

De la suprématie humaine aux droits des animaux

Par **Christiane Bailey**

Nos institutions sont largement héritées d'un cadre éthique qui ne reconnaît pas d'importance morale aux autres animaux, mais seulement aux humain·es. Or, peu de gens défendent aujourd'hui un anthropocentrisme moral aussi fort. Ce texte présente trois approches : la vieille éthique anti-cruauté (défendue par Thomas d'Aquin et Emmanuel Kant), l'éthique du bien-être animal (qui fait aujourd'hui consensus) et les théories des droits des animaux (qui dénoncent la suprématie humaine et la légitimité de l'exploitation animale). Au-delà de leurs désaccords, réformistes et abolitionnistes devraient s'entendre sur une transition alimentaire végétale, sur l'importance de normaliser l'aide aux animaux et de condamner les lois qui criminalisent les activistes.

La suprématie humaine et l'éthique anti-cruauté

La position traditionnelle selon laquelle nous n'avons pas de devoirs moraux envers les autres animaux – parce qu'ils n'appartiennent pas à notre espèce (spécisme direct) ou parce qu'ils ne sont pas assez intelligents ou rationnels (spécisme indirect, appelé aussi capacitisme) – est de plus en plus contestée. En quoi le fait qu'une poule ne soit pas un être humain justifie-t-il de l'enfermer dans une cage dans laquelle elle ne peut étendre ses ailes? Que les cochons ne fassent pas de philosophie ne justifie pas de les castrer sans anesthésie pour épargner aux consommateur·ices le goût désagréable que les hormones donnent à leur chair. Ni l'espèce, ni les capacités cognitives sophistiquées ne sont moralement pertinentes lorsqu'il s'agit des intérêts les plus fondamentaux

des individus sentients à ne pas souffrir, à ne pas être enfermés et à rester en vie.



Élevage de cochons en Montérégie au Québec
Octobre 2023

C'est pourtant cette conception qui a dominé la pensée occidentale depuis plus de 2 000 ans et qui fonde nos institutions juridiques et politiques. Les animaux ont été historiquement considérés comme des propriétés, des bêtes de labour et des ressources. Les animaux domestiqués sont des marchandises qu'on peut acheter et vendre, enfermer et mutiler, reproduire et tuer lorsqu'on en tire un bénéfice (seule la cruauté gratuite ou sadique était condamnée). Les animaux dits « sauvages » sont des ressources naturelles, des sans-droits qu'on peut tuer et déposséder de leurs territoires, de leurs habitats et de leurs moyens de subsistance. Dans un cadre humaniste suprémaciste, les animaux non humains sont des êtres inférieurs dont les besoins ne comptent pas (du moins pas directement) dans nos décisions éthiques et politiques.

Toutefois, de nos jours, peu défendent l'idée que nous n'avons aucune obligation envers les animaux. La plupart des gens rejettent la théorie des devoirs indirects au cœur de la vieille éthique anti-cruauté : les animaux peuvent souffrir et cela compte moralement. S'il n'est pas acceptable de mettre un chat dans un four à micro-ondes, ce n'est pas simplement parce que cela risque de développer des tendances potentiellement sadiques et cruelles qui pourraient se retourner contre les humains. C'est aussi parce que le chat est un être sentient, doué d'une vie psychologique, d'une existence subjective qui ressent ce qui lui arrive à la première personne. Les êtres conscients importent pour eux-mêmes indépendamment de leur utilité pour les autres. Mais à quel point comptent-ils ? C'est ici que les avis divergent.

Les animaux comptent mais pas tant que ça : l'éthique du bien-être animal

La position la plus courante se résume à l'idée qu'on ne doit pas user de violence inutilement ou sans nécessité. Déterminer ce que signifie « sans nécessité » est précisément au cœur des débats : peut-on légitimement faire du mal aux animaux, les reproduire de force, les enfermer et les tuer pour le plaisir ? Le profit ? Les traditions ? La connaissance ? La santé ? L'auto-défense ? À partir de quand leurs intérêts à ne pas souffrir, à ne pas être tués et à vivre librement imposent-ils des limites à la poursuite de nos propres intérêts ? Si l'humanisme suprémaciste choisit toujours de faire prévaloir les intérêts humains, le mouvement des droits des animaux conteste cette idée.

