

Le déni de la mise à mort des animaux

HICHAM-STÉPHANE AFEISSA

Depuis l'étude classique de Keith Thomas intitulée *Dans le jardin de la nature*¹, il semble entendu que la mutation de la sensibilité à l'endroit des animaux d'élevage et de compagnie, telle qu'elle commence à produire ses effets au début du XVIII^e siècle, demande à être située dans le contexte plus large du progrès de la « civilisation des mœurs », en comprenant cette dernière comme l'évolution des conduites valorisant le contrôle social des affects et des pulsions violentes, et proscrivant de manière de plus en plus rigoureuse toute démonstration publique de cruauté visant les animaux. L'évolution des mœurs, ou plus précisément, comme l'a montré Norbert Elias, des « seuils de sensibilité » définissant le caractère plus ou moins tolérable des manières de se conduire en société, a ainsi conduit à s'émouvoir de pratiques initialement tenues pour insignifiantes, à s'indigner des scènes, des bruits et des odeurs qu'occasionnent certains traitements réservés aux animaux – des coups de fouet et des vociférations des cochers aux ruisseaux ensanglantés à proximité des boucheries en passant par le corps meurtri des bœufs, des moutons et des bestiaux de toute sorte « attachés en files interminables à des poteaux » les jours de marché². C'est cette forclusion croissante de la brutalité et l'élision du sang versé qui furent notoirement

1. K. Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, trad. fr. C. Malamoud, Paris, Gallimard, 1985.

2. Pour N. Elias, voir *La Civilisation des mœurs*, trad. fr. P. Kamnitzer, Paris, Presses Pocket, 2011. C. Traïni s'est inspiré de la méthodologie d'Elias dans une intéressante étude dédiée aux évolutions successives de la cause animale en Angleterre et en France, dans *La Cause animale (1820-1980). Essai de sociologie historique*, Paris, Puf, 2011. La dernière citation renvoie à la célèbre description d'un marché aux bestiaux au XIX^e en Angleterre au chapitre 21 d'*Oliver Twist* de Dickens.

à l'origine de la première dissociation en France, en 1810, des lieux de mise à mort et de vente des animaux de boucherie, par l'arrêté du 8 vendémiaire de l'an XII supprimant les tueries particulières attenantes aux boutiques au profit de cinq abattoirs publics.

L'ensemble des pièces de ce dossier est désormais bien connu et a été abondamment commenté³. Il se pourrait toutefois que l'examen de certains travaux récents, relevant de ce qu'il est convenu d'appeler la « sociologie des abattoirs », puisse renouveler la perspective en liant les mutations spectaculaires relatives à la production et à la consommation de la viande dans les sociétés européennes modernes à l'émergence des théories anthropologiques et ethnologiques du sacrifice animal. Est-il en effet tout à fait fortuit qu'Edward Tylor (1832-1917), James Frazer (1854-1941) et William Robertson Smith (1846-1894), pour ne citer que les figures tutélaires, aient poursuivi leurs recherches fondamentales sur les pratiques sacrificielles *au moment même* où la mise à mort des animaux d'élevage était rendue de plus en plus invisible et où les populations urbaines avaient de moins en moins conscience des conditions de production des aliments carnés ? Tout se passe comme s'il avait fallu attendre les progrès de la « civilisation des mœurs » pour que les pratiques anciennes de sacrifice animal apparaissent comme une énigme en attente d'explication. Nulle surprise dès lors si ces pratiques ont pu être massivement considérées comme des paradigmes d'arriération, des expressions par excellence de cette « mentalité primitive » et de cette « sauvagerie » dont l'évolution morale nous aurait fort heureusement libérés⁴.

3. Sur le point précis de la création des abattoirs en France et leur fonctionnement, voir l'étude de référence de N. Vialles, *Le Sang et la Chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987. Voir aussi M. Agulhon, « Le sang des bêtes, le problème de la protection des animaux en France au XIX^e siècle », *Romantisme*, 1981, n°31, p. 81-109, V. Pelosse, « Imaginaire social et protection de l'animal », *L'Homme*, 1981, n° 21, p. 5-33 et n° 22, p. 33-51, F. Burgat, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, Paris, Puf, 1995.

