



[Le Courrier de l'environnement n°44, octobre 2001](#)

La demande concernant le bien-être animal



- **par Florence Burgat**

INRA-STEPE

Unité sur l'environnement, 63, bd. de Brandebourg, 94205 Ivry-sur-Seine

burgat@ivry.inra.fr

[1. Que sait-on du contenu de " la demande sociale " ?](#)

[2. Ses fondements philosophiques](#)

[3. Ses manifestations sociales](#)

[4. De la " demande sociale " à l'exigence éthique](#)

[Références bibliographiques](#)

[\[R\] 1. Que sait-on du contenu de " la demande sociale " ?](#)

Dans le contexte de ces journées intitulées " Production porcine et société ", il m'échoit d'aborder le thème de la demande sociale concernant le bien-être animal.

Pour ce qui concerne la caractérisation précise de cette demande et les perspectives qu'on pourrait tirer d'une analyse de son contenu, force est de constater que les données manquent. Même si des sociologues y travaillent peut-être actuellement, il reste que l'évolution des sensibilités ne se mesure pas au point de tracer, dans le détail et de manière certaine, l'avenir de la consommation carnée. Cependant, les quelques sondages d'opinion relatifs à la perception par le public du bien-être animal et des conditions d'élevage font état d'une forte réprobation des pratiques inhérentes à l'élevage industriel, dont la claustration, la contention et les mutilations. Je me bornerai à citer le sondage qui fut réalisé du 25 octobre au 1^{er} novembre 1999 par la Confédération du logement et du cadre de vie, avec la participation financière de la Direction générale de l'alimentation : 95,2% des personnes interrogées estiment que " en élevage intensif, les animaux n'ont pas assez d'espace " et 80,5% que " les mutilations sont inadmissibles " (*VetMag*, n°21, novembre 2000, p. 26).

La part la mieux connue de la demande concernant le bien-être des animaux est de loin celle des associations de protection, puisque leurs revendications sont explicitement formulées au ministre de l'Agriculture et que des campagnes sont menées. Au niveau européen, l'*Eurogroup for animal welfare*, qui représente les principales associations européennes, élabore un programme qui acquiert au fil des années un poids grandissant face aux intérêts économiques ; les nouvelles directives le montrent. Il est un fait que les deux dernières décennies ont vu se structurer et se professionnaliser les organisations de défense des animaux, en particulier dans le Nord de l'Europe et aux États-Unis. En France, depuis quelques années seulement, sous l'influence de campagnes militantes, mais aussi de publications universitaires sur l'animalité et la condition animale, des questions jusqu'alors négligées sont posées. Elles concernent, entre autres, le traitement des animaux d'élevage. Il semble difficile de ne pas voir dans ces éléments l'affirmation d'une prise de conscience dont, je voudrais le rappeler, les principes fondateurs remontent à la plus haute Antiquité, y compris dans la tradition philosophique occidentale, pourtant peu favorable à l'animal. Des conceptions opposées jalonnent cette histoire : d'un côté, celles qui font valoir que seuls les êtres de raison et capables d'autonomie (c'est-à-dire, selon Kant, de la capacité à agir par pur devoir) sont objets de respect ; de l'autre, celles qui rétorquent que faire tenir dans des aptitudes intellectuelles le respect dû aux êtres humains fait, premièrement, courir à une partie d'entre eux le risque d'être exclus de la communauté des êtres vis-à-vis desquels on est moralement obligés (et qui forment ce que l'on appelle la " communauté morale

"), et que, deuxièmement, ce risque fait apparaître, en raison de leur étroitesse, le caractère inadéquat de tels critères à fonder les droits.

