

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie
Faculté des sciences philosophiques



ÉCOSOPHIE, ANIMALITÉ ET LIBERTÉ

Éléments pour une critique des éthiques animales et environnementales
et pour une onto-écologie poétique et politique

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en philosophie**

Sous la direction de :

P^r Walter Lesch (Université catholique de Louvain)

P^r Pierre Montebello (Université Toulouse Le Mirail)

Par Louis Chaput-Richard

Année académique 2009-2010

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie
Faculté des sciences philosophiques



ÉCOSOPHIE, ANIMALITÉ ET LIBERTÉ

Éléments pour une critique des éthiques animales et environnementales
et pour une onto-écologie poétique et politique

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en philosophie**

Sous la direction de :

P^r Walter Lesch (Université catholique de Louvain)

P^r Pierre Montebello (Université Toulouse Le Mirail)

Par Louis Chaput-Richard

Année académique 2009-2010

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier les professeurs Pierre Montebello, Walter Lesch et Alice Koubová, pour avoir accepté de me diriger, au cours des deux dernières années, dans les recherches qui ont mené à la rédaction du présent essai, ce qu'ils firent toujours avec bienveillance et disponibilité.

Mes remerciements vont aussi à tous les étudiants du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie qui m'ont accompagné tout au long de cette formation et de cette aventure, et tout particulièrement à Anna Stoimenova, Oleg Bernaz, Santiago Zuñiga et Xavier Bériault, pour leur présence amicale et philosophique qui fut pour moi des plus inspirante et enrichissante.

J'aimerais également remercier toutes les personnes qui, de près ou de loin, directement ou indirectement, m'ont soutenu, encouragé et stimulé dans mon travail : mes parents, les membres de ma famille et mes amis, notamment Nicolas Olijnyk, Jana Klokočnicková et Dominique Fortin (que je tiens aussi à remercier de m'avoir permis de reproduire quelques-unes de ses toiles dans le présent essai).

Enfin, un remerciement tout spécial à Dominique Mélodie Jarvis, pour m'avoir accompagné et supporté — dans tous les sens du terme — au cours de mes longues années d'études en philosophie, dans les moments les plus heureux comme dans les plus difficiles. Ce mémoire lui est dédié en témoignage de ma plus profonde reconnaissance.

ÉCOSOPHIE, ANIMALITÉ ET LIBERTÉ

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	13
-------------------	----

PREMIÈRE PARTIE

1. La bête magnifique.....	27
2. Animal éthique et éthiques animales : la bête et la bêtise en question.....	29
3. Entre le regard de la bête et le regard du poète : cet animal que donc je suis.....	37
4. Entre le regard de la bête et le regard de l'éthologue : cet animal qui donc me suit....	43
5. Vers une onto-écologie poét(h)ique et politique.....	53

DEUXIÈME PARTIE

1. Esclavagisme, racisme, spécisme : naissances de l'animal-esclave.....	75
2. Patience morale et impatiences politiques.....	87
3. <i>Can they suffer</i> ? L'indéniable en question.....	99
4. Onto-pathologies de la libération animale.....	109
5. <i>Can they...</i> ? Question de pouvoirs et d'impouvoirs.....	121
6. Droits, devoirs et pouvoirs : d'une éthique à l'autre.....	129
Conclusion.....	145
Bibliographie.....	153
Table des reproductions.....	159

« La responsabilité est excessive ou n'est pas une responsabilité. Une responsabilité limitée, mesurée, calculable, rationnellement distribuable, c'est déjà le devenir-droit de la morale ; c'est parfois aussi le rêve de toutes les bonnes consciences, dans la meilleure hypothèse, des petits ou des grands inquisiteurs dans la pire hypothèse. »

Jacques Derrida
 (« Il faut bien manger », ou le calcul du sujet)

« Les rapports des animaux entre eux ne sont pas seulement objet de science, mais aussi objet de rêve, objet de symbolisme, objet d'art ou de poésie, objet de pratique et d'utilisation pratique. D'autre part, les rapports des animaux entre eux sont pris dans des rapports de l'homme avec l'animal, de l'homme avec la femme, de l'homme avec l'enfant, de l'homme avec les éléments, de l'homme avec l'univers physique et micro-physique. »

Gilles Deleuze et Félix Guattari
Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie II

« The idea of “mercy” toward animals, with its detached overriding of nonhuman life and its assumptions about “lower” and “higher” life-forms, seems to me more dangerous and anemic than the robust, meat-eating, storytelling, primal peoples or the best of modern hunter-naturalists. »

Paul Shepard
The Others : How Animals Made Us Human

« A revolution without dancing is not a revolution worth having. »

Emma Goldman

Avant-propos

Le mouvement et la pensée écologistes sont-ils à bout de souffle ? La « révolution verte », promise ou espérée, est-elle vraiment en train ou en voie de se produire ? Et qu'en est-il de la fameuse « libération animale » que l'on semblait nous annoncer comme non seulement nécessaire, mais aussi comme imminente ? Quarante ans après l'émergence des premiers grands discours et mouvements socio-politiques dits écologistes et animalistes, il ne serait certainement pas inopportun de chercher à « faire le point ». Et donc de demander : où en sommes-nous ? Ou mieux encore, pour paraphraser la célèbre question kantienne¹ : que pouvons-nous encore *espérer* ? D'une part : où en sommes-nous et que pouvons-nous encore espérer dans et pour nos rapports à la « nature », aux animaux et aux vivants non humains ? Mais aussi et surtout, d'autre part : que pouvons-nous encore espérer *de ces mouvements et discours écologistes et animalistes* qui, au cours des dernières années et décennies, en sont venus à occuper une place si importante (et parfois dominante) dans les différents espaces sociaux des sociétés occidentales ? Que peuvent-ils encore apporter ? Que pouvons-nous encore attendre d'eux ?

Mais d'abord, donc, « faire le point » : qu'ont-ils apporté, ces discours et mouvements ? Et où en sommes-nous, après ces quarante ans d'écologisme et d'animalisme tous azimuts ? Bien sûr, selon le point de vue adopté, ou selon l'humeur du moment, on pourra dresser toute sorte de bilans, des plus optimistes jusqu'aux plus pessimistes. Nombreux sont ceux qui diront que les rapports des humains au reste des animaux, vivants et étants « naturels » semblent en voie ou en train de se transformer positivement, ou du moins que nous, humains, sommes aujourd'hui de plus en plus conscients — notamment grâce aux différents discours écologistes et animalistes — des conséquences de nos pratiques sur les autres vivants, ou encore sur ce que plusieurs veulent encore appeler l'« environnement » (les écosystèmes, la biosphère, la zoosphère, etc., et tous les étants dits naturels — ou non humains — qui les constituent ou les composent). Dans cette optique, suivant laquelle il serait en quelque sorte « trop tard pour être pessimiste », on pourrait et devrait donc s'en remettre aux discours et mouvements écologistes et animalistes tels qu'on les connaît actuellement, et on serait en droit d'espérer, par les effets de « conscientisation » que ces discours entraînent, que les pratiques des humains à l'égard des vivants et étants non humains finiront par se transformer radicalement. Ils *devront* changer, nous dit-on d'ailleurs ; nous *devrons* transformer nos pratiques, et puisque nous le devons, alors nous le pourrons : « tu dois donc tu peux » — voilà bien

¹ Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris : PUF / Quadrige, 2001, p. 543.

de quoi nourrir les plus hautes espérances... Après tout, il faut bien espérer, il faut bien y croire, semble-t-on nous dire aussi.

A-t-on raison d'espérer ainsi ? Et de placer ces espoirs dans *ces* discours, écologistes ou animalistes ? La question mérite peut-être d'être posée, surtout si l'on préfère admettre, comme d'autres, que plusieurs décennies après l'émergence de ces discours et mouvements, rien ne semble avoir *véritablement* changé (ou si peu, trop peu...). Regard pessimiste, ou simplement « réaliste », diraient certains : il serait donc beaucoup « trop tôt pour être optimiste »... Certes, on pourra toujours se réjouir de l'apparition d'une soi-disant « conscience écologique », et reconnaître quelques avancées ici et là, surtout dans les sociétés occidentales (là où se trouveraient paradoxalement sinon l'essence et le nœud du « problème », du moins sa source principale) ; le politique semble d'ailleurs avoir fait sien le problème, et on voit aussi apparaître bon nombre de législations, règlements, chartes, déclarations, etc., qui visent précisément à réformer et transformer, lentement mais sûrement, les pratiques humaines, ainsi qu'à protéger les vivants et étants non humains. Mais qu'en est-il dans les faits ? Cette nouvelle « conscience écologique » et toutes ces nouvelles « lois sur l'environnement » ne semblent-elles pas encore bien loin de (pouvoir) mener à ces transformations profondes espérées — et jugées inévitables — dans et par les mouvements et discours écologistes ? En tout cas, elles ne semblent pas en mesure d'empêcher, du moins à court terme, la ou les grandes catastrophes écologiques majeures que l'on nous annonce et nous prédit quotidiennement — pas plus que la « Déclaration des droits de l'Animal », et tous les discours animalistes sur nos « devoirs envers les animaux », ne semblent en mesure, comme le soulignait Jacques Derrida, d'« empêche[r] les abattages ou les pathologies “techno-scientifiques” du marché ou de l'élevage industriel »¹. Bref, tout se passerait donc *comme si le « tu dois »* (ce devoir écologique dont nous prendrions aujourd'hui *conscience*) *se trouvait incapable d'aller s'incarner dans un « tu peux »* (ce pouvoir de transformer concrètement et effectivement nos pratiques, nos rapports aux vivants et étants non humains). Comme s'il y avait un décalage, voire un gouffre infranchissable, entre ce « tu dois » et ce « tu peux », *entre devoir et pouvoir*. On aurait donc toutes les raisons d'être pessimistes... *a fortiori* peut-être si l'on se risquait à jeter un regard par-delà les frontières de l'Occident, là où la bonne conscience écologique n'a pas encore fait trop d'émules. D'un point de vue global, mondial, planétaire — aussi bien que local ou régional —, en effet, force nous serait d'admettre non seulement que la crise écologique est bien là, plus tangible et inquiétante que jamais, mais aussi et surtout que nous sommes bien mal « armés » pour y faire face.

¹ Jacques DERRIDA et Elisabeth ROUDINESCO, « Violences contre les animaux », in *De quoi demain... Dialogues*, Paris : Fayard / Galilée, 2001, p. 111.

« La crise, quelle crise ? », pourrait-on encore faire semblant de demander, au moins à des fins heuristiques¹ ? Comment avons-nous pu en arriver à cette situation que l'on nous présente aujourd'hui comme dangereusement critique ? Et comment ou en quel sens faudrait-il donc s'« armer » pour y faire face ? De quelles « armes » seraient-ils alors question ? Les causes profondes de ladite crise écologique, comme ses manifestations d'ailleurs, seraient évidemment multiples et complexes — et il ne s'agira certainement pas pour nous ici d'en faire l'analyse approfondie et détaillée. Disons seulement que, de manière très générale, dans les discours aussi bien écologistes, scientifiques que philosophiques, on s'entend le plus souvent pour reconnaître trois « causes premières » ou principales à cette crise planétaire² : outre l'explosion démographique (1°), qui s'est traduite par un accroissement exponentiel de la population humaine mondiale au cours du XX^e siècle (laquelle est passée de 1,5 à 6 milliards d'individus), la principale explication serait d'abord à trouver, selon ces discours, dans l'emballement, la fuite en avant ou l'« *hybris* » *techno-scientifique*, *techno-industriel* et *capitalistique* (2°) qui, après avoir été le fait des seules sociétés occidentales, gagne maintenant l'ensemble de la planète, y compris les « géants orientaux ». En ce sens, et plus profondément, ce qui serait donc en cause dans cette crise écologique mondiale, ce serait aussi et surtout une certaine conception ou vision du monde (3°), une *Weltanschauung*, ou autrement dit : une certaine manière de comprendre l'humain, la « nature », les étants vivants et naturels, et les relations que les uns et les autres sont appelés à entretenir. Là serait bien sûr tout le nœud de la crise, à en croire la plupart de ces discours écologistes et animalistes : dans cette conception *occidentale* du monde, de l'humain et de la nature, telle qu'elle s'est forgée au cours des siècles — et plus particulièrement dans la modernité —, telle qu'elle a été s'inscrire et se systématiser dans les grands discours philosophiques et scientifiques, et telle qu'elle est aussi, désormais, de plus de plus partagée à travers le monde, et non plus seulement en Occident. La crise serait donc essentiellement le résultat, le produit de cette conception du monde, en ce sens où celle-ci va évidemment s'incarner très concrètement dans des *manières d'être* et d'agir, dans des manières d'habiter le monde, de séjourner au monde et auprès des étants — humains, animaux, vivants, naturels, etc. —, bref, dans des *ethos*, et notamment dans cet *ethos* dit *techno-scientifique*, lequel se caractériserait par une violence destructrice à l'égard de l'étant vivant et naturel non humain. Cette conception du monde, et l'*ethos* auquel elle est indissociablement liée, voilà donc précisément ce qu'il faudrait mettre en question et en cause radicalement, ce à quoi il

¹ Jacques ROBIN, *Changer d'ère*, Paris : Seuil, 1989, p. 7.

² Cf. p. ex. *ibid.*, ou encore le beau texte de Gregory BATESON, « Les racines de la crise écologique », in *Vers une écologie de l'esprit*, tome II, trad. F. Dross et al., Paris : Seuil, 1991, pp. 246-64.

faudrait s'attaquer, pour les transformer ou les transmuter de fond en comble, et donc pour envisager une « sortie de crise ». S'il fallait s'« armer » pour faire face à la crise, ce serait donc d'abord pour s'attaquer à cette conception du monde et à cet *ethos*, ce serait à ce niveau que l'on pourrait qualifier de « philosophique » et d'éthique. Aussi les armes qu'il faudrait acquérir ou développer seraient-elles, entre autres, des « armes philosophiques », et peut-être faudrait-il même en venir à concevoir ce que certains voulaient appeler une authentique « machine de guerre »¹ philosophique — machine démystificatrice, critique, déconstructrice, qui serait en mesure de déraciner les illusions les plus tenaces et les plus dangereuses qui se logent encore au cœur de notre pensée. Le « nerf de la guerre », si guerre il devait y avoir, ce serait ici précisément la *pensée*.

On ne se surprendra guère en effet que la philosophie, en tant que discipline, se soit sentie rapidement concernée et interpellée par ce que les mouvements et discours écologistes ont rapidement présenté comme une véritable « crise de civilisation ». Après tout, cette crise serait bien aussi, sinon essentiellement, une crise « philosophique », éthique, une crise qui devrait nous amener ou nous forcer à remettre radicalement en cause notre conception du monde et notre *ethos* — deux questions proprement ou traditionnellement philosophiques (relevant entre autres de la métaphysique, de l'ontologie et de l'éthique). Bien entendu, les « réponses » que la philosophie apportera à ce constat inquiétant seront bien loin d'être univoques. D'aucuns philosophes se montreront largement indifférents aussi bien à la « question écologique » qu'à la question « animale », ou du moins les traiteront de manière encore relativement marginale. D'autres, en revanche, et de plus en plus nombreux, placeront au contraire ces questions au centre même de leurs préoccupations intellectuelles et philosophiques, y voyant incontestablement l'un des grands défis que l'humain — et donc la philosophie — serait appelé à relever au cours des décennies et siècles à venir : en un mot, repenser et transformer radicalement nos manières d'être, nos manières d'entrer en relation *avec l'autre*, avec les autres étants — animaux, vivants et naturels, bref, avec les étants non humains. On a alors vu apparaître rapidement de nombreux discours philosophiques, c'est-à-dire des discours se rattachant explicitement à la tradition philosophique occidentale, se constituer en quasi-disciplines et se donnant précisément pour objet — pour ainsi dire exclusif — la question des rapports de l'humain à aux étants non humains, notamment dans une perspective résolument éthique et « appliquée » (nous y reviendrons). Avec ces nouvelles disciplines — que les Anglo-saxons ont baptisées, entre autres, *animal ethics* et *environmental ethics*, dénominations que nous traduirons ici littéralement —, la philosophie, ou

¹ Cf. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie II*, Paris : Minuit, 1980, chap. 12 : « 1227 : Traité de nomadologie : la machine de guerre », pp. 434-527.

du moins une *certaine* philosophie, est ainsi venue s'articuler très étroitement aux discours écologistes et animalistes émergents, au point de bien souvent se *confondre* avec eux (*a fortiori* peut-être dans le cas de l'éthique animale, discours philosophique qui, comme on tient à nous le rappeler bien souvent, est apparu avant même l'émergence du mouvement sociopolitique animaliste, la « légende » ajoutant que celui-là a ni plus ni moins donné naissance à celui-ci par la seule force de ses arguments...¹). En quelques années à peine, au cours des années 1970, s'est donc constitué ce qu'il serait certainement possible d'appeler de véritables « philosophies animalistes » et « écologistes » (et que d'autres baptiseront éco-philosophie, écosophie, etc.).

Il pourrait sans doute être pertinent et nécessaire de chercher à mettre en question cette grande proximité, ce « voisinage » discursif qui tend parfois à la confusion et à l'indiscernabilité, entre, d'une part, ces discours à prétention résolument philosophique et, d'autre part, ces discours sociopolitiques que plusieurs veulent aujourd'hui considérer, sans doute à juste titre — à certains égards du moins —, comme une nouvelle « idéologie », voire comme une nouvelle *doxa* ou orthodoxie dominante² (de la même façon qu'il est sans doute aussi nécessaire d'interroger, dans une perspective critique, le rapport étroit et complexe entre l'écologie, comme discipline et discours scientifiques, et l'écologisme, comme discours sociopolitique, voire idéologique³). Et derrière cette question de l'articulation entre ces différents types de discours — philosophique, scientifique, politique, etc. — se cachent évidemment plusieurs autres questions, classiques mais toujours actuelles et pertinentes, et qu'il faudrait aussi pouvoir reposer et examiner rigoureusement : quel est la spécificité ou le rôle de la philosophie, notamment dans ses rapports à la *doxa*, aux sciences, au politique, etc. ? Et en ce qui nous concerne plus particulièrement ici : comment la philosophie pourrait ou devrait-elle se situer par rapport aux discours écologistes et animalistes ? Est-ce bien son rôle d'en venir à *produire* de tels discours ? Et sinon, que pourrait ou devrait être son rôle eu égard aux questions écologique et « animale » ?

Comme nous l'avons indiqué, il peut sembler indéniable que ces questions concernent de près la philosophie, c'est-à-dire qu'elles s'inscrivent au moins en partie dans des

¹ Cf. la préface de Peter SINGER à l'ouvrage dirigé par Peter ATTERTON et Matthew CALARCO, *Animal Philosophy : Essential Readings in Continental Thought*, New York : Continuum, 2004, p. XII.

² Cf. par exemple — et pour nous en tenir aux critiques francophones — Laurent LARCHER, *La face cachée de l'écologie : Un antihumanisme contemporain ?*, Paris : Cerf, 2004, 270 p., ou encore Luc FERRY, *Le Nouvel Ordre écologique : L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Grasset / Poche, 221 p.

³ À cet égard, voir les travaux de Jean-Marc DROUIN, *L'écologie et son histoire : Réinventer la nature*, Paris : Flammarion, 1993, 213 p.

champs d'investigation qui, traditionnellement, sont les siens : d'une part, celui qui met en question les *ethos* (champ éthique), et, d'autre part, celui qui interroge les conceptions du monde qui sous-tendent ces *ethos* (champ métaphysique et ontologique). En ce sens, on pourrait certainement croire et soutenir que la philosophie a bien vu et compris le rôle qu'elle était appelée à jouer, puisque c'est précisément dans ces champs d'investigation qu'elle aura porté toute sa réflexion critique. Et donc, malgré l'équivocité de certains de ses discours — qui oscilleraient souvent du philosophique au politique, voire à l'idéologique (mais après tout, quel discours philosophique ne présente pas de telles équivoques, pourrait-on demander ?), la philosophie remplirait *au fond* pleinement la mission qui doit être ici la sienne : remettre en question, dans un dialogue fécond et ouvert avec d'autres disciples, les *ethos* et la ou les conceptions du monde qui seraient en cause dans cette crise écologique, en vue d'apporter une « réponse » ou des solutions à celle-ci.

Mais est-ce bien le cas ? La philosophie a-t-elle jusqu'ici joué pleinement ce rôle qui devrait être le sien ? Ou encore : a-t-elle pu ou même peut-elle accomplir ce que l'on serait en droit d'attendre d'elle ? Comme nous l'avons laissé entendre d'entrée de jeu, ce sont là, ramenées à leur plus simple expression, quelques-unes des questions que nous voudrions poser ici, en nous intéressant à certains de ces discours philosophiques, écologistes et surtout animalistes. D'où la petite question, toute simple, que nous posions en ouverture : que pouvons-nous (encore) espérer de ces discours ? Question qu'il sera sans doute possible et même nécessaire de reformuler ultérieurement, dans une perspective peut-être moins idéaliste et en tout cas plus généalogique : quels sont le sens et la *valeur* de ces discours¹ ? Et alors, que peuvent-ils donc nous apporter ? Bref — et c'est bien là la question qui traversera au fond l'ensemble de cet essai : est-ce bien ce *type* de discours philosophique, animaliste ou écologiste, qui vont ou peuvent mener — ou même simplement contribuer efficacement — aux transformations radicales des rapports de l'humain aux étants non humains, transformations que nous considérons presque unanimement aujourd'hui comme nécessaires, inévitables, voire urgentes ?

Parmi les philosophes qui, comme nous d'ailleurs, croient devoir reconnaître l'ampleur de la crise que traverse l'humain dans ses rapports aux étants non humains — et notamment au reste des animaux et vivants —, ainsi que le rôle actif et peut-être politique (ou « appliqué ») que devrait jouer la philosophie dans cette profonde remise en cause des *ethos* et des conceptions du monde propres aux sociétés modernes, encore assez rares sont ceux, nous semble-t-il, qui ont jugé nécessaire de remettre *aussi* en question, rigoureusement et radicalement, et à un niveau pour ainsi dire méta-critique, les différen-

¹ Cf. Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF / Quadrige, 1962, chap. 1, §1-3.

tes réponses que la philosophie a cru devoir apporter à cette crise. Et de demander, par exemple : ces discours qui se présentent comme des réponses et parfois même comme des solutions à la crise, pourraient-ils aussi, au moins à certains égards, faire encore partie du problème ? Et si ce pouvait être le cas, comment conviendrait-il alors de reproblématiser le sens, la valeur et la portée de ces discours, notamment à l'aune de cette urgence pratique d'une transformation des *ethos* humains ? Il n'y a sans doute pas qu'une seule manière de le faire. Mais si l'on veut bien admettre que le nœud de la crise — ce nœud critique qu'il s'agirait de dénouer — réside effectivement dans une certaine conception du monde, celle que les discours écologistes et animalistes qualifient généralement d'anthropocentriste et qu'ils attribuent, entre autres, à la civilisation occidentale, alors il s'avèrera certainement indispensable de demander, dans cette perspective dite méta-critique : à quelle conception du monde ces discours eux-mêmes renvoient-ils, que ce soit explicitement ou implicitement ? À quelle conception de l'humain, de l'animal, du vivant, de la nature, etc. ? Et se pourrait-il que leur manière de comprendre l'humain et les étants non humains, et les relations qu'ils entretiennent, soit encore, à certains égards, foncièrement anthropocentriste ?

C'est d'abord dans cette optique résolument ontologique ou métaphysique que nous chercherons à analyser ces différents discours — ce que nous ferons ici en nous concentrant avant tout sur les discours philosophiques dits animalistes, et notamment sur les « éthiques animales » (un choix théorique que nous tâcherons de justifier ultérieurement). Il s'agira donc avant tout pour nous d'explicitier et d'interroger les présupposés ontologiques ou métaphysiques inhérents à ces discours, en prenant soin de montrer les conséquences immédiates que peuvent avoir ces présupposés sur le plan éthique et pratique, c'est-à-dire sur le plan des *ethos*, des manières d'être, d'agir et de se rapporter aux autres étants — notre hypothèse de départ étant bien entendu que certains de ces présupposés ontologiques peuvent constituer des *obstacles* importants en vue d'une transformation radicale et positive des pratiques et *ethos* humains. À quelle ontologie renvoient donc les discours écologistes et animalistes, notamment lorsqu'ils s'efforcent de repenser sur un plan éthique les rapports de l'humain aux non-humains ? Quelle éthique en vient-on inévitablement à développer à partir d'une telle ontologie, même si celle-ci demeure le plus souvent implicite ? Et quelle éthique en viendrait-on à penser si l'on remettait profondément en question cette ontologie ? Tout se passera donc ici dans cette articulation entre l'ontologique et l'éthique, ou pour reprendre les termes que nous avons employés précédemment, entre conception du monde et *ethos*. Et c'est sans doute aussi *cette articulation elle-même*, autant sinon plus que les « termes » qu'elle met en rapport (l'ontologique et l'éthique), qu'il faudra entreprendre d'interroger et de repenser ici.

Une autre éthique pour une *autre ontologie*, et donc aussi un autre « écologisme » — ou écosophie —, voilà bien sans doute ce que nous en viendrons à envisager à travers notre analyse critique de certains discours écologistes et animalistes contemporains. Lorsque ces discours oeuvrent sur un plan éthique, comme c'est évidemment le cas pour les éthiques animales et environnementales qui nous intéresseront ici, ils présentent selon nous au moins une grande caractéristique commune : tous, presque sans exception, constituent ce que nous pourrions appeler des *discours du devoir*, c'est-à-dire qu'ils cherchent, de manière générale, à apporter une réponse à la question : comment devons-nous agir envers les étants non humains ? Les *devoirs humains*, tels seraient donc, selon ces discours, l'objet même du questionnement éthique — même lorsque celui-ci doit s'étendre aux rapports entre l'humain *et le non-humain*. Et c'est dans cette optique que la petite formule kantienne semble pouvoir résumer à elle seule la logique éthique de ces discours écologistes et animalistes, du moins si on la comprend en un sens qui n'est pas exclusivement kantien ou déontologiste : « Tu dois, donc tu peux. » Il s'agit bien en effet de déterminer d'abord ce que nous, humains, *devons* faire, comment nous devons agir, en présupposant et prenant pour acquis que nous *pourrons* agir et agirons effectivement, tôt ou tard, en fonction de ce devoir. Or, comme nous l'avons suggéré, ce passage du devoir au pouvoir peut sembler particulièrement problématique dans ces discours écologistes et animalistes, *a fortiori* lorsque l'on reconnaît la nécessité et l'urgence de cette transformation des *ethos* humains à laquelle appellent ces discours. Nous prenons conscience d'un certain devoir (éthique, moral) qui serait le nôtre, mais tout se passe comme si nous étions foncièrement (ontologiquement ?) incapables ou impuissants à agir entièrement selon ce devoir. Ou encore — ce sera l'une de nos hypothèses centrales —, comme si nous étions encore pris dans des « rapports de pouvoirs » (en un sens d'abord spinoziste) qui nous empêchaient d'accomplir pleinement ce devoir.

Peut-être serait-il pertinent de commencer à envisager une autre approche de la question éthique (animale ou environnementale), qui ne réduirait plus celle-ci à la seule question du devoir humain, et qui s'efforcerait aussi et surtout de repenser radicalement ce passage et cette articulation entre devoir et pouvoir. Que se passerait-il si, par exemple, avant de poser et surtout de répondre à la question du devoir, on posait aussi et d'abord l'autre question, la question du *pouvoir* ? Non plus seulement : comment devons-nous agir ? mais aussi d'abord : que pouvons-nous ? de quoi sommes-nous capables ? et que peuvent les étants non humains, notamment lorsqu'ils sont en rapport avec nous, humains ? On pourra bien sûr y reconnaître les questions que Spinoza a cru devoir poser dans son *Éthique*, en interrogeant les puissances d'agir et de pâtir des modes, des étants, et leurs variations (nous y reviendrons dans la suite). Pourrait-il donc être pertinent de reposer ainsi la question du pouvoir dans une perspective éthique et écologique, ou

« écosophique » ? Et comment conviendrait-il dès lors de penser son rapport à la question du devoir ? Et donc là encore, comment faudrait-il repenser l'articulation de l'éthique et de l'ontologique, si la question décisive devenait celle du pouvoir ?

Autant de questions que nous rencontrerons et examinerons dans la suite de cet essai, et par lesquelles il s'agira pour nous de reposer et reformuler celle, plus profonde et générale, qui a orienté l'ensemble de nos recherches : *quelle ontologie* et *quelle éthique* pourraient nous permettre aujourd'hui de repenser de manière féconde — et par là sans doute de transformer profondément et positivement — nos rapports aux animaux, vivants et étants non humains ?

PREMIÈRE PARTIE



1. La bête magnifique

encore lui — la bête magnifique
seule au monde
et sa pensée
la seule, oui, la seule
bête pensante
souveraine¹

Inoubliable et pourtant,
(est) bête qui oublie.
Autant de temps perdus secrets
et de traces effacées...
Partout des oublis
bêtises, bêtises
Énigmes de l'être-bête

de la bête *bête*, — doublement bête
d'un animal et de sa bêtise
Humaine – trop humaine –
bêtise — « propre » de la bête humaine² ?
oublier.

l'Autre
fauves, bêtes sauvages
inhumains,
Surhumains nouvelles vies
et de nouveaux Soleils pour une nouvelle Terre

l'éclair de l'être-
ou d'un devenir-animal³
repenser
l'être-doublement-bête de la bête magnifique
impensé

¹ Jacques DERRIDA, *Séminaire : La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002), Paris : Galilée, 2008.

