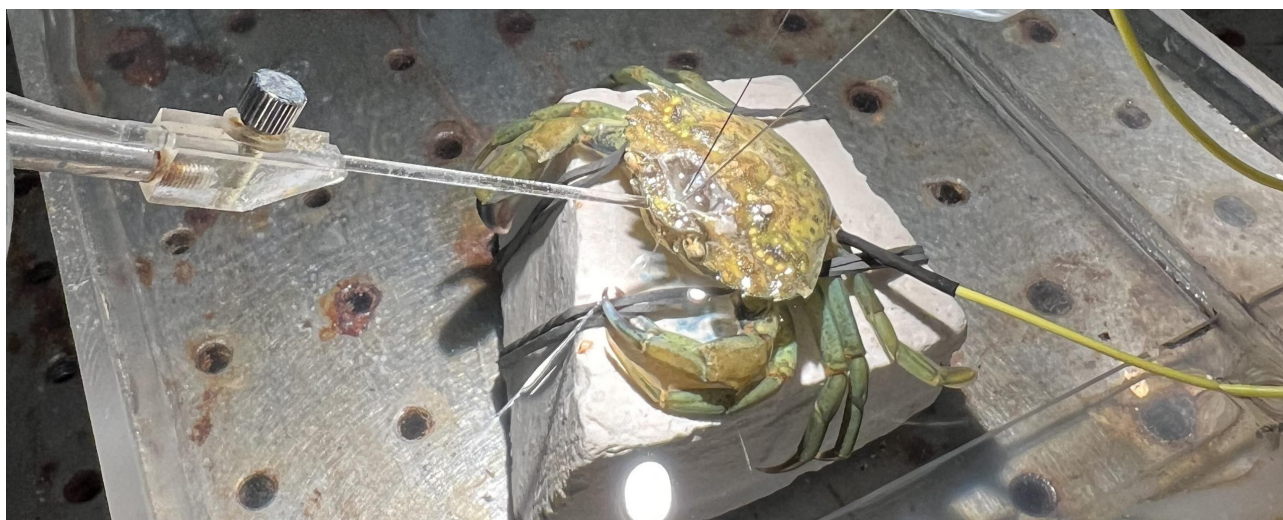


Université Rennes 2

Diplôme d'université

Animaux et société

**L'obtention des preuves
de la souffrance animale :
un paradoxe moral**



Crédit photo : © Eleftherios Kasiouras

Nathalie Chazelle

Sous la direction de : Enrique Utria

18 juin 2026

Remerciements

Je tiens ici à remercier en premier lieu les intervenant·e·s du diplôme universitaire « Animaux et société » de l'université de Rennes 2 pour la richesse de leurs enseignements, leur disponibilité, leur engagement. J'adresse particulièrement ma gratitude à madame Émilie Dardenne, responsable de la formation, ainsi qu'à monsieur Enrique Utria, qui a accepté de diriger ce dossier, pour leur accompagnement et leur implication.

Je souhaite également remercier sincèrement mes ami·e·s Antonin, Betty, Lucie, Manu, Sara, pour leur soutien plus que précieux.

Merci aussi à tou·te·s mes camarades apprenant·e·s de la promotion 2025-2026 pour les riches et passionnants échanges, pour les conseils et encouragements partagés.

Enfin, et surtout, merci à Raphaël, pour tout, tout simplement.

Table des matières

Remerciements.....	2
Introduction.....	5
Partie I - Les humains et les autres animaux dans les sociétés occidentales.....	10
A) Être ou ne pas être humain.....	10
B) Être ou ne pas être sensible.....	19
Partie II - La souffrance animale : une notion particulière.....	28
A) Une question de définitions.....	28
B) L'inévitable subjectivité de la souffrance animale.....	35
Partie III - La portée de la preuve de la souffrance animale dans notre anthroparchie..	45
A) À qui profite – vraiment – la preuve ?.....	46
B) Anthroparchie + utilitarisme = souffrance animale ?.....	56
Conclusion.....	69
Sources.....	78
Bibliographie.....	78
Ressources en ligne.....	79

« Quelle est donc, camarades, la nature de notre existence ? Regardons les choses en face :
nous avons une vie de labeur, une vie de misère, une vie trop brève.
Une fois au monde, il nous est tout juste donné de quoi survivre, et ceux d'entre nous qui ont
la force voulue sont astreints au travail jusqu'à ce qu'ils rendent l'âme.
Et dans l'instant que nous cessons d'être utiles, voici qu'on nous égorge avec une cruauté
inqualifiable. Passé notre première année sur terre, il n'y a pas un seul animal qui entrevoie ce
que signifient des mots comme loisir ou bonheur. [...] Telle est la simple vérité.

[...]

C'est presque du jour au lendemain que nous pourrions devenir libres et riches. [...]

Quand aura lieu le soulèvement, cela je l'ignore :

dans une semaine peut-être ou dans un siècle.

Mais [...] tôt ou tard, justice sera faite. »

Georges ORWELL, *La Ferme des animaux*

« Rien n'a changé, sauf mon attitude. Donc tout a changé. »

Anthony DE MELLO

Introduction

Alimentation, santé, hygiène, mode, divertissement, mobilité... Il n'est plus aujourd'hui, dans nos sociétés humaines occidentales, de domaine qui ne s'appuie, au moins en partie, sur l'exploitation animale. Celle-ci n'est pas nouvelle : le recours aux produits et services fournis par les autres animaux pour répondre à nos besoins ou à notre confort humains font partie depuis des millénaires de nos pratiques, et ont même largement contribué au développement de nos civilisations. Aujourd'hui plus encore, selon une tendance à l'œuvre déjà depuis plusieurs décennies, la mondialisation et le capitalisme galopants ne cessent de créer toujours plus de nouvelles attentes, de nouvelles sources et nouveaux désirs de consommation, de nouvelles promesses d'amélioration des conditions de vie des humain·e·s. Pour tenir ces engagements auprès de la population, qui y souscrit de manière plus ou moins consciente et volontaire, l'industrialisation, la surconsommation et la surproduction, qui s'alimentent mutuellement, s'intensifient. En conséquence, les « besoins » en ressources issues des autres animaux, utilisées sous toutes leurs formes et pour toutes les applications imaginables, déjà soumis à la pression de la croissance démographique, ne cessent eux aussi d'augmenter de façon exponentielle. Malheureusement pour les individus qui nous les fournissent, cela présente un certain inconvénient : l'emploi par les êtres humains de ces « ressources » implique en effet généralement soit leur exploitation dans des conditions qui leur sont peu favorables, soit leur mort ; et surtout, le plus souvent, les deux.

Ainsi, chaque année dans le monde, des milliers de milliards d'animaux sont directement exploités et tués au profit des humain·e·s. Pour satisfaire une demande en constante augmentation, les autres animaux sont soumis à des pratiques pensées pour maximiser leur rentabilité. Élevés pour nourrir l'espèce humaine, ils sont sélectionnés génétiquement pour produire toujours plus de *viande*, d'*œufs* ou de *lait*, entassés dans des cages et des bâtiments qu'ils ne quitteront que pour leur trajet vers l'abattoir, contraints par notre appropriation de leurs organes génitaux¹ à mettre au monde des petits qui leur seront arrachés le plus tôt

1. Rappelons que les méthodes employées pour la reproduction forcée, si elles ne peuvent être légalement qualifiées d'atteintes, agressions ou sévices sexuels ni de viol – l'insémination artificielle étant juridiquement prévue et autorisée par la loi et la définition du viol impliquant que l'individu victime bénéficie du statut de *personne*, toujours refusé aujourd'hui aux autres animaux qui font partie de la catégorie des *biens* – impliquent toutefois de la même manière contrainte, violence et absence de consentement.

possible pour suivre le même destin tout tracé que leurs parents. Pour nous assurer santé et longévité, ils sont utilisés dans le cadre d'expérimentations médicales consistant à les rendre eux-mêmes malades, à les mutiler, à les disséquer. Pour nous divertir, ils sont enfermés dans des zoos, domptés et dressés pour les spectacles des cirques, blessés puis abattus dans les arènes de corridas ou lors de chasses à courre... La liste est bien trop longue pour la dérouler tout entière ici mais ces quelques exemples montrent déjà combien nos sociétés humaines exploitent les autres animaux « à toutes les sauces ».

Ce constat nous interroge : si nous pouvons traiter ainsi les autres animaux, serait-ce parce qu'ils ne sont que des *ressources* à notre disposition ? Si nous nous octroyons tant de droits et de pouvoir à leur encontre, est-ce parce que, de la même manière que n'importe quel objet inerte, tel une pierre ou une chaise, ils sont dépourvus de toute sensibilité et de toute conscience, nous dispensant de quelque responsabilité morale que ce soit à leur égard ?

Cette représentation émerge dès l'Antiquité dans les discours des plus éminents philosophes comme Aristote, et sera largement majoritaire pendant des siècles dans nos sociétés occidentales, renforcée par la théologie judéo-chrétienne dominante. Comme le résume Dominic Hofbauer : « [...] si les sociétés de chasseurs-cueilleurs du paléolithique et mésolithique se pensaient [...] comme une espèce animale parmi d'autres, les nouvelles religions confèrent à l'humanité un statut exceptionnel fruit d'une création séparée, à l'image du nouveau dieu unique et paternel². » Transmis en héritage de génération en génération, ces modèles de pensée construits au fil des siècles de l'histoire humaine continuent de colorer notre vision des autres animaux. Pourtant, nous savons désormais que la réalité est tout autre.

Toutefois, alors même que croît cette conviction de l'existence d'une « césure » entre les humains et les autres animaux, des objections se font déjà entendre, portées par quelques voix marginales : les autres animaux ne seraient pas si différents de nous, eux aussi pourraient ressentir la *douleur*, éprouver des *émotions*, développer une *culture*, nouer des *relations*, avoir *conscience* de leur existence et même tenir à leur propre *vie*. Loin d'avoir été placés sur Terre par une entité divine pour servir l'espèce humaine, pas plus que condamnés par nature à lui être entièrement soumis, ceux-ci nous seraient au contraire similaires, et nous n'aurions aucun droit de les traiter comme des simples *moyens* de parvenir à nos fins.

2. B., Rosa, HOFBAUER, Dominic, *Les droits des animaux en questions*, Vanves, Éditions La Plage, 2022, p. 27.

Cette dernière théorie est celle que la science finira par confirmer. Charles Darwin l'affirmera haut et clair au XIX^e siècle : non, l'être humain n'est pas une exception mais, tout comme les autres animaux, un produit de l'évolution naturelle. Et en tant que tels, nous partageons avec eux de nombreuses facultés dont celle, qui n'est pas des moindres, de ressentir la *souffrance*. D'innombrables *preuves* scientifiques suivront pour le confirmer.

Émerge alors pour la société humaine une lourde conséquence : si les individus appartenant à d'autres espèces que la nôtre peuvent eux aussi souffrir, ne devrions-nous pas prendre en compte cette souffrance dans nos relations avec eux et, notamment, dans les pratiques douloureuses qui les exploitent à nos seuls bénéfices ?

À mesure que s'accumulent les connaissances scientifiques, philosophes et théoricien·ne·s de l'éthique animale se penchent sur les responsabilités morales que ces découvertes – ou plutôt ces confirmations – impliquent dans les rapports des êtres humains avec les autres animaux. Un large consensus impose alors la capacité de souffrir comme le critère minimal sur lequel se fonde la possession d'*intérêts* et, par là-même, la légitimité à faire partie de la communauté morale. Sur la base de ce raisonnement, tout individu capable de souffrir a en effet un *intérêt* à ne pas souffrir, équivalent à celui de tout autre individu sensible. La morale nous impose alors de considérer, en cas d'opposition entre eux, des intérêts équivalents avec la même mesure. L'éthique animale en parvient donc à la conclusion suivante : causer à quelque autrui sensible des souffrances *inutiles* n'est pas moral.

De cette équation, deux éléments fondamentaux émergent : la détermination des individus qui peuvent souffrir, dont les intérêts doivent être considérés ; et la question de la nécessité de cette souffrance, mise en balance avec l'objectif que vise le fait de la causer.

Ce sont donc les sciences et les connaissances qu'elles nous ont apportées qui nous ont permis de *démontrer* la sensibilité des autres animaux. Elles ont ainsi fourni sur le sujet des données vérifiées et vérifiables qui nous permettent aujourd'hui d'affirmer que nous avons envers les individus sensibles des obligations morales, ainsi que le résume par exemple Gilles Boeuf : « Au regard des derniers travaux de physiologie ou d'éthologie qui démontrent les incroyables facultés d'adaptation et compétences de animaux, tout nous encourage désormais à les considérer autrement³. ». De même, ce sont ces éléments de preuve qui ont permis la

3. BŒUF, Gilles, « Une histoire commune », , dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Paris, Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent, 2016, p. 22.

montée en puissance de la question animale au sein de la société et l'émergence puis l'essor des mouvements de défense et de protection des autres animaux que nous exploitons, comme le souligne par exemple Donald M. Broom pour le cas des animaux d'élevage, qui comptent parmi les plus nombreux et les plus exposés à la souffrance : « Les études menées sur la conscience, la sensibilité et les compétences des animaux de ferme ont encouragé la société à se soucier de leur bien-être⁴. » Et en effet, nous observons bien cette montée en puissance de la question animale, traduite par les législations et mesures de « bien-être animal » qui se multiplient. Ainsi, les professionnel·le·s opérant dans les différentes disciplines scientifiques auxquelles incombent de mettre en évidence la souffrance animale apparaissent comme autant d'allié·e·s en mesure, grâce aux résultats de leurs études, de faire valoir objectivement les intérêts des autres animaux, de déclencher des prises de conscience sur leur condition et de mettre en marche l'évolution sociétale indispensable pour mettre fin à leurs souffrances.

Toutefois, ce constat ne saurait occulter le fait que les expériences justement menées en ce sens peuvent elles-mêmes être génératrices d'importantes souffrances. Selon les principes de l'éthique animale, puisque nous les causons, nous devons donc nous demander si elles sont *nécessaires*. Cette question ne porte pas ici sur l'éthique de l'expérimentation animale jugée selon les bénéfices pour les êtres humains, mais sur la pertinence et l'efficacité réelle de réaliser des expériences douloureuses sur des individus sensibles, dans le cadre de la lutte contre leur souffrance.

C'est ce sujet que nous nous proposons d'explorer dans les pages suivantes. Selon le raisonnement que nous avons présenté dans cette introduction, nous nous concentrerons dans un premier temps sur les modèles de pensée qui ont permis, dans nos sociétés occidentales, l'instauration d'une hégémonie humaine et le déploiement à – toujours plus – grande échelle de l'exploitation animale, mais aussi sur les remises en question qui émergent depuis quelques décennies grâce au développement des connaissances scientifiques et aux principes moraux qui en découlent, théorisés par les penseur·euse·s en éthique animale. Nous nous interrogerons ensuite sur la notion même de souffrance animale et le rôle et le positionnement ambigus des chercheur·euse·s impliqué·e·s, hier et aujourd'hui, dans la démonstration d'une expérience fondamentalement subjective. Enfin, nous questionnerons les avancées concrètes en matière de condition animale obtenues jusqu'ici ou attendues en lien avec les recherches

4. BROOM, Donald M., « Les prouesses mentales des animaux de ferme », dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *op. cit.*, p. 214.

scientifiques, ainsi que l'efficacité réelle de la preuve scientifique de la souffrance animale, dans le cadre du combat visant à la faire cesser dans nos sociétés.

Partie I

Les humains et les autres animaux dans les sociétés occidentales

« Là où le simple bon sens suffit, on s'étonne de devoir recourir à un verbiage intellectuel rebattu depuis des milliers d'années, des concepts religieux éculés et tant d'expériences scientifiques pour parvenir à la conclusion qu'un animal est un être sensible. »

Éric BARATAY

Pour comprendre comment se sont construites les représentations que nous avons des autres animaux et les relations et rapports que nous entretenons aujourd'hui avec eux, nous proposons dans un premier temps d'en explorer les racines.

A) Être ou ne pas être humain

La nature des rapports que les êtres humains entretiennent avec les autres animaux et les perceptions qu'ils ont d'eux aujourd'hui se sont élaborées au fil de millénaires de coexistence interspèce et de siècles d'évolution des sociétés humaines. Si l'on retrouve en plusieurs points du globe des similarités dans certaines constructions sociales et culturelles liées aux autres animaux – en outre renforcées par la mondialisation, la circulation élargie des informations et les imprégnations interculturelles en œuvre de nos jours, parfois sources d'uniformisation des pratiques ou des modèles de pensée –, force est de constater que toutes les sociétés humaines n'ont pas toujours eu et n'ont toujours pas à notre époque forcément le même rapport aux autres animaux, que ce soit de manière générale ou envers certains individus ou espèces en particulier. Ainsi que le souligne Philippe Descola : « Il n'y a pas d'animal en soi. Il n'y a que des animaux d'une foisonnante diversité avec lesquels des humains, eux-mêmes très divers, ont noué au fil du temps des liens fortement contrastés en fonction de ce qu'ils voyaient en eux⁵. » Ainsi, la nature des relations anthropozoologiques dans une civilisation donnée est le

5. DESCOLA, Philippe, « À chacun ses animaux », dans BIRNBAUM, Jean (dir.), *Qui sont les animaux ?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 171.

fruit de sa longue histoire et dépend entièrement du contexte dans lequel elle a évolué et évolue toujours.

En tant que maillons de l'écosystème Terre, nous côtoyons depuis nos origines les animaux d'autres espèces que la nôtre. Leur omniprésence autour de nous en fait des *objets* ou *sujets* de nos actions, qu'ils en soient passifs ou actifs, de même que des *objets* ou *sujets* de nos réflexions, plus ou moins développées, plus ou moins conscientes. Les analyses des relations entre les êtres humains et les autres animaux ne datent pas d'hier, loin de là. Il y a bien des siècles déjà, les penseurs de l'Antiquité s'interrogeaient sur la place des êtres humains par rapport aux animaux, sur l'usage que nous pouvons faire d'eux, sur leur nature, le plus souvent mesurée en comparaison avec la nôtre, sur les droits et devoirs que nous avons ou non envers eux. De fait, comme l'écrit Émilie Dardenne, « les animaux sont au centre des systèmes de pensée⁶ » : ils sont présents dans notre vie quotidienne de toutes les manières imaginables, peuplent nos croyances et références culturelles, sont sources de réflexions, d'études ou de recherches dans toutes les disciplines des sciences, représentent des ressources alimentaires ou au contraire des prédateurs... Tous les aspects de la société humaine sont par définition concernés. L'évolution d'une société ne peut se faire sans considération des animaux – même inconsciente.

Les rapports que nous entretenons en Occident avec les autres animaux sont depuis toujours et de plus en plus particulièrement nombreux et de natures très diverses : ces derniers peuvent évoluer à nos côtés, bénéficiant souvent de notre affection voire de notre *amour* (animaux *compagnons*), en marge de nos habitats, dans des zones que nous partageons avec eux généralement avec force réticence (animaux *liminaires*), au cœur des espaces au sein desquels la présence humaine est moins prononcée, où nous pouvons prendre plaisir à les contempler ou au contraire à les chasser (animaux *sauvages*), ou constituer des *ressources* contraintes de nous procurer des services ou des avantages – nourriture, habillement, santé, cosmétique, divertissement, etc. (animaux *élevés* et/ou *exploités*). Et cela ne balaye en vérité qu'une infime partie des autres espèces, et quasiment que des macro-animaux, qui sont ceux auxquels nous accordons généralement le plus d'attention et depuis le plus longtemps : leur présence est pour nous plus visible, plus concrète, souvent jugée selon les avantages ou désagréments qu'elle nous procure ; mais autour de ceux-ci gravitent par ailleurs des milliards

6. DARDENNE, Émilie, *Introduction aux études animales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, 2022 (2020), p. 10.

d'autres individus dont nous n'avons parfois même pas conscience⁷. Pourtant, malgré cette « infinie diversité des espèces animales⁸ » et la large palette de relations que nous pouvons avoir avec elles et avec les individus qui les composent, un point commun les réunit tous : ces animaux ne sont pas humains. Et cette seule caractéristique, similaire à celle qui fait que nous-mêmes êtres humains ne sommes pas êtres chiens, ou que les êtres lombrics ne sont pas des êtres requins, impacte et construit fondamentalement la nature de toutes les relations anthropozoologiques⁹ depuis des siècles.

Un certain dualisme entre les humains et les « non-humains » dans la pensée humaine et dans la construction de nos sociétés semble inévitable : nécessairement, notre appartenance à une espèce en particulier nous conduit à nous interroger sur le monde qui nous entoure à travers un prisme spécifique, un *Umwelt* selon le concept théorisé par le naturaliste allemand Jakob von Uexküll, ou « environnement sensoriel spécifique¹⁰ » – sans même parler du prisme individuel propre à chacun·e.

Comme l'explique Philippe Descola dans ses travaux, confronté à l'altérité, l'être humain s'interroge donc en comparaison avec lui-même sur la nature de cet « autre » qu'il perçoit mais dont il ne peut prendre la place. Constitué pour sa part d'une enveloppe physique et d'une intériorité, il projette sur cet autre cette construction pour l'appréhender : il peut en mesurer et analyser ce que ses propres sens lui permettent effectivement de percevoir de manière plus ou moins consciente – l'aspect, le comportement, les sons produits, les odeurs... –, et il peut, par analogie, envisager son intériorité ; il ne peut toutefois se projeter pour la vérifier, encore moins pour la *vivre*. À partir de ce constat, l'être humain peut formuler quatre hypothèses : « Face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires

7. Soulignons tout de même quelques exceptions fréquentes, notamment lorsque de petits animaux sont regroupés en nombre suffisant pour constituer une « masse », leur conférant l'image d'une entité plus grande qui attire alors plus facilement notre attention, ou lorsque leur présence individuelle constitue pour nous un désagrément – peur, impact sanitaire... – ou au contraire un bénéfice suffisant – services écosystémiques comme dans le cas des pollinisateurs par exemple – pour que nous considérions leur existence.

8. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, « *Ce ne sont que des animaux* ». *Le spécisme en question*, Paris, Humensis, « Le Pommier », 1^{re} édition, 2023, p. 19.

9. Notons ici que le terme « anthropozoologique » en lui-même est construit sur cette distinction entre les êtres humains et les autres individus du règne animal.

10. Définition donnée par DARDENNE, Émilie, dans la vidéo de présentation du chapitre 1 de son livre *Penser la condition animale. Outils critiques*, mise en ligne sur LinkedIn en avril 2026 : <https://urls.fr/Td7SU7> [consulté le 10/05/2026].

et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues¹¹. »

Parmi les quatre représentations ou « ontologies » définies d'après ces combinaisons, c'est le *naturalisme*, soit la ressemblance des physicalités associée à la différence des intériorités, qui s'est imposé au cours des derniers siècles dans les civilisations occidentales pour comparer les êtres humains et les autres espèces animales. Les autres animaux se distingueraient donc de l'espèce humaine par une intériorité qui serait différente. Dans nos sociétés, cette distinction s'est traduite dès le début de notre ère par une dévalorisation de l'intériorité des autres espèces. *A minima*, cette intériorité des « autres » serait inférieure à celle des êtres humains, comme l'affirment par exemple les Stoïciens, comme Aristote, qui attribuent à l'être humain « la raison alors que l'animal ne dispose que de l'instinct¹² ». Poussé à son paroxysme, ce schéma en arrive à la dénégarion de toute intériorité chez les autres animaux, à travers notamment la théorie de l'*animal-machine* qui sera soutenue par René Descartes puis Nicolas Malebranche aux XVII^e et XVIII^e siècles : dénués de toute âme ou raison, de toute forme d'intériorité, les autres animaux ne seraient que des automates, de simples mécanismes répondant à des stimuli. S'ils nous ressemblent physiquement, les autres animaux seraient donc dépourvus d'activité intérieure, comme une coquille vide, et dès lors privé d'intérêts – propres, mais aussi du nôtre qui ne leur devons alors aucune considération morale.

