

Quelle est la place des animaux dans les sociétés industrielles¹?

Florence Burgat, Philosophe, directeur de recherche à l'INRA, affectée aux Archives Husserl (UMR 8547 ENS-CNRS)

21

Revue *Traits-d'Union*

#10 La condition animale : stratégies discursives et représentations

L'une des voix les plus importantes en France sur la condition animale, Florence Burgat, a écrit une douzaine de livres à ce sujet, parmi lesquels *Animal, mon prochain* (1997), *Liberté et inquiétude de la vie animale* (2006), *Être le bien d'un autre* (2018) et *L'Humanité carnivore* (2017).

En déconstruisant le mécanisme sacrificiel et la rhétorique qui lui est inhérente, et en montrant qu'il persiste dans la pratique de l'abattage industriel, Florence Burgat trace l'histoire des sociétés humaines dans leur relation meurtrière aux animaux. Ses travaux, qui se caractérisent par une approche phénoménologique, se structurent autour de la question de l'oubli de l'animal. Que cela soit par la mise en place de rituels dans nos croyances ancestrales – ayant souvent pour seul but de justifier la consommation alimentaire – ou pour remplir de nos jours les vitrines des boucheries, il s'agit d'effacer l'individu sentient soumis à cette mise à mort systématique.

L'institution de l'alimentation carnée, le statut juridique des animaux, la différence subordonnante sur laquelle repose la relation historique homme-animal sont autant de sujets abordés dans ses ouvrages, qui nous invitent à une réflexion sur la manière dont l'humanité se pense elle-même contre ce qu'elle nomme l'animalité.

~~

Le texte qui suit est une intervention orale devant le groupe « Élevage » du Sénat. Elle a été prononcée le 14 février 2019.

I. La place des animaux dans les sociétés humaines n'a, globalement, jamais été enviable, mais l'emprise qui s'exerçait sur eux n'était pas épaulée par les moyens scientifiques et techniques qui sont les nôtres. S'il existe des différences entre hier et aujourd'hui, ici et ailleurs, il est faux de croire que les hommes du passé, ou ceux des sociétés extra-européennes, étaient meilleurs avec les animaux que ceux de l'Occident industriel. Cette croyance est en effet contraire à ce que les recherches ne cessent de montrer. « Il n'y a pas eu d'âge d'or » et « il est clair, à présent, que les sociétés préindustrielles ont exterminé des espèces, détruit des biotopes et sapé les bases de leur propre existence au long des milliers d'années » écrit le géographe et biologiste Jared Diamond².

J'ai pu prendre véritablement la mesure de la place des animaux dans les sociétés humaines lors de recherches approfondies que j'ai menées sur ce que les anthropologues nomment « le sacrifice », mais aussi sur les modes de chasse au paléolithique supérieur puis sur les modes d'élevage. L'élevage d'antan faisait en petit ce que l'élevage industriel fait en grand ; ce dernier n'a inventé ni la rupture des liens sociaux, ni l'abattage en bas âge, ni les mutilations, ni la sélection, ni la contention,

ni l'isolement. Qu'il s'agisse du monde gréco-romain, de la Chine et de l'Inde anciennes, de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Amérique précolombienne, la pluralité des formes et des motifs qui gouvernent l'effectuation des dits sacrifices (dont l'issue est à d'infimes exceptions près toujours alimentaire), tout comme la banalité de cette effectuation dans la sphère publique et dans la sphère privée, fait douter de l'existence même d'un domaine où la mise à mort serait d'une nature différente de toute autre. Non, les sacrifices n'étaient pas rares, ils n'étaient pas perpétrés avec gravité, et la mort ainsi donnée n'était pas une « belle mort », c'est-à-dire « pleine de sens » pour les victimes elles-mêmes.

