Ruralia
Sciences sociales et mondes ruraux contemporains

05 | 1999
Varia

Le loup, l'agneau et l'éleveur

Raphaël Larrère

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/ruralia/114
ISSN : 1777-5434

Éditeur
Association des ruralistes français

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 1999
ISSN : 1280-374X

Référence électronique
Raphaël Larrère, « Le loup, l'agneau et l'éleveur », *Ruralia* [En ligne], 05 | 1999, mis en ligne le 25 janvier 2005, consulté le 20 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/ruralia/114

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Tous droits réservés

Le loup, l'agneau et l'éleveur

Raphaël Larrère

« La grande question est peut-être moins,
comme on l'a cru, de savoir ce qui distingue
l'homme de l'animal que d'inventer des
façons de vivre ensemble dans la Cité » [1]

1 Au siècle dernier, les loups ont disparu du territoire français. Or, voici que l'on en retrouve, depuis quelques années, dans le parc national du Mercantour. Leur présence a laissé des indices entre Maurienne et Tarentaise, dans le massif de Belledonne, et on les dit « frapper à la porte » des Pyrénées. Les loups du Mercantour ne sont pas encore nombreux (aux alentours d'une vingtaine, peut-être d'une trentaine), mais ils provoquent des ravages dans les troupeaux de moutons des environs. Par de véhémentes protestations, les éleveurs exigent qu'ils soient « éradiqués ». D'où un conflit ouvert avec les protecteurs de la faune sauvage, et les agents du parc national. Le responsable du parc est tenu, par la loi, de protéger le loup. Mais, pour maintenir une diversité végétale sur les alpages, pour éviter l'embroussaillement et la « fermeture » des parcours, il a besoin d'accueillir des troupeaux de moutons. Supposons que, pour savoir ce qu'il doit faire, il réunisse une assemblée composée de représentants d'éleveurs, de chasseurs, d'associations de protection de la nature, avec les porte-paroles des loups (éthologues, écologues et vétérinaires) et des moutons (zootechniciens et vétérinaires). Supposons, en outre, que cette assemblée, pour décider si le loup doit être ou non intégré parmi les habitants et les usagers du territoire et pour en définir les conditions décide d'utiliser comme langage de négociation une des éthiques susceptibles de régler les relations des hommes aux animaux.

2 Le lecteur se demandera peut-être pourquoi je n'ai pas envisagé que la dite assemblée utilise l'économie comme langage de négociation. Avant d'aller plus avant dans mon propos, je dois donc expliciter les raisons pour lesquelles j'ai écarté les services que pourrait rendre cette discipline.

L'incertitude du calcul économique

3 Il serait possible, en effet, d'envisager une évaluation contingente. Il suffirait de bâtir un scénario crédible, et d'interroger un échantillon judicieusement choisi d'individus sur la somme d'argent qu'ils seraient prêts à débourser pour que les loups puissent s'installer librement en France. Conjointement, et puisque la présence du loup représente pour eux une nuisance, on demanderait aux éleveurs de dire quel niveau de prime compensatoire leur rendrait acceptable la cohabitation de leurs troupeaux avec les loups. Un calcul économique désormais bien rôdé permettrait de savoir si la valeur attribuée par le « public » à la présence du loup est ou non suffisante pour compenser la perte d'utilité qu'elle occasionne aux éleveurs. On saurait donc s'il convient de bouter l'intrus hors de nos frontières, ou de mettre en place un système d'aides compensatoires, à la hauteur des exigences des éleveurs.

4 Remarquons que la mise au point d'un scénario crédible n'est guère évidente : comment faire croire à des gens que les loups seront exterminés s'ils n'acceptent pas de débourser de l'argent ? Comment faire admettre à des éleveurs, sans les traiter en « chasseurs de primes », qu'ils puissent cesser de protester contre une situation qui leur paraît intolérable ? Mais faisons confiance à l'imagination des économistes et supposons qu'ils parviennent à élaborer ces scénarios. La démarche se heurtera néanmoins à des difficultés qui me paraissent insurmontables.

5 La première tient à la délimitation des populations concernées par les deux scénarios proposés. Les éleveurs, par exemple, ne sont pas les seuls acteurs pour lesquels la présence des loups est une nuisance : les chasseurs seraient en droit de réclamer d'appartenir au groupe social de ceux que l'on interroge sur leur consentement minimum à recevoir. Mais alors, pourquoi ne pas prendre en considération, dans la population pour laquelle le loup est une nuisance potentielle, l'ensemble des éleveurs ovins et des chasseurs en France : ne seront-ils pas concernés un jour où l'autre si les loups reviennent ?

6 La délimitation du public interrogé sur le consentement maximum à payer est encore plus délicate. Va-t-on se limiter aux habitants et aux usagers habituels des lieux ? Mais comment délimiter les lieux : s'agit-il des communes concernées, des cantons, des départements ? Ne devrait-on pas prendre en considération les touristes actuels et potentiels ? Enfin, si l'on considère qu'accepter la présence du loup dans le Mercantour c'est admettre que l'animal pourra s'installer dans de nombreuses autres régions, on peut estimer qu'il convient d'interroger un échantillon représentatif de la population française.

7 Or, il est certain que le résultat de l'évaluation effectuée dépendra de l'ensemble retenu. Il y a de bonnes raisons de penser qu'il sera d'autant plus favorable au loup que l'on prendra en considération une population composée de gens moins directement concernés par sa présence actuelle que ne le sont les gens du lieu.

