécier l'importance des situations contextuelles et du vécu des personnes impliquées.

Il n'est pas possible d'exposer ici de façon détaillée tous les arguments des féministes végétariennes, mais il est important d'évoquer un passage dans l'introduction de Donovan et Adams (2007) qui évoque le potentiel politique d'une éthique animale fondée sur le *care*. En effet, selon ces autrices, l'approche du *care* ne consiste pas simplement en la mise en valeur du lien personnel et affectif de l'humain avec l'animal, mais, en rapportant ce lien à son contexte, elle parvient à analyser et critiquer les systèmes politiques et économiques qui gèrent, et souvent anéantissent, la vie des animaux<sup>4</sup>. Il ne s'agit donc pas uniquement d'intervenir sur le plan individuel pour alléger ponctuellement les souffrances des animaux, mais de considérer l'expérience personnelle de rencontre avec des sujets non humains et d'écouter de leur voix, comme le point de départ d'une critique radicale de la domination des êtres humains sur les animaux. On retrouve cette progression de la sphère personnelle à la sphère collective dans la contribution de Lori Gruen, « Empathy and Vegetarian Commitments », et dans celle de Josephine Donovan, « Caring to Dialogue »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Donovan, C. Adams (éd.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007.

<sup>2</sup> *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, *op. cit.*, p. 4-6.

<sup>3</sup> Nous utilisons l'expression « droits des animaux » au sens large.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 3. Donovan et Adams font explicitement référence à Joan Tronto.

<sup>5</sup> Voir aussi « Feminist Reflections on Humans and Other Domesticated Animals » de Dianne Romain, in *Between the Species*, Fall 1990 (vol. 6 n° 4).

Donovan écrit : « Si nous éprouvons de la sympathie pour un animal qui souffre, nous sommes amenés à nous poser la question : pourquoi cet animal souffre-t-il ? La réponse peut engager une analyse politique des raisons de l'inconfort de l'animal »<sup>1</sup>. En bref, les autrices et auteurs qui se reconnaissent dans l'approche du *care* prônent non seulement l'adoption d'un régime végétarien sur le plan individuel<sup>2</sup> mais aussi l'engagement contre l'exploitation des animaux d'élevage.

C'est précisément cette dernière conclusion que conteste Catherine Larrère, spécialiste française de philosophie morale et d'éthique environnementale, dans un texte où elle esquisse sa vision des applications du *care* au-delà de la sphère humaine<sup>3</sup>. Tout d'abord, Larrère soutient que la convergence entre les positions de ces autrices et celles de Regan et Singer en matière de végétarisme montre une certaine contradiction des premières avec la notion même de *care*. En effet, selon elle, les féministes végétariennes « s'en tiennent à la dénonciation de la souffrance animale », qu'elles conçoivent de manière uniforme, et négligent « l'analyse des relations affectives et réciproques avec les animaux » ; elles font une « crispation sur le végétarisme » qui les amène à conceptualiser une obligation morale formelle<sup>4</sup>. Ce faisant, elles contredisent l'esprit de l'éthique du *care* en adoptant des principes abstraits et universels à la manière des éthiques de la justice vis-à-vis desquelles le *care* entend être une alternative : « le *care*, dans ces conditions, se réduit à l'empathie pour la souffrance, et l'éthique animale, définie de la sorte, est une éthique de la dénonciation, assez abstraite, qui, de fait, n'explore pas les relations entre les humains et les animaux »<sup>5</sup>.

De plus, continue Larrère, la vision d'un *care* visant à la libération animale va à l'encontre de la préservation de la relation, qui est le fondement même du *care* : « la libération des animaux consisterait plutôt à nous libérer des animaux »<sup>6</sup>. La fin des relations d'utilité avec les animaux domestiques conduirait à une séparation radicale entre leur monde et le monde humain, qui serait ainsi « désanimalisé » et privé de l'apport émotionnel et symbolique offert par la présence de ces animaux. Larrère, en suivant les idées de Mary Midgley, vise plutôt à préserver la présence d'autres espèces dans les communautés humaines, à condition de repenser nos relations à leur égard, de manière à ce que ces relations s'inspirent du *care*. Dans cette optique, les idées de Jocelyne Porcher servent de modèle. Cette chercheuse en « sciences animales » et ancienne

---

<sup>1</sup> *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics, op. cit.*, p. 365.

<sup>2</sup> Les auteurs en question utilisent souvent le terme « végétarisme » comme incluant le végétalisme, qui est l'exclusion du lait et des œufs, des produits obtenus à partir de l'exploitation du système reproducteur des femelles d'animaux, et pour cela particulièrement problématique dans une perspective féministe (cf. D. Curtin, « Toward an Ecological Ethic of Care », in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics, op. cit.*, p. 99).

<sup>3</sup> « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care », *Carol Gilligan et l'éthique du care, op. cit.*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 159-160.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Id.*, p. 168.

éleveuse, ne fait pas référence directement aux théories du *care* mais, selon Larrère, s'en rapproche. Porcher plaide pour un élevage repensé selon des critères non productivistes et non intensifs pour retrouver sa rationalité relationnelle<sup>1</sup> et émotionnelle<sup>2</sup>, niée par sa forme industrielle actuelle ; selon elle, un élevage mené correctement serait producteur de sens, pour l'éleveur aussi bien que pour l'animal, en tant qu'occasion de rencontre et d'échange avec l'autre ainsi que de réalisation commune à travers le travail.

Par conséquent, soutient Larrère, une telle vision de l'élevage est bien plus compatible avec les principes de l'éthique du *care* que les positions des féministes végétariennes américaines. Mais sa lecture est-elle acceptable ? La pratique de l'élevage est-elle vraiment conciliable avec l'attitude d'attention à l'égard de l'autre que Carol Gilligan a théorisée à travers le concept de *care* ? Ou alors, comme l'affirment les féministes végétariennes, l'écoute de la « voix différente » de l'animal ne peut que conduire à la reconnaissance de son désir de vivre, et donc au refus d'une alimentation carnée ? Quelle est la relation entre l'élevage et le *care* : harmonie ou conflit ?

## 4. Discussion

### 4.1 Le capitalisme et la généralisation de la souffrance

La première critique de Catherine Larrère concerne la dimension généraliste de la dénonciation de la souffrance des animaux faite par les féministes végétariennes, dans la mesure où cette dénonciation ne tiendrait pas compte de la spécificité des contextes dans lesquels se tissent les relations entre les humains et les animaux. Cette critique ne fait sens que si les relations sont interprétées exclusivement de façon duelle, privée, en excluant le cadre général dans lequel elles se situent. Pourtant, la détermination du contexte d'une relation de *care* ne peut faire abstraction de la manière dont ce rapport s'insère dans un réseau plus vaste de rapports similaires dont il tire certaines de ses caractéristiques fondamentales.

En ce qui concerne l'élevage des animaux pour l'alimentation, il est impossible de l'interpréter comme un ensemble de relations exclusivement personnelles entre l'éleveur et ses animaux, à partir du moment où l'élevage est une relation de type *économique*. Aussi la contextualisation de la relation d'élevage ne peut-elle pas être séparée de l'examen du mode de production propre à la société dans laquelle cette relation se tisse. Dans le cas des sociétés occidentales, ce mode de production, de type capitaliste, est caractérisé par une extrême uniformité et par des procédures aussi standardisées que possible en

<sup>1</sup> J. Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 173.

<sup>2</sup> J. Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Éditions La Découverte, Paris 2011, p. 40.

termes de temps, de méthodes, de sélection des matières premières, et de réduction de l'apport humain à l'état de simple main-d'œuvre indifférenciée. Les études de Jocelyne Porcher elle-même montrent que l'industrie animale actuelle impose aux éleveurs d'adopter des critères de production toujours plus uniformes<sup>1</sup>. Les féministes végétariennes ont par conséquent raison de dénoncer de manière généralisée la souffrance des animaux élevés dans les pays occidentaux, puisque les conditions de vie de ces derniers sont elles-mêmes généralisées et normalisées par l'économie capitaliste.

C'est pourquoi les autrices de *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, qui soutiennent le choix végétarien sous une forme « contextuelle »<sup>2</sup>, le présentent comme inévitable dans les sociétés occidentales : selon Deane Curtin « s'il existe un contexte dans lequel le végétarisme moral est absolument nécessaire en tant qu'expression d'une éthique du *care*, c'est celui où vivent les personnes aisées dans les pays technologiquement avancés »<sup>3</sup>. C'est précisément à cause de ce contexte que la revendication végétarienne est susceptible d'être lue comme un acte de *care* à l'égard des animaux ; en effet, dans le monde capitaliste, c'est la seule option pouvant exprimer de façon cohérente une attitude de souci à l'égard des non-humains. Autrement dit, toute position éthique et politique considérant comme acceptable une préservation de l'élevage uniquement dans sa forme non intensive et « traditionnelle » se heurte inexorablement aux limites imposées par les conditions de vie de la société humaine actuelle : le capitalisme, la mondialisation et la croissance vertigineuse de la population mondiale sont des facteurs qui empêchent de penser qu'une telle option soit réaliste et possible.

À ce stade, on pourrait objecter qu'il suffit de rejeter le capitalisme pour résoudre le problème. Nous touchons ainsi au cœur du sujet : l'élevage est-il oui ou non une pratique de *care* ? Et s'il l'était, cela suffirait-il pour affirmer qu'il est justifié éthiquement ?

## 4.2 Les dangers du *care*

D'après ce que nous avons vu de la pensée de Gilligan et de Tronto, nous pouvons répondre immédiatement à la seconde question : toutes les relations ne peuvent pas être défendues au nom du *care*. L'objectif d'une théorie politique du *care* consiste, au contraire, à indiquer les éventuelles régressions et dérives auxquelles peuvent porter les rapports de *care* qui ne se déploient pas dans des conditions démocratiques et égalitaires. Tronto signale en particulier deux

<sup>1</sup> Cf. *Bien-être animal et travail en élevage*, op. cit., p. 42-51.

<sup>2</sup> Cette position ne coïncide pas avec un simple relativisme ou arbitre personnel, mais s'applique à tous les individus qui vivent dans des conditions similaires.