La fascination qu'exercent les rites cruels sur nombre d'anthropologues est connue. Elle les prédispose à une lecture typique et récurrente — qui fait cependant l'objet d'une méta-analyse critique de la part d'autres anthropologues ou historiens des religions. En voici un éloquent exemple. Lors de certains sacrifices en Haute-Volta, le sacrificateur « se livre à une véritable “lecture” du corps même du poulet », écrit l'anthropologue Michel Cartry, qui conclut : « L'immolation, loin d'être un meurtre, est comme la reproduction du geste de la sage-femme, lorsque, coupant le cordon, elle sépare l'enfant d'avec son placenta³. » *Loin d'être un meurtre...* Selon cette lecture idéalisante, où prime l'idée, le geste de tuer permet à la victime d'accéder à la pleine vie. Ce type de renversement par idéalisation constitue le cœur de l'exégèse sacrificielle, dont maint exemple pourrait être fourni. Les actes du sacrifice sont déclarés avoir, de façon immanente, un sens différent de celui qu'une lecture simplement descriptive livre. Le sacrifice impose au réel son ordre, un ordre de pensée où la victime est d'emblée autre chose que ce qu'elle est : un signe, un symbole, un tenant-lieu. La capacité à raconter une histoire qui ne colle à la réalité qu'une fois redéfinis, renommés et recadrés tous les éléments qui la composent domine cette exégèse. Ce qui frappe aussi, c'est l'adhésion de la collectivité à un récit qui n'a rien à voir avec la scène qui se déroule effectivement⁴. Le fameux énoncé du Veda : « sacrifier n'est pas tuer » exprime la dénégation opérant au cœur de la mise à mort dite sacrificielle. Cette annulation d'un acte au moment même où il est effectué constitue un geste théorique majeur, admirablement analysé par le philosophe et psychanalyste Bernard Lempert qui écrit :

Au fur et à mesure qu'il se réalise, le sacrifice déploie de la théorie. C'est sa manière à lui de penser qu'il ne tue pas, qu'il ne commet aucun meurtre, qu'il s'est gardé de franchir les interdits que lui-même, précisément, fonde⁵.

Cet énoncé (« sacrifier n'est pas tuer ») constitue à nos yeux la matrice de la dénégation qui caractérise encore, dans les sociétés industrielles, la mise à mort des animaux. Car en effet, cette mort persiste à ne pas valoir pour elle-même ni en tant que telle, à n'avoir aucune signification pour celui auquel elle arrive pourtant en propre ; elle persiste à ne jamais être regardée depuis le point de vue de la victime elle-même. Il est d'ailleurs frappant que les discours sur le « bien-être animal », comme on dit aujourd'hui pour parler de la condition animale, laissent dans l'ombre, non les modalités de la mise à mort, mais le fait de tuer les animaux. On entend souvent dire que « la mort fait partie de la vie », ou que « nous mourons tous un jour », maximes de comptoir dont leurs auteurs oublient qu'une vie n'existe qu'à travers une durée qui, au fil des âges, offre une diversité d'expériences ; ils oublient aussi qu'il y a une grande différence entre une mort programmée et une mort qui arrive quand elle arrive — sans quoi l'on se demande pourquoi l'homicide serait un crime, puisque nous mourons tous un jour. Il est un crime parce que rien de pire ne peut être infligé à un individu, mais aussi parce qu'il est l'interruption d'une existence par la décision d'un tiers, et non par le fait d'une nécessité hasardeuse.

Par ailleurs, certaines expressions professionnelles ou publicitaires, telles que « la viande sur pied » ou « Nos viandes d'excellence sont nourries à l'herbe », retiennent l'attention. Elles signifient que la chair équarrie, alors invisible, prend perceptivement le pas sur l'individu singulier, situé, présent, vivant. Ce qui est pourtant seul visible, et qui se tient à face à nous en sa présence singulière, tel animal, n'est pas vu au profit de ce qui est à venir, sa viande, parce que l'idée prime de façon si puissante que l'évidence perceptive s'en trouve pour ainsi dire annulée.

Le poids d'une longue habitude, peu questionnée au sein des sociétés — sans quoi elle ne serait pas devenue une habitude, explique notamment pourquoi il nous est si difficile d'envisager *comme telle* la mort des animaux que nous mangeons, comme s'ils n'avaient jamais été et ne pouvaient jamais être autre chose que cette chair équarrie, silencieuse et tranquille, coupée de toute généalogie. Ce regard tronqué est en outre consolidé par la vision normalisatrice du droit : comment ce qui est licite pourrait-il être soupçonné d'illégitimité ? Comment ce qu'une société dans son ensemble accepte pourrait-il être inacceptable ? Comment ce qui fait l'objet d'un travail rémunéré pourrait-il être une activité suspecte ? L'historien du droit et psychanalyste Pierre Legendre s'interroge sur « l'étrange statut » du tueur d'abattoir ; il est celui qui « *en réalité* ne tue pas, il travaille », mais qui « *en vérité*, tue, et voilà tout le mystère »⁶. Le renversement idéalisant est bien à l'œuvre. Parce que le droit l'institue en travail, il normalise la mise à mort des animaux et la circonscrit donc à une sphère de sens qui est celui du travail salarié.