[R] 2. Ses fondements philosophiques

Aux yeux de cette dernière tradition (à laquelle sont attachés les noms de Pythagore, Plutarque, Montaigne, Rousseau, Bentham, Schopenhauer, Schweitzer, Adorno, Lévi-Strauss, pour ne citer que les plus connus), c'est la sensibilité, c'est-à-dire la capacité à ressentir le plaisir et la douleur, qui est au fondement du droit à avoir des droits. Ce qui ressort de leur argumentation est la non-pertinence des performances cognitives (raison, conscience de soi) ou, en d'autres temps, des attributs spirituels (l'âme) à fonder les droits moraux. Toute différence n'est pas moralement discriminante (Burgat, 1997a). La sensibilité est considérée comme étant en elle-même génératrice de droits : elle précède toutes les différences et l'homme lui-même, avant d'être un être moral, parlant, etc., est d'abord un être sensible, et c'est à ce titre que le respect lui est dû - cette présence première de la sensibilité ne lui enlevant en rien ses spécificités (Lévi-Strauss, 1983). Elle constitue un critère suffisamment large pour inclure dans la communauté morale non seulement tous les humains mais aussi les animaux. En ce sens, il est philosophiquement pleinement recevable d'avoir des droits sans pour autant être en mesure, d'une part, de les revendiquer et, d'autre part, d'exercer soi-même des devoirs. Au contraire de l'humanisme juridique construit sur la réciprocité des droits et des devoirs, il s'agit de penser les droits en fonction des intérêts spécifiques des individus (Goffi, 1998). La communauté morale comprend par conséquent les agents moraux (ceux qui exercent droits et devoirs et bénéficient de droits) et les patients moraux (ceux qui ne peuvent exercer ni droits ni devoirs, sans pour autant se voir dessaisir des droits qui leur sont attachés du fait de leur nature sensible) (Bernstein, 1998). Le contenu de ces droits dépend étroitement de la nature spécifique des individus : les enfants ne bénéficient pas des mêmes droits que les adultes et les animaux des mêmes droits que les humains. Il s'agit moins d'une restriction que d'une adéquation des droits aux besoins et aux intérêts de chacun. La communauté morale est composée des êtres qui ont des intérêts qui leur appartiennent de manière intrinsèque ; ainsi en est-il du bien-être qui peut être affecté par l'agir humain. En d'autres termes, la manière dont ils sont traités leur importe. Cela ne peut se dire ni des plantes, ni des choses inertes. La plante peut avoir besoin d'eau pour vivre, mais rien de ce qui relève de l'individualité animale ne s'exprime pas en elle : elle n'a pas de désirs, n'a ni représentation ni sentiments de ce qui lui arrive ; elle n'agit pas en fonction de ses intérêts, sinon par tropisme - ce que plus personne ne pourrait soutenir aujourd'hui s'agissant des animaux d'élevage en particulier qui sont des mammifères et des oiseaux. La réflexologie a, en théorie, fait son temps. Et si d'aucuns se plaisent à soutenir que les plantes sont sensibles ? argument fréquemment employé par les détracteurs de la cause animale, pour noyer le poisson, si je puis m'exprimer ainsi - elles ne sauraient exciter notre compassion, sauf à parler de manière métaphorique. La compassion, qui est la capacité à ressentir la souffrance de l'autre comme s'il s'agissait de la nôtre propre, englobe le monde animal pour s'arrêter, peut-être, aux animaux les plus petits avec lesquels l'identification est difficile, voire impossible, et surtout dont l'expérience de la souffrance et de l'angoisse est probablement inexistante. On ne saurait mettre sur le même pied le fait d'écraser un moustique et d'égorger un cochon, même si l'on doit se demander quelles bonnes raisons on a de vouloir écraser un insecte...

Entre ces positions philosophiques, rapidement brossées, et la demande sociale concernant le bien-être des animaux, les principes fondateurs sont communs. Même si les débats philosophiques sur les droits des animaux ne sont vraiment connus que des spécialistes, ils font écho à ce qu'on pourrait appeler un sens commun éthique. Celui-ci conduit spontanément tout un chacun à réprouver les mauvais traitements et la cruauté, et à faire la distinction entre des considérations éthiques et des justifications d'un autre ordre. L'affirmation selon laquelle le souci porté à la condition animale serait plutôt de la ville que de la campagne, plutôt des riches que des pauvres et plutôt des femmes que des hommes, est erronée : elle est basée sur des données fragmentaires, récentes et cantonnées à la société française, lorsqu'il ne s'agit pas d'une simple impression. Il est difficile de ne pas voir dans ce lieu commun une volonté de dénigrement : ce souci émanerait de nantis qui ne savent rien des animaux, et sont généralement plus doués pour la broderie que pour la politique. C'est aussi un manque de culture sur le sujet qui s'exprime.