4. Sur la sociologie des abattoirs, voir R. York, « Humanity and Inhumanity : Toward a Sociology of the Slaughterhouse », *Organization & Environment*, 2004, n° 17, p. 260-265, A. J. Fitzgerald, « Social History of the Slaughterhouse : From Inception to Contemporary Implications », *Human Ecology Review*, 2010, n° 17, p. 58-69. Sur l'histoire des théories du sacrifice notamment au XIX^e siècle, voir J. Milbank, « Stories of Sacrifice : From Welthausen to Girard », *Theory, Culture & Society*, 1995, n° 12, p. 15-46, et surtout J. Carter (dir.), *Understanding Religious Sacrifice : A Reader*, Londres, Continuum, 2003. A. Y. Reed est la seule, à notre connaissance, à attirer l'attention sur la contemporanéité entre la soustraction des tueries au regard des populations urbaines et l'apparition des études sur le sacrifice animal, « From Sacrifice to the Slaughterhouse : Ancient and Modern Approaches to Meat, Animals, and Civilization », *Method and Theory in the Study of Religion*, 2014, n° 26, p. 158.

Le but de cet article, en proposant une mise en perspective historique de la première formation d'un intérêt scientifique pour le sacrifice animal, est de souligner les effets de distorsion qu'induit une telle compréhension des pratiques sacrificielles lorsqu'elle s'effectue implicitement dans le cadre des hypothèses évolutionnistes, conduisant à méconnaître – ou plutôt, comme nous aurons l'occasion de nous en expliquer, à *dénier* – la continuité fondamentale entre l'immolation de victimes animales sur un autel et leur mise à mort dans un abattoir, essentiellement fondées, justement, sur le *déni du meurtre*. Il nous semble qu'en cette affaire deux erreurs symétriques doivent être évitées : d'une part, celle qui consiste à reprendre inconsidérément à son compte l'impensé progressiste des fondateurs de l'anthropologie qui voient dans le passage des sacrifices païens à Dieu au sacrifice chrétien *de* Dieu une rupture considérable dans l'histoire de l'humanité devant être comprise comme un progrès culturel voire éthique⁵ ; d'autre part, celle qui consiste à poser que « quelque chose s'est perdu » avec la disparition de l'immolation rituelle dans la mesure où les sacrifices sanglants, à fonction communautaire ou expiatoire, inscrivaient les animaux dans une « chaîne symbolique » les maintenant à proximité tout à la fois du sacré divin et de l'intimité humaine⁶.

Sans nier en aucune façon que les animaux offerts en sacrifice aient pu bénéficier d'un statut et d'une forme de reconnaissance spécifiques (rendant d'ailleurs si peu approprié l'usage du terme de « sacrifice » dans le contexte de l'expérimentation animale pour désigner la mise à mort de spécimens interchangeables dénués de toute valeur⁷), et sans nier non plus

*Le déni de la mise
à mort des animaux
Hicham-Stéphane
Afeissa*

5. Cette interprétation évolutionniste du sacrifice, clairement présente chez Frazer, Durkheim et quelques-autres, est peu ou prou solidaire de ce que l'on appelé la « théologie de la substitution » (ou supersessionisme), selon laquelle le christianisme se serait substitué au judaïsme dans le dessein de Dieu et constituerait l'aboutissement spirituel et social de l'histoire. Sur cette dernière, voir G. Rémy, « La substitution », *Revue thomiste*, 1994, n° 94, p. 559-600. Pour une critique de ce type d'hypothèses touchant l'histoire du judaïsme ancien et du christianisme, voir J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple : Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, et D. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

6. On aura reconnu la thèse défendue par E. de Fontenay. Voir notamment *Le Silences des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 201-215, p. 713-716, et ses entretiens avec A. Finkielkraut, *Des hommes et des bêtes*, Paris, Tricorne, 2000.