² Voir entre autres Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968, pp. 196 et sq., ainsi que les commentaires de Jacques DERRIDA dans son *Séminaire, La bête et le souverain*, vol. I, *op. cit.*, pp. 189-222.

³ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, chap. 10.

2. *Animal éthique et éthiques animales : la bête et la bêtise en question*

Mais il faudra peut-être se garder de conclure trop vite à un « oubli », à un oubli qui serait celui de cet « être-doublement-bête » de la bête humaine. De manière particulièrement notoire depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, et plus précisément depuis les années 1970 — et parallèlement à l'essor de ce qu'il convient désormais d'appeler le mouvement écologiste —, toute une abondante littérature philosophique et scientifique (sociologique, anthropologique, écologique, etc.), mais aussi moins scientifique et plus populaire, semble précisément s'efforcer de penser en même temps, sinon ensemble, d'une part, l'animalité de l'humain, l'humain comme espèce vivante et animale, son appartenance à la zoosphère et à la biosphère, etc., et, d'autre part, ses bêtises et sa bestialité, notamment dans ses rapports au reste du vivant, animal et non animal.

C'est surtout dans le monde anglo-saxon (et on pourra bien sûr ultérieurement se demander pourquoi — à moins que ce ne soit déjà évident) que cette littérature s'est révélée particulièrement prolifique et riche, au point où certains de ces champs de recherche en sont même venus, bien souvent, à s'institutionnaliser et à y acquérir le statut de « discipline ». C'est le cas, de plus en plus familier en Europe continentale et dans le reste du monde, de cette discipline hégémonisante qu'est la bioéthique, laquelle tend d'ailleurs aujourd'hui à déborder ce statut de simple discipline ou champ de recherche pour devenir un véritable phénomène de société, voire une véritable institution sociale (par exemple, à travers la multiplication de ces « comités d'éthique » — dans les hôpitaux, laboratoires, universités —, qui visent à questionner et à « encadrer », sur un plan éthique et normatif, les pratiques et méthodes des scientifiques, médecins, chercheurs, etc. — ou autrement dit, à empêcher ou à limiter leur *bêtise*). De même, aux côtés de la bioéthique, et des autres branches de ce que les Anglo-saxons appellent l'*applied ethics*, sont apparues de nouvelles disciplines qui se sont données pour tâche de repenser radicalement, à un niveau normatif et pratique, et donc aussi de critiquer (et bien souvent de transformer) les rapports concrets que l'animal humain entretient avec le reste des animaux (*animal ethics*), du vivant, voire avec la bio- ou l'éco-sphère dans son ensemble (*environmental ethics*)¹. Là aussi — et on pourra certainement y voir l'une des forces

¹ Il serait d'ailleurs sans doute pertinent de questionner plus avant ce regroupement étrangement hétérogène que constitue, dans les pays anglo-saxons, l'*applied ethics*, et qui amène ainsi la *bioethics*, l'*animal ethics* et l'*environmental ethics* à côtoyer de très près, avec un arrière-plan théorico-normatif partagé (le plus souvent utilitariste ou déontologiste), des disciplines comme la *business ethics*, l'*international relations ethics*, la *professional ethics*, la *marketing ethics*, etc. Il ne s'agirait certes pas de dire que cette proximité, tant institutionnelle que (méta-) théorique, est forcément ou exclusivement néfaste et dangereuse, ni qu'elle compromet nécessairement le projet éthique de ces « disciplines », mais bien davantage d'en interroger le sens et peut-être, aussi, les « contre-sens ». À cet égard, voir les réserves critiques que John Baird CALLICOTT, l'un des pères fondateurs de l'éthique environnementale américaine, gardait à

incontestables de ces éthiques dites appliquées —, ces nouvelles « disciplines » ont donné naissance — et / ou ont su s'articuler — à de véritables phénomènes et mouvements sociaux, dont l'ampleur ne saurait être négligée. D'une part, on pensera bien sûr au mouvement dit de « libération animale », qui s'est développé notamment dans le sillage de l'un des ouvrages fondateurs et les plus célèbres de l'*animal ethics*¹, ainsi qu'à d'autres mouvements de protection et de défense des animaux, lesquels se réfèrent tous, peu ou prou, aux grandes théories et aux concepts majeurs de l'éthique animale. D'autre part, mais de manière peut-être moins directe, immédiate et exclusive, l'éthique et la philosophie environnementales auront aussi contribué significativement à fournir aux mouvements écologistes et environnementalistes un arrière-plan théorique, conceptuel et normatif — certes plus ou moins cohérent et uniforme — en vue d'articuler leurs positions et leurs revendications.

La place importante, voire dominante dans certains cas, que ces théories éthiques en sont venues à occuper dans les dernières décennies, tant dans les débats philosophiques sur la question éthique des rapports de l'animal humain aux autres animaux et à l'ensemble du vivant que dans les mouvements socio-politiques et dans les débats de société qu'ils provoquent — et ce, non seulement dans le monde anglo-saxon, mais aussi en Europe continentale, où elles demeurent bien souvent les références incontournables —, serait sans doute suffisante pour justifier que nous nous y intéressions ici sérieusement. Il serait en tout cas bien difficile, sinon impossible et certainement insensé, d'aborder aujourd'hui la question *éthique* des rapports de la bête humaine aux autres bêtes et au reste du vivant — comme nous voudrions et aurons à le faire ici — sans au moins faire un saut en terres anglo-saxonnes, pour nous y territorialiser un instant, pour voir ce qui s'y passe et s'y dit. On y découvrira alors peut-être plus, ou du moins autre chose, que ce que l'on croyait d'abord pouvoir y trouver, en regardant cette philosophie de loin, et souvent « de haut », du haut de notre pensée continentale immense et sûre de sa profondeur : nous croyons en tout cas, à tout le moins, pouvoir y déceler un authentique effort pour repenser radicalement, avec des concepts originaux et souvent féconds, les rapports complexes de la bête humaine aux autres bêtes et étants vivants, un authentique effort pour penser à la fois, en même temps sinon ensemble, la bêtise, la bestialité et l'animalité de la bête humaine.

Un saut en terres anglo-saxonnes, donc, pour examiner, pour faire un examen *critique* des territorialités philosophiques dans lesquelles se meuvent ces éthiques animales et environnementales aujourd'hui « dominantes », notamment eu égard à cer-

l'égard de ces *applied ethics* : *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 1989, pp. 2-5.

¹ Peter SINGER, *La libération animale*, édition révisée, Paris : Grasset, 1993, 382 p.

tains de leurs présupposés théorico-conceptuels, ontologiques et, en un sens à préciser, « métaphysiques ». Un saut, mais seulement saut, car nous reviendrons ensuite progressivement, par rebonds successifs et dans une sorte de crescendo onto-éthologique, et toujours dans cette même perspective critique, vers l'Europe continentale contemporaine, et notamment francophone. Il faudrait sans doute déjà dire un mot (et nous y reviendrons aussi dans la suite) sur le sens de cet étrange voyage, de cet étrange jeu de déterritorialisations et de reterritorialisations philosophiques auquel nous entendons nous prêter ici. Il faudrait notamment préciser ce que nous *ne* présupposons *pas* en nous prêtant à ce jeu (bien au contraire), à savoir une compatibilité *forte* entre les théories anglo-saxonnes et la pensée continentale contemporaine ; tout au plus voudrions-nous présupposer la simple possibilité d'une « communication » ou mieux, d'une sorte de rencontre (au sens littéral et radical) entre ces philosophies, autour de certains thèmes et concepts (ou idées), ainsi que la possibilité (qu'il nous incombera évidemment de démontrer, sinon de « possibleiser ») d'un apport respectif, critique mais néanmoins constructif, et ce, à un niveau tant théorique et conceptuel que résolument *pratique*, au sens fort d'une éthique qui serait donc, pour ainsi dire, *appliquée*. Plus encore, dans cette optique d'une véritable « application » pratique, nous voulons croire, et donc nous présupposons également (mais ce n'est là au fond qu'une intuition), que la bête, les bêtes, aussi bien humaines que non humaines, et peut-être même les étants vivants « en général », ont beaucoup à « gagner » d'une telle rencontre ou d'un tel transfert philosophique, même si celui-ci ne pouvait s'effectuer autrement que sur un mode conflictuel ou critique (et c'est bien *là* ce qui motive d'abord et avant tout, sinon exclusivement, cet essai). Nous aurons l'occasion de revenir plus d'une fois, dans la suite, sur le *sens*, la valeur et la portée de cette rencontre, de ce transfert — ou encore, pour reprendre le concept que nous avons commencé à forger ailleurs, et dans un tout autre contexte : de cette *transduction* (car c'est bien là ce dont il s'agit) —, puisqu'une bonne part de notre travail consistera précisément à opérer, à rendre possible et féconde cette rencontre transductive. Pour l'instant, nous voulons seulement marquer que cette étrange rencontre entre les philosophies anglo-saxonnes et continentales contemporaines ne consistera jamais à minimiser ou nier les différences profondes et multiples qui tendent à les rendre si (souvent) étrangères l'une à l'autre, mais bien au contraire à faire « travailler » et agir ces différences qui les traversent, à rendre ces différences pour ainsi dire productives. Une rencontre qui, donc, s'effectuera non pas par-delà leurs différences (ontologiques, conceptuelles, etc.), ni en vue d'une quelconque « réconciliation », mais bien davantage *dans*, par et à partir de leurs différences mêmes (transduction).

Cela étant dit, il faudra bien le reconnaître tôt ou tard (et sans doute vaut-il mieux tôt que tard), il est vrai que notre excursion en terres anglo-saxonnes — qui pourra apparaître

davantage comme un *ex-cursus* à plusieurs de nos collègues — se fera sur un mode beaucoup plus critique et pour ainsi dire « déconstructif » que notre retour en Europe continentale, par lequel il s'agira bien davantage de repenser positivement — et autrement — ce que pourrait être aujourd'hui, de notre point de vue, une éthique animale et environnementale (et nous dirons pour notre part, avec Félix Guattari et Arne Naess : *écosophique*¹). Avant de préciser les principaux éléments autour desquels nous articulons cette critique, il n'est peut-être donc pas inopportun d'insister sur le fait que, malgré les apparences qui pourront, tout au long de cet essai, donner l'impression contraire, et malgré les grandes et multiples réserves que nous garderons à leur endroit — bref : malgré tout —, ces théories éthiques, animales et environnementales, nous sont néanmoins foncièrement, disons, « sympathiques ». Plus encore, ou plus précisément, nous partageons malgré tout avec elles bon nombre d'idées, d'hypothèses, voire même de fins pratiques, à *commencer* par ces hypothèses qui sont tout sauf secondaires, à savoir que : 1 / les rapports de la bête humaine aux autres bêtes et à l'étant vivant dans son ensemble (biosphère) sont devenus, au cours des derniers siècles, hautement « problématiques » — et c'est sans doute le moins qu'on puisse dire —, notamment en ce qu'ils se caractérisent désormais par une violence (industrielle, technoscientifique, etc.) et une « bestialité » inouïes et certainement sans précédent dans l'histoire de la bête humaine, et que : 2 / ces rapports appellent donc en ce sens, sans aucun doute, à être (pour le moins) reproblématisés, critiqués, repensés, réévalués, et finalement profondément transformés. Dans cette optique, on gagnera donc peut-être davantage à voir dans notre essai une sorte de critique « interne » aux éthiques animale et environnementale, ainsi qu'aux mouvements socio-politiques qui leur sont plus ou moins étroitement liés — critique qui ne visera donc non pas tant à critiquer les « fins » de ces théories et mouvements (et que nous partageons malgré tout à plusieurs égards) qu'à en critiquer certains présupposés, hypothèses et concepts majeurs — et donc eux aussi tout sauf secondaires — qui nous apparaissent particulièrement problématiques (y compris eu égard à ces fins elles-mêmes). Lesquels, donc ?

Disons d'abord ce qui nous semble le grand acquis de ces éthiques animales et environnementales : parmi les premières, peut-être, elles ont cherché, et peut-être réussi, à penser, en même temps ou ensemble, et de façon assez systématique, à la fois la bêtise, la bestialité et l'animalité de la bête humaine, ainsi que son rapport problématique (souvent bête et bestial) avec les autres bêtes et étants vivants. Tout se passe donc *comme si* ces philosophes *pensaient* ce que nous avons appelé ici l'être-doublement-bête de

¹ Cf. Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, Paris : Galilée, 1999, 72 p. ; Arne NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris : Éditions MF, 2008, 372 p.

l'humain, comme s'ils *com-prenaient* (c.-à-d. « prenaient *ensemble* ») l'être-animal et l'être-bête de cet étant vivant et animal qu'est l'humain. Et c'est là, bien sûr, que les questions surgissent. Au fond, que ces philosophes *comprennent d'une certaine façon* (plus ou moins thématique) cet être-bête de l'humain, cela ne saurait être véritablement mis en question — c'est sans doute la condition de possibilité même pour pouvoir penser (ensemble) l'étant animal qu'est la bête humaine et la diversité de ses bêtises empiriques. Mais qu'elles *comprennent* cet être-bête ne veut pas nécessairement dire, bien au contraire, qu'elles le *pensent*, c'est-à-dire qu'elles le thématisent, l'explicitent, voire qu'elles l'éprouvent et l'*expérimentent*¹. En ce sens, et même sans rien présupposer quant à la nature de l'expérience de l'être-bête de l'humain que font, ou qu'ont pu faire, les grands théoriciens de ces éthiques dites appliquées, il sera néanmoins légitime (et plus que nécessaire) de poser la question ontologique : *comment* comprennent-ils (thématiquement ou non) cet être-doublement-bête de l'étant humain ? À quelle modalité déterminée (ou indéterminée) de l'être-bête se réfèrent-ils ? Ou encore : comment comprennent-ils ou déterminent-ils l'*être-animal* — celui de l'étant humain, certes, mais aussi de tous les étants vivants que l'on dit « animaux » ? Et de même pour l'être-vivant des étants vivants qui composent la « biosphère », la « sphère » des étants vivants. Et si une distinction doit être établie entre être et devenir(s), qu'en est-il du *devenir-bête* de l'humain, de ses devenirs-bêtes, de ses devenirs-animaux, etc. ?

On aurait certainement tort de croire que ces questions n'ont de sens, ou ne peuvent prendre sens, que dans le cadre hermétique et pour ainsi dire ésotérique d'une certaine tradition philosophique, voire métaphysique, qui serait déjà, de l'avis de plusieurs, « dépassée ». Car elles ne visent au fond — dans un jargon qui, lui, est peut-être dépassé, et nous tâcherons d'ailleurs de ne pas en abuser — qu'à reformuler des questions bien simples — nous allions dire : toute « bêtes » —, telles que : à *quel concept* ou notion d'animalité se réfèrent ces éthiques lorsqu'elles pensent l'animal humain et les animaux non humains, ainsi que leurs *relations* ? Quels concept ou notion de *vie* présupposent-elles lorsqu'elles pensent le vivant, la sphère du vivant, et les relations entre les vivants humains et non humains ? Quel concept de « nature » (concept problématique s'il en est

¹ Nous nous référons bien sûr ici, mais de façon évidemment souple et non « dogmatique » — cela deviendra rapidement évident —, à cette distinction cardinale de l'ontologie-fondamentale heideggérienne entre *Verstehen* (comprendre) et *Auslegung* (interprétation-explicitation). Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica, 1985, §31 : « Le *Dasein* comme comprendre », et §32 : « Comprendre et explicitation », pp. 126-34. Par notre allusion à une « expérimentation » de l'être (et / ou du devenir), nous anticipons déjà ici sur la conception deleuzienne du penser, qui fait de la pensée une authentique expérimentation de l'être (plan de Nature) et des devenirs (notamment des devenirs-animaux), en un sens empirique-radical que nous préciserons dans la suite (voir déjà Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, particulièrement le chap. 10).

un), quelle conception de l'humain, etc. ? Dans le jargon peut-être dépassé dont nous avons fait usage précédemment, avoir un concept de x (par ex. de l'animalité), c'est donc simplement avoir une *certaine* com-préhension (plus ou moins déterminée, plus ou moins thématique) de l'être (x) des étants (ici des animaux) que l'on cherche à penser, à conceptualiser — compréhension qui présuppose bien sûr à son tour une expérience ou une expérimentation (« sensible », pathique) des étants en question, de leur être aussi bien que de leurs devenir et de leurs relations avec le reste des étants (ce qui rendra possible une différenciation conceptuelle). Passons pour l'instant sur toutes les difficultés — conceptuelles, terminologiques, méthodologiques, etc. — inhérentes à un tel « concept de concept », notamment sur le problème herméneutique classique de la circularité (à savoir, bien sûr, que toute compréhension présuppose une certaine expérience, mais que cette expérience n'est elle-même jamais possible qu'en vertu d'une certaine pré-compréhension, à partir de certains concepts ou catégories, etc.). Nous voulons plutôt marquer ici quelque chose de beaucoup plus élémentaire — et qu'on nous accordera sans doute aisément —, c'est-à-dire que tout concept, toute théorie (éthique, philosophique, scientifique, etc.), présuppose toujours et nécessairement une « ontologie » (thématique ou non), c'est-à-dire une (pré-)compréhension plus ou moins déterminée et déterminante de l'être des étants visés par ledit concept ou ladite théorie. À titre d'exemple (qui vaudra bien sûr pour tous les concepts mentionnés précédemment), parler de l'*animalité* (de l'animal), c'est déjà dire que l'animal *est* (essentiellement) ceci ou cela, qu'il peut donc être reconnu, identifié, distingué des autres étants, à partir de telles ou telles caractéristiques essentielles — bref, c'est déterminer l'*être-animal* des animaux. Et de même, lorsqu'on parle d'*un* animal, ou de certains animaux, lorsqu'on parle d'*un* étant comme d'un étant animal, on présuppose toujours nécessairement une certaine notion de l'animalité, notion de ce que c'est que d'*être* animal, on présuppose une certaine compréhension de l'être-animal des étants animaux.

La question critique que nous nous poserons en nous intéressant aux éthiques animales et environnementales contemporaines sera donc d'une grande simplicité, tout en étant non moins difficile : à quelle ontologie de l'animal, du vivant, de la nature, de l'humain, etc., se réfèrent-elles lorsqu'elles s'efforcent de penser la bête humaine, l'humain comme étant animal et vivant, notamment dans ses relations au reste des étants animaux et vivants qui constituent la zoosphère et la biosphère ? Et encore une fois, cela reviendra seulement à demander : 1 / *quels* sont les concepts d'animalité et d'animal, d'humanité et d'humain, de nature, de vie, etc., que développent et utilisent abondamment ces éthiques (autrement dit : à quelle ontologie ces concepts renvoient-ils ?), mais aussi et peut-être surtout : 2 / *quelles* sont les conséquences théoriques, éthiques et pratiques de cette décision ontologique et conceptuelle au moment de (re)penser et de transformer les

rapports de l'humain aux autres animaux et étants vivants ? C'est peut-être l'une des limites ou lacunes importantes de certaines de ces éthiques dites *appliquées*, immédiatement corrélatives à ce que nous avons précédemment identifiée comme l'une de leurs forces indéniables : l'effort d'application pratique et immédiate de la théorie éthique se réalise peut-être souvent, du moins en partie, au détriment d'un questionnement ontologique et critique radical, que nous estimons pour notre part au moins aussi important. Et on pourrait certes en venir à dresser le constat symétrique et inverse à propos des ontologies dites fondamentales ou radicales, de ces pensées qui atteignent un degré de déterritorialisation tel qu'elles peinent ensuite à se reterritorialiser dans des territorialités pratiques et sociopolitiques, pouvant facilement en venir à se perdre « dans les chemins de la reterritorialisation »¹... Dans les deux cas, il va sans dire que les conséquences pratiques de ces lacunes peuvent être importantes, voire désastreuses et funestes.

En clair — et ce sera là la première hypothèse, négative, que nous avancerons dans cet essai —, et pour nous en tenir pour l'instant à ces éthiques animales et environnementales, nous croyons (et voudrions montrer) que certains des présupposés ontologiques essentiels de ces éthiques, tels qu'ils peuvent être décelés dans les concepts, méthodes, cadres d'analyse, etc., qu'elles mobilisent, *non seulement* les empêchent de penser adéquatement les rapports de la bête humaine aux autres bêtes et étants vivants, mais vont même jusqu'à constituer des obstacles majeurs dans et pour le projet pratique dont elle se réclame, celui d'une transformation radicale de ces rapports. C'est bien sûr à nous qu'il reviendra de montrer — et ce sera là notre deuxième tâche, plus positive — comment une investigation et un travail ontologiques rigoureux peuvent contribuer à « renforcer » (mais en les transformant nécessairement en leur fond, voire de fond en comble) certaines positions défendues par ces théories éthiques — et par les mouvements socio-politiques qu'elles alimentent —, ainsi qu'à ouvrir de nouveaux chemins prometteurs, de nouvelles pistes vers une transformation des rapports de la bête humaine avec les autres étants vivants. Une transformation ou transmutation que nous n'hésiterons d'ailleurs pas à qualifier de « libératrice », peut-être au sens (à redéfinir néanmoins radicalement et *positivement*) d'une *libération animale*, d'une libération du vivant ou de la vie, ainsi que d'une libération de l'être-animal et de l'être-vivant de l'humain... Avant d'entreprendre cette analyse ontologique et critique des éthiques animales et environnementales contemporaines, tâchons déjà de préciser plus avant les grandes hypothèses, négatives et positives, critiques et constructives, que nous en viendrons à mettre à l'épreuve tout au long du présent essai.

¹ Hypothèse émise par Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI à propos de Heidegger et de sa reterritorialisation sur le nazisme. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, 1991, p. 104.

3. *Entre le regard de la bête et le regard du poète : cet animal que donc je suis*

L'une des voies d'accès à la problématique ontologique que soulèvent ces éthiques appliquées pourrait consister à demander d'abord simplement : à quel(s) *type(s)* de discours sur l'animal, l'humain, le vivant, la nature, etc., ces éthiques se rattachent-elles lorsqu'elles s'efforcent de penser et repenser les rapports que l'humain entretient avec ces étants ? C'est bien sûr encore et toujours, plus ou moins, la même question : quels sont les concepts qu'elles développent et utilisent, où vont-elles les puiser, à quelle(s) tradition(s) de pensée, à quelle(s) ontologie(s) ces concepts renvoient-ils, dans quels réseaux de savoirs et de discours s'inscrivent-ils ? Il n'y a évidemment pas de réponse simple et univoque à ces questions, et ce serait certainement faire violence à ces théories éthiques, à leur diversité, à leur hétérogénéité comme à leur complexité (dont nous essayerons de rendre compte), que de les réduire à un seul et même type de discours homogène, ou de les ramener à un seul et même arrière-plan méta-théorique ou -discursif (et c'est pourquoi nous préférons utiliser ici le pluriel et y voir des *réseaux* de savoirs). Mais on pourra tout de même tenter, lentement mais sûrement, de dégager, dans et à travers ces discours et ces théories, dans et à travers ces espaces discursifs, certains foyers de gravitation théorico-conceptuels, certaines « lignes de force » — lesquelles se révéleront peut-être, éventuellement — c'est à voir —, comme des « lignes de faiblesse » ou d'impuissance — impuissance à penser (ceci ou cela, ou quoi que ce soit) et à agir (sur ceci ou cela, ou sur quoi que ce soit).

Dans des textes magnifiques qui, sans l'ombre d'un doute, feront date dans la littérature entourant la « question animale » — aussi bien, espérons-le, en Europe continentale que dans le monde anglo-saxon —, Jacques Derrida avançait une thèse — c'est le mot qu'il emploie —, une thèse surprenante et certainement provocante, peut-être même à première vue dérangeante sinon choquante, à propos des discours de l'« homme » sur l'« animal ». Thèse à laquelle on n'aura donc certainement pas à souscrire d'emblée, ni même jamais, et à laquelle nous-mêmes ne souscrirons d'ailleurs pas entièrement ; mais c'est une thèse qui peut néanmoins constituer un bon sentier pour approcher la question ontologique de l'être-animal et de l'être-vivant, un peu comme lorsque nous tentons d'*approcher* une montagne, pour pouvoir l'atteindre, la gravir et peut-être la *penser*, ou penser avec elle (et c'est probablement ce dont il y va ici). Derrida écrit donc, dès les premières pages de son essai (posthume) *L'animal que donc je suis* : « La pensée de l'animal, *s'il y en a*, revient à la poésie, voilà une thèse [prend-il la peine de préciser...], et c'est ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver. C'est la différence, poursuit-il encore, entre un savoir philosophique et une pensée poétique. »¹ Thèse provocante, donc,

¹ Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris : Galilée, 2006, p. 23 (nous soulignons).

pour la philosophie bien sûr, et plus généralement (comme nous le verrons) pour tout savoir théorétique portant « sur l'animal », puisqu'au fond, nous dit Derrida, la philosophie et la science, bien qu'elles aient sans doute un savoir de l'animal, des animaux, et peut-être de l'animalité des animaux, elles ne *penseraient* pas, n'auraient jamais *pensé* l'animal et son animalité. La question est bien sûr : en quoi ou pourquoi ? Ou si l'on préfère : quelle différence y aurait-il donc entre un savoir (philosophique et théorétique) et une pensée (poétique) de l'animal ? Quelques pages plus loin, Derrida précise le sens de sa thèse en explicitant la différence qu'il voit, qu'il veut faire passer entre ces deux types de « discours » :

[II] n'y aurait au fond [...] que deux types de discours, deux situations de savoir sur l'animal [...]. [...] Il y aurait d'abord les textes signés par des gens qui ont sans doute vu, observé, analysé, réfléchi l'animal mais ne se sont jamais *vus vus* par l'animal ; ils n'ont jamais croisé le regard d'un animal posé sur eux [...] ; si même ils se sont vus vus, un jour, furtivement, par l'animal, ils n'en ont tenu aucun compte (thématique, théorique, philosophique) ; ils n'ont pu ou voulu tirer aucune conséquence systématique du fait qu'un animal pouvait, leur faisant face, les regarder [...], et, en un mot, sans un mot *s'adresser à eux* ; ils n'ont tenu aucun compte du fait que ce qu'ils appellent « animal » pouvait les *regarder et s'adresser à eux* depuis là-bas, depuis une origine tout autre.¹

Et donc, outre ce type de discours objectivant, bien sûr typiquement cartésien², mais auquel Derrida croit pouvoir ramener virtuellement *tous* les discours philosophiques et scientifiques sur l'animal (et c'est notamment ce qui pourra être contesté ici – nous le verrons rapidement), il y aurait un autre type de discours possible, à savoir ces discours qui, précisément, se placeraient « d'entrée de jeu [...] en situation de poésie ou de prophétie »³. Ce serait bien entendu le discours de celui qui non seulement regarde et observe la bête, mais qui est aussi et surtout *regardé* par elle, et non seulement qui est regardé par la bête, mais qui *se voit* regardé, *se voit* vu, *se sent et se sait* regardé et vu par la bête, par cet autre « plus autre que tout autre »⁴, par cette altérité radicale sinon absolue que serait l'animal — et dont le regard soudainement transperçant pourrait, selon Derrida, « donne[r] à voir la limite abyssale du l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même. »⁵

¹ *Ibid.*, p. 31.

² Cf. aussi *ibid.*, pp. 116-7.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 29 et, plus généralement, sur l'animal comme figure d'« altérité absolue », pp. 28-30.

⁵ *Ibid.*, p. 30 ; cf. aussi, sur cette expérience de ce que Derrida appelle la « limitrophie », pp. 50-4.

Il faudra revenir — pour la mettre en question — sur cette expérience et cette thématization derridiennes de l'animal comme figure d'altérité (et de toute la « limitrophie » qu'elle implique) — altérité qui, même si Derrida s'en défend, nous semble encore pensée de manière essentiellement *négative*¹ (ce qui pourra là encore être contesté, ou en tout cas questionné, notamment en demandant si cette négativité est ici inévitable). Pour l'instant, il s'agit seulement d'apercevoir la *per-spective* que peut ouvrir et rendre possible une telle pensée de l'animal, de la bête comme étant non seulement vu, mais comme étant *voyant* (et vu en tant que tel, en son être-voyant, par celui qui la voit) : c'est comme si cette bête, avec et par ce regard *vu* — bête voyante et regard qui étaient donc toujours et déjà là, mais toujours *oubliés*, déniés —, comme si cette bête venait ainsi soudainement *au monde*, voire à *l'existence*, disons d'abord en un sens (seulement) littéral mais radical, celui d'une « sortie » (*ex-*) ou d'une tenue (*-sistence*) hors de « soi ». Comme si, donc, la bête sortait soudainement hors d'elle-même, de son être-seulement-regardé, pour en venir à *être au monde*, à *être là*, avec son point de vue et sa *perspective* radicalement *autres* — *sur le monde*, précisément, sur *notre* monde et sur nous². La bête qui nous regarde, si nous la voyons nous regarder, si nous prenons en charge ce regard et ce qu'il nous adresse, alors cette bête déjà hors d'elle-même, de son être-bêtement-regardé, viendrait peut-être, ni plus ni moins, *au monde*, elle viendrait *vers nous* et vers notre monde et ce, non plus pour s'y laisser utiliser ou objectiver comme tant d'autres étants, mais bien pour être « dans » ce monde, pour l'habiter et y séjourner, voire pour y cohabiter *avec nous*. L'*être-animal* de l'animal se verrait donc peut-être profondément transformé, si nous en venions à voir en ce dernier une bête voyante, si nous en venions à voir et à penser thématiquement son regard pénétrant posé sur nous, ce regard qui pénètre brusquement, comme par effraction ou transgression, dans notre monde ; ou, à tout le moins, si cet être-animal n'est pas immédiatement et profondément transformé à la vue thématique de ce regard, celui-ci nous *appelle* néanmoins, et nous oblige en quelque sorte, à le mettre en *question*.