On distingue traditionnellement deux camps : les réformistes et les abolitionnistes. Les réformistes tentent d'améliorer le sort des animaux en renforçant les lois de protection sans contester le cadre juridique qui les considère

comme des choses à notre service. Ces approches réformistes sont souvent dites « welfaristes » parce qu'elles travaillent à l'adoption de normes de protection du bien-être des animaux (« welfare », en anglais). Mais elles s'appuient sur une éthique du bien-être animal qui se distingue d'une approche par les droits. Il s'agit de réduire la souffrance et la détresse que nous causons aux animaux en améliorant les standards de traitement dans les industries qui les utilisent, mais sans avoir à remettre en question leur statut légal subordonné. Les abolitionnistes rejettent le statut de propriété des animaux et notre droit à les enfermer, à les asservir et à les tuer. Ces approches plus radicales contestent la légitimité de la suprématie humaine et visent à abolir l'exploitation institutionnalisée des animaux en les reconnaissant comme sujets de droits.

Dans les débats publics, malheureusement, le concept de « droits des animaux » est utilisé de manière équivoque. C'est ainsi qu'on présente comme défendant les droits des animaux les personnes engagées à améliorer les conditions de leur exploitation, comme agrandir leurs cages ou enrichir les bâtiments dans lesquels ils sont maintenus captifs. Cela mène à des confusions.

L'éthique du bien-être animal est une avancée sur l'éthique anti-cruauté (qui ne condamne que les violences envers les animaux qui sont susceptibles d'affecter les êtres humains) puisqu'elle reconnaît que les animaux comptent moralement directement pour eux-mêmes. Cette approche est cependant largement impuissante pour améliorer leur situation.

Critiques de l'éthique du bien-être animal

Même si elles reçoivent l'appui de la majorité, les lois de protection des animaux sont peu exigeantes, rarement appliquées et incapables

de les protéger efficacement. Le développement de l'éthique du bien-être animal n'a pas permis d'empêcher les pires pratiques des élevages intensifs et ne peut rien contre l'augmentation du nombre d'animaux exploités et tués, parce que ce cadre moral ne se concentre que sur la souffrance des animaux et ne considère pas le fait de les tuer ou de les enfermer comme un tort. Puisqu'il ne leur reconnaît pas un intérêt à être libres et à rester en vie, le welfarisme est également impuissant à contrer les nouvelles utilisations des animaux, notamment liées au développement des biotechnologies et des modifications génétiques.

Une telle éthique ne questionne donc que les *méthodes*, les façons d'asservir et de tuer les animaux, et non notre droit à le faire. Tant que la technique utilisée les fait moins souffrir qu'une autre méthode possible, elle sera dite compatissante et « *humane* ». Le nombre d'animaux utilisés n'a pas de pertinence morale parce que la vie d'un animal n'a aucune valeur : il n'est pas interdit de tuer un animal domestique (ou qui nous appartient) lorsqu'on en tire un bénéfice. Cela ne vaut pas seulement pour les cochons et les poulets, mais également pour nos chiens et nos chats qu'on peut amener chez le vétérinaire pour exiger une euthanasie « de convenance » parce qu'ils sont devenus encombrants.

Le sort des animaux inutiles est révélateur de la myopie morale du welfarisme. Puisque tuer des animaux n'est pas un tort, il est tout à fait légal de broyer les poussins mâles à la naissance parce qu'ils sont inutiles à l'industrie des œufs, de se débarrasser des porcelets malades ou blessés en leur fracassant le crâne sur le mur (une méthode économique qui ne requiert pas la présence d'un vétérinaire) ou de gazer les animaux utilisés dans les laboratoires une fois l'expérience terminée. Tout ce que les welfaristes peuvent exiger, ce sont

des techniques moins douloureuses, pour autant, bien sûr, que ces méthodes restent profitables.