7. Sur cet usage, voir entre autre T. Regan (dir.), *Animal Sacrifices : Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, Philadelphia Temple University Press, 1986. Pour une critique et une élucidation du statut tout à fait singulier de l'animal sacrifié, voir K. Patton, « Animal Sacrifice : Metaphysics of the Sublimated Victim », dans P. Waldau et H. Patton (dir.), *A Communion of Subjects : Animals in Religion, Science & Ethics*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 391-405.

la très grande diversité culturelle des rites sacrificiels (rendant malaisée, si ce n'est impossible, toute tentative visant à mettre au jour des propriétés invariantes, et particulièrement aventureuse toute théorie générale du sacrifice), nous voudrions plaider en faveur de la thèse de la *permanence d'une structure sacrificielle* sous la forme précise du *meurtre institutionnellement dénié*, en mettant au centre de l'analyse la catégorie de « déni » dont nous chercherons à démontrer la pertinence⁸.

En un premier temps, il importe de souligner que les conditions modernes de production et de consommation des aliments carnés ressortissent essentiellement d'une formidable entreprise d'occultation ou d'escamotage, à tel point que l'on peut bien tenir les tenir, jusque dans leur détail, pour une forme de *rationalisation du déni*. Norbert Elias a montré de manière convaincante, en s'appuyant sur une comparaison des normes préconisées par les manuels de savoir-vivre entre le Moyen Âge et les Temps modernes, qu'une inflexion notable s'y faisait sentir, recommandant de manière de plus en plus insistante de ne plus servir à table en entier poissons, oiseaux, lièvres, moutons et veaux, et de ne plus rôtir d'un seul tenant bœufs et porcs, afin de dissimuler autant que possible « qu'un plat de viande a quelque rapport avec un animal mort ». « Une bonne partie de nos plats de viande, ajoute-t-il, sont préparés et coupés de telle manière qu'en les dégustant on se rend à peine compte de leur provenance⁹. » On exagérerait à peine en disant que l'art de la cuisine est fondamentalement l'art de « masquer » les viandes qui réfèrent trop brutalement au vivant et d'opérer le passage de l'animal à la substance alimentaire, comme en fait ingénument l'aveu au *xix^e* siècle le fin gastronome Châtillon-Plessis, auteur d'un traité qui a longtemps fait autorité sur les manières de table, lequel énonce qu'« en masquant par d'ingénieux décors ou de savants procédés de cuisson l'aspect cruel des viandes dépecées, l'art de la cuisine contribue certainement à l'adoucissement des mœurs¹⁰ ».

8. Thèse notamment défendue par J. Derrida, reprise avec des modifications par F. Armengaud, que nous ne suivons toutefois pas lorsque ces derniers lient la « clause » ou la « structure » sacrificielle à l'institution du sujet et aux exploitations économique, symbolique et technique des animaux. Voir l'entretien de J. Derrida avec J.-L. Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », dans *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 269-301, et F. Armengaud, « Au titre du sacrifice : l'exploitation économique, symbolique et technique des animaux », dans B. Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard, 1998, p. 856-887, et *Réflexions sur la condition faite aux animaux*, Paris, Kimé, 2011, p. 59-92.

9. N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, op. cit., p. 257.

10. Cité par F. Mennen, *Français et Anglais à table*, Paris, Flammarion, 1987, p. 442.

Bien avant de finir dans les assiettes, dûment apprêtés, les morceaux de viande sont soumis par le boucher à un travail de décoration et de découpe qui contribue à faire de l'animal le « référent absent » de la viande¹¹. « Représentation par le dedans, écrit Florence Burgat, corps à l'envers, l'inversion de l'ordre de la perception produit l'inversion de la compréhension de ce qui est donné à voir, c'est-à-dire à penser. Bien que chronologiquement second, le morcellement du corps devient logiquement premier. L'animal est comme sublimé dans la viande. Si l'individualité animale est malgré tout présente, c'est l'indifférenciation de la chair qui domine. La possibilité d'une identification de l'animal, fût-elle imaginaire, est abolie par l'étalage d'un corps en morceaux d'où émerge une réalité propre, autonome¹². »