Ainsi, comme l'explique Éric Baratay : « Déspiritualisé, renvoyé dans le profane et le matériel, l'animal est bon à exploiter. Sa sensibilité n'est pas niée, même si elle est quelquefois minorée, mais elle est jugée sans importance¹³. »

Aux origines de ces constructions de pensée se trouve la *Scala naturae* : structurée dès l'Antiquité, cette « grande chaîne des êtres » place les individus humains au sommet d'une hiérarchie des êtres terrestres – par opposition aux esprits que sont Dieu ou encore les anges –, au-dessus des autres animaux. La construction de cette chaîne repose sur la possession par chaque échelon de toutes les caractéristiques attribuées à l'échelon qui lui est immédiatement inférieur, et d'une autre supplémentaire qui l'en distingue : la matière inanimée existe, les

11. DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2016, p. 220.

12. DE FONTENAY, Elisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Points, « Essais », 2013 (1998), p. 135.

13. BARATAY, Éric, « L'animal sensible, une révolution née de la Révolution », dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *op. cit.*, p. 359.

plantes existent et vivent, les animaux existent, vivent, ont une volonté propre et se meuvent. Et les êtres humains cumulent toutes ces qualités auxquelles vient s'ajouter la raison, qui justifie leur supériorité sur les autres animaux : « [...] il faut croire que les plantes sont faites pour les animaux, et les animaux, pour l'homme¹⁴ » nous dit ainsi Aristote. Et comme le rapporte Valéry Giroux, cette conception est dans l'Antiquité déjà largement partagée, par-delà les oppositions qui agitent pourtant les multiples courants philosophiques : «Aristotéliciens, épicuriens et stoïciens, si différents à bien des égards, s'accordaient à voir dans les animaux une ressource à notre disposition, un moyen pour nos fins¹⁵. »

Les religions monothéistes et notamment la tradition chrétienne perpétuent et renforcent cette vision en Occident dans les premiers siècles de notre ère, ancrant durablement l'idée d'un homme créé par Dieu à son image, auquel sont subordonnées toutes les autres formes de vie : les humains peuvent ainsi « remplir et soumettre le monde, dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre¹⁶ ». Cet *anthropocentrisme* sera reconduit ensuite aux XVIII^e et XIX^e siècles, notamment à travers l'*humanisme* qui en extrait la conception divine pour replacer l'origine et la justification de cette « valeur suprême¹⁷ » de l'être humain dans les facultés supposées lui être spécifiques ; prévaut toujours cette *raison* qui lui serait propre et justifierait sa supériorité sur les autres animaux, légitimant leur exploitation. Ainsi Emmanuel Kant tient-il à son tour ce discours : « Les animaux [...] n'ont pas conscience d'eux-mêmes et ne sont par conséquent que des moyens au service d'une fin. Cette fin est l'homme¹⁸. » Et de ce fait, même lorsqu'une certaine responsabilité morale est envisagée dans les traitements que nous imposons aux autres animaux, celle-ci s'oriente encore dans l'intérêt des êtres humains : « Nos devoirs envers les animaux sont donc des devoirs indirects envers l'humanité¹⁹. »

Quelle que soit la justification qu'on lui donne, divine ou naturelle, cet *exceptionnalisme humain* trace une frontière nette entre les êtres humains et l'ensemble des autres espèces du règne animal, d'ailleurs alors toutes regroupées sous la dénomination unique d' « animaux », gommant dans une masse informe des différences fondamentales entre elles parfois plus importantes que celles qui les distinguent de l'espèce humaine, comme le souligne Peter

14. ARISTOTE, *La politique*, Paris, Ladrangé, 1874, p. 28.

15. GIROUX, Valéry, *L'antispécisme*, Paris, Humensis, « Que sais-je ? », 1^{re} édition, 2020, p. 6.

16. Genèse, 1:28.

17. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 125.

18. KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, trad. Luc Langlois, Paris, Librairie générale française, 1997, p. 391 [cité dans DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 99].

19. [*Ibid.*, p. 127].

Singer : « Dans l'esprit populaire, le mot “animal” désigne en bloc des êtres aussi différents qu'une huître et un chimpanzé, tout en créant un fossé entre ces derniers et les humains, alors que nous sommes biens plus proches parents des chimpanzés qu'eux ne le sont des huîtres²⁰. » Cela entraîne de fait un processus d'*extraction* de l'être humain de la catégorie des animaux, celui-ci s'attribuant alors par opposition subjective le mérite de constituer à lui seul une catégorie tout entière et, surtout, le plein droit d'user des autres espèces comme bon lui semble.

Traduit dans le droit humain, sur lequel reposent nombre des éléments de fonctionnement de nos sociétés occidentales, le dualisme humain/autres animaux est normativement représenté par la *summa divisio*, qui répartit les individus selon deux catégories : celle des « personnes », réservée aux êtres humains ; et celle des « choses » ou des « biens ». Qui n'est pas humain est donc une « chose », au même titre qu'un objet inanimé. Et parmi les implications cruciales de cette distinction se trouve le concept de la *propriété* : un « bien » peut-être possédé par une « personne ». Autrement dit, un être humain peut, selon le principe le plus fondamental du droit, *posséder* les animaux des autres espèces et en *jouir* comme il le souhaite, tant qu'il respecte les limites prévues par les dispositions légales. Sur cette base normative repose nécessairement une différence de considération majeure, sur laquelle nous reviendrons.

Ce dualisme, semble-t-il inévitable, a progressivement évolué en Occident jusqu'à constituer une fracture ontologique *a priori* infranchissable entre les êtres humains et tous les autres animaux, les éloignant de plus en plus et déniait à ces derniers toujours plus des caractéristiques qui seront successivement déterminées comme « le propre de l'homme », tels la raison ou le langage. Mais loin de s'arrêter là, l'espèce humaine a également construit une représentation hiérarchisée des autres espèces, dont elle s'est elle-même placée, là encore, en point de référence.

À la césure entre l'espèce humaine et toutes les autres espèces animales s'ajoute en effet une autre classification au sein de la « masse animale ». Déjà, la *Scala naturae* antique

20. SINGER, Peter, *La libération animale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite biblio Payot – Essais », 2012, p. 63.

hiérarchise les animaux non humains entre eux. Leur place dans la chaîne repose notamment sur un jugement qualitatif que l'être humain opère en comparaison avec lui-même, se plaçant en exemple pour déterminer les capacités des autres espèces animales. Partant du sommet de la pyramide que représente l'exception humaine, celles-ci sont ensuite hiérarchisées selon le degré de similitudes qu'elles partagent avec nous – ou plutôt que nous pensons qu'elles partagent avec nous –, conditionnant généralement l'estime que nous leur accordons. Ainsi, le plus souvent, moins un animal nous ressemble, moins nous le considérons.

En complément de ces considérations physiologiques, l'utilité que les êtres humains lui trouvent, mais aussi les représentations religieuses ou culturelles qu'ils en ont contribuent à déterminer la place d'une espèce animale dans cette hiérarchie : « Au sommet trônent les carnivores sauvages tels que les lions ou les aigles, tandis que les herbivores et les animaux domestiques leur sont subordonnés mais apparaissent avant les autres oiseaux, les poissons ou les insectes²¹. »

L'influence des rapports sociaux que nous entretenons avec les autres animaux sur la manière dont nous considérons une espèce et ses représentant·e·s est majeure : la proximité croissante avec les animaux que nous avons choisis comme compagnons de vie leur a conféré ces derniers siècles, et surtout décennies, un statut particulier, qui pousse aujourd'hui certains êtres humains à les inclure dans leur cercle familial – sans pour autant que cela remette véritablement en question, du moins à large échelle, la fracture fondamentale opérée entre *eux* et *nous*. À l'inverse, la disparition progressive des animaux exploités, notamment pour l'alimentation humaine, de nos champs – de pâture et de vision – a entraîné une désincarnation et une réification montante de ces individus, perçus dans le pire – et le plus répandu... – des cas non comme des êtres vivants à part entière, mais comme une masse indistincte toujours plus importante destinée à produire des *ressources* à notre profit – *de la viande, de la laine, du lait, des œufs*... – voire celui d'individus d'autres espèces auxquels nous accordons une meilleure considération – *nourriture* pour les animaux compagnons par exemple.

Cette hiérarchie que nous avons instaurée entre les espèces engendre sur le plan pratique des discriminations majeures. Comme le résume Émilie Dardenne, celles-ci prennent la forme de « traitements différenciés que nous faisons subir aux différentes espèces d'animaux en fonction de la parenté que nous avons ou croyons avoir avec elles, du type de relation que

21. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 101.

nous entretenons ou de ce à quoi elles renvoient dans notre imaginaire affectif²² ». Ainsi, de manière générale, ces discriminations se traduisent d'autant plus en défaveur des individus d'une espèce donnée que ses caractéristiques s'éloignent du modèle humain, que la reconnaissance de ses intérêts irait à l'encontre des nôtres ou que nos représentations culturelles lui attribuent une image négative. En 1970, le psychologue Richard D. Ryder donne à ce paradigme, à l'œuvre déjà depuis des siècles donc, le nom de *spécisme*. Nous en reparlerons.

À toutes ces considérations spécifiques s'ajoutent enfin des différences de considération individuelles, propres à la place particulière qu'occupe un être non humain dans notre société. Émilie Dardenne note ainsi que : « Parfois, un même animal peut remplir plusieurs de ces rôles [compagnon, symbole, ressource alimentaire, outils, objet à contempler, créature effrayante, héros, victime, membre de la famille, et tant d'autres choses] sans que nous ayons conscience de l'incohérence qu'il y a à le traiter tantôt comme un enfant tantôt comme un "modèle" vivant dans une procédure expérimentale en biologie ou en médecine. C'est le cas des lapins ou des chiens, singulièrement²³. » Ces exemples mettent en lumière le lien puissant entre les représentations que nous nous faisons des autres animaux et les relations que nous construisons avec eux, qui s'alimentent mutuellement. Aucune différence ontologique objective entre les êtres humains et non humains ne saurait en effet être convoquée ici pour justifier la discrimination entre deux individus de la même espèce.

Les différents modèles de pensée présentés jusqu'ici ont perpétué à travers les âges l'idée largement dominante d'une supériorité *par nature* des êtres humains, leur accordant de plein droit de dominer et exploiter le monde – et donc les autres espèces – à leur profit. *Naturalisme, anthropocentrisme, spécisme...* ont ainsi permis dans nos sociétés l'édification progressive et exponentielle d'une hégémonie humaine, sous la forme de ce qu'Émilie Dardenne qualifie d'*anthroparchie*, « c'est-à-dire un système politique et social d'attitudes, de pratiques, d'institutions qui privilégient les êtres humains²⁴ », reléguant les autres animaux au rang de simples *moyens* pour nos fins, de « biens » que nous pouvons posséder, de *ressources*

22. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1^{re} édition, 2011, pp. 24-25.

23. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, pp. 22-23.

24. DARDENNE, Émilie, dans la vidéo de présentation du chapitre 1 de son livre *Penser la condition animale. Outils critiques*, LinkedIn, avril 2026 : <https://urls.fr/Td7SU7> [consulté le 10/05/2026].

que nous pouvons nous approprier. Et de fait, si, effectivement, nous ne voyons dans les autres animaux que des « choses », si nous dénions leur intériorité, si nous les estimons placés sur cette Terre à seule fin de nous servir, alors nous pouvons user d'eux comme bon nous semble et faire reposer la bonne marche de notre société et la satisfaction de nos besoins et désirs sur leur exploitation totale, sans nous interroger sur d'éventuelles obligations morales à leur égard.

Mais, depuis les origines même de ces représentations, des voix dissidentes s'élèvent, appelant à une tout autre considération des animaux non humains...

B) Être ou ne pas être sensible

Nous l'avons vu, les conceptions dominantes distinguant l'être humain de toutes les autres espèces animales, le plaçant au sommet d'une pyramide hiérarchique et au centre d'un monde façonné pour le servir, déniaient ou minimisant par opposition l'intériorité et les capacités des autres animaux, sont très anciennes et se sont transmises voire renforcées au fil du temps. C'est sur ces représentations, largement majoritaires, que repose l'argumentation présentant l'exploitation croissante des autres espèces par les êtres humains comme légitime, nous épargnant toute responsabilité morale à leur égard puisqu'elles ont été placées sur la Terre pour nous servir. Comme le précise Éric Baratay, ces modèles de pensée ont « fait la quasi-unanimité jusqu'au XVI^e siècle²⁵ ». Notons ici l'emploi du préfixe *quasi* : en effet, dès l'Antiquité, d'autres conceptions marginales pouvaient déjà se faire entendre, défendant une tout autre représentation des animaux non humains et appelant à une considération à leur égard bien différente.

Parmi les plus ancien·ne·s et célèbres défenseur·euse·s des autres animaux est fréquemment cité Pythagore. Présenté comme végétarien par la plupart des textes à son sujet, il serait ainsi déjà au VI^e siècle avant notre ère, animé par « la volonté de ne pas faire subir à des créatures sensibles les violences de l'élevage et de la mise à mort²⁶ ». Quelques siècles plus tard, Lucrèce, écrivain romain, « [...] affirmait avec d'autres que des expériences intenses telles que la douleur, la peur, le bonheur, les émotions n'étaient pas réservées à notre espèce²⁷ ». Plutarque, quant à lui, défendait au I^{er} siècle « la pensée d'une continuité de degrés entre tous les vivants²⁸ », niant l'existence d'une prétendue fracture nette de nature qui séparerait humains et non-humains ; ainsi, « récusant le stoïcisme qui [...] faisait valoir la prééminence humaine sur le vivant, Plutarque s'est attaché à mettre en valeur l'intelligence animale, contestant la dichotomie qui place l'être humain d'un côté et les autres vivants de l'autre²⁹ ». À leur suite, Porphyre de Tyr, convaincu que les autres animaux sont dotés d'une conscience et d'une mémoire, affirmait à son tour au III^e siècle qu'ils « sont capables de sensations, de souffrance, de crainte³⁰ ». Aux côtés des autres philosophes pythagoriciens, il

25. BARATAY, Éric, *op. cit.*, p. 359

26. LARUE, Renan, « L'éthique animale dans l'Antiquité », dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *op. cit.*, p. 370.

27. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 106.

28. DE FONTENAY, Elisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Points, « Essais », 2013 (1998), p. 199.

29. DARDENNE, Émilie, *op.cit.*, p. 102.

30. *Ibid.*, p. 138.

défend déjà l'idée que « la différence entre nous et le reste des animaux n'est pas de nature ou d'essence, mais seulement de degrés ou de variations³¹ », allant jusqu'à défendre l'idée hétérodoxe que « l'exploitation des animaux [...] contredit l'ordre du monde³² » et « n'est pas non plus conforme à la justice³³ ».

Quelques siècles plus tard, Saint François d'Assises fait pour sa part figure d'exception parmi les penseurs chrétiens en rompant avec la pensée traditionnelle du christianisme selon laquelle seul l'être humain dispose des faveurs de Dieu qui l'a créé. Expriment « un amour profond envers toutes les créatures³⁴ », il considère ainsi les autres animaux comme ses adelphees et non comme ses subordonnés, reconnaissant dans ces termes une certaine forme de parenté avec eux.

Longtemps étouffées par la puissante théologie chrétienne, ces conceptions ont tout de même perduré en marge des récits dominants, avant de revenir sur la scène intellectuelle au XVI^e siècle, lorsque « le développement de l'imprimerie et de l'humanisme permet la redécouverte de penseurs grecs et de thèses oubliées³⁵ ». À cette époque resurgissent donc ces autres représentations des animaux non humains dans un contexte qui leur prête une oreille plus attentive que jusqu'alors, nourri par « la révolution scientifique [qui] met en cause la place centrale de l'homme, insiste sur la parenté avec les autres vivants ; cela favorise une montée de l'esprit critique, une discussion des idées et des dogmes³⁶ ». Dans ses écrits, Michel de Montaigne soutient ainsi à son tour, faisant écho à la pensée *continuiste* de Porphyre, que « les animaux ont une faculté de raisonnement et que nous partageons avec eux une profonde parenté³⁷ ». La diffusion dans la société d'un tel discours n'est bien sûr pas sans générer de vives réactions, et c'est notamment en opposition à ces idées que René Descartes proposera au siècle suivant sa théorie de l'animal-machine, dont il soutient au contraire que les « actions sont déterminées par les seules lois de la physique, dont l'homme s'affranchit par la pensée³⁸ ».

Au XVIII^e siècle, le débat prend encore de l'ampleur et des philosophes comme Voltaire, Étienne Bonnot de Condillac ou Jean-Jacques Rousseau, réfutant la vision mécaniste de

31. GIROUX, Valéry, *L'antispécisme*, Paris, Humensis, « Que sais-je ? », 2020, p. 10.

32. LARUE, Renan, « L'éthique animale dans l'Antiquité », dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *op. cit.*, p. 372.

33. *Ibid.*, p. 372.

34. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 88.

35. BARATAY, Éric, *op. cit.*, p. 360.

36. *Ibid.*, p. 360.

37. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 102.

38. B., Rosa, HOFBAUER, Dominic, *op. cit.*, p. 30.

Descartes, reprennent à leur compte la thèse défendant une âme animale de même nature que celle des êtres humains et accordent aux autres espèces l'émotion et la sensibilité que leur déniaient les conceptions traditionnelles dominantes. Ainsi, pour Condillac : « Il y a autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates : elles sentent. Que si elles sentent, elles sentent comme nous³⁹. » C'est aussi à cette époque, grâce à la Révolution, que ce débat se propage dans la sphère publique, permettant une plus large diffusion de ces idées.

Dans le même temps, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle puis plus encore au XIX^e siècle, l'exploitation animale se développe. La présence d'animaux non humains s'intensifie donc, dans les campagnes mais aussi dans les villes du fait de l'urbanisation. « Maniés par une population qui n'en a pas l'habitude, qui souvent n'en a pas la patience, qui reporte sur eux la violence qu'elle vit souvent dans les rapports sociaux⁴⁰ », ils sont fréquemment victimes de mauvais traitements, notamment les chevaux et les chiens de trait, de plus en plus nombreux à être utilisés pour le transport attelé. En parallèle, la consommation de viande augmente elle aussi, générant un afflux de « bétail » toujours plus important vers les « tueries » – qui deviendront par la suite les « abattoirs » –, qui sont encore alors bien souvent des cours ouvertes sur les rues, laissant à voir aux passant·e·s l'horreur des mises à mort. Ces différentes évolutions entraînent ainsi la multiplication des scènes publiques de violence, alors même que la société promeut, après le traumatisme de la Terreur, une nouvelle sensibilité : « l'homme sensible⁴¹ » se doit ainsi de « faire preuve de sentiments d'humanité et de bienveillance, parce qu'il ressent dans sa chair la douleur et la souffrance des bêtes⁴² ».

L'argument principal invitant ici à se soucier des autres animaux et à limiter leurs souffrance reste toutefois anthropocentré : la violence d'un individu humain à l'égard des autres animaux présagerait en effet d'une évolution vers une violence envers ses semblables. « S'occuper des animaux, c'est donc s'occuper des hommes⁴³ » résume Éric Baratay. Cette fois encore cependant, une vision plus marginale coexiste, celle d'une « pitié⁴⁴ » que méritent les animaux non humains pour eux-mêmes parce qu'ils sont eux aussi *sensibles*, ainsi qu'en

39. BONNOT de CONDILLAC, Étienne, *Traité des animaux*, 1755 [cité dans B., Rosa, HOFBAUER, Dominic, *Les droits des animaux en questions*, Vanves, Éditions La Plage, 2022, p.31].

40. BARATAY, Éric, *op. cit.*, p. 364.

41. *Ibid.*, p. 366.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

témoignent les « signes évidents de plaisir, de douleur et de souffrance⁴⁵ » qu'ils manifestent. Les défenseur·euse·s de cette opinion reprennent et diffusent l'idée d'une « communauté de la sensibilité, de la souffrance et de l'existence entre les hommes et les animaux⁴⁶ », élaborée notamment par Jean-Jacques Rousseau.

Dès la fin du XVIII^e siècle, les premières bases de l'éthique contemporaine sont consolidées par la théorisation de l'utilitarisme par le philosophe du droit Jeremy Bentham. La doctrine utilitariste juge la moralité d'une action à ses « conséquences [...] dans une situation particulière⁴⁷ » ; ni l'action en elle-même, ni l'intention de l'individu qui agit ne sont pris en compte. L'objectif visé par l'utilitarisme est la maximisation du « bonheur », à travers un calcul qui « additionne les bien-être individuels afin d'obtenir une unique mesure du bien-être général⁴⁸ » qui découlera de cette action. L'ensemble des intérêts en jeu sont donc mis sur la balance, qui penchera en faveur du résultat qui en favorisera le plus. Pour déterminer les limites de la communauté morale à laquelle s'applique ce principe, Jeremy Bentham s'appuie à son tour sur cette idée que la sensibilité des autres animaux – entendue ici comme leur capacité à souffrir – constitue un critère suffisant pour les y inclure. Ainsi le présente sa célèbre affirmation : « La question n'est pas peuvent-ils raisonner ? Ni : peuvent-ils parler ? Mais : peuvent-ils souffrir⁴⁹ ? »

En parallèle des débats philosophiques, les scientifiques qui défendent eux aussi la théorie d'une parenté entre les êtres humains et les autres espèces se font de plus en plus nombreux. Au XVII^e siècle, l'anatomiste Edward Tyson évoque « une continuité des traits entre les humains et les autres primates⁵⁰ », suivi par Carl von Linné, naturaliste suédois, qui montre à son tour que « les humains figurent dans l'ordre des primates⁵¹ ». Ces démonstrations amorcent la montée en puissance d'une vision qui connaît son apogée rayonnante avec la publication, en 1859, de *L'Origine des espèces*, de Charles Darwin.

Cet ouvrage connaît un retentissement énorme au sein de la communauté scientifique, mais aussi au sein des sociétés occidentales en général. La théorie de l'évolution qu'il présente bouleverse en effet la conception que celles-ci se faisaient jusqu'alors du monde vivant et de

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 138.

48. *Ibid.*

49. BENTHAM, Jeremy, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Dover, 2007 (1780), p. 311 [cité dans DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 128].

50. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 102.

51. *Ibid.*

la place qu'y occupe l'être humain : à la grande chaîne des êtres et à la prétendue césure ontologique entre les êtres humains et les autres espèces, Charles Darwin répond par la présentation de son arbre phylogénétique buissonnant, dans lequel l'être humain n'occupe plus cette place privilégiée au sommet ou au centre d'un monde ordonné hiérarchiquement. Plus terrible encore pour l'orgueil humain : notre espèce partage en effet avec les autres animaux un lointain ancêtre commun, et sa « constitution anatomique et physiologique [...] et celle des autres vertébrés sont liées⁵² ». Les spécificités qui sont les siennes ne sont plus alors, comme celles qui caractérisent tout être vivant, que le produit d'un processus d'évolution et d'adaptation à son environnement. Charles Darwin tire également de ses travaux la conclusion qu'il « n'existe pas de différence essentielle entre les êtres humains et les animaux en matière de facultés mentales⁵³ ». Ainsi, « la théorie de l'évolution que Darwin a développée [...] a effectivement donné une assise scientifique à ce que de nombreux philosophes affirment depuis l'Antiquité, à savoir que la différence entre l'homme et l'animal est seulement de degré et non de nature⁵⁴ ».