Les réformes sont largement inefficaces, mais aussi contre-productives puisqu'elles permettent de légitimer le système, de donner bonne conscience aux consommateur·ices. L'industrie nous rassure à grands coups de « *humane washing* » : il existe des normes éthiques respectueuses des animaux. On développe des certifications en matière de bien-être animal, comme des œufs de poules « en liberté » alors que les pratiques ont, dans les faits, peu changé.

Par ailleurs, adopter un cadre welfariste ciblant la « cruauté » et les « souffrances inutiles » invite les applications ethnocentristes de la protection des animaux. Les lois existantes exemptent les pratiques courantes de l'industrie, c'est-à-dire les pratiques acceptées par la majorité. Le cadre légal actuel ne peut que cibler la psychopathie individuelle (comme la cruauté sadique) et les pratiques des minorités ou des étrangers (abattage halal, soupe aux ailerons de requins, viande de chiens, chasse aux baleines, etc.). Par définition, les pratiques « cruelles » sont celles qui ne sont pas d'usage commun dans la société majoritaire. Ces petites victoires pour les animaux laissent pourtant le système intact et rendent difficile la solidarité avec les autres luttes de justice sociale.

Une raison centrale qui rend l'éthique du bien-être animal impuissante à changer les choses réside dans l'adhésion, souvent implicite, à une stricte hiérarchie morale selon laquelle les humain·es comptent plus que les autres animaux. Dans un tel cadre, dès lors qu'il y a des intérêts humains en jeu, ils auront généralement préséance sur ceux des animaux : même un intérêt humain secondaire outrepassa les intérêts les plus fondamentaux des animaux. L'intérêt économique d'un propriétaire aura plus d'importance que

l'intérêt de « ses » cochons à ne pas souffrir, à vivre librement et à rester en vie (Francione 1996).

Enfin, les approches welfaristes sont peu cohérentes d'un point de vue théorique. D'une part, nous admettons que nous avons des devoirs envers les humain-es, non parce qu'ielles sont des individus rationnels capables d'assumer des obligations morales et légales, mais parce qu'ielles sont des individus sensibles et vulnérables qui se soucient de ce qui leur arrive. C'est cette conception qui permet de défendre les droits de tous les êtres humains – particulièrement des plus vulnérables (enfants, personnes âgées ou en perte d'autonomie, etc.). D'autre part, nous reconnaissons que de nombreux animaux ont aussi une vie psychologique et une expérience subjective. Comment justifier de ne pas appliquer nos principes de façon cohérente? Si nous rejetons (avec raison) le critère des capacités cognitives sophistiquées dans le cas des humain-es, comment justifier d'utiliser ce même critère pour exclure les animaux?

Que le réformisme welfariste soit théoriquement incohérent explique que les changements législatifs qui en découlent le soient aussi. La réforme du code civil en 2015 affirme que les animaux ne sont pas des choses – ils sont des êtres sensibles avec des impératifs biologiques – mais déclare que le régime juridique des biens s'applique toujours à eux.

Les théories des droits des animaux

Le mouvement pour les droits des animaux s'oppose à la conception instrumentale des animaux présumée par le welfarisme, mais aussi par les approches écologistes qui considèrent les animaux comme des ressources et des représentants interchangeable d'une espèce valorisée en fonction de son utilité, de

son rôle écosystémique ou de sa contribution à la biodiversité. Pour les théories des droits, les animaux ne sont pas des êtres inférieurs qui existent pour nous servir, mais des « fins en eux-mêmes », des individus à part entière qui ont leur propre vie à vivre et que nous devons respecter. Il importe de reconnaître aux animaux à la fois des droits moraux et juridiques (comme le revendiquent la première génération des théories des droits des animaux), mais aussi des droits sociaux et politiques (comme le proposent les approches relationnelles et zoopolitiques).