8 La seconde difficulté, pour la démarche suggérée, est qu'elle revient à distinguer un « public » pour lequel le loup est assimilé à une aménité d'un ensemble de groupes sociaux pour lesquels il est censé représenter une nuisance. Or le loup est un animal, pour le moins, controversé. Si de nombreux films et documentaires télévisuels, des plaquettes et des articles de journaux ont relayé les protecteurs de la faune sauvage pour rendre

l'animal sympathique, la peur du loup est fortement enracinée dans les représentations sociales. Il est donc probable qu'une proportion importante du public pris en considération dans le scénario du consentement à payer soit défavorable à la présence du loup. Les individus considérés seraient alors conduits soit à refuser de répondre, soit à proposer une somme nulle. On serait en droit de penser que l'insatisfaction que leur procure la présence du loup n'a pas été prise en compte et que la « valeur » de cet animal a été surestimée.

9 Inversement, il y a des éleveurs (certes rares, mais des collègues qui enquêtent sur la question m'ont confirmé leur existence) qui ne sont pas *a priori* défavorables au loup. Certains estiment que leur présence revaloriserait le métier de berger. D'autres gardent déjà leurs troupeaux et élèvent des mâtins pour assurer leur protection. De même les chasseurs ne sont pas tous hostiles à la concurrence potentielle du prédateur. Certains (j'en ai rencontré) pensent que les loups capturent principalement les animaux âgés ou malades, ceux qu'il n'est pas très « sportif » de chasser. L'idée de croiser un loup, lors d'une journée de chasse, ne leur serait pas désagréable : cette éventualité mettrait même « un peu de piment » à leurs courses en forêt. Inclure d'office cette minorité dans l'ensemble de ceux qui sont interrogés sur leur consentement à recevoir reviendrait ainsi à surévaluer l'insatisfaction procurée par la présence des loups (même s'ils se contentent de ne rien réclamer).

10 Il pourrait donc paraître judicieux, sur un échantillon justifié (nous avons vu quelles difficultés il y aurait à le délimiter) de demander d'abord aux individus interrogés s'ils sont ou non favorables à la présence des loups sur le territoire national. On proposerait ensuite le scénario du consentement à payer à ceux qui acceptent le loup et le consentement à recevoir à ceux qui le détestent. Mais on pourrait alors tout aussi bien argumenter que le loup est une espèce protégée par la loi, et que son éradication aurait un coût. De ce point de vue, ne serait-il pas justifié de demander à ceux qui veulent voir le loup disparaître ce qu'ils sont prêts à payer pour financer l'opération, et de demander aux amis des loups ce qu'ils accepteraient de recevoir en compensation de l'insatisfaction qu'ils éprouveraient à voir la loi contournée pour exterminer un animal qui leur est sympathique ? Les deux procédures sont légitimes, et rien ne dit qu'elles aboutiraient au même résultat.

11 Quel que soit l'échantillon choisi et la procédure suivie, on se heurterait enfin à une dernière difficulté. Bien des éleveurs pensent que la présence du loup, et plus encore la protection dont il bénéficie, est une insulte à leur métier. Ils considèrent avoir un droit imprescriptible : celui de défendre leur propriété, c'est à dire leur troupeau. Certains habitants ne peuvent concevoir d'accepter un animal dont le retour symbolise à leurs yeux la déprise agricole, l'ensauvagement de campagnes qui furent jadis plus densément peuplées et plus intensivement mises en valeur. N'y a-t-il pas quelque indécence à demander à des individus la somme d'argent qui leur permettrait d'accepter ce qui est, à leurs yeux, inacceptable ? Leur rejet du loup ne serait donc pas négociable. Symétriquement, certains amis des loups peuvent avoir de bonnes raisons de ne pas transiger sur leur volonté de voir la loi respectée, et les loups protégés. Il y aura donc, de part et d'autre, un certain nombre d'individus qui adopteront une rationalité axiologique et, de ce fait, refuseront des scénarios bâtis sur l'hypothèse que tout un chacun ne doit être guidé, en toutes circonstances, que par une rationalité instrumentale.

12 Supposons, ayant ainsi écarté la solution de l'évaluation contingente, que l'assemblée interroge les éthiques disponibles. Elle sera confrontée à deux théories concurrentes, qui

ont tenté d'élargir la considération morale aux animaux (du moins à certains d'entre eux) : l'utilitarisme et la théorie des droits des animaux. Nous voudrions montrer que ces deux théories ne lui seront pas d'un grand secours. Nous avancerons alors que le loup relève d'une éthique environnementale alors que l'éthique de l'élevage peut résulter d'une théorie du contrat. Nous montrerons enfin que ces propositions peuvent permettre de trouver les cadres d'une solution au problème des loups, des moutons et des éleveurs.

Les éthiques qui élargissent la considération morale aux animaux

13 Les animaux peuvent-ils faire l'objet d'un souci moral ? Devons-nous nous préoccuper des conditions de vie que nous imposons à nos animaux domestiques ? Devons-nous prendre en considération, dans le choix des techniques d'élevage, leurs satisfactions comme leurs frustrations ? Avons nous le droit de chasser nos gibiers, de détruire la vermine, les ravageurs, les « sales bêtes » nuisibles ?