¹ Derrida dit en effet ne pas être « prêt » à interpréter ou ressentir « *en négatif* » ce regard de l'animal posé sur lui (*ibid.*, p. 37), c'est-à-dire à y voir seulement, par exemple comme Benjamin, de la tristesse, de la souffrance ou une plainte mélancolique (pp. 38-9). Si nous partageons cette réticence de Derrida envers *cette* négativité, nous ne sommes cependant pas « prêts » non plus à le suivre lorsqu'il tend à réinscrire ce regard animal dans ce que nous pourrions appeler, sans exagérer, une « économie » de la honte (cf. pp. 18-20, 85-7, etc.), du vertige et de l'angoisse (pp. 95-7), ou encore de la souffrance, de la compassion, de la pitié (pp. 47-50) — économie qui nous semble là encore foncièrement négative. Peut-on repenser la figure d'altérité que constituent l'animal, les animaux, voire la « nature », de façon pleinement positive (quitte à renoncer, s'il le faut, à y voir une pure altérité, du moins au sens classique du terme) ? Ce sera là l'une des questions importantes qui traverseront, comme des fils conducteurs, l'ensemble de notre essai.

² Cf. *ibid.*, p. 28.

S'il y a un *oubli* de l'être-animal, de la question de l'être-animal, en philosophie comme dans les sciences, il est bien là, selon Derrida ; un oubli qui serait même « calculé » et pour ainsi dire constitutif des théorèmes et philosophèmes occidentaux¹. Et peut-être sommes-nous déjà en mesure de voir ce qu'une telle (re)mise en question radicale de l'être-animal des animaux, à partir de cette expérience, de cet *événement critique* du regard animal, pourrait signifier pour la philosophie comme pour la science : elle obligerait peut-être, sans doute même, nous dit Derrida, à reformuler la « question animale » de manière profondément différente, à en changer le sens et la portée, à envisager une « réinterprétation radicale du vivant »² – notamment animal –, et peut-être même à inventer une nouvelle grammaire³, une nouvelle langue — plus poétique ? musicale ? artiste ? philosophique-artiste... ? une poétique philosophique ? — pour *penser* la bête et le vivant, pour rendre compte de ce regard qui, bien qu'il fût au fond toujours et déjà là — mais oublié, dénié —, fait désormais irruption dans notre monde. Un monde, notre monde, celui de notre être-au-monde, qui lui-même se voit donc remis en question par ce regard animal : et si ce « toujours et déjà là » qu'est le regard animal, et la bête-voyante elle-même, était au fond *constitutif de notre monde* ? Et s'il n'y avait pas de monde possible, au sens philosophique du terme, pas de mondes « humains » possibles sans animaux, sans ce regard animal que nous nous efforçons de ne pas voir ? Et si nous ne pouvions pas même *être au monde* sans être aussi, toujours et nécessairement, d'une façon ou d'une autre, *avec l'animal* — quitte à le nier et l'oublier aussitôt notre monde « configuré »⁴ ?

Une telle mise en question de l'être-animal remettrait donc aussi en question la place et le rôle de l'animal dans notre monde, dans la constitution de notre être-au-monde, et plus fondamentalement tout notre *être-avec-l'animal*. Et bien sûr, la question éthique (se) repose là, comme enveloppée ou em-ployée dans et par la question onto-éthologique, attendant pour ainsi dire d'être développée, redéployée sur un nouveau sol : quel

¹ *Ibid.*, pp. 28 et 31-2.

² *Ibid.*, p. 219.

³ *Ibid.*, pp. 92-3.

⁴ *Ibid.*, p. 113, où Derrida écrit : « L'animalité fait-elle partie de tout concept de monde, et même de monde humain ? L'être-avec-l'animal est-il une structure fondamentale et irréductible de l'être-dans-le-monde, si bien que l'idée d'un monde sans animal ne puisse même pas être une fiction méthodique ? [Derrida fait allusion ici à la fiction cartésienne d'un "monde sans animaux", qu'il évoque à la même page.] Que voudrait dire alors être-avec-l'animal ? Qu'est-ce que la compagnie de l'animal ? Est-ce que cela arrive, secondairement, à un être humain ou à un *Dasein* qui voudrait se penser avant et sans l'animal ? Ou bien l'être-avec-l'animal est-il une structure essentielle du *Dasein* ? et alors, comment l'interpréter et quelles conséquences en tirer ? » Etc. Il serait tentant de poursuivre cette citation, tant les lignes et paragraphes suivants nous semblent riches et importants (Derrida y soulignant notamment à quel point la fiction méthodique cartésienne d'un « monde sans animaux » apparaît de plus en plus vraisemblable et envisageable aujourd'hui). Nous nous contenterons pour l'instant d'y renvoyer (pp. 113-4), tout en espérant pouvoir y revenir ultérieurement.

« statut » éthique pour cette bête-voyante, pour ce vivant-voyant qui serait, ni plus ni moins, constitutif de notre monde ? Comment nous comporter envers et *avec* lui ? Comment donc *être avec* la bête ? La question éthique surgit au fond, en son fond et en son sens onto-éthologiques, dès cet instant événementiel, critique, épochal peut-être, où la bête, posant son regard sur nous — et nous, voyant son regard nous regarder —, pénètre brusquement notre monde, nos mondes humains, pour les habiter et y séjourner (là est l'*ethos*), pour y co-habiter avec nous. Nous verrons rapidement que la question « éthique animale » (et peut-être même aussi « environnementale ») ne peut pas, ne peut plus, être posée indépendamment de la question onto-éthologique, voire *ethno*-éthologique. *Ecce thesis*, sans doute — qu'il faudra encore expliciter et développer.

Qu'advient-il ici en effet, dans ce contexte — con-texte d'un regard animal inattendu, que nous surprenons ou qui nous surprend, et qu'il faudrait désormais prendre en compte —, qu'advient-il de l'« éthique animale » et « environnementale » ? Il ne s'agira évidemment pas tant ici de nous demander si les théoriciens des grandes éthiques animales et environnementales contemporaines se sont vus, un jour ou l'autre, regardés par l'animal, s'ils ont su thématiser ce regard et tirer toutes les conséquences ontologiques et éthiques de cet *événement*. Pour Derrida, la réponse à ces questions serait certainement négative (nous verrons pourquoi) ; mais le théoricien de l'éthique animale, comme le militant de la « libération animale », pourrait aisément soutenir qu'au contraire, l'expérience du regard animal — et notamment de l'animal *souffrant* — fut l'un des motifs déterminants, sinon suffisants, de toute son entreprise théorique et / ou de tout son engagement pratique, comme s'il s'était précisément senti appelé ou convoqué par ce regard. Mais là n'est *pas* la question — et il ne pourra s'agir simplement pour nous de faire jouer ici Derrida contre les éthiques animales et environnementales. Il s'agira bien davantage de dégager les possibilités positives — éthiques, politiques et pour ainsi cosmiques, c'est-à-dire les possibilités de *mondes* — qui s'ouvrent à nous à partir d'un *tel* questionnement ontologique-radical de l'être-animal et de l'être-vivant, et ce, sans d'ailleurs nous limiter à la pensée derridienne.

Car le « critère » sur lequel Derrida fonde son grand partage des discours de l'humain sur l'animal, le critère du regard vu et thématisé, aussi génial et puissant soit-il sur un plan ontologique, n'est peut-être pas non plus le plus approprié, ou le plus pertinent, pour aborder la question proprement « éthique animale » et, sans doute *a fortiori*, « environnementale » (laquelle mettra aussi en question nos rapports avec l'ensemble de l'étant vivant, et non seulement avec l'étant animal). En ce qui concerne l'étant vivant non animal, on pourrait certes tenter (ce que nous ferons peut-être éventuellement), plus ou moins métaphoriquement, de façon plus ou moins zoo- ou animalomorphiste, et dans

une perspective peut-être animisante, pour ainsi dire, de le repenser à travers cette onto-éthologie du regard, c'est-à-dire d'étendre celle-ci aux vivants dans leur « ensemble », voire à la « Nature ». Et si, donc, un vivant non animal pouvait aussi nous « regarder », ou nous « voir », ou nous « sentir » ? Et si une « communication », en un sens peut-être justement plus poétique ou musical ou rythmique, peut-être au sens d'une mise en commun des souffles de vie (*anima*), était possible avec ce vivant, repossibilisant par là même la possibilité d'un autre, d'un authentique *vivre-ensemble* ? Tout dépendra bien sûr ici, on le sait, de l'ontologie du vivant ou de la nature à laquelle on se réfèrera. Mais n'allons pas trop vite. Disons seulement pour l'instant que les analyses derridiennes de la bête voyante semblent à première vue comporter certaines limites — et il faudra voir si (et dans quelle mesure) celles-ci peuvent être repoussées, ou déplacées, ou surmontées. Et on aurait tort de croire que ces limites se résument à cette soi-disant limite ou frontière entre un vivant animal et un vivant non animal, limite que l'ontologie du regard ne parviendrait pas à franchir. La principale limite que nous voyons dans les analyses derridiennes tient davantage à cette ontologie du regard elle-même, même lorsque circonscrite au seul questionnement de l'être-animal. À nos yeux, à nos yeux rougis par l'immanence sans doute, cette limite tient peut-être davantage à ces lueurs de transcendance qui semblent parcourir la pièce, cette salle de bain pour tout dire, où Derrida se voit vu, surpris, nu, par le regard de l'animal, en l'occurrence de son chat¹ — lueurs au fond si semblables, quoi qu'en dise Derrida, à celles qui émanent toujours de la rencontre de Lévinas, ou du sujet lévinassien, avec le Visage de l'Autre. Comme si ce regard félin sortait d'une profonde obscurité, d'une nuit infinie, et disons-le : de l'abîme d'un *autre* monde — monde de l'Autre « plus que tout autre », de l'altérité absolue et infinie. Comment pourrait-on se surprendre, dès lors, que cette épreuve du regard animal devienne avant tout pour Derrida une épreuve de la « honte infinie »², voire d'une culpabilité (incertaine), d'un vertige angoissé et angoissant, etc. ? Et comment *ne pas* se surprendre, dès lors, que Derrida ne se dise « pas prêt » à interpréter ou ressentir ce regard animal « *en négatif* »³ ? Quelle positivité peut-il encore y avoir dans ce regard animal posé sur nous, si nous nous roulons désormais en boule, comme un hérisson⁴, dans la honte et l'angoisse ? Et alors quelle poésie, quelle éthique... ?

¹ *Ibid.*, pp. 18-20 et sv.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ Jacques DERRIDA, « *Che cos'è la poesia ?* », in *Points de suspension. Entretiens*, Paris : Galilée, 1992, pp. 303-8.

4. *Entre le regard de la bête et le regard de l'éthologue : cet animal qui donc me suit*

Une parole attrapée au vol, dans l'air léger d'un printemps à Paris — en un lieu que Derrida a si longtemps fréquenté, en un lieu certainement encore habité par Derrida, en tout cas par sa pensée et son immensité. Parole encore surprenante, encore dérangement — parole brève comme l'éclair, dans laquelle est simplement formulé, peut-être non sans humour et une certaine légèreté, un étrange impératif : « *Le philosophe doit risquer d'être mangé* »¹.

Cette parole, qui fait d'abord sourire, n'est donc pas de Derrida, bien sûr, mais d'un éthologue et philosophe français contemporain : Dominique Lestel. Elle n'est pas de Derrida, cette parole, et pourtant, étonnamment, tout ce que nous avons dit précédemment avec Derrida sur le regard animal semble ici pleinement intégré et assimilé, pour sans doute être mieux débordé : le philosophe, la bête pensante et voyante, la bête humaine, non seulement voit et regarde ici l'autre bête, sent sa présence même dans son absence éventuelle, mais il voit et sent aussi son regard, il se sent vu et regardé par l'autre bête, peut-être même « observé » et *traqué*. Le regard animal est donc ici pleinement éprouvé — au sens fort cette fois, celui de l'épreuve, du *risque* —, il est vu, ressenti, nécessairement et même *vitalement* thématiqué. L'onto-éthologie derridienne du regard est donc pour ainsi dire contenue dans cette parole souriante de l'éthologue : « Le philosophe doit risquer d'être mangé ». Et pourtant, étonnamment, nous voudrions soutenir et montrer que par cette seule et brève parole, à première vue étrange, *tout aura changé* — c'est-à-dire que nous aurons quitté aussi bien l'économie ou l'écologie de la pensée derridienne que celle des éthiques animales et environnementales contemporaines. Il faudra bien sûr expliciter et analyser ce que nous voudrions et pourrions considérer ici comme un déplacement radical de la question onto-éthologique de l'être-animal, et donc de la question « éthique animale », ce qui demandera beaucoup de temps, et constituera peut-être au fond l'une des tâches principales de notre essai, lequel se mouvra entièrement dans l'espace ouvert par ce déplacement. Que s'est-il passé, donc, dans l'air printanier d'un vendredi après-midi, rue d'Ulm à Paris ? Qu'est-ce qui a pu changer ? Pour aller à l'essentiel, disons simplement pour l'instant que tout le « jeu » des positions et des relations dans lequel Derrida s'efforçait de penser son rapport à l'animal, notre rapport à l'animal, se voit en quelque sorte brouillé, sinon subverti ; et cela ira peut-être même jusqu'à ébranler le sens même du magnifique titre donné à son essai, *L'animal que donc je suis*. Car, bien sûr, on l'aura compris : ce philosophe, cet onto-éthologue qui s'en va

¹ Dominique LESTEL, lors d'une conférence tenue à l'ENS de la rue d'Ulm à Paris, le 10 avril 2009, dans le cadre du séminaire de Frédéric Worms, « Le moment du vivant », et des Journées internationales de Paris (EuroPhilosophie).

« risquer d'être mangé » (par qui ? par quoi ? sinon par une *bête*, par une bête « sauvage », féroce, par un fauve...), ne fera plus seulement *suivre* l'animal — à savoir cet animal que (donc) « je » suis, que je poursuis, chasse et pourchasse, etc. —, il ne sera plus seulement *derrière*, *après* ou « auprès » de cet animal, il sera aussi *devant* lui, il sera aussi *suivi et poursuivi par la bête*, lui-même pourchassé et traqué au moment même où il cherche à s'en approcher. L'animal que donc je suis sera aussi, désormais, *cet animal qui donc me suit*.

Certes, ce n'est peut-être qu'un éthologue, ou un onto-éthologue, ou plus généralement un scientifique dit « de terrain », qui peut en venir à avoir un tel rapport avec l'animal, à entrer dans ce double jeu du suivant et du suivi, du traqueur et du traqué, et donc à prononcer une telle parole. Pourquoi dire alors que c'est le *philosophe* qui *doit* « risquer d'être mangé » ? Et quel est le sens de ce « doit », de ce devoir ? Cela peut sembler évident : il s'agit ni plus ni moins d'une sorte de *mise en demeure* de l'éthologue à l'endroit du philosophe. Elle dit essentiellement : vous, philosophe, qui tenez de grands discours sur l'animal, si vous voulez encore parler des animaux, de l'animalité des animaux, si vous voulez encore (re)penser nos rapports aux bêtes, alors vous *devrez* avoir fait l'expérience de cet aspect incontournable de l'être-animal des animaux, ou de certains animaux, laquelle expérience ne peut donc *seulement* consister à vous sentir et savoir regardé par la bête, mais doit nécessairement *aussi* consister à vous sentir et vous savoir *mis en péril*, menacé, par ce regard animal ; vous devrez *risquer d'être tué et mangé* par l'animal. Le discours philosophique sur l'animal n'acquerra sa pleine valeur, et sa pleine légitimité, qu'en se déployant à partir d'une telle expérience, et donc dans le cadre de ce que Lestel appelle une « philosophie de terrain »¹.

On pourra bien sûr se demander si cette mise en demeure est (philosophiquement) recevable et ce que peut signifier une telle « philosophie de terrain ». Nous y reviendrons ultérieurement puisque cette idée d'une philosophie ou d'une onto-éthologie de terrain se révélera importante dans et pour la suite de cet essai. S'il est sans doute encore trop tôt pour dégager clairement toutes les implications éthiques possibles d'une telle onto-éthologie, il est néanmoins déjà possible de voir, dans le prolongement de la thèse derridienne, comment et en quoi l'être-animal des animaux tend à se transformer profondément pour ce philosophe qui va ainsi prendre le risque d'être mangé par l'animal. C'est encore la question : mais qu'est-ce qui a changé ? qu'est-ce qui s'est passé ? Et il faudrait répondre clairement : quelque chose d'essentiel : l'animalité de cet animal qui n'est plus seulement (pour)suivi et (pour)chassé, mais aussi (pour)suivant et (pour)chassant, se voit soudainement considéré en sa pleine *positivité* ; c'est-à-dire que l'être-animal pourra et

¹ *Ibid.*

devra désormais être pensé en tant que *puissance positive et active*, et plus précisément en tant que puissance *vitale* positive, laquelle pourra être thématifiée et déclinée en une série de pouvoirs, de possibilités, de capacités, etc., qui sont ceux de l'animal, notamment — et évidemment pas exclusivement — dans son rapport à l'humain qu'il (pour)suit.

La grande question onto-éthologique de l'être-animal, telle que nous entendons la reformuler dans cet essai, sera de type spinoziste et débordera largement la fameuse question benthamienne dans laquelle plusieurs éthiques animales, surtout utilitaristes, se sont étrangement enlisées. La question ne sera plus *seulement* : « Les animaux peuvent-ils souffrir ? » (*Can they suffer ?*), mais sera aussi et surtout : « Que *peuvent* les animaux ? », « Que *peut* tel ou tel animal ? » — de la même façon que Spinoza avait voulu demander : « Que *peut* un corps ? »¹. Et plus encore : que peuvent les animaux *en rapport avec moi, avec nous*, humains ? Sans doute peuvent-ils souffrir, mais ne peuvent-ils pas aussi autre chose, beaucoup d'autres choses ? Quels sont donc leurs *pouvoirs*, quelle est leur puissance — puissance non seulement de pâtir, mais aussi d'agir et d'inter-agir ? Et donc aussi : que *pouvons-nous* — nous, animaux humains — en rapport avec ces autres animaux ? Sans doute pouvons-nous chasser, tuer, manger, utiliser, user, abuser, faire souffrir, etc. ; sans doute pouvons-nous aussi compatir, avoir pitié, respecter, aimer, etc. ; mais ne pouvons-nous pas aussi tout autre chose, et beaucoup plus ? Et comment nos pouvoirs peuvent-ils s'articuler aux pouvoirs des animaux ? Quels « rapports de pouvoirs » ?

Il est donc bien évident que les pouvoirs dont il est ici question, dans cette onto-éthologie de l'être-animal — compris en tant que puissance vitale —, ne se limitent pas à un pouvoir-souffrir, pas plus d'ailleurs qu'à un pouvoir-regarder ou même à un simple pouvoir-manger. *Le pouvoir-manger de l'animal* auquel Lestel fait allusion de manière quelque peu provocante, ce pouvoir de manger le philosophe, *est sans doute avant tout « paradigmatique »* : il vient marquer l'exigence pour le philosophe de penser l'animal en sa puissance vitale positive et active, ou encore d'élargir le spectre des pouvoirs animaux considérés. Ici encore, avec et par son pouvoir-manger, par ce pouvoir de *nous* manger qui est le sien, l'animal en question *pénètre notre monde* (en même temps sans doute que nous pénétrons le sien, son *Um-welt*) ; mais il va sans dire qu'il ne le pénètre pas de la même façon par son pouvoir-manger que par son seul pouvoir-souffrir (Bentham) ou -regarder (Derrida). Aussi est-ce un tout autre rapport aux animaux qui appelle à être pensé lorsque leur puissance positive et active est pleinement prise en compte : un rapport qui ne saurait plus seulement reposer sur des affections négatives telles que la culpabilité,

¹ SPINOZA, *Éthique*, Paris : Bordas, 1970, III, 2, scolie ; cf. aussi II, 13, scolie, ainsi que : V, préface.

la honte (face au regard animal), la pitié ou la compassion, ni être *seulement* pensé en termes négatifs de protection ou de défense des animaux (souffrants). Le philosophe qui « risque d'être mangé » a nécessairement un tout autre rapport à l'animal, une tout autre expérience de l'animalité de l'animal ; et quand viendra le temps de thématiser et *penser* son rapport — et *notre* rapport — aux animaux, il le fera nécessairement, là aussi, de manière radicalement différente : non plus seulement en termes d'affections et de réactions négatives, mais aussi en *prenant en compte les dimensions et potentialités positives de nos rapports aux animaux*.

Car on aurait certainement tort de penser que ce rapport « risqué » à l'animal carnivore se réduira, pour l'onto-éthologue, à la peur (d'être mangé) ou à une simple fuite devant l'animal — et donc que nous ne ferions ici que substituer une affection négative (honte, pitié, etc.) par une autre (peur), une réaction négative (protection, défense) par une autre (fuite) : la peur et la fuite ne sont que des réactions possibles parmi d'autres devant cet animal, et certainement pas celles que privilégiera l'onto-éthologue de terrain. Celui-ci pourra tout aussi bien, par exemple, en faisant preuve d'un courage et d'une prudence sans doute teintés de fascination et de respect pour cet animal (qui donc le suit), mettre en oeuvre une stratégie ou une ruse, déployer un effort « diplomatique » en vue de gagner le « respect » de cet animal, de le « séduire » et éventuellement d'entrer avec lui dans une sorte de « communication » ou de jeu, bref, d'en venir à pouvoir co-habiter avec lui dans un « monde » commun. L'onto-éthologue, tel un charmeur de serpents, charmeur de fauves... ? Un autre rapport à l'animal, autrement positif, appelle en tout cas à être pensé dans cette perspective, peut-être précisément ce que nous pourrions appeler ultérieurement, avec Deleuze et Guattari, un *rapport « animal » à l'animal* : comme s'il s'agissait bien ici, ni plus ni moins, de *devenir-animal* pour entrer en rapport avec l'animal, de devenir-lion pour *être avec* le lion... Nous y viendrons.

Le pouvoir-manger de l'animal, et notamment son pouvoir de *nous* manger, est donc, disions-nous, avant tout « paradigmatique » : il vient marquer une positivité dans la puissance et les pouvoirs vitaux de l'animal qui peut se manifester jusque dans ses rapports à l'humain. Bien entendu, le chat de Derrida, le cochon de Singer, etc., ne peuvent sans doute pas nous manger, du moins si l'on comprend ce terme dans sa signification et sa portée restreintes usuelles ; mais ne sommes-nous jamais vraiment demandés quels sont les pouvoirs positifs de ce chat, de ce cochon, de cette vache, de ce chimpanzé, de ce lion et de ce serpent, notamment lorsqu'ils entrent en rapport avec nous, humains ? Et quels sont nos pouvoirs positifs lorsque nous sommes en rapport avec eux ? Et comment nos pouvoirs respectifs peuvent-ils eux-mêmes entrer en « rapport » pour se compléter, se renforcer, s'accroître, se révéler dans toutes leurs potentialités ou leur

puissance ? Et enfin, surtout, quelles sont les implications zoo-éthiques et zoo-politiques de ces pouvoirs, de ces « rapports de pouvoirs » ? Pour nous, philosophes, et pour tous les philosophes urbains, trop urbains, la parole de Lestel, « Le philosophe doit risquer d'être mangé », pourra valoir à la fois comme une mise en demeure et comme une expérience de pensée (ou de *vie*) à laquelle est convié le philosophe qui veut penser l'animalité de l'animal, ainsi que nos rapports aux animaux : *si* nous, philosophes, faisons l'expérience de ce risque d'être tués et mangés par l'animal, comme nous pouvons aussi risquer d'être tués et peut-être mangés par la bête *humaine* (c.-à-d. par cet homme qui devient « un loup pour l'homme »... — risque bien réel, comme chacun le sait, que plusieurs voulaient et veulent encore considérer *comme le fondement de toute éthique, de toute loi* — l'avions-nous oublié ?), alors comment penserions-nous l'animalité de l'animal, l'être-animal des animaux ? Comment penserions-nous nos rapports aux autres bêtes ? Quelle « éthique animale » en viendrons-nous à développer ? La thèse que nous défendrons dans la suite de cet essai consistera à montrer qu'une éthique animale qui se déploierait dans le cadre ou à partir d'une onto-éthologie « de terrain » — étudiant et prenant en donc compte les pouvoirs positifs des animaux humains et non humains —, non seulement n'aurait rien à voir — ou si peu... — avec les éthiques animales telles que nous les connaissons aujourd'hui, mais serait aussi, au final, beaucoup plus adéquate que ces dernières pour repenser et transformer, avec la radicalité nécessaire, nos rapports avec les bêtes, voire peut-être pour œuvrer à une authentique « libération animale ».

Un changement de « paradigme » ? Peut-être. Sans doute, même, si l'on accepte de considérer comme un véritable paradigme cette pensée éthique de l'animalité qui, depuis Bentham et surtout depuis Singer, *tend* étrangement à réduire l'être-animal des animaux à leur pouvoir-souffrir ou, au mieux, à leur pouvoir-« sentir ». Nous sortirions alors de ce paradigme éthique qui pense essentiellement les rapports de l'humain et de l'animal dans les termes dialectisants du rapport entre un bourreau (humain) et sa victime (animale) — ou entre un maître et son esclave... —, pour entrer dans un tout autre paradigme qui, sans évidemment jamais nier la réalité de la souffrance animale et la violence extraordinaire de certaines pratiques humaines, s'efforcera *aussi* de penser et prendre en compte la diversité, l'hétérogénéité, la multiplicité, la profondeur, l'intensité et la richesse des rapports positifs qu'entretiennent et que *pourraient* entretenir les animaux humains et non humains. En d'autres termes, qui sont encore ceux de Lestel¹, nous sortirions peut-être par là, d'un même mouvement, à la fois du paradigme de la « pauvre bête » (souffrante, victime, esclave) et de celui, encore dominant, cartésien, de la « bête pauvre » (machine, automate), pour désormais entrer dans un nouveau paradigme, onto-éthologique, qui

¹ Lors de la conférence tenue à l'ENS de Paris, le 10 avril 2009 (cf. *supra*).

serait celui de la « bête riche », puissante, douée de pouvoirs, de capacités et de forces jusqu'ici insoupçonnés ou, à tout le moins, occultés, oubliés, négligés.

L'être-animal pensé en termes de puissance vitale, de pouvoirs, de potentialités positives et de forces actives, etc. ; voilà donc ce qui aurait été essentiellement *oublié* — aussi bien par la philosophie en général que dans l'économie des éthiques animales en particulier. Un oubli de l'être-animal, donc, qui ne serait peut-être que le corrélat immédiat d'un autre oubli, d'une autre négligence : auraient aussi été oubliées ou négligées — Lestel le faisait déjà remarquer en 1996¹ —, la diversité, l'hétérogénéité et la « multiplicité extraordinaires » des relations, d'une profondeur et d'une intensité souvent étonnantes, qui lient l'humain aux autres animaux, et certainement irréductibles au seul schéma d'un rapport bourreau-victime ou maître-esclave. Corrélatifs, ces deux « oublis », ils le sont sans doute, si l'on admet — ce que l'on a souvent tendance à oublier aussi — que toute notion d'animalité, toute compréhension de l'être-animal des animaux, loin d'aller de soi et d'être donnée *a priori*, se construit et se définit toujours dans, à partir ou à travers les relations que nous entretenons avec le reste des étants que nous appelons animaux, ainsi que dans et par la manière dont nous *comprendons* ces relations : la notion d'animalité — comme celle d'humanité ou de nature d'ailleurs —, ne peut se définir et prendre sens que dans et à travers les relations que les animaux humains entretiennent avec les animaux et vivants non humains². Or — la question est là —, à force d'insister presque exclusivement sur les pratiques « aliénées », violentes, bestiales, cruelles, de la bête humaine dans ses rapports aux autres bêtes, comme l'ont fait jusqu'à maintenant la plupart des éthiques animales contemporaines, en serait-on peut-être venu à négliger la diversité et l'hétérogénéité des autres relations, plus positives, en tout cas plus riches, profondes et intenses, que l'animal humain entretient, a toujours entretenu et peut toujours entretenir avec le reste des animaux et du vivant ? Et par là même, donc, à négliger aussi l'être-animal des animaux, ou du moins ses aspects (pouvoirs) positifs et actifs, pour insister avant tout sinon exclusivement sur ses aspects (pouvoirs) « négatifs » et passifs, c'est-à-dire notamment sur le pouvoir-souffrir ou -sentir ?

On nous répondra bien sûr qu'il n'y a pas là un véritable oubli, mais bien plus un simple « réalisme » socio-historique, théorique et pratique : si on insiste avant tout sur les rapports « aliénés », violents et cruels de la bête humaine aux autres bêtes, voire au reste du vivant, c'est qu'ils représentent parfaitement ce qu'est devenu aujourd'hui, *en général*, le rapport de l'animal humain aux autres vivants, particulièrement dans les sociétés industrielles occidentales : l'« homme moderne » serait d'abord et avant tout, sinon

¹ Voir Dominique LESTEL, *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Paris : L'Herne, 2007, 125 p.