Alors que nous n'avons pas de peine à comprendre que la maladie ou l'accident qui emportent notre animal familier constitue pour lui la fin de tous les possibles, que cette mort qui le frappe est la mort qui nous frappera, et que nous perdrons alors tout comme il vient de tout perdre ; alors que sa mort nous cause, en outre, la douleur du deuil, nous ne parvenons pourtant guère à mettre en question la légitimité de traitements que nous n'accepterions jamais que ce dernier subisse. Non pas d'abord parce qu'il nous est cher, mais parce que nous avons appris à son contact qui il était, ce qui lui faisait peur, ce qu'il fuyait ou recherchait, et combien évidemment il tenait à sa vie. Nous avons appris ce faisant « qui sont les animaux », pour reprendre le titre d'un colloque organisé par le journal *Le Monde* en 2009 et publié l'année suivante⁷. Les recherches en biologie, en psychologie de la cognition, en éthologie nous confortent dans ce que nous avons appris à la faveur de cette expérience vécue ; elle nous a fait accéder à l'essentiel pour prendre la mesure de ce que les autres mammifères, pour s'en tenir à eux dans cet exemple, subissent dans les élevages confinés, les laboratoires, les abattoirs.

Il est important d'ajouter que l'interrogation sur les violences que les sociétés humaines exercent contre les animaux n'a pas attendu l'industrialisation de l'élevage et l'abattage de masse, ni le développement de la génétique et des biotechnologies appliquées aux animaux pour se manifester. C'est durant l'antiquité gréco-romaine que se structure la dispute philosophique entre défenseurs et adversaires de l'inclusion des animaux dans les rapports de justice. Cette dispute et les concepts que ses auteurs forgent alors demeurent d'une étonnante modernité. Le bref traité de Plutarque, philosophe grec du I^{er} siècle de notre ère, intitulé *S'il est loisible de manger chair*⁸, est d'ailleurs le texte fondateur de l'interrogation sur la nourriture carnée. Ces pages sont d'autant plus célèbres que Rousseau les cite longuement dans *Emile*, son traité sur l'éducation⁹, et qu'avant lui, Montaigne avait, dans les *Essais*, longuement donné la parole à l'Antiquité¹⁰. La précieuse récapitulation par Porphyre, au III^{ème} siècle, des discussions autour du sacrifice sanglant qui compose les quatre livres du traité *De l'abstinence* doit être aussi rappelée¹¹. La condamnation des violences envers les animaux n'a cessé de jalonner l'histoire de la pensée. Elle est portée par les plus grands noms de notre culture

philosophique et littéraire ; ils offrent à la voix de ceux qui défendent les animaux une épaisseur culturelle dont leurs adversaires n'aiment pas entendre parler.

II. Comment caractériser notre époque ? L'on peut avancer sans grand risque que le couple crise/critique la traverse à la manière d'une lame de fond : elle vient des profondeurs. Nous faisons subir aux animaux les pires traitements. C'est un fait, non une interprétation. Il suffit pour le comprendre de lire les textes réglementaires, si précis dans leur description des techniques de mise à mort, des armes, des pinces, des pièges, des produits et des gaz toxiques qui peuvent être licitement utilisés contre un nombre qui n'a jamais été aussi élevé d'animaux domestiques et sauvages terrestres et aquatiques. La lecture de ce pan de la législation suscite une interrogation particulièrement troublante. Car, la chose a été notée, les trois questions auxquelles répond le législateur s'agissant des animaux sont les suivantes : quand, comment et quels animaux tuer ? Pourquoi l'humanité a-t-elle institué un rapport fondamentalement meurtrier aux animaux, et pourquoi tient-elle tant à le conserver ? C'est la soi-disant naturalité de cet ordre qu'il faut interroger.