Pour autant, ces théories ne seront pas immédiatement acceptées. Comme l'explique Émilie Dardenne : « C'est le développement de l'éthologie contemporaine, de la génétique, combinées à la paléanthropologie, à la primatologie et à la zoologie, qui a permis de confirmer la théorie darwinienne selon laquelle les animaux non humains éprouvent des émotions semblables aux nôtres. Les recherches scientifiques croisées de ces disciplines ont ainsi ruiné les fondements métaphysiques du propre de l'homme⁵⁵. » Il faudra donc attendre encore quelques décennies et bien d'autres études scientifiques avant que la théorie de Charles Darwin ne fasse enfin consensus dans le monde scientifique.

Pour Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, celle-ci « a des répercussions importantes en éthique animale⁵⁶. » C'est en effet sur la base de ces critères de la sensibilité et de la conscience, désormais démontrées par les sciences, que vont se forger les principes de l'éthique animale contemporaine qui, dans la lignée de Porphyre ou de Jean-Jacques Rousseau, vont imposer l'idée d'une communauté morale étendue au-delà de l'espèce humaine. En effet, comme le souligne Catherine Kerbrat-Orecchioni : « [...] on ne voit pas comment sur un sujet pareil l'éthique pourrait faire bon marché des acquis scientifiques. Dès

52. *Ibid.*, p. 105.

53. *Ibid.*, p. 106.

54. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 21.

55. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 107.

56. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 21.

lors que l'on sait de source sûre (c'est une vérité "établie") que certaines espèces animales sont sensibles à la souffrance, alors que l'on pouvait jusqu'alors s'imaginer que "cela ne sent pas" [...], ce savoir ne peut pas être sans incidence sur notre façon de nous comporter à leur égard, et sur la valeur éthique attribuée à ces comportements⁵⁷. »

Deux siècles plus tard, Peter Singer repart de la théorie utilitariste de Jeremy Bentham pour fonder son « éthique dite de la libération animale⁵⁸ », du nom de son plus célèbre ouvrage publié en 1975. Alors que Richard D. Ryder vient de nommer la discrimination fondée sur l'appartenance à une espèce – le fameux *spécisme* que nous avons évoqué plus tôt –, Peter Singer « [jette] les fondements théoriques de la contestation du spécisme⁵⁹ » en fondant « la capacité à ressentir plaisir et souffrance [comme] un critère pertinent, nécessaire et suffisant de considération morale⁶⁰ ». En effet, dès le premier chapitre de son livre, il résume ainsi sa réflexion : « Si un être souffre, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en compte cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable – dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles – de n'importe quel autre être. Si un être n'a pas la capacité de souffrir, ni de ressentir du plaisir ou du bonheur, alors il n'y a rien à prendre en compte. Ainsi, c'est le critère de la sensibilité (pour employer ce mot comme raccourci pratique, mais en toute rigueur inexact, pour désigner la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir) qui fournit la seule limite défendable à la préoccupation pour les intérêts des autres⁶¹. » L'éthique de Peter Singer s'appuie donc sur le seul critère de la « sensibilité », pour reprendre ce « raccourci pratique », pour justifier l'inclusion d'un être dans la communauté morale et la prise en compte de ses intérêts au même titre que ceux, similaires, d'un autre être sensible. L'appartenance à une espèce en particulier n'entre pas en ligne de compte, seule importe cette sensibilité. La conclusion utilitariste qu'en tire Peter Singer est que, dès lors que nous sommes face à un individu sensible – quelle que soit son espèce – dont l'intérêt à ne pas souffrir est équivalent au nôtre et que nous devons déterminer si une souffrance que nous envisageons de lui infliger est morale ou non, le principe d'égalité nous impose de prendre en compte de manière équivalente ces deux intérêts,

57. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 155.

58. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 134.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. SINGER, Peter, *La libération animale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite biblio Payot – Essais », 2012 (1975), p. 76.

pondérés par la *nécessité* d'infliger cette souffrance pour notre part – c'est-à-dire que nous devons nous demander quelles seraient les conséquences si nous ne l'infligions pas – et la nécessité de ne pas subir cette souffrance pour l'animal – c'est-à-dire les conséquences induites pour celui-ci par l'application de cette souffrance. Puis, en fonction des résultats obtenus, nous devons choisir l'hypothèse qui générera le plus de bien-être – ou le moins de souffrances.

La deuxième approche majeure en éthique animale repose quant à elle sur la doctrine déontologique. Tom Regan présente ainsi en 1983 dans son livre *The Case for Animal Rights* une autre forme de considération morale des animaux non humains, qui repose sur la valeur intrinsèque des êtres sensibles, leur accordant « une valeur morale propre, indépendamment de l'utilité qu'ils peuvent avoir pour nous⁶² ». Tom Regan propose en critère d'inclusion dans la communauté morale à laquelle ce principe doit être étendu le fait pour un individu d'être « sujet-d'une-vie », c'est-à-dire « [conscient] de ce qui [lui] arrive⁶³ » et capable « de jouir de [sa] vie ou au contraire pâtir de [ses] expériences douloureuses⁶⁴ ».

Une précision ici : le critère retenu par Tom Regan est plus restrictif que celui de la « seule » capacité à souffrir identifiée par Peter Singer ; Tom Regan s'en justifiait par son souci de limiter les contre-arguments qui pourraient lui être opposés. Aujourd'hui, le philosophe Gary Francione retient de manière plus large, comme le philosophe utilitariste, la *sensibilité*, c'est-à-dire la capacité à souffrir, comme critère nécessaire et suffisant d'inclusion à la communauté morale à laquelle s'appliquent les principes du déontologisme. Il explique ainsi cette position : « La condition d'un être sensible est par essence celle d'un être qui reconnaît que c'est dans son existence, et non pas dans celle d'un autre, qu'il fait l'épreuve de la douleur ou de l'angoisse⁶⁵. » Compte tenu du sujet que nous traitons ici et de la pertinence, selon nous, de cette affirmation, c'est donc ce critère que nous proposons également de retenir dans le cadre de ce dossier.

Le déontologisme, contrairement à l'utilitarisme, reconnaît la valeur inhérente des individus sensibles. Selon cette approche, la moralité d'une action ne se mesure pas à la somme des intérêts favorisés ou au contraire insatisfaits par cette action, mais se traduit, dans

62. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 146.

63. *Ibid.*, p. 148.

64. *Ibid.*

65. FRANCIONE, Gary, « Prendre la sensibilité au sérieux », dans AFEISSA, Hicham-Stéphane, JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste (dir.), *Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 206 [cité dans DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 162].

le cas présent, par la considération des « animaux non humains comme des êtres qui sont leur propre finalité et non comme des moyens au service d'une fin⁶⁶. » Pour les déontologues, nous devons ainsi accorder aux individus concernés le *droit moral* au respect, dont découle celui de ne pas subir de dommages, mais aussi considérer que leur vie, en tant que telle, leur importe. Cette considération entraîne l'une des distinctions fondamentales entre cette éthique et celle de Peter Singer : alors que le déontologisme considère la mort comme « le tort ultime⁶⁷ », l'utilitarisme y voit « un tort moindre par rapport à la souffrance⁶⁸ ». De fait, le premier s'oppose totalement à l'exploitation animale qui réduit par définition les individus exploités au rang de *moyen*, tandis que le second n'y voit pas de contre-indication formelle, si aucune souffrance n'est causée.

Les approches utilitaristes et déontologistes constituent aujourd'hui les piliers fondamentaux de l'éthique animale contemporaine. Bien d'autres se sont prononcé·e·s en la matière, proposant notamment des variations de ces deux thèses qui rejoignent l'une ou l'autre de ces conclusions : ou nous pouvons en effet utiliser les autres animaux dont nous avons scientifiquement reconnu la capacité de souffrir pour servir nos intérêts, mais nous devons alors prendre les leurs en compte – autrement dit, nous ne pouvons leur infliger des souffrances *non nécessaires* ; ou nous devons leur accorder une valeur inhérente indépendante de l'utilité que nous leur trouvons, auquel cas nous ne pouvons les considérer comme des *moyens*, quels que soient les avantages que nous pourrions en retirer. Dans le premier cas, nous reconnaissons aux autres animaux un intérêt à *ne pas souffrir* ; dans le second, nous y ajoutons un intérêt à *vivre*.

De manière générale, ce sont précisément ces deux visions qui s'affrontent aujourd'hui dans notre société occidentale. En effet, ce *principe d'égalité* est celui que nous appliquons déjà à la communauté morale que nous formons en tant que société d'êtres humains ; la proposition de l'éthique animale n'est donc pas de revoir les principes moraux sur lesquels celle-ci s'appuie, mais bien d'en étendre l'application à tous les êtres dont nous avons démontré qu'ils ont des intérêts équivalents aux nôtres.

66. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 149.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

Ainsi, philosophie et sciences ont permis conjointement de faire émerger puis d'amplifier la diffusion ces derniers siècles de représentations des espèces animales – humaine comme non humaines – à rebours des discours dominants qui, jusqu'à il y a peu, soutenaient une différence fondamentale, de nature, entre les êtres humains et les autres animaux, justifiant l'éviction de ces derniers de notre communauté morale et légitimant leur exploitation au profit des humain·e·s. La mise en lumière des liens qui nous unissent a permis d'admettre que d'autres animaux que les êtres humains sont capables de souffrir ou de vivre leur vie selon une expérience subjective, d'avoir conscience de leur propre vie. À partir de ces conclusions, les théoriciens de l'éthique animale ont défini la *sensibilité* comme critère fondamental, nécessaire et suffisant, de l'inclusion des autres animaux à notre communauté morale, et donc l'extension à leur égard du principe d'égalité

Comme le résume Jean-Baptiste Jeangène Vilmer : « Il existe donc un lien consubstantiel entre considération morale et souffrance qui, pour une grande partie des auteurs, est à l'origine de l'éthique animale⁶⁹. » Dès lors que nous déterminons le critère de la souffrance comme l'argument fondamental de la considération morale, il devient indispensable de déterminer, de montrer, de *prouver*, qui est en capacité, en mesure de souffrir, et qui ne l'est pas, afin d'établir clairement les frontières de la communauté morale et de déterminer envers quels êtres vivants nous devons appliquer ce principe.

69. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 7.

Partie II

La souffrance animale : une notion particulière

Pour appliquer les principes énoncés par les penseur·euse·s en éthique animale que nous avons présentés précédemment, qui s'appuient donc sur une approche *pathocentrée* de la considération des intérêts des différents animaux – c'est-à-dire instaurant la souffrance comme critère de la reconnaissance de ces intérêts –, il est indispensable de déterminer quels sont alors, parmi les êtres vivants, ceux qui peuvent effectivement éprouver de la souffrance. Et dans cette optique, la théorie philosophique ne suffit plus : si l'enjeu est de bouleverser nos représentations des autres animaux, sur lesquelles nous avons construit notre *anthroparchie*, nous attendons des données scientifiques fiables pour nous prouver que nous devons changer notre manière de traiter les animaux non humains. Comme le souligne Frans de Waal : « Aux yeux de bien des gens, l'intelligence des animaux est une évidence, mais la science ne se fie jamais aux apparences. Nous voulons des preuves⁷⁰. » Comment alors *prouve-t-on scientifiquement* que les animaux peuvent souffrir ?

A) Une question de définitions

Dès lors que nous ambitionnons de prouver la souffrance animale pour déterminer les frontières de la communauté morale, il convient bien sûr de se mettre d'accord sur ce que nous entendons par là. Or, déjà, cela soulève une première difficulté : celle de la définition même de la « souffrance », *a fortiori* celle qui s'applique aux animaux non humains.

Les expressions, les mots que nous employons et les définitions que nous leur donnons lorsqu'il s'agit de désigner, mais aussi de « penser » les autres animaux, leurs capacités, leurs différences ou similitudes avec nous, nos rapports avec eux, sont en effet loin d'être anodins et innocents. Notre vocabulaire est, nécessairement, construit par et pour notre espèce, dans le cadre du langage que nous utilisons pour communiquer entre congénères humains. Si les animaux non humains utilisent eux aussi d'une manière ou d'une autre une forme de « définitions » pour caractériser ce qui les entoure, celles-ci seront par essence différentes des nôtres, liées à leur *Umwelt* et à l'usage propre qu'ils peuvent avoir de telles définitions. Par

70. DE WAAL, Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Arles, Actes sud, « Babel », 2016, p. 335.

conséquent, les représentations que nous avons des autres animaux, la manière dont nous percevons notre monde et notre place au sein de celui-ci impactent forcément, consciemment ou non, les définitions que nous donnons aux mots que nous utilisons pour les décrire. Réciproquement, les termes que nous choisissons d'employer entretiennent et façonnent nos représentations des autres animaux. C'est ainsi, par exemple, que s'est construite la catégorie « animal » englobant, selon son acception classique, toutes les espèces sauf l'espèce humaine : toujours d'actualité dans notre vocabulaire courant, cette définition va à l'encontre de toute réalité biologique, mais elle a bien contribué à forger dans notre société une réalité aux tristes conséquences.

Pour répondre à l'objectif ambitieux de déterminer quels sont les êtres vivants qui peuvent souffrir, la première difficulté apparaît donc déjà au niveau linguistique. Dans le large champ de la *sensibilité*, l'on retrouve en effet plusieurs termes qui ne revêtent pas la même dimension selon la discipline qui les emploie. Ainsi, comme l'explique Émilie Dardenne : « La sensibilité peut être définie de plusieurs façons. En biologie, c'est la capacité à percevoir un stimulus et à y répondre. En ce sens, tous les êtres vivants, unicellulaires ou pluricellulaires, sont sensibles à certains stimuli. En philosophie, la sensibilité a souvent une signification plus large. Elle désigne la faculté d'avoir des émotions, des impressions, des sentiments, des sensations, notamment de douleur et de plaisir. Elle inclut un certain niveau de conscience⁷¹. » Au sens biologique, la *sensibilité* est donc commune à tous les êtres vivants : les plantes comme l'ensemble des animaux sont considérés, selon cette définition, comme *sensibles*. Au contraire, en philosophie, les individus répondant à ce critère sont bien moins nombreux, puisqu'ils doivent posséder des attributs supplémentaires, impliquant notamment une *expérience subjective* associée à un stimulus. Du fait de cette polysémie qui en brouille les contours, l'adjectif « sensible » tend aujourd'hui, notamment dans les rangs des militants de la cause animale, à se raréfier au profit d'autres termes que nous évoquerons plus loin.

La biologie propose ainsi, par rapport notamment à la philosophie, d'autres « paliers » dans l'échelle de la sensibilité. Au début du XX^e siècle, Sir Charles Scott Sherrington « introduit le terme et [développe] le concept de “nociception”⁷² », qui est aujourd'hui généralement considéré comme l'échelon directement supérieur de la seule *sensibilité*

71. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 132.

72. LE BARS, Daniel, « Douleur de l'homme, douleur de l'animal », dans GUICHET, Jean-Luc (dir.), *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Versailles, Éditions Quæ, « Update Sciences & Technologies », 2010, p. 21.

commune à tous les êtres vivants. La nociception désigne ainsi la capacité de percevoir un stimulus dit « nociceptif », qui « [menace] l'intégrité du corps⁷³ », capté par des organes sensoriels appelés « nocicepteurs » qui vont, en réponse à ce stimulus, s'activer pour déclencher « un répertoire varié, mais limité, de réponses réflexes et comportementales⁷⁴ ». La nociception joue donc chez l'individu un rôle d'alerte, qui prévient le corps d'un danger potentiel et lui permet d'y répondre par un réflexe défensif, *a priori* inconscient, pour se prémunir d'une lésion.

La *douleur* est également sur le plan biologique « un signal d'alarme qui protège l'organisme⁷⁵ », considérée par les scientifiques comme une expression de la nociception « plus élaborée sur le plan cognitif⁷⁶ ». En effet, la douleur implique l'association, par le cerveau, entre « sensation, émotion et cognition⁷⁷ ». Notamment, elle est associée à une valence négative, c'est-à-dire qu'elle est perçue par le sujet qui l'éprouve comme quelque chose de désagréable, déclenchant un « état émotionnel aversif ». La douleur implique donc déjà une *expérience subjective*, ainsi que le suggère la définition donnée par l'International Study of Pain : « une expérience sensorielle et émotionnelle désagréable, associée à une lésion tissulaire réelle ou potentielle, ou décrite en termes d'une telle lésion⁷⁸ ». Au sensoriel s'ajoute donc l'émotionnel. L'on se rapproche ici de la *sensibilité* décrite par la philosophie.

Enfin, le terme *souffrance* relève d'une définition plus délicate lorsqu'il s'agit de poser la question de la sensibilité des autres animaux. Daniel Le Bars, dont nous avons déjà repris les définitions de la nociception et de la douleur, dit de la souffrance, la comparant justement avec ces deux précédentes notions, qu'elle est « moins bien définie et de signification plus étendue⁷⁹ » et préfère donc s'abstenir de l'utiliser dans le texte cité. Georges Chapouthier ajoute : « La question est encore compliquée en langue française par le fait que le verbe “souffrir” s'applique aussi bien à la sensation de douleur qu'à celle de souffrance. Pour l'usage populaire, attesté par les définitions de plusieurs dictionnaires, douleur et souffrance sont équivalents, et font référence à une prise de conscience de la nociception⁸⁰. » Dans les

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, p. 22.

76. *Ibid.*, p. 21.

77. *Ibid.*, p. 22.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. CHAPOUTHIER, Georges, « La douleur sous l'angle de l'évolution des espèces », dans GUICHET, Jean-Luc (dir.), *op. cit.*, p. 45.

mondes scientifiques et philosophiques, le choix, surtout lorsque l'on parle de la sensibilité animale, de l'un ou l'autre de ces deux termes est loin d'être anodin, comme le relève Florence Burgat : « La différence parfois mise en place entre la douleur et la souffrance semble plus opératoire que réelle. En effet, hors du contexte où il s'agit de réaffirmer la différence ontologique entre l'homme et l'animal, ces termes sont volontiers substitués l'un à l'autre⁸¹. » Si l'utilisation du terme « souffrance » dans le cas des autres animaux se fait ici polémique, c'est en effet parce que, lorsqu'il est employé pour les êtres humains, il suppose l'existence de la conscience, comme l'explique Georges Chapouthier : « [...] la douleur ne devient souffrance que par l'intervention de mécanismes de conscience⁸² ». Or, le sujet de la conscience chez les animaux non humains demeure un sujet de débat scientifique, tout·e·s n'étant pas prêt·e·s à en reconnaître l'existence.

Ainsi, comme le relève Florence Burgat : « Au cœur même de ce lieu palpitant qu'est la vie sensible, une frontière est tracée entre des douleurs et des souffrances, au point de constituer deux domaines séparés. Ces domaines sont, d'une part, la vie animale comme vie réduite à ses seuls mécanismes physiologiques, d'autre part, la vie humaine, doublée d'une "existence", dont la puissance de réflexivité hisse la douleur au rang de souffrance⁸³. » La souffrance serait une expérience d'un niveau encore supérieur à la douleur qui, potentiellement, ne saurait être atteint par les autres animaux. Nous retrouvons donc à l'œuvre dans le monde des sciences consacrées à l'étude des autres animaux l'héritage de ce dualisme évoqué précédemment, toujours présent à notre époque, du propre aveu de Daniel Le Bars : « Bien que le dualisme cartésien ne soit que rarement défendu aujourd'hui de façon explicite, il perdure cependant de façon sournoise et à notre insu dans certains raisonnements et certaines attitudes⁸⁴. »

Une dernière notion qu'il convient d'évoquer ici est celle de la *sentience*. Entré dans le Larousse seulement en 2020, ce terme y est ainsi défini : « Pour un être vivant, capacité à ressentir les émotions, la douleur, le bien-être, etc. et à percevoir de façon subjective son environnement et ses expériences de vie. » Ce mot existe en vérité depuis bien longtemps, mais, comme le souligne Catherine Kerbrat-Orecchioni, il était « utilisé en philosophie

81. BURGAT, Florence, « "Souffrance humaine", "douleur animale". La mise à l'épreuve d'un lieu commun », dans GUICHET, Jean-Luc (dir.), *op. cit.*, p. 163.

82. CHAPOUTHIER, Georges, « La douleur sous l'angle de l'évolution des espèces », dans GUICHET, Jean-Luc (dir.), *op. cit.*, p. 48.

83. BURGAT, Florence, *op. cit.*, 2010, p. 163.

84. LE BARS, Daniel, *op. cit.*, p. 40.

classique, mais avec un sens plus restreint, la sentience, capacité de ressentir, s'opposant à la raison, capacité de penser. Ce n'est qu'après un détour par l'anglais qu'il a reçu son sens actuel⁸⁵ ».

Si la capacité de sentience « est aujourd'hui admise par l'éthologie cognitive pour un grand nombre d'espèces animales⁸⁶ », à l'image des autres termes évoqués précédemment, le monde scientifique dans son ensemble reste frileux à l'employer, tant celui-ci associe, plus encore que les autres, sensibilité et conscience et amènerait de fait à revoir en profondeur notre conception des autres animaux auxquels cette capacité serait accordée. En témoigne la réaction, en 2018, de certains représentants de l'Académie vétérinaire de France qui rejetaient farouchement le couple lexical *sentient/sentience* : « Ces termes, s'ils étaient retenus, seraient rapidement utilisés de façon abusive avec un risque certain de servir d'arguments aux tenants de l'égalité entre l'Homme et les animaux, quelle que soit leur espèce, voire par les juristes souhaitant accorder une personnalité aux animaux⁸⁷. » Ainsi, même dans le monde vétérinaire, supposément aux premières loges de la constatation de la souffrance animale et que l'on pourrait penser favorable à sa disparition, une représentation des autres animaux nivelée par le bas se maintient, entre autre par le biais d'un vocabulaire qui empêche que leur sensibilité soit considérée comme équivalente à celle des êtres humains et donc plus sérieusement prise en compte dans notre société. Précisément du fait de sa puissance sémantique, le terme « sentience » a aujourd'hui largement rejoint le vocabulaire du mouvement de protection des autres animaux, pour encourager cette évolution de nos représentations et accélérer la prise en compte de leurs intérêts.

Bien des termes que nous utilisons pour désigner notamment les émotions et les états mentaux humains sont donc aujourd'hui encore refusés aux autres animaux, en premier lieu dans le monde scientifique, en limitant et en ralentissant de fait la reconnaissance. L'enjeu ici est le suivant : ne pas verser dans l'*anthropomorphisme*, en attribuant abusivement à une autre espèce une caractéristique humaine, qui risquerait de fausser les conclusions des études. Comme le souligne Marie-Claude Marsolier, cette précaution peut inciter les scientifiques à désigner les comportements des autres animaux en utilisant des termes réservés aux êtres

85. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 404.

86. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 139.

87. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 138.

humains, par analogie, mais en en précisant la limite par l'emploi d'expressions réductrices, par exemple « comme si » : « [...] les animaux se comportent comme s'ils ressentiaient de la peur, de l'amour, de la tristesse, comme s'ils comprenaient des concepts ou avaient des intentions⁸⁸ ». Ainsi qu'elle le souligne ensuite, cette construction linguistique permet de garder à distance l'hypothèse que ces individus d'autres espèces auraient en effet des capacités de vivre des états subjectifs équivalents aux nôtres, nous rassurant dans notre idée que « [...] en réalité ils ne font pas l'expérience d'états mentaux émotionnels, cognitifs ou volitifs, et agissent sans avoir conscience de ce qu'ils perçoivent ou de ce qu'ils font⁸⁹ ». Ainsi : « Cette différenciation des termes ou des acceptions en fonction du statut d'humain ou de non-humain correspond systématiquement au refus d'admettre pour n'importe quel animal non humain la possibilité d'avoir des états mentaux⁹⁰. » En effet, en différenciant par notre vocabulaire même les capacités entre les êtres humains et non humains, nous préservons la distinction fondamentale que nous avons construite entre eux et nous, qui nous permet ensuite de justifier le pouvoir que nous nous attribuons sur eux.

Les définitions peuvent aussi évoluer – être modifiées donc par les êtres humains qui les emploient eux-mêmes – en fonction des progrès des connaissances scientifiques, pour en déplacer les curseurs instaurés initialement pour séparer les êtres humains des autres animaux, comme le souligne Frans de Waal : « La volonté de laisser les humains à leur place de prédilection dans l'absurde échelle de la nature imaginée par les Grecs de l'Antiquité a conduit à une obsession de la sémantique, des définitions et redéfinitions, et – soyons honnêtes – au déplacement incessant des lignes de but⁹¹. » Ainsi, en 2002, l'anthropologue Jonathan Marks s'opposait à la reconnaissance de l'existence d'une « culture » chez les grands singes – pourtant considérés comme les individus non humains les plus proches de nous et donc les plus susceptibles de bénéficier d'un traitement de faveur et d'une meilleure considération de notre part – selon ces termes : « Si l'on appelle “culture” le comportement des grands singes, cela signifie simplement qu'il faut trouver un autre mot pour ce que font les humains⁹². » Remarquons ici l'utilisation intéressante du terme « simplement », qui souligne l'apparente

88. MARSOLIER, Marie-Claire, *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 72.

89. MARSOLIER, Marie-Claire, *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 72.

90. *Ibid.*, p. 71.

91. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 205.

évidence de cette affirmation : il serait donc en effet inconcevable de conserver une définition de la « culture » qui puisse être partagée par les êtres humains avec d'autres animaux. Citons aussi le cas, particulièrement ironique, du terme « langage » lui-même, cette faculté que nous continuons de refuser aux espèces non humaines – qui « communiquent » mais ne « parlent » pas – qui a subi, et peut encore subir, un traitement similaire, selon ce même raisonnement présenté par Catherine Kerbrat-Orrechioni : « Si l'on tient absolument à ce que nous conservions le monopole du langage, il est toujours possible de construire une définition sur mesure en ajoutant, au fil des découvertes effectuées sur les communications animales, des conditions et critères correspondant à ce qu'il reste de spécifique aux langues humaines⁹³. »

Et de fait, l'adaptation constante des définitions concernant les autres animaux constitue une précieuse stratégie pour dénier aux autres animaux des capacités que nous souhaitons conserver au seul bénéfice de notre espèce pour préserver cet *existentialisme humain*, toujours présent aujourd'hui – nous permettant donc de perpétuer des pratiques qui, sinon, deviendraient immorales. C'est ce qui amène Louis Leakey, paléoprimatologue et paléoanthropologue britannique, lorsque la primatologue Jane Goodall démontra pour la première fois l'utilisation d'outils par des chimpanzés, « comportement précis qui définissait autrefois l'*Homo faber*, l'homme créateur⁹⁴ » et constituait par là un précieux « propre de l'Homme », à s'exprimer ainsi : « J'estime que les scientifiques qui s'accrochent à cette définition ont le choix entre trois options : reconnaître les chimpanzés comme des hommes, redéfinir l'homme ou redéfinir les outils⁹⁵ ».

Nous le voyons, cette pratique de la définition ou redéfinition est effectivement employée dans le monde scientifique – tout comme, reconnaissons-le, dans le monde philosophique qui, à l'inverse, cherche à renforcer positivement notre représentation des autres animaux et leur proximité avec l'espèce humaine en élargissant les définitions pour qu'elles les concernent également. La reconnaissance de la souffrance animale est donc aussi une question et un combat linguistiques, comme le résume Catherine Kerbrat-Orrechioni : « Qu'ils soient utilisés de façon littérale ou métaphorique, les mots sont dotés d'un formidable pouvoir d'évocation et de persuasion. Ils fonctionnent même parfois comme des formes embryonnaires

92. MARKS, Jonathan, *What it Means to be 98% Chimpanzee : Apes, People, and their Genes*, Berkeley, CA, University of California Press, 2022, p. xvi [cité dans DE WAAL, Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Arles, Actes sud, « Babel », 2016, p. 339].

93. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, pp. 69-70.

94. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 108.

95. GOODALL, Jane, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington DC, National Geographic Society, 1967, p. 32 [cité dans DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 108].

d'argumentation, dans la mesure où ils contribuent, mais sur un mode implicite, à orienter le discours vers telle ou telle conclusion⁹⁶. »

Aujourd'hui, à partir des différents termes que nous avons créés et que nous choisissons d'utiliser pour décrire le spectre de la sensibilité animale, nous continuons donc à nous reposer sur nos représentations des autres animaux, tout autant que nous continuons par ce même vocabulaire à les entretenir ou à les déconstruire ou reconstruire. Ce sujet, pourtant à la base même de la caractérisation et donc de la prise en compte sérieuse de la souffrance animale, constitue déjà une grande difficulté dans sa reconnaissance. L'enjeu majeur de déterminer qui nous devons ou non inclure dans notre communauté morale, et donc quels sont les intérêts que nous avons l'obligation morale de prendre en compte dans nos relations avec les autres animaux, s'en trouve dès lors plus encore compliqué.

À travers la question de ces définitions se révèle surtout la principale difficulté en œuvre lorsqu'il s'agit de déterminer qui est *sensible* et qui ne l'est pas, et qui permet précisément toutes ces dissensions : le caractère fondamentalement *subjectif* de la sensibilité.

B) L'inévitable subjectivité de la souffrance animale

Si l'existence de la nociception est aujourd'hui reconnue scientifiquement chez la quasi-totalité des espèces du règne animal, ce n'est pas le cas de la douleur et encore moins, nous l'avons vu, de la souffrance. La première consiste en effet, selon la définition retenue, en une perception plus complexe que la nociception, impliquant un « certain degré d'encéphalisation⁹⁷ » et la capacité de traduire la sensation en une perception subjective, qui « intègre le contexte cognitif dans lequel se trouve la personne (ou l'animal)⁹⁸ ». De fait, la démonstration scientifique de la douleur relève d'un autre niveau que celle de la seule nociception, qui peut être visuellement constatée par la physiologie, puisqu'aux facteurs sensoriels viennent s'ajouter les facteurs émotionnels. Pour qu'ensuite nous puissions parler de « souffrance » entrent en jeu les facteurs cognitifs⁹⁹. Dès lors, comme l'explique Daniel Le Bars : « Nous nous trouvons à l'interface entre ce qui est franchement du domaine de la

96. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 138.

97. LE BARS, Daniel, *op. cit.*, p. 22.

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*, p. 33.

physiologie et ce qui est déjà du domaine de la psychologie¹⁰⁰. ». En effet, la souffrance, en ce qu'elle implique une expérience subjective, n'est pas en soi une « variable observable » biologiquement parlant.

Pour ce qui touche à la physiologie, Émilie Dardenne rappelle qu'il existe aujourd'hui « des indicateurs de la douleur : augmentation des fréquences cardiaques et respiratoires, taux de sécrétion d'adrénaline, postures antalgiques, comportement général, température interne, sudation, vocalisations¹⁰¹ ». Mais l'étude et la mesure physiologiques ne peuvent en effet nous permettre de confirmer la présence d'une douleur ou de la souffrance chez un « autre » individu ; nous ne pouvons que la déduire par analogie avec celle que nous éprouvons nous-même, qui est par essence la seule dont nous pouvons faire l'expérience.

Nécessairement, il s'agit là d'une difficulté importante pour juger ou non des états subjectifs de quelqu'un·e extérieur·e à nous. Nous pouvons toutefois remarquer que cela s'avère qu'elle que soit l'espèce de l'individu en question. Face à un autre être humain, nous ne sommes, pas plus que face à un animal non humain, en mesure de nous projeter en lui pour ressentir ce qu'il ressent, comme le relève Peter Singer : « La douleur est quelque chose que nous ressentons, et nous ne pouvons que déduire le fait que d'autres la ressentent à partir de diverses indications extérieures. En théorie, il reste toujours possible que nous nous trompions quand nous supposons que d'autres êtres humains ressentent la douleur. [...] Néanmoins, bien que ce problème puisse constituer une énigme pour les philosophes, aucun de nous n'a le moindre doute réel sur le fait que nos amis proches ressentent la douleur tout comme nous la ressentons¹⁰². » Pourquoi, alors, accordons-nous aux autres humains ce que nous refusons aux autres individus d'espèces différentes ?

En vérité, il n'a pas toujours été de soi que *tous* les êtres humains ressentaient douleur et souffrance. Longtemps, en effet, la reconnaissance de la capacité de souffrir d'un individu a été conditionnée à sa capacité à *l'exprimer*. S'agissant encore et toujours de la détermination d'une capacité selon un prisme humain, de simples « vocalisations » ne suffisaient cependant pas : pour que lui soit accordée la faculté de souffrance, l'animal devait disposer du *langage*, autrement dit être capable de *parler*. Or, tous les êtres humains ne disposent pas nécessairement de cette faculté. C'est ainsi ce que souligne George Chapouthier : « Jusqu'à

100. *Ibid.*, p. 25.

101. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 138.

102. SINGER, Peter, *op. cit.*, p. 79.

une date récente, on a opéré les jeunes nourrissons humains sans anesthésie, avec l'idée sous-jacente que, puisqu'ils ne parlaient pas, ils ne souffraient pas¹⁰³ ! » De la même manière, des êtres humains même adultes mais dépourvus de la parole ont longtemps vu leurs souffrances déconsidérées par ce simple fait.

L'un des arguments utilisés en faveur du langage dans la question de la détermination de la souffrance d'autrui est que celui-ci nous permet, entre êtres humains, de « partager » notre expérience subjective et donc, en principe, de mieux l'appréhender. Puisque nous avons construit un vocabulaire reposant sur des définitions communément admises – quoiqu'elles puissent être particulièrement mouvantes, nous l'avons vu –, nous pouvons *a priori* « partager » avec plus de précisions cette expérience. Pour autant, puisque cela ne nous permet toujours pas de la *vivre* à la place d'autrui, même ce langage ne peut suffire à concevoir des certitudes sur le fait que nous ressentons une souffrance similaire : « Même en ce qui concerne mes frères humains je doute fort que le langage nous dise vraiment ce qui se passe dans leur tête. [...] comment savoir si ce que les gens déclarent sur eux-mêmes traduit vraiment leurs émotions et leurs motivations¹⁰⁴ ? » Nous pouvons ajouter ici par ailleurs que, même en s'entendant sur une définition donnée, si celle-ci se rapporte à une expérience subjective, nous pouvons considérer que la manière dont nous vivons cette expérience répond à cette définition, sans qu'elle soit pour autant d'une nature identique à celle d'un autre être humain utilisant le même terme pour la décrire. Cela peut par exemple se vérifier avec les échelles de douleur : deux être humains n'associeront pas forcément le niveau 2 d'une même échelle de douleur à une même expérience ou intensité de douleur. Ainsi, déjà au sein de l'espèce humaine même, la subjectivité de l'expérience de la souffrance constitue un obstacle.

Et cela se traduit donc à plus forte raison lorsque nous n'avons pas la possibilité de valider nos théories sur l'expérience d'autrui grâce à un langage commun. Comme le souligne Jean-Luc Guichet, « la question de la douleur chez l'animal, du fait de l'absence d'un langage comparable au nôtre, est inévitablement celle des critères qui permettent de la reconnaître et de l'évaluer. Or, ceux-ci sont au plus haut degré problématiques¹⁰⁵. » Non seulement la souffrance est subjective et, en cela, particulièrement difficile à prouver et mesurer, mais il existe en plus entre les êtres humains qui la recherchent et les animaux qu'ils étudient une barrière supplémentaire tenant à l'absence d'un langage commun. *A priori*, l'existence de

103. CHAPOUTHIER, George, *op. cit.*, p. 197.

104. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 135.

105. GUICHET, Jean-Luc, *op.cit.*, p. 14.

multiples modes de communication à l'œuvre chez les différentes espèces animales est un « tort » partagé, ainsi que le remarquait déjà Montaigne au XVI^e siècle : « C'est à deviner à qui la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non qu'elles nous¹⁰⁶. » Ainsi, « s'il n'y a pas de langue commune, ce n'est pas parce que les bêtes n'ont pas de langage, mais qu'elles et nous ne parlons pas la même langue¹⁰⁷ ». Malheureusement, dans un contexte anthropocentré, où l'être humain se considère comme la mesure fondamentale pour juger les autres animaux, cette difficulté se traduit largement en leur défaveur. Ainsi, plus leurs modes de communication diffèrent des nôtres, plus nous nous montrons réticents à leur accorder l'empathie nécessaire à la reconnaissance de leur souffrance, comme l'explique Jonathan Balcombe au sujet des poissons, largement victimes de ce biais : « Ils n'ont ni cris ni larmes, lorsqu'on leur transperce la bouche pour les hisser hors de l'eau. Leurs yeux fixes et sans paupières [...] accentuent l'illusion selon laquelle ils ne ressentiraient rien. En l'absence des stimuli qui suscitent généralement notre compassion, nous sommes insensibles à leur détresse¹⁰⁸. »

Même lorsque l'animal est en mesure de s'exprimer d'une manière que nous pouvons percevoir, en criant par exemple, la totale subjectivité inaccessible de son expérience, associée à son mode d'expression différent du nôtre, peut nous inviter à penser qu'il ne s'agit pas là réellement d'un signe de douleur véritable mais, encore une fois, que ce serait « comme si » l'animal ressentait de la douleur ; c'est là ce qui permettait aux mécanistes, adhérant à la conception de l'animal-machine de René Descartes et Nicolas Malebranche, de considérer que les cris poussés par les autres animaux lorsqu'ils étaient soumis à des traitements qui, chez les êtres humains, auraient sans aucun doute possible généré des souffrances insoutenables, ne relevaient que d'un bruit mécanique, à la manière des rouages d'une machine qui pourraient se mettre à grincer : « Ils disaient que les animaux n'étaient que des horloges ; que les cris qu'ils émettaient lorsqu'on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été touché, mais que le corps dans son ensemble était insensible¹⁰⁹. »

Aujourd'hui, nous reconnaissons que le langage articulé n'est plus une condition pour ressentir la souffrance, sans quoi nous n'anesthésierions toujours pas les bébés humains lorsque nous les soumettons à une intervention douloureuse. Pour autant, cela ne résout pas la

106. MONTAIGNE (de), Michel, *Essais*, II, 12 [cité dans DE FONTENAY, Elisabeth, *op. cit.*, p. 478].

107. DE FONTENAY, Elisabeth, *op. cit.*, p. 478.

108. BALCOMBE, Jonathan, *À quoi pensent les poissons ?*, Paris, Éditions La Plage, 2018, p. 304.

109. FONTAINE, Nicolas, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738, vol. 2, pp. 52-53 [cité dans SINGER, Peter, *op. cit.*, p. 360].

question épineuse de la détermination de la souffrance chez les espèces non humaines, loin de là. Comme le souligne Catherine Kerbrat-Orecchioni, aujourd'hui, « les réticences du monde scientifique sont encore parfois vives face à l'idée que d'autres animaux pourraient éprouver le même genre d'affect que nous¹¹⁰ ». Dès lors que nous avons établi qu'une espèce dispose des caractéristiques physiologiques attendues pour que d'éventuelles capacités cognitives soient envisagées, il nous faut donc trouver une manière de valider cette théorie ; si les animaux en question ne s'expriment pas dans notre langage, nous ne pouvons que tenter d'interpréter et de comprendre les signaux qu'ils émettent, en étudiant notamment leurs comportements. Mais ici aussi, des difficultés apparaissent.

L'être humain s'étant lui-même attribué le statut de *mesure* et les études menées sur les autres animaux étant, forcément, réalisées et analysées par des êtres humains, les scientifiques ont donc longtemps utilisé des critères humains pour juger les capacités des autres animaux. Ainsi, pendant des années, la reconnaissance de la conscience de soi – condition attendue pour ressentir la souffrance rappelons-le – à d'autres espèces était déterminée selon leurs résultats au célèbre « test du miroir », élaboré à la fin des années 1960 par le psychologue états-unien Gordon Gallup, qui ne s'appuyait que sur le sens de la vue, le plus utilisé chez l'être humain, écartant le fait que de nombreuses autres espèces se reposent sur d'autres sens. Et, pourtant, lorsqu'une espèce « échouait » à ce test, cela était considéré comme une preuve qu'elle n'avait pas conscience d'elle-même.

Ainsi : « Nous évaluons les animaux à l'aune d'une mesure qui ne leur convient pas [...] Les questions que nous posons aux animaux ne sont donc pas seulement approximatives, elles sont tout simplement inappropriées¹¹¹ ». Et cela, en effet, parce que nous jugeons les autres animaux à partir de l'être humain, leur déniaient ainsi leurs qualités propres, passant à côté tant de leurs spécificités que de leur individualité, comme le dénonce Florence Burgat : « [...] à chaque fois qu'on part de l'humain pour se demander qui est l'animal, on arrive au mieux à voir en lui une ébauche (il a presque une conscience, presque un monde, etc.) [...] c'est le moyen le plus sûr de manquer sa singularité, spécifique et individuelle¹¹². » Nous en revenons ici à ce recours à la forme du « comme si », que nous avons déjà évoqué précédemment.

110. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 58.

111. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 157.

112. *Ibid.*

Comme le résume Frans de Waal : « Cessons de faire de l'homme la mesure de toute chose ! Évaluons les autres espèces par ce qu'elles sont, elles¹¹³ ! »

Paradoxalement, alors même qu'elle considère l'être humain comme « la mesure de toute chose » et étudie les comportements et réactions des autres animaux à travers des études construites sur des critères humains, la science se montre aujourd'hui encore particulièrement méfiante face à l'*anthropomorphisme*, qui consiste précisément à attribuer à d'autres espèces des caractéristiques humaines sur la base d'une projection de notre intériorité sur la leur : « Ce genre d'anthropomorphisme est non seulement désuet mais aussi et surtout dangereux, simplement par la confusion qu'il introduit et les idées fausses qu'il véhicule. Face à un sujet difficile, il nous faut redoubler de vigilance pour ne pas être entraîné par une empathie mal maîtrisée, fondée sur nos intuitions, nos sentiments, nos croyances ou nos préjugés¹¹⁴. »

En retour, cela entraîne de fait le basculement vers un autre extrême, consistant à dénier scientifiquement aux autres animaux, par défaut, toute faculté similaire à celles des êtres humains. Ainsi, les éthologues Donald Griffin et Frans de Waal ont « [dénoncé] comme mentaphobie (*mentaphobia*) ou anthropodéni (*anthropodenial*) les préjugés qui consistent à refuser à tous les animaux non humains l'expérience d'états mentaux semblables aux nôtres¹¹⁵. » Laurent Bègue-Shankland explique en effet comment cette « traque de l'anthropomorphisme, confinant pour certains à une véritable “mentaphobie”, a été pratiquée avec l'écueil d'un autre aveuglement, celui d'un réductionnisme fautif, l'“anthropodéni”, qui récuse les similitudes entre les êtres vivants¹¹⁶ ». Comme le précise Yves Christen, « au nom du rejet de l'anthropomorphisme, [les êtres humains] privent les animaux d'une capacité d'empathie qu'ils s'interdisent eux-mêmes à leur égard¹¹⁷. » Cette réticence à voir dans « de pareils effets pareilles facultés¹¹⁸ », comme le suggérait Michel de Montaigne, a notamment été formulée par le psychologue anglais Lloyd Morgan en 1894 : « Nous ne devons en aucun cas interpréter une action comme relevant de l'exercice d'une faculté psychique de haut niveau

113. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 348.

114. LE BARS, Daniel, *op. cit.*, p. 38.

115. MARSOLIER, Marie-Claire, *op. cit.*, p. 81.

116. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *Face aux animaux. Nos émotions, nos préjugés, nos ambivalences*, Paris, Odile Jacob, 2022, p. 156.

117. CHRISTEN, Yves, *L'animal est-il une personne ?*, Paris, Flammarion, 2009, p. 359 [cité dans KERBRAT-ORRECHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 53].

118. DE MONTAIGNE, Michel, *Essais*, dans *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962 (1595), p. 437 [cité dans KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 39].

si elle peut être interprétée comme relevant de l'exercice d'un niveau inférieur¹¹⁹. » Et en effet, comme le relève Laurent Bègue-Shankland : « Par observance du fameux “canon de Morgan” » [...] toute faculté psychique ne sera désormais plus concédée qu'avec la plus extrême parcimonie¹²⁰. » Par défaut donc, les êtres humains ont des facultés psychiques ; jusqu'à preuve – subjective – du contraire, les autres espèces n'en ont pas.

Confrontés à des préjugés et à des biais bien ancrés, y compris dans le monde scientifique, les autres animaux ont donc un long chemin à parcourir – d'autant plus long que nous les avons déconsidérés ou placés dans les rangs inférieurs de notre fameuse échelle des êtres – pour que puissent être reconnues – parfois même seulement envisagées – leurs capacités et, parmi elles, leur souffrance. En effet, ces derniers ne doivent pas seulement *prouver* qu'ils ont des états mentaux et qu'ils souffrent ; ils doivent *nous prouver*, en surmontant tous les obstacles que nous ne cessons de placer sur leur route. « Les moutons ne sont pas si stupides après tout », titre ainsi une étude citée par Frans de Waal¹²¹. Le choix des termes ici est doublement révélateur : non seulement nous partions du principe que les moutons étaient particulièrement stupides, mais le résultat de l'étude ne permet que d'arriver à la conclusion qu'ils ne le sont pas *autant* que nous le pensions : ils restent *a priori* stupides, mais pas *si stupides*.

Il semble donc que, d'un extrême à l'autre, la perception par la science des facultés cognitives des autres animaux ne soit inévitablement teintée de la subjectivité humaine. Malheureusement, sur le sujet de la souffrance animale, l'un de ces extrêmes présente des conséquences plus défavorables aux autres animaux, puisque, poursuit Laurent-Bègue Shankland, l'anthropodéni « peut entraver la compréhension des intelligences animales¹²² » et donc, en conséquence, leur reconnaissance, ralentissant la prise de conscience nécessaire à une évolution de notre considération à leur égard.

La question de la souffrance animale est donc particulièrement complexe : celle-ci repose en effet sur des définitions mouvantes, construites et reconstruites par les êtres humains pour correspondre à leurs représentations des autres animaux, et ce aussi dans le monde

119. MORGAN, C. Lloyd, *An introduction to Comparative Psychology*, Londres, Scott, 1894, pp. 53-54 [cité dans DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 61].

120. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 155.

121. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 100.

122. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 156.

scientifique dont nous attendons pourtant des preuves neutres et objectives pour reconnaître la souffrance animale. De fait, nous l'avons vu, la souffrance est un concept éminemment subjectif : quel que soit le nombre d'expériences menées sur d'autres animaux, quelle que soit la discipline qui les étudie, leur intériorité nous sera toujours extérieure, de même que l'est celle des autres individus de notre propre espèce. Mais, dans le cas des autres animaux, les préjugés, les modèles de pensée anthropocentrés et spécistes à l'œuvre dans l'ensemble de la société, dont le domaine scientifique fait partie, incitent certain·e·s chercheur·euse·s elleux-mêmes à une méfiance particulière, les conduisant à l'*anthropodéni*, refusant ainsi, par défaut, faute de *preuves*, une réelle conscience et donc une réelle souffrance des autres animaux. Ainsi que le résume Daniel Le Bars : « À l'instar de toutes celles qui touchent le plus profond de notre être, la question de la douleur, humaine ou animale, continuera d'alimenter les débats pendant longtemps. »

Mais, ainsi que le souligne Jean-Luc Guichet, il nous semble pourtant bien falloir nous prononcer sur la question, tant les conséquences de la reconnaissance ou non de la souffrance des autres animaux entraîne d'implications – notamment morales, nous l'avons vu : « [...] indépendamment des arguments scientifiques ou philosophiques, il est de toute façon fort difficile de se maintenir dans un entre-deux d'expectation indéfinie. Nous sommes tenus de prendre position, et cela pour deux raisons : d'un côté, cette attitude méthodologique restrictive refusant de se prononcer sur la question de la douleur animale est seulement formelle et nous nous comportons toujours par rapport à l'animal en fonction d'une certaine conception, implicite ou non, que nous nous faisons de lui et de ses capacités ; de l'autre, cette question de la douleur implique des aspects éthiques qui par essence demandent des décisions¹²³. »

Les précautions supposées permettre plus de neutralité dans les conclusions des études scientifiques peuvent donc amener au contraire les scientifiques à minimiser la douleur chez les autres espèces, comparativement à celle des êtres humains. Si des données biologiques permettent effectivement de supposer l'existence de degrés très différents de sensibilité selon les espèces, notamment en lien avec la nature de leurs systèmes nerveux, nous ne pouvons ici encore que faire des *suppositions* quant à l'expérience subjective qui est la leur. Si nous ne devons pas faire preuve d'anthropomorphisme pour attribuer à des espèces, même proches de

123. GUICHET, Jean-Luc, *op.cit.*, p. 12.

la nôtre, des états équivalents, on peut s'interroger sur ce qui nous permet avec moins de scrupules d'appliquer l'opération inverse, ainsi que nous le faisons régulièrement. Daniel Le Bars affirme ainsi : « [...] de toutes les expériences humaines, la douleur est de celles qui posent avec le plus d'acuité la question des rapports entre le corps et l'âme, ce qui ne peut que gauchir le débat, même scientifique, par nos options métaphysiques, voire théologiques.¹²⁴ » Ainsi, le monde scientifique auquel nous prêtons la neutralité sur laquelle nous faisons reposer nos conclusions morales ou encore nos législations est lui-même bien loin d'être exempt des influences des représentations dévalorisantes des autres animaux issues de notre héritage.

Le risque identifié ici serait d'attribuer à des espèces non sentientes des caractéristiques qu'elles n'auraient en réalité pas. Si cela peut s'entendre sur le plan de la rigueur scientifique, nous nous interrogeons sur le danger que cela pourrait véritablement représenter dans le cadre de la lutte contre les souffrances animales : protéger, par principe de précaution, trop d'espèces ne serait-il pas préférable à perpétuer les souffrances de certaines sous prétexte que nous ne les avons pas encore totalement prouvées ?

Ainsi, le sujet de la sensibilité chez les autres animaux est éminemment compliqué. En effet, il nous est impossible en tant qu'individu de *vivre* la douleur ou la souffrance d'un·e autre à sa place, celles-ci impliquant comme nous l'avons vu une expérience subjective. C'est précisément ce qui a permis – et permet toujours aujourd'hui – de dénier ou de minimiser la souffrance, la conscience, les émotions d'autres êtres vivants autour de nous. Ainsi que le résume Jean-Baptiste Jeangène Vilmer : « Si l'on a pu douter aussi longtemps de l'existence de la souffrance animale, et si certains aujourd'hui continuent d'insister sur le fait que les animaux ne souffrent pas “vraiment”, c'est-à-dire pas “comme nous” [...], c'est parce que la souffrance est un état par définition subjectif : on ne peut faire l'expérience que de la sienne¹²⁵. »

124. LE BARS, Daniel, *op.cit.*, p. 40.

125. JEANGÈNE VILMER, *op. cit.*, p. 8.

Paradoxalement, la reconnaissance de la conscience et donc de la souffrance des autres animaux repose sur des biais opposés, mais qui trouvent leurs racines dans ces mêmes constructions de pensée que nous avons déjà évoquées que sont l'anthropocentrisme, voire le dualisme, et le spécisme. Ainsi, les scientifiques sont particulièrement prudent·e·s face à toute tentation d'*anthropomorphisme* trop prononcé, entraînant en retour la dérive vers l'autre extrême, à savoir l'*anthropodéni*, qui amène alors, au contraire, à refuser catégoriquement par défaut toute caractéristique humaine à un individu d'une autre espèce.

Malgré les difficultés précédemment identifiées, les freins et les paradoxes identifiés déjà aux premières étapes pour prouver la souffrance animale, force est de constater que la considération des autres animaux a connu une grande évolution : aujourd'hui, en effet, s'il demeure bien des réticences, la science leur accorde tout de même plus volontiers des facultés émotionnelles et cognitives. Si les frictions à l'œuvre, dans les mondes scientifiques et philosophiques notamment, que nous avons plus précisément évoqués, ont sans doute encore de beaux jours devant elles, il existe aujourd'hui un consensus qui reconnaît *au moins* l'existence d'une souffrance animale ; peut-être n'est-elle pas présente chez toutes les espèces, peut-être est-elle pour chacune différente, peut-être n'en existe-t-il aucune similaire à celle de l'être humain, ou peut-être le sont-elles toutes : nous ne pouvons, *a priori*, pas le savoir. Mais, comme le rapporte Jean-Baptiste Jeangène Vilmer : « Il n'est pas nécessaire de savoir quels animaux souffrent exactement, parmi toutes les espèces existantes de l'éponge au chimpanzé, ni même de prouver que tous les animaux souffrent, si l'objectif est d'établir l'existence d'une souffrance animale, et de poser ainsi le principe relativement consensuel qu'il est faux de considérer que l'homme est le seul à souffrir¹²⁶ ».

Selon les principes de l'éthique animale que nous avons vus précédemment, cela doit donc nous amener à revoir notre considération morale des autres animaux en prenant en compte, au moins pour ceux dont nous avons reconnu la capacité de souffrance, leurs intérêts à ne pas souffrir. Pour autant, comme nous pouvons le constater chaque jour dans notre société, c'est malheureusement loin d'être le cas.

126. *Ibid.*, p. 15.

Partie III

La portée de la preuve de la souffrance animale dans notre anthroparchie

« Quand on ouvre les yeux sur l'intensité des souffrances animales,
et le nombre irreprésentable d'animaux sacrifiés,
on passe de l'autre côté du miroir, on n'en revient pas indemne. »

Corine PELLUCHON

Comme nous l'avons vu précédemment, *prouver* scientifiquement la souffrance animale représente un défi majeur – possiblement insoluble : celle-ci demeurant une expérience subjective, totalement individuelle, le doute et le scepticisme quant à la souffrance d'autrui pourront toujours exister et constituer un obstacle à la reconnaissance de la souffrance réelle des autres animaux. Cela entraîne ainsi la multiplication des études pour tenter de démontrer avec le plus de certitudes possibles les capacités sensorielles, émotionnelles et cognitives des animaux non humains, et donc la poursuite d'expériences douloureuses – ou *a minima* d'études sources de contraintes, de dérangement, de perturbation ou d'inconfort, ainsi que le souligne Pierre Rigaux : « Même avec la meilleure intention du monde, on perturbe ces animaux. (...) Même sans violence physique directe, même en tâchant de les embêter le moins possible dans ce contexte, on les malmène plus ou moins¹²⁷ » – sur des individus d'autres espèces. Dès lors que nous estimons avoir accumulé suffisamment de preuves, nous admettons qu'une espèce non humaine peut ressentir la souffrance.

À partir de ce moment, les principes de l'éthique animale évoqués précédemment nous imposent de prendre en compte l'intérêt à ne pas – ou plutôt *ne plus* – souffrir des représentants de cette espèce – que nous avons, paradoxalement, déjà soumis à des souffrances pour en arriver à cette conclusion – sans *nécessité*. Nous proposons donc maintenant de nous interroger sur l'impact de cette preuve tant recherchée, sur la *nécessité* de poursuivre ces recherches, dans le cadre de la lutte contre les souffrances infligées aux autres animaux dans notre société.

127. RIGAUX, Pierre, *L'androsace et le cochon. La plante, l'animal. Pour une relation plus juste avec le vivant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2025, p. 54.

A) À qui profite – vraiment – la preuve ?

Nous l'avons évoqué, un consensus scientifique existe aujourd'hui pour reconnaître la capacité de souffrir des autres animaux, et même la possible sentience de nombreuses espèces. Ainsi, en 2012, treize éminents neuroscientifiques signaient la Déclaration de Cambridge, énonçant que les êtres humains ne sont pas les seuls animaux à posséder les « substrats neurologiques de la conscience¹²⁸ », que l'on retrouve également chez « l'ensemble des mammifères et des oiseaux ainsi que de nombreuses autres espèces telles que les pieuvres¹²⁹ ». Si cette déclaration reste prudente, ne reconnaissant pas formellement une conscience à toutes ces espèces – rappelons la subjectivité du sujet, qui empêche par nature toute déclaration péremptoire –, elle implique, comme le souligne Florence Dellerie, que « dans les discussions relatives à la conscience animale, la question n'est plus de savoir *si* des animaux non-humains sont conscients, mais *quels* animaux non humains sont conscients et *quelles formes* prennent leurs expériences subjectives¹³⁰ ».

Cette acceptation consensuelle de l'existence de la sensibilité, de la sentience même, des autres animaux devrait, par voie de conséquence, entraîner la réelle prise en compte de leur intérêt à ne pas souffrir. Et de fait, de prime abord, il semble que la société prenne désormais en considération cet intérêt : l'essor exponentiel du « bien-être animal » paraît en témoigner. Le qualificatif retenu traduit lui-même implicitement la reconnaissance de l'existence, par opposition, d'un « mal-être animal », et donc d'une expérience subjective, à valence négative ou positive, des individus d'autres espèces. C'est également ce qu'énonce la définition du bien-être animal donnée par l'Anses en 2018 : « Le bien-être d'un animal est l'état mental et physique positif lié à la satisfaction de ses besoins physiologiques et comportementaux, ainsi que de ses attentes. Cet état varie en fonction de la perception de la situation par l'animal¹³¹. » De même, au niveau international, l'Organisation mondiale de la santé animale présente le

128. LOW, Philippe, PANKSEPP, Jaak, REISS, Diana, EDELMAN, David, VAN SWINDEREN, Bruno, KOCH, Christof, « The Cambridge Declaration on Consciousness », Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, Churchill College de l'Université de Cambridge, 2012, p. 2, traduction de DELLERIE, Florence, « Déclaration de Cambridge sur la conscience », Questions animalistes : <https://questionsanimalistes.com/declaration-de-cambridge-sur-la-conscience/> [consulté le 30/05/2026].

129. *Ibid.*

130. DELLERIE, Florence, « Déclaration de Cambridge sur la conscience », Questions animalistes : <https://questionsanimalistes.com/declaration-de-cambridge-sur-la-conscience/> [consulté le 30/05/2026].

131. « Avis de l'Agence nationale de sécurité sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail relatif au “Bien-être animal : contexte, définition et évaluation” », Anses, 2018 : <https://www.anses.fr/fr/system/files/SABA2016SA0288.pdf> [consulté le 30/05/2026].

bien-être comme « l'état physique et mental d'un animal en relation avec les conditions dans lesquelles il vit et meurt¹³² ».

Pourtant, parallèlement à cette reconnaissance montante, loin de diminuer, l'exploitation des animaux non humains à notre profit s'est au contraire largement multipliée et intensifiée, entraînant l'utilisation de toujours plus d'animaux. Pour répondre à la demande croissante de produits et services qu'ils nous fournissent, l'industrialisation et la recherche d'un rendement sans cesse amélioré sont devenues les objectifs principaux de l'industrie reposant sur l'exploitation des autres animaux. Ainsi, par exemple, le développement de la zootechnie, des élevages « spécialisés et intensifs¹³³ » pour l'alimentation humaine, qui concerne l'immense majorité des animaux exploités par les êtres humains, entraîne plutôt une régression des conditions de vie et du « bien-être animal » qu'une amélioration. Alors que nous envisageons le « bien-être » sous un prisme individuel, nous noyons en outre les individus dont nous prétendons prendre en compte les intérêts propres dans des masses indistinctes toujours plus importantes.

Il semblerait ainsi que, quelle que soit la démonstration des intérêts des autres animaux que nous apportons par la preuve scientifique de leur sensibilité, de leurs souffrances, de leur sentience, ce n'est, en vérité, pas à ceux-ci que nous cherchons à répondre à travers nos études et recherches... Et cela dès l'étape consistant à apporter cette preuve.

Pour illustrer cette hypothèse, nous proposons d'explorer plus en détail ici un exemple concernant le cas des poissons, qui nous paraît particulièrement intéressant. Appartenant à la grande classe des vertébrés, ceux-ci y sont pourtant relégués au rang le plus bas, du fait de leur supposé éloignement de notre propre espèce, à la fois géographique et écologique – les poissons évoluant dans le milieu aquatique, contrairement à nous et à la majorité des autres espèces que nous côtoyons le plus –, mais aussi biologique, puisque l'anatomie des poissons, si elle conserve d'importantes similitudes avec la nôtre, s'en distingue tout de même significativement. Dès le I^{er} siècle de notre ère, Plutarque s'exprime ainsi à leur sujet : « [...] »

132. « Bien-être animal », Glossaire, Organisation mondiale de la santé animale, : https://www.woah.org/fr/ce-que-nous-faisons/normes/codes-et-manuels/#!/glossary-chapter/?term=214106&standard_type=5&animal_type=7&lang_id=103 [consulté le 30/05/2026].

133. MERLOT, Élodie, intervention dans le cadre du diplôme d'université « Animaux et société », 20 octobre 2025.

les animaux qui peuplent la mer forment une espèce étrangère et séparée de nous, comme s'ils étaient nés et vivaient dans quelque autre monde¹³⁴ ».

La caractéristique des poissons que nous retiendrons particulièrement ici est celle de leur prétendue absence d'expression de leurs émotions : dépourvus d'expressions faciales – du moins d'expressions que nous serions capables de percevoir et de traduire –, les poissons ont, plus encore que les autres vertébrés, souffert très longtemps – et souffrent d'ailleurs toujours aujourd'hui – de cette idée reçue selon laquelle ils seraient dépourvus de toute sensibilité¹³⁵.

Parmi les avancées scientifiques récentes ayant permis des bouleversements majeurs, les études menées par Lynne Sneddon sont particulièrement précieuses. Ayant elle-même démontré la souffrance ressentie par les poissons, la chercheuse explique : « [...] la quantité d'animaux tués ou retenus captifs concernés est bien plus importante que celle de n'importe quelle autre espèce de vertébrés dont nous nous servons. Pourtant, en matière de bien-être, nous ne leur appliquons pas les mêmes règles que celles qui valent pour les mammifères. Pour quelles raisons¹³⁶ ? » Effectivement, considérés comme phylogénétiquement plus éloignés de l'être humain que de nombreuses autres espèces que nous exploitons, les poissons souffrent d'une image tenace d'animal *insensible*, incapable de montrer quelque expression d'une émotion, qu'elle soit positive ou négative. Les recherches scientifiques menées par des chercheurs et chercheuses comme Lynne Sneddon ont justement permis d'invalider ces idées reçues et de mettre en évidence que les poissons ressentent effectivement la douleur et ont des capacités cognitives leur permettant également de souffrir.

Ainsi, il semble que ces expériences et études ont permis au moins jusqu'ici de mener à un consensus scientifique en la matière, dont nous pouvons attendre des retombées éthiques, et cela grâce notamment à cette chercheuse. Lynne Sneddon semblerait donc être la candidate idéale pour défendre l'abolition, *a minima*, des formes d'exploitation non nécessaire de ces poissons qui entraînent leurs souffrances – la consommation de leur chair ou la détente ressentie lors de séances de pêche de loisir n'étant pas indispensables à la survie des citoyen·ne·s de notre société occidentale, celles-ci pourraient, nous semble-t-il, être arrêtées sans nous causer de préjudice majeur. La chercheuse poursuit pourtant : « Les indicateurs de

134. PLUTARQUE, *Propos de table*, IV, I^{er} siècle [cité dans DE FONTENAY, Elisabeth, *op. cit.*, p. 224].

135. En témoigne encore de nos jours le nombre de personnes prétendant ne pas consommer de viande, se disant *végétariennes*, mais reconnaissant consommer *du poisson*, du fait de cette distinction mentale opérée avec les animaux terrestres, que nous considérons comme plus proches de nous et auxquels nous sommes donc plus enclin·e·s à reconnaître une sensibilité.

136. SNEDDON, Lynne, « Poissons tourmentés », dans LOU MATIGNON, Karine (dir.), *op. cit.*, p. 210.

la douleur chez les poissons doivent donc être quantifiées espèce par espèce, différents modes de douleur pouvant déclencher des réponses comportementales différentes¹³⁷. »

Pour quelle raison devrions-nous connaître les réponses comportementales de chaque espèce de poisson face à chaque source de souffrance, impliquant ainsi de leur en causer plus encore dans le cadre des expériences supplémentaires nécessaires, si ce n'est pour chercher la juste limite en-deçà de laquelle nous pouvons placer le curseur pour rendre moralement et socialement acceptable leur exploitation pourtant non *nécessaire* sans devoir la remettre en question ? Et en effet, la chercheuse conclut ainsi son propos : « [...] les éléments prouvant que les poissons (téléostéens) sont capables d'éprouver la douleur sont présents, ils répondent aux critères définissant la douleur animale. Si on accepte cette idée, on doit alors revoir entièrement notre façon de les traiter et nous demander comment améliorer les procédures mises en œuvre dans l'aquaculture, la pêche industrielle, la pêche à la ligne, les expérimentations, les expositions publiques et l'aquariophilie¹³⁸. » Autant de formes d'exploitation de ces individus, nécessairement génératrices de souffrances – comment pourrions-nous réellement imaginer « pêcher » des poissons sans leur infliger aucune douleur, aucun stress, ou consommer leur chair sans leur causer de tort ? – que la poursuite de ces recherches scientifiques, promues par une chercheuse pourtant elle-même aux premières loges de ces souffrances, inciteraient donc à perpétuer, allant à l'encontre des principes de l'éthique animale.

Plus récemment encore, cette même chercheuse parvient, après avoir démontré la souffrance des crustacés, à cette conclusion : « Nous devons trouver des manières moins douloureuses de tuer les crustacés¹³⁹. » Dans cette seule phrase réside tout le sujet : réduire la souffrance – et non la faire disparaître, cela étant, dans un tel contexte, impossible –, mais ne pas remettre en question le système qui « impose » de la causer, ne pas questionner la supposée *nécessité* de cette souffrance. Pourtant, consommer des crustacés ne semble en aucun cas indispensable ou vital pour l'être humain. Ainsi, même pour certain·e·s scientifiques constatant et parvenant elleux-mêmes à la conclusion de la souffrance des autres animaux, les recommandations auxquelles iels aboutissent continuent de chercher à répondre

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*

139. « Brain test shows that crabs process pain », University of Gothenburg, Faculty of Science and Technology, 26 novembre 2024 : <https://www.gu.se/en/news/brain-test-shows-that-crabs-process-pain> [consulté le 16/05/2026].

à des intérêts humains *a priori* non nécessaires, contrevenant de fait aux principes de l'éthique animale que nous avons vus précédemment.

Un autre exemple nous paraît mettre en avant également une certaine hypocrisie dont nous pouvons faire preuve en prétendant agir dans l'intérêt des autres animaux. Ainsi, une étude, menée par l'université d'Oxford et publiée en 2022 dans la revue *Animal Welfare*¹⁴⁰, visait à mesurer la souffrance infligée aux rats par les différentes méthodes de gestion létale de leurs populations. L'objectif : déterminer, parmi toutes les manières que nous avons de tuer ces animaux – sous le seul prétexte qu'ils nous dérangent –, dont nous connaissons pourtant particulièrement bien les capacités sensibles et cognitives pour les avoir étudiées en détail depuis de très nombreuses années, lesquelles sont susceptibles de leur occasionner le plus de souffrances afin d'en limiter voire d'en interdire l'usage.

Certes, nous pouvons arguer ici que nous cherchons à moins faire souffrir les rats lorsque nous les assassinons à notre profit : plusieurs pays ont d'ailleurs interdit l'utilisation des méthodes les plus douloureuses¹⁴¹. Mais pouvons-nous réellement prétendre que nous le faisons dans leur intérêt, alors même que d'autres méthodes – comme la contraception – existent pour limiter leurs populations ? Par ailleurs, si nous prétendons leur accorder des intérêts, ne devrions-nous pas surtout envisager des solutions pour cohabiter avec eux plutôt que de chercher à les supprimer ? Les rats étant des animaux grégaire, si nous reconnaissons leurs émotions, ne devrions-nous prendre en compte l'impact négatif de la mort d'un individu dans un groupe social ? Toutes ces questions sont occultées par les intérêts auxquels nous répondons réellement à travers ce type d'études : les nôtres. Pire : leur mise de côté est justifiée, légitimée par le fait que nous prétendons nous en soucier et y répondre, pourtant de manière – si l'on se place du point de vue des rats en tout cas – insatisfaisante. En effet, les résultats d'une telle étude tendent bien à justifier que nous puissions continuer à les tuer, sous prétexte que nous le faisons de manière non pas *indolore* mais *moins douloureuse*.

140. BAKER, S., AYERS, M., BEAUSOLEIL, N., *et al.* « An assessment of animal welfare impacts in wild Norway rat (*Rattus norvegicus*) management », *Animal Welfare*, 2022 : <https://www.cambridge.org/core/journals/animal-welfare/article/an-assessment-of-animal-welfare-impacts-in-wild-norway-rat-rattus-norvegicus-management/AEEE82AC49A55136E322A2900D8F6093> [consulté le 30/05/2026].

141. « Étude sur les différentes méthodes létales et la souffrance des rats », Paris Animaux Zoopolis : <https://zoopolis.fr/decouvrir/les-pratiques/resume-dune-etude-sur-les-differentes-methodes-letales-et-la-souffrance-des-rats/> [consulté le 30/05/2026].