14 Dès que l'on considère que le plaisir est un bien et la souffrance un mal, le champ de la considération morale doit être étendu à tous les êtres sensibles, et à eux seuls. Jeremy Bentham l'avait affirmé lui-même : « la question n'est pas peuvent-ils *raisonner* ? Ni peuvent-ils *parler* ? Mais bien peuvent-ils *souffrir* ? [...] Les Français ont déjà réalisé que la peau foncée n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un persécuteur. Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner une créature sensible au même sort » [2]. Cette extension de l'utilitarisme, dans sa version la plus radicale (celle de Peter Singer), conduit à préconiser la « libération animale » au nom de l'antispécisme [3], et donc à condamner l'élevage. Dans sa version réformiste, elle invite à prendre en compte le « bien-être » des animaux domestiques [4].

15 La théorie des droits des animaux est inspirée des thèses de Joel Feinberg [5]. Bien que dépourvus de pensée réflexive, les animaux (du moins certains d'entre eux) ont des intérêts. Or, selon Feinberg, il suffit d'avoir des intérêts pour avoir des droits. Si l'on n'a pas la capacité de défendre ces droits (ce qui est le cas des animaux), il est légitime que des individus, se faisant les porte-paroles des intérêts en cause, exigent le respect de ces droits. Pour que les animaux aient des intérêts, il faut et suffit qu'ils aient une « vie conative », c'est à dire des désirs et des représentations mentales. Dans la version de Joel Feinberg, les droits des animaux sont des intérêts de bien-être, mais n'incluent pas un droit de principe à la vie : s'il est doté d'une vie conative, l'animal a droit à la santé, à n'être pas excessivement entravé dans ses mouvements corporels, et il faut éviter de lui infliger des souffrances ou des difformités. Ce sont donc des droits faibles, qu'il est d'autant plus nécessaire de protéger que les animaux n'ont rien d'autre [6]. Tom Regan réduit l'extension de la considération morale par rapport à Joel Feinberg (et à Peter Singer). Selon lui, ont des droits les animaux capables d'être des *subjects-of-a-life* : il ne suffit pas, pour cela, d'avoir des désirs et des croyances, il faut aussi une conscience de soi et la possibilité de concevoir l'avenir. Les animaux qui manifestent ces capacités (il ne peut alors s'agir que des mammifères les plus évolués) ont alors une valeur inhérente et des droits forts, incluant le droit à la vie. Tom Regan propose ainsi une interprétation plus radicale, mais plus restrictive, de la théorie des droits [7].

16 Ces deux constructions théoriques ont pour ambition d'étendre le monde moral soit à l'ensemble des êtres sensibles, soit aux animaux manifestant (au minimum) une vie conative. Cela pose immédiatement la question de la limite de cette extension. Où se clôt l'univers moral élargi de la sorte ? Quelle souffrance animale prendre en considération ? Se souciera-t-on uniquement du bien-être et de la douleur des mammifères et des oiseaux ? Doit-on aussi se préoccuper des poissons, des moustiques, des vers de terre ou des escargots ? Quels animaux sont dotés d'une « vie conative » ? Pour placer la limite des animaux susceptibles d'avoir des droits, ou pour délimiter ceux dont la souffrance doit être prise en compte, il faudrait être capable d'appréhender l'univers émotionnel et cognitif des différentes espèces. Or, pour s'être trop longtemps interrogés sur ce qui nous distingue des animaux, nous savons bien peu de choses de ce qu'ils sont : leur univers mental nous est encore énigmatique. On fonde certes des espoirs sur la neuropsychologie cognitive et sur l'éthologie cognitive [8]. Que ces espoirs soient ou non justifiés, il serait souhaitable de ne pas attendre les résultats de multiples recherches pour décider de distinguer les animaux qui peuvent être considérés comme des moyens de production (ou de sales bêtes nuisibles), de ceux dont il faut prendre en considération la sensibilité (ou les intérêts).

17 Ces deux théories ne prennent en considération que des individus. Elles ne sauraient donc être élargies qu'à des animaux individualisables. Cela exclut, d'entrée de jeu, la plupart des animaux sauvages de leur champ d'application. Cet individualisme correspond certes mieux aux animaux domestiques : les soins qui leur sont accordés les individualisent. Mais, si cela est évident pour les animaux de compagnie et de service, l'est-ce aussi pour ceux qui sont conduits en troupeaux ? Sans doute, et j'ai rencontré bien des éleveurs capables de raconter l'histoire de vie de chacune de leurs vaches, et des bergers qui pouvaient détecter d'un coup d'œil l'absence d'une brebis, mais comptaient en s'aidant de leurs doigts !

18 Mais qu'en est-il de cette individualisation dans les élevages en batteries ? Poulets de chair, poules pondeuses, porcs charcutiers, jeunes bovins précoces et veaux ne sont-ils pas traités en lots, dont on ne se soucie que lorsque fléchissent les ratios zootechniques moyens ou que le taux de mortalité ou celui de morbidité excèdent un seuil critique ?