Pour regarder cet ordre en face, il nous faut quitter la scène normalisatrice du droit, du marché, de l'habitude ; il nous faut changer de point de vue pour interroger les fondements de l'ordre qui assigne cette place aux animaux. Que ceux-ci aient été jusqu'à très récemment rangés parmi les choses et qu'ils demeurent traités comme telles, « sous réserve des lois qui les protègent »¹², ne peut que susciter l'étonnement puisque les animaux *ne sont pas* des choses – tout le monde le sait. Ce changement de regard consiste dans la disposition philosophique, qui trouve sa source dans l'étonnement, comme Aristote le souligne le premier¹³ ; ce qu'en termes moraux Vladimir Jankélévitch énonce comme la manière de se comporter vis-à-vis de l'univers comme si rien n'allait de soi ; ou ce qu'en termes phénoménologiques Maurice Merleau-Ponty décrit comme le souci de voir. Au regard du scientifique qui cherche des prises sur le réel, le philosophe est celui qui prend le risque de l'enlèvement du voir philosophique¹⁴ — la radicalité d'une interrogation qui porte sur les fondements étant à ce prix.

La soumission des animaux au régime des choses est entrée en crise parce qu'elle est entrée dans sa phase critique, dont les efforts conjoints des filières, des lobbys et du marketing n'atteindront pas le cœur. Il faut y insister, cette critique n'est pas le fait récent des « végans » ou des « antispécistes », comme eux-mêmes, les médias ou leurs adversaires se plaisent à les appeler. Ces personnes engagées, ces militants, forment la crête d'une vague bien plus large, qui porte une inquiétude contemporaine que nul n'exprima mieux que le philosophe Jacques Derrida. En 2001, il écrit :

Cette violence industrielle, scientifique, technique ne saurait être encore trop longtemps supportée, en fait ou en droit. Elle se trouvera de plus en plus discréditée. Les rapports entre les hommes et les animaux *devront* changer. Ils le devront, au double sens de ce terme, au sens de la nécessité « ontologique » et du devoir « éthique »¹⁵.

Jacques Derrida voyait dans « l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable [...] des conditions que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés¹⁶ ». Ce qu'il faut retenir ici est le caractère virtuellement interminable de cette exploitation, parce que le stock détruit est aussitôt renouvelé ; nous avons les moyens de le renouveler indéfiniment.

L'animal n'a pas eu le temps de vivre qu'il est déjà bon pour l'abattoir. Faut-il rappeler que, par exemple, un poulet de chair n'est maintenu en vie que durant les 40 jours nécessaires à son engraissement ? Si la thèse d'une rupture radicale au regard du passé est fautive, l'industrialisation a cependant engendré de nouvelles formes de violence. Celles-ci ne relèvent plus seulement ni essentiellement du mauvais traitement, des sévices graves ou des actes de cruauté intentionnellement perpétrés par un individu. La violence s'est déplacée au cœur des systèmes techniques et hyper-rationnalisés eux-mêmes.

Dans le cas des violences intentionnelles, c'est précisément parce que l'animal est individualisé et perçu comme un être capable de souffrir et de mourir qu'il est objet de sévices, qui provoquent chez leur auteur une jouissance sadique — c'est d'ailleurs en ce sens que la jurisprudence définit la cruauté¹⁷. Cette violence n'a bien entendu pas disparu des sociétés industrialisées.

Dans le cas des violences inhérentes à un système automatisé et rationnellement conçu, qui ne requiert idéalement de l'homme que sa mise en route, la souffrance des animaux n'est pas recherchée. Elle existe, certes, mais parce que les animaux y sont tenus pour des choses qu'ils ne sont pas. Ce que ces systèmes automatisés ont par ailleurs détruit, c'est notre capacité à nous représenter les êtres qui composent ces « séries » et ces « stocks », où ils sont chacun comme la répétition d'une même unité sans aucun relief individuel. L'énormité des cadences d'abattage confine elle aussi à l'abstraction, et ce que l'esprit ne peut concevoir chute dans le vide. Ajoutons que si la première forme de violence requiert chaque fois l'acte d'un agent, elle comporte une forme d'incertitude que ne comporte pas la seconde forme qui, elle, relève d'un processus, c'est-à-dire d'une consécution qui se déroule nécessairement et dont rien ne doit perturber le cours.