[R] 3. Ses manifestations sociales

Si, comme on peut aisément le vérifier, les questions éthiques à propos du traitement des animaux ont toujours été présentes (Fontenay, 1998), ce qui est nouveau est l'institutionnalisation de ce souci dans des structures associatives. Les organisations de protection des animaux, qui sont nées en Europe au milieu du XIXe siècle, avaient initialement une fonction de prévention contre la cruauté envers les animaux : il s'agissait de lutter contre les violences gratuites (frapper les animaux de travail, par exemple) et contre ce qui, à la lettre, entre dans ce registre, à savoir les jeux cruels (courses de taureaux, combats d'animaux). La défense des animaux d'élevage est d'ailleurs apparue tardivement, dans les années 1960, c'est-à-dire avec l'émergence des systèmes d'élevage industriel (Burgat, 1997b). La critique, cette fois, ne porte plus seulement sur les mauvais traitements qui se surajoutent inutilement à l'exploitation des animaux, mais sur des systèmes jugés en eux-mêmes cruels, générateurs de souffrance. C'est, y compris indépendamment des interventions de l'homme, que les animaux, du fait de la claustration, voire de la contention ne peuvent jouir d'aucun bien-être. Dans le contexte des densités industrielles, les mutilations sont devenues, non plus des actes de cruauté (c'est-à-dire, selon le Code pénal, " exercés sans nécessité "), mais des actes inhérents au système d'élevage lui-même.

La demande concernant le bien-être, si elle ne remet pas en cause le fait d'élever des animaux pour la boucherie, remet en cause les modes d'élevage industriel. Si le végétarisme est une pratique suffisamment répandue dans les pays du Nord de l'Europe pour que, d'une part, les produits soient étiquetés (" convient aux végétariens ", " convient aux végétaliens ") - il suffit de se rendre chez Marks & Spencer pour le constater - et que, d'autre part, les cantines des écoles et des entreprises proposent systématiquement un menu végétarien, la " demande sociale " concernant le bien-être des animaux est pour les non-végétariens, c'est-à-dire la majorité, importante : l'existence d'un étiquetage, validé par les associations de protection des animaux, portant sur les conditions d'élevage permet aux consommateurs de procéder à des achats de manière responsable, d'exprimer concrètement un souci. Force est de constater que la France est loin d'avoir adopté cette politique. Si la mention " élevé(es) en plein air " se répand, elle n'est pas cautionnée par une structure indépendante des intérêts financiers ; seule une association, dont la vocation exclusive est de défendre les intérêts des animaux (et de les représenter devant les tribunaux) peut remplir cette mission. En France, les modes d'élevage industriels ne sont pas identifiables par un consommateur qui est en vérité non informé, lorsqu'il n'est pas désinformé par les images et les slogans publicitaires qui accompagnent ces produits.

Quittons le marketing pour nous tourner vers le travail des scientifiques. La référence à une " demande sociale concernant le bien-être animal " est devenue, comme on dit aujourd'hui, incontournable dans maintes publications. Elle vise à justifier un certain nombre de recherches conduites au nom du bien-être des animaux, tout en demeurant dans le cadre des systèmes incriminés par ladite demande sociale. Ce sont en effet pour la plupart des travaux sur l'adaptation - notion qui s'est substituée à celle de bien-être - qui sont conduits. Cela revient tout simplement à effacer la question du bien-être et à consolider les systèmes existants, tout en donnant à penser au profane, dupé par un mot, que sa préoccupation est bien prise en compte par les scientifiques. On peut cependant s'étonner, dans le sondage mentionné plus haut, que 73,5% des personnes interrogées jugent que " les arguments scientifiques ne sont pas suffisants pour convaincre du bien-être animal ", peut-être parce que l'on sait que les résultats sont construits, qu'ils dépendent entièrement de la question que l'on pose et qu'aucune observation n'est pure d'une théorie et donc de présupposés. Le glissement de la question du bien-être des animaux à leur adaptation aux systèmes industriels, c'est-à-dire la traduction de la demande sociale par les scientifiques, est un vaste problème sur lequel Robert Dantzer et moi-même nous sommes penchés ; je me permets de renvoyer à l'ouvrage collectif que nous avons coordonné et dans lequel figurent ces contributions (Burgat et Dantzer, 2001).

[R] 4. De la " demande sociale " à l'exigence éthique

Je voudrais m'arrêter maintenant sur l'expression " demande sociale ", sur laquelle on ne s'est guère interrogé. Elle recoupe souvent celle d'" acceptabilité " sociale à laquelle les aspects éthiques sont

assimilés ; de même que sont assimilés à des choix de société les systèmes d'élevage. Une telle confusion conduit à ravalier des questions proprement éthiques aux désirs multiples et changeants d'une société. On le pressent, faire des systèmes d'élevage un choix de société et des questions éthiques une affaire d'acceptabilité sociale, constitue un changement de registre. Cela apparaîtra plus clairement grâce à la distinction contemporaine entre la morale et l'éthique.