19 Ces deux théories sont égalitaristes. Pour que le principe d'utilité soit universalisable, il faut accorder une considération égale à tous les intérêts ; Peter Singer invite ainsi à donner « dans nos délibérations morales, un poids égal aux intérêts semblables de tous ceux qui sont affectés par nos actions » [9]. Dans la théorie de Feinberg, les droits animaux sont peut-être faibles, mais ils sont intangibles. Tout droit doit être également respecté. Or, l'élevage est une relation hiérarchique, inégalitaire. On voit mal comment ces théories pourraient se spécifier en éthiques de l'élevage. En toute logique elles devraient aboutir à une condamnation de l'élevage en tant qu'exploitation de l'animal (c'est bien ce que font les interprétations radicales de l'utilitarisme élargi [10] et de la théorie des droits [11]).

De quel secours peuvent être ces éthiques ?

20 On est en droit de supposer que l'utilitarisme élargi et la théorie des droits des animaux sont applicables au loup. La vie conative du loup est au moins aussi riche que celle des moutons, et bien qu'ils vivent en meutes (mais les moutons vivent en troupeau), ils sont individualisables. On peut donc les qualifier de détenteurs de droits ou comme êtres

sensibles dont les souffrances et les satisfactions peuvent entrer dans une évaluation utilitariste.

21 Dans la version qu'en donne Joel Feinberg, la théorie des droits sera muette : ni les moutons, ni les loups n'ont droit à la vie, cela signifie que les loups peuvent fort bien dévorer des moutons et que les éleveurs peuvent tuer les loups qui attaquent leurs troupeaux. La version radicale de Tom Regan (à supposer que loups et agneaux soient des *subjects-of-a-life*, comme dans la fable) conduit tout droit à un dilemme. Respecter les droits des loups revient à accepter que ces derniers violent ceux des moutons. Accepter que les éleveurs protègent leurs troupeaux, quels qu'en soient les moyens, revient à les laisser violer les droits des loups [12].

22 On sait que l'utilitarisme, appliqué aux seules affaires humaines, peut justifier le sacrifice des intérêts, voire de la vie, d'un ou de plusieurs individus, s'il peut s'ensuivre une augmentation générale de bien-être. Il en est de même si on l'élargit aux animaux. L'utilitarisme va donc permettre de justifier, selon les circonstances, la dévoration des moutons, et même des Petits chaperons rouges, aussi bien que le grand massacre des loups. Remarquons ici, qu'à la différence de la théorie des droits, c'est la version radicale (celle de Peter Singer) qui est inapplicable. Vivant en liberté sur les alpages, les moutons sont dans la situation où ils seraient s'il y avait eu « libération animale ». Ils sont revenus à leur état naturel. Du point de vue de Peter Singer, ce qui se passe alors entre les loups et eux ne concerne plus les humains (mais rien ne dit que les anciens animaux domestiques « libérés » de la sorte y trouvent leur compte). Les éleveurs n'ont pas le droit d'éliminer les loups. Mais ils sont aussi peu fondés à récupérer leurs moutons. Sans les éleveurs, tout irait donc pour le mieux dans le meilleur des mondes celui des animaux libérés. Mais il y a des éleveurs, et Peter Singer ne permet pas de savoir ce qu'ils vont devenir une fois les animaux libérés des entraves de l'élevage, sinon à revenir à l'utilitarisme de Bentham, dont il s'est inspiré, et qui n'exige que d'élargir aux êtres sensibles l'évaluation du bien-être général.

23 Cette version classique, qui se contente de maximiser le bien-être, peut aboutir à calculer des solutions. À supposer que l'on puisse évaluer la satisfaction et la souffrance des animaux, à supposer en outre qu'on puisse les rendre commensurables à celles des hommes concernés, il est envisageable de les inclure, dans un calcul visant à maximiser le bien-être. Mais le résultat du calcul dépend alors de l'ensemble des individus que l'on a décidé de prendre en compte. Si l'on s'en tient aux individus directement intéressés, on éliminera les loups. Chaque loup tue plusieurs moutons dans une année, il en affecte un plus grand nombre encore par le stress. Ce faisant, il diminue l'utilité d'un nombre non négligeable d'éleveurs. Tuer une vingtaine de loups sauvera plus d'une centaine de brebis, en sécurisera un bon millier et donnera satisfaction à une trentaine d'éleveurs. On aura ainsi maximisé le bien-être. Mais, si l'on prend en compte l'ensemble des individus concernés sur le plan local, il faudra aussi comptabiliser les intérêts des autres proies du loup (du moins de celles dont on aura estimé qu'elles sont individualisables et qu'il s'agit bien d'êtres sensibles), ainsi que la satisfaction (ou l'insatisfaction) de tous les autres usagers des lieux : chasseurs, touristes, protecteurs de la nature, *etc.* Selon leur nombre relatif et le degré de satisfaction ou de souffrance que la présence du loup leur procure, la maximisation du bien-être conduira à sacrifier les loups, ou à l'inverse les moutons. Le raisonnement peut même être appliqué à l'ensemble du territoire national, puisque les loups pourront le fréquenter, si on décide de les admettre.

La thèse du contrat domestique

24 Ces éthiques soucieuses des animaux n'étant guère éclairantes, je voudrais proposer de chercher une solution dans l'articulation d'une éthique environnementale avec une éthique de l'élevage fondée sur la fiction d'un contrat de domestication [13].