² *Ibid.*, pp. 67, 103, 119 et *passim*.

essentiellement, « aliéné » dans ses rapports au reste du vivant, animal et non animal. Et peut-être ce constat est-il juste — mais ce n'est précisément pas ce que nous mettons en question ici. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous partageons certainement dans une très large mesure ce constat inquiétant dressé et sans cesse ressassé par les éthiques animales et environnementales contemporaines, et en aucun cas il ne s'agira pour nous de nier ou même d'occulter cette « réalité » (celle de la violence humaine, de la souffrance animale ou de la maîtrise destructrice de l'étant naturel) et son « évidence ». La question est ailleurs, elle se pose à un tout autre niveau, non pas empirique ou historique, mais bien évidemment (onto-)logique : est-ce qu'un constat empirique et socio-historique peut suffire à justifier le privilège ontologique et théorique attribué à la négativité et à la passivité ? Et sinon, qu'est-ce qui permet de justifier ou de fonder ou d'autoriser ce privilège ontologique ? Et plus encore, qu'est-ce qui nous assure — ou même nous amène à penser — que cette insistance sur la négativité (la cruauté, la violence, l'aliénation de l'animal humain) et sur la passivité (le pâtir-souffrir de l'animal souffrant) est la stratégie philosophique la plus adéquate pour provoquer une véritable transformation des pratiques humaines, voire une authentique « libération animale » ? Quoi ? Une vieille croyance au « travail du négatif »... ? une croyance au « travail », aux effets dialectiquement positifs d'une culpabilité, d'une mauvaise conscience, d'une honte... ? Et sinon quoi ?

Ce n'est évidemment pas à nous qu'il incombera de justifier ce privilège ontologique de la négativité et / ou de la passivité que nous croyons retrouver, sous différentes formes, dans la plupart des grandes éthiques animales et environnementales contemporaines — à quelques remarquables exceptions près, sur lesquelles il conviendra bien sûr de revenir. Nous tâcherons plutôt, dans la suite de cet essai, de montrer, d'une part, comment ce privilège du négatif et du passif peut constituer un obstacle majeur pour penser et transformer les rapports de l'animal humain au reste du vivant, et surtout, d'autre part, comment une éthique animale et écosophique « positive », ou constructive, qui prendrait pleinement en compte la puissance vitale positive et active des étants animaux et vivants, pourrait se révéler autrement plus féconde et prometteuse dans cette perspective d'une « libération » de l'animal et du vivant.



5. Vers une onto-écologie poét(h)ique et politique

Et bien entendu, tout cela, tout ce que nous avons pu dire jusqu'ici, toute cette investigation ontologique, ne concernera pas seulement l'être-animal des animaux, mais tout aussi bien l'être des étants vivants, et sans doute également l'être de ce que nous appelons couramment la « nature ». Peut-être pourrions-nous ici encore nous efforcer de penser le vivant et la nature dans et à partir du *risque*, du *péril* — celui que cette « nature » fait aujourd'hui planer sur nous, notamment des suites de nos pratiques dévastatrices, et auquel nous sommes maintenant de plus en plus sensibles. (Et encore une fois, nous ne saurions trop insister sur cette distinction : penser dans — ou à partir de — ce risque, ce péril, cette menace, cette crise, etc., ne veut pas nécessairement dire penser dans ou à partir de la *peur* ou de l'angoisse ; une pensée critique, une pensée du risque et du péril, n'est pas nécessairement une pensée carburant à la peur et à l'angoisse.) Penser l'être de la nature à partir de ce péril auquel nous sommes confrontés dans nos rapports à l'étant dit naturel, comme nous pouvons aussi penser l'être des animaux à partir de ce risque d'être tués et mangés par la bête, — cela pourra donc peut-être se révéler fécond, notamment sur un plan éthique. Mais l'essentiel, bien sûr, n'est pas là ; il est bien davantage dans la perspective ontologique ouverte par cette pensée critique et périlleuse — lorsqu'on prend soin de la distinguer d'une pensée apeurée ou angoissée —, à savoir précisément celle d'une ontologie qui prendrait aussi et pleinement en compte la puissance positive et active, peut-être même créative — en un sens bergsonien —, de la vie et de la nature, toute la diversité des pouvoirs qui sont ceux des étants naturels, vivants, animaux et humains, lorsqu'ils entrent en rapport les uns avec les autres. Encore les mêmes questions, donc : que *peut* le vivant ? que peut l'étant dit naturel ? et que peuvent-ils lorsqu'ils sont en rapport avec nous, vivants humains ? et que pouvons-nous, nous, lorsque que nous entrons en rapport avec eux ? quels rapports de pouvoirs, quels jeux de pouvoirs ? et quels « mondes possibles » pour ces jeux de pouvoirs ? — Et alors, dans les chemins ouverts par ces questions, la *pensée* pourrait sans doute elle-même se remettre en mouvement, en venir à libérer et affirmer ses propres pouvoirs et sa propre puissance, entreprendre de transmuter son devenir-réactif et -négatif en un devenir-actif et créatif, en un devenir affirmatif et « libérateur » de la vie et de la nature, de leur « être-puissance » dont elle participe même quand elle croit s'y opposer ou s'en extraire — et ainsi, peut-être, commencer à penser, créer, expérimenter, déployer de nouvelles possibilités de vie, de nouveaux mondes, de nouveaux modes et communautés de *vie*, de nouveaux *ethos*, une nouvelle éthique. Et si, donc, la *pensée* de la nature et de la vie revenait finalement elle aussi à une *poésie*, à une authentique *poiésis*, ou le cas échéant à une poét(h)ique philosophique, à une philosophie artiste, à une onto-écologie créative ? Et si ce n'était pas (seulement) pour les raisons évoquées par Derrida à propos de la

pensée de l'animal, mais que c'était bien plutôt une question et une affaire de puissances, de pouvoirs, d'agencements, de devenirs qu'il s'agirait de penser et d'affirmer, ainsi que de possibilités de vie et d'existence qu'il s'agirait d'inventer, de créer, de produire, d'actualiser ? La *pensée* de la nature, du vivant et de l'animal revient à une onto-écologie poét(h)ique et politique créatrice de mondes et de communautés de vie — voilà peut-être une première reformulation de la thèse derridienne que nous aurons à affirmer et soutenir ultérieurement.

C'est loin d'être gagné, certes, aussi loin sans doute que l'on semble encore être d'une telle pensée affirmative et créative. On se surprend encore à essayer de penser la nature, ainsi que nos rapports au reste de la nature, à l'intérieur d'un étrange schéma, d'un cadre ou d'une structure de pensée que l'on sait pourtant désuet et peut-être même dangereux, mais que l'on retrouve encore partout ou presque, et en tout cas, *sous différentes formes et à différents degrés*, dans la plupart des éthiques animales et environnementales auxquelles nous nous intéresserons, comme dans la plupart des mouvements sociaux auxquels elles s'articulent. Schéma sinon dialectisant, du moins « oppositionnel », auquel nous avons déjà fait allusion à propos du rapport humain-animal : celui du bourreau et de sa victime, ou mieux, du maître et de l'esclave. Bien sûr, on pourra d'abord nous dire et nous répéter que ce schéma de pensée est parfaitement adapté pour penser la réalité et le « progrès » socio-historiques des rapports de l'humain à la nature. Et pour cause... on le sait bien pourtant, sans doute plus que tout autre structure (onto-)logique, ce modèle paradigmatique aura largement contribué à *produire effectivement* cette réalité et ce « progrès » socio-historiques, c'est-à-dire à *faire* de la nature l'« esclave » et la « victime » de l'homme maître (et possesseur...). Et on connaît aussi pourtant les questions critiques que bon nombre de penseurs contemporains, Derrida en tête¹, sont venus poser à la philosophie : et si, donc, la violence des pratiques et de la réalité, que cette structure de pensée permet si bien de penser, était au fond indissociable de la violence (onto-)logique inhérente à cette structure elle-même ? Et si les violences (onto-)logique, théorique et pratique ne cessaient de s'alimenter, de se féconder et de se reproduire les unes et les autres ? Il ne sera pas possible de développer ici ces questions avec la profondeur qu'elles exigeraient, ce qui nous amènerait trop loin de notre propos ; nous voulons souligner pour l'instant, à titre d'hypothèse, quelque chose de beaucoup plus simple, superficiel peut-être, mais de non moins essentiel : *lorsqu'on s'efforce de penser et d'analyser, plus ou moins thématiquement ou explicitement, les rapports de l'humain à la nature à l'intérieur de cette structure générale d'un rapport entre un maître et son esclave, entre un bourreau et sa victime, entre un dominant et un dominé, etc., on pense*

¹ Cf. notamment Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967.

encore à l'intérieur de ce schéma oppositionnel (et que l'on perpétue par là même) qui a très largement contribué à produire effectivement et à entretenir ce rapport de maîtrise, de domination violente, voire d'esclavage — et ce, même si c'est pour penser et œuvrer à la libération de celui ou celle que l'on considère comme dominé, esclave ou victime.

À cette « hypothèse » générale — qui n'est bien, pour l'instant, qu'une hypothèse, une sup-position, que nous tâcherons de développer et de préciser tout au long du présent essai —, répondra aussi une série de thèses, à commencer bien sûr par la suivante : *il faut à tout prix sortir de ce schéma*, il faut à tout prix apprendre à penser en dehors de ce cadre et de cette structure — c'est à cette seule condition, croyons-nous, que l'on pourra en venir à repenser et transformer de manière positive et créative nos rapports avec les autres bêtes et avec le reste de l'étant naturel. Évidemment, sortir d'un schéma, d'une structure, d'un cadre ou d'une tradition de pensée, n'est pas chose facile, en tout cas certainement beaucoup plus facile à dire qu'à faire ; bien souvent celui qui croit, dit, prétend et fait tout pour en sortir se fait surprendre au même moment, sur autre plan, à penser encore dans ce même schéma dont il croyait sortir, et parfois dans la manière même par laquelle il prétend en sortir. Aussi aurions-nous sans doute tort d'y voir la tâche d'un seul philosophe, d'un seul penseur, ou pire, d'une seule « personne » ; le « il faut » (en sortir) n'est pas un « je dois », ni un « tu dois », ni même un « nous devons » ; c'est une tâche pour ainsi dire impersonnelle, peut-être même anhistorique, certainement intempestive, au sens (encore à préciser) d'un véritable *devenir* de la pensée (hors d'elle-même ?) qui serait donc irréductible à toute « histoire de la pensée » ou à toute « personnalité historique » — si c'est bien là précisément ce qu'il s'agit de déconstruire pour mieux en sortir. Sortir de ce schéma de pensée hégémonique implique donc aussi et peut-être même d'abord une sorte de « déconstruction », celle de la personnalité, de la structure et de l'histoire de notre pensée, de la philosophie et de la science (notamment modernes), qui se sont très largement déployées à partir et à l'intérieur de ce schéma. Sortir de ce schéma, de ce cadre de pensée, voudrait donc d'abord dire de l'apercevoir, de le voir et de le faire voir, de le détecter et de le débusquer, *a fortiori* là où il n'est pas pleinement manifeste ou explicitement thématiqué, de le pénétrer pour en montrer les implications, les complications et les dangers, pour en explorer les contours, les limites, les fonctionnements, et éventuellement pour le briser, le faire sauter, en faisant « dérailler » ses mécanismes et sa logique. Tâche énorme, impossible, en tout cas certainement « trop grande pour moi »¹ ou pour un seul homme, et à laquelle il faudra pourtant bien, un jour ou l'autre, s'atteler « comme un seul homme ».

¹ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 120.

Le schéma du maître et de l'esclave, du bourreau et de la victime. On voudra tout de suite y reconnaître Hegel (du moins dans sa forme la plus pure et achevée), mais sans doute aussi, différemment, Descartes, qui, le premier peut-être, aura vraiment pensé le pouvoir et la possibilité d'un homme « maître et possesseur de la nature ». Sans doute est-ce bien à cette « tradition » que nous songeons ici, à cette tradition ouverte par le *cogito* cartésien, comme moment et acte fondateurs de la philosophie et de la science modernes, de cette philosophie que Hegel aurait précisément cherché (et sans doute réussi) à accomplir et à achever. C'est bien à cette *tradition* que nous songeons, et peut-être pas tant en réalité à Descartes et Hegel eux-mêmes, dont les philosophies, subtiles, riches et géniales à plusieurs égards, excèdent et débordent souvent le schéma auquel nous faisons ici allusion et que nous croyons retrouver encore à peu près partout lorsque l'animal humain cherche à penser ou repenser son rapport au reste de l'étant vivant et naturel. Il serait peut-être donc plus pertinent, comme a pu le suggérer Derrida, de parler des traditions *post-cartésienne* et *post-hégélienne*, de ces traditions qui viennent *après* Descartes et Hegel, mais auxquelles il n'est pas si sûr que Descartes et Hegel eux-mêmes appartiennent complètement (seule une véritable déconstruction pourrait le dire). Et à cet égard, nous partagerons avec Derrida beaucoup plus qu'une terminologie, nous partagerons aussi une hypothèse importante (pour lui comme pour nous), étroitement liée à celle que nous avons exposée précédemment, puisqu'elle concerne précisément ce cadre de pensée dans et par lequel l'humain pense encore aujourd'hui ses rapports au « monde naturel », et plus particulièrement aux animaux (Derrida soumettant cette hypothèse dans ses textes sur la « question animale »). L'hypothèse derridienne, c'est justement que bon nombre de ceux — et même parmi les plus « grands » philosophes — qui croient sortir de ce cadre de pensée en restent au fond prisonnier. Il écrit :

Certaines des pensées de l'animalité apparemment les moins cartésiennes, les plus hétérogènes au mécanisme de l'animal-machine, appartiennent néanmoins à la filiation du *cogito* cartésien. Elles en relèvent irrésistiblement, *et parfois sur le mode d'une dénégation symptomatique* que je tiens pour irrécusable [...]. Ils [ces lieux et types de discours — Derrida songeant ici notamment aux discours de Kant, Heidegger, Lévinas et Lacan] organisent une topologie générale, et même, en un sens un peu nouveau de ce terme, une anthropologie mondiale, une manière pour l'homme aujourd'hui de se poser en face de ce qu'il appelle « l'animal » dans ce qu'il appelle « le monde » [...].¹

Et plus loin dans le même texte, mais plus près de ce qui nous intéressera ici, Derrida ajoute encore :

¹ Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 81 (nous soulignons).

[Il faut] prendre en compte une tradition-filiation [post-cartésienne] que je tiens (c'est mon hypothèse) non seulement pour dominante en philosophie et, comme philosophie, dans notre monde, dans les « temps modernes », mais plus précisément *pour le discours de la domination même. Et cette domination s'exerce aussi bien dans la violence infinie, voire dans le tort sans fond que nous infligeons aux animaux, que dans les formes de protestation qui partagent au fond les axiomes, les concepts fondateurs au nom desquels s'exerce cette violence, même quand elles s'orientent vers une Déclaration des droits de l'animal ou une culture écologique ou végétarienne dont l'histoire est déjà si riche et si ancienne.* Mon hypothèse, c'est donc que cette filiation commande, je veux dire qu'elle est prévalente, hégémonique dans tous les domaines dans lesquels la question de l'animal, voire l'animal lui-même se voient traités : la zoologie, l'éthologie, l'anthropologie, mais d'abord l'ontologie, la maîtrise par le savoir et la technique (zoo-bio-génétique), *mais aussi l'éthique, la politique, et le droit.*¹

Notre hypothèse, c'est que tout cela vaut non seulement pour les domaines où il est « question de l'animal », mais tout aussi bien pour ces domaines où il s'agit de penser, sur un plan éthique, politique ou juridique, les rapports de l'humain à la nature, aux étants vivants et naturels (ce que Derrida soutiendrait sans doute aussi, et qu'il a probablement soutenu ailleurs, et qu'il semble même suggérer ici par son allusion au « monde », dans la première citation, et à la culture écologique, dans la deuxième). Plus précisément, nous voudrions donc soutenir et montrer que la plupart des éthiques animales et environnementales et des discours « écologistes » dominants appartiennent encore, à plusieurs égards, à ce que Derrida appelle cette tradition-filiation post-cartésienne — et ce, même et peut-être surtout quand ils s'érigent et se déploient en opposition explicite au discours cartésien sur l'animal et la nature. Et comme nous avons pu le suggérer déjà, cette hypothèse n'exclut pas, en aucune façon, que Derrida lui-même pense encore — et que nous-mêmes pensions encore — le rapport de l'humain aux animaux et à l'étant naturel à partir de certains présupposés conceptuels, axiomatiques ou ontologiques implicites qui appartiendraient à ce cadre ou tradition de pensée. Tout dépendra des concepts et axiomes auxquels on s'intéressera, des présupposés que l'on cherchera à mettre au jour, bref, de l'angle par lequel on considérera le cadre ou la tradition de pensée en question.

En ce qui nous concerne, donc : un schéma, une structure, un modèle de pensée bien connu, celui du maître et de l'esclave (et par extension : celui du bourreau et de sa victime) — et il serait encore possible d'ajouter, mais prudemment : du Même et de l'Autre, du Semblable et de l'Étranger, de la Pensée et de l'Étendue, de l'Âme et du Corps, du Sujet et de l'Objet, etc. L'Homme et la Nature, l'Homme et l'Animal. Et alors,

¹ *Ibid.*, p. 125 (nous soulignons).

tôt ou tard, bien sûr, pensant à l'intérieur de ce schéma, « on » — toujours le Maître, le (Soi-)Même, le Sujet, l'homme —, on finit toujours par reconnaître son aliénation dans l'autre, sa dépendance profonde envers cet autre (le maître esclave de l'esclave, l'humain dépendant de la nature, etc.), puis on s'efforce de penser une libération à l'intérieur de ce cadre, libération de l'esclave mais aussi libération du maître aliéné (celle-ci passant par celle-là) ; ce qui est non seulement *possible* mais aussi, nous l'avons déjà souligné, très *efficace*. Le problème ne saurait être dans l'efficace du schéma, puisqu'il n'y a peut-être pas, n'a peut-être jamais eu et n'aura sans doute jamais de schéma plus « efficace », notamment pour penser le rapport « aliéné » de l'humain à « l'animal » et à la « nature », puis leur « libération » commune, dialectisante. Le problème réside bien davantage, selon nous, dans les présupposés ontologiques et conceptuels sur lesquels repose précisément toute l'efficace de ce schéma, de sa mécanique. Ce sont surtout eux — peut-être plus que le schéma lui-même — qui se révèlent pernicieux et dangereux, en tout cas hautement contre-productifs, lorsqu'ils se glissent, plus ou moins à notre insu, dans notre pensée, que ce soit dans nos concepts de nature, d'animalité, d'humanité ou de liberté, c'est-à-dire dans notre compréhension de l'être de l'animal, de la nature, de l'humain, etc., ou dans notre manière d'articuler ces concepts les uns aux autres pour en faire des théories, notamment éthiques.

Car penser, explicitement ou non, le rapport de l'humain à la « nature » ou à « l'animal » comme un rapport maître-esclave, dominant-dominé(e) (et que ce soit pour justifier *ou pour dénoncer* cette maîtrise et cette domination), c'est aussi reconduire, *entre autres*, un présupposé ontologique et conceptuel majeur des « discours dominants sur la domination » quant à l'être de la nature — ce même présupposé que nous avons déjà entrepris de mettre au jour à propos de l'être-animal, tel qu'il nous semble encore compris dans la plupart des éthiques animales contemporaines —, à savoir celui qui tend à placer (et nous amène à penser) d'emblée la nature dans une *position d'impuissance face à l'humain* — ou plus exactement, plus problématique encore, qui tend à réduire l'être de la nature sinon à l'impuissance, du moins à une puissance seulement *négative* et réactive, à une puissance dont la nature serait toujours en manque, en déficit, face à la super-puissance d'un humain devenu, devenant ou voulant devenir maître et possesseur de l'étant naturel. Évidemment, lorsqu'on se met à penser la nature comme « victime » des pratiques humaines, et à penser l'humain comme son « bourreau » (mais comme un bourreau qui, en tant qu'il est lui-même un étant vivant naturel, peut aussi devenir « victime » de ses propres pratiques dévastatrices — et c'est là que tout le discours dialectisant de l'aliénation se structure et prend corps), alors on sort bien, en apparence du moins, du discours cartésianiste sur la maîtrise d'une nature pouvant se laisser assujettir, telle une esclave, par la puissance de l'humain, de sa pensée et de sa raison,

puisque c'est précisément ce discours que l'on entreprend de dénoncer comme étant la justification théorique, ontologique et métaphysique de ces pratiques. Et pourtant — et c'est ce qu'il s'agira pour nous d'interroger —, bon nombre de ces discours qui s'inscrivent radicalement en faux contre le cartésianisme, contre son dualisme et contre son projet technoscientifique d'une domination intégrale de la nature, semblent cependant reconduire (au moins) cet aspect non négligeable de la compréhension cartésienne de l'être de la nature, à savoir celui qui réduit cet être à l'impuissance, ou en tout cas à une puissance seulement négative et réactive ne pouvant jamais se révéler en sa positivité qu'en étant domptée, maîtrisée (ou libérée...) par la puissance humaine. Pour paraphraser ce que Lestel disait à propos de l'animalité, on passerait donc ici aussi, presque insensiblement, d'une conception de la « nature pauvre » (cartésienne, mécaniste) à une conception de la « pauvre nature » (écologiste ou environnementaliste, celle de la nature victime, dominée, saccagée). Dans les deux cas, on reste donc dans un registre foncièrement négatif, celui de la pauvreté, de l'impuissance (même s'il est vrai que la pauvreté change en partie de sens de l'un à l'autre) : dans un cas, du fait de son impuissance (du moins lorsqu'elle est en rapport à la puissance de l'humain), la nature pourra (et devra) être assujettie, dominée, maîtrisée ; dans l'autre cas, du fait de sa même impuissance, elle devra être protégée, préservée, sauvegardée, voire « sauvée » (c'est-à-dire mise à l'abri de la puissance humaine).

Encore une fois, si nous pensons devoir mettre en question ce double schéma, ce schéma à deux faces ou à deux têtes, ainsi que les présupposés ontologiques et conceptuels qu'il transporte avec lui quant à l'être de la nature et de l'humain, ce n'est certainement pas pour nier cette réalité historique aussi inquiétante qu'indéniable, la réalité de ce « progrès » historique par lequel l'« homme moderne » tend effectivement à devenir, par sa science et ses techniques, maître d'une certaine nature (*naturata*), avec tout ce que cela peut comporter de destruction et de violence. Il ne s'agit pas de nier cette réalité, ni de nier la nécessité d'une certaine « protection » de la nature, c'est-à-dire des étants vivants et naturels ; il s'agit en fait seulement de demander si ce schéma de pensée est bien celui qui peut nous permettre de transformer ladite réalité inquiétante, de repenser (pour les transformer) avec la radicalité nécessaire ces rapports hautement problématiques que nous en sommes venus à entretenir aujourd'hui, et depuis quelques siècles déjà, avec le reste des étants vivants et naturels. Et si nous croyons qu'il ne l'est pas, voire qu'il constitue un obstacle majeur pour une telle transformation (d'autant plus que ce schéma et ses présupposés ne sont pas toujours explicites, comme nous le verrons), c'est essentiellement pour deux raisons étroitement liées, déjà annoncées précédemment. 1 / En reconduisant le présupposé d'une nature impuissante (esclave) face à l'humain super-puissant (maître), il tend à occulter sinon à nier la puissance positive,

active et créative de la nature (*naturans*) et de la vie, ainsi que la diversité et la multiplicité des pouvoirs et des potentialités qu'elles recèlent, et qui ne se réduisent jamais aux seuls pouvoir-être-maîtrisées et pouvoir-être-détruites par l'humain, ni à un simple pouvoir-*réagir* aux actions humaines (cette idée de plus ou plus courante, et certainement juste d'un point de vue écologique, selon laquelle la nature « réagirait » aux actions et pratiques humaines, notamment celles qui perturbent ses processus et « équilibres »). 2 / En insistant avant tout sinon exclusivement sur les rapports négatifs de l'humain au reste de la nature, que ce soit les rapports de maîtrise et de destruction que l'on dénonce *ou* les rapports de protection ou de préservation que l'on valorise (lesquels sont bien sûr, de ce point de vue, encore *négatifs*, en ce qu'ils visent avant tout à mettre la nature-impuissante à l'abri de l'humaine puissance, et non pas tant à favoriser de nouveaux rapports et une nouvelle articulation de leurs puissances et pouvoirs respectifs), on vient là aussi à occulter, oublier ou voiler, peu ou prou, la pluralité des relations positives, inventives, créatives, constructives, riches, intenses, etc., que les humains peuvent entretenir — et entretiennent effectivement — avec d'autres étants vivants et naturels spécifiques, voire *peut-être* — diraient certains — avec la « Nature » considérée comme Un-Tout, dans son unité *naturans* et sa diversité *naturata*. Et il faudrait sans doute encore ajouter, cette fois sous forme de question, une troisième raison, dont nous ne pourrions cependant prendre toute la mesure que plus tard : ce schéma ne tend-il pas aussi à reconduire subtilement et insidieusement, souvent implicitement, une certaine opposition (dualisante ou dialectisante ou...) entre l'humain et nature, entre la puissance humaine et l'(im)puissance de la nature, c'est-à-dire à extraire ni plus ni moins la première de la deuxième (par exemple, pour en souligner et en dénoncer la violence, qui ne saurait être « naturelle »), ou du moins à faire de la première celle d'un *imperium in imperio*, d'un empire (ordre humain) dans un empire (ordre naturel), — et ce, souvent au moment même où l'on cherche à replacer et repenser l'animal humain dans le reste de la nature, de la zoosphère et de la biosphère, en contestant tous les dualismes qui font passé entre eux une différence de nature ? C'est d'abord pour ces trois raisons — et il y en aura sans doute plusieurs autres qui s'ajouteront en cours de route — que ce schéma, que nous croyons retrouver encore aujourd'hui, sous différentes formes et à différents degrés, plus ou moins explicitement, dans la plupart des éthiques animales et environnementales contemporaines, constitue selon nous un obstacle important en vue de repenser de manière féconde, que ce soit sur un plan ontologique, éthique ou politique, la place de l'humain dans la nature, c'est-à-dire en vue d'imaginer de nouveaux rapports, de nouvelles alliances entre les vivants humains et le reste des étants vivants et naturels.

Et si l'on sortait de ce schéma ? Et si, à l'inverse, on commençait à reconsidérer *aussi et surtout* la puissance de la nature et de la vie dans sa positivité (sans bien sûr nier

ses aspects ou devenir négatifs et réactifs), à reconsidérer *aussi et surtout* les relations positives que les humains entretiennent avec le reste de la nature (sans bien sûr jamais nier les pratiques humaines violentes, destructrices), à reconsidérer aussi les puissances humaines et naturelles comme relevant d'une même puissance positive de création ou de production (monisme radical mais non réductionniste, où l'être *est* nature *naturans*), sans pour autant nier toutes les différences de « régime », de modes ou modalités de production et d'expression de cette puissance ? Et si on posait enfin la question onto-éthologique et onto-écologique dans toute sa portée biosphérique et cosmique : que *peuvent* les étants naturels, vivants, animaux et humains, en vertu de leur puissance de vivre ou d'exister, notamment lorsqu'ils sont en rapport les uns avec les autres ? Et alors quoi ? Et alors quelle éthique ? *Une autre, une nouvelle éthique*, sans aucun doute — éthique qui, loin de se contenter de dénoncer certaines pratiques humaines et / ou de promouvoir un « respect », un « droit », une « justice » ou un « statut moral » pour la nature, le vivant et les animaux, commencerait surtout à penser, inventer, créer, possibiliser de nouveaux rapports, de nouveaux jeux de pouvoirs, de nouvelles *alliances*, de nouvelles communautés de vie pour les vivants humains et non humains — alliances dans lesquelles les puissances positives et actives des uns comme des autres se verraient pleinement prises en compte, valorisées, affirmées (pour être éventuellement amplifiées) comme les expressions d'une même puissance infiniment positive d'exister — celle de la nature (*naturans*). Non plus bien sûr une *nature pauvre* pouvant être dominée, ni une *pauvre nature* devant être protégée, mais une *nature riche*, infiniment riche, puissante et diverse dans ses manifestations comme dans ses pouvoirs, une nature qui n'appelle peut-être pas *tant* (ou du moins seulement) à être protégée, sauvegardée ou sauvée, mais bien davantage à être *vécue*, expérimentée, éprouvée et pensée, dans toute la richesse de ses manifestations et de ses devenir.

Une *autre* éthique. C'est bien ce dont il sera question. S'il fallait donner dans la typologie sommaire, nous pourrions dire qu'il n'y a peut-être, au final, ou *au fond*, que deux éthiques possibles, deux manières de repenser, sur un plan éthique et éventuellement (cosmo)politique, la place de l'humain dans la nature et ses rapports avec le reste des étants naturels et vivants. Deux éthiques, se déployant à partir de deux ontologies, de deux compréhensions et expériences profondément différentes de l'être de la nature, de la vie, des animaux, humains et non humains. Deux éthiques qui ne s'excluraient peut-être pas nécessairement et complètement l'une et l'autre (il faudra voir si, comment et dans quelle mesure elles pourraient s'articuler), mais qui n'en seraient pas moins radicalement différentes — et d'une différence nécessairement conflictuelle et critique —, aussi bien par leurs présupposés, leurs intuitions, leurs méthodes, que par les idées et pratiques qu'elles valoriseraient. Deux éthiques « animales » et « environnementales », donc, et

bien que ces termes restreints, lourds de présupposés ontologiques et taxinomiques, ne conviendront peut-être plus tellement à la deuxième.