Éluder : telle semble être la finalité de l'esthétisation des carcasses, du conditionnement des morceaux en barquette, de la cuisson des viandes, de la présentation des plats et même de leur désignation¹³. Tel semble être également le fondement des activités classificatoires qui distinguent les aliments carnés comestibles de ceux considérés comme immangeables, abominables ou immondes, correspondant aux parties de l'animal qui se montrent pour ce qu'elles sont : les éléments disjoints de ce qui fut un être vivant¹⁴. Tel semble être surtout le principal ressort de la démarche qui a consisté à exiler les abattoirs en périphérie des zones urbaines, comme pour nous laver, au sens propre et symbolique, de l'acte de tuer les animaux que nous mangeons. Avec l'érection des abattoirs, et à la faveur d'une rigoureuse distribution des tâches, l'intention même de donner la mort est évacuée au profit d'une dissémination des responsabilités dans une succession d'actes techniques accomplis par plusieurs acteurs (qui sont, non pas des « tueurs », mais des « abatteurs »), de telle sorte que « personne ne "tue" vraiment », pas plus qu'il n'y a de mort de l'animal, celle-ci devenant une

11. Le concept de « référent absent » est avancé par C. J. Adams, dans *The Sexual Politics of Meat : A Feminist-Vegetarian Critical Critique*, New York, Continuum, 1990, p. 40 *sq.*, dans un contexte où sont examinés les procédés d'occultation de l'animal dans les pratiques de production et de consommation des aliments carnés.

12. F. Burgat, « La mort déniée des animaux de boucherie », *Études sur la mort*, 2000, n° 118, p. 23.

13. Nous mangeons *du* bœuf, *du* veau, *du* mouton, etc., et les morceaux choisis ne sont jamais désignés par le vocabulaire de l'anatomie ni de la description courante d'un être vivant.

14. C'est ainsi que N. Vialles rend compte de la répugnance qu'inspirent au plus grand nombre les abats, et le goût de la chair « blanche » des poissons, où le sang sait se faire oublier. Voir N. Vialles, « La viande ou la bête », *Terrain*, 1988, n° 10, p. 86-96, et « Toute viande n'est pas chair », *Études rurales*, 1998, n° 147, p. 139-149.

« abstraction insaisissable »¹⁵ que l'invention du procédé de réfrigération industrielle est venue renforcée encore en séparant, dans le temps et dans l'espace, l'acte de mise à mort de l'acte d'achat et de consommation¹⁶.

L'ensemble de ces caractéristiques, brièvement présentées, nous paraît offrir une analogie frappante avec les pratiques sacrificielles, telles qu'elles ont eu cours notamment dans les traditions égyptienne, grecque, védique et israélite, au sein desquelles les chercheurs ont démontré que le système du sacrifice jouait un rôle décisif dans l'économie de la production et de la consommation de la viande. Comme le note Marcel Détienne pour le cas de la Grèce antique, « l'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle ; toute viande consommée est une viande animale égorgée rituellement, et le boucher qui fait couler le sang des bêtes porte le même nom fonctionnel que le sacrificateur posté près de l'autel ensanglanté¹⁷ ». L'un des apports majeurs des récents travaux des anthropologues et des historiens de la religion a consisté à promouvoir un nouveau paradigme d'intelligibilité des rites sacrificiels compris comme « pratiques culinaires », comme une « cuisine » d'un genre particulier, autorisant à considérer, pour reprendre les mots de Charles Malamoud, « toute cuisson comme un sacrifice et tout sacrifice comme une cuisson ou une série de cuissons¹⁸ ».