De manière générale, comme le souligne Émilie Dardenne : « La notion de “bien-être animal” est devenu un outil, une façon de rationaliser la production issue du corps des animaux. [...] On parle de “bien-être animal” lorsque, par exemple, on coupe la queue des porcelets pour qu’ils ne se la dévorent pas mutuellement ou lorsqu’on pratique le claquage ou la “cloison thérapie”, c’est-à-dire le fait de jeter violemment contre un mur les plus chétifs afin de les supprimer¹⁴². » Pour Catherine Kerbrat-Orrechioni, il s’agit là d’une véritable « imposture lexicale caractérisée¹⁴³ », qui va donc au-delà encore de l’euphémisme – et en effet, le seul exemple du claquage des porcelets élevé au rang de pratique en faveur du « bien-être animal » en témoigne de manière éloquente. Relevons ici la juste remarque de l’association Paris Animaux Zoopolis, en introduction de son analyse de l’étude sur les méthodes létales de gestion des rats évoquée précédemment : « [...] lorsque l’on parle de bien-être à propos des humains, c’est généralement pour évoquer des plaisirs, comme un spa ou une soirée entre amis. Mais le “bien-être animal” ne consiste généralement qu’en la limitation des souffrances, comme l’abattage avec étourdissement, ou la satisfaction de besoins absolument élémentaires, comme disposer d’une ration d’eau et de nourriture suffisante. En désignant deux choses différentes selon qu’on parle des humains ou des animaux, le terme de “bien-être” est source de confusion, au détriment des animaux¹⁴⁴. »

Ainsi, si des pratiques jugées plus « respectueuses » des autres animaux peuvent parfois apparaître, sous l’impulsion des attentes des consommateur·ice·s ou sous contrainte législative s’appuyant sur des données scientifiques, ce n’est pas tant par souci de l’intérêt réel des autres animaux que pour répondre à ces attentes, et ainsi éviter à la fois un rejet des produits animaux et du système en lui-même. C’est ce que souligne Catherine Kerbrat-Orrechioni : « Notons au passage que les partisans des améliorations du “bien-être” [...] mettent le plus souvent en avant des arguments qui ne vont pas vraiment dans le sens d’un engagement antispéciste ; par exemple : que cette préoccupation correspond à des attentes sociétales et ne peut donc qu’être bénéfique à l’image de l’institution ; ou bien encore : qu’il est préférable avec les animaux, qui peuvent être plus ou moins coopératifs ou récalcitrants, de recourir à des récompenses plutôt qu’à des punitions, car les premières s’avèrent plus efficaces que les

142. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 191.

143. KERBRAT-ORRECHIONI, *op. cit.*, p. 305.

144. « Étude sur les différentes méthodes létales et la souffrance des rats », Paris Animaux Zoopolis : <https://zoopolis.fr/decouvrir/les-pratiques/resume-dune-etude-sur-les-differentes-methodes-letales-et-la-souffrance-des-rats/> [consulté le 30/05/2026].

secondes¹⁴⁵. » Si elle s'exprime ici au sujet des animaux utilisés dans les expériences scientifiques, cela vaut aussi pour les animaux d'élevage par exemple, qu'il est parfois préférable de « mieux » – ou plutôt « moins mal » – traiter pour favoriser leur « rendement » ou la qualité du produit ou service que nous attendons d'eux. Pour Élisabeth de Fontenay : « Le pire se dissimule alors dans la formidable hypocrisie qui consiste à préconiser de mettre en œuvre une prétendue “éthique du bien-être”, comme s'il s'agissait d'une limitation apportée par respect de l'animal aux exactions de l'élevage industriel, alors qu'elle profite nécessairement au bon fonctionnement et à la rentabilité de l'entreprise¹⁴⁶. »

En apportant des réponses – même largement insuffisantes – aux attentes sociétales, en mettant en avant les « évolutions », les « améliorations », sont contentés les intérêts tant des puissances reposant sur l'exploitation animale que des citoyen·ne·s qui en bénéficient, voyant leur conscience, leur « dissonance cognitive » soulagée. Surtout, ces réponses restent marginales et ne se substituent pas aux pratiques les plus douloureuses pour les autres animaux : au contraire, elles viennent s'y ajouter, et peuvent même être utilisées pour les occulter – en présentant par exemple l'élevage extensif comme la norme, ou à travers les dizaines d'autres arguments marketing de désinformation classiques. En effet, comme le souligne Jocelyne Porcher : « Après trente ans de financement de recherches sur le “bien-être animal” [...] la situation des animaux dans les productions animales, est pire que jamais¹⁴⁷. »

Ainsi, aujourd'hui, dans notre pays, 80 % des animaux élevés pour notre alimentation sont toujours en élevage intensif. Pourtant, celui-ci est désormais largement reconnu comme incompatible avec le « bien-être animal », comme le soulignaient plusieurs chercheur·euse·s en 2022, rappelant « la dissonance entre nos connaissances sur le bien-être des animaux et l'industrialisation de leur élevage¹⁴⁸ » : « Après toutes ces années où nous avons travaillé avec l'injonction d'améliorer le bien-être animal, nous faisons le bilan des retombées de nos travaux : certains systèmes n'ont pas été améliorés, et pour cause, ils ne sont pas améliorables¹⁴⁹. » Leur conclusion est on ne peut plus claire sur le sujet : « Mais les

145. KERBRAT-ORRECHIONI, *op. cit.*, pp. 240-241.

146. DE FONTENAY, Élisabeth, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Albin Michel, 2008, pp. 228-229 [cité dans KERBRAT-ORRECHIONI, *op. cit.*, p. 305].

147. PORCHER, Jocelyne, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 112 [cité dans KERBRAT-ORRECHIONI, *op. cit.*, p. 304].

148. LETERRIER, Christine, AUBIN-HOUZELSTEIN, Geneviève, BOISSY, Alain, DEISS, Véronique, FILLON, Valérie, LÉVY, Frédéric, MERLOT, Élodie, PETIT, Odile, « Améliorer le bien-être des animaux d'élevage : est-ce toujours possible ? », revue *Sésame*, INRAE, 28 juin 2022 : <https://revue-sesame-inrae.fr/ameliorer-le-bien-etre-des-animaux-delevage-est-ce-toujours-possible/> [consulté le 30/05/2026].

149. *Ibid.*

connaissances que nous avons apportées ont finalement peu fait bouger les lignes et elles ont servi de caution scientifique à des productions génératrices de graves atteintes au bien-être des animaux, à un certain “welfare washing” en quelque sorte, alors, soyons plus claires : non, améliorer le bien-être des animaux dans les systèmes intensifs n’est pas possible¹⁵⁰. »

En début d'année 2026, une nouvelle étude scientifique¹⁵¹ montre que la situation est encore pire que ce qui était envisagé jusqu'alors : par un phénomène que les chercheurs à l'origine de cette conclusion appellent le « *Pain Echo Chamber* », les mécanismes, la biologie de la douleur chez les animaux confinés en élevage intensif, où ils ne peuvent se mouvoir librement, explorer leur environnement, former des liens sociaux, sont profondément modifiés. En conséquence : « La douleur dure plus longtemps, elle est plus intense et plus probable¹⁵². »

Pourtant, malgré toutes ces données, tous ces résultats, toutes ces recommandations même, scientifiques, l'élevage intensif perdure, et semble avoir encore de belles années devant lui. En France, un nouveau projet de loi entend en effet faciliter et multiplier l'implantation de nouveaux élevages intensifs, ainsi que l'explique l'association L214, qui souligne l'oubli total des animaux eux-mêmes dans l'équation : « Dans ce calcul comme dans le projet de loi, les animaux restent les grands oubliés. Aucune des questions éthiques soulevées par la multiplication des élevages intensifs n’est posée¹⁵³. » Les animaux exploités sont ainsi les premiers concernés, mais les derniers considérés.

Ainsi, tout en reconnaissant la *nécessité* et l'urgence aujourd'hui de mettre en œuvre tout ce qu'il est possible pour réduire au plus vite les souffrances de milliards d'individus exploités par les êtres humains, et dans cette optique la pertinence du « bien-être animal », quelles qu'en soient les limites, il semble que, comme le constate Roland Cash, évoquant les mesures d'amélioration des conditions de vie des animaux utilisés pour les expérimentations : « Cette

150. *Ibid.*

151. SCHUCK-PAIM, Cynthia, ALONSO, Wladimir J., HARTCHER, Kate, CHIANG, Chiawen, PEREIRA, Patricia Alves, VEIT, Walter, MENDL, Michael, NICOL, Christine J., LECORPS, Benjamin, « The pain echo chamber: how barren environments amplify pain in captive animals », *Frontiers in Animal Science*, 2026 : <https://www.frontiersin.org/journals/animal-science/articles/10.3389/fanim.2026.1736142/full> [consulté le 30/05/2026].

152. POLGE, Auriane, « Élevage intensif : la souffrance des animaux serait bien plus importante que ce que l'on pensait », *Sciences et vie*, 30 mars 2026 : <https://www.science-et-vie.com/nature-et-environnement/animaux/elevage-intensif-la-souffrance-des-animaux-serait-bien-plus-elevee-que-ce-que-lon-pensait-232552.html> [consulté le 30/05/2026].

153. « Projet de loi d'urgence agricole : cap vers le tout-intensif », association L214 : <https://www.l214.com/actualites/projet-loi-urgence-agricole-cap-vers-elevage-intensif/> [consulté le 30/05/2026].

réponse est à côté du sujet. De fait, cette position ressemble fort à un *statu quo* recouvert d'un mince vernis de considération pour l'animal¹⁵⁴. » Effectivement, force est de constater que, lorsqu'elle est utilisée dans ce cadre, la preuve de la souffrance animale amène des réponses bien faibles compte tenu des souffrances réelles. Pire, elle encourage et justifie la mise en place de mesures supposées réduire la souffrance animale, sans la supprimer, qui légitiment que nous continuions à recourir à des pratiques douloureuses pourtant non indispensables : en effet, lorsque nous étudions par exemple les effets de la castration chez les porcelets élevés pour notre alimentation, nous nous interrogeons sur la nécessité de *cette* pratique dans *ce* contexte d'exploitation, mais pas sur la *nécessité* de cette exploitation en elle-même. Comme le résume Gary Francione : « Autrement dit, nous ne remettons généralement pas en question la nécessité des différentes institutions de l'exploitation animale ; nous nous contentons de nous demander si des pratiques données de ces diverses institutions sont nécessaires¹⁵⁵. »

Nous souhaitons ici présenter un dernier exemple qui soulève bien des interrogations éthiques à venir, au-delà de toutes les problématiques déjà bien installées aujourd'hui : celui des insectes.

Nous l'avons vu, l'évolution des connaissances sur la souffrance animale peut être considérée comme un moyen efficace de « déplacer » cette césure initialement opérée entre êtres humains et non humains : il s'agit désormais de déterminer où situer la limite entre sentient et non sentient pour « choisir jusqu'où déplacer les limites morales de nos actes¹⁵⁶ ». Par ce déplacement, nous élargissons sans aucun doute la communauté morale et permettons, théoriquement du moins, la prise en considération des intérêts d'individus n'appartenant pas à notre espèce. Mais nous justifions par là également de poursuivre des études douloureuses pour tester les espèces pour lesquelles nous estimons manquer de preuves scientifiques. C'est notamment le cas aujourd'hui des insectes. Ce « besoin » de mesurer l'éventuelle souffrance des insectes est amplifié par le fait qu'ils pourraient bien, à leur tour, devenir à une échelle massive des ressources pour les êtres humains.

154. CASH, Roland, *L'expérimentation animale en question. Accélérer la transition vers une recherche sans animaux*, Paris, Éditions Matériologiques, 2022, p. 6.

155. FRANCIONE, Gary, *Introduction aux droits des animaux*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2015, p. 127.

156. RIGAUX, Pierre, *op. cit.*, p. 64.

Ainsi, comme le souligne Amélie de Vaissière dans son mémoire *La tique et l'éthique*, « le développement de [l'élevage des insectes] comme nouvelle source de protéines pour la consommation animale et humaine suscite un regain d'intérêt pour l'étude de leur sensibilité¹⁵⁷ ». L'émergence de nouveaux intérêts humains entraîne donc, du fait des principes moraux aujourd'hui communément admis, le besoin de produire de nouvelles données scientifiques sur lesquelles établir les limites de ce que nous pourrions ou non faire subir à ces nouveaux individus intégrant la catégorie des espèces envisagées comme de potentielles *ressources* et pour lesquelles nous jugeons ne pas encore disposer de suffisamment d'éléments pour fonder une opinion fiable.

Amélie de Vaissière poursuit : « [...] sachant que parmi le million d'espèces reconnues, il existe de grandes variations neurologiques et physiologiques¹⁵⁸ ». Autrement dit, autant de potentielles expériences à mener pour déterminer lesquelles, parmi ce million d'espèces, sont ou non capables de ressentir la souffrance et à quel degré. Et, dans l'attente une fois encore de preuves, le doute se fait au détriment de ces animaux que nous commençons déjà à exploiter selon des proportions astronomiques, négligeant le principe de précaution qui, si leurs souffrances sont par la suite avérées, aurait permis d'éviter une somme de souffrance incommensurable.

Là encore, l'on voit ce curseur déjà évoqué qui se déplace à la lumière des progrès scientifiques, mais sans que soit véritablement remis en question le système à l'origine des souffrances des autres animaux : nous disposons aujourd'hui de toutes les connaissances dans le domaine nutritionnel pour pouvoir nous passer, *a minima* dans nos sociétés occidentales, de protéines d'origine animale. Nous pourrions tout à fait nous contenter de celles apportées par les végétaux, pour lesquels nous n'avons à ce jour aucune donnée laissant entendre qu'ils seraient sentients et envers lesquels nos devoirs moraux sont donc – pour le moment du moins – bien moindres. Pourquoi, alors, prendre le risque de perpétuer le problème, voire de l'intensifier, compte tenu du nombre bien supérieur d'insectes qui devraient être exploités pour répondre aux besoins nutritionnels des êtres humains ? Par ailleurs, ce domaine d'études concerne également les apports en nourriture pour les autres animaux que nous élevons, toujours pour la consommation humaine – alimentaire ou autre. Nous envisageons ainsi d'impliquer des milliards d'individus potentiellement sentients supplémentaires, alors que

157. VAISSIÈRE (DE), Amélie, *La tique et l'éthique*, mémoire soutenu dans le cadre du diplôme universitaire Animaux et société de l'université Rennes 2, sous la direction de DARDENNE, Émilie, 2022, p. 17.

158. *Ibid.*

nous ne parvenons pas même à envisager d'écarter de nos pratiques ceux dont nous avons déjà prouvé, ou du moins reconnu la sensibilité.

Tous ces exemples nous montrent que, malgré des preuves solides et consensuelles, les réponses que nous apportons à la souffrance animale ne sont pas à la hauteur de nos connaissances, et certainement pas des principes énoncés par l'éthique animale. Malgré cette constatation, nous continuons pourtant de multiplier les études et expériences sur de multiples espèces, à diverses fins, supposément pour tenter de réduire leurs souffrances ou d'améliorer leur bien-être, voire d'envisager de nouvelles formes d'exploitation.

Quelle que soit la preuve de la souffrance animale sur laquelle nous nous appuyons et le crédit que nous lui accordons, cela ne suffit donc pas à ce que nous prenions réellement en compte les intérêts des autres animaux. Pire, la preuve peut, comme dans le cas du « bien-être animal », devenir même une partie du problème, en légitimant et justifiant la poursuite de pratiques douloureuses sous couvert de les « améliorer ».

Comment expliquer ce décalage entre les responsabilités morales que nous imposent les principes de l'éthique animale et la poursuite de pratiques occasionnant d'immenses souffrances aux autres animaux ?

B) Anthroparchie + utilitarisme = souffrance animale ?

Nous le voyons, les preuves scientifiques de l'existence de la souffrance animale ne suffisent pas à renverser les modèles de relations que nous entretenons avec les autres animaux pour les inclure véritablement dans notre communauté morale et mettre réellement fin aux souffrances que nous leur infligeons. Au contraire, comme le rapporte Alain Finkielkraut : « Par une accablante coïncidence, c'est même au moment où la science rejoint le sens commun et démolit, sans contestation possible, l'hypothèse de l'animal-machine que l'on transforme méthodiquement les animaux en rouages de la production. Ils deviennent *de facto* ce que l'éthologie montre qu'ils ne sont pas¹⁵⁹. »

159. FINKIELKRAUT, Alain, « Préface », dans FINKIELKRAUT, Alain (dir.), *Des animaux et des hommes*, Paris, Stock, 2018, p. 12 [cité dans KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *op. cit.*, pp. 338-339].

D'après les éléments que nous avons évoqués jusqu'ici, une hypothèse semble se dessiner pour expliquer ce décalage.

D'un côté, nous avons construit notre société sur l'exploitation de plus en plus massive des autres animaux, nous fondant sur la croyance, héritée de l'Antiquité et amplifiée par les traditions religieuses, d'un *exceptionnalisme humain* nous accordant tout droit sur tout individu n'appartenant pas à notre espèce, qui n'existerait alors que pour nous servir, dont les intérêts, donc, ne compteraient pas – si tant est que nous lui accordions seulement la capacité d'avoir des intérêts. Nous avons ainsi mis en place une *anthroparchie*, entièrement centrée sur l'être humain et la satisfaction de ses intérêts avant tout.

De l'autre côté, nous reconnaissons aujourd'hui, sur la base de données scientifiques notamment, que de nombreux animaux peuvent effectivement souffrir, dont l'immense majorité de ceux que nous exploitons et auxquels nous infligeons des souffrances démontrées, et sommes dans l'ensemble soucieux·euse·s de ne pas causer à ces individus des souffrances qui seraient jugées *non nécessaires*, sans pour autant que nous remettions en cause leur exploitation. Nous nous reposons donc ici, pour juger de la moralité de nos relations avec les autres animaux, sur la doctrine utilitariste, puisque celle-ci, contrairement au déontologisme, autorise l'exploitation et mesure la moralité d'une action à la somme des intérêts mis en balance.

Nous nous retrouvons donc face à la combinaison « anthroparchie + utilitarisme ». Dans une telle équation, quel poids la preuve scientifique de la souffrance animale a-t-elle réellement ?

Nos relations aux autres animaux ont façonné les représentations que nous avons d'eux, tout comme ces représentations ont façonné nos relations aux animaux non humains. Sur la base de différents critères – toujours anthropocentrés, relatifs à notre point de vue, à notre mesure –, nous avons ainsi, à l'image de la *Scala naturae* antique, établi de nouvelles catégorisations de ces individus qui nous entourent, sur lesquels nous fondons ensuite nos représentations et notre considération de ces êtres, comme le souligne Émilie Dardenne : « Plusieurs types de catégorisation rendent compte de la diversité des vies animales et de la complexité des relations anthropozoologiques. [...] [ces classifications rendent] compte de la façon dont nous envisageons les animaux non humains, et dont leurs intérêts doivent être

considérés¹⁶⁰. » Or, la plupart de ces classifications ne s'appuient que rarement – voire jamais – sur la réalité biologique censée déterminer nos responsabilités morales envers les autres animaux.

Parmi ces classifications, nous proposons ici d'en citer deux principales, qui nous semblent pertinentes dans le cadre de notre réflexion sur les souffrances causées par les êtres humains aux animaux non humains.

La première est celle qui les distingue selon « qu'ils sont propres ou impropres à la consommation humaine. Il s'agit alors de les diviser en “animaux comestibles” et en “animaux impropres à la consommation”¹⁶¹ ». Cette classification ne s'appuie en rien sur une réalité scientifique, pouvant varier d'un extrême à l'autre en fonction de la région du monde ou de la période prise en compte : dans certains pays asiatiques, chiens et chats peuvent être consommés ; il y a quelques siècles voire décennies, cela se pratiquait aussi dans notre pays ; dans nos sociétés occidentales, cela nous paraît aujourd'hui généralement inenvisageable et même choquant. Pourtant, quelle que soit l'époque, quel que soit le contexte géographique ou culturel, la réalité biologique de ces animaux est bien la même. Ainsi, « si nous ne mangeons pas les chiens, ni les lapins nains, ni les cochons d'Inde, ce n'est pas parce qu'ils sont plus intelligents que d'autres animaux ou parce qu'ils sont plus sensibles, mais parce que la fonction que nous leur avons attribuée n'est pas alimentaire¹⁶² ».

La seconde catégorisation que nous souhaitons évoquer est « l'échelle sociozoologique ». Établie par les sociologues Arnold Arluke et Clinton Sanders, cette hiérarchisation en particulier nous semble ici intéressante, car elle repose notamment sur « le degré d'utilité de l'animal¹⁶³ » – toujours établi, bien sûr, selon un point de vue anthropocentré : la question que nous nous posons étant donc « quelle utilité cette espèce ou cet individu peut-il avoir *dans la société humaine* ? ». Ainsi, comme l'explique Margo DeMello : « Une fois intégrés aux sociétés humaines [...] [les autres animaux] sont affectés à des catégories humaines, souvent fondées sur leur utilisation par l'être humain (animaux de laboratoire, animaux de compagnie, animaux de rente)¹⁶⁴ ».

160. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, pp. 110-113.

161. *Ibid.*, p. 111.

162. *Ibid.*, p. 116.

163. *Ibid.*, p. 113.

164. DEMELLO, Margo, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, Columbia University Press, 2012 [cité dans DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 110].

L'anthropocentrisme et l'exceptionnalisme humain sur lesquels nous avons construits nos modèles de pensée et, par extension, nos sociétés, nous ont amené·e·s à considérer les autres animaux avant tout comme des *moyens* au service de nos *fins*, au point d'attribuer à ces individus une construction ontologique correspondant à l'utilisation que nous avons d'eux. C'est donc parce que nous utilisons un rat comme objet d'expérimentation en laboratoire qu'il le *devient*, qu'il *est* pour nous un objet d'expérimentation. « Les vaches sont “bonnes à manger”, pour cette raison on estime qu'une vache est née pour être tuée et transformée en viande¹⁶⁵. » C'est parce que nous élevons les cochons pour les tuer puis consommer leur chair qu'ils *sont*, à nos yeux, des animaux d'élevage – voire directement de simples *tranches de jambon*. Laurent Bègue-Shankland explique ainsi que « lorsque, dans le cadre d'une étude, on amène des personnes à croire qu'un homard a une activité émotionnelle significative, cela accroît la considération morale qui lui est accordée. Le même phénomène se produit si l'on remplace le crustacé par un primate. À l'inverse, si on informe des participants que cet animal se trouvera bientôt dans notre assiette ou sur la paille de l'expérimentateur, ils amoindrissent alors ses capacités mentales¹⁶⁶ ». Et malheureusement, les souffrances que nous reconnaissons aux autres animaux sont largement dépendantes de ces catégorisations, comme le souligne Émilie Dardenne : « Les écarts dans le traitement des uns et des autres se manifestent dans la façon dont nous réagissons à leur souffrance ou à leur mort¹⁶⁷. »

Ainsi, parce que nous avons projeté ces constructions ontologiques sur ces animaux, nous leur attribuons des caractéristiques équivalentes à la considération que nous leur portons en conséquence : si nous pensons qu'ils ne sont que des *ressources*, qu'ils sont notre *nourriture*, nous ne leur accorderons pas les mêmes facultés que si nous les considérons comme nos *compagnons*. Pour exemple, quand bien même nous prouvons la sentience et l'intelligence des cochons, qui n'ont rien à envier à nos compagnons canins sur ce plan, nous continuons de minimiser leurs capacités – et donc leurs souffrances – par rapport à celles des chiens que nous accueillons dans nos foyers. Comme le résume Émilie Dardenne : « Afin que leur statut corresponde à la fonction qu'on leur attribue, [les autres animaux] doivent être ontologiquement construits en existants de moindre importance ou en objets possédant de

165. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 115.

166. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 289.

167. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 115.

faibles capacités cognitives¹⁶⁸. » Pour justifier que nous tuions un animal pour consommer sa chair, nous devons ainsi le rendre ontologiquement et moralement « tuable ».

Plus subjective encore est la distinction que nous pouvons faire entre deux individus d'une même espèce, mais aux « utilités » différentes : alors que nous devrions considérer leurs caractéristiques biologiques spécifiques de la même manière, nous en arrivons à opérer des distinctions qui cautionnent des souffrances que nous causons à l'un, qui seraient socialement inacceptables, voire légalement interdites, si nous les causions à l'autre.