25 Il paraît essentiel, en premier lieu, de distinguer le cas des animaux sauvages de celui des animaux domestiques. Les éthiques animales sont incapables de guider les relations des hommes aux animaux sauvages. Le bien-être et les droits de ces derniers ne sont pas respectés dans la nature, où tout animal est à la fois un prédateur et une proie potentielle. *Nature is not fair*, comme le dit Holmes Rolston the Third [14]. Ce qui importe, en outre, dans la protection des animaux sauvages, ce n'est ni la vie, ni la liberté de mouvement ou le bien-être de tel ou tel spécimen, mais la survie d'une population (voire de l'espèce elle-même dans les cas les plus graves). Le rapport aux animaux sauvages relève, comme le rapport aux végétaux, d'une éthique environnementale, dont nous avons de bonnes raisons de penser qu'elle ne peut être qu'écocentrique. C'est dire qu'elle ne doit pas accorder de valeur aux êtres naturels, mais à leur diversité et aux systèmes écologiques dont ils dépendent [15].

26 Pour les animaux domestiques, qui sont sous la responsabilité de leurs éleveurs et de leurs maîtres, je reprendrais à mon compte l'hypothèse anthropologique de Mary Midgley [16] : « toutes les communautés humaines ont intégré des animaux ». Il en est ainsi depuis le Néolithique, de telle sorte qu'entre les animaux et les hommes se sont établis des rapports de sociabilité. La domestication ne fut d'ailleurs possible que parce que les hommes surent utiliser à leur profit les rapports de sociabilité existant chez certaines espèces animales : « toutes les créatures qui ont été domestiquées avec succès étaient originellement sociables, elles ont transféré aux êtres humains la confiance et la docilité dont elles faisaient preuve, à l'état sauvage, envers leurs parent, puis adultes envers les animaux dominants de leur meute ou de leur troupeau » [17].

27 Les animaux domestiques sont, en quelque sorte, des membres subsidiaires de la communauté humaine. Cela les distingue des animaux sauvages et des commensaux. Cela signifie aussi que, si les animaux domestiqués sont soumis à une relation hiérarchique, il y a néanmoins entre eux et ceux qui les élèvent des échanges de biens et de services. Ces relations réciproques se font à l'avantage des deux parties, comme s'il y avait eu une sorte de pacte entre les hommes et les bêtes dont ils ont cherché le concours.

28 L'idée en est ancienne. Elle fut énoncée par Lucrèce au siècle précédant notre ère : « Les troupeaux laineux et les espèces à cornes/ Sont confiés à la garde des hommes, [...]./ Portés à fuir les fauves, à la recherche de la paix,/ Une pâture abondante obtenue sans fatigue,/ Ils reçoivent de nous ces biens pour prix de leurs services » [18]. On la retrouve chez Montaigne. Si « nous devons la justice aux hommes », nous devons « la bénignité aux autres créatures », particulièrement à celles que nous élevons. Il y a, explique-t-il, « quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle » [19]. Adam Smith la reprend : « [le bétail], se multiplie sous la vigilance et la protection des hommes ; lesquels mettent en réserve en période d'abondance ce qui peut les entretenir en période de rareté, procurent au bétail pendant toute l'année plus de nourriture que ne leur en fournit la nature inculte, et l'assure de la jouissance libre de tout ce que la nature fournit en détruisant et en exterminant ses ennemis » [20].

29 De cet échange, le physiocrate Dupont de Nemours avait fait un contrat : « la bête à laine de nos troupeaux est sotte et poltronne [...] mais l'homme et le chien se réunissent pour la garder. La multiplication de son espèce, de même que celle du gros bétail, a considérablement gagné au contrat, en apparence usuraire, par lequel l'homme leur vend une pâture abondante et une protection assurée. Ce contrat très avantageux à l'homme, l'est aussi aux espèces qu'il a conquises » [21]. Certes, Dupont de Nemours reconnaît que l'intention humaine n'est en rien favorable aux animaux domestiques, et que l'échange est inégal. Mais il n'empêche que les hommes prennent soin de leurs animaux, et que ceux-ci vivent en paix alors que, s'ils étaient restés à l'état sauvage, ils vivraient dans « un état de terreur habituelle que le malheur passager et imprévu de la boucherie ne peut égaler, tout abominable qu'il est » [22].

30 Il y aurait donc, entre les hommes et « leurs animaux », une sorte de contrat domestique tacite, qui impose aux premiers de ne pas maltraiter les seconds jusqu'au sacrifice de leur vie. Qu'il se traduise par un contrôle permanent ou par un simple pilotage, l'élevage correspond à la prise en charge de la protection (contre les ennemis naturels et les maladies), de l'alimentation et de la reproduction de l'animal domestique. Cette prise en charge impose à l'éleveur des obligations auxquelles correspondent des droits de l'animal : droit à la sécurité, à la santé, à la subsistance et à la reproduction.