<sup>3</sup> D. Curtin, « Toward an Ecological Ethic of Care », in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, op. cit., p. 98.

dangers : le paternalisme / maternalisme, c'est-à-dire la tendance du *care-giver* à prendre des décisions à la place du *care-receiver* ; et le « localisme », à savoir la tendance à considérer les relations dans lesquelles on est personnellement impliqué comme exemplaires d'un point de vue éthique. Ce dernier danger guette particulièrement quand on considère la relation mère-enfant comme le modèle de l'éthique du *care*<sup>1</sup>.

La féministe Sarah Lucia Hoagland<sup>2</sup> insiste également sur la nécessité de critiquer une éthique du *care* qui considérerait comme prototypiques des relations fondamentalement asymétriques telles la maternité, l'enseignement, la thérapie ; il s'agit en effet de relations basées sur l'autorité du *care-giver*, sur la dépendance du *care-receiver* et sur l'absence d'une véritable réciprocité. Il y a une tendance, remarque Hoagland, « à justifier des relations dans lesquelles le pouvoir est déséquilibré, en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle ces rapports reflètent une différence de compétence »<sup>3</sup>. En réalité, souligne-t-elle, les relations asymétriques ne sont pas basées sur une différence de compétences, mais sur l'idée de l'incapacité de l'autre à agir de façon autonome ; il s'agit, en fin de compte, de contextes dans lesquels la différence est invoquée pour justifier une ingérence démesurée dans la vie de l'autre. Selon Hoagland, la théorie du *care* devrait plutôt s'appuyer sur des relations équitables et non caractérisées par l'autorité, car seulement dans ce cas elle pourra exercer une fonction critique vis-à-vis de formes conservatrices du *care* qui dissimulent des situations de subordination et d'inégalité.

### 4.3 Élevage : un *care* réciproque mais asymétrique

Pour évaluer si, et sous quelle forme, l'élevage implique une dimension de *care*, il faut adopter une perspective large en envisageant cette pratique sur un plan non seulement individuel (relation entre l'éleveur et ses animaux) mais aussi collectif (relation entre la société et les espèces élevées). En entendant le *care* comme le fait Joan Tronto, donc comme une activité visant à préserver l'existence du « monde », il est possible de cerner au moins trois axes d'exercice du *care* dans le cas de l'élevage. Le premier est celui de l'éleveur par rapport à ses animaux, dans la mesure où il prend soin d'eux en les nourrissant et en leur offrant de bonnes conditions de vie (du moins idéalement). Le deuxième est celui des animaux élevés vis-à-vis de la société qui les élève, à laquelle ils fournissent de la nourriture. Le troisième est celui de chaque animal par rapport à son éleveur, dans la mesure où il contribue à assurer le revenu de celui-ci. En outre, il est possible que les pratiques d'élevage soient caractérisées par une dimension

<sup>1</sup> J. Tronto, *Un monde vulnérable*, op. cit., p. 190, 193-194 et 222.

<sup>2</sup> S. L. Hoagland, « Some Thoughts about Caring », in C. Card [dir.], *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, 1991.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 251.

émotionnelle dans la relation individuelle entre l'éleveur et son animal, où des liens personnels d'affection peuvent se développer.

Or, Larrère et Porcher cherchent à mettre l'accent sur la réciprocité de ces trois relations. Porcher se réfère à la théorie du don de l'anthropologue Alain Caillé, selon lequel l'acte du don, dans sa dimension fondatrice de la société, est intégré dans une chaîne d'acceptation mutuelle et de réciprocité ; ainsi, dit-elle, « les éleveurs [...] ont le sentiment d'avoir une dette envers leurs animaux et le don de la vie bonne est la reconnaissance de cette dette et la reconnaissance de la valeur des animaux. Il se déploie contre la rationalité instrumentale du travail. La gratitude, qui prend la forme de la vie bonne, représente le contre-don que fait l'éleveur en retour du don que les animaux font de leur travail et de leur vie. »<sup>1</sup>

Pourtant, cette lecture sous-entend un réseau d'acteurs placés de façon abstraite sur un pied d'égalité, libres d'entrer ou non dans la chaîne du don. Dans le cas des animaux d'élevage, le caractère fictif de ce schéma ne pourrait être plus évident. Non seulement il est impossible pour eux d'un point de vue purement pratique de refuser de dispenser leurs « dons » étant donné l'état d'appropriation dont ils font l'objet (condition de captivité, statut juridique d'objets de propriété de l'éleveur), mais leur identité ontologique elle-même découle de leurs fonctions économiques, puisque leur venue au monde est programmée en vue de satisfaire des besoins humains. De fait, le *care* exprimé par l'éleveur dans le soin des animaux (1<sup>er</sup> axe) est subordonné à la réalisation du *care* que les animaux fournissent à la société (2<sup>e</sup> axe) et à l'éleveur (3<sup>e</sup> axe). Cet état de fait soumet les vies des animaux à l'arbitraire des besoins humains et produit un déséquilibre important de pouvoir en faveur de ces derniers.

Arrêtons-nous maintenant sur la « vie bonne » que l'éleveur est censé offrir à ses animaux. Porcher soutient que l'abattage final des animaux d'élevage est acceptable uniquement à la condition qu'ils aient eu « une chance de vivre leur vie et si cette vie a été bonne autant qu'elle peut l'être, et en tout cas meilleure qu'elle ne l'aurait été sans nous : plus paisible, plus intéressante, plus riche de sens et de relations »<sup>2</sup>. Cette vie bonne serait associée à une dimension émancipatrice de l'élevage qu'il faut redécouvrir et valoriser, affirme Porcher contre les partisans de la libération animale ; en effet, pour les espèces domestiques, l'élevage signifierait l'émancipation de leur statut de proie<sup>3</sup>.

Mais on peut se demander à partir de quels critères le jugement sur la vie des animaux, sur sa qualité et sa signification, peut être établi : comment arriver à une évaluation fiable ? À cet égard, Josephine Donovan suggère d'intégrer

---

<sup>1</sup> J. Porcher, *Vivre avec les animaux, op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 34.

<sup>3</sup> J. Porcher, « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme analphabète », *Revue du MAUSS*, La Découverte, 2007/1 (n° 29), p. 582. Des considérations similaires sont menées par C. et R. Larrère dans « Le contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement*, n° 30 / avril 1997.

l'éthique du *care* à la *théorie du point de vue (standpoint theory)*<sup>1</sup>. De tradition marxiste, la *théorie du point de vue* a été développée par des autrices féministes pour avancer qu'à l'instar du prolétariat, les femmes ont elles aussi un accès épistémique particulier à la réalité, en vertu de leur condition de classe exploitée<sup>2</sup>. Selon Donovan, les animaux aussi ont un « point de vue » dans la mesure où ils sont autant réifiés, voire plus, que les travailleurs humains dans le processus de production capitaliste<sup>3</sup>. Ce point de vue doit être saisi et exprimé par les êtres humains qui sont prêts à engager un dialogue avec eux ; pour faire cela, il faut s'efforcer de lire et d'interpréter le langage du corps (mouvements des yeux, expressions du visage, ton de la voix) des individus non humains avec lesquels on a une relation, en généralisant ensuite ce qui a été observé chez eux à d'autres individus de la même espèce impliqués dans des contextes similaires. Donovan ne sous-estime pas la difficulté de la tâche – une difficulté qui rappelle celle qui caractérise la communication avec les êtres humains ayant un handicap sévère – mais elle a confiance en l'efficacité d'une attitude d'attention affinée par la pratique<sup>4</sup>. L'attention est un élément-clé de l'éthique du *care* : Joan Tronto explique elle aussi que pour saisir les véritables besoins de l'autre « nous devons suspendre nos objectifs personnels, nos ambitions, nos projets de vie et nos préoccupations, pour être attentifs aux autres »<sup>5</sup>.

À la lumière de cela, demandons-nous maintenant quel est le point de vue des animaux que présuppose la notion de « vie bonne » proposée par Jocelyne Porcher. Si, selon Josephine Donovan, l'attention et le dialogue nous font comprendre que les animaux « ne veulent pas être abattus ou subir de mauvais traitements, ni être exploités »<sup>6</sup>, Porcher demande simplement, de façon rhétorique et quelque peu provocatrice : « qui sait ce que veulent les animaux domestiques ? »<sup>7</sup> En fait, la chercheuse française est loin d'adopter le détachement théorisé par Tronto et Donovan, mais, au contraire, prête aux animaux les intentions servant au mieux les intérêts des humains qui bénéficient

---

<sup>1</sup> Dans « Feminism and the Treatment of Animals : from Care to Dialogue », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 2006, vol. 31 n° 2 ; reproduit dans une version raccourcie avec le titre « Caring to Dialogue. Feminism and the Treatment of animals » in *The Feminist Care Tradition*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Pour une présentation et une discussion de la *standpoint theory (théorie du point de vue)* féministe, voir A. Wylie, « Feminism in philosophy of science : Making sense of contingency and constraint », in M. Fricker, J. Hornsby (dir.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, 2000.

<sup>3</sup> Sur l'aliénation des animaux d'élevage, dans la société capitaliste voir B. Noske, *Beyond Boundaries – Humans and Animals*, Black Rose Books, Montréal 1989-1997, chap. 2 « Domestication Under Capitalism ».

<sup>4</sup> J. Donovan, « Caring to Dialogue », *op. cit.*, p. 363-364.

<sup>5</sup> J. Tronto, *Un monde vulnérable*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>6</sup> J. Donovan, « Caring to Dialogue », *op. cit.*, p. 362.