Mais plus frappant encore que ces analogies fonctionnelles nous paraît être le *déni* qui accompagne la théologie du sacrifice, soit de manière explicite (« tuer dans le sacrifice n'est pas tuer », disent les textes védiques), soit sous la forme de prescriptions ou de tabous, qui visent à distinguer le geste sacrificiel du geste meurtrier. Dire que le sacrifice relève de la cuisine est une même chose que de dire qu'il relève de la boucherie et non pas de la mise à mort : *le sacrifice n'est alors que l'une des modalités de la boucherie.*

15. N. Vialles, *Le Sang et la Chair*, op. cit., p. 49. Certaines conclusions de l'enquête de N. Vialles ont été discutées par C. Rémy, « L'espace de la mise à mort de l'animal. Ethnographie d'un abattoir », *Espaces & Sociétés*, 2004, n° 118, p. 223-249.

16. Sur ce point, voir D. R. Heldman et P. Nesvadba, « Food Freezing History », dans D. R. Heldman (dir.), *Encyclopedia of Agricultural, Food, and Biological Engineering*, New York, CRC, 2003, p. 50-52.

17. M. Détienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 10.

18. C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 40-41. Voir aussi M. Détienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1979, et *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1980. Pour l'Égypte ancienne, voir S. Ikram, *Choice Cuts : Meat Production in Ancient Egypt*, Louvain, Peeters, 1995, et pour la tradition juive, N. MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat ? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

À cet égard, entre tous les rituels de sacrifice exhumés par les anthropologues, le rite athénien des Bouphonies est assurément celui qui s'impose le plus à l'attention en tant qu'il constitue la mise en scène la plus spectaculaire d'une mise à mort qui se nie elle-même. Comme le résume Jean-Pierre Vernant, « s'il y a bien, au départ un meurtre avec une victime (le bœuf) et un coupable (le meurtrier), à terme, avec l'institution officielle du rite, s'évanouissent tout ensemble la personne du meurtrier, le corps du délit, le sentiment de la faute, de la même manière que sont escamotés la hache meurtrière et le couteau, noyé au fond de la mer avec tout ce qui peut encore rester de fautif¹⁹ ».

Double bind ou paradoxe sacrificiel par excellence puisqu'est simultanément *reconnue* la mise à mort de l'animal et *nié* qu'il y ait eu un meurtre – définition même du déni, au sens de la *Verleugnung* freudienne, diversement traduite par « démenti » ou « louche refus » (J. Lacan), mais que le terme de « désaveu » avancé par Guy Rosolato restitue peut-être mieux que d'autres en ce qu'il marque fort bien la double opération de reconnaissance et de refus, constitutive du déni²⁰. Pour peu qu'on le considère dans toute sa complexité, le mécanisme du déni pourra apparaître alors comme un modèle pertinent pour l'analyse des comportements en jeu dans les rites sacrificiels comme dans les pratiques d'alimentation carnée en tant, *premièrement*, qu'une même entreprise d'indifférenciation de l'objet désavoué s'y donne libre cours (la chair consommée n'est celle d'aucun animal identifiable, la victime du sacrifice reçoit à terme des honneurs funèbres réservés aux humains), *deuxièmement*, que l'acceptation de la réalité (celle de la finalité alimentaire de l'élevage des animaux, celle de la résorption du sacrifice en un partage collectif des viandes) s'accompagne d'un comportement qui implique pratiquement son désaveu, *troisièmement*, que la même impulsion y est donnée à tout montage imaginaire qui culmine dans la construction d'un objet irréel (la « viande » comme bien consommable sans rapport avec

19. J.-P. Vernant, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *Θυσία* grecque », dans J. Rudhart et O. Reverdin (dir.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, Genève, Vandoeuvres, 1980, p. 16-17. L'étude de référence (quoique discutée) sur les Bouphonies a été signée par J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris, La Découverte, 1986. Voir aussi L. Scubla, « "Ceci n'est pas un meurtre" ou comment le sacrifice contient la violence », dans F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, O. Jacob, 1999, t. 2, p. 135-170, et M. Détienne, *Apollon, le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 2009, p. 180 sq.