Enfin, une autre caractéristique de l'époque industrielle tient dans les mécanismes de dissimulation de cette organisation rationnelle de la production ; ils font partie intégrante de ce processus. Ces mécanismes doivent être assez puissants pour, je cite de nouveau Jacques Derrida, « organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence¹⁸ ». Cette mise à mort massive est invisible. Nous n'avons affaire qu'à des « produits » à propos desquels nous finissons par ne plus soupçonner qu'ils proviennent de la mise à mort récente d'animaux. Ces produits ont depuis longtemps acquis une autonomie au regard de leur procès d'engendrement. En effet, comment soupçonner à la vue d'un pull-over le traitement subi par les Mérinos d'Australie, l'un des pires que les sociétés industrielles aient inventés ? L'élégante paire de chaussures de cuir fin n'évoque ni l'égorgeage ni le dépeçage du chevreau. La blancheur des laitages n'est-il pas le gage d'une nourriture innocente, alors qu'ils présupposent la boucherie des petits dont l'unique fonction est de générer la montée de lait ? C'est jusque devant les étals de viandes et de poissons que l'oubli fait son œuvre : cette chair semble avoir toujours eu cet aspect silencieux et tranquille.

III. Pour terminer, je voudrais aborder le point suivant : reconnaître des droits aux animaux implique-t-il de les confondre avec les humains ? Point n'est besoin de dire que l'homme est un animal comme un autre — proposition d'ailleurs stupide car aucun animal n'est un animal comme un autre — pour dégager un espace pour les droits des animaux. Il n'est pas douteux que l'espèce humaine possède des traits particuliers, au même titre d'ailleurs que toute espèce. Le langage écrit a cependant radicalement modifié la condition humaine au regard des sociétés sans écriture et bien sûr au regard des sociétés animales. Ce que nous voulons clarifier, c'est que tout caractère distinctif

n'entraîne pas nécessairement de devoirs moraux à l'égard de l'entité qui en est détentrice. Porter une montre, avoir deux jambes, parler l'anglais ne sont pas des critères moralement pertinents : ces critères n'obligent pas ; ils ne fondent aucun droit fondamental. Sinon, n'importe quelle catégorie d'objets pourrait se voir reconnaître des droits.

Ce n'est pas parce que je suis intelligent, ce n'est pas même parce que j'appartiens à l'espèce humaine, qu'autrui ne doit pas porter la main sur moi. Parmi les attributs et qualités qui caractérisent les êtres vivants, la sensibilité est le critère moralement pertinent que la philosophie, le droit, mais aussi le bon sens, ont retenu. Rousseau est particulièrement clair à cet égard.

Il semble en effet, écrit-il en 1755, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible : qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre¹⁹.

Ce qui singularise les animaux par opposition aux végétaux, et qui les rapproche des humains, c'est qu'ils ont des intérêts vécus, c'est-à-dire non dérivables : ce sont les leurs ; la façon dont leur vie se déroule leur importe intimement.

Si Rousseau mérite d'être mentionné, c'est aussi parce qu'il établit une différence métaphysique radicale entre l'homme et les animaux : la faculté de s'écarter de la nature. La conception rousseauiste des animaux est assez pauvre : « Ils ont des idées, écrit Rousseau, puisqu'ils ont des sens [...] ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre²⁰. » La sensibilité, commune aux humains et à un grand nombre d'espèces animales, implique un champ expérientiel. En effet, la souffrance ne plane pas au-dessus des animaux tandis qu'elle serait vécue uniquement par les humains. La directive européenne de 2010 sur l'expérimentation animale est à cet égard précieuse, parce que le législateur y évoque « la capacité à éprouver et à exprimer de la douleur, de la souffrance, de l'angoisse et un dommage durable²¹ ». Il donne donc explicitement place à la vie psychique des animaux. La dimension expérientielle, c'est-à-dire vécue, est inhérente à la vie sensible individuée, qui est nécessairement une vie consciente, une vie psychique. L'être humain reste l'être humain, avec ses problèmes, ses façons d'être, qui ne sont pas les mêmes aujourd'hui qu'hier, ici que là ; et les animaux ont, à leur tour, leurs façons propres de se comporter, de vivre leurs expériences et donc d'être au monde.