<sup>7</sup> J. Porcher, « Bêtes de somme », *Ravages n° 3 : Adieu bel animal*, Éditions Descartes & Cie, novembre 2009, p. 131.

de leur *care*<sup>1</sup> ; dans son dialogue à sens unique, l'humain fait valoir sa fonction de *care-giver* pour décider de ce qui est le mieux pour l'animal, en appelant « vie bonne » la protection qu'il accorde – voire impose – à ce dernier en contrepartie de la gestion totale de sa vie et de l'appropriation de son corps. D'ailleurs, le déséquilibre profond inhérent à l'élevage est reconnu ouvertement par les deux autrices françaises. Elles appellent à la préservation de la relation avec les animaux, à la valorisation des émotions qui nous lient à eux, et à la prise de responsabilité concernant leur bien-être, mais leurs appels, qui se veulent liés à une attitude de *care*, s'incarnent dans une pratique, l'élevage, dont elles-mêmes reconnaissent sans gêne la dimension asymétrique et inégalitaire :

L'élevage représente un flux positif de vie qui va des animaux aux hommes et qui crée chez les éleveurs un état d'endettement positif<sup>2</sup>.

[...] les rapports à l'intérieur de ces communautés mixtes [...] sont réciproques (les obligations ne sont pas à sens unique) mais ils sont inégalitaires (gravement inégalitaires, puisqu'ils incluent la possibilité de la mise à mort des animaux)<sup>3</sup>.

Cela n'améliore pas les choses que Larrère précise que cette relation « certes hiérarchique et inégalitaire [est] apte à caractériser chacun dans l'excellence de sa vertu propre, de la fonction qu'il remplit »<sup>4</sup> ; il s'agit précisément des mécanismes conceptuels propres au *care* « conservateur » critiqués par Tronto et Hoagland, qui consistent à identifier les *care-givers* avec leur fonction de soin, et à revendiquer de manière intéressée la notion de différence pour justifier des relations de *care* caractérisées par l'inégalité et la disproportion de pouvoir.

En somme, non seulement les propos de Porcher et Larrère regorgent de paternalisme, mais leurs positions contredisent complètement les théories politiques du *care* que nous avons examinées. En effet, la condition domestiquée dont elles font l'apologie ôte toute autonomie aux animaux ; de plus, elle est profondément hiérarchique, alors que les approches politiques du *care* critiquent les formes d'interdépendance qui masquent des situations d'inégalité.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple. J. Porcher, T. Schmitt, « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie » *Revue du MAUSS*, La Découverte, 2010/1 n° 35, dans lequel l'analyse du point de vue des animaux consiste... à observer leur collaboration ou pas dans les pratiques agricoles ! Il s'agit donc d'un point de vue déjà accaparé par l'être humain.

<sup>2</sup> J. Porcher, *Vivre avec les animaux*, op. cit., p. 35.

<sup>3</sup> C. Larrère, « Des animaux-machines aux machines animales », in J. Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Gallimard, Paris 2010, p. 107.

<sup>4</sup> C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, 1997, p. 58.

#### 4.4 Mort de l'individu et mort des relations

La mort des animaux demeure un point opaque dans toutes les versions réformistes de l'éthique animale. Dans l'éthique du *care*, la question centrale consistera à s'interroger sur ce que la mort implique pour l'animal et pour les relations auxquelles il participe. Nous avons vu que selon Josephine Donovan il est possible de percevoir le refus de l'animal face à la mort, et aussi que la volonté de l'animal doit constituer un élément fondateur de la réponse éthique à la question de la consommation de chair animale. Mais, même en supposant ne pas connaître le point de vue des animaux, on peut facilement observer que l'abattage est un acte inacceptable du point de vue du *care* dans la mesure où il interrompt – de façon brusque et prématurée – l'existence d'un individu ainsi que ses relations, là où le *care* est, par définition, une activité visant à la préservation de ces dernières.

D'ailleurs, il est légitime de se demander quelle valeur éthique peuvent avoir des relations qui, par essence, se nouent sur une très courte période, étant donné que la relation des animaux élevés pour la viande avec leur éleveur coïncide avec leur jeunesse. De fait, il ne s'agit que de quelques semaines ou quelques mois ; ils ne connaîtront jamais l'âge adulte et l'éleveur ne les connaîtra jamais en tant qu'adultes. Ce n'est pas un hasard si Jocelyne Porcher fonde ses réflexions autour de la relation d'élevage presque exclusivement sur l'expérience d'éleveurs d'animaux tels des vaches « à lait »<sup>1</sup>, qui eux restent plusieurs années dans l'élevage avant de finir à l'abattoir. Ayant conscience de ce problème, Porcher le résout en diluant le drame de la mort individuelle dans le système général des relations collectives :

Selon l'échelle, la vie et la mort n'ont pas le même sens. [...] Le respect, l'échange ne sont pas les mêmes avec les animaux reproducteurs, les vaches, les truies, les brebis, et avec des animaux comme les veaux, les agneaux, les porcelets, vendus plus ou moins rapidement. Le rapport de don se situe dans des temporalités différentes et circule entre troupeau et individus, entre types d'animaux et entre vie et mort [...] Les éleveurs donnent la vie et, *in fine*, la reprennent pour nourrir les êtres humains, autrement dit pour entretenir la vie. [...] La mort est acceptable si l'éleveur a respecté les termes de l'échange. [...] Pour l'éleveur alors, la mort de ses animaux prend sens et laisse place à la vie : sa vie économique tout d'abord, qui est la condition de sa survie en tant qu'éleveur, mais aussi la vie de son troupeau, car l'animal continue d'exister dans ses descendants, dans sa filiation<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie », *op. cit.*, et *Être bête*, écrit en collaboration avec l'éthologue Vinciane Despret (Actes Sud, Paris 2007).

<sup>2</sup> . Porcher, *Vivre avec les animaux*, *op. cit.*, p. 34 et suiv.

Cette solution bancale, qui – encore une fois – reconnaît sans gêne l'asymétrie du pouvoir entre l'éleveur et les animaux, devrait nous convaincre selon Porcher de l'opportunité d'accepter le moindre mal pour un plus grand bien : les animaux doivent mourir, à des échéances différentes, pour assurer la permanence de leur groupe (en fournissant un revenu à l'éleveur) et de la société humaine qui les accueille (en fournissant un moyen de subsistance sous forme de nourriture). Mais cette solution est-elle vraiment la seule possible ? Ne pourrait-on pas imaginer une société qui reconnaît le caractère non nécessaire de la nourriture « offerte » par les animaux et déciderait d'évoluer vers le végétarisme, en aidant les éleveurs à survivre économiquement en se consacrant à d'autres formes d'activité ? Une telle hypothèse ne porterait pas atteinte à ceux qui aujourd'hui vivent de l'élevage, tout en évitant de faire souffrir les animaux, et, en conciliant le point de vue de toutes les parties prenantes, serait donc parfaitement en accord avec le *care*. Comment se fait-il qu'elle ne soit pas envisagée par Porcher et Larrère ?

La réponse à cette question se trouve dans la dernière objection que Larrère formule à l'égard des féministes végétariennes. Selon Larrère, le végétarisme a pour conséquence la rupture des relations entre les humains et les animaux domestiques ; ainsi, en souhaitant effacer la présence de ces espèces animales de la vie humaine, il est en contradiction avec l'esprit de l'éthique du *care*. Il s'agit d'une objection que Larrère reprend chez Porcher qui dans un pamphlet intitulé « Ne libérez pas les animaux ! » dénonce la volonté des théories de libération animale de casser notre lien avec les animaux domestiques, ce qui laisserait la place – dit-elle – à « un monde humain sans animaux, c'est-à-dire l'enfer »<sup>1</sup>. En d'autres termes, la mort de l'animal serait nécessaire pour laisser en vie la communauté entre notre espèce et les espèces que nous avons domestiquées.

Or, ce discours s'appuie sur une étonnante confusion de plans. Il présuppose tacitement que la fin de l'élevage à des fins alimentaires coïnciderait avec la fin de toute relation possible avec les espèces domestiques. Cependant, cela est loin d'être évident, autant sur le plan conceptuel que pratique. Il est parfaitement possible d'imaginer une préservation de la communauté de vie de notre espèce avec les animaux d'élevage ; il s'agit d'en fixer les conditions matérielles de possibilité ainsi que d'accepter de découvrir de nouvelles façons de vivre avec eux, autres que celles qui impliquent leur exploitation. Ceci se réalise déjà, en partie, dans les sanctuaires accueillant des animaux en détresse ou rescapés de l'abattage.

En fait, certains passages des écrits de Porcher sont révélateurs du fait que son objectif est de défendre uniquement la proximité entre les humains et les animaux qui résulte de l'élevage à des fins alimentaires (dans sa forme

---

<sup>1</sup> J. Porcher, « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme analphabète », *op. cit.*, p. 579.

« traditionnelle »), et qu'elle écarte l'idée d'inventer de nouveaux types de cohabitation : « La majorité d'entre nous se sent rattachée aux animaux d'élevage par un fil historique, familial, sentimental, qui rend difficile la perspective d'un avenir où l'élevage n'aurait plus qu'une fonction de zoo animal et culturel. »<sup>1</sup> Cette volonté obstinée d'éviter la « mort » de l'élevage à des fins alimentaires, et seulement de celui-ci, illustre bien le risque intrinsèque de toute utilisation du *care* dépourvue d'attitude critique et de visée démocratique : celui de se servir de cette notion afin de préserver le *statu quo*.

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, toutes les relations ne peuvent être justifiées au nom du *care*. Il ne suffit pas qu'une relation soit « vivante » – c'est-à-dire qu'elle existe, qu'elle ait un passé, qu'elle inspire des émotions et contribue à la construction de l'identité de ses acteurs – pour prouver que cette relation est digne de continuer à « vivre », s'il apparaît qu'une des parties est atteinte dans son autonomie et son intégrité physique. Le féminisme fournit de nombreux exemples de relations de ce genre : les relations de couple entre des femmes et des hommes dominants, ou encore celles entre les esclaves afro-américaines destinées au rôle de nourrices et leurs maîtres blancs. Dans des relations de ce type, l'attachement sentimental et l'image de soi issue de la subordination cachent des rapports de domination et d'exploitation<sup>2</sup>.