31 Cette idée d'un contrat paraît, de prime abord, saugrenue. Pour qu'il y ait contrat, il faut partager la raison et la parole, et l'on imagine mal un animal passer contrat avec un homme. Relevons cependant que l'hypothèse d'un contrat social entre les membres de la société politique ne signifie nullement qu'un tel contrat ait jamais existé. Le contrat social est supposé avoir été, mais il n'a, en réalité, jamais été proféré en bonne et due forme. Il s'agit d'un contrat implicite, dont l'hypothèse tient à ce que les membres des sociétés humaines peuvent communiquer par le langage. De la même façon, l'idée d'un contrat domestique se soutient de l'hypothèse d'une communication entre les hommes et leurs animaux domestiques. Cette mise en commun supposant qu'il y ait échange d'affects, d'émotions et d'informations, interprétables de part et d'autre [23]. Or, tel est bien le cas, même si nous savons peu de choses sur les modalités de cette communication. Maître, cavalier, charretier ou éleveur, l'homme sait se faire obéir de ses bêtes, et il sait les dresser. En retour, l'animal est capable de gagner les faveurs de son maître, mais aussi de lui signifier qu'il n'est pas content de son sort. Que la relation soit bonne, et l'homme obtient de l'animal ce qu'il en attend : le chat ronronne, le chien chasse, guide le troupeau ou flatte son maître, le cheval réagit au moindre geste, les vaches vont sagement se mettre en position dans la salle de traite. Que la relation soit mauvaise et l'animal renâcle : le chat lacère le canapé, le chien bat la campagne sans lever de gibier, ou bien mord les brebis, le cheval se débarrasse de son cavalier et l'éleveur doit aller chercher les vaches dans l'aire d'attente où elles se cantonnent (heureux quand elles ne profitent pas de la traite pour lancer de furtifs coups de pieds). Ces « sales bêtes » savent fort bien nous signifier quand « ça ne va pas », tout autant que quand elles sont satisfaites. Sans échange verbal, il y a donc entre les hommes et leurs animaux domestiques une sorte de négociation, d'où se dégage, par apprentissage mutuel l'attitude de l'un s'adaptant aux attentes de l'autre une forme d'arrangement, comme s'il y avait eu une entente, un accord.

32 Le contrat peut être rompu par l'animal. C'est le cas, par exemple des animaux « marrons » [24] qui reviennent à l'état sauvage, mais aussi des chiens errants qui, domestiques le jour, se comportent la nuit en animaux sauvages et prédateurs [25]. Mais il

est bien plus fréquent que l'homme le rompe. C'est le cas des maîtres qui abandonnent leurs animaux de compagnie, lâchent dans la nature chiens, chats, tortues de Floride ou poissons exotiques. C'est aussi le cas de l'élevage intensif, dans lequel l'animal est conçu comme une machine thermodynamique, dont on recherche à maximiser le rendement. Entravé dans ses déplacements, soumis à des conditions de vie contraignantes, l'animal devient moyen de production. Heureux quand il n'est pas considéré comme un sous-produit que l'on peut éliminer pour assainir le marché, comme dans le cas des veaux sacrifiés grâce à la prime Hérode [26]. C'est enfin le cas des troupeaux que l'on ne garde plus sur les alpages, où ils vivent en liberté.

Application de ces hypothèses au cas des loups et des moutons

33 Considérant les loups, on conviendra que ce qui importe est le sort des populations, pas celui de tel ou tel individu. Or, si le loup revient dans des régions d'où il avait disparu depuis le XIXe siècle, c'est que le contexte lui fournit une niche écologique toute prête. La déprise agricole, et l'extension consécutive des superficies boisées lui sont favorables. Les chasseurs, soucieux de renforcer les effectifs d'ongulés, ont modéré leurs prélèvements. Dans de nombreuses régions de montagne, les loups, comme les lynx, peuvent ainsi trouver les milieux qui leur conviennent et des proies disponibles. Les troupeaux de moutons qui ne sont plus gardés leur offrent, en outre, des proies encore plus accessibles que ne le sont les chamois et les chevreuils.

34 D'un point de vue écocentrique, cela signifie que les loups ont une place dans ces régions, et que cette place doit être respectée. Il est exclu d'éradiquer toutes les populations de loups. Ce serait, en tout état de cause, une violence inutile : si l'on parvenait à les éliminer du Mercantour, ils reviendraient par d'autres frontières alpines, ou par les Pyrénées (il y a une population importante de loups dans la cordillère cantabrique). Mais cela signifie aussi que la population des loups du Mercantour est en expansion, qu'elle n'est pas naturellement menacée. D'un point de vue écocentrique, il n'est donc pas interdit de trucider un loup (ou un nombre de loups insuffisant pour mettre en danger la survie de la population). L'éthique environnementale, dans ce cas, exclura les battues et l'usage du poison, mais autorisera les éleveurs (ou les gardes du parc ou de l'Office national de la chasse) à tirer sur les loups qui attaquent les troupeaux.

35 Prenons le versant domestique de l'affaire, pour y appliquer la thèse du contrat. Nous sommes en présence d'un élevage ovin extensif, dont le principe est que le berger protège son troupeau en le gardant sur les alpages. Il pilote son alimentation, en le dirigeant vers les ressources fourragères disponibles, assurant éventuellement un complément de nourriture. Il en contrôle la reproduction par le choix des béliers et la préparation (*flushing*) des brebis. Or, les contraintes économiques ont obligé les éleveurs alpins (en particulier dans le Mercantour), à cesser de garder leurs troupeaux. Dans un contexte de déprise agricole, où la charge à l'hectare est faible, ne plus piloter l'alimentation a peu d'impact sur la vie du troupeau : sauf cas de sécheresses exceptionnelles, il suffit d'apporter régulièrement du sel et quelques concentrés. En revanche, cet abandon du gardiennage est dommageable à la sécurité des bêtes. Dans ce type de conduite, même en l'absence de prédateurs sauvages, les pertes sont fréquentes (chutes dans des rochers,

fractures non traitées) et les troupeaux sont la proie de chiens errants. Ceux-ci font des carnages d'une ampleur sans commune mesure avec ceux qu'occasionnent les loups.