La double référence aux mœurs, visible dans les étymologies, grecque pour l'éthique (*ethos*) et latine pour la morale (*mos, moris*), indique une proximité sémantique entre les deux termes, qui ont longtemps été interchangeable. Les mœurs désignaient deux choses : la totalité constituée par les coutumes (les habitudes de vie d'un peuple, d'une société) et les évaluations portées sur ces coutumes. L'amphibologie de ce terme, soulignée dans les dictionnaires, consiste donc, d'une part, dans une définition ethnologique et, d'autre part, dans une définition éthique des mœurs.

Anciennement, l'étude des mœurs sous l'angle du bien et du mal (c'est-à-dire le jugement moral porté sur les mœurs) relevait de la morale ou de l'éthique. Une distinction récente est apparue entre l'éthique et la morale : la morale désigne un ensemble de préceptes, donc un ensemble de réponses ; l'éthique désigne un champ de difficultés, donc un ensemble de questions. Ainsi entendue, la morale renvoie aux mœurs, au sens ethnologique du terme ; ce sont les règles de conduite admises à une époque et dans une société déterminées. Elle est par conséquent liée à la culture et n'est guère distincte de l'acceptabilité sociale, c'est-à-dire des mœurs sur lesquelles s'accordent les individus d'une société et d'une culture données. C'est ce qui conduit certains à soutenir la thèse d'un relativisme moral, lui-même issu du relativisme culturel : l'observation des désaccords entre les croyances morales des peuples en fournit l'argument central. Mais n'assiste-t-on pas alors à la dilution de tout référent stable et surtout à la destruction de l'autonomie de la sphère morale par rapport à celle du religieux, du social et du politique ?

Le terme " éthique ", au sens qui lui est conféré aujourd'hui, permet de sortir de ces confusions. Dans sa forme substantive, l'éthique désigne l'ensemble des règles de conduite tenues pour inconditionnellement valables. Voilà qui change radicalement la donne : autonomie de l'éthique par rapport aux autres sphères de la vie sociale, universalité des principes qui la sous-tendent. Ce second point, que l'on pourrait résumer par la formule kantienne " agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle ", indique suffisamment le caractère transculturel de l'éthique et son opposition au relativisme moral dissolvant. Le fondement de la moralité de mon action est bien la possibilité d'universaliser le principe qui la guide. Ainsi, ce que l'on nomme " la demande sociale en matière de bien-être animal " relève justement d'un sens commun éthique par lequel on juge certaines pratiques comme étant contraires à l'éthique tout en étant peut-être conformes à la morale communément reçue, donc aux mœurs. La démarche éthique requiert en effet de se déprendre des forces normatives (les mœurs, les lois) pour penser l'action de manière inconditionnelle et s'interroger sur sa qualité bonne en soi ou mauvaise en soi, dans la mesure où une chose peut être licite tout en étant discutable d'un point de vue de sa légitimité. Il convient donc de souligner que si l'on s'en remet à l'acceptabilité sociale pour trancher des problèmes éthiques, on fait un contresens et un amalgame majeurs.



Texte établi pour une communication aux XXXIII^{es} Journées de la recherche porcine en France, " Production porcine et société ", présentée le 31 janvier 2001 en séance spéciale " Réflexion prospective sur les orientations de la recherche ".

[\[R\]](#)

[\[R\]](#) Références bibliographiques

- Bernstein M., 1998. *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters*. Oxford University Press, New York, Oxford, 208 p.
 Burgat F., 1997a. *Animal, mon prochain*. Odile Jacob, Paris, 250 p.
 Burgat F., 1997b. *La protection de l'animal*. PUF, Paris, 128 p.
 Burgat F., Dantzer R., 2001. *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* INRA éditions, Paris, 191 p.
 Fontenay E. de, 1998. *Le silence des bêtes*. Fayard, Paris, 650 p.
 Goffi J.Y., 1998. Droits des animaux et libération animale. In B. Cyrulnik. *Si les lions pouvaient parler*. Gallimard, Paris, 888-912.
 Lévi-Strauss C., 1983. *Réflexions sur la liberté. Le regard éloigné*. Plon, Paris, 371-382.