Et c'est ici que l'on saisit le contresens de la position de Larrère, lorsqu'elle conteste le parallélisme entre les luttes de libération humaine et celle de libération animale. En effet, Larrère avance l'argument selon lequel si le but des premières est de permettre aux dominants aussi bien qu'aux dominés de continuer à vivre ensemble dans une société devenue juste, la seconde voudrait au contraire interrompre les relations entre dominants (les humains) et les dominés (les non-humains) et dissoudre la communauté mixte qui puise ses origines dans la domestication<sup>3</sup>. Pourtant, afin que les dominants et dominés humains puissent raisonnablement concevoir de vivre ensemble de façon démocratique, il est essentiel pour eux de « mettre à mort » les relations caractérisées par un excès de pouvoir ; autrement dit, tout projet progressiste humain doit accepter de renoncer à certaines formes de vie commune qui constituent le cadre de l'oppression, même lorsqu'on y est attaché pour des raisons historiques et sentimentales. Pour rester dans la sphère féministe, il suffit de penser à la critique dont fait l'objet la famille hétérosexuelle monogame et à la nécessité d'inventer de nouvelles formes de relations amoureuses et d'éducation des enfants. Il en va de même pour les relations avec les animaux : puisque la relation entre les humains et les animaux qui s'est bâtie au cours de l'histoire implique la mort de plusieurs milliards d'animaux tous les ans, il est nécessaire de « tuer » ce type de relation, afin que les hommes ainsi que les

<sup>1</sup> J. Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 251.

<sup>2</sup> Voir aussi B. Houston, « Caring and Exploitation », *Hypatia*, vol. 5 n° 1 (Spring 1990).

<sup>3</sup> C. Larrère, « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care », op. cit., p. 167-168.

animaux trouvent de nouvelles formes de vie commune dans lesquelles l'affection et le partage entre les uns et les autres ne se réalisent pas au prix de la privation de la vie de ces derniers.

## 5. Conclusion

La réflexion que nous avons menée dans cet article permet de reconnaître que le lien entre le *care* et l'élevage est ambigu : l'élevage peut être interprété comme une pratique du *care* uniquement lorsque l'on entend celui-ci de manière conservatrice. Rappelons les défauts d'une lecture conservatrice du *care* :

- Le traditionalisme : les relations sont acceptées en tant qu'états de fait légitimés par l'histoire passée ainsi que pour des raisons nostalgiques ;
- Le refus des valeurs démocratiques : dans l'appréciation des relations, on fait l'impasse de valeurs fondamentales telles l'égalité et l'autonomie ;
- La partialité de la contextualisation : on prend en compte uniquement le caractère personnel des relations, lié à la biographie et la culture des individus qui les vivent, tout en négligeant leur contexte politique, leur dépendance à certains modes de production économique, et leur intersection avec des pratiques collectives d'inégalité et de discrimination.

Cette vision conservatrice empêche de reconnaître la valeur progressiste de la notion de *care*, ainsi que de faire dialoguer l'éthique du *care* avec l'éthique de la « justice » – en ôtant à cette dernière la possibilité de gommer sa tendance à l'abstraction – et avec d'autres formes de pensée politique. Seule l'adoption d'un point de vue critique et progressiste permet au *care* d'éviter ces dérives dangereuses et de devenir un moteur de changement en vue d'une société plus juste.

Dans le cadre de l'éthique animale, une lecture correcte du *care* met en évidence l'incompatibilité entre celui-ci et l'élevage. L'éthique du *care* devient alors l'alliée de l'éthique de la justice dans la critique des relations utilitaires entre les humains et les animaux domestiques. Là où l'éthique du *care* est vue par Catherine Larrère comme une approche incompatible avec l'idée de libération animale, elle peut au contraire constituer un facteur de renouvellement des théories traditionnelles des droits des animaux, auxquelles elle est en mesure d'offrir des outils aptes à aborder la question de la préservation des relations entre les humains et les animaux dans un cadre égalitaire et démocratique.



## La carnivore éthique : ne culpabilisez pas, j'assume pour vous

Nicolas Bureau

Ce texte est une recension du livre de Louise Gray *The Ethical Carnivore: My Year Killing to Eat* (*La carnivore éthique : mon année passée à tuer pour manger*) paru aux éditions Bloomsbury Natural History en novembre 2016 (320 pages). Toutes les citations incluses dans l'article renvoient à cet ouvrage.  
*La Rédaction*

À l'origine de ce livre, une idée pour le moins originale : une journaliste spécialisée dans l'environnement décide de passer une année à ne manger pour seule viande que celle provenant d'animaux qu'elle a tués elle-même. Elle explique avoir essayé de devenir végétarienne, en raison de l'impact de l'élevage sur l'environnement, mais sans succès : on lui offrait sans arrêt du gibier ou de la viande de la ferme locale. Elle ne voulait en outre pas devenir une hôte ingrate. Moralité : « la seule chose logique à faire semblait être de ne manger que des animaux que j'aurais tués moi-même. » (p. 12)

À chacun sa logique ?

Louise Gray a une seconde motivation : se rendre compte de ce que ça fait de tuer un animal. Elle se dit que si les gens devaient tuer pour vivre, ils apprécieraient davantage la viande et en mangeraient moins.

Sa première tentative est un échec : accompagnée d'un garde-chasse, Steve, elle arrive à blesser un lapin, mais celui-ci prend la fuite, pour aller agoniser en cachette. Louise Gray est troublée, mais Steve lui assure que cela arrive, que ça fait partie de la vie. Après tout, se dit Louise, son projet est noble : elle veut montrer que derrière la viande, il y a un animal mort. On laisse des animaux mourir tous les jours dans les abattoirs ; « toutes les tentatives de tuer humainement peuvent échouer. » (p. 17)

Louise déçante : elle ne va pas y arriver. Elle va devoir abandonner cette idée, et devenir végétarienne, voire végane. Ces mots sonnent comme un châtement. Dépitée, Louise se prépare à rentrer chez elle. Mais ô miracle, elle sent soudain avec son bâton un objet doux. Elle regarde lentement, tétanisée : c'est le cadavre du lapin. Elle chuchote « merci... pardon, je veux dire » (p. 20), regrettant de ne pas connaître de prière amérindienne.

Elle n'a rien à dire. Elle ne sait pas quoi dire.

Louise va retrouver Steve au pub du coin et lui annonce la nouvelle : le lapin est mort. Les deux retournent sur les lieux, et Steve se met à pleurer de joie, devant la détermination de Louise. Pourquoi pleure-t-il ? « J'ai un grand cœur,

Louise. C'est tout, juste un grand cœur. Je suis quelqu'un de gentil, d'attentionné, voilà tout. » (p. 21) Une accolade, et les voilà de retour au pub : Steve offre un brandy à Louise, pour la remettre de ses émotions.

Louise veut sortir le lapin de la besace, afin que les gens le voient : après tout, c'est toute la logique derrière son projet, reconnecter la viande et l'animal. Les clients du pub sont sans doute en train de se régaler de ce civet de lapin sans vouloir voir ce qu'il y a derrière. Mais Steve lui apprend qu'elle devra le taxidermiser avant. Avant que Louise et Steve se séparent, ce dernier l'invite à revenir pour se débarrasser de la vermine, écrevisses et écureuils.

Louise rentre chez elle, et va se coucher : c'est le moment de faire le point sur cette journée si spéciale. Elle se sent différente. Elle ne veut pas oublier le lapin à la fourrure blanche marquée d'un motif semblable à la cicatrice de Harry Potter. Et cette pensée consolide sa détermination à poursuivre sa quête : elle doit le faire, pour le lapin. Elle ne veut pas que ce lapin soit mort pour rien. Louise regarde la lune et prend cet engagement : « Buster, Prince aux mille ennemis<sup>1</sup>, quoi que tu sois, quoi que tu deviennes, voici ta prière : je vais donner du sens à ta mort. Je ne vais pas abandonner ma "quête idiote". Je vais sortir et découvrir ce que signifie tuer et manger. Et j'écrirai un livre à ce sujet. » (p. 23)

Si tout comme moi, ce prologue vous laisse sans voix, sachez que je n'ai rien inventé. L'ouvrage est teinté d'un mysticisme assez dérangent, et les différents protagonistes tentent constamment de justifier des actes abjects par du baratin. La démarche de Louise Gray est, quant à elle, assez difficilement compréhensible, du début à la fin. Il n'est pas question de douter de ses intentions (ouvrir les yeux des gens sur la réalité qui se cache derrière la viande), mais d'une part l'enfer est pavé de bonnes intentions, et d'autre part il y a peut-être des moyens moins tordus pour arriver à cette fin.

Sa motivation, donc, est tout à fait louable :

C'est à Torridon que j'ai réfléchi pour la première fois à la question éthique derrière le fait de manger des animaux. En tant que correspondante « environnement » du *Daily Telegraph* durant cinq ans, je parlais de l'augmentation des niveaux de gaz à effet de serre présents dans l'atmosphère qui réchauffent la Terre. Je savais pertinemment que l'élevage était l'un des premiers responsables. [...] Quand on regarde les chiffres en détail, c'est assez effrayant. On mange déjà 60 milliards d'animaux par an<sup>2</sup>, et on estime qu'en 2050 ce nombre s'élèvera à 100 milliards. Dans les pays riches, nous mangeons trois à quatre fois trop de protéines animales par rapport à nos besoins. (p. 25)

---

<sup>1</sup> Référence au roman *Watership Down* de Richard George Adams, qui raconte les aventures d'un groupe de lapins qui tentent d'échapper à la destruction de leur garenne et cherchent un nouvel endroit où s'établir.

<sup>2</sup> Ndlr : ce nombre ne concerne en réalité que les vertébrés terrestres (sont exclus poissons et invertébrés).

Le fait d'être « immergée dans un environnement naturel où tout est lié » (p. 26) semble empêcher Louise Gray d'arrêter complètement de manger de la viande : les saumons mangent les mouches, les aigles mangent les campagnols, les loups mangent les cerfs. Manger les animaux fait pour elle partie du cycle de la vie. Mais comme elle souhaite comprendre les conséquences de ses actions, elle décide de se lancer dans ce défi de « carnivorisme éthique » durant un an.

Elle apprend à chasser, à pêcher. Elle se sent ainsi plus proche des daims, dit-elle, développe ses sens. Elle rencontre des gens intéressants et découvre pas mal de choses sur la vie à la campagne. À noter : généralement, on peut aussi faire ça sans tuer personne.