36 On peut donc considérer que les éleveurs, qui lâchent leurs brebis sur des alpages et viennent de temps en temps leur rendre visite, ne satisfont plus à l'une des obligations inhérentes au contrat de domestication. Parce qu'il est plus économique de se passer d'un berger, malgré les pertes, que de faire garder le troupeau, ces éleveurs ont failli à leur devoir protéger leurs animaux et ceci, bien avant que les loups ne reviennent. Dans ces circonstances, le loup sert de bouc émissaire : faute de pouvoir assurer la sécurité des troupeaux contre les chiens errants, on met en scène une volonté d'éradiquer le nouvel intrus. Attitude à la fois peu rationnelle (elle revient à traiter le moindre risque et à s'accommoder du risque majeur) et moralement douteuse. Mais, en même temps, la revendication des éleveurs de voir leurs troupeaux mis à l'abri du prédateur, leur refus affiché de laisser dévorer le bétail en se satisfaisant d'une prime compensatoire, peuvent être interprétés comme une prise de conscience : celle d'une obligation qu'ils avaient eu tendance à négliger, et que le « retour » du loup leur remémore.

37 Le responsable du parc, à qui la loi impose de protéger le loup, peut alors (dans la mesure où il n'y a pas, d'un point de vue écocentrique, incompatibilité entre cet objectif et la protection des troupeaux), aider les éleveurs à remplir les obligations implicites du contrat domestique. On peut songer à des aides spécifiques pour favoriser l'embauche de bergers, qui auraient l'autorisation de tirer sur tout prédateur attaquant le bétail [27]. On peut aussi envisager en outre l'utilisation subventionnée de mâtins (on les appelle aussi « patous »), dressés pour la défense des troupeaux contre les loups [28].

* * *

38 Si j'espère avoir montré qu'une réflexion éthique peut aider à rechercher une décision rationnelle, cela ne signifie pas qu'elle soit capable de résoudre le conflit qui oppose les ennemis du loup à leurs amis. L'acceptation ou la détestation de cet animal est affaire de passion. Or la rationalité de ces passions est à rechercher dans la place qu'occupent le loup (la bête dévoreuse), et l'agneau (l'innocente victime : *agnus dei*) dans l'imaginaire [29]. Dans le conflit entre les éleveurs et les protecteurs de la faune sauvage, il y a des enjeux symboliques, que seule une démarche anthropologique pourrait tenter de démêler. Le langage de négociation que j'ai suggéré ne saurait donc intervenir qu'une fois que l'assemblée, éclairée sur ces enjeux par une étude anthropologique, pourra envisager de délibérer, non point dans le silence des passions, mais dans leur compréhension mutuelle.

NOTES

1. Dominique LESTEL, « Des animaux-machines aux machines animales », dans Boris CYRULNIK [dir.], *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Éditions Gallimard, 1998, pp. 681-699.

2. Jeremy BENTHAM, *Introduction aux principes de la morale et de la législation,* 1789, cité par Luc FERRY et C. GERMÉ [ed.], *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur ce sujet, du XVe siècle à nos jours*, Paris, Le Livre de poche, 1994.

3. Peter SINGER, *La libération animale*, traduction en français, Paris, Grasset, 1993.
4. Voir : Florence BURGAT et Robert DANTZER, « Une nouvelle préoccupation : le bien-être animal », dans Monique PAILLAT [dir.], *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation. Autrement*, n° 172, juin 1997, pp. 69-86.
5. Joel FEINBERG, « "The Rights of Animals and Unborn Génération" (1974) and "Human Duties and Animal Rights" (1978) », dans *Rights. Justice and the Bound of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
6. C'est l'interprétation de Jean-Yves Goffi dans : Jean-Yves GOFFI, *Le philosophe et ses animaux*, Paris, J. Chambon, 1994.
7. Tom REGAN, *The Case for Animals Rights*, University of California Press, 1983.
8. Voir dans l'ouvrage édité sous la direction de Boris Cyrulnik (Boris CYRULNIK [dir.], *Si les lions pouvaient parler...*, ouv. cité), les articles de : Alain GALLO et Fabienne de GAULEJAC, « Qu'est-ce que la "condition animale" ? », pp. 312-333 ; Jacques VAUCLAIR, « Deux approches pour étudier la cognition animale : programme généraliste et programme écologique », pp. 348-355.
9. Peter SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 19.
10. Celle de Peter Singer.
11. Celle de Tom Regan.
12. La théorie des droits, comme le montre la critique qu'Amartya Sen a formulée au sujet de la déontologie de Nosick, conduit toujours (qu'elle soit réduite aux humains ou élargie aux animaux), au même problème insoluble : comment, sans hiérarchiser les droits, juger des situations où, pour défendre les droits d'un individu X, on est contraint de violer (ou de laisser violer) ceux d'un individu Y ? Voir : Amartya SEN, *Éthique et économie*.
13. Je reprends ici l'argumentation développée dans : Catherine LARRÈRE et Raphaël LARRÈRE, « Le contrat domestique », dans *Le Courrier de l'environnement de l'INRA*, n° 30, 1997, pp. 5-17.
14. Holmes ROLSTON III, « Disvalues in Nature », dans *The Monist: The Intrinsec Value of Nature*, volume 75, n° 2, 1992.
15. C'est la même critique que celle que l'on peut adresser aux éthiques biocentriques, qui accordent une valeur intrinsèque à tout organisme vivant, par respect de la vie. Voir, sur ce sujet : Catherine LARRÈRE, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997) ; Catherine LARRÈRE et Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.
16. Mary MIDGLEY, *Animals and Why Thety Matter*, University of Georgia Press, 1984.
17. *Ibidem*, p. 112
18. LUCRÈCE, *De rerum natura*, traduction en français de José Kany-Turpin, *De la nature*, Paris, Aubier, 1993, V. 868-870 (p. 363).
19. Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Livre II, Chapitre XI.
20. Adam SMITH, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Livre 1, Chapitre XI (Paris, Presses universitaires de France, 1995), p. 196.
21. DUPONT de NEMOURS, *Philosophie de l'univers*, 1792, pp. 84-85.
22. *Ibidem*, p. 85.
23. Voir : Jocelyne PORCHER, « La relation de communication entre l'éleveur et ses animaux : un domaine encore à explorer », dans *Le courrier de l'environnement de l'INRA*, n ° 32, décembre 1997.
24. Voir : Jean-Pierre DIGARD, « Un phénomène méconnu : le marronnage. Aspects modernes et implications », dans Bernadette LIZET et Georges RAVIS-GIORDANI [dir.], *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal : un jeu sur la distance. Actes du 118e congrès des*