D'abord, une éthique qu'il faudra bien qualifier de *négative* et *réactive*, en ce sens où elle suppose que la transformation des rapports de l'humain avec le reste de la nature et du vivant doit passer, d'une part, par la dénonciation, la critique, la condamnation de certaines pratiques humaines et, d'autre part, par la mise en place et l'institutionnalisation de règles, normes, principes, lois, etc., bref, de tout un cadre éthico-juridique visant à réguler, réglementer ou encadrer les pratiques humaines, avec pour fin essentielle la *protection* des étants vivants et naturels non humains (défense des animaux, préservation des étants naturels, etc.). La question centrale posée par ces éthiques que nous qualifions de négatives est toujours, en un sens large et non exclusivement déontologiste, celle du *devoir* : comment *devons-nous* agir envers ces étants vivants et naturels ? avons-nous des devoirs, des obligations, des responsabilités envers eux, comme nous avons des devoirs et responsabilités envers les humains ? et ces étants non humains ont-ils des droits ? lesquels ? et qu'est-ce qui peut permettre de fonder et justifier rationnellement ces droits, devoirs ou obligations morales ? quels principes, quelles règles, quelles lois peuvent orienter et guider nos actions envers ces étants ? etc. Et les réponses qu'elles donnent à ces questions, si elles sont bien positives en un sens ou en apparence (par ex., nous avons effectivement des responsabilités ou des devoirs envers ces étants), n'en sont pas moins presque toujours essentiellement négatives en leur fond, pouvant le plus souvent être ramenées, d'une façon ou d'une autre, à un « *ne pas* » proscriptionnel : ne pas faire souffrir, ou ne pas tuer, ou ne pas utiliser ou abuser, ou ne pas détruire, etc. (c'est bien sûr ce dont il y va dans tous les discours sur la défense, la protection, la préservation, la sauvegarde, etc., de ces étants vivants ou naturels).

Mais il y aurait aussi, c'est du moins notre hypothèse, une *autre éthique* possible : une éthique que nous qualifierions donc de *positive* et *créative* (*active*, *affirmative*), et dont la *grande* question ne serait plus celle du *devoir*, mais bien sûr celle du *pouvoir* ; non plus : « comment *devons-nous* agir *envers* les autres étants vivants et naturels ? », mais bien : « comment *pouvons-nous* agir et vivre *avec* eux ? » Ou encore : comment *pouvons-nous* entrer en rapport avec eux ? Que *pouvons-nous* et que peuvent-ils lorsque nous entrons dans de tels rapports ? Comment faire en sorte que les pouvoirs et la puissance des étants qui entrent ainsi en rapport — étants humains et non humains — puissent s'exprimer et se déployer dans toute leur potentialité ? Etc. Il ne saurait donc *d'abord* être question, dans cette éthique positive, de dénoncer, de condamner ou de vouloir interdire certaines pratiques humaines jugées néfastes ; il ne saurait d'abord être question d'interdictions, de règles, d'obligations, de responsabilités, de lois morales ou

juridiques. Il serait d'abord et bien davantage question d'expérimentations et de jeux de pouvoirs, d'une exploration et d'une compréhension onto-écologiques de (l'être) de l'étant naturel et vivant, avec pour horizon éthique et politique immédiat la valorisation, l'affirmation, la sélection, la création, l'invention, etc., de pratiques et de rapports positifs entre les étants vivants et naturels, humains et non humains. *Penser et évaluer* les différents rapports de pouvoirs possibles entre ces étants, pour *sélectionner* ou *créer* ceux qui peuvent permettre un enrichissement de la vie, une maximisation de la vitalité et de la puissance de vivre des étants vivants en relations, — ce serait sans doute là, ramenée à sa plus simple et joyeuse expression, la tâche et le sens d'une telle éthique positive.

Celle-ci comporterait bien sûr inévitablement — nous l'avons déjà souligné — un aspect négatif, critique ou « déconstructif » ; mais celui-ci ne consisterait peut-être pas tant à dénoncer et dévaloriser les pratiques humaines jugées nuisibles, dangereuses ou mauvaises, qu'à dénoncer vigoureusement, voire à dé(cons)truire radicalement — à la « racine » —, *tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, empêche de penser et de vivre ces rapports de pouvoirs positifs, tout ce qui entrave l'expression créatrice des puissances de vivre, de penser et d'agir*, bref, toutes les territorialités rigides, anciennes ou nouvelles, dans lesquelles la pensée et l'agir se voient pris, enfermés, liés, faits prisonniers, et dans lesquelles ils en viennent à s'affaiblir, à se scléroser, à oublier et nier leurs propres puissances et pouvoirs (par exemple : les territorialités d'une ontologie ou d'une conception de la nature, du vivant, de l'animal, ou celles de théories éthiques ou de morales qui s'érigent plus ou moins explicitement sur ces dernières). Et si — simple question, pour l'instant —, et si, donc, tout le cadre éthico-juridique dans et par lequel les éthiques négatives s'efforcent de repenser et transformer nos rapports aux autres étants naturels et vivants, tous les appareils de normes, règles, principes, lois, droits, devoirs, etc., constituaient au fond de telles territorialités « réactionnaires », peut-être indissociables des territorialités d'une ontologie dualisante de la nature impuissante et de l'humain tout-puissant, d'une onto-anthropologie de l'humain dont la toute-puissance s'affirmerait aussi et peut-être d'abord, bien sûr, dans et par la puissance de son droit et de ses lois rationnels, distincts voire opposés aux « lois » de la nature ? Et si — pour le poser autrement et peut-être plus directement —, *et si la question du devoir empêchait de poser*, dans toute sa portée potentiellement libératrice, révolutionnaire, en tout cas hautement déterritorialisante, la *question du pouvoir* ? Et si, obnubilés par notre responsabilité et notre devoir, par la puissance de nos lois morales et juridiques, au moins autant que par notre puissance de maîtrise et de domination de l'étant naturel et de ses « lois » (et si c'était au fond la même puissance ?), et si nous en étions venus à oublier nos véritables pouvoirs, et les pouvoirs de ces étants naturels et vivants, à oublier les

rappports que nous *pouvons* avoir avec ces derniers — pouvoirs et rappports, ou rappports de pouvoirs, à jamais irréductibles à tout (rappport de) devoir, éthique ou juridique ? Et si...

Mais bien sûr, pour une éthique positive, la *question* du devoir, le *problème* du droit et de la loi, de la norme ou de la règle, viendra aussi, tôt ou tard, se poser ; mais il se posera évidemment à un tout autre niveau, peut-être secondaire (si la question du pouvoir est primaire), en tout cas généalogique et critique. Et il s'agira dès lors peut-être davantage de demander et de voir quels rappports de pouvoirs spécifiques (par ex., quels rappports de domination) s'expriment et se cristallisent, positivement ou négativement, dans telle forme morale ou juridique, dans tel devoir, dans tel droit, dans telle loi, et quels rappports de pouvoirs positifs possibles en sont exclus *de facto*, sont empêchés par telle ou telle forme morale ou juridique. Ou encore, mieux, il s'agira sans doute aussi de demander dans quels rappports de pouvoirs l'humain et la nature, et l'animal, et le vivant, sont encore pris lorsque le premier s'arroge, au nom de quelque mystérieuse puissance « surnaturelle », le pouvoir extraordinaire d'attribuer des droits, des privilèges ou même simplement un statut moral aux deuxièmes, c'est-à-dire de les inclure dans ses systèmes éthiques ou juridiques (dont la violence gagnerait aussi à être remise en question). Comme Derrida — mais ce sera là pour nous un euphémisme —, et pour des raisons somme toute très similaires, nous sommes donc nous aussi loin d'être « certains » que nous devons « poser la question de “nos” rappports [aux animaux, et nous ajouterions : au reste de la nature] en termes de “droits” »¹ — concept qui, dans sa formulation philosophique et socio-politique moderne, est sans doute indissociable des ontologies et « discours dominants sur la domination » qui ont contribué à rendre possible et à légitimer la maîtrise, la domination et l'asservissement des étants naturels et vivants non humains². C'est pour nous un euphémisme, et ce l'est peut-être aussi pour Derrida, car non seulement nous ne sommes pas « certains » qu'il faille poser la question de nos rappports au reste de la nature en termes de droits, ou de devoirs, ou de lois, ou de règles, ou même de justice, mais nous sommes au fond persuadés (et c'est toute notre thèse) que c'est là une erreur, ou tout cas un piège, et certainement un obstacle à toute authentique transformation des rappports entre les vivants humains et le reste des étants vivants et naturels.

Une éthique positive a aussi ses présupposés, ses hypothèses, ses « postulats ». Elle se déploie à partir d'une supposition, d'une sorte de pari, ou de *mise au jeu*, laquelle engage sans doute toute une réorientation théorique, pratique et « stratégique ». Elle fait la supposition ou le pari, peut-être risqué, que c'est en expérimentant, en créant, en

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, pp. 122-5. Cf. aussi Jacques DERRIDA et Elisabeth ROUDINESCO, « Violences contre les animaux », in *De quoi demain... Dialogues*, *op. cit.*, pp. 105-27.

inventant, en valorisant et en affirmant de nouveaux rapports (de pouvoirs) positifs avec le reste des étants vivants et naturels, de nouvelles communautés de vie susceptibles d'accroître la puissance de vivre ou la vitalité des étants vivants, que nous en viendrons à développer une nouvelle conception de la nature, du vivant, de l'animal, etc., et à transformer radicalement nos pratiques à l'égard de ces étants (et alors peut-être, mais alors *seulement*, à concevoir un droit ou une forme socio-politique et juridique qui prendra acte — puisqu'elle naîtra — de ces nouveaux rapports de pouvoirs ; dans cet esprit, les rapports de pouvoirs sont donc toujours « premiers », et toute forme — juridique, sociale, historique, conceptuelle, etc. — n'est que le produit de ces rapports et de leurs mutations¹). La philosophie, ou en tout cas une certaine philosophie onto-étho-éco-logique — que nous finirons bien par rebaptiser simplement *écosophie* —, a évidemment son rôle (d'« avant-garde » ?) à *jouer* à cet égard, en commençant elle-même à penser et expérimenter, et à mettre *de l'avant*, à l'avant-plan, à l'avant-garde, de nouveaux rapports positifs avec le reste des étants vivants et naturels, et par là de nouvelles *possibilités de vie*. Nul primat ici de la théorie (pensée) sur la pratique (action), ou inversement de la pratique sur la théorie ; s'il y a bien ici un « primat » — et il serait sans doute préférable de parler d'un privilège ou d'une supériorité, en un sens pour ainsi dire hiérarchique et différentiel² —, ce sera seulement celui du *positif* sur le négatif, de l'*affirmation* sur la négation (ou encore, mais c'est la même chose : du *pouvoir* sur le devoir). Une éthique écosophique positive suppose et soutient que la transformation révolutionnaire des pratiques humaines ne saurait passer par l'étalage ostentatoire, souvent écoeurant et hyperculpabilisant, des conséquences désastreuses de ces pratiques sur les autres étants vivants et naturels (par exemple, le grand étalage de souffrances animales — auquel on a malheureusement ou heureusement fini par s'« habituer », au point peut-être de s'immuniser contre lui par différents mécanismes de défense et de déni³), ni par la seule dénonciation moralisante de ces pratiques désastreuses, ni par une

¹ On pourra y voir une reformulation de ce que Gilles Deleuze voulait considérer comme le « principe général de Foucault » : « Toute forme est un composé de rapports de forces. Des forces étant données, on se demandera d'abord avec quelles forces du dehors elles entrent en rapport, ensuite quelle forme en découle. » Cf. Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris : Minuit, 1986, p. 131. Sur cette question, voir aussi, entre autres, le célèbre texte de Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (1971), in *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2001, pp. 1004-1024.

² Cf. Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF, 1962, particulièrement le chap. I.

³ Voir néanmoins le « beau » film, écoeurant et choquant, réalisé par Shaun MONSON, *Earthlings*, États-Unis : Nation Earth, 2005, 95 min. (trad. franç. : *Terriens* ; disponible gratuitement en ligne), qui marque peut-être (espérons-le) le point culminant dans cette logique-stratégie de la culpabilisation violente et moralisante — et dont l'argumentation et les principaux concepts sont, sans surprise, ceux de l'éthique animale utilitariste (dans la voie ouverte par Peter Singer). Si on préfère la lecture, on pourra se référer dans le même esprit, entre autres (car cette littérature est plus qu'abondante), à la seconde partie (« Problèmes ») de l'excellent ouvrage de Jean-

soi-disant « heuristique de la peur »¹ (selon laquelle l'humain transformerait ses pratiques *de peur* des effets potentiellement dramatiques de ces dernières sur sa propre vie, ou celle des « générations futures »), ni même, enfin, par l'institution d'un droit ou d'une morale qui interdirait, condamnerait ou réprimerait ces pratiques. (Comment — c'est-à-dire suivant quelle étrange ontologie ou théologie — a-t-on pu en venir à penser qu'une libération pouvait passer par la culpabilisation, la « moralisation », la peur, l'interdiction ou la répression, voilà une question qui gagnerait sans doute à être examinée plus avant.)

L'éthique positive fait le pari, peut-être risqué mais non apeuré, d'une mise au *jeu* ; contre la tristesse et le ressentiment de la dénonciation moralisante et culpabilisante, elle mise sur la joie et la jouissance-souffrance de la création, de l'expérimentation ludique et de l'affirmation des devenirs et pouvoirs des étants vivants et naturels, humains et non humains ; contre la vieille idée dialectico-chrétienne d'un « travail du négatif », elle mise plutôt sur le *jeu du positif*, sur le jeu créatif et affirmatif — fut-il risqué ou tragique — de l'être-puissance et des pouvoirs positifs des étants naturels². Et ce pari, cette mise au jeu, n'est évidemment pas aveugle ni arbitraire ; il repose au fond sur une double hypothèse bien considérée, à savoir : d'une part, que pour transformer radicalement les rapports du vivant humain au reste des étants vivants et naturels, il y a beaucoup plus que des pratiques à dénoncer, à condamner ou à interdire, et même beaucoup plus que des pratiques à valoriser et à promouvoir (respect ou protection des étants naturels non humains, etc.) ; *il y a aussi et surtout, ni plus ni moins, tout un monde à inventer*. Et ce monde à inventer — d'autre part, deuxième hypothèse —, ne saurait l'être « négativement », c'est-à-dire qu'il ne saurait être pensé comme la simple négation dialectisante du monde actuel, comme si on pouvait se contenter de voir notre monde comme le « négatif », au sens quasi photographique du terme, d'un monde à venir qui n'en serait dès lors que le « développement » logique, historique et rationnel, en vertu de quelque progrès ou ruse de la raison dans l'histoire.

On voit donc bien aussi comment et en quoi la question de la « protection » ou de la « préservation » de l'étant naturel, comme celle de la « défense » des animaux, peut apparaître, pour une éthique positive, hautement problématique, sinon carrément contre-productive. Au fond, du point de vue d'une telle éthique, tant que nous en serons à repenser les rapports du vivant humain au reste de l'étant naturel en termes négatifs de protection, préservation, sauvegarde, défense, etc., c'est que la question onto-écologique

Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, préface de Peter Singer, Paris : PUF, 2008, pp. 167-270.

¹ Cf. Hans JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Flammarion, 1998.

² Voir, ici aussi, Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*

positive de fond, *celle du pouvoir*, n'aura pas été posée dans toute sa portée éthique, politique et potentiellement révolutionnaire ; c'est que nous serons encore pris dans cette logique de la négation réactive, et même réactionnaire, et donc encore foncièrement impuissants à penser, inventer et créer un nouveau monde, une nouvelle Terre (sur laquelle l'étant naturel n'aurait précisément plus à être « protégé », « sauvegardé », « défendu »). L'éthique positive, écosophique, soutient que la « révolution » des pratiques humaines et l'invention d'un monde nouveau passe nécessairement par une de(con)struction radicale de cette logique de la négation qui, faut-il le préciser, est encore partagée aujourd'hui aussi bien par les apôtres du projet technoscientifique (celui d'une maîtrise intégrale de l'étant naturel) que par la plupart de ses pourfendeurs les plus acharnés, qu'ils soient philosophes, écologistes ou autres.

Il est une question, une objection peut-être, qu'on ne manquera certainement pas de soulever à propos de ce que nous appelons ici l'« éthique positive ». On en viendra sans doute à demander : mais cette « éthique positive » peut-elle vraiment être considérée, à proprement parler, comme une *éthique* ? Ne s'agit-il pas plutôt « seulement » d'une ontologie, voire d'une pure métaphysique, laquelle aurait au mieux quelques implications confuses sur les plans éthique et pratique ? Nous soutiendrons qu'il s'agit bien d'une éthique, au sens fort du terme, même si nous savons — et s'il est bien évident — que nous aurons beaucoup de peine à en convaincre nos amis anglo-saxons, y compris sans doute tous les petits Anglo-saxons qui pullulent désormais en nous et qui, en prenant aussi appui sur une certaine tradition continentale, notamment celle de l'humanisme moderne, pensent encore dans cette logique négative et tendent à vouloir réduire la question éthique à celle du devoir, comprise en un sens large non exclusivement déontologiste. C'est bien sûr à nous qu'il reviendra de démontrer en quoi et pourquoi cette écosophie positive est bien une véritable éthique, et peut-être même la seule éthique pouvant nous amener à repenser et transformer de manière radicale nos pratiques et nos rapports avec le reste de l'étant naturel. Peut-être sera-t-il possible et fécond, dans cette optique, et avec des auteurs comme Spinoza, Nietzsche et Deleuze, de proposer une nouvelle distinction entre deux concepts qu'on a souvent beaucoup de difficulté à distinguer (au point d'y renoncer bien souvent) : *éthique et morale*¹. Et si cette distinction recoupait — ou même se confondait avec — celle que nous avons entrepris d'établir précédemment entre éthique positive et éthique négative ? Là où la (philosophie) morale (im)poserait (la question) des *devoirs*, l'éthique, suivant une étymologie plus large (où l'*ethos* ne renverrait pas seulement aux *mœurs*, mais aussi et d'abord à l'agir et aux comportements « habituels » par lesquels nous, vivants, *habitons* et constituons notre

¹ Cf. Gilles DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris : Minuit, 1981, chap. II, pp. 27-43.

monde commun), poserait quant à elle d'abord et avant tout la question des *pouvoirs* (comment pouvons-nous agir et habiter ce monde que nous partageons non seulement avec d'autres vivants humains, mais aussi avec une infinité d'autres vivants et étants naturels ?). Une telle distinction aurait au moins le mérite de pouvoir rendre compte de l'indéniable devenir-moralisant de ce que nous appelions jusqu'ici, sans mettre en question cette terminologie, les « éthiques » animales et environnementales ; et si ces « éthiques » donnaient bien davantage dans la *morale* ? Nous y reviendrons dans la suite. Pour l'instant, nous nous contenterons de souligner, à titre indicatif et provisoire, que le concept d'éthique auquel nous nous référons ici n'a rien de tellement révolutionnaire, mais renvoie au contraire à une compréhension somme toute assez intuitive et commune, bien qu'assez large, de ce qu'est l'éthique, et pouvant *a priori* inclure aussi bien les éthiques positives que négatives : est éthique toute théorie ou « philosophie » qui se propose de penser les relations que nous entretenons (ou que nous pourrions entretenir) avec l'Autre, avec les autres (étants – humains, vivants, naturels), en vue de rendre possible, pour ces étants en relations, une vie meilleure, voire la « vie bonne ». Chacun des termes de cette première définition de l'éthique gagnera évidemment à être précisé plus avant — ce que nous tâcherons de faire ultérieurement, en développant une première esquisse de ce que pourrait être, selon nous, une éthique écosophique positive.

Pour ce faire, comme nous l'avons annoncé, nous irons puiser dans certaines philosophies dites « continentales » contemporaines, et plus particulièrement dans la pensée de philosophes qui n'ont peut-être jamais développé, à proprement parler, d'éthique animale ou environnementale, au sens où on l'entend aujourd'hui, mais qui n'en ont pas moins développé une *pensée* de l'animal et de la nature d'une incontestable richesse : Derrida, Lestel, certes, mais aussi et surtout — cela est sans doute déjà devenu évident — Deleuze, ainsi que les auteurs auxquels celui-ci se réfère abondamment, notamment les Bergson, Nietzsche, Spinoza et Leibniz. Autant de penseurs auxquels les grandes éthiques animales et environnementales contemporaines ne se réfèrent à peu près jamais, y voyant des « approches “alternatives” [...] très théoriques » (trop théoriques ? trop ontologiques ?) qui ne sauraient relever « de l'éthique au sens relativement appliqué »¹ où elles se comprennent elles-mêmes. Au mieux, donc, les théoriciens de ces éthiques dites appliquées prennent parfois la peine de reconnaître la pertinence et l'intérêt de la pensée de ces auteurs², mais sans toutefois jamais en tirer, nous semble-t-il, toutes les consé-

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, *op. cit.*, p. 15.

² Cf. par exemple la préface de Tom REAGAN à l'ouvrage dirigé par Peter H. STEEVES, *Animals Others : On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany : State University of New York Press, 1999, et surtout celle de Peter SINGER à l'ouvrage dirigé par Peter ATTERTON et Matthew CALARCO, *Animal Philosophy : Essential Readings in Continental Thought*, *op. cit.*

quences ontologiques et éthiques ; au pire, ils n’y accordent pas la moindre importance ni le moindre intérêt, la rejetant d’emblée, sans autre examen, comme de l’abstraction purement théorique, voire peut-être même, à tort ou à raison, du moins dans le cas de Deleuze, comme un grand « délire » métaphysique venu d’un pays ou d’un continent traversé par une crise profonde. Il nous reviendra donc aussi de montrer que ce joyeux délire métaphysique ou ontologique contemporain, tel qu’il a pris corps dans la France postcoloniale des années 1960 et 70, non seulement peut se révéler d’une très grande pertinence théorique et ontologique pour repenser la nature, le vivant, l’animal, l’humain et les relations que les uns et les autres entretiennent, mais aussi et surtout que ce délire contient, certes plus ou moins explicitement, une puissante *pensée éthique et politique*, en un sens qui, croyons-nous, n’est pas seulement « relativement appliqué », mais bien *absolument appliqué* (mais d’une application et d’un « absolu » qu’il faudra sans doute, il est vrai, repenser).

Nous croyons qu’il peut être prometteur et fécond, et qu’il est peut-être urgent, d’envisager sinon de forcer une authentique rencontre entre ces différentes philosophies, entre leurs territorialités respectives, leurs concepts, leurs forces et leurs pouvoirs ; une rencontre critique et conflictuelle qui ne peut avoir d’autres horizons ou perspectives que de conjuguer, de mettre en rapport ces forces et pouvoirs, afin de remettre la pensée de l’animal et de la nature en mouvement, c’est-à-dire en question, là où elle semble en voie de se laisser prendre dans un double cul-de-sac, dans une sorte de *double bind* : soit, d’un côté, s’abandonner à des territorialités philosophiques et pratiques dont elle ne mesure plus bien toutes les implications, et dont les limites apparaissent en tout cas de plus en plus évidentes ; soit, de l’autre côté, se déterritorialiser toujours plus loin, dans une exploration ontologique et vertigineuse des profondeurs de l’être de la nature, au risque peut-être de ne plus pouvoir se réincarner ou se reterritorialiser facilement ou efficacement dans des forces et formes socio-politiques actuelles et concrètes. C’est dans l’espace ou le milieu ouvert de ce *double bind*, dans cette tension entre l’inquiétante immobilité de certaines territorialités philosophiques contemporaines et la vitesse hallucinée de ces mouvements de déterritorialisation, que nous nous voudrions nous installer et nous mouvoir ici, en vue de repenser (encore) ce sur quoi et en quoi toute pensée, tout agir, toujours, prend corps et se déploie : *la Terre* — et les terriens, et leurs devenirs, et les relations qu’ils entretiennent¹. Écosophie.

¹ Voir les beaux passages du dernier ouvrage commun de Félix GUATTARI et Gilles DELEUZE, sur lesquels nous reviendrons ultérieurement : « Géophilosophie » (chap. 4), in *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minit, 1991, particulièrement les pp. 82-6.

DEUXIÈME PARTIE
ANIMALITÉS ET MORALITÉS



1. Esclavagisme, racisme, spécisme : naissances de l'animal-esclave

Il ne sera pas nécessaire de forcer les choses, les mots ou les choses, c'est-à-dire de faire violence aux théories éthiques que nous étudierons, pour les faire entrer dans le schéma que nous avons décrit et entrepris de critiquer (ce qui reviendrait peut-être alors en quelque sorte, suivant un reproche qui a souvent été adressé à la psychanalyse, à créer la maladie que nous prétendrions ensuite pouvoir guérir). Il sera même inutile, du moins dans un premier temps, de creuser pour mettre au jour quelque chose, quelque pensée qui serait profondément enfouie dans une sorte d'inconscient philosophique ; il suffira plutôt, d'abord, comme pouvait le suggérer Michel Foucault à propos de son propre travail archéologique, de rester « à la surface même du discours », de nous en tenir à cette « matérialité » immédiate des mots et des choses, pour « rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses »¹. Et ensuite, bien sûr, il sera possible d'analyser ou de penser cet « invisible superficiel », dans et avec toutes ses implications discursives, épistémiques, théoriques, pratiques, etc., notamment en faisant voir les rapports de pouvoirs dans lesquels il s'inscrit, se constitue, prend corps et forme. Mais d'abord, donc, avant de lier, délier et relier : lire et relire, revenir à cette surface du discours.

Par exemple, et pour commencer par un commencement — une fois n'est pas coutume —, il suffira de relire la toute première phrase de l'ouvrage de Peter Singer publié en 1975, *Animal Liberation*, souvent considéré, sans doute à juste titre — puisqu'il y va justement de son titre, entre autres —, et ce qui est déjà très révélateur, comme la « bible du mouvement de libération animale »². Ouvrage dont l'influence ne s'est donc jamais démentie, aussi bien sur un plan plus théorique (l'approche utilitariste qu'il préconise étant encore largement dominante aujourd'hui en éthique animale) que sur un plan plus immédiatement pratique et « appliqué », dans les mouvements socio-politiques de défense des animaux, voire dans certains mouvements écologistes. Cette phrase, cette première phrase de *Animal Liberation*, c'est donc bien souvent l'une des premières que nous pouvons lire lorsque nous en venons à nous intéresser à l'éthique animale ou au sort des animaux dans nos sociétés — aussitôt que cette bible nous tombe entre les mains. Singer y écrit, justement à propos de ce qui allait donc devenir la bible de tout un mouvement :

Ce livre porte sur la *tyrannie* que les êtres humains exercent sur les autres animaux. Cette tyrannie a causé et continue à causer aujourd'hui une quantité de douleur et de souffrance

¹ Cf. Michel FOUCAULT, « Michel Foucault explique son dernier livre », in *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2001, pp. 799-807 ; voir aussi *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, p. 66.

² Peter SINGER, *La libération animale*, *op. cit.*, « Préface à l'édition révisée », p. 17 (nous soulignons).

qui n'a de comparable que celle que causa *la tyrannie que les humains blancs exercèrent des siècles durant sur les humains noirs*.¹

Et quelques pages plus loin, toujours dans sa préface, Singer prolonge la comparaison, le parallèle, cette fois en introduisant une nouvelle figure, positive celle-là, celle du « maître » libéré et devenu libérateur, de l'esclavagiste repenté devenu combattant pour la liberté et l'égalité (« les Blancs du nord des États-Unis », les « abolitionnistes du Nord »), figure du libérateur (sauveur ?) dans laquelle Singer se reconnaît évidemment lui-même, se plaçant dans la « même » position par rapport aux animaux (carnivore repenté, devenu végétarien et libérateur des animaux, etc.) :

Il existe vraiment peu d'humains qui peuvent réfléchir à l'oppression des animaux avec la même distance que, par exemple, les Blancs du nord des États-Unis quand ils débattaient de l'institution de l'esclavage dans les États du Sud. Les gens qui tous les jours mangent des morceaux de non-humains abattus trouvent difficile de croire que ce qu'ils font est mal ; et ils trouvent difficile aussi d'imaginer ce qu'ils pourraient manger d'autre. Dans cette affaire, quiconque mange de la viande est à la fois juge et partie. [...] Combien donc furent, aux États-Unis, les propriétaires d'esclaves du Sud à se laisser persuader par les arguments des abolitionnistes du Nord, par ces mêmes arguments que nous acceptons tous ou presque tous aujourd'hui² ?

Nous pourrions encore multiplier les citations, non seulement chez Singer, mais aussi chez la plupart des autres grands théoriciens de l'éthique animale, tant cette comparaison ou analogie de l'esclavage et de l'oppression est fréquente, voire omniprésente, dans cette littérature³ (nous la retrouverons de toute façon un peu partout, et sans même la chercher). Mais ces deux citations suffisent pour l'instant à notre propos, tout exemplaires et

¹ *Ibid.*, « Préface à l'édition de 1975 » (édition originale), p. 9 (nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 13.