Louise Gray ne s'arrête pas là : elle veut aussi comprendre comment la viande est élevée et tuée pour nous ; elle se rend ainsi dans une ferme près d'Edinburgh. Elle y rencontre de petites créatures roses qui s'agitent « comme des Minions » (p. 57) : des cochons. Ceux-ci n'ont pas de nom, pour que l'on ne s'y attache pas.

Prochaine étape : l'abattoir. Cette visite est extrêmement dérangeante pour Louise Gray, qui a du mal à se contenir.

La nature même de ces actes, même accomplis en toute légalité, avec les meilleures pratiques, est dérangeante. « Amenez donc les caméras de surveillance », dit [le responsable]. « Nous n'avons rien à cacher. » Non, effectivement, me dis-je, à part tout. Les gens ne pourraient pas supporter ces images une seule seconde. Si l'on ne voit ça que par l'intermédiaire de vidéos internet qui dénoncent ces pratiques, c'est pour une bonne raison ; il n'y a pas de manière élégante de filmer, de photographier, ou d'écrire cette réalité. (p. 67)

Elle fait part de ses doutes au responsable, qui lui dit de ne pas se comporter comme une hippie, et lui demande ce que ces animaux pourraient bien faire si on ne les tuait pas. Louise Gray n'est pas convaincue. Avant sa visite à l'abattoir, elle se disait que l'on devrait tous visiter un abattoir pour se rendre compte de ce qu'il y a derrière la viande que l'on mange. Mais elle se dit maintenant le contraire : peut-être faut-il se protéger de ça et conserver son innocence, tels des enfants. Elle en a trop vu : elle fond en larmes.

Le lendemain, elle va rendre visite à Fred, cuisinier d'un restaurant qui se fournit dans la ferme qu'elle a visitée. Il lui assure qu'il vaut mieux ne pas trop créer de lien avec les animaux, parce que c'est trop bouleversant. Sa responsabilité, en tant que chef cuisinier, est de nourrir ses clients. Il accepte que la mort fasse partie du processus, et il tient au lien entre lui et la personne qui tue les animaux, parce que ça permet de ne pas être déconnecté de la nourriture. Il respecte l'animal, et utilise toutes les parties de son corps.

Quand je vous parlais de mysticisme.

La quête de Louise Gray se poursuit à la Société royale pour la prévention de la cruauté à l'égard des animaux (RSPCA). Elle y apprend qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, on tuait le bétail à l'aide d'une hache d'arme. Les méthodes de l'époque n'étaient pas très fiables, et il arrivait que l'animal agonise durant plusieurs minutes. La souffrance animale, sujet déjà en débat<sup>1</sup>, était présente à tous les coins de rue : les animaux étaient abattus au milieu des quartiers commerçants, et cela posait des problèmes d'hygiène et démoralisait les gens. La RSPCA fut l'une des premières organisations à promouvoir un « abattage humain ».

John, un cadre de la RSPCA, explique à Louise Gray « qu'il y a 200 ans, William Wilberforce et les autres fondateurs de la RSPCA se sont retrouvés face à face avec un public qui pensait que les gens qui avaient une couleur de peau différente ou qui ne parlaient pas anglais ne pensaient pas ou ne souffraient pas comme nous. Aujourd'hui, nous devons démontrer que des créatures à fourrure ou à écailles qui ne parlent pas et ne pensent pas souffrent et ressentent les choses comme nous. Je pense que la meilleure position à adopter par défaut est de considérer que c'est bien le cas, quitte à revenir en arrière après. » (p.97)

La meilleure position à adopter par défaut est la position scientifique, effectivement. Et il ne fait plus aucun doute que de nombreux animaux, notamment parmi ceux que l'on consomme, sont des êtres sensibles qui souffrent.

L'hiver vient, et Louise Gray finit les préparatifs d'un projet qui lui tient à cœur : elle va abattre elle-même des cochons d'une petite exploitation locale. Louise Gray et ses amis conduisent les cochons à leur mort, les tuent froidement. Elle décrit cette expérience comme « immersive ». L'un de ses amis parle de « rituel ». Comme dans chaque chapitre, elle met l'accent sur le « respect » qu'il faut accorder à l'animal que l'on tue.

Quelles sont donc les leçons que Louise Gray tire de son année – elle a en fait « tenu » deux ans – de « carnivorisme éthique » ?

Quand je rentre dans un supermarché, je vois des animaux, pas simplement de la viande. Je les sens aussi. Cela fait de la viande une expérience bien plus viscérale et me donne envie d'en manger moins. Et si je dois manger un animal, cela doit valoir le coup. [...] Dans un sens, la boucle est bouclée : j'ai commencé par être une « omnivore aveugle » qui ne savait pas d'où venait sa viande, j'ai été une « végétarienne prétentieuse » horrifiée par le traitement réservé aux animaux et je suis maintenant une « carnivore éthique » qui accepte la viande élevée et abattue humainement. La « révolution végane » n'a pas besoin d'être extrême – ou de faire intervenir du faux-mage. Il y a, je crois, un argument fort – et qui prend de l'ampleur – en faveur de la planète, de votre santé et de votre portefeuille, et si l'on

---

<sup>1</sup> C'est en 1789 que Jeremy Bentham écrivait son fameux « La question n'est pas : Peuvent-ils raisonner ? ni : Peuvent-ils parler ? mais : Peuvent-ils souffrir ? »

n'arrive pas à être végane, on peut au moins manger moins de viande et être « végétarien ». (p. 278)

Certes. Pour notre planète, notre santé et notre portefeuille, manger moins de viande suffit. Je pense que pour les animaux, principales victimes de la consommation de viande, en revanche, la question est plus complexe. Il y aurait beaucoup à dire – et il a beaucoup été dit – sur le concept même d'élevage et d'abattage « humain ». Le fait qu'il soit indiscutablement « mieux » de manger moins de viande plutôt que plus ne doit pas faire oublier que la viande – et plus largement les produits provenant de l'exploitation des animaux sentients – est déjà, en soi, un problème sur lequel il faut se pencher.

Louise Gray reconnaît que si trouver du gibier n'est pas un problème, vouloir tuer elle-même des vaches ou des cochons n'est pas une option réaliste. Dorénavant, elle choisira « mieux » sa viande chez le boucher, en faisant très attention à la provenance de celle-ci. Elle conseille à tout un chacun de se renseigner auprès des gardes-chasse pour obtenir de la viande de nuisibles (écureuils ou lapins, dans son pays).

En tout, Louise Gray aura tué en deux ans une quarantaine d'animaux sentients. Elle reconnaît quand même – ô merveille – « qu'apprendre à cuisiner végane a été l'une des joies inattendues causées par l'écriture de ce livre » (p. 308).

Il est probable que les dommages causés par Louise Gray lors de cette expérience soient bien moindres que ceux qu'elle aurait causés avec un régime « classique ». Si cela peut convaincre des lecteurs de réduire leur consommation de viande ou de se détourner de l'élevage industriel, pourquoi pas. Ce témoignage aura alors été utile. Mais le vrai problème de ce récit, c'est – je l'ai déjà évoqué – le mysticisme qui entoure l'acte de tuer. La notion de « respect » représente le fil rouge de l'histoire.

Elle est effectivement utilisée par à peu près tous les protagonistes du récit de Louise Gray, comme un joker qui suffirait à justifier l'acte de mise à mort. Tuer, c'est critiquable. Tuer avec respect, que ce soit en « ayant conscience » de son acte, en « mangeant toutes les parties du corps de l'animal » ou en « créant un lien » avec lui, c'est normal, ça fait partie de la vie, voire du « cycle de la vie et de la mort ». Louise Gray évoque la matanza, festival espagnol où toute une famille ou tout un village participe à la mise à mort de cochons qu'ils mangent après, ce qui permet de créer du lien (p. 144).

Ce mysticisme omniprésent, qui ne repose sur rien, pourrait permettre de justifier n'importe quoi. On évite de se poser davantage de questions : ce détachement décomplexé est même encouragé par tous les professionnels du secteur dans l'ouvrage. Il ne faut pas s'attacher, il ne faut pas trop réfléchir, parce que sinon c'est dérangeant. Là où on pourrait justement chercher les raisons de ce malaise – et il ne faut pas aller bien loin pour ça – on préfère penser à autre

chose, invoquer la tradition, la nécessité ; on ritualise, on se félicite de tuer avec respect – comme si les animaux en avaient quoi que ce soit à faire au moment où on leur tranche la gorge – plutôt que de remettre en question un système qui tue des milliards d'individus tous les ans.

La mystique, la rhétorique, le spirituel, les références au cycle de la vie, la ritualisation, c'est bon pour les romans, les poèmes ; la vraie vie n'est pas un poème. La vraie vie, ce sont des actes, qui ont tous des conséquences, peu importe les mots que l'on utilise pour les décrire, peu importe les motivations des protagonistes, peu importe que l'on adhère ou pas à telle ou telle croyance. Le compte-rendu que fait Louise Gray et les leçons qu'elle en tire me scandalisent, en tant qu'animaliste comme en tant que matérialiste. Il n'y a aucune relation d'équilibre entre d'un côté la mise à mort d'un individu sentient et de l'autre côté un prétendu « lien » avec la nature, une « célébration du cycle de la vie et de la mort ». L'une est un acte grave, l'autre l'expression d'une croyance.

## Encore spécistes bon teint demain ?

Nicolas Bureau

Cet article est une recension du livre *Encore carnivores demain ? Quand manger de la viande pose question au quotidien* d'Olivier Néron de Surgy avec Jocelyne Porcher, préfacé par Périco Légasse (Quae, mars 2017, 184 pages). Sauf indication contraire, toutes les citations incluses dans l'article sont tirées de cet ouvrage. Elles ne sont pas suivies d'un numéro de page, car l'auteur a utilisé une version électronique d'*Encore carnivores demain ?*. Nicolas Bureau a suivi le plan du livre : les intertitres de son article correspondent aux titres des différentes parties de l'ouvrage, dont il fournit un résumé commenté.