Les théories traditionnelles des droits des animaux, comme celles de Tom Regan et Gary Francione, insistent sur certaines obligations de base envers tous les êtres sentients, notamment le devoir d'éviter de leur faire du mal. Elles défendent l'abolition de l'exploitation commerciale et institutionnalisée des animaux. La philosophe québécoise Valéry Giroux a développé un argument en faveur de la reconnaissance des droits de la personne aux animaux sentients, comme le droit à l'intégrité physique, à la liberté corporelle et à ne pas être tué (Giroux 2017). Les animaux ne sont pas seulement des êtres vulnérables qui peuvent souffrir, mais des individus qui méritent le respect de leur liberté, de leur intégrité physique et psychologique, de leurs relations sociales et de leur vie.

Reconnaître ces droits de base implique de transformer profondément nos institutions et nos pratiques. Le statut de marchandises et de ressources des animaux est au cœur de nos économies et de nos traditions. L'élevage, le travail forcé, la captivité dans les zoos et les cirques, la chasse sportive et les autres formes d'exploitation des animaux sont un usage injustifié de notre pouvoir. L'élevage repose sur le fait de brimer les intérêts fondamentaux des animaux : de violer leur intégrité physique (reproduction forcée,

castration, mutilations, etc.), de les priver de la liberté de vivre selon leurs volontés, de séparer les mères de leurs petits et de les tuer lorsqu'ils sont assez engraisés, lorsqu'elles ne sont plus assez productives (dans le cas des vaches laitières, des poules pondeuses et des truies de reproduction) ou lorsqu'ils sont inutiles ou encombrants.

Dès qu'on a accès à une alimentation végétale saine et abordable, choisir de faire du mal aux animaux pour de la nourriture dont on n'a pas besoin n'est pas un droit, mais un privilège injuste. Cela ne signifie pas qu'il est toujours possible d'éviter les produits animaux, mais il s'agit d'un engagement à éviter d'appuyer les pratiques et les industries qui reposent sur l'exploitation et la mise à mort des animaux et à encourager le développement de solutions de rechange (Giroux et Larue 2017).

Les théories relationnelles et zoopolitiques

Plusieurs contestent que le projet d'abolir les élevages, les abattoirs et le commerce des animaux signe la fin des vaches, des cochons et autres animaux domestiqués dans nos sociétés. Les théories traditionnelles des droits des animaux se limitent à établir une courte liste d'interdictions et de droits négatifs (ne pas tuer, enfermer, etc.). Or, il n'est pas suffisant d'établir ce qu'on *ne doit pas* infliger aux animaux, il faut aussi reconnaître nos obligations positives à leur endroit et développer des relations plus justes et empathiques envers eux.

La justice envers les animaux n'implique pas nécessairement de couper toutes formes de relations avec eux, mais exige de pratiquer une éthique du dialogue interspèce (Josephine Donovan) qui vise à laisser les animaux faire des choix quant aux relations qu'ils aimeraient avoir avec nous (si, bien sûr, ils en veulent). Cet appel

à porter attention à ce que veulent les animaux et à susciter leur agentivité est caractéristique du « tournant politique » en éthique animale. L'ouvrage le plus représentatif de cette perspective est *Zoopolis* qui propose différents statuts politiques pour les animaux et nous invite à les voir non seulement comme des individus vulnérables qui peuvent souffrir, mais comme des voisins, des amis, des concitoyens et des membres de communautés, à la fois des nôtres et des leurs (Donaldson et Kymlicka 2011, p. 24).