sociétés historiques et scientifiques, Pau, 25-29 octobre 1993, section anthropologie et ethnologie françaises, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1995, pp. 133-148.

25. Ceux qui ont repris de la sorte leur liberté naturelle relèvent alors d'une éthique environnementale.

26. Imaginée par la Commission de Bruxelles en 1992 pour maîtriser l'offre dans un contexte où la consommation de viande bovine tend à décliner, la prime « Hérode » a désormais les faveurs des pouvoirs publics, voire même de la profession. Des dizaines de milliers de veaux issus du cheptel laitier ont été abattus à moins de vingt jours, dépecés et transformés en farine carnée ou en bouillie de viande pour chiens et chats.

27. Les incendies de forêts ont bien été l'occasion de créations d'emploi, pourquoi pas la présence des loups ?

28. On peut alors considérer que, si de telles solutions n'étaient pas adoptées parce qu'elles coûteraient trop cher, les pouvoirs publics seraient responsables, et des dégâts occasionnés aux troupeaux et d'éventuelles tentatives clandestines de se débarrasser du loup.

29. Voir : Sophie BOBBÉ, *Du folklore à la science. Analyse anthropologique des représentations de l'ours et du loup dans l'imaginaire occidental*, Paris, Thèse pour le doctorat en anthropologie, 1998, 486 f° (à paraître : Paris, éditions INRA/EHESS).

RÉSUMÉS

Au siècle dernier, les loups ont disparu du territoire français. Depuis quelques années, les voici de retour dans le parc du Mercantour. Ils ne sont pas encore nombreux, mais ils font des ravages dans les troupeaux de moutons des environs. Par de véhémentes protestations, les éleveurs exigent leur « éradication ». D'où un conflit avec les protecteurs de la faune sauvage, et les agents du parc national. Nous supposons que, pour savoir si le loup doit être (ou non) intégré parmi les habitants et les usagers du territoire et pour en définir les conditions le Parc décide d'utiliser une des éthiques susceptibles de régler les relations des hommes aux animaux. Nous étudions l'application d'un utilitarisme élargi à l'ensemble des êtres sensibles (donc à de nombreux animaux et en particulier aux loups et aux moutons). Puis nous examinons si l'on peut appliquer une théorie des « droits des animaux » fondée sur le fait que certaines espèces (dont le loup et l'agneau) ont un univers mental assez riche pour avoir des intérêts que l'on puisse défendre. Nous montrons que ces éthiques, bien qu'elles étendent la considération morale aux animaux, sont d'un faible secours dans cette histoire de loups, d'agneaux et d'éleveurs. Nous proposons alors de chercher la solution dans l'articulation d'une éthique environnementale (qui se préoccupe du sort des populations animales et non des individus) et d'une éthique de l'élevage, fondée sur la fiction d'un contrat de domestication imposant à l'éleveur des devoirs envers ses animaux domestiques.

Wolves, Sheep and Breeders

In the last century, wolves have disapeard of our french territory. They are coming back in the Park of Mercantour. They are not a lot of them, but they make damages in the flock all around. By vehement protestations, cattel-breeders require their "eradication", creating an open conflit

with wildlife protectors and with National Park agents. To know whether the wolf has to be (or not to be) integrated among populations and users of the territory (and to define their conditions), we suppose that the Park decides to use one of ethics available to resolve human and animals'relationships. We examine the applying of utilitarianism to all sensitive creatures (so to many animals and particulary wolves and sheep). Then we examine wether it is possible to apply an "animal right" theory based on the fact that some species (among whitch the wolf and the sheep) have mental universe, rich enough to present "interests" which deserve to be defended. We demonstrate that those ethics, though they extend the moral consideration to animals are not very useful in this story of wolves, sheeps and herdsmen. So we propose to research a solution in articulation between environmental ethic (which looks after animals'populations but not specimens) and a breeding ethic based on the fiction of a rearing contract imposing to the breeder obligations toward his animals.

INDEX

Index chronologique : XXe siècle