*La Rédaction*

*Encore carnivores demain ?* pose la question des rapports entre animaux et humains, et expose notamment « les problèmes et les bienfaits dont la domestication est la source ». Il s'adresse aux mangeurs de viande, comme aux autres : « quant au végétarien, qui refuse la consommation de tout produit d'origine animale, il s'en trouvera peut-être plus éclairé à son tour, pour notamment reconnaître [au mangeur de viande] une liberté réfléchie, une liberté qui n'empiète pas de façon inconsidérée sur celle d'autrui : celle de ses congénères et celle des animaux ».

Puisque l'ouvrage a visiblement le bon goût d'inclure les animaux dans le cercle de considération morale, on se demande d'emblée de quelle « liberté réfléchie » pourrait disposer le « mangeur de viande » lorsqu'il est question de tuer ou de faire tuer un autre individu pour son plaisir gustatif.

Le premier chapitre du livre revient sur « la façon dont se sont tissées nos relations avec les animaux » et les bénéfices que nous en tirons. « Nous », ce sont les humains, bien sûr. Qui d'autre ? Le deuxième chapitre recense les problèmes liés à l'utilisation des animaux : environnement, santé, bien-être animal, problèmes sociaux... Dans un troisième chapitre, le livre résume les principaux courants de pensée liés à l'utilisation des animaux. Le dernier chapitre expose des changements susceptibles d'intervenir dans les trois prochaines décennies si les utilisations d'animaux demeurent inchangées ou si les droits de ces derniers sont étendus.

Certains éléments présentés dans cet ouvrage se veulent assez factuels, en particulier dans les deux premiers chapitres. Cette volonté contraste avec le ton de la préface de Périco Légasse, qui, dès la première phrase, nous annonce la couleur : « C'est à la consommation de viande que je dois mon humanité. » Nous n'en saurons pas plus, la suite de la préface oscillant entre fierté d'être omnivore

et mystique sacrificielle : « Lorsque je partage une volaille fermière, une épaule d'agneau ou une côte de bœuf avec des amis réunis autour de la table (*sic*), je veille à ce que l'assistance honore l'animal sacrifié », écrit Légasse. Nul doute que l'animal « sacrifié » lui sait gré de ces précautions.

### **Introduction : le steak sur la sellette**

Dans son introduction, l'ouvrage s'interroge sur le « discours culpabilisant » des militants de la cause animale, qui, certes, « contribuent sans doute à réduire les brutalités inutiles ». Le bât blesse assez rapidement : « mais de là à dire que nous, mangeurs de viande, nous en serions responsables parce que nous consommons les produits de ces établissements ! ».

Il est étrange de s'étonner de ce fait pourtant assez simple à comprendre. C'est la loi de l'offre et la demande : oui, lorsque nous achetons de la viande, nous avons une part de responsabilité dans le problème. C'est la logique même de la consommation, et la raison d'être du boycott.

Les auteurs reviennent sur la diffusion des images d'abattoirs : « n'est-il pas outrageux de laisser penser, par ces tapages occasionnels, que les professionnels missionnés pour tuer des animaux – et rien que des animaux – sont tous des salauds ? ». Si, mais à l'exception d'une frange minoritaire et vertement critiquée par une bonne partie des animalistes, personne ne le fait. Au contraire, même : L214, l'association à l'origine de ces images, dit très clairement le contraire. Qu'on lutte contre un système, pas contre des gens. Passons sur le « rien que des animaux », qui ne peut que faire frémir un antispéciste.

Quid d'une société où l'on garantirait « une vie et une mort douces pour chaque bête parmi les dizaines de milliards d'animaux dont nous avons besoin chaque année » ? La réponse des auteurs est sans appel :

Les idéologues antivies nous bassineraient encore. Parce que, soi-disant, il est mal de tuer. Or, depuis que l'homme est homme, il tue pour se nourrir. Combien d'autres espèces animales ne le font pas ? Il est normal, pour l'être humain, de faire cela. Il lui est naturel de manger de la viande, et le plaisir que cet acte lui procure est tout aussi naturel. Laissons-nous le droit de garder un pied dans la nature, que diable !

Utiliser comme argument le fait que ça se pratique « depuis que l'homme est homme », ce n'est pas seulement proscrit de toutes les copies d'élève depuis que l'homme est homme, c'est aussi un paralogisme que l'on nomme « l'appel à la tradition ». Vu que l'ancienneté de quelque chose n'est aucunement un indice de moralité, on ne peut s'en servir pour justifier quoi que ce soit. Quant au caractère « naturel » de la chose... C'est un autre paralogisme, « l'appel à la nature ». Quoi que veuille dire « nature », d'ailleurs. Je ne le sais pas. Cela dit, ce paragraphe a

le mérite de résumer assez bien une autre idéologie, le carnisme : la viande serait quelque chose de « normal, naturel et nécessaire ».

Heureusement, le texte nous surprend un peu plus loin grâce à un regard plus scientifique et rationnel sur la façon dont on traite les animaux :

À la lumière des connaissances scientifiques et de leurs perpétuelles mises à jour, nous pourrions trancher de façon plus consensuelle sur ce qui est convenable et sur ce qui ne l'est pas. Après avoir interdit à quiconque de molester son chien, nous ferions raisonnablement passer la morale et la science avant la tradition. Et peut-être nous résoudrions-nous alors à prohiber l'ébouillantage de crustacés vivants ou le gavage de canards, par exemple, parce que ça leur fait trop mal.

Il est heureux de voir que les auteurs mettent en avant les recher... Ha ! Au temps pour moi, tout cela est balayé dans le même paragraphe par une analogie boiteuse : « Mais, quand même ! Les lions prennent-ils des gants avec les gazelles ? »

Les lions se lèchent pour se nettoyer, tant qu'on y est. Il paraît raisonnable de penser que ce n'est pas parce que le lion le fait que l'humain doit nécessairement le faire. Pas simplement parce que l'humain n'est pas un lion, mais aussi parce que « l'ordre naturel » n'est pas quelque chose de prescriptif. S'il existe, il est descriptif.

## **Chapitre 1 : L'animal, du gibier au collaborateur**

Ce chapitre, principalement historique, nous entraîne dans un voyage auprès de l'animal depuis le Paléolithique (gibier) jusqu'à aujourd'hui (collaborateur junior en CDD). C'est l'occasion de mettre en doute certaines idées reçues, comme le fait que la consommation de viande soit la cause du développement du cerveau humain, alors qu'elle « pourrait aussi en être une conséquence ».

On lit notamment que la chasse a procuré aux humains, outre la viande ou les peaux, la possibilité de développer la sociabilisation, la compagnie ou l'étonnement. Et qu'au Néolithique, alors qu'auparavant les chasseurs étaient très respectueux des animaux – qui n'étaient sans doute pas considérés comme « présents [sur la Terre] pour l'homme » – les relations avec ces derniers ont changé. L'homme s'est éloigné des animaux sauvages et a diversifié les utilisations des animaux domestiques. « L'animal est inscrit au fondement de nos sociétés. » C'est vrai.

Les auteurs citent deux grands basculements de l'humanité : la naissance de l'agriculture (dont l'élevage) et la révolution industrielle. Le second est lié à ce que la paléontologie nomme « événements de grande extinction » (ELE en anglais) : des événements majeurs dans l'histoire de la biosphère, comme la disparition des dinosaures, et, donc, ce que nous sommes en train de faire à la

planète. La place des produits carnés dans cet ELE, produits qui avaient jusqu'alors peu d'incidence écologique, est selon les auteurs à préciser.

La domestication est-elle un mal ? Voici ce qu'en disent les auteurs :

L'idée qui prévaut chez les « libérateurs des animaux » est que l'élevage (et, plus généralement, la domestication) est uniquement un rapport d'exploitation, une mise en esclavage. Selon une autre vision, moins unilatérale, les animaux ne sont pas des victimes impuissantes qu'il faudrait libérer du joug humain : la domestication est réalisée avec eux, à partir de relations intensifiées par eux et par les êtres humains, puis renforcées intentionnellement par ces derniers. [...] L'approche de la domestication sous le prisme de la domination tend à ignorer le fait que les relations entre humains et animaux sont essentiellement des relations de travail. Pour les paysans, les animaux sont d'abord des partenaires de travail.

Dans la recension des utilisations d'animaux, les auteurs distinguent « celles qui tirent profit du corps des animaux » (productions alimentaires ou cosmétiques...) et « celles qui les impliquent dans une relation de travail » (élevage, transport...). Si la frontière est assez floue *a priori*, elle l'est à mon avis aussi une fois cette recension lue. Il semblerait que la relation de travail apparaisse quand on sollicite les animaux pour leurs compétences et (ou ?) quand ils y trouvent à leur tour des bénéfices (nourriture, protection...). Restent pas mal de zones grises, notamment la principale : la viande, production alimentaire et produit de l'élevage. Puisque cet ouvrage se concentre sur la viande, il nous propose un peu plus d'éléments de réflexion.

Qu'est-ce que la viande ? C'est « un tissu musculaire qui a subi des transformations structurales et biochimiques au cours des phases de rigidité cadavérique et de maturation. Selon le Codex alimentarius de 2005 (une publication de l'ONU), la viande correspond à toutes les parties d'un animal destinées à la consommation humaine ou jugées saines et propres à cette fin ». Elle est l'aliment le plus désiré et le plus craint à la fois : « elle est désirée parce qu'elle est supposée rendre fort. [...] La crainte est [...] surtout d'ordre moral : tuer suscite un sentiment de culpabilité, et manger la chair d'un animal qui nous ressemble un peu nous rapproche du cannibalisme, un tabou presque universel. »

Il semblerait qu'il y ait pour les auteurs une bonne viande et une mauvaise viande, ce qui donne davantage de sens à la distinction tirer profit/relation de travail. L'ouvrage donne l'exemple de deux agriculteurs qui s'occupent d'une ferme de 200 ovins. Ils veulent donner à leurs animaux les meilleures conditions de vie possibles. On peut s'interroger sur le sens de « possibles », dans un contexte où les animaux sont de toute façon tués. En outre, la prévention des maladies repose sur l'alimentation et l'homéopathie, pratique pseudo-scientifique qui n'a jamais démontré d'efficacité supérieure à un placebo.