³ Singer et les théoriciens de l'éthique animale ne sont d'ailleurs pas les premiers à utiliser cette analogie pour décrire, analyser et dénoncer le traitement réservé aux animaux par les humains ; déjà au XIX^e siècle, plusieurs auteurs établissent ce parallèle dans le même esprit, à commencer bien sûr par Jeremy Bentham, dont la philosophie morale utilitariste fut très certainement la principale source d'inspiration pour Singer et pour toute l'approche conséquentialiste en éthique animale (nous rappellerons pourquoi dans les pages suivantes). Par exemple, dans un passage célèbre et parmi les souvent cités en éthique animale, Bentham écrivait déjà : « Le jour viendra *peut-être* où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort » (Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Athlone Press / University of London, 1970, chap. XVII, §i, 4, pp. 282-3, n. b — cité et traduit dans Peter Singer, *op. cit.*, p. 37).

paradigmatiques qu'elles sont. Tout se met déjà en place : l'humain dans la position du maître, de l'esclavagiste, du tyran, position (de l'abus) de puissance et de pouvoir, l'animal non humain dans la position de l'esclave, de l'opprimé, du dominé, de l'exploité, bref, dans une position de foncière et douloureuse impuissance (Singer insistant d'ailleurs au paragraphe précédent sur les graves (*serious*) « handicaps »¹ des animaux dans la « lutte » pour leur libération), et enfin le philosophe dans la position prophétique du libérateur-sauveur, avec son discours déjà fortement moralisant (« ce qu'ils font est mal (*wrong*) », etc.).

Certains s'étonneront ou s'indigneront sans doute de cette comparaison qui établit un parallèle explicite entre les souffrances non humaine et humaine, et peut-être aussi de toute l'arithmétique « comparative » des souffrances qui la sous-tend (et bien sûr qui sous-tend non seulement cette analogie, mais toute l'éthique utilitariste, du moins celle de Singer). Nous ne croyons pas, pour notre part, que cette analogie de l'esclavage, *en tant qu'analogie*, soit exagérée ou infondée, ou même indécente ; elle nous semble même tout à fait justifiée et pertinente eu égard à la manière dont certains animaux sont traités aujourd'hui dans les sociétés dites industrielles — traitement qui prend effectivement les allures et les apparences d'une forme d'« esclavage » (et il serait même possible d'utiliser des termes encore plus provocants, comme certains le font d'ailleurs). Pour le dire autrement, le constat *empirique* dont cherche à rendre compte cette analogie (celui de l'oppression violente des animaux non humains par l'animal humain, et de l'abominable quantité de souffrance qui en découle) nous semble tout à fait juste, et même indéniable, d'un point de vue factuel, c'est-à-dire des faits ou d'une « réalité » socio-historique, particulièrement occidentale (et il suffit peut-être de vouloir s'informer le moins de ces faits pour en venir à reconnaître la justesse d'un tel constat). Certains auteurs contemporains ont d'ailleurs pris le soin d'analyser et de montrer avec une précision et une rigueur remarquables les troublantes similitudes entre l'esclavage des Noirs et l'exploitation violente des animaux non humains, tant au niveau des discours dominants visant à légitimer les pratiques d'exploitation qu'au niveau des pratiques elles-mêmes et des mécanismes, dispositifs, stratégies, etc., qu'elles mobilisent². Des parallèles et comparaisons similaires sont aussi constamment tentés et effectués avec l'oppression des femmes par les hommes (nous y viendrons dans la suite), avec la situation de l'enfant par rapport l'adulte, avec tous les racismes, notamment l'antisémitisme nazi et l'Holocauste (le Juif animalisé, envoyé par train, comme du pur bétail, dans des camps aux allures de

¹ Peter SINGER, *La libération animale*, *op. cit.*, p. 13.

² Sur cette question, voir notamment l'ouvrage de Marjorie SPIEGEL, *The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery*, New York : Mirror Books, 1997, 128 p.

ferme ou d'abattoir industriel...¹) et plus généralement avec toutes les situations d'oppression et d'exploitation de l'humain par l'humain² (où l'humain exploité ou opprimé se voit justement souvent considéré sinon comme un animal non humain, du moins comme une sorte d'*infrahumain* présentant certaines caractéristiques dites « animales », c'est-à-dire généralement attribuées au non-humain). Là encore, nous ne contesterons pas tellement le bien-fondé et la valeur heuristique de ces parallèles et analogies, y compris (et surtout) lorsqu'ils sont portés sur le plan d'une analyse structurelle, et *a fortiori* si c'est pour ensuite procéder à une déconstruction méticuleuse et rigoureuse de ces structures, comme ont pu l'entreprendre, entre autres, certaines philosophes (éco)féministes. D'un point de vue strictement empirique et socio-historique, mais aussi heuristique, donc, ces analogies sont certainement justes et pertinentes. Là n'est pas le problème.

Le problème survient bien davantage lorsque l'*analogie* empiriquement fondée en vient à se cristalliser et à se traduire, plus ou moins insidieusement et subrepticement, dans une *ontologie* — fut-elle implicite. Tout se passe peut-être dans ce mystérieux et obscur *passage de l'analogique à l'ontologique* et au logique (voire par et à travers le logique ? — question) ; car si l'analogique en vient à commander une compréhension ontologique (de l'être-animal, de l'être-humain, etc.), c'est en commandant et en induisant aussi (peut-être d'abord) toute une *logique*, toute une structure de pensée, un cadre ou une grille d'analyse, un langage, une grammaire, etc. À travers cette analogie, et bientôt à travers les seules structures logiques, conceptuelles et ontologiques qu'elle aura secrétées en s'y cristallisant, on croit alors pouvoir penser et analyser plus ou moins *l'ensemble* des rapports des animaux humains et non humains, et on en vient aussi

¹ Cf. par exemple Charles PATTERSON, *Eternal Treblinka : Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York : Lantern Books, 2002 ; et chez le même éditeur en 2005, Karen DAVIS, *Holocaust and the Handmaids Tale : A Case for Comparing Atrocities*. — Adorno, à l'instar de Horkheimer, avait aussi tenté des parallèles similaires, souvent plus philosophiques, par exemple entre le rôle du Juif dans le nazisme et celui de l'animal dans les systèmes idéalistes, notamment kantien (dont nous serions évidemment encore héritiers aujourd'hui pour nombre de nos concepts, comme ceux de « sujets » et de « droit » — nous y reviendrons). Sur cette dernière comparaison et ses implications, voir les analyses de DERRIDA dans *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, pp. 139-46. Plus généralement, sur la perspective d'Adorno et Horkheimer, voir Élisabeth DE FONTENAY, *Le silence de bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris : Fayard, 2001, le chap. 2 (« Une vraie tristesse ») de la XIX^e partie, pp. 729-39.

² Cf. notamment, dans une perspective sociologique et / ou « socialiste », les travaux de David NIBERT (*Animal Rights / Human Rights : Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2002), de Ted BENTON (*Natural Relations : Ecology, Animal Rights, and Social Justice*, London : Verso, 1993) et de Jim MASON (*An Unnatural Order : Uncovering the Roots of Our Domination of Nature and Each Other*, New York : Simon & Schuster, 1993). Nous tâcherons de revenir ultérieurement sur l'approche dite écosocialiste, également privilégiée par des auteurs comme Bookchin et Marcuse, et dont l'hypothèse centrale est celle d'une intrication essentielle entre la domination-exploitation humaine de la nature et la domination-exploitation des humains entre eux.

inévitablement à penser l'humain et l'animal *en général* à travers ces rapports et structures (*la* tyrannie des êtres humains sur les animaux...). L'analogie devient « ontologie » lorsqu'on passe insensiblement, sans trop s'en rendre compte, ou en tout cas sans trop y insister, des structures « de fait » (empiriques, analogiques) à des structures « de droit » (logiques, ontologiques, conceptuelles, normatives), c'est-à-dire lorsqu'on décalque ni plus ni moins celles-ci sur celles-là. Alors ce qui n'était au départ qu'une analogie structurelle (par ex., l'esclavage) devient pour ainsi dire une « ontologie structurale » — certes plus ou moins explicite — et pénètre par là, insidieusement, tout l'appareil et le cadre conceptuels avec lesquels on croit pouvoir et devoir penser les humains, les animaux et leurs rapports. Cela ne pose pas trop de problèmes, *en apparence du moins*, tant qu'il s'agit seulement de dévoiler, d'analyser et de dénoncer les structures d'oppression et d'exploitation, puisque les structures logiques, ontologiques et conceptuelles qu'on aura développées se révéleront alors parfaitement adéquates pour penser lesdites structures d'oppression (ayant été précisément décalquées sur elles). Là où le problème survient et devient pour nous beaucoup plus manifeste, c'est lorsqu'on croit pouvoir et devoir penser et projeter une *libération* (ou même simplement procéder à une subversion de ces structures d'oppression) à partir de — et à travers — ces structures (onto-)logiques et conceptuelles, sans même nous demander si ces dernières ne contiennent pas encore (au moins des résidus ou des traces de) la violence des structures d'oppression sur lesquelles elles ont été décalquées, voire si elles n'obéissent pas elles-mêmes à des logiques d'oppression similaires.

Sans vouloir caricaturer les positions de Singer (ce qui ne sera pas nécessaire), et pour des raisons évidentes, nous ne croyons pas que cette figure de « l'homme blanc du nord des États-Unis », fut-il abolitionniste — et quelle qu'ait pu être l'importance de son rôle dans l'abolition effective de l'esclavage aux États-Unis —, puisse constituer un modèle de « libérateur », ni même occuper une place centrale dans une authentique pensée de la libération. S'il y a bien un incontestable « fond de vérité » dans ces analogies entre l'exploitation des animaux (et leur éventuelle « libération ») et l'esclavage (et son abolition), ou l'oppression des femmes (et les luttes féministes), ou les racismes (et les luttes de libération), etc., il n'est peut-être pas à chercher *seulement* du côté des structures d'oppression et des transformations structurelles et institutionnelles inhérentes aux processus de libération (approche structuralisante qui amène inévitablement à construire de beaux modèles de libération), et encore moins du côté des territorialités d'une (philosophie de l')histoire officielle qui veut nous faire croire au progrès d'une « raison historique », dialectique ou dialogique (avec ses grands principes de liberté, d'égalité et de justice — ceux-là mêmes que « les hommes blancs du Nord », et Singer après eux, mobilisent dans leurs réflexions et arguments). Il sera peut-être bien plus à

chercher, par exemple, du côté des processus infrastructurels « mineurs », non structurés et par là potentiellement déstructurant, informes ou informels, peut-être *a priori* non modélisables, mais qui ont pu provoquer, en se conjuguant et en s'amplifiant, par leurs forces déstructurantes et déterritorialisantes, des transformations structurelles et institutionnelles majeures (y compris et peut-être d'abord dans la pensée et les discours dominants, comme ceux de l'« homme blanc du Nord »). Et alors de tout autres « figures de la libération », de tout autres « personnages conceptuels »¹, en viendront sans doute à apparaître dans ce champ dit analogique : l'esclave révolté (le Fugitif, l'Haïtien, l'Insoumis, le Marron, etc.), certes, mais peut-être aussi l'esclave ami, l'esclave chantant (et ses *work songs*), et plus tard peut-être Claudette Colvin, la panthère noire, le *jazz man*, etc. Beaucoup plus intéressant et prometteur, selon nous, pour une pensée de la libération, serait de voir *ce qui a pu amener*, plus ou moins souterrainement, cet homme blanc du Nord à affranchir les esclaves dont il était propriétaire, à prendre parti et à lutter pour les esclaves, à devenir abolitionniste, c'est-à-dire à inclure les esclaves et les noirs dans ses raisonnements sur la justice, l'égalité et la liberté : quels processus ? quels devenirs ? quelles forces se sont exercées sur lui, sur sa pensée, et ont pu l'amener à « se faire une raison » ? quelles expériences, quelles rencontres, quels rapports avec l'esclave, avec le Noir ? et quel rapport avec l'animal, justement, pour qu'il en vienne à voir l'esclave non plus comme un animal, mais comme un humain ? et quels esclaves, quels Noirs, quels animaux, après tout ? L'argumentation et la réflexion rationnelles en termes de justice et d'égalité n'expliquent rien — ou si peu — ; au contraire, elles occultent l'essentiel, et ce sont plutôt d'elles dont il faut chercher à rendre compte, en tant que rationalisations et modélisations molaires (et *a posteriori*) — sans doute nécessaires — de processus de libération beaucoup plus subtils, « mineurs », pour ainsi dire moléculaires.

Nous ne contesterons donc pas la valeur et le « fond de vérité » de ces analogies entre les diverses oppressions (même s'il est vrai que nous les penserons dans une tout autre perspective et leur attribuerons une tout autre valeur, un tout autre sens). Nous ne contesterons même pas, au fond, que ces analogies puissent être *beaucoup plus que* de simples analogies, et qu'elles puissent en ce sens, *en tant que* « beaucoup plus que », informer et commander, de manière féconde, une ontologie, une logique et une éthique de la libération (à condition toutefois que ce passage à l'ontologique, au logique et à l'éthique se fasse de manière explicite, thématique, critique et lucide). Nous contesterons au fond seulement que des modèles et structures ontologiques, logiques et conceptuels ayant été décalqués, en vertu de quelque analogie structurelle empiriquement fondée, sur des structures d'oppression et de domination, puissent réellement (contribuer à) subvertir

¹ Cf. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, « Les personnages conceptuels » (chap. 3), in *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, pp. 60-81.

celles-ci et mener à une authentique libération. Il y a ici une *circULARITÉ* hautement vicieuse — d'autant plus vicieuse qu'elle demeure le plus souvent non thématifiée —, dont certains commentateurs tout à fait lucides semblent d'ailleurs prendre conscience, même s'ils ne voient peut-être pas encore, ou ne veulent pas voir, toute la profondeur et l'ampleur du problème qu'elle vient poser pour le cadre logico-conceptuel des éthiques animales. À propos de l'analogie entre l'esclavage et l'exploitation animale, Jeangène Vilmer, par exemple, écrit un très bref paragraphe dans son ouvrage récent (préfacé par Singer) :

On peut néanmoins être sceptique sur la force d'une telle analogie. Car si les animaux d'aujourd'hui sont traités comme les esclaves d'hier, *c'est précisément parce que ces derniers étaient considérés comme des animaux*. S'ils ne le sont plus aujourd'hui, la barrière du spécisme¹ demeure, et l'on peut douter qu'une analogie circulaire suffise à la faire tomber.²

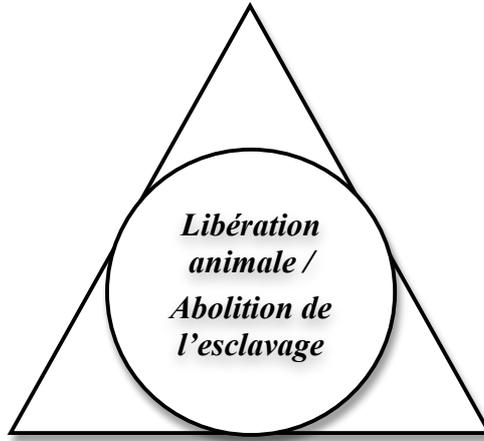
Or, le problème n'est peut-être pas tant que cette analogie soit circulaire (ce qui est bien évident), mais bien davantage que cette analogie, sa circularité et les structures d'oppression qu'elle met en rapport aient en réalité pénétré l'ensemble du cadre théorique, logique et conceptuel de la plupart des éthiques animales — à commencer par celle de Singer —, ainsi que toute l'ontologie plus ou moins implicite qui le sous-tend (ce que nous montrerons dans la suite). Bien entendu, le « cercle de l'oppression » n'est à peu près jamais thématifié en tant que tel dans les éthiques animales, que ce soit chez Singer ou chez ses critiques, puisque toute l'efficacité de ces théories s'en verrait alors compromise. Suivant une stratégie bien connue³, on cherchera plutôt à éviter (nier) le cercle *en le triangulant*, en l'écrasant dans une structure logique triangulaire et ternaire qui pourra permettre de penser une « libération ». Et ce n'est évidemment pas seulement le cercle qui, ce faisant, est triangulé : c'est aussi et peut-être surtout *la multiplicité et la diversité des relations entre l'humain et les animaux*, actuelles ou potentielles, et absolument irréductibles à tout triangle, qui se voient violemment rabattues et réprimées dans ce triangle de violence et de souffrance. Étrange *forcing*, en vérité, mais qui réussit à tout coup : à travers ce modèle ou schéma triangulaire, basé sur l'analogie structurelle de l'esclavage et de son abolition, on croira désormais pouvoir penser l'animal humain, les animaux non humains, et tous les rapports que le premier entretient avec les deuxièmes.

¹ Par analogie avec le racisme : discrimination basée sur l'appartenance à une espèce. Nous y reviendrons plus longuement dans les pages suivantes.

² Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, op. cit., p. 46 (nous soulignons).

³ Cf. notamment Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie I*, Paris : Minuit, 1972, chap. 1 et 2.

*Anti-spécistes libérateurs /
Abolitionnistes et anti-esclavagistes*



Spécistes / Esclavagistes

Animaux / Esclaves

Quand tout l'édifice théorico-conceptuel d'une « discipline » repose sur la logici- sation et l'ontologisation implicites d'une analogie circulaire triangulée, il faut le dire franchement et sans détour : on est mal barré. Pourtant, les éthiques animales, y compris celle de Singer, ont généré à partir de ce schéma des concepts tout à fait originaux, féconds et pertinents pour penser, sur un plan moral, non pas peut-être *les* rapports de l'animal humain aux autres animaux (dans toute leur multiplicité et leur diversité), mais du moins les pratiques d'exploitation violente du premier à l'égard des deuxièmes. Même si ces concepts originaux reposent sur des présupposés douteux inhérents au schéma triangulaire que nous venons d'esquisser, et même si c'est pour en critiquer ponctuel- lement certains aspects problématiques — en montrant les implications ontologiques, logiques et conceptuelles de ces présupposés et de ce schéma —, il faudra donc néan- moins tenter de leur rendre justice non seulement en nous y intéressant sérieusement et positivement, mais aussi en soulignant leurs forces et leur efficace pratique. Ce que nous ferons ici en montrant comment ce schéma analogique en vient, dès Singer, à pénétrer la cadre théorico-conceptuel des éthiques animales (et éventuellement environnementales), ou autrement dit : en suivant l'analogie dans son devenir onto-logico-conceptuel.

Car, comme nous l'avons suggéré, ce schéma analogique va en effet pénétrer en profondeur, plus ou moins subtilement, l'ensemble du cadre logique, conceptuel et théo- rique à partir duquel les éthiques animales croiront pouvoir penser, analyser et dénoncer les rapports entre l'animal humain et les animaux non humains. Cela est d'abord particulièrement évident pour l'un des premiers et des plus importants concepts forgés par les éthiques animales, lequel est même antérieur de quelques années à l'ouvrage de

Singer : celui de « spécisme » (*speciesism*). C'est en fait Richard Ryder qui, en 1970, crée et utilise le néologisme dans des pamphlets publiés à son propre compte qu'il fait circuler à l'Université d'Oxford, où se forme à la même époque le fameux « Oxford Group », principal foyer d'émergence du mouvement de protection et de libération animales. Ryder (comme Singer après lui) introduit le néologisme *speciesism* non seulement par analogie explicite avec le racisme et le sexisme¹, mais en s'attachant aussi à montrer comment « la rhétorique des professionnels de l'exploitation animale d'aujourd'hui est tout à fait similaire à celle des esclavagistes d'hier »². Cinq ans plus tard, Singer, qui avait rencontré Ryder à Oxford, reprendra le terme dans *Animal Liberation*, ce qui assurera sa large diffusion et sa popularisation dans les années suivantes ; il en donne alors une définition assez restreinte, mais néanmoins fonctionnelle à l'intérieur de son analogie avec le racisme et l'esclavagiste : « Le spécisme est un préjugé ou une attitude de parti-pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces. »³ D'aucuns souligneront cependant que cette définition est trop étroite et que, appliqué à l'humain dans son rapport aux autres espèces (puisque c'est avant ce dont il est question ici), le spécisme se confond alors pour ainsi dire avec un anthropocentrisme moral. Si le spécisme est une discrimination basée sur l'appartenance à une espèce, il devra aussi rendre compte des discriminations que les membres d'une espèce (notamment l'espèce humaine) font *entre* les différentes autres espèces animales, par exemple lorsqu'on accorde une immense considération à son chien ou à son chat (parfois plus qu'à d'autres humains...) en lui donnant, pour qu'il se régale comme un petit fou, de « délicieuses » croquettes de « porc », ou lorsqu'on se prononce vigoureusement contre la chasse aux bébés phoques, mais qu'on tolère en revanche l'élevage industriel de bœufs, de poulets, etc., voire qu'on en consomme les produits. En un sens élargi, on pourrait donc définir le spécisme, avec Jeangène Vilmer, comme l'attitude ou « le préjugé qui consiste à accorder davantage de considération morale au représentant d'une espèce (souvent la nôtre mais pas toujours) pour le seul motif de l'appartenance à cette espèce », que ce soit selon les critères courants de familiarité ou de taille, ou selon d'autres critères « esthético-affectifs » ou

¹ Cf. par exemple son article plus récent : Richard RYDER, « All Beings that Feel Pain Deserve Human Rights » [!], dans *The Guardian* du 6 août 2005 (disponible en ligne), ainsi que son ouvrage *Animal Revolution : Changing Attitudes Towards Speciesism*, Oxford : Blackwell, 1989. Ryder avait aussi, entre autres, publié un article dans l'un des ouvrages fondateurs de l'éthique animale : « Experiments on Animals », in S. et R. GODLOVITCH et J. HARRIS (dir.), *Animals, Men, and Morals : An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Londres : Victor Gollancz, 1971.

² Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, op. cit., pp. 45-6.

³ Peter SINGER, *La libération animale*, op. cit., p. 36.

symboliques, et quelles qu'en soient par ailleurs les raisons ou justifications (religieuses, socio-culturelles, politiques, économiques, etc.)¹.

L'appartenance à une espèce doit-elle constituer un critère dans l'attribution et la distribution de notre considération (notamment morale) à l'égard d'autres étants ou individus ? La question n'est pas simple. Spontanément, et sans doute par pur préjugé spéciste, diraient Singer et les autres, on est plutôt porté à penser que oui, *a fortiori* en ce qui concerne la considération *morale*. Car la morale, dira-t-on, comme le droit, n'est-elle pas après tout une affaire purement et strictement humaine, un autre de ces fameux « propres de l'homme », à savoir ce qui, de manière très générale, règle les rapports des *humains* entre eux, c'est-à-dire entre des animaux rationnels capables de réfléchir à leurs actions et de déterminer ce qui est « bien », ce qui est « mal » et donc ce qu'ils *doivent* faire ? Et qui plus est, par là même, simple question de réciprocité — qui serait aussi au fondement de toute morale —, ne devons-nous pas une considération *morale* seulement à ceux qui peuvent et doivent aussi nous accorder une telle considération ? Et même, n'est-il pas tout simplement « normal » et « naturel », ne serait-ce que d'un point de vue biologique, que les membres d'une espèce accordent davantage de considération à leurs semblables ? Autant de questions difficiles (et il y en a évidemment beaucoup d'autres) qui font encore débat aujourd'hui, et dont les réponses qu'on y apporte sont bien loin de faire consensus — sauf bien sûr chez la majorité des théoriciens de l'éthique animale, qui ne voient dans ces « vieilles » questions que les symptômes d'un spécisme encore profondément ancré dans nos cultures.

Car en créant, développant et promouvant le concept de spécisme, avec toute la charge de violence qu'il traîne avec lui, il va sans dire que les éthiques animales ont toujours et déjà répondu à ces questions, à commencer bien sûr par la première : l'appartenance à une espèce ne saurait en aucun cas constituer un critère suffisant dans et pour l'attribution et la distribution de notre considération morale. Le premier chapitre de *Animal Liberation*, évidemment fondateur et fondationnel pour les éthiques animales, en ce qu'il vient énoncer les principes fondamentaux d'un anti-spécisme libérateur, porte le titre révélateur : « Tous les animaux sont égaux... »². Cette égalité fondamentale — qui est bien entendu pensée ici, et dans tous les cas, comme une égalité de droit (prescriptive), et non de fait (descriptive)³ — sera comprise et fondée différemment selon les grandes approches philosophiques dominantes en éthique animale (nous le verrons dans la suite). Dans la perspective utilitariste qui est celle de Singer, il s'agira d'abord et avant tout d'une égalité dite de « considération », laquelle n'impliquera cependant pas nécessai-

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, p. 47 (pour la citation) et p. 48.

² Peter SINGER, *La libération animale, op. cit.*, pp. 29-58.

³ *Ibid.*, pp. 31-4.

rement une égalité de « traitement », ni même une égalité de « valeur » (au sens où toutes les vies animales, humaines et non humaines, auraient une égale valeur, ou même une « valeur inhérente », comme pourra le suggérer, dans une perspective déontologiste, Tom Regan). D'une part, « une considération égale pour des êtres différents peut mener à un traitement différent et à des droits différents », écrit Singer, après avoir souligné judicieusement qu'il serait absurde de reconnaître aux hommes un droit à l'avortement ou aux chiens le droit de vote¹ ; le traitement que l'on réservera à tel ou tel animal (et éventuellement les droits qu'on lui accordera) devra nécessairement être adapté aux capacités, aux aptitudes, aux pouvoirs, aux caractéristiques, etc., des espèces animales considérées. D'autre part, Singer précisera aussi que la vie *humaine* a sans aucun doute, de manière générale, et justement en vertu de certaines de ses caractéristiques, capacités et pouvoirs (conscience de soi, pensée abstraite et réflexive, cognition, élaboration de projets, communication complexe, etc.), une plus grande valeur que la vie d'autres animaux qui n'ont pas ces caractéristiques et pouvoirs². De même, suivant cette logique, celle d'un chimpanzé aurait aussi plus de valeur que celle d'un moustique³... mais sans doute aussi plus de valeur que celle d'un humain lourdement handicapé mental (ce que Singer écrit explicitement⁴).

Bon nombre de critiques ouvertement spécistes vont évidemment s'engouffrer joyeusement dans cette « brèche » de la théorie de Singer, l'accusant d'un antihumanisme ignoble, voire fascisant⁵. Grand débat... auquel nous n'aurons pas grand'chose à ajouter ici, si ce n'est qu'un sourire tristement amusé — non pas tant en réalité parce que nous refusons à l'avance de souscrire à toute critique spéciste ou parce que nous souscrivons sans réserve à l'antispécisme de Singer (bien au contraire), ni seulement parce que cette critique humaniste tombe et s'enlise de toute évidence elle-même dans les travers de la théorie de Singer, mais bien plus parce que cette critique, accusant Singer d'antihumanisme primaire et ouvrant tout un débat sur la valeur inaliénable (ou le « caractère sacré ») de la vie humaine — souvent en agitant l'épouvantail de l'eugénisme nazi —, détourne au fond complètement le sens de la question, beaucoup plus simple mais peut-être aussi plus profonde, que Singer veut poser : quelle *considération* avons-nous et devons-nous avoir pour les animaux non humains ? La question ne sera donc certai-

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*, pp. 51-6.

³ Ce sont quelques-uns des fondements philosophiques du fameux « Great Ape Project » (les autres deviendront manifestes dans la suite) ; cf. Paola CAVALIERI et Peter SINGER (dir.), *The Great Ape Project : Equality Beyond Humanity*, New York : St. Martin's Griffin, 1994, 312 p.

⁴ Peter SINGER, *La libération animale*, *op. cit.*, particulièrement les pp. 55-6.

⁵ On pourra songer notamment à la critique que développe Luc FERRY dans son ouvrage *Le Nouvel Ordre écologique : L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Grasset / Poche, 1992 ; cf. particulièrement le chap. II de la première partie.

nement pas ici de choisir entre un humanisme spéciste et un antihumanisme animaliste « donc » fasciste — à moins bien sûr de vouloir encore soutenir, comme plusieurs ont déjà maladroitement cherché à le faire, que ce soit suivant la fameuse équation du végétarisme hitlérien¹ (amour des animaux = haine des humains) ou suivant une psychanalyse de bas étage, que le fait d'accroître notre considération ou notre amour pour les animaux doit nécessairement entraîner une diminution de notre considération ou de notre amour pour les humains². Ce qui ne veut surtout pas dire, bien sûr, que la question psychanalytique, et plus particulièrement « économique » (au sens de Freud et Derrida, notamment), n'ait aucun sens ici ; elle gagnera certainement à être posée à un autre niveau, comme d'ailleurs beaucoup d'autres questions critiques, selon nous beaucoup plus pertinentes et intéressantes. Mais pour cela, il faudra justement s'intéresser, sans la dénaturer, à l'économie générale du discours de Singer et des éthiques animales, voire d'abord à l'économie de leur seule question : quelle considération pour les animaux ? — Ce qui devrait d'ailleurs suffire à désamorcer la critique humaniste... puisque ce sont précisément des « résidus » d'humanisme, d'anthropo-logo-centrisme et de dualisme que nous entreprendrons de mettre au jour et de critiquer dans cette économie discursive des éthiques animales.

¹ Cf. *Ibid.*

² Dans l'un de ses dialogues avec Elisabeth Roudinesco, Derrida se demandait ironiquement où pourrait nous conduire une telle « parodie de syllogisme » : « À redoubler de cruauté envers les animaux pour faire la preuve d'un humanisme irréprochable ? » Cf. Jacques DERRIDA et Elisabeth ROUDINESCO, « Violences contre les animaux », in *De quoi demain... Dialogues, op. cit.*, p. 115.