C'est ce que nous montre l'exemple d'Oscar présenté par Émilie Dardenne : « Prenons l'exemple d'un jeune beagle. S'appelle-t-il Oscar ? Vit-il dans une famille humaine où il mange deux fois par jour, dort sur le canapé, fait des promenades en forêt chaque dimanche, reçoit des caresses et mange des pâtés haut de gamme ? Ou bien est-il un “modèle” de laboratoire qui n'a pas de nom, vit dans une cage, reçoit les soins qui permettent de le maintenir en vie le temps qu'il soit utile pour le protocole en cours ? Ce chien peut être aussi bien l'un que l'autre¹⁶⁹. » Nous parlons pourtant bien ici de deux individus *de la même espèce*, donc *similaires sur le plan biologique*. Quelles que soient les données de la science qui les caractérisent, celles-ci sont reléguées au second plan, dissimulées derrière la représentation que nous nous faisons de ce chien, selon le rapport que nous avons avec lui, selon l'utilité que nous lui trouvons. Et au-delà de la considération que nous pourrions, à titre individuel, accorder ou non à l'une ou l'autre de ces versions d'Oscar, la loi nous interdit d'infliger des souffrances à la première, qu'elle autorise dans le cas de la seconde, de la même manière que, socialement ou moralement parlant, les souffrances causées à l'une ou à l'autre pourront être différemment jugées, selon l'utilité que nous leur attribuons. Les expériences subjectives spécifiques de chacun de ces deux individus seraient pourtant similaires. C'est donc bien *l'utilisation* que nous faisons de l'animal qui justifie les souffrances que nous lui infligeons, et non les preuves scientifiques : « [...] l'échelle sociozoologique ne classe pas les animaux en fonction de leurs caractéristiques biologiques. Elle les ordonne en fonction de leur utilité réelle ou de leur statut symbolique pour les êtres humains¹⁷⁰. »

Nos utilisations des autres animaux reposent ainsi sur les représentations que nous avons construites *à partir de ces utilisations*. Mais la réciproque est également vraie : nous

168. *Ibid.*, p. 114.

169. *Ibid.*, p. 61.

170. *Ibid.*, p. 114.

continuons de fonder nos utilisations des autres animaux *sur les représentations que nous avons construites*. Ainsi, comme le résume Émilie Dardenne : « L'échelle sociozoologique attribue aux animaux une place dans une structure qui s'appuie sur les interactions que nous avons avec eux dans le même temps qu'elle (re)définit ces interactions, qu'elle les renforce et les justifie¹⁷¹. »

Dans le monde scientifique lui-même, dont nous attendons une certaine objectivité – semble-t-il illusoire toutefois, nous l'avons vu – pour nous fournir les preuves de la souffrance animale sur lesquelles sont censées reposer nos responsabilités morales, nous pouvons également observer ce biais. Lorsque des expériences sont menées pour prouver ou mesurer la souffrance animale, les animaux continuent d'être considérés comme des *modèles*, comme des *objets* d'étude, minimisant leur considération par les chercheur·euse·s elleux-mêmes, et continuant de justifier le fait que nous leur fassions subir ces expériences souvent douloureuses. Cette mise à distance est même, dans certains cas, attendue de la part des chercheur·euse·s : ainsi, « [...] la non-prise en compte de la souffrance animale fait bien partie dans certains domaines expérimentaux de ce qui est exigé du chercheur¹⁷² ». Dans d'autres, elle devient pour elleux la seule solution pour soulager leur propre dissonance face à la souffrance qu'ils causent.

Par ailleurs, dans le monde scientifique comme dans bien d'autres domaines, la concurrence entre les chercheur·euse·s peut être rude et entraîner une multiplication des études et expériences leur permettant d'être reconnu·e·s évoquée par Laurent Bègue-Shankland : « la loi du *publish or perish* (“publier ou périr”) participe des logiques carriéristes qui motivent nombre de recherches sur des “modèles animaux” dont la valeur scientifique n'est pas toujours certaine¹⁷³ ». Dans le pire des cas, cela peut amener les scientifiques à tout simplement nier ou ignorer la souffrance animale, car les individus sur lesquels ils pratiquent leurs expériences ne sont plus que cela : des *modèles* destinés à être étudiés, décortiqués. Ainsi, Harry Harlow, célèbre pour ses expériences particulièrement cruelles sur des bébés

171. *Ibid.*, pp. 114-115.

172. STENGERS, Isabelle, « Le développement durable : une nouvelle approche ? », *Alliage*, 1999, p. 40 [cité dans BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 153].

173. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 255.

singes, allait-il jusqu'à s'exprimer ainsi : « La seule question qui m'intéresse, c'est si les singes deviendront quelque chose que je peux publier¹⁷⁴. »

Soulignons ici que, paradoxalement, des chercheur·euse·s qui souhaiteraient, par leurs recherches, contribuer à améliorer la condition animale serait·elles aussi contrain·e·s par ce système à publier sans cesse des résultats pour pouvoir bénéficier de financements, disposer de matériel ou de locaux, ainsi soumis·es aux règles imposées par le système... et obligé·e·s, potentiellement, de multiplier des expériences douloureuses ou de moindre impact pour pouvoir défendre les autres animaux. Ainsi, comme le résume Laurent Bègue-Shankland : « La sensibilité de l'expérimentateur, mise sous le boisseau par consigne professionnelle, apparaît parfois comme une seconde victime¹⁷⁵. »

Les animaux non humains peuvent aussi être vus au contraire comme des *objets* de fascination, que nous pouvons étudier sous toutes les coutures pour satisfaire notre soif de savoir. Plus nous en découvrons à leur sujet, plus nous semblons nous montrer déterminé·e·s à percer tous leurs secrets, comme en témoigne ce type de remarque de Frans de Waal que l'on retrouve régulièrement, sous diverses formes, dans son livre *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?* : « Bien que tout cela soit très intéressant et invite à pousser plus loin les recherches [...] ¹⁷⁶ » Les études de ce célèbre primatologue ont permis de faire considérablement avancer les connaissances sur les comportements et capacités des primates notamment, contribuant de fait à une meilleure considération à leur égard ; pour autant, son rapport avec les autres animaux et leurs secrets semble relever du défi, du jeu, laissant de côté le fait que les individus étudiés sont bien alors perçus comme des *objets* de curiosité et de fascination. Ainsi : « Le défi est d'imaginer des tests qui correspondent au tempérament d'un animal, à ses centres d'intérêt, à son anatomie et à ses capacités sensorielles¹⁷⁷. » Cela peut même participer ici encore d'une forme de survalorisation de l'être humain, qui « doit se montrer très ingénieux pour mesurer pleinement l'intelligence d'un animal¹⁷⁸ » ; autrement dit, plus intelligent que l'animal étudié. Oubliant la captivité subie par les animaux étudiés, les contraintes et « dérangements » auxquels ils peuvent être soumis – dans les meilleurs des cas –, les souffrances que nous leur faisons subir – dans les pires –,

174. GLUCK J. P., « Harry Harlow and animal research: Reflection on the ethical paradox », *Ethics and Behavior*, 7, 1997, pp. 149-161 [cité dans BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 255].

175. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 152.

176. DE WAAL, Frans, *op. cit.*, p. 121.

177. *Ibid.*, p. 131.

178. *Ibid.*, p. 152.

ceux-ci peuvent même devenir source d'amusement, ainsi que le montre l'existence du prix « Ignobel », « cette parodie de prix Nobel [qui] honore les recherches “qui nous font rire avant de nous faire réfléchir” ». Ainsi, même des chercheur·euse·s pourtant convaincu·e·s de la sentience des autres animaux peuvent-ils – potentiellement inconsciemment – continuer de les dévaloriser en les considérant comme des *objets* d'étude, alors même qu'ils cherchent à les défendre.

Ce même phénomène se retrouve à une échelle plus large, à travers l'intérêt croissant du grand public pour les ressources culturelles vulgarisant justement les dernières connaissances scientifiques sur les capacités des autres animaux. Bien entendu, de telles ressources sont particulièrement précieuses pour la diffusion des connaissances scientifiques dans l'ensemble de la société, qui fait largement partie des leviers permettant une prise de conscience de la condition animale et la montée en puissance de sa défense. Ainsi, des ouvrages comme *À quoi pensent les poissons ?* de Jonathan Balcombe, qui nous plonge au cœur des secrets biologiques et comportementaux des poissons, ou encore *Les cerveaux de la ferme* de Sébastien Moro et Layla Benabid, qui présentent les capacités des animaux dits « de ferme », nous invitant à modifier notre regard sur eux, fleurissent dans les rayons des librairies, nourrissant l'espoir des défenseur·euse·s des animaux non humains qu'une juste considération de ces derniers émerge enfin. C'est bien ce que souhaite Lamy Essemblali qui préface le texte de Jonathan Balcombe : « Ce livre passionnant contribuera, je l'espère, à changer notre regard sur ces animaux incompris et à leur donner enfin une place bien méritée dans notre sphère de considération¹⁷⁹. » Pour autant, cela peut aussi diffuser cette image des autres animaux perçus comme des *objets* d'étude auxquels nous pouvons arracher tous leurs secrets pour satisfaire notre curiosité – ou justifier leur défense, selon l'argument que nous valorisons. Encore une fois, la preuve scientifique des capacités des autres animaux – dont celle de souffrir – et sa recherche peuvent être à la fois un levier en leur faveur, comme une partie du problème.

Un cercle vicieux, bien distinct de toute réalité scientifique, se met donc en place : les représentations que nous avons des autres animaux, la manière dont nous les considérons et nos comportements envers eux se construisent, s'alimentent, se justifient mutuellement. Parallèlement, les difficultés que nous avons soulevées précédemment facilitent dans ce

179. ESSEMLALI, Lamy, « Préface de Lamy Essemblali, Présidente de Sea Shepherd France », dans BALCOMBE, Jonathan, *op. cit.*, p. 6.

système la mise de côté des souffrances des autres animaux : leur expérience subjective nous demeurant inaccessible, nous pouvons d'autant plus continuer de juger que ceux-ci ne souffrent pas *comme nous*, voire que, d'un individu à l'autre pourtant d'une même espèce, selon la considération que nous leur accordons en fonction notamment de leur *utilité*, leurs souffrances peuvent tour à tour être ignorées car minimales voire inexistantes ou au contraire générer notre empathie et être prises en compte.

Ainsi, c'est parce que nous exploitons les animaux que nos modèles de pensée continuent de nous autoriser à les exploiter. Bien avant la science, ce sont nos constructions mentales, nos schémas de pensée, nos traditions, nos habitudes, nos cultures ou encore nos relations établies aux autres animaux qui déterminent majoritairement la manière dont nous les considérons, comme le résume Margo DeMello : « Ce n'est pas la biologie qui conditionne le fait d'être un animal dans la société humaine, mais la culture. Le statut et le traitement des animaux dépendent moins de leur identité physique que de leur identification symbolique et leur signification sociale¹⁸⁰. » Et cette manière dont nous les considérons interfère considérablement lorsque nous devons mesurer les intérêts d'animaux non humains pour déterminer la moralité de nos actions envers eux, autrement dit lorsque nous jugeons de la *nécessité* de les faire souffrir ; c'est-à-dire dès lors que nous cherchons à appliquer les principes de l'éthique animale selon la doctrine utilitariste.

En effet, nous l'avons vu, notre société se repose, dans nos relations avec les autres animaux, sur les principes éthiques de la doctrine utilitariste puisque nous permettons leur exploitation. Toutefois, nous reconnaissons que nous devons prendre en compte les souffrances infligées aux animaux sensibles, et ne pas en causer qui ne soient *nécessaires*. Gary Francione présente ainsi notre évaluation morale de nos rapports aux autres animaux comme découlant de « deux intuitions qu'englobe notre sagesse populaire¹⁸¹ » qui fondent le « principe de traitement humain¹⁸² » : ce principe « consiste à dire que nous pouvons préférer les intérêts humains aux intérêts des animaux, mais que nous pouvons uniquement le faire en cas de nécessité et que nous ne devrions donc pas, en l'absence de nécessité, infliger des souffrances aux animaux¹⁸³ ».

180. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 79.

181. FRANCIONE, Gary, *op. cit.*, p. 28.

182. *Ibid.*

183. *Ibid.*

Rappelons-le, dans ce cadre utilitariste, pour déterminer la moralité d'une action et donc mesurer la *nécessité* de causer des souffrances à des animaux non humains, nous devons peser la somme de tous les intérêts en jeu et opter pour le choix qui apportera le plus grand bonheur, le plus grand plaisir – par déduction, donc, celui qui infligera le moins de souffrances. Or, comme évoqué précédemment, dans le cas de l'exploitation animale, même lorsque nous prétendons vouloir répondre aux intérêts des animaux que nous exploitons, ce sont en vérité des intérêts humains que nous servons. Autrement dit, dans l'immense majorité – si ce n'est la totalité – des cas où nous en arrivons à mettre en balance les intérêts des autres animaux, c'est bien avec, en face, des intérêts humains.

Or, comme l'explique Gary Francione, lorsque nous devons juger de la *nécessité* d'une action en comparant des intérêts humains et des intérêts non humains, nous privilégions *toujours*, quels qu'ils soient, les intérêts humains : « [...] nous choisissons l'intérêt humain plutôt que l'intérêt animal, même dans les situations où l'intérêt de l'homme est futile et l'intérêt de l'animal fondamental et qu'il s'agit, littéralement, d'une question de vie ou de mort¹⁸⁴. »

Pour ce philosophe, ce biais repose sur un frein majeur : la fameuse *summa divisio* que nous avons déjà évoquée précédemment, qui continue, dans nos lois, de séparer les *personnes* – à savoir les êtres humains – et les *choses* – dont font partie les animaux. Et en effet, s'il est bien un cadre normatif qui nous invite ouvertement à dévaluer systématiquement les intérêts des autres animaux par rapport aux nôtres, c'est celui qui nous rend, êtres humains, *propriétaires* de ces individus et nous accorde donc un pouvoir énorme sur eux.

Ainsi, si nous prenons l'exemple de la France : grâce au développement des connaissances scientifiques et à l'attention montante de la société pour la cause animale, le Code rural et de la pêche maritime reconnaît aux autres animaux le statut d'êtres « sensibles » dès 1976, à travers la fameuse loi L214-1 : « Tout animal étant un être sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs biologiques de son espèce. » En 2015, le Code civil s'accorde à son tour à reconnaître la sensibilité des animaux non humains dans l'article 515-14 : « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens. » Deux articles dans deux Codes différents, mais deux fois le même écueil : certes, les animaux sont des êtres sensibles, mais ils sont surtout des *biens* sous la possession d'un *propriétaire*. Dès

184. *Ibid.*, p. 128.

lors, ils peuvent, légalement, être considérés comme de simples *moyens* ou *ressources* ; c'est même, d'ailleurs, la relation prévue par défaut par les textes juridiques. L'on retrouve ici, une fois encore, un système qui s'auto-alimente et dont il paraît d'autant plus difficile de s'extraire – quelles que soient, nous le voyons, les preuves que la science pourrait nous apporter sur la *sensibilité* des autres animaux, déjà inscrite dans nos lois mais impuissante à les faire reconnaître autrement que comme des *choses*.

Dans un tel contexte, il apparaît évident que, dès lors que nous devons mesurer nos intérêts ou ceux des autres animaux, ces derniers ne pèsent que bien peu dans la balance. C'est ce que conclut Gary Francione : « Il n'y a pas vraiment de choix à faire entre un intérêt humain et animal parce que ce choix est déjà prédéterminé par le statut de bien de l'animal¹⁸⁵. »

Nous pourrions ici penser que, puisque notre utilitarisme nous impose de prendre en compte la *somme* des intérêts en jeu, les souffrances que nous reconnaissons aux autres animaux, même minimisées, multipliées par le nombre d'individus concernés pourraient suffire à faire pencher la balance en leur faveur. Malheureusement, c'est plutôt le contraire qui semble advenir.

Ainsi, la désindividualisation des autres animaux au sein des « masses » exploitées, toujours plus considérables, participe à notre manque de considération pour leurs intérêts propres. Alors même que la définition de l'Anses du bien-être animal prétend se concentrer sur l'individu, cela est rendu impossible par le nombre d'animaux concernés, qui sont traités « en lot ». Quelques rares cas d'animaux parvenus à s'extraire de cette masse brillent précisément par leur caractère exceptionnel. Citons ici l'exemple de Marguerite, génisse échappée de la bétailière qui la conduisait à l'abattoir, dont le triste sort a suscité l'émoi de plusieurs milliers de personnes qui se sont alors mobilisées pour l'y soustraire. Avec succès : Marguerite, « la vache qui ne voulait pas mourir¹⁸⁶ », a été sauvée et coule des jours paisibles dans un refuge. Contrairement à toutes les autres vaches qui ont, elles, poursuivi leur chemin jusqu'à l'abattoir ce même jour, les précédents et les suivants, dans l'indifférence générale.

Soudainement devenue « un individu à part entière », ayant fait montre d'une volonté médiatisée de ne pas mourir, cette génisse est parvenue à faire entendre ses intérêts et a été

185. *Ibid.*, p. 31.

186. « Sauvons Marguerite, la vache qui ne voulait pas mourir ! », pétition lancée par Gisèle Souchon, janvier 2026 : <https://www.mypetition.org/petition/animaux/sauvons-marguerite-vache-voulait-mourir/275496> [consulté le 30/05/2026].

préservée des souffrances et surtout de la mort qui l'attendaient. Ce qui l'a sauvée ne semble donc pas être son intérêt à ne pas souffrir, mais bien la reconnaissance d'une valeur inhérente, certainement gagnée à la faveur de l'expression médiatisée de son désir de vivre. Ce sont plutôt ici les principes de la doctrine déontologiste qui semblent s'être exprimés¹⁸⁷...

Paradoxalement donc, alors que la doctrine utilitariste nous impose de considérer la *somme* des intérêts en jeu, dès lors que nous désindividualisons les autres animaux en les noyant dans ces masses, nous minimisons leurs intérêts, leur souffrance, à un point tel que même multipliés par leur nombre – des milliards –, ceux-ci ne parviennent pas à peser assez lourd pour être réellement considérés. La seule situation qui semble nous encourager à considérer réellement les intérêts d'un individu d'une autre espèce paraît ainsi être lorsque nous lui accordons une valeur intrinsèque, comme dans le cas de Marguerite. Comme l'explique Laurent Bègue-Shankland : « Avec les animaux, tenus pour interchangeables, le principe d'utilité ne nous choque plus tellement¹⁸⁸. » Mais dès lors que ces animaux acquièrent une forme d'individualité, le principe d'utilité nous apparaît plus problématique. Et nous sortons alors du cadre utilitariste pour nous rapprocher des principes de la doctrine déontologiste.

Comme le souligne Gary Francione : « Si la vie d'un être sensible n'a de valeur qu'en ce qu'elle est un moyen aux (*sic*) service de fins humains, alors les intérêts de cet être n'auront concrètement rien de plus qu'une valeur instrumentale. » Autrement dit : si nous ne considérons pas la valeur intrinsèque des autres animaux, nous ne jugerons jamais leurs intérêts à la même mesure que les nôtres. C'est également ce que nous pouvons conclure lorsque Gary Francione explique que, même lorsque l'intérêt animal est une « question de vie ou de mort », celui-ci ne pèse rien : cela paraît, en soi, cohérent avec la doctrine utilitariste qui n'accorde aucune valeur intrinsèque aux autres animaux et ne prend donc pas en compte leur intérêt à *vivre*, mais « uniquement » celui de *ne pas souffrir*.

Il semble donc bien, à l'issue de notre réflexion, que l'équation « anthroparchie + utilitarisme », sur laquelle reposent nos sociétés occidentales, empêche que nous puissions

187. Même si, dans le choix final opéré par l'éleveur de laisser la vie sauve à cette vache, certainement les intérêts de toutes ces personnes humaines à qui la mort de cette vache aurait finalement causé du tort, de même que l'intérêt de l'éleveur à ne pas se donner mauvaise presse, auront-ils également été mesurés... Nous pouvons nous demander ce qui aura finalement pesé ici : l'intérêt à *vivre* de Marguerite ou l'intérêt à ne pas être attristé·e de sa mort pour quelques milliers d'humains ?

188. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 191.

faire cesser la souffrance animale, quelles que soient les preuves scientifiques de son existence que nous pourrions accumuler. Ainsi fonctionne ce système : tant que nous considérons les autres animaux comme des *moyens*, nous justifions le fait de les *exploiter*. Tant que nous les *exploitons*, nous les considérons comme des *moyens*. Tant que nous les *exploitons*, nous nous reposons sur la doctrine utilitariste qui nous impose de considérer leurs intérêts. Tant que nous les considérons comme des *moyens*, nous ne prenons pas sérieusement en compte leurs intérêts. Tant que nous ne prenons pas sérieusement en compte leurs intérêts, la doctrine utilitariste nous autorise à les exploiter et à les traiter comme des *moyens*. Et nous en revenons au début de la boucle. Le rôle de la preuve de la souffrance animale ici semble donc être surtout le suivant : déterminer qui entre, ou non, dans cette boucle... pour ne plus en sortir.

Comme le résume Catherine Kerbrat-Orrechioni : « Au moins les progrès de la connaissance (en ce qui concerne aussi bien les aptitudes de nos “frères inférieurs” que les sévices que leur infligent leurs bien peu fraternels “frères supérieurs”) nous permettent-ils de mesurer à quel point nous sommes spécistes, et d’être mieux à même de décider, en fonction de nos valeurs propres, des formes de spécisme qui nous semblent légitimes ou au contraire condamnables¹⁸⁹. »

189. KERBRAT-ORRECHIONI, Catherine, *op. cit.*, pp. 394-395.

Conclusion

« En vérité, il est bien difficile de désigner l'ennemi ou les ennemis des animaux.

Nous sommes tous coupables [...] »

Renan LARUE

Comme nous l'avons vu au fil de notre réflexion, il existe dans nos sociétés occidentales « un conflit entre, d'une part, des pratiques dominatrices héritées de notre histoire [...] et, d'autre part, la découverte d'une communauté biologique et d'un destin commun avec le monde animal, qui s'accompagne d'un mouvement de sensibilisation à cette cause¹⁹⁰ ». Face à ce constat, Laurent Bègue-Shankland identifie deux positionnement possibles ; le premier consiste à modifier nos pratiques pour résoudre la dissonance engendrée, soit à une échelle collective « par les évolutions du droits et des normes sociales¹⁹¹ », soit à l'échelle individuelle par « des changements de comportements¹⁹² ». La seconde réponse possible consiste à soulager cette dissonance par des ressorts psychologiques, plus ou moins conscients, plus ou moins encouragés et contraints au niveau sociétal, « par le recours à des représentations qui servent à légitimer nos pratiques au moyen d'un mécanisme de rationalisation cognitive¹⁹³ ».

En d'autres termes : soit nous appliquons effectivement les responsabilités morales que nous imposent les démonstrations de la souffrance animale et incluons les individus d'autres espèces pouvant souffrir dans notre communauté morale, impliquant que nous prenions alors en compte *sérieusement* leurs intérêts ; soit nous continuons à leur infliger des souffrances sous couvert du déni – plus ou moins assumé – des preuves scientifiques et/ou des principes moraux pourtant *a priori* largement intégrés dans nos sociétés.

Ces deux stratégies peuvent s'observer dans nos sociétés occidentales, agissant en parallèle et se nourrissant mutuellement : droits et normes sociales évoluent, sous l'influence conjointe des progrès des connaissances scientifiques et des changements de comportements ou

190. BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *op. cit.*, p. 32.

191. *Ibid.*

192. *Ibid.*

193. *Ibid.*

d'attentes des citoyen·ne·s, eux aussi nourris par l'accumulation des études scientifiques démontrant la sensibilité et la sentience des autres animaux, et les souffrances que nous leur infligeons. En ce sens, la production et la large diffusion des preuves scientifiques de la souffrance des autres animaux semblent bien *nécessaires* pour obtenir que celle-ci soit enfin stoppée.