Améliorer la prévention des maladies grâce à des choses qui fonctionnent réellement augmenterait le bien-être des animaux. Bref : il y a selon moi encore des efforts à faire pour s'approcher des « meilleures conditions de vie possibles ».

On apprend avec surprise que dans la ferme des 200 ovins citée « le taux de mortalité des agneaux est inférieur à 5 % (moins de 5 animaux sur 100 meurent chaque année, en moyenne), tandis que le taux de mortalité moyen était de 16 % en France, en 2012, selon les Réseaux d'élevage ovin, et ce chiffre augmente depuis plusieurs années ». Cela est tout de même un peu cynique quand on y pense : le taux de mortalité de l'ensemble des animaux, rappelons-le, est plus proche des 100%, étant donné qu'on les tue pour les manger.

Le cynisme continue :

Les agneaux naissent à la période la plus naturelle, entre la mi-mars et la mi-avril, et font leurs premiers pas hors de la bergerie à l'âge d'un mois. Ils sont sevrés naturellement au bout de six mois, ce qui ne génère pas de « deuil » (stress) de sevrage chez la mère. Ces « tardons » (agneaux de printemps élevés sous la mère) sont tués à 8 mois au moins, après avoir profité de l'été.

Après avoir profité de l'été. Quelle munificence.

Quand les brebis ne procréent plus ou ne participent plus activement à l'élevage des agneaux, elles ne sont pas systématiquement tuées, contrairement à ce qui se passe dans les élevages conventionnels : [les agriculteurs] gardent au moins celles avec lesquelles ils ont développé des liens.

N'en jetez plus.

*Quid* des voix discordantes ? Des personnes qui se poseraient des questions de justice derrière ce traitement des animaux ? « Quant à ceux qui leur lancent "Mais alors, comment pouvez-vous tuer ces animaux ? C'est cruel !", Murielle et Stéphane répondent : "Non, pour nous, ça ne l'est pas. Si nous ne les élevions pas pour finalement les tuer, il n'y aurait plus de tels animaux". »

D'une part, ce n'est pas nécessairement vrai. Dans un monde sans élevage, certaines races disparaîtraient probablement, certes. Mais pas toutes. D'autre part, et surtout, et alors ? Les animaux, comme les humains, n'encourent pas de préjudice du fait de n'être pas nés. Pour souffrir, pour être victime d'une atteinte à ses droits ou ses intérêts, il faut exister. Un être potentiel n'existe pas. Et il n'y a pas de valeur particulière à apporter à l'existence d'une race ou d'une espèce en particulier non plus.

Commentant la thèse selon laquelle il serait bon, ou indifférent, de faire naître des animaux heureux, pour ensuite les tuer et les remplacer par d'autres

animaux heureux, le philosophe Nicolas Delon conclut à la « fragilité de l'appel au bienfait de l'existence pour justifier le remplacement » :

Premièrement, parce que vaches et truites ne subissent pas de tort personnel en n'étant pas mises au monde, bien que leurs vies puissent être bonnes ; deuxièmement, parce que les raisons impersonnelles dépendent de l'existence des raisons personnelles, c'est-à-dire d'êtres pour lesquels des choses sont bonnes. Or, un monde plus peuplé d'animaux heureux ne serait meilleur, du seul fait qu'il en contiendrait plus, pour aucun d'eux. Nous avons donc de plus fortes raisons de laisser vivre les animaux que de les tuer pour pouvoir en créer d'autres<sup>1</sup>.

## Chapitre 2 : quand la viande passe mal

Les auteurs *d'Encore carnivores demain ?* nous rappellent que la FAO « estime que l'ensemble des terres cultivables suffirait, dans les prochaines décennies, à fournir aux humains une alimentation exclusivement d'origine végétale, malgré la croissance démographique ». Ils reviennent aussi sur certains propos concernant la viande et son coût environnemental, et il est vrai qu'il existe des arguments très exagérés dans ce que l'on peut entendre ou utiliser.

Nombre d'articles rapportent que l'élevage mobilise 70% des terres agricoles, arables ou non ; c'est vraisemblable. Ils accèdent aussi l'idée que ce haut pourcentage d'utilisation des terres soit largement responsable de la faim dans le monde ; c'est beaucoup plus contestable.

L'argumentaire « antivieande » relatif à la santé est également étudié par cet ouvrage :

Il est vrai [...] que les études épidémiologiques, toujours plus poussées, découvrent ou confirment les effets potentiellement néfastes de la consommation de viande – bien souvent sans préciser laquelle –, et d'aucuns en profitent pour étayer leur message antivieande. Or, cela fait longtemps qu'on connaît de tels effets et, comme pour bien d'autres choses, ce qui fait le poison, c'est avant tout la dose !

Oui, la dose fait le poison, c'est tout à fait vrai. D'un point de vue purement nutritionnel, il faut avoir un régime équilibré, végétarien ou pas, voilà tout.

Toujours au chapitre « santé », les auteurs écrivent :

---

<sup>1</sup> Nicolas Delon, « Un Singe peut-il en remplacer un autre », *Klesis*, 2016 :32, 2016, p. 150-190. (Article en accès libre sur Internet).

Il apparaît qu'inciter ou forcer les populations à consommer seulement des produits d'origine végétale pourrait aggraver certains troubles du comportement alimentaire. En tout cas, une modification de régime sera d'autant mieux tolérée qu'elle interviendra lentement. En effet, certains médecins nutritionnistes ont observé une fréquence relativement élevée de carences en vitamines B12 ou D et parfois en fer chez les personnes qui passent brusquement d'un régime carné à un régime végétarien.

Ce paragraphe aurait pu être écrit au sujet de n'importe quel régime alimentaire. De manière générale, passer brusquement d'un régime à un autre demande adaptation et information, pour ne pas développer de carences. L'exclusion des produits d'origine animale de son alimentation ne fait pas exception. Il est vrai qu'en France, les pouvoirs publics n'aident pas beaucoup à avoir de bons repères nutritionnels pour les régimes végétarien et végétalien, et c'est ça le réel problème : les personnes ont plus de mal à trouver les bonnes informations et à choisir les bons produits. Mais en tout état de cause, rappelons qu'un régime végétarien ou végétalien bien suivi est adapté à tous les âges de la vie<sup>1</sup>. La seule supplémentation spécifique nécessaire (pour les végétaliens) est la vitamine B12 (qui est ajoutée de toute façon à l'alimentation des animaux d'élevage). La supplémentation, ce n'est pas un gros mot, et on le fait aussi pour les produits d'origine animale : lait de vache supplémenté en fer ou en iode par exemple. Quant à la vitamine D, presque tout le monde en manque sans supplémentation, végé ou pas végé.

Le texte s'attaque aussi au soja et aux problèmes qu'il causerait. Ces problèmes supposés sont complètement farfelus : la science est claire sur ce point. Hors cas d'allergie, le soja ne pose pas de problème<sup>2</sup>.

*Quid* du bien-être animal ? Les auteurs distinguent l'industrie animale, d'une part, c'est-à-dire l'élevage industriel, et les autres élevages d'autre part (traditionnels, paysans...). La situation serait bien différente dans les deux cas :

L'élevage désigne l'ensemble des moyens par lesquels on élève des animaux. On élève des enfants, on élève des élèves... on élève des animaux. C'est-à-dire qu'on les fait naître, on les fait grandir, et surtout on les accompagne (de même racine latine que compagnie et compagnon, qui partage le pain) vers un statut considéré comme supérieur : on les conduit individuellement à produire et à s'épanouir. Dans l'industrie animale, ceux qui font naître les animaux sont rarement ceux qui les nourrissent ; si ceux qui les nourrissent sont souvent ceux qui les font produire, à cause de leur nombre et de

---

<sup>1</sup> Cf. Melina V, Craig W et Levin S, « Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets » *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, décembre 2016, volume 116, n.° 12, p. 1970-1980. Voir également les autres sources citées sur la page « Positions médicales et scientifiques » du site Vegan Pratique.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet la page <https://www.asso-pea.ch/fr/vivre-vegane/nutrition/le-soja/>

l'impératif du productivisme, ces hommes et ces femmes n'ont pas le temps de les accompagner. [...] On peut considérer que les « vrais éleveurs » sont les accompagnateurs.

L'esprit très terre-à-terre qui est le mien a du mal à trouver une quelconque consolation dans le fait que les victimes ont été « accompagnées » par les mêmes personnes de leur naissance forcée jusqu'à leur mort contrainte. Cela a sans doute un effet positif contextuel sur leur bien-être : je le crois volontiers. Mais la destination est la même, et le chemin est *grosso modo* le même également. Cela relève de la même logique que l'argument selon lequel les éleveurs aiment leurs bêtes. Bien entendu qu'une grande partie des éleveurs aiment leurs bêtes. Mais peu importe les sentiments derrière un acte : ce qui compte, c'est l'acte lui-même. En outre, que la situation dans « l'industrie animale » soit pire ne rend pas bonne la situation des élevages traditionnels. Cela la rend... moins pire ?

La différence entre l'industrie animale et de plus petits élevages concerne aussi les conditions de travail. Et c'est surtout dans le cadre de « l'industrie animale » que la situation est affreuse, expliquent les auteurs :

Des enquêtes sociologiques montrent qu'en général cette ambiance est également sinistre, voire très pénible, pour les femmes et les hommes qui engraisent les animaux, parce que leur travail est routinier et pressé, parce que « ça pue là-dedans », parce qu'ils reçoivent de plein fouet la morosité des animaux... Et encore, parler seulement de « problèmes d'ambiance » et de « morosité » dans le milieu industriel ne vaut guère que pour les situations les meilleures : un quidam qui découvrirait, après avoir visité un élevage de porcs artisanal, l'enfermement des animaux et les mutilations qu'ils subissent dans une porcherie industrielle standard, parlerait très probablement de maltraitance et de souffrance, une souffrance animale qui touche ces femmes et ces hommes.