2. *Patience morale et impatiences politiques*

D'abord, donc : considérer la question, *la question de la considération*. Qu'est-ce qu'il faudra entendre par « considération morale », si celle-ci est irréductible au traitement ou à la valeur de la vie ? Qu'est-ce que cette considération à laquelle tous les animaux, humains et non humains, auraient donc *également* droit ? Et surtout, qu'est-ce qui permet de fonder ou de justifier cette soi-disant « égalité de considération » ? Répondre à ces questions, c'est d'abord, ni plus ni moins, répondre à la question-objection dite spéciste — de sens commun — que nous avons formulée précédemment, et qui se ramène au fond à la suivante : qu'est-ce que cela peut vouloir dire, avoir de la considération morale pour des animaux non humains qui, le plus souvent, dit-on, ne sont pas doués d'un langage complexe, ni donc de raison, et qui ne peuvent donc pas réfléchir rationnellement à leurs intentions et actions pour déterminer ce qui est moral ou ce qu'ils doivent faire, et qui donc ne sauraient non plus *répondre* de leurs actions ou comportement, c'est-à-dire ne sauraient en être tenus pour *responsables* ? Autrement dit, comment avoir de la considération *morale* pour des étants qui ne sauraient eux-mêmes faire preuve d'une telle considération — et dont la vie pourrait même être qualifiée, suivant cette définition restreinte, traditionnelle et rationaliste de la morale, de proprement *amoral* ?

La question de la considération morale pour les animaux non humains est donc *d'abord* celle du *statut moral* de ces animaux — dans laquelle il est peut-être possible de voir *la* (grande) question de l'éthique animale¹. Et très étonnamment, les éthiques animales ne répondront pas tant à cette question en critiquant et déconstruisant cette conception traditionnelle et rationaliste de la morale — d'ailleurs typiquement humaniste, anthropocentriste et dualiste —, ce qui serait certainement tout indiqué vu leur projet, mais bien plus en reprenant et reconduisant l'une de ses distinctions, l'une de ses *oppositions* les plus classiques : l'opposition entre *agent* moral et *patient* moral. À la question-objection spéciste et anthropocentriste voulant que seuls les humains soient moraux, les éthiques animales répondront donc presque unanimement dans les termes mêmes d'un certain humanisme rationaliste et anthropocentriste, traditionnellement hautement spéciste : certes, seuls les humains peuvent être de véritables *agents* moraux, eux seuls pouvant répondre de leurs actes et donc agir moralement ou immoralement (bien ou mal), mais les animaux non humains n'en sont pas moins des *patients moraux*, c'est-à-dire des étants à l'égard desquels les agents moraux ont une responsabilité morale. Les animaux ne peuvent pas répondre de leurs actes, mais nous, animaux humains, devons répondre moralement de nos actes à leur égard, en tant qu'ils sont des patients moraux — au même titre, par exemple, que l'enfant humain (*infans*, littéralement « qui ne parle pas » – bé-bé ou wouf-

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, *op. cit.*, p. 14.

wouf –, en deçà du langage, de la raison, de « l'âge de raison »...) ou que le handicapé mental, qui sont parfois patients moraux sans être agents moraux¹. Restera bien sûr à voir ce qui peut justifier cette « patience morale » des animaux non humains ; mais avant même que cette justification ne soit apportée, on voit bien que les termes mêmes dans lesquels « la » question éthique-animale est posée, celle du statut moral des animaux non humains, ne va absolument pas sans problèmes. Problèmes qui tiennent essentiellement — c'est du moins notre hypothèse — à ce que nous avons pu appeler précédemment le devenir ontologique (sinon métaphysique) et logico-conceptuel du schéma analogique triangulaire dans lequel les éthiques animales *veulent* et croient devoir poser ladite question animale.

Il faut toutefois bien reconnaître l'effort de Singer et de ses successeurs, critiques ou disciples, pour repenser, dans une perspective positivement darwinienne, l'humain non seulement comme animal, mais aussi « parmi » les animaux. C'est tout le sens de ce principe fondamental d'une « égalité de considération » proclamé par Singer : l'humain est un animal parmi d'autres animaux et ses intérêts ne sauraient, en droit, recevoir davantage de considération morale que ceux de ces autres animaux, si ce n'est que par pur préjugé spéciste (de même que l'homme blanc est un humain comme les autres...). L'humain est donc moralement lié aux animaux non humains, notamment en vertu de sa propre animalité, de son être-animal (nous y reviendrons). Mais cette réinscription morale et ontologique de l'humain dans l'animalité, qui se veut pourtant radicale, est aussitôt fortement nuancée, sinon carrément niée (il faudra voir), par le recours à une différence oppositionnelle tout aussi radicale visant à justifier l'idée et la possibilité d'une considération morale envers les animaux dits égaux en droit : la différence « éthique » — mais dont la charge et la portée ontologico-métaphysiques sont évidemment plus que considérables —, entre l'agent et le patient, et donc entre l'humain et l'« animal » (le reste des animaux), seul le premier *pouvant* être véritablement agent moral, le deuxième ne pouvant, au mieux, qu'être patient moral, du moins eu égard à la moralité humaine. L'opposition est évidemment très lourde de nombreux présupposés métaphysiques dualistes, rationalistes et anthropocentristes. Car qu'est-ce qui permettra de fonder ou justifier ce « propre de l'homme » que *serait* la *moral agency* ou la *moral responsibility*, ou même simplement, à la limite, le propre de cette *moralité humaine* dans laquelle on cherche ici à *inclure* les animaux non humains (et de laquelle ils étaient donc d'abord *exclus*... mais pourquoi donc ?) en leur attribuant un statut moral, sinon ces bonnes vieilles catégories anthropocentristes et dualistes inhérentes à toute la tradition post-cartésienne et post-kantienne, elles-mêmes fondées sur de bonnes vieilles oppositions classiques du type

¹ Voir *ibid.*, pp. 19-20.

« raison / nature », « action rationnelle / réaction instinctive », « liberté humaine / nécessité naturelle », « réponse humaine / réaction animale », etc.

Bien entendu, il ne s'agit absolument pas pour nous ici de nier une certaine spécificité de la moralité humaine ou de l'agir humain, ni ce que plusieurs veulent encore appeler les « propres de l'homme » — même si nous croyons, notamment à la lumière de travaux contemporains en éthologie et en primatologie, que ces différences humaines ne sauraient plus en aucune façon être formulées en termes d'*oppositions* entre l'humain et l'animal — *y compris* donc pour cette différence entre agent moral et patient moral, ou encore entre moralité *humaine* et ce que plusieurs veulent désormais considérer, suivant une définition souple de la moralité, comme des (proto-)moralités animales¹ (dans lesquelles l'animal serait évidemment aussi bien agent que patient), différences qui ne font que retraduire sur un plan moral de vieilles différences oppositionnelles (et dualisantes) ontologico-métaphysiques. Nous ne nierons donc pas les spécificités et différences de l'humain, de son agir, de son langage, de sa pensée et de sa moralité ; et nous n'affirmerons certainement pas non plus que les éthiques animales se réfèrent explicitement ou naïvement ou « bêtement » aux catégories et oppositions anthropocentristes classiques. Nous disons au fond seulement qu'au moment même où elles s'efforcent de repenser ontologiquement et moralement l'humain comme « animal parmi les animaux », les éthiques animales réintroduisent une opposition *forte* entre l'humain et l'« animal » — opposition morale mais aussi ontologique sur laquelle se structurera d'ailleurs toute l'économie de leur discours et de leur questionnement et qui, selon nous, ne pourrait ultimement se justifier autrement que par un recours à des catégories métaphysiques dualisantes et traditionnellement anthropocentristes et spécistes (auxquelles elle renvoie d'ailleurs déjà plus ou moins implicitement). Et bien entendu, nous soutiendrons aussi que cette opposition forte, toujours présupposée d'une manière ou d'une autre — avec toutes ses implications ontologiques et pratiques — par la plupart des éthiques animales, peut constituer en ce sens un obstacle majeur pour repenser et transformer radicalement les rapports de l'animal humain au reste des animaux.

Comment donc une telle opposition entre l'humain et l'animal, renvoyant à des catégories et oppositions traditionnellement anthropocentristes, peut-elle en venir à constituer l'une des hypothèses fondamentales d'un discours dit antispéciste, et il faudrait même dire d'une « discipline » se voulant pour ainsi dire révolutionnaire, et se donnant en tout cas précisément pour tâche de mettre en question les habitudes morales fortement anthropocentristes de l'humain ? Il pourrait sans doute être pertinent, en suivant Derrida, d'entreprendre une sorte de déconstruction de ces discours pour en venir à mettre au jour

¹ Voir entre autres, sur ces questions, les travaux de Frans DE WAAL, *Primates et philosophes*, trad. Sarah Gurcel, Paris : Le Pommier, 2008, 257 p.

le socle métaphysique profondément cartésianiste et dualisant sur lequel ils s'érigent et à partir duquel ils se déploient, même et surtout quand c'est à travers un utilitarisme ou un kantisme qui se veut et se présente comme résolument anti-cartésien. Pertinent, sans doute, mais peut-être pas très intéressant, puisque nous ne ferions alors probablement que répéter ce que Derrida et d'autres ont pu remarquer et dire à propos de tant discours se voulant anti-cartésiens (ce qui s'appliquerait certainement dans une très large mesure aux éthiques animales). Pertinent, mais peut-être pas très intéressant, *ni même nécessaire*, au fond, puisque nous croyons que cette opposition forte et dualisante entre l'humain et l'animal, que reconduiront, à leur fondement même, la plupart des éthiques animales, peut aussi être expliquée beaucoup plus simplement, sans creuser et sans nous engouffrer dans les profondeurs abyssales d'une sorte d'implicite discursif, mais en restant ou en revenant ici encore à la « surface du discours ». Comme nous l'avons indiqué, nous croyons que cette opposition morale et ontologique découle tout naturellement et essentiellement du schéma analogique triangulaire à travers lequel ces éthiques animales croient devoir penser les rapports de l'humain au reste des animaux — schéma dont le cartésianisme, transpirant de partout, est déjà plus qu'évident, même si c'est négativement, et même si ce « cartésianisme négatif » est paradoxalement conçu pour dénoncer le cartésianisme-esclavagisme « positif » de nos cultures (c'est-à-dire leurs positivités ou empiricités typiquement cartésianistes).

Descartes ? Il avait raison au moins sur ce point, semblent en effet nous dire presque unanimement les éthiques animales : il a bien vu que l'humain pouvait et allait devenir maître et possesseur de la nature, et notamment des animaux non humains (réduits à l'état de machine), grâce à la puissance remarquable de sa pensée, de sa raison, de sa science et de sa technique. Et si Descartes avait raison au moins en cela — et bien qu'il ait certainement eu tort de penser que ce pouvait être une bonne chose, une chose souhaitable ou désirable —, alors il faudra bien nous aussi penser les rapports de l'humain aux animaux en termes cartésiens, c'est-à-dire en termes de maîtrise, de domination, etc. — quitte à marquer la grave erreur de jugement moral commise par Descartes en prenant soin de comparer cette maîtrise non pas à une heureuse conquête de l'humain, mais bien à l'esclavage le plus ignoble et sordide. Autrement dit : force nous est donc de constater que la prophétie cartésienne s'est concrétisée empiriquement et historiquement ; alors force nous sera aussi de penser dans et avec les catégories cartésiennes — pour pouvoir mieux contester le « progrès » et la réalité socio-historiques qu'elles ont contribué à rendre possibles : d'un côté, l'humain-maître, avec sa super-puissance de penser et d'agir ; de l'autre, l'animal-maîtrisé, dominé, esclave, impuissant, exploité et traité comme une vulgaire machine (machine à viande, machine à lait, machine à œufs, etc.). Comment nier cette réalité du devenir-esclave-machine de l'animal, et du devenir-maître-

machiniste de l'« homme moderne », et du devenir-cartésien de nos sociétés occidentales ? Et surtout, la question brûlante, urgente : comment « sortir » de cette indéniable réalité, de cette réalité devenue insoutenable, de ce cercle vicieux de violence, d'oppression et de domination, dont les conséquences dramatiques apparaissent aujourd'hui de plus en plus évidentes, mais dont on ne fait peut-être que commencer à prendre toute la mesure ?

Rien de plus « facile », semble-t-on nous dire : avec un peu de culture philosophique et historique, c'est-à-dire avec un peu d'esprit et de ruse dialectique : il suffira d'abord, comme toujours, de tout trianguler, à commencer par le cercle de violence lui-même, ce qui aura pour effet immédiat de révéler toutes ces ruses infinies dont la Raison et la Liberté sont capables. On a au fond toutes les raisons d'y croire, l'humain finira bien par élever sa puissance de penser, d'agir, de raisonner, etc., pour la mettre non plus au service de cet esclavage ignoble et immoral, de ces injustices sans nom, mais bien au seul service de la Justice, de la Liberté et du Bien. Les signes précurseurs et annonciateurs de cette « Terre promise » n'apparaissent-ils pas d'ailleurs clairement, scintillants partout sous nos yeux comme des étoiles du matin annonçant les aurores ? Voyez déjà « mon » discours, tous ces discours libérateurs qui essaient partout et qui mobilisent tant de gens en quête de Justice (et de rédemption ?) — la « bible » qu'est *Animal Liberation*, vendue à plus de cinq cent mille exemplaires, initiatrice d'un mouvement auquel adhèrent déjà des millions de personnes —, ne sont-ils pas au fond si semblables aux discours de ces « hommes blancs du Nord des États-Unis » qui, aux XVIII^e et XIX^e siècles, se sont résolus, par on ne sait quel prodigieux miracle ou progrès de la Raison, à mettre leur raisonnement, leur pensée et même leur vie au service d'une Liberté et d'une Justice bien comprises ? Voilà bien le modèle à suivre, nous dit-on, lequel se met d'ailleurs déjà en place : après l'abolition de l'esclavage, la libération animale.

Sarcasmes déplacés, ou description à peu près fidèle d'une sorte d'onto-théo-logie de la libération qui s'est progressivement structurée au cœur même des discours éthiques sur la « question animale » ? Seule une véritable déconstruction de ces discours pourrait sans doute permettre de le dire, même si de nombreux éléments discursifs et structures logico-conceptuelles parfaitement explicites semblent déjà indiquer ce qu'une telle déconstruction en viendrait à mettre au jour. Mais, pour l'instant du moins, nous voulons marquer autre chose, précisément à propos de ces structures (onto-)logico-conceptuelles *explicites* dans lesquelles les éthiques animales vont s'efforcer de penser la possibilité d'une « libération animale » (en un sens large). Il est d'abord bien évident que l'opposition logique et ontologique sur laquelle se structure le discours des éthiques animales est toute cartésienne, même si elle est d'emblée pensée *négativement* et dénoncée à travers l'analogie de l'esclavage : d'une part, l'humain hyperpuissant, avec sa puissance de penser et

d'agir, devenu maître-esclavagiste et possesseur des étants naturels, notamment des animaux non humains ; d'autre part, ces animaux-machines impuissants et dominés, esclaves, dénués de toute puissance de penser et d'agir, mais seulement doués, au mieux, d'une puissance de « réagir » et, pour les éthiques animales, de pâtir (notamment de souffrir). Bien sûr, les éthiques animales n'en resteront pas à cette opposition cartésianiste, même négative, puisqu'il s'agira précisément pour elles de « dépasser » cette opposition, de sortir du cercle de violence ; ce qu'elles réussiront brillamment par la triangulation « dialectisante » des oppositions onto-ana-logiques, de telle sorte qu'au cercle de l'esclavage est substitué le triangle de son abolition (libération). Il y aurait beaucoup à dire sur cette opération de triangulation « dialectisante ». Mais une chose est claire : l'opposition ontologique cartésienne de départ sera *conservée* tout en étant « supprimée » et dépassée, c'est-à-dire que l'opposition entre l'humain-puissant et l'animal-impuissant ne sera jamais fondamentalement remise en question, mais ne fera que se déplacer et changer de nature — du négatif au positif ; alors que la puissance humaine (de raisonner, de penser, d'agir) était de prime abord mise au service d'une maîtrise-exploitation-domination violente des animaux impuissants (machines), elle devra être et sera dorénavant mise au service de la libération de ces mêmes animaux impuissants (souffrants), c'est-à-dire de leur protection et de leur défense (liberté négative). *Cette opposition ontologique entre puissance humaine et impuissance animale*, ou entre puissance positive d'agir et puissance négative de pâtir, voire entre raison et passion ou entre activité et passivité, est et restera toujours au fondement même des éthiques animales, comme leur présupposé le plus tenace : *l'opposition entre agent moral et patient moral*, tenue pour évidente et pour indispensable en vue de fonder le projet d'une éthique animale, n'en est qu'une reformulation à un niveau éthique que l'on croit pouvoir soustraire à l'investigation ontologique. Or, comme on peut commencer à mieux l'entrevoir ici, cette opposition ou distinction dite éthique transporte avec elle de nombreux et lourds présupposés ontologiques et métaphysiques, lesquels s'enracinent dans une tradition dualiste et humaniste dont l'anthropocentrisme « spéciste » n'est plus à démontrer.

L'analogie avec l'esclavage et son abolition, qu'elle soit circulaire ou triangulaire, et dont on aurait pu penser qu'elle allait réintroduire une certaine agentivité (*agency*) ou puissance d'agir du côté des animaux non humains (ces esclaves qu'il s'agit de libérer), loin de subvertir l'opposition éthique et ontologique, va au contraire la consolider et la confirmer pleinement dans ses droits. L'esclave noir, agent ou patient moral ? La réponse cynique serait peut-être indiquée ici : on le reconnaissait, au moins implicitement, comme agent (im)moral, mais seulement quand il s'agissait de le punir et de le châtier ; sinon l'esclave ne jouissait d'aucun statut moral — du moins eu égard à la « moralité blanche » —, étant précisément considéré comme une bête (amorable) qu'il était donc légitime de

dominer et d'exploiter sans scrupule. Mais qu'en est-il quand il s'agit de *le* libérer, puisque c'est bien ce dont il est d'abord question dans et par cette analogie ? Et surtout, qu'en est-il sur le plan ontologique, par exemple celui de sa puissance d'agir, de pâtir, de penser ? La réponse est au moins en partie contenue dans la question : il s'agit bien de *le* libérer, comme il s'agira aussi, pour les animaux, de *les* libérer. Ce qui est toujours pré-supposé dans l'onto-analogie de l'abolition de l'esclavage, c'est la foncière *impuissance* d'agir et de penser, actuelle ou même potentielle, des esclaves et des animaux ; impuissants et donc « handicapés », ils doivent *être* libérés, étant présumés incapables d'y arriver par eux-mêmes, c'est-à-dire de *se* libérer. L'abolitionnisme américain, tel qu'il est compris ici dans l'analogie de la libération animale (et tel qu'il est généralement présenté, d'ailleurs, et sans doute à juste titre), est donc avant tout un mouvement « blanc », le mouvement de ces « hommes blancs du Nord », détenteurs de la puissance de penser, de raisonner et d'agir, et ayant mis cette puissance et leur pouvoir au service de la libération des Noirs du Sud (impuissants).

On nous objectera peut-être que, ce faisant, l'abolitionnisme reconnaissait explicitement à ces Noirs esclaves une certaine puissance d'agir et de penser au moins *potentielle* — précisément ce qu'il s'agissait de libérer et d'actualiser par l'abolition —, ainsi qu'un certain statut ontologique, moral et / ou juridique qui, en droit, devait être (plus ou moins) le même que celui de l'homme blanc — précisément aussi ce qu'il s'agissait de leur accorder par l'abolition. Et de fait, bien sûr, l'abolition permettra effectivement mais difficilement aux esclaves du Sud, à l'issue de la guerre de Sécession, d'acquérir officiellement et légalement un certain statut juridique d'humains libres, et donc de se prévaloir de certains droits. Mais quel statut, quels droits, quelle liberté les esclaves noirs auront-ils effectivement acquis avec l'abolition ? Le « droit » à une « égale considération », n'impliquant cependant ni une égalité de traitement ni une égalité de valeur ou de vie... ? Le même droit ou statut, la même liberté qu'il s'agirait donc aujourd'hui, selon plusieurs, d'accorder aux animaux ? Inutile d'entrer ici dans des considérations détaillées sur les différents amendements apportés à la Constitution américaine lors de l'abolition, ni de refaire l'histoire de la fameuse Reconstruction ratée : comme chacun le sait, si une égalité de droit est reconnue pour les anciens esclaves du Sud avec l'abolition, ce « droit égal » se traduira au final et en fait de façon purement négative : *le droit de ne pas être esclave* — lequel n'empêchera évidemment pas le maintien du clivage, de l'opposition et de la répartition onto-anthropologique et socio-politique des puissances et des libertés dans un nouvel apartheid ultra-violent qui aura toutes les apparences d'un « esclavage sans esclavage » (le Blanc tout-puissant / le Noir impuissant).

Ce serait certainement aller beaucoup trop vite et faire preuve de mauvaise foi que d'affirmer sans détour : voilà l'apartheid auquel nous amènerait le modèle onto-ana-

logique de libération animale développé implicitement ou explicitement dans la plupart des éthiques animales (et même s'il nous semble déjà évident que, étymologiquement, ce mot – *apartheid* – pourrait décrire assez bien l'utopie libératrice à laquelle se réfèrent la plupart des éthiques animales, selon lesquelles il faudrait effectivement permettre aux animaux non humains, impuissants, de « vivre à part », c'est-à-dire séparés des humains — là serait leur liberté —, de manière à les sauver, à les défendre et à les protéger contre la toute-puissance et la cruauté humaines). Ce serait aller trop vite et faire preuve de mauvaise foi, — alors nous irons donc plus lentement et tâcherons de faire preuve de bonne foi, notamment en nous laissant imprégner plus profondément de cette onto-théologie de la libération animale. Mais une dernière remarque essentielle semble néanmoins s'imposer, auparavant, à propos de l'analogie de l'esclavage. N'est-il pas absolument remarquable, en effet, que la véritable libération – positive – des Noirs du Sud, et plus généralement des Afro-Américains, c'est-à-dire tous les droits, libertés et pouvoirs positifs qu'ils ont pu acquérir et surtout conquérir au cours du XX^e siècle dans la société américaine, n'ait pas été le résultat de l'abolition de l'esclavage (qui n'en fut en réalité qu'une condition de possibilité, peut-être nécessaire mais aucunement suffisante), mais bien précisément de l'affirmation de leur propre puissance (« *black power* ») — puissance d'agir, de penser, de vivre — et de leur propres pouvoirs et forces, ainsi, donc, que de l'instauration, par leurs luttes et leurs combats, de nouveaux rapports de pouvoirs, de nouveaux rapports de forces (notamment politiques et micro-politiques), souvent de manière informelle et informelle, infrastructurelle, souterraine (*underground*), pour ainsi dire rhizomatique... ? *Black power, Black Panthers, Black Liberation Army...* — une toute autre machine politique de libération apparaît ici encore, beaucoup plus souterraine, « sale », secrète, violente, subversive, dangereuse — une authentique « machine de guerre »¹. Mais tout cela, évidemment, cadre bien mal dans un schéma de libération animale : l'animal-esclave est *essentiellement* impuissant et handicapé, nous dit-on ; il n'a pas, ne peut pas avoir et n'aura donc jamais le pouvoir de penser sa situation et d'agir par lui-même pour la transformer, et c'est pourquoi « nous devons élever notre voix pour défendre ceux qui ne peuvent parler pour eux-mêmes »² — comme les abolitionnistes l'on fait pour les esclaves aux XVIII^e et XIX^e siècles... Comment en effet penser un

¹ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, chap. 12 : « Traité de nomadologie : la machine de guerre », pp. 434-527.

² Peter SINGER, *La libération animale*, *op. cit.*, p. 13, où il ajoute aussitôt : « Vous pouvez juger de la gravité de ce handicap en vous demandant combien de temps les Noirs auraient eu à attendre avant d'obtenir l'égalité des droits s'ils n'avaient pas été en mesure de se lever et de l'exiger en leur propre nom » (nous soulignons). Conclusion logique implicite : les animaux ne pouvant se lever pour exiger leurs droits, alors nous devons le faire à leur place, et donc les mouvements de libération afro-américains ne sauraient constituer un véritable modèle pour la libération animale.

animal qui affirmerait sa propre puissance de vivre et d'agir, ses propres pouvoirs et ses propres forces et qui, ce faisant, contribuerait à sa propre libération ? Passe encore pour la panthère noire peut-être, mais pour la truie ou la poule réduite à l'état de pure machine ?

Décidément, la libération animale ne saurait passer par un tel modèle d'auto-affirmation ; il faut au contraire un modèle qui puisse rendre compte à la fois de la foncière impuissance animale et de la puissance potentiellement libératrice de la raison, de la pensée et de l'action *humaines*, quitte à réduire aussitôt cette opposition ontologique radicale à une opposition simplement analogique et éthique, discrète (croit-on), entre l'humain et le reste des animaux : le maître et l'esclave, d'une part, l'agent moral et le patient moral, d'autre part. Par là, on voit bien aussi pourquoi, malgré plusieurs allusions sympathiques, les grandes luttes socio-politiques du *civil rights movement*, comme celles des mouvements féministes d'ailleurs, sont difficiles à insérer et à penser dans le modèle classique de libération ou de protection animale, tel qu'il se développe et se structure à partir de Singer et Regan et dans les grandes théories éthiques-animales. Ce n'est certainement pas un hasard si les théoriciennes féministes, et notamment écoféministes, seront très critiques de ce modèle théorique « classique » et qu'elles-mêmes proposeront une tout autre approche en éthique animale ; et ce n'est certainement pas un hasard non plus si plusieurs de ces théories (éco)féministes échappent très largement aux critiques que nous adressons et adresserons ici aux éthiques animales « classiques » (nous verrons bientôt pourquoi). Aussi l'éthique animale positive que nous en viendrons à esquisser dans la suite puisera-t-elle sans aucun doute son inspiration et son souffle bien davantage du côté de ces mouvements sociaux et politiques *underground* ou radicaux de libération noire, féministe, amérindienne, africaine, etc., — dans lesquels les dominé(e)s et opprimé(e)s sont *parties prenantes* et intégrantes des processus de libération et d'affirmation de leurs puissances de vivre —, et certainement pas du côté d'un abolitionnisme « blanc ».

Ce qui supposera bien sûr toute cette déconstruction subversive non seulement du schéma onto-ana-logique de l'abolition de l'esclavage et de ses implications logico-conceptuelles (ce que nous avons à peine commencé ici), mais aussi et d'abord de cette opposition éthique et anthropocentriste cardinale entre agent moral et patient moral, intrinsèquement liée au schéma onto-ana-logique, et qui n'est à peu près jamais mise en question, du moins radicalement, par les éthiques animales. Une éthique animale et écosophique *positive*, dont la question motrice serait celle du pouvoir, concevrait nécessairement les animaux non humains, de même que les étants vivants et naturels, non seulement comme des patients éthiques, mais aussi comme de véritables *agents* éthiques, voire politiques (en vertu de leur puissance d'agir, de leur pouvoir d'affecter, etc.). « Agents » éthiques et politiques, non pas bien sûr au sens moyenâgeux où l'on croirait

pouvoir et devoir leur reconnaître une responsabilité morale ou juridique et donc juger leurs « actions » en termes de bien et de mal, mais bien en un sens beaucoup plus éthologique, écologique et peut-être même physico-chimique (l'« agent chimique »), c'est-à-dire au sens où l'étant animal, vivant ou naturel *agit et inter-agit* toujours sur et avec les autres étants qui co-habitent avec lui dans son milieu — que celui-ci soit « naturel », domestique, urbain, industriel, etc. —, et que ces actions, interactions et relations (de pouvoirs) peuvent être évaluées comme *bonnes ou mauvaises* (pour l'étant en question, pour les étants avec lesquels il interagit, pour le milieu d'interactions et de relations, et donc également pour nous, animaux humains, qui co-habitions avec eux dans ce milieu)¹. Tout cela deviendra beaucoup plus clair, voire évident, au fil des pages ; ce qui est déjà clair, toutefois, c'est que pour pouvoir penser une éthique et une libération positives, il faudra nécessairement sortir de cet anthropocentrisme ontologique dans lequel restent prises la plupart des éthiques animales, notamment lorsqu'elles reconduisent cette opposition éthique forte entre agent et patient en vue de fonder l'idée et la possibilité d'une considération morale envers les animaux non humains. On verra bien vite à quel point cela peut constituer une erreur, ou mieux, une bêtise, une territorialité abêtissante pour la pensée — et dont les implications pratiques peuvent être plus que considérables.

¹ Cf. Gilles DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, chap. II et chap. III, pp. 58-9.



3. *Can they suffer ? L'indéniable en question.*

Reste donc à voir, bien sûr, ce qui peut permettre de fonder ou de justifier, dans les grandes théories éthiques-animales, cette considération morale que nous devrions avoir également envers ces patients moraux que seraient les animaux non humains. Qu'est-ce qui peut justifier leur « patience » morale ? En quoi peuvent-ils prétendre à ce statut de « patients moraux » ? Et en quoi et pourquoi, après tout, seraient-ils donc tous égaux, de cette égalité dite « de considération » ?