Zoopolis propose une théorie à deux niveaux. Les animaux en tant qu'êtres sentients possèdent certains droits universels de base, qui impliquent que nous avons le devoir de ne pas leur faire de tort. En plus de ces droits fondamentaux attribués à tout individu en tant que soi vulnérable, les animaux devraient aussi avoir des droits sociaux et politiques, c'est-à-dire des droits différenciés selon leurs relations à nos communautés. Les animaux domestiques, par exemple, devraient être considérés comme des membres d'une société partagée avec nous. En tant que membres, ils ont droit à certains services publics, comme le système de soins de santé, les services d'urgence, le transport collectif, etc.

Si cela semble farfelu, il faut souligner que la loi québécoise sur le bien-être et la sécurité de l'animal impose depuis 2015 des obligations de fournir des soins médicaux aux animaux domestiques et de leur permettre de faire de l'exercice et de socialiser. Cette loi est une avancée à plusieurs égards, mais elle exclut les animaux les plus exploités et abusés dans nos sociétés : les animaux utilisés pour l'élevage. Pourtant, les cochons, les vaches et les poules sont des animaux domestiqués au même titre que les chiens. Leur domestication remonte à des dizaines de milliers d'années. Ils ne sont plus adaptés à vivre indépendamment des humains. Ils ont

contribué de multiples façons au développement de nos sociétés, ils en font désormais partie et devraient être reconnus comme membres de nos communautés.

Donaldson et Kymlicka proposent de leur reconnaître le statut de citoyens de sociétés humaines-animales mixtes. Cela signifie que leurs besoins devraient compter dans la détermination du bien commun et qu'ils devraient être représentés dans nos décisions politiques, mais aussi qu'ils devraient être amenés à participer aux décisions qui les concernent. Il faut éviter de décider unilatéralement de ce qui est le mieux pour eux en leur permettant de faire des choix significatifs sur les façons dont ils veulent vivre. Cela implique de ne pas simplement envisager les animaux comme des êtres sensibles qui peuvent souffrir, mais aussi comme des agents et des sujets sociaux capables de communiquer leurs préférences et d'apprendre à se comporter de façon respectueuse avec les autres.

Les sanctuaires pour animaux de ferme sauvés des abattoirs offrent une rare occasion d'apprendre ce que ces animaux veulent et quel genre de vie ils aimeraient mener. Cela permet de mettre en pratique des relations humaines-animales qui ne sont pas fondées sur l'exploitation et d'offrir un aperçu de ce à quoi pourrait ressembler une société plus juste envers les animaux domestiqués (Donaldson et Kymlicka 2015).

Les animaux liminaux et sauvages : droits de résidence et d'auto-détermination

On a tendance à penser que les animaux sauvages vivent au loin, indépendamment de nous, dans une nature « sauvage » et que la justice envers eux exige simplement de les laisser tranquilles. La première génération des théories

des droits alimentaires une telle conception en défendant un principe de non-interférence dans la vie des animaux sauvages. Nous devrions éviter de leur causer des torts directs et des nuisances indirectes, de nous approprier leurs ressources et de détruire ou de polluer leurs territoires, mais nous n'aurions pas à leur porter secours et à les protéger des maladies, du climat, des prédateurs, etc. Or, cette politique de non-interférence est peu utile en pratique : la plupart des animaux dits « sauvages » ne vivent pas dans une nature lointaine, mais doivent composer quotidiennement avec des infrastructures humaines, des routes, des bâtiments, des déchets et des polluants, etc. Quelles sont nos obligations à leur égard ?

Zoopolis propose de distinguer entre (1) les animaux sauvages qui vivent indépendamment des sociétés humaines et (2) les animaux liminaux qui partagent nos villes, nos villages et nos champs. Dans le cas des animaux qui recherchent activement les infrastructures humaines ou qui ont dû s'adapter à nos sociétés en raison de la perte de leurs habitats, une société juste doit leur reconnaître des droits de résidence. Les animaux comme les écureuils, les rats laveurs, les pigeons et autres membres de la faune urbaine ont le droit de vivre où ils sont. Il faut cesser de les traiter comme des intrus et des pestes à exterminer pour mettre en place des campagnes d'éducation visant à les protéger et tenir compte de leurs besoins dans l'urbanisme et l'organisation de nos sociétés.