Retenons l'enseignement de Rousseau, dont Claude Lévi-Strauss souligna maintes fois l'importance. Je lui laisse la parole :

Face à une tradition occidentale qui a cru qu'on pouvait tricher avec l'évidence que l'homme est un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés, qui donc, sauf Rousseau, nous [l']aura dispensé [cet enseignement]²² ? ●

¹ Conférence prononcée devant le groupe « Elevage » du Sénat, le 16 février 2019.

² Diamond Jared, *Le Troisième chimpanzé, Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain* [1992], Paris, Gallimard, « nrf essais » 2000, p. 371. Voir aussi sur ce point, du même auteur, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* [2005], Paris, Gallimard, « nrf essais », 2006.

³ Cartry Michel cité par Heusch Luc de in Heusch Luc de (dir.), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Le sacrifice II, cahier 3, Présentation, 1978, p. 8.

⁴ Je me permets de renvoyer à mon livre *L'humanité carnivore*, Paris, Seuil, 2017, p. 159-258.

⁵ Lempert Bernard, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil, 2000, p. 37.

⁶ Legendre Pierre, « La différence entre eux et nous », *Critique*, n° 375-376, août-septembre 1978, p. 856.

⁷ Birnbaum Jean (dir.), *Qui sont les animaux*, Paris, Gallimard « folio essais », 2010.

⁸ Plutarque, *S'il est loisible de manger chair*, traduit du grec par l'évêque Jacques Amyot en 1572, in *Trois traités pour les animaux*, Paris, P.O.L., 1992, p. 105-120.

⁹ Rousseau Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation* [1762], Livre II, *Œuvres complètes*, t. IV, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 412-414.

¹⁰ Montaigne Michel de, *Les Essais* [1582], Livre II, chapitre XII (Apologie de Raymond Sebon), Paris, Gallimard « Quarto », 2002, p. 532-737.

¹¹ Porphyre, *De l'abstinence*, texte établi et traduit du grec par Jean Bouffartigue et Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 2003 pour tome I : introduction et livre I et le tome III : livre IV ; 1979 pour le tome II : livres II et III.

¹² L'article 515-14, dont les termes sont les suivants, est inséré avant le titre (« De la distinction des biens ») du livre II (« Des biens et des différentes modifications de la propriété ») : « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, ils sont soumis au régime des biens. »

¹³ Aristote, *La Métaphysique*, tome I, livre A, 2, nouvelle édition entièrement refondue, traduit du grec par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1964, p. 16-17 : « C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »

¹⁴ Merleau-Ponty Maurice, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil « traces écrites », 1995, p. 121 : « Le souci du philosophe, c'est de voir ; celui du savant, c'est de trouver des prises. Sa pensée n'est pas dirigée par le souci de voir, mais d'intervenir. Il veut échapper à l'enlèvement philosophique du voir. »

¹⁵ Derrida Jacques, *De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Fayard/Galilée, 2001, p. 108.

¹⁶ Derrida Jacques, *L'Animal que donc je suis*, Paris : Éditions Galilée, 2006, p. 46.

¹⁷ Pour que le caractère de cruauté soit retenu, l'acte doit, selon la jurisprudence, avoir été commis volontairement, gratuitement, en raison de la satisfaction que peuvent procurer à certains la souffrance et la mort ; il faut montrer qu'il relève d'une « intention perverse proche de la barbarie et du sadisme » : Cour d'Appel d'Amiens du 8 juin 1967 et Cour d'Appel de Douai du 5 juillet 1983 – Juris-classeur pénal, « Sévices graves ou actes de cruauté envers les animaux » (art. 521-1 et 521-2), 1995, § 29, p 9.

¹⁸ Derrida Jacques, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., 2006, p. 46.

¹⁹ Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 141.

²¹ Directive 2010/63/UE du parlement européen et du Conseil du 22 septembre 2010 relative à la protection des animaux utilisés à des fins scientifiques, § 6.

²² Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1962, p. 54