D'où l'intérêt, encore une fois, de changer de modèle. Je pense que les animalistes et les auteurs de cet ouvrage sont au moins d'accord sur ce point. Mais en tout état de cause, ces « petits élevages » sont anecdotiques et absolument pas généralisables : il serait impossible de nourrir la planète dans ces conditions. Le mythe de l'élevage heureux sert bien souvent, malheureusement, d'alibi pour ne pas trop penser à la réalité actuelle de l'élevage.

### **Chapitre 3 : De l'éthique au bien-être animal**

Quelques définitions présentent les postures à l'égard des animaux :

L'animalisme est une attitude qui considère les animaux en tant qu'individus sensibles et qui, à ce titre, vise à les préserver des entraves ou des

souffrances que les humains sont capables de leur infliger. Il remet en cause la vision classique de l'animal en tant que machine, à la manière de René Descartes, et en tant que ressource naturelle dont l'homme peut disposer à sa guise.

À cet égard, l'animalisme est un peu une extension de l'humanisme au monde animal. Précisons également qu'outre l'animalisme, une autre posture considère les animaux en tant qu'individus sensibles : la science.

Les auteurs reviennent ensuite sur les différences entre abolitionnisme et welfarisme, ainsi que sur le déontologisme de Tom Regan, l'utilitarisme de Peter Singer et la théorie des capacités de Martha Nussbaum.

Un sous-chapitre au titre très mesuré (« De la critique philosophique à la croisade végétarienne ») traite notamment des effets de la modernisation :

Les Trente Glorieuses (les années 1950, 1960 et 1970) ont connu un changement important dans notre relation quotidienne aux animaux et au sein du processus d'industrialisation de l'alimentation amorcé un siècle plus tôt : la disparition, dans notre paysage, de la mise à mort des animaux. Parce que les petits abattoirs situés au cœur des cités ne pouvaient plus absorber l'augmentation des flux d'animaux imposée par la demande croissante, il fallait en construire de plus gros, mieux placés pour le transport routier. L'aubaine était belle pour les reléguer en périphérie de nos lieux de vie sociale.

[Et aujourd'hui encore] l'évaporation, dans la consommation de viande, de la conscience de la mise à mort des animaux apparaît d'autant plus forte que la grande distribution a désincarné la viande elle-même, en la plaçant en barquettes, sous blister, en morceaux posés sur des lingettes qui absorbent, pour le cacher, le liquide rouge pris à tort pour du sang.

Que l'on nous cache la réalité derrière la production de viande, c'est une évidence. C'est justement ce manque de transparence que les enquêtes dans les abattoirs tentent de palier.

*Quid* du spécisme et de l'antispécisme ? Voici ce que les auteurs en disent :

La source principale des critiques adressées à l'antispécisme apparaît lorsqu'on pousse sa logique « jusqu'au bout », c'est-à-dire quand on la met à l'épreuve des réalités de notre vie avec les animaux. En l'occurrence, si l'on voulait éliminer la cruauté de l'homme envers tout animal et supprimer ses discriminations d'espèces, la seule solution serait de le priver de toute relation avec des animaux. Ne serait-ce pas là une nouvelle discrimination, très radicale, et même une source de cruauté envers les humains qui vivent avec des animaux, ou envers des animaux domestiques auxquels la présence humaine est clairement profitable, voire vitale ?

Nous resterons sur notre faim, les auteurs n'expliquant pas pourquoi l'antispécisme impliquerait de nous priver de toute relation avec les animaux. La suite de l'argumentation reposant sur ce postulat, c'est dommage.

Soit on ne fait rien d'autre que de tenter d'empêcher la reproduction des animaux domestiques (au risque de ne plus en voir un seul dans un futur pas très lointain) pas facile ! Soit on les abandonne dans la nature – pas gentil ! Soit on cesse de les utiliser aux fins pour lesquelles leur espèce a été façonnée depuis des siècles ou des millénaires – et c'est un peu comme les abandonner ! Dans tous les cas, accessoirement ou gravement, des hommes et des femmes en pâtiront aussi.

Passons sur le dernier scénario, qui n'a pour moi pas vraiment de sens – en quoi cela serait-il un abandon ? Cette liste, en vrac, méconnaît le caractère graduel de la « libération animale » (ou peu importe le nom que l'on donne à cet objectif), se concentre sur l'espèce plus que sur l'individu, ignore les autres options à notre disposition...

La suite du chapitre traite des avancées ou des reculs en matière de bien-être animal, et il semble évident qu'une fois de plus, les auteurs et les animalistes partagent pas mal d'opinions quant aux progrès qui devraient être faits dans ce domaine. Là où les avis divergent, c'est sur l'objectif final, et la logique derrière l'élevage ou l'utilisation des animaux.

#### **Chapitre 4 : Quelles seront nos relations aux animaux en 2050 ?**

Il faut cependant réaliser que les stratégies de communication des uns et des autres tendent à exacerber et à opposer radicalement les différentes opinions, au point, par exemple, que manger de la viande et vouloir défendre le bien-être des animaux paraissent incompatibles. Mais le sont-elles vraiment ? Probablement pas.

*Vouloir* défendre le bien-être des animaux, sans doute pas, effectivement. Mais l'on peut légitimement considérer que défendre *effectivement* leur bien-être commence par ne pas les conduire à une mort qu'ils n'ont pas souhaitée. Or, jusqu'à l'arrivée d'alternatives de synthèse, la viande suppose la mort d'animaux.

Les auteurs envisagent quatre scénarios pour le futur :

- Des véganes et des animaux « libérés » : les animaux ont plus de droits, leur captivité est prohibée, il n'y a plus de zoos ou de cirques avec animaux mais seulement des refuges. Dans ce scénario, nombre d'espèces domestiques disparaîtraient, et la plupart des relations que nous avons avec les animaux aussi.
- Une viande rare et des animaux domestiques heureux : il n'y a plus aucune industrie animale, mais encore de petits élevages. Il y a beaucoup moins

de maltraitance animale. On continue à manger de la viande, mais moins. La mort des animaux « regagnerait du sens ». Les effets environnementaux de l'élevage seraient largement endigués.

- Des flexitaristes (*sic*) et des animaux moins malmenés : similaire au cas précédent, mais moins sévèrement.
- Rien ne change, jusqu'à ce que... : les conditions des animaux et des travailleurs empirent, les dégradations de l'environnement persistent, les écosystèmes meurent, la qualité et la quantité de nos relations avec les animaux continuent de décliner. Les conflits entre individus (véganes contre mangeurs de viande, patrons contre salariés...) s'enveniment.

On comprend sans peine que le scénario souhaité par les auteurs est le deuxième (ou le troisième assez similaire). Ce serait sans doute déjà un progrès. Il est en tout cas « peu risqué de parier sur une extension des droits des animaux parce que les sociétés humaines n'ont de cesse de légiférer contre toutes les formes de souffrance et de mise à mort ».

L'ouvrage se termine par une préconisation sociétale :

Le choix de tout un chacun reste lié à des décisions collectives, mais celles-ci ne sont pas limitées à des couples d'options antagonistes : manger l'animal ou ne pas le manger ; utiliser l'animal ou ne pas l'utiliser... Elles portent plus fondamentalement sur notre volonté commune, inscrite dans le droit autant que dans les usages, de vivre avec les animaux. Et vivre avec, c'est élever, c'est jouer, c'est aimer ou détester, c'est collaborer, c'est utiliser et aider... ce peut être aussi tuer ou se faire tuer. Dans ce cadre, la viande peut apparaître tel un coproduit de notre riche relation aux animaux. Aussi, pourvu qu'on ne fasse pas souffrir l'animal destiné à nous nourrir, qu'il ait une vie bonne et que son élevage soit inscrit dans une gestion durable des ressources, les problèmes posés par cette utilisation pourraient relever essentiellement de la morale individuelle et cesser d'être un terreau de crise sociétale.

Le grief principal que j'adresserais à cet ouvrage est la légèreté avec laquelle il écarte la question de la mort des animaux. Je ne peux que rejoindre les auteurs quand ils dressent le portrait de l'effrayante industrie animale, source de souffrances pour les animaux et les humains qui y travaillent, et aberration écologique. Et, à dire vrai, je préfère quand les opposants des animalistes sont au moins d'accord avec eux sur le fait que l'industrie animale est une abomination.

Mais là où je considère que la mise à mort est elle-même une souffrance et une atteinte évitable aux intérêts des animaux, eux considèrent qu'on peut « bien tuer », sans jamais vraiment expliquer pourquoi. « Bien mourir, c'est avant tout avoir bien vécu. » Pourquoi ? Toute la logique des auteurs ferait frémir si elle était appliquée à des humains. Or, même si les humains sont des animaux différents des autres (comme tous les animaux), la capacité de souffrir ou la sensibilité,

caractéristiques pertinentes ici, sont partagées également par les cochons, les vaches ou les poulets. En somme, il faut, je pense, être spéciste pour adhérer à certains arguments de cet ouvrage.

Nombre d'arguments relèvent selon moi davantage de la rhétorique que de la logique. Parler de relation de travail, d'accompagnement de l'animal que l'on élève, cela nécessite déjà de souscrire à un certain nombre de thèses qui ne sont pas assez détaillées dans l'ouvrage à mon sens, et quand bien même : en quoi tout cela justifie-t-il la mise à mort ? En quoi cela justifie-t-il un certain nombre d'autres actes, inévitables même dans les « petits » élevages (insémination forcée de la vache laitière, élimination des mâles ou des femelles poussins...) ?

Jocelyne Porcher, à la fin de l'ouvrage, résume en fait parfaitement la logique sous-jacente de l'ouvrage : « si nous voulons vivre avec les animaux, alors acceptons et assumons que leur mort est – le plus tard possible, pour le moins d'individus possible et le plus dignement possible – une conséquence inévitable de notre relation. »

Ce qui est évident pour elle ne l'est en tout cas pas pour moi, et je n'ai pas trouvé dans ce livre de démonstration convaincante.



*Tous les numéros des Cahiers  
antispécistes sont en libre accès sur :*

*[Cahiers-antispecistes.org](http://Cahiers-antispecistes.org)*

*Suivez l'actualité de la question  
animale sur la page Facebook des  
Cahiers antispécistes.*