Pour ce qui est des animaux réellement sauvages qui fuient les humains et s'efforcent de vivre loin de nous, *Zoopolis* propose de penser la justice envers eux sur le modèle des relations internationales entre communautés souveraines. Il s'agit de respecter leur autonomie en leur reconnaissant des droits territoriaux et

des droits à l'auto-détermination. La souveraineté est un outil politique visant à protéger des nations de l'ingérence étrangère, de l'invasion et de la colonisation. Cela ne signifie pas qu'il soit interdit d'intervenir pour les aider, mais que nos interventions doivent éviter de les rendre dépendants à long terme et viser à rétablir leur autonomie.

Conclusion : La libération animale en actions

En dépit des désaccords entre réformistes et abolitionnistes sur ce à quoi ressembleraient des sociétés justes envers les animaux, les deux camps devraient s'entendre pour entamer une transformation profonde de nos institutions. Dans les discours populaires, on a tendance à présenter le véganisme et les actions directes pour aider les animaux comme étant la mise en œuvre d'une perspective antispéciste abolitionniste ou « radicale ». Pourtant, même les « omnivores consciencieux » (les gens qui trouvent les élevages industriels abominables et militent pour des réformes) ont le devoir de manger végétalien la plupart du temps puisque des petits élevages extensifs impliquent de réduire énormément les productions animales. Réformistes et abolitionnistes devraient donc s'accorder sur une rapide transition végétale de l'industrie agro-alimentaire.

La loi québécoise affirme désormais que les animaux sont des êtres sensibles et qu'il s'agit d'une responsabilité individuelle et collective de veiller aux individus qui dépendent de nos soins. Or, lorsque l'État échoue à les protéger, c'est le devoir des citoyens et des citoyennes d'agir. Les activistes qui entrent sans permission dans les élevages et les abattoirs pour porter secours aux animaux et alerter la population rendent un service à la société en fournissant des informations

essentielles pour des débats publics informés et des décisions éclairées (autrement que par des sources de l'industrie).

On reproche souvent aux actions directes d'être inutiles, même contre-productives. Les sauvetages n'aident qu'un nombre insignifiant d'animaux et les actions illégales donnent une image négative des activistes. Il est vrai que ces actions ne peuvent sauver qu'un nombre ridicule d'animaux, mais chaque individu compte. Même si l'on a une position modérée qui s'en tient à l'orthodoxie morale selon laquelle les animaux comptent, mais moins que les humains, comment justifier de ne pas leur venir en aide? La plupart des gens sont moralement révoltés par l'élevage industriel et considèrent abominable de maintenir un animal dans une cage dans laquelle il ne peut se retourner ou étendre ses ailes. Le simple fait qu'il y ait des lois qui prohibent de leur venir en aide ou d'aller voir ce qui s'y passe n'est pas une justification suffisante pour les abandonner à leur sort. La désobéissance à des lois injustes joue un rôle vital dans les progrès sociaux.

Le but des activistes n'est pas de se faire aimer, mais de forcer des débats sur les violences et les privations qu'on inflige aux animaux (TVA 2023). C'est précisément parce que ces actions sont efficaces et menacent les profits des industries les plus puissantes de la planète (agro-alimentaire, extractivistes, laboratoires scientifiques et pharmaceutiques, etc.) que le mouvement animaliste fait face à une répression croissante depuis les années 1990. Même au Canada, de plus en plus de lois menacent les lanceur-euses d'alerte de sanctions très sévères et même de peines de prison.