Malheureusement, ces évolutions apparemment positives sont parallèlement largement freinées par une considération des autres animaux qui continue de reposer – bien plus que sur les données scientifiques même les plus récentes – sur les modèles de pensée hérités de notre longue histoire philosophie et théologique mais aussi, et surtout, sur nos représentations des autres animaux que nous avons construites et construisons toujours aujourd'hui à partir de nos pratiques et comportements à leur égard.

Ainsi, nos modèles de pensée influencent nos pratiques, tout autant que nos pratiques influencent nos modèles de pensée. Et dans ce cercle vicieux, la preuve scientifique de la souffrance des autres animaux ne semble pouvoir faire le poids pour nous obliger à repenser nos représentations des autres animaux. Pire : celle-ci peut devenir une justification de la poursuite de comportements et pratiques entraînant de grandes souffrances sous prétexte de les réduire, les rendant plus acceptables et répondant ainsi – illusoirement – aux attentes de la société... et donc ici encore à des intérêts humains.

Cela se justifie, nous l'avons vu, par le fait que nos relations avec les autres animaux dans les sociétés occidentales reposent majoritairement sur les principes de l'utilitarisme. Comme le rappelle Émilie Dardenne : « La doctrine utilitariste dit qu'il faut toujours s'efforcer de trouver le bon équilibre entre les douleurs des animaux et les avantages acquis pour les humains¹⁹⁴. » Or, comme le montre Gary Francione, dans une anthroparchie comme la nôtre où les intérêts des êtres humains sont *toujours* considérés plus importants que ceux des individus d'autres espèces, quels qu'ils soient d'un côté comme de l'autre, les principes éthiques défendus notamment par Peter Singer ne peuvent suffire à mettre réellement fin aux souffrances animales, quelles que soient les données que la science pourra produire. Ainsi, malheureusement, comme le souligne Catherine Kerbrat-Orrechioni : « Si l'accès aux savoirs permet aux sujets d'agir en connaissance de cause, cela ne veut pas dire qu'ils se comportent

194. DARDENNE, Émilie, *op. cit.*, p. 140.

pour autant en conformité avec ce que leur dicte leur âme et conscience, laquelle est d'ailleurs mue par des ressorts bien plus obscurs et imprévisibles que ne le sont les savoirs¹⁹⁵. »

Parce que, par définition, la souffrance est une expérience totalement subjective, nous pouvons d'autant plus facilement nous reposer sur nos représentations pour l'estimer chez autrui. Or, dans notre anthroparchie, nous l'avons vu, nos représentations des autres animaux, alimentées par les pratiques dévalorisant leurs intérêts, elles-mêmes justifiées par notre considération moindre de ces derniers, nous incitent à minimiser la souffrance des autres animaux, quand bien même la science nous fournit toutes les preuves que celle-ci est tout aussi forte que celle d'individus humains.

Ainsi, paradoxalement, nous en arrivons une fois encore à une conclusion qui tourne en boucle : parce que nous sommes dans une anthroparchie utilitariste, nous avons besoin de la preuve scientifique de la souffrance animale pour déterminer qui nous devons considérer ; parce que nous avons besoin de cette preuve et que donc nous menons des expériences sur les autres animaux, nous continuons de les considérer comme des *moyens* et donc de minimiser leurs intérêts ; parce que nous continuons de minimiser leurs intérêts, nous justifions notre anthroparchie utilitariste... qui nous demande des preuves.

Alors, face à un tel constat, devons-nous ou non poursuivre, pour mettre fin à la souffrance animale causée par les êtres humains, les expériences et études visant à prouver cette souffrance ?

Pour Marc Bekoff et Jessica Pearce : « Nous devons viser un équilibre : le fait d'avoir une image précise de ce qu'est la vie intérieure des animaux stimule assurément nos efforts pour les protéger et améliorer leur bien-être. En même temps, plus nos connaissances sont importantes, plus l'éthique contraint la recherche (et moins nous pourrions découvrir à l'avenir, peut-être). Nous voilà à un point de bascule où nous demander : qu'avons-nous réellement besoin de savoir de plus ? Par exemple, n'en savons-nous pas assez sur les émotions des animaux pour que des travaux invasifs menés sur eux ne soient plus justifiés¹⁹⁶ ? » C'est aussi ce que prônent les 540 signataires de la Déclaration de New York qui, douze ans après celle de Cambridge, allonge la liste des espèces non humaines auxquelles

195. KERBRAT-ORRECHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 394.

196. BEKOFF, Marc, PEARCE, Jessica, « Implications éthiques des recherches sur les émotions », dans LOU MATIGNON, Carine, *op. cit.*, p. 131

nous pouvons raisonnablement attribuer la possibilité d'une conscience, mais surtout évoque clairement notre responsabilité morale vis-à-vis des individus qui *pourraient* avoir une expérience subjective démontrée par les sciences : « [...] lorsqu'il existe une possibilité réaliste d'expérience consciente chez un animal, il est irresponsable d'ignorer cette possibilité dans les décisions qui le concernent. Nous devrions prendre en compte les risques vis-à-vis du bien-être et nous appuyer sur les preuves scientifiques pour y faire face¹⁹⁷. »

Et pourtant, nous voyons bien que l'évolution majeure attendue ne se produit pas, au contraire, et que ces connaissances scientifiques peuvent à l'inverse légitimer cette souffrance sous couvert de la réduire, sans remettre en question le système qui la cause.

Il semble que notre interrogation nous ramène, comme bien souvent, au débat mouvementé qui anime le mouvement de protection des autres animaux : laquelle, de la politique *welfariste* ou de la politique *abolitionniste*, est la plus appropriée pour obtenir la fin de la souffrance animale ? Sans doute la réponse, dans l'état actuel du monde, réside-t-elle quelque part au milieu...

Entre vision idéale et principe de réalité, nombreux·euse·s sont ceux qui optent pour une forme de « compromis », que Jean-Baptiste Jeangène Vilmer considère comme l'application à ce sujet de la méthode philosophique du *pragmatisme*, développée par les philosophes états-uniens Charles Sanders Pierce, William James et John Dewey : « Le pragmatisme a une nature pluraliste et conciliante. Il implique le dépassement de toute disjonction exclusive – utilitarisme/déontologisme, welfarisme/abolitionnisme, justice/compassion, raison/intuition – [...] il s'adapte aisément aux circonstances et aux pratiques changeantes. Visant l'action dans la société, il ne fournit pas des règles à suivre pour guider la pratique, mais encourage plutôt un regard critique sur nos habitudes. Le pragmatisme n'est pas encore un courant bien développé en éthique animale, mais il est l'une des conditions de sa réussite, c'est-à-dire de sa capacité à faire sortir le débat des tours d'ivoire universitaires, pour le porter dans l'arène de la cité¹⁹⁸. »

197. ANDREW, Kristin, BIRCH, Jonathan, SEBO, Jeff Sebo, « The New York Declaration on Animal Consciousness », *The Emerging Science of Animal Consciousness*, université de New York, 19 avril 2024, traduction de DELLERIE, Florence, « Déclaration de New York sur la conscience animale », Questions animalistes : <https://questionsanimalistes.com/declaration-de-new-york-sur-la-conscience-animale/> [consulté le 30/05/2026].

198. JEANGÈNE VILMER, *op. cit.*, pp. 123-124.

Ainsi, il n'est pas incompatible de tendre vers l'abolition totale de l'exploitation animale en vertu de la reconnaissance d'un droit au respect de leur valeur inhérente au même titre que celle que nous attribuons aux êtres humains, tout en œuvrant, en attendant que la société enclenche enfin cette (r)évolution, en faveur des intérêts du plus grand nombre d'êtres sensibles concernés. Autrement dit : nous pouvons espérer, un jour, étendre réellement notre communauté morale à tous les individus sensibles pour les considérer selon les principes déontologistes ; mais en attendant, nous sommes semble-t-il contraint·e·s d'user des « armes » du système – de notre anthroparchie utilitariste – pour lutter contre lui. Et dans cette optique, la preuve de la souffrance animale semble trouver une certaine place.

Dans le contexte actuel, le développement des connaissances scientifiques sur les souffrances animales pourrait donc participer de leur réduction, si celles-ci parviennent à encourager une réelle évolution de nos pratiques, ainsi que le soulignent les auteurs du *Dictionnaire historique et critique des animaux* : « En conséquence, si les connaissances scientifiques peuvent servir d'appui effectif à la transformation concrète des relations aux bêtes, ce n'est qu'à condition de contribuer à minorer cette relation de production devenue écocidaire et à permettre de déployer de nouveaux modes de relation¹⁹⁹. »

En revanche, les études scientifiques démontrant la souffrance animale ne sont pas compatibles avec sa disparition, celles-ci les impliquant par définition – et entretenant leur légitimité, nous l'avons vu. À terme, l'abolition de la recherche scientifique de quelque nature qu'elle soit sera ainsi impérative pour mettre fin à la souffrance animale – celle sur laquelle nous avons en tout cas le pouvoir et le devoir moral d'agir, à savoir toutes ces « situations dans lesquelles c'est de toute façon l'humain qui est à l'initiative de ces souffrances, dont il est le principal et généralement le seul bénéficiaire²⁰⁰ ». Par extension, toute exploitation des autres animaux à notre profit générant des souffrances le plus souvent non nécessaires, c'est même cette logique qui construit les animaux comme des *moyens* qui devra tout entière être renversée.

Pour obtenir enfin une réelle considération des autres animaux permettant de mettre fin aux souffrances que nous leur causons, c'est bien un véritable changement en profondeur de

199. SERNA, Pierre, LE RU, Véronique, MELLAH, Malik, PIAZZESI, Benedetta, (dir.), *Dictionnaire historique et critique des animaux*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2024, p. 404.

200. KERBRAT-ORRECHIONI, Catherine, *op. cit.*, p. 213.

notre perception même du monde qui nous entoure, de notre place en son sein, de notre rapport à tous les êtres qui le peuplent, que nous devons opérer. Et cela ne peut reposer sur un système qui légitime l'utilisation d'autres êtres sensibles comme des *moyens*. Pour cette raison, l'utilitarisme ne peut répondre à une véritable volonté de mettre fin, ou même de réduire significativement la souffrance animale. Comme nous le faisons pour les autres êtres humains, nous devons accorder une valeur inhérente à tous ces êtres qui, comme Marguerite, ont chacun le désir de vivre, qu'ils expriment à leur manière certes, mais à laquelle nous restons aveugles et sourds seulement parce que cela nous arrange. L'application dans nos rapports aux autres animaux des principes de la doctrine déontologiste semble donc indispensable.

Reste à souligner une limite qui s'imposerait également au déontologisme : si ses principes s'appliquaient aussi uniquement aux individus qui peuvent souffrir, nous devrions donc toujours déterminer qui souffre ou non. Certes, dès lors que la souffrance serait prouvée, nous ne pourrions plus alors considérer les individus de l'espèce concernée comme des *moyens* et nous ne pourrions plus leur causer de dommages ni mettre fin à leur vie délibérément quelles que soient les justifications que nous y trouverions ou avantages que nous pourrions en retirer²⁰¹.

Par conséquent, ces individus ne pourraient plus selon les principes éthiques être considérés comme des *modèles* d'étude permettant de démontrer quelque capacité que ce soit – pas même celle de souffrir. Cependant, la poursuite d'expériences scientifiques visant cet objectif continuerait d'être *a priori nécessaire* pour les espèces pour lesquelles subsisterait un doute ; compte tenu des millions d'espèces dont nous estimons l'existence autour de nous, cela pourrait continuer à légitimer et générer une quantité astronomique de souffrances. Surtout, nous pouvons douter de la sincérité – et de la mise en œuvre – d'une telle démarche face à une caractéristique qui, nous l'avons vu, demeure une expérience individuelle et subjective et pourra donc *toujours* être soumise au doute.

Si nous en arrivions véritablement à nous interroger sur ce point dans notre société – ce qui signifierait certainement déjà que nous aurions mis auparavant fin à une immense quantité de souffrances pour les milliers de milliards d'individus exploités pour lesquels le sujet fait déjà consensus sans, jusqu'ici, avoir entraîné l'évolution morale qui s'impose –, peut-être pourrions-nous, dans notre combat contre la souffrance animale, envisager d'appliquer un

201. Hormis, cela paraîtrait moralement défendable, dans le cas où vie et mort seraient réellement en balance des deux côtés, auquel cas chaque partie défendrait légitimement son propre intérêt à vivre

principe de précaution élargi en intégrant de fait dans notre communauté morale l'ensemble des animaux, même en l'absence de preuves de leur sentience. Nous éviterions ainsi le risque de générer des souffrances destinées à les démontrer, et la balance des intérêts *à vivre* s'en trouverait certainement mieux respectée. Un tel principe nous amènerait, certes, à nous questionner plus avant sur les conséquences de nos pratiques et comportements au-delà même de l'exploitation directe des autres animaux, mais ne contreviendrait pas – en tout cas dans l'immense majorité des cas – à notre survie.

Au contraire, cela nous serait même certainement bénéfique : en effet, malgré l'acharnement humain à perpétuer l'exploitation animale, celle-ci ne sert largement pas, finalement, les intérêts humains. De plus en plus d'études scientifiques parviennent à la conclusion que la survie de notre espèce se trouve même fortement compromise par ses conséquences. Comme le soulignait déjà le naturaliste Jean-Baptiste de Lamarck il y a deux siècles : « L'homme, par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce. [...] On dirait qu'il est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable²⁰². »

Ainsi, ironiquement, quand bien même nous demeurerions dans une anthroparchie utilitariste, il semble que nous devrions en aboutir à des conclusions entraînant des résultats similaires à ceux de l'application d'une doctrine déontologiste : si nous cherchons égoïstement à satisfaire les intérêts les plus importants du plus grand nombre d'êtres de notre propre espèce, la meilleure réponse resterait de prendre en considération le monde qui nous entoure et tous ses habitants, pour cesser de mener notre espèce vers sa propre fin. Concentrer plutôt les ressources scientifiques dans des études démontrant les intérêts pour les humains – puisque ce sont ceux qui comptent le plus pour elleux – de mettre fin à l'exploitation animale pourrait être une hypothèse pour amplifier l'impact sur la réduction de la souffrance animale. Pour exemple, le seul fait de mettre fin à l'élevage d'autres espèces animales pour l'alimentation des êtres humains présenterait des bénéfices majeurs pour ces derniers, qui pourraient donc être mis en avant pour les convaincre du bien-fondé d'appliquer cette solution : avantages sanitaires, économiques, écologiques, sociaux, etc. Mais surtout, cela

202. LAMARCK, Jean-Baptiste, *Nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle, appliquées aux arts, à l'agriculture, à l'économie rurale et domestique, à la médecine, etc.*, « Homme », t. XV, Paris, Deterville, 1817, pp. 270-271 [cité dans KERBRAT-ORRECHIONI, Catherine, *op. cit.*, pp. 319-320].

représenterait la fin de souffrances incommensurables pour des milliers de milliards d'animaux. C'est ce que souligne également Gary Francione : « Notre abolition de l'exploitation animale pourrait être la chose la plus efficace à faire pour sauver la planète de l'incontestable dévastation environnementale causée par l'élevage, ainsi que pour améliorer notre santé. Et même si nous n'avions que faire des animaux et n'accordions de valeur morale qu'aux humains, nous devrions abolir l'élevage, car il condamne un bon nombre de nos frères humains à la famine²⁰³. » ... en plus d'entraîner toutes les espèces, dont la sienne, sur la voie de l'extinction.

Notre proposition précédente entraînerait toutefois de fait la création d'une nouvelle césure entre le règne animal et le règne végétal. Or, si nous souhaitons réellement prendre soin des autres animaux et de nous-mêmes, notre attention devrait certainement se porter plus largement encore vers un respect général de l'ensemble des écosystèmes, par le développement – ou au contraire, la fin du développement à tout prix – de pratiques plus respectueuses du monde qui nous entoure et le déploiement d'un cycle réellement vertueux en faveur de tout le vivant. Alors que les enjeux et les défis auxquels l'espèce humaine – et avec elle l'ensemble de la planète – est confrontée se multiplient et, tout à la fois, se diversifient et se rejoignent, nous faisons l'hypothèse qu'une vision holistique du sujet qui nous anime est une piste intéressante.

Ainsi, la solution face à la souffrance animale pourrait-elle résider dans une attention, non uniquement aux êtres pouvant effectivement « souffrir » – et disposant donc d'une capacité encore une fois déterminée en nous plaçant, êtres humains, comme point de mesure (après tout, ne pourrait-il exister une souffrance autre dont nous n'aurions pas conscience, ou un tout autre critère de considération morale bien plus pertinent que nous ne saurions même imaginer ?) –, mais bien à l'ensemble du monde qui nous entoure, pour y retrouver une place juste et mesurée ? Nul doute que si nos sociétés en arrivaient à une telle considération, l'anthropocentrisme, le spécisme, l'exploitation animale et leurs lots de souffrances inutiles seraient bien loin derrière nous.

203. FRANCIONE, Gary, *op. cit.*

« Nous en savons bien assez pour soutenir sans le moindre doute
que notre existence est subordonnée aux équilibres biotiques.

Cette affirmation implique que les sociétés humaines
doivent retrouver les voies d'une coévolution avec le reste du vivant.
Pour nous autres animaux humains, vivre avec les animaux n'est pas une option,
c'est la condition de notre survie. »

Aliénor BERTRAND, *et ali.*

Sources

Bibliographie

- B., Rosa, HOFBAUER, Dominic, *Les droits des animaux en questions*, Vanves, Éditions La Plage, 2022.
- BALCOMBE, Jonathan, *À quoi pensent les poissons ?*, Paris, Éditions La Plage, 2018.
- BÈGUE-SHANKLAND, Laurent, *Face aux animaux. Nos émotions, nos préjugés, nos ambivalences*, Paris, Odile Jacob, 2022.
- CASH, Roland, *L'expérimentation animale en question. Accélérer la transition vers une recherche sans animaux*, Paris, Éditions Matériologiques, 2022.
- DARDENNE, Émilie, *Introduction aux études animales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, 2022 (2020).
- DE FONTENAY, Elisabeth, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Points, « Essais », 2013 (1998).
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2016.
- DE WAAL, Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Arles, Actes sud, « Babel », 2016.
- DICKEL, Ludovic, *La vie privée du poulpe*, Paris, Éditions humenSciences/Humensis, 2022.
- FRANCIONE, Gary, *Introduction aux droits des animaux*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 2015.
- GIROUX, Valéry, *L'antispécisme*, Paris, Humensis, « Que sais-je ? », 2020.
- GUICHET, Jean-Luc (dir.), *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Versailles, Éditions Quæ, « Update Sciences & Technologies », 2010.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, « *Ce ne sont que des animaux* ». *Le spécisme en question*, Paris, Humensis, « Le Pommier », 2023.

- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *L'éthique animale*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2011.
- LOU MATIGNON, Karine (dir.), *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Paris, Arte Éditions/Éditions Les Liens qui libèrent, 2016.
- LOW, Philippe, PANKSEPP, Jaak, REISS, Diana, EDELMAN, David, VAN SWINDEREN, Bruno, KOCH, Christof, « The Cambridge Declaration on Consciousness », Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, Churchill College de l'Université de Cambridge, 2012.
- MARSOLIER, Marie-Claire, *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.
- MONTOUT, Laura, *L'esclavage des Hommes et des autres animaux : approche comparative à des fins abolitionnistes*, mémoire soutenu dans le cadre du diplôme universitaire Animaux et société de l'université Rennes 2, sous la direction de DARDENNE, Émilie, 2020.
- RIGAUX, Pierre, *L'androsace et le cochon. La plante, l'animal. Pour une relation plus juste avec le vivant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2025.
- SERNA, Pierre, LE RU, Véronique, MELLAH, Malik, PIAZZESI, Benedetta, (dir.), *Dictionnaire historique et critique des animaux*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2024.
- SINGER, Peter, *La libération animale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite biblio Payot – Essais », 2012 (1975).
- VAISSIÈRE (DE), Amélie, *La tique et l'éthique*, mémoire soutenu dans le cadre du diplôme universitaire Animaux et société de l'université Rennes 2, sous la direction de DARDENNE, Émilie, 2022.

Ressources en ligne

- DARDENNE, Émilie, dans la vidéo de présentation du chapitre 1 de son livre *Penser la condition animale. Outils critiques*, mise en ligne sur LinkedIn en avril 2026 : <https://urls.fr/Td7SU7> [Consulté le 10/05/2026].

- DELLERIE, Florence, « Chiens, chevaux, poissons... 6 idées reçues qui biaisent notre rapport aux animaux », Bon Pote, 21 mai 2026 : <https://bonpote.com/chiens-chevaux-poissons-6-idees-recues-qui-biaisent-notre-rapport-aux-animaux/> [consulté le 21 mai 2026].
- LETERRIER, Christine, AUBIN-HOUZELSTEIN, Geneviève, BOISSY, Alain, DEISS, Véronique, FILLON, Valérie, LÉVY, Frédéric, MERLOT, Élodie, PETIT, Odile, « Améliorer le bien-être des animaux d'élevage : est-ce toujours possible ? », revue *Sésame*, INRAE, 28 juin 2022 : <https://revue-sesame-inrae.fr/ameliorer-le-bien-etre-des-animaux-delevage-est-ce-toujours-possible/> [consulté le 30/05/2026].
- POLGE, Auriane, « Élevage intensif : la souffrance des animaux serait bien plus importante que ce que l'on pensait », *Sciences et vie*, 30 mars 2026 : <https://www.science-et-vie.com/nature-et-environnement/animaux/elevage-intensif-la-souffrance-des-animaux-serait-bien-plus-elevee-que-ce-que-lon-pensait-232552.html> [consulté le 30/05/2026].
- SCHUCK-PAIM, Cynthia, ALONSO, Wladimir J., HARTCHER, Kate, CHIANG, Chiawen, PEREIRA, Patricia Alves, VEIT, Walter, MENDEL, Michael, NICOL, Christine J., LECORPS, Benjamin, « The pain echo chamber: how barren environments amplify pain in captive animals », *Frontiers in Animal Science*, 2026 : <https://www.frontiersin.org/journals/animal-science/articles/10.3389/fanim.2026.1736142/full> [consulté le 30/05/2026].
- « Brain test shows that crabs process pain », University of Gothenburg, Faculty of Science and Technology, 26 novembre 2024 : <https://www.gu.se/en/news/brain-test-shows-that-crabs-process-pain> [consulté le 16/05/2026].
- « Étude sur les différentes méthodes létales et la souffrance des rats », Paris Animaux Zoopolis : <https://zoopolis.fr/decouvrir/les-pratiques/resume-dune-etude-sur-les-differentes-methodes-letales-et-la-souffrance-des-rats/> [consulté le 30/05/2026].
- « Bien-être animal », Glossaire, Organisation mondiale de la santé animale, : https://www.woah.org/fr/ce-que-nous-faisons/normes/codes-et-manuels/#/glossary-chapter/?term=214106&standard_type=5&animal_type=7&lang_id=103 [consulté le 30/05/2026].

- « Sauvons Marguerite, la vache qui ne voulait pas mourir ! », pétition lancée par Gisèle Souchon, janvier 2026 : <https://www.mypetition.org/petition/animaux/sauvons-marguerite-vache-voulait-mourir/275496> [consulté le 30/05/2026].