20. Voir G. Rosolato, « Le négatif et son lexique », dans A. Missenard (dir.), *Le Négatif. Figures et modalités*, Paris, Dunod, 1989, p. 9-22. Pour une rapide vue d'ensemble des principales occurrences de *Verleugnung* dans le corpus freudien, lequel fait sa première apparition en 1925, voir J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, p. 115-117.

la chair d'un animal, les « victimes sacrificielles » offertes aux dieux mais consommées par les hommes sans avoir été tuées par personne).

Si donc, comme nous avons cherché à le démontrer, alimentation carnée et pratique sacrificielle sont *une même chose* en tant que le déni de la mise à mort de l'animal les rend conjointement possibles, l'on comprend mieux alors pour quelles raisons les critiques et dénonciations ponctuelles du système que l'une et l'autre décrivent sont si impuissantes à les ébranler. Comme l'exemple des Bouphonies suffit à le rappeler, le sacrifice tire toute sa force dans le fait qu'il est l'invention d'un système capable d'intégrer sa propre mise en cause, en intériorisant la culpabilité, en prévoyant le traitement de la faute, en allant même jusqu'à user de stratagèmes divers pour recueillir le prétendu assentiment de la victime – garantissant par là sa propre reproduction par « un formalisme obsessionnel qui déplace l'attention du côté de la forme du rite pour la détourner d'un contenu dont le sens est toujours déjà traité et pris en charge par une forme²¹ ». De la même manière, le système de production de la viande se caractérise par son extraordinaire capacité d'absorption des éléments qui pourraient en contrarier la cohérence. L'invisibilité des processus d'élevage, d'abattage et de transformation de l'animal singulier en viande générique confère à l'ensemble une abstraction telle qu'il semble littéralement fonctionner tout seul, dans un monde parallèle, en devenant à lui-même sa propre fin en vertu d'une nécessité auto-référée, allant jusqu'à rendre indéterminable à ses propres yeux la posture du carnivore, pour lequel il ne suffit pas de dire que tout conspire pour qu'il ne sache pas ce qu'il fait, mais pour lequel le savoir même de ce qu'il fait n'empêche en aucune façon le déni mais le motive bien au contraire.

De là l'hypothèse que nous voudrions avancer en conclusion selon laquelle l'un et l'autre systèmes reposent ultimement sur la *décision* d'un rapport violent à l'animal, antérieure à ses codifications sous la forme des pratiques sacrificielles et de l'alimentation carnée – hypothèse qui nous paraît être celle que Jacques Derrida suggérait en parlant d'une « structure sacrificielle » renvoyant à la *nécessité* de « reconnaître une place laissée libre pour une mise à mort non-criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre²² ». L'étonnant en effet est que nul n'ignore la réalité

21. F. Burgat, « Pourquoi l'humanité est-elle carnivore ? Perspectives philosophiques de recherche sur le système carnivore », *Présentaine*, 2014, n° 29-30, p. 495.

22. J. Derrida, *art. cit.*, p. 292-293. Voir aussi les remarques allant en ce sens dans le séminaire sur *La Peine de mort* (1999-2001), Paris, Galilée, 2012-2015, volume 1, p. 379-380, volume 2, p. 326-327.

terrifiante de l'industrie agro-alimentaire ni l'ordre de grandeur approximatif des animaux abattus par an dans le monde sans que cela change pourtant quoi que ce soit à la situation d'ensemble. Tout se passe comme si la mise à mort de l'animal était une fin dont l'alimentation carnée ne serait que l'un des moyens, comme si cette dernière instituait avant tout, sous ce qui n'est plus qu'un prétexte alimentaire, un rapport meurtrier aux animaux. D'une telle hypothèse, il ne résulte évidemment pas une quelconque résignation face à l'immensité de la souffrance induite par l'exploitation animale industrielle tenue pour une fatalité, mais l'urgence de mesurer le caractère proprement abyssal de la question de savoir *pourquoi l'humanité est carnivore* – question dont la méditation seule nous semble receler la possibilité d'une modification profonde de notre relation aux animaux.