On ne peut pas demander à tout le monde de risquer sa liberté pour sauver des animaux, mais on doit normaliser et encourager le fait de les aider. Au-delà des théories antispécistes, la

cause animale est d'abord un mouvement social, un réseau de personnes qui se consacrent aux animaux abusés et abandonnés en leur portant secours. Ce travail de *care* est largement accompli par des femmes qui composent la majorité des activistes animalistes. On a ridiculisé le souci des animaux comme « une pitié de femmes » (Spinoza), une sensiblerie irrationnelle, et on a présenté les militantes anti-vivisection comme des folles. On tente maintenant de les faire passer pour de dangereuses criminelles, voire des terroristes. Il est cependant permis d'espérer que contester les droits de propriété sur les animaux soit facilité par les avancées de la cause féministe qui rejette l'existence d'une sphère privée dans laquelle il est acceptable d'abuser des individus vulnérables et de se prétendre à l'abri des revendications de l'éthique et de la justice.

Il y a une foule de choses que nous pouvons individuellement faire pour aider les animaux, mais c'est un devoir collectif d'instaurer des politiques publiques, des institutions et des démocraties antispécistes et zooinclusives intégrant les intérêts et les besoins des animaux.

Notice biographique

Christiane Bailey (<https://christianebailey.com>) est coordonnatrice du Centre de justice sociale de l'Université Concordia. Elle a publié, avec Jean-François Labonté, *La philosophie à l'abattoir. Réflexions sur le bacon, l'empathie et l'éthique animale* chez Atelier 10. Elle a également publié des articles sur les capacités morales des animaux et les approches écoféministes de la libération animale.

Références

- Adams, C., et Gruen, L., (2014). *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York : Bloomsbury.
- Best, S., et Nocella, A. J. (2004). *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the liberation of animals*. New York: Lantern Books.
- Dardenne, É. (2023). *Considérer les animaux. Une approche zooinclusive*. Paris : PUF.
- Donaldson, S., et Kymlicka, W., (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Donaldson, S., et Kymlicka, W., (2014). *Animal Rights, Multiculturalism and the Left*. *Journal of Social Philosophy*. 45(1), 116-135.
- Donaldson, S., et Kymlicka, W., (2015). *Farmed Animal Sanctuaries: The Heart of the Movement? Politics and Animals*. 1. Disponible sur : <https://journals.lub.lu.se/pa/article/view/15045>
- Donaldson, S., et Kymlicka, W., (2016). *Make It So: Envisioning the Zoopolitical Revolution*. Dans : P. Cavalieri, dir. *Philosophy and the Politics of Animal Liberation*. New York: Palgrave Macmillan, p. 71-116.
- Donaldson, S., et Kymlicka, W., (2023). *Doing Politics with Animals*. *Social Research*. 90(4), 621-647.
- Donovan, J., (2006). *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*. *Signs*. 31(2), 305-329.
- Francione, G. L., (1996). *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Giroux, V., (2017). *Contre l'exploitation animale. Un argument pour les droits fondamentaux de tous les êtres sensibles*. Lausanne : L'Âge d'Homme.

Giroux, V., (2020). *L'Antispécisme*. Paris : PUF.

Giroux, V. et Larue, R., (2017). *Le véganisme*. Paris : PUF.

Kymlicka, W., (2018). Human Rights without Human Supremacism. *Canadian Journal of Philosophy*, 48(6), 763-792, Trad. fr. par Frédéric Côté-Boudreau disponible sur : <https://lamorce.co/les-droits-humains-sans-suprematie-humaine/>

Lazare, J., (2020). Ag-Gag Laws, Animal Rights Activism, and the Constitution: What is Protected Speech?. *Alberta Law Review* 83. 58(1), 83-106. Disponible sur : <https://canlii.ca/t/to6z>

Potter, W., (2011). *Green Is the New Red: An Insider's Account of a Social Movement Under Siege*. Monroe: City Lights Publishers.

Regan, T., (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

TVA, (2023). *Production de porcs. Des conditions d'élevage épouvantables dans une maternité de Lanaudière* (25 octobre). Disponible sur : <https://www.tvanouvelles.ca/2023/10/25/production-de-porcs-des-conditions-delevage-epouvantables-dans-une-maternite-de-lanaudiere>