La réponse que donne Singer à ces questions est certainement la plus connue et constitue aussi l'argument le plus souvent retenu et mobilisé pour justifier non seulement le projet théorique de l'éthique animale, mais aussi la nécessité, voire l'urgence d'une rationalisation morale et juridique de toutes nos actions ayant un impact direct ou indirect sur les vies animales non humaines (nécessité, tâche et argument qui sont donc également et généralement au principe des mouvements de protection et de libération animales). L'argument, pourtant, est loin d'être nouveau, déjà fréquemment avancé qu'il était au XIX^e siècle (par ex. chez Humphry Primatt, Rousseau, etc.), le plus souvent en réaction explicite à l'« insouciance » et à la violence du mécanisme cartésien. Et c'est d'ailleurs à l'un de ces penseurs du XIX^e siècle que Singer emprunte explicitement l'argument lui permettant de justifier l'attribution aux animaux non humains d'un statut (de patient) moral, en le développant néanmoins beaucoup plus loin et dans une perspective évidemment originale et audacieuse. Jeremy Bentham. Et cette référence explicite et enthousiaste au grand-père fondateur de l'utilitarisme anglo-saxon n'est évidemment pas étrangère au cadre profondément conséquentialiste dans lequel se développeront la grande majorité des éthiques animales, ni peut-être, comme nous l'avons suggéré précédemment en note, au schéma onto-ana-logique (de l'abolition) de l'esclavage dans lequel elles croiront aussi devoir penser les rapports de l'humain au reste des animaux. Citons encore, cette fois *in extenso*, ce passage célèbre de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, dans lequel plusieurs voudront voir l'une des premières formulations de l'argument qui allait devenir le fondement de l'éthique animale, notamment utilitariste :

Le jour viendra *peut-être* où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ses membres autrement que par la main de la tyrannie. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est en rien une raison pour qu'un être humain soit abandonné sans recours au caprice d'un bourreau. On reconnaîtra peut-être un jour que le nombre de pattes, la pilosité de la peau, ou la façon dont se termine le sacrum sont des raisons insuffisantes pour abandonner un être sensible à ce même sort. Et quel autre critère devrait marquer la ligne infranchissable ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être celle de

discourir ? Mais un cheval ou un chien adultes sont des animaux incomparablement plus rationnels, et aussi plus causants, qu'un enfant d'un jour, ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais s'ils ne l'étaient pas, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : peuvent-ils *raisonner* ? ni : peuvent-ils *parler* ? mais : peuvent-ils *souffrir* ?¹

Can they suffer ?... — that is the question. Du moins la grande question morale, morale-animale, *a fortiori* si l'on prend pour acquis, à tort ou à raison, qu'eux, animaux non humains, ne peuvent se poser *l'autre* question, la question de *l'autre*, la question de l'être et du non-être, ou même que cette question ne peut faire sens pour eux, voire qu'elle ne les concerne pas². *Can they suffer ? — that is the question*, donc. Que fait-on, que *peut-on* faire avec la question, avec une question, avec les questions en général, et plus particulièrement avec les questions de ce type ? On peut faire beaucoup de choses. On peut d'abord les poser et les reposer — et ce faisant, les déplacer et les transformer, comme le fait ici Bentham de manière remarquable, et probablement sans vraiment savoir ce qui allait en découler. On peut d'abord les poser, et ensuite, bien sûr, on peut y répondre. Et on peut y répondre de plusieurs façons. Par un oui ou par un non, par exemple, comme le feront d'ailleurs la plupart des éthiques animales contemporaines, lesquelles auront toujours et déjà répondu à la question : *oui*, bien sûr, les animaux non humains souffrent, puisque ce sont des étants sensibles (*sentient beings*). On peut aussi y répondre tout autrement, de manière plus méthodique : par exemple, suivant une approche plus scientifique et empirique, en se demandant d'abord ce qu'« est » la souffrance (et la douleur), quelles en sont les conditions physiologiques et éventuellement psychologiques de manifestation, pour ensuite reposer la question et y répondre plus rigoureusement, sur la base d'observations et de faits dits positifs : on peut ainsi déterminer objectivement *quels* animaux non humains peuvent effectivement souffrir (mammifères, vertébrés, invertébrés, poissons, crustacés, insectes, etc. ?), et de quelle façon, en distinguant éventuellement différents types et degrés de souffrances en fonction des différents processus (psycho-)physiologiques pouvant intervenir dans la production de l'état en question... etc. On s'en doute bien, toute une littérature scientifique et

¹ Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, *op. cit.*, chap. XVII, §1, 4, pp. 282-3, n. b (cité et traduit dans Singer, *op. cit.*, p. 37). Voir aussi les passages moins souvent cités sur les animaux : chap. V, 10-1, p. 44 ; chap. VI, 20-3, pp. 57-8.

² C'est la thèse bien connue de HEIDEGGER, déjà développée plus ou moins implicitement dans *Sein und Zeit* (seul le *Dasein* pouvant poser la question de l'être), et explicitée dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde, finitude, solitude*, Paris : Gallimard, 1992, particulièrement les § 42-66, ainsi que dans *La lettre sur l'humanisme*, Paris : Aubier-Montaigne, 1964, pp. 49-73. Voir aussi le commentaire critique de Jacques DERRIDA dans *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, chap. IV.

philosophique, plus ou moins « commandée » par les éthiques animales, cherchera ainsi à fournir une telle réponse, plus raffinée, subtile, précise, à la grande question¹.

Can they suffer ? — that is the question. Et la réponse : *yes they can — of course.* Bien sûr qu'ils peuvent souffrir, et non seulement qu'ils le peuvent, mais qu'ils souffrent effectivement, bien souvent, et sans doute énormément, en tout cas pour nombre d'entre eux. Au fond, on a toujours et déjà connu, su ou *éprouvé* la réponse, et ce, avant même de poser la question, comme le soulignait Derrida dans son texte magnifique auquel il faut bien renvoyer ici encore ; la réponse (*yes they can*) « ne fait aucun doute », « elle n'a d'ailleurs jamais laissé de place au doute ; c'est pourquoi l'expérience que nous en avons n'est pas même indubitable : elle précède l'indubitable, elle est plus vieille que lui », plus vieille que le doute (hyberbolique) et donc que l'indubitable (*cogito*) ; elle est « l'*indéniable* », que même Descartes n'aurait donc au fond jamais nié ou pu nier (disant seulement que cet indéniable ne peut être *prouvé* hors de tout doute)².

Can they suffer ? — that is the question. Et la plupart des éthiques animales répondent elles aussi à la question en disant : oui, bien sûr, *indéniable, they can suffer, and they do suffer* « *the slings and arrows of outrageous fortune* », « *the whips and scorns of time, th' oppressor's wrong, the proud man's contumely* », *they do bear* « *fardels* », « *grunt and sweat under a weary life* » — comme nous, peut-être plus que nous, même si c'est différemment, et certainement aussi à cause de nous. Mais eux, toutefois, ajoutent les penseurs de la libération animale, ne peuvent se lever, prendre les armes, se révolter comme nous contre cette *outrageous fortune* — *they can't* « *take arms* » *against this sea of sufferings* « *and, by opposing, end them* »... Ce sera là tout le fondement, ou du moins l'un des fondements (les plus importants), l'un des principes fondateurs et fondamentaux des éthiques animales, comme des mouvements de libération et protection animales qu'elles inspireront : dans la voie ouverte par la question de Bentham, Singer et plusieurs autres considéreront aussi que « *la capacité de souffrir [est] la caractéristique déterminante qui donne à un être le droit à l'égalité de considération* »³. Jeangène Vilmer ira plus loin encore en méditant l'importance de la souffrance dans et pour le projet théorique et pratique des éthiques animales, soulignant que « *la raison d'être, la condition et le point de départ [de leur] questionnement éthique est l'existence d'une souffrance animale.* Si les animaux ne souffraient pas, poursuit-il, il n'y aurait plus de problème, ou il y en aurait d'autres, et l'éthique animale se réduirait alors à l'éthique environnementale. »⁴ Il n'y aurait plus de problème... ou il y en aurait d'autres... On voit

¹ Cf. Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, pp. 51-5.

² Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis, op. cit.*, pp. 49-50.

³ Peter SINGER, *La libération animale, op. cit.*, p. 37 (nous soulignons).

⁴ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, p. 51 (nous soulignons) — l'auteur reprenant aussi la même phrase (« la raison d'être, la condition et le point de départ du

bien en tout cas tous les problèmes qu'un tel principe, un tel fondement, un tel critère (de considération morale), etc., pourra venir poser, dans la perspective d'une éthique animale *positive* et créative : avant même de commencer à (re)penser nos rapports aux animaux non humains, et donc pour ainsi dire *a priori*, ou en principe, on se voit déjà poussé, sinon enlisé, du côté de la passivité, dans le pâtir-souffrir, et même dans la négativité, dans un pâtir qui est résolument négatif ; on se roule et se vautre déjà, à l'avance, dans la souffrance, dans la douleur, dans la tristesse, dans la cruauté — on fait déjà ni plus ni moins de cette *sea of sufferings* le milieu de toute sa pensée (les animaux non humains : esclaves, souffrants, impuissants). Mais pourquoi donc ? Parce que sinon, « il n'y aurait pas de problème »... Le problème, toute la matière à penser, c'est ici la souffrance. Pas de souffrance, pas de problème — du moins pour les éthiques animales. « Ou il y en aurait d'autres [problèmes] »... mais ce ne serait plus de l'éthique animale, nous avertit-on ; ce serait alors autre chose, peut-être de l'éthique environnementale, mais pas de l'éthique animale.

La remarque n'est évidemment pas innocente ; elle anticipe déjà la critique sévère et radicale qu'une certaine éthique environnementale adressera effectivement aux éthiques animales, à partir de concepts écocentristes, holistes et déjà beaucoup plus positifs ou créatifs, comme celui de « communauté » (éthique, mixte, interspécifique, biotique, etc.), d'interactions biotiques et écologiques, de circulation et mouvements énergétiques (*food chains* or *food webs*), de conscience biosphérique, etc. — voilà bien d'autres « problèmes » sur lesquels il faudrait aussi se pencher. Mais dans l'éthique animale, la positivité réelle et pratique n'a pas sa place. Au mieux, on voudra bien la considérer comme une sorte d'horizon pour la pensée et l'action, une utopie (par ex. celle de la liberté ou du bien-être animal) qu'il n'est toutefois possible de penser et de réaliser *que négativement*, c'est-à-dire en renversant — en pensée d'abord, en pratique ensuite — l'actuelle réalité dite négative (celle de la souffrance et de l'esclavage des animaux). Sinon, on ne verra dans les approches éthiques plus positives (qui voudraient par exemple insister davantage sur les rapports positifs, riches, joyeux, intenses, etc., que l'humain et les animaux non humains entretiennent ou peuvent entretenir), qu'un optimisme déplacé, un « quasi-négationnisme », une manière de nier, de se fermer les yeux devant l'horrible réalité de la souffrance animale. Pour l'éthique animale, tout devra (se) passer dans et par les profondeurs de la négativité et de la passivité, celles du pâtir-souffrir des animaux non humains ; elle-même se conçoit d'ailleurs — par solidarité avec ces derniers ? — comme

questionnement éthique »...), sous une forme encore plus affirmative, et pour ainsi dire à son propre compte, à la p. 53.

étant essentiellement *réactive* et *négative*, comme une réaction¹ et un effort dialectisant de « négation » — tout son projet consistant ni plus ni moins à s'enrouler dans le négatif, dans la brutale et pénible réalité de la souffrance animale, pour pouvoir mieux y *réagir*, c'est-à-dire pour mieux la critiquer, la dénoncer, la faire cesser, la « nier » (et par cette « négation du négatif » — par ce « non » à la souffrance animale —, alors le positif : la liberté, le bien-être animal). Souffrance, souffrance — le chemin de croix des éthiques animales est tout tracé, à l'avance, tracé par la question même, ou plutôt par la *réponse* qu'elles y apportent.

Can they suffer ? — that is the question. Que fait-on, que *peut-on* faire de la question, *avec* la question ? On peut d'abord la poser, bien sûr, comme le fait si bien Bentham ; on peut donc aussi y répondre, que ce soit par un « oui, bien sûr », ou par des explications plus précises et nuancées. Mais on peut aussi faire autre chose avec la question, avec les questions — autre chose que d'y répondre. Hamlet, lui, bien sûr, pose la question, *the question*, l'autre question, la question de l'autre, de l'être ou du non-être, laquelle, on le sent bien lorsqu'on relit son célèbre soliloque, n'est pas aussi étrangère à la question de Bentham qu'on pourrait d'abord le penser. Le prince pose la question, mais que fait-il justement de cette question qu'il pose ? Y répond-il ? Peut-être, en un certain sens. Mais peut-être pas non plus, en un autre sens ; peut-être serait-il absurde de répondre, ou de prétendre qu'il y répond : sans doute Hamlet ne serait-il pas, n'aurait-il pas été, s'il avait répondu à la question. Il pose la question, donc, et, que ce soit pour y répondre ou non, *il s'y engouffre*, il s'y enfonce complètement, jusque dans ses profondeurs les plus inquiétantes, abyssales, énigmatiques, *unheimliche*, au risque de ne plus pouvoir en sortir, au risque de la folie. Répondre d'emblée à la question, pour Hamlet, c'eût été recouvrir aussitôt sa profondeur, son épaisseur inquiétante, au risque de recouvrir aussi sa grandeur et sa richesse ; c'eût été clore ou clôturer la question, peut-être même la nier (du moins *en tant que question*), c'eût été en tout cas la *saturer*, la saturer d'une réponse, l'étouffer sous une réponse, comme « on » sait d'ailleurs si bien le faire tous les jours, quotidiennement, avec les grandes questions. Les questions, *a fortiori* les questions philosophiques, n'appellent pas toujours ou seulement des réponses, pas plus que les problèmes n'appellent toujours ou seulement des solutions. La valeur d'une question ou d'un problème, d'ailleurs, ne réside peut-être pas dans la réponse ou dans la

¹ Cf. par exemple Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, p. 17, où il écrit : « La discipline tout entière [l'éthique animale], même lorsqu'elle semble se perdre dans des discussions philosophiques abstraites, est une *réaction* à un état de fait très concret » (l'auteur soulignant lui-même le mot *réaction*, comme d'ailleurs plus loin, à la p. 167, où il écrit dans le même esprit : « Le débat philosophique [en éthique animale] n'est qu'une *réaction* à une réalité brutale [...] »).

solution qu'on y apporte¹. Au contraire, les réponses, les solutions, peuvent parfois, sinon souvent, sinon toujours... être des pièges pour la pensée, et les pires, les plus dangereux, les plus redoutables ; elles peuvent l'amener à se refermer, à se replier sur elle-même, à se scléroser ou à s'atrophier sur ses certitudes et ses vérités, fussent-elles indéniables comme une souffrance ou indubitables comme un *cogito*. Et alors, mais alors seulement, on entre peut-être dans ce qu'il sera possible d'appeler, plus tard, le grand domaine de la « bêtise »².

Can they suffer ? — that is the question. On peut faire beaucoup de choses avec la question, avec une question, comme celle de Bentham. On peut y répondre fermement, sans détour, ou on peut commander des enquêtes scientifiques rigoureuses et complexes qui, hors de tout doute raisonnable, démontreront l'indéniable. Nous pouvons aussi la poser et la reposer, non plus cette fois pour y répondre, mais d'abord seulement pour la prendre ou la *reprendre*, pour la laisser (se) reposer, en tant que telle, en tant que question. Une autre possibilité. Prendre et reprendre la question, (pour) s'en éprendre ; ou mieux, se *laisser* prendre par elle, se laisser *sur-prendre*, se laisser inquiéter par la question, même si « ça » peut donner le vertige, toutes ces histoires : l'être, la souffrance, la mort, la folie, celle de Hamlet ou de la vache, de la *vaca loca*. Nous pouvons donc nous laisser transpercer et transporter par la question, nous laisser emporter dans ses profondeurs, animer par ses mouvements secrets ; nous pouvons en venir à l'habiter, à être dans la question, ou au contraire à la laisser nous habiter, nous imprégner et nous impressionner, à la laisser être et devenir en nous, et peut-être par là à la laisser nous transformer. Nous pouvons la laisser éclore en nous, plutôt que de chercher à la clore ; nous pouvons écouter ce qu'elle dit, ce qu'elle a à nous dire, ce qu'elle murmure et ce qu'elle crie, entendre les échos qu'elle produit ici ou là, dans la pensée ou dans la chair. Nous pouvons aussi la faire circuler en nous, ou circuler en elle, avec elle, puis nous pouvons la tirer, ou la pousser, la faire bifurquer, l'amener ailleurs, vers d'autres questions, pour la faire parler, ou pour la faire danser. Nous pourrions ensuite l'arrêter, la reprendre, la prendre d'un côté, puis de l'autre, nous pourrions la retourner dans tous les sens, la secouer, la frapper, la fendre, la briser, la fracasser, l'ouvrir — l'ouvrir pour voir ce qu'elle renferme, ce qu'elle recèle, ce qu'elle implique, ce qui s'y cache, ce qui la travaille, ce qui lui confère sa force ou sa puissance. Après quoi, bien sûr, il faudra la réparer, la rafistoler, la reconstruire, la reformuler, lui redonner tout son éclat, avant de la laisser repartir ; et alors discrètement, silencieusement, sans nous faire remarquer, à pas de loups, nous pourrions la suivre, comme on suit et traque l'animal, l'animal que donc

¹ Voir Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, chap. III : « L'image de la pensée », particulièrement les pp. 205-213.

² *Ibid.*

« je » suis, au risque d'être nous-mêmes encore suivis, pourchassés, hantés par la question, par la question de l'être de cet étant animale que donc je suis, et qui donc me suit, par la question-animale, par l'animal en question, par les animaux et leurs souffrances.

Can they suffer ? — that is the question. Il n'y a pas à dire, on peut faire beaucoup de choses avec la question, avec les questions d'une telle profondeur, sans jamais les épuiser ou même les appauvrir ; à condition bien sûr de ne pas les clore, de ne pas les étouffer, mais au contraire de les poser et de les laisser (se) reposer, pour ensuite les laisser ou les faire éclore, et pour les suivre dans toutes leurs éclosions de sens, dans leurs devenir et leurs mouvements. Une question, au fond, ne vient jamais seul, mais toujours avec l'autre, et avec d'autres, qu'elle contient secrètement et qu'elle secrètera éventuellement ; il faut alors la suivre, comme on suit un chemin, une ligne de fuite, pour voir où elle mènera et ce qu'elle y secrètera, pour voir les autres questions-chemins qu'elle croisera, qu'elle ouvrira ou qu'elle tracera, et ce qui pourrait naître ou éclore de ces croisements, de ces ouvertures, de ces trajectoires. La question de Bentham, indéniablement, est de ces questions, d'une profondeur insoupçonnée et peut-être insondable, qui *peuvent* laisser éclore beaucoup plus qu'on ne le croit au premier abord, beaucoup plus en tout cas qu'une réponse indéniable qui n'a pour effet que de clore la question (*of course*). Derrida a certainement raison d'insister sur la grande simplicité, presque déconcertante, de la question de Bentham, cette simplicité qui, sans aucun doute, tend à nous détourner de sa profondeur, mais tout en *montrant*, en nous (at)tirant vers elle¹. Une sorte de question-monstre, de question monstrueuse, que la question de Bentham. Et vers quoi montre-t-elle, donc, cette question-monstre² ? Vers beaucoup de choses, certes ; mais d'abord, indéniablement, elle montre vers l'indéniable : la souffrance, le souffrir, le *suffering*. Elle montre, nous tire vers la *question du souffrir*. Question qui, chacun en conviendra, en tant que question philosophique, n'appelle certainement pas une réponse, encore moins une réponse par un oui ou par un non, encore moins par un *of course*, et encore moins une enquête scientifique. Une nouvelle question-monstre, monstrueuse, qui montre, tire, ouvre vers tout un réseau et un complexe de questions : questions de la vie, de cette *weary life* sous laquelle on *grunt and sweat*, de cette vie de souffrances et de joies ; question de la mort, de la mort de l'autre, à qui l'on « donne la mort » par exemple (pour se nourrir ou pour un autre motif, en le faisant souffrir ou pas, ou encore pour faire cesser sa souffrance), ou de l'autre que l'on accompagne dans la mort, etc. ; question aussi et surtout de sa propre mort, de la mort mienne, de la mort que j'attends ou que je n'attends pas, qui me surprend ou que je surprends, que je devance en me la donnant, en me

¹ Cf. Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 48.

² Voir Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris : PUF / Quadrige, 1959, §1 (première partie), et plus particulièrement la p. 28.

donnant la mort, et pourquoi, pourquoi sinon pour mettre fin à la souffrance (*to die, to sleep / No more...*) ; question de l'existence, de son sens, de sa valeur, du pourquoi-vivre, du comment-vivre, vivre avec la souffrance, avec sa souffrance et avec la souffrance de l'autre, vivre avec l'autre-souffrant, etc. — on en aura pas fini de sitôt avec la question.

Can they suffer ? — that is the question. Que peut-on faire avec la question-monstre ? Que peut-on faire avec cet *autre* monstre vers lequel elle montre : la souffrance, le monstre-souffrance ? Et comment *peut-on être avec* ce monstre, avec la souffrance, avec la souffrance de ces autres-souffrants (*they*) vers lequel montre la question ? On retrouve ici bien sûr toute la texture éthique de la question-monstre, sans doute la texture première, superficielle, que voulait lui donner Bentham et à laquelle s'arrêteront la plupart des éthiques animales : que faire de cette souffrance de l'autre ? Comment la considérer, quel statut lui accorder ? Et quelles conséquences morales et éventuellement juridiques devons-nous en tirer ? On retrouve la texture éthique de la question de Bentham, mais il semble que ce soit ici à un tout autre niveau, sur un tout autre plan ; la question du comment-vivre et du comment-être avec la souffrance de l'autre, avec l'autre-souffrant, semble en effet différer largement de la question de la considération ou du statut moral et juridique : elle lui est en tout cas irréductible, même si elle lui est sans doute liée. La question-monstre, c'est bien évident, en montrant vers la souffrance de l'autre (*they*), vers son souffrir et son pâtir, vers une certaine passion ou passibilité qui serait la sienne, montre aussi, pour les mettre en question, vers notre *vivre-avec* la souffrance et la passion de l'autre, vers notre propre souffrance *de la* souffrance de l'autre ; elle montre vers le *souffrir-avec*, ou plutôt vers un *pouvoir-souffrir-avec* qui serait le nôtre (et peut-être *le leur* ?), vers la possibilité d'un authentique pâtir-avec, voire d'un *pâtir-ensemble* : le com-pâtir, la com-passion, bien sûr. La question de Bentham ouvre, ou elle *peut* ouvrir, elle peut faire éclore la question, la grande question-champ du *compatir*, du pouvoir-compatir, c'est-à-dire d'un possible partage de passions, d'un échange, d'une transmission, peut-être d'une « contagion » des passions, des affects, voire éventuellement des « sentiments » ou émotions. C'est tout l'*être-avec* qui, dès lors, pourrait se voir mis en question, l'être-avec-l'autre, l'être-avec-eux, avec les animaux (*they*), lequel ne se limite d'ailleurs évidemment jamais au seul com-pâtir, à la seule « communication » (mise en commun) des passions et affects, mais implique toujours aussi un certain « com-agir », une coordination ou une articulation des actions, de l'agir, à l'intérieur d'un agencement ou dispositif pratique dans lequel les humains (*we*) et les animaux non humains (*they*) entrent en rapport, interagissent, vivent ensemble — que ce soit pour le meilleur ou pour le pire¹. Et on pourra certainement se demander si ce com-

¹ Voir ici encore les travaux de Dominique LESTEL, entre autres : *L'animalité, op. cit.*, deuxième partie : « Les « communautés hybrides » » ; *L'animal singulier*, Paris : Seuil, 2004, pp. 15-33 ;

pâtir et ce com-agir inhérents à l'être-avec et au vivre-ensemble (dans un agencement, dans un milieu, voire dans un monde partagés, « communs ») ne peut pas aussi se traduire, s'il ne se traduit pas *nécessairement* aussi par une sorte de partage de « sens », même si c'est différemment, et de façon dissymétrique, pour l'humain et l'« animal » (le non-humain pouvant être porteur de sens pour l'humain ; l'humain pouvant aussi donner et prendre un « sens » pour l'animal, à l'intérieur de son monde, de son *Umwelt*)¹. On voit bien tout le grand chemin qui s'ouvre ou qui peut s'ouvrir ainsi à la pensée. Mais pour l'instant, n'allons pas trop loin avec la question, avec cette question-chemin, dans son éclosion, dans ses mouvements et dans sa danse ; arrêtons-la plutôt pour un instant, pour la laisser se poser et (se) reposer en tant que telle, dans son lieu d'origine, dans sa texture éthique.

Les amis de mes amis, Paris : Seuil, 2007, p. 57 et *passim*.

¹ *Ibid.*

4. *Onto-pathologies de la libération animale*

Can they suffer ? — that is the question. Et la question ouvre donc indéniablement, sur un plan d'analyse pour ainsi dire liminaire, la question du *suffering*, de *leur* souffrir, c'est-à-dire du souffrir-pâtir de ce « ils » (*they*), de ces autres, ainsi que la question de notre *pouvoir-être-avec*, avec ces autres souffrants, avec leur souffrir-pâtir, bref, de notre pouvoir-souffrir-avec et de notre pouvoir-pâtir-avec (le com-pâtir, la com-passion). Laissons la question (se) reposer un instant, avec toutes ses ouvertures, le temps d'une remarque, d'un commentaire.

Tout aussi indéniablement, peut-être même indubitablement, ce com-pâtir, ce pâtir-avec-l'animal, a été — et est toujours — l'un des principaux moteurs de tous ces mouvements sociaux contemporains dits de protection et de libération animales : c'est dans une très large mesure ce pâtir-souffrir de l'animal qui nous *émeut* et nous *meut*, nous met en *mouvement*, nous *mobilise*, qui nous pousse à agir (tout en nous repoussant, en nous répugnant). Indéniablement, nous faisons, nous avons à faire, depuis quelques siècles, et plus encore depuis quelques décennies, ce que Derrida appelait avec justesse une « nouvelle épreuve de compassion » — épreuve toujours plus difficile, intense, pénible, plus nous ressentons, éprouvons et vivons, jusque dans nos chairs, jusqu'au fond de notre pensée et de notre « conscience », toute cette « violence industrielle, mécanique, chimique, hormonale, génétique, à laquelle [*nous, humains,*] soumet[tons] depuis deux siècles la vie animale », plus nous voyons « ce que sont devenus la production, l'élevage, le transport, la mise à mort de ces animaux »¹. Indéniable, sans doute, du moins pour nombre d'entre nous ; indéniable, en tout cas, que nous sommes appelés, que nous pouvons être appelés et même *forcés*, un jour ou l'autre, sans nous y attendre, à faire cette épreuve, l'épreuve de ce pathos, de ce pâtir et de ce compatir ; forcés par la violence même, sans doute patho-logique, de ce que sont devenus nos « rapports » aux animaux non humains, nos pratiques à leur endroit, de ce que nous leur « faisons ». Indéniable, aussi indéniable sans doute que ladite souffrance animale : cette épreuve de compassion est largement ce qui nous émeut et nous meut, nous mobilise, nous met en mouvement, nous pousse à nous remettre en question, et en mouvement sur la question-chemin ; mouvements ou éthiques « animalistes », c'est d'une même « épreuve de compassion », d'une même impulsion, qu'ils prennent leur essor — et nous n'y échappons certainement pas.

Indéniable, et pourtant. Et pourtant, étonnamment, qu'en disent les éthiques animales ? que font-elles de cette passion, de cette compassion, de ce compatir qui leur donnent toute leur impulsion, et peut-être tous leur sens et leur pertinence ? « Étonnam-

¹ Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 47.

ment » — mais pourrions-nous vraiment en être étonnés ? mais feignons au moins un étonnement —, les éthiques animales ne feront que reprendre, ici encore, les vieux motifs classiques, rationalistes et anthropocentristes, de la tradition philosophique, en disant ni plus ni moins : l'éthique animale, ce n'est pas une affaire de (com)passion, c'est une affaire de raison ; *it is not a matter of emotion, it is a matter of reason, of justice*. Bien sûr, inévitablement (et Singer semble dire : *malheureusement*), en mettant au jour, en décrivant et en dénonçant certaines pratiques humaines particulièrement violentes, on pourra susciter certaines émotions ; mais ces émotions, nous disent la plupart des éthiques animales, devront toujours être soutenues (*supported*) par la raison¹. Car « ce qui justifie *ultimement* que nous nous opposions à ce type [de pratiques], ce ne sont pas les émotions, écrit Singer. Ce sont [plutôt] des principes moraux fondamentaux que nous acceptons tous, et l'application de ces principes aux victimes de [ces pratiques] est une exigence de la raison, non de l'émotion. »² La question est close. Et le même type de discours typiquement rationaliste, la même dévalorisation de l'émotion au profit de la raison (qui suppose bien sûr déjà leur opposition, leur différence oppositionnelle), se retrouvera également dans les autres éthiques animales dites « dominantes », souvent de façon encore plus soutenue, comme ce sera évidemment le cas chez les déontologistes (Regan et autres), qui ne feront d'ailleurs même plus de la souffrance ou de la sensibilité le critère suffisant de considération morale — nous le verrons dans la suite.

Sans doute y a-t-il plusieurs « raisons », plusieurs motivations, derrière ce rationalisme ou cette rationalisation éthique, derrière cette dévalorisation « rationnelle » des émotions ; sans doute y a-t-il entre autres une raison, et peut-être même un *calcul*, pour ainsi dire stratégique, tactique : il s'agit certainement, en partie, d'éviter le piège du sentimentalisme et de l'anthropomorphisme émotionnel dont sont très souvent accusés les mouvements de protection et de défense des animaux, et qui ont souvent pour effet d'exclure la « question animale » des discussions et débats publics, lesquels seraient soumis, comme chacun le sait, à la fameuse exigence de rationalité (du moins en principe, en droit)³. Mais il n'est pas du tout certain que cette « stratégie de rationalisation » réussisse toujours, ni même d'ailleurs qu'elle soit efficace. D'une part, on pourra se demander si les éthiques animales réussissent vraiment à éviter ce piège du sentimentalisme ; si, à force de vouloir camoufler et réprimer les émotions vives qui les meuvent derrière des arguments rationnels et « froids », elles n'en viennent pas à les rendre plus manifestes encore, voire plus « sentimentalissantes » et excessives et parfois violentes, même si c'est par toutes sortes d'effets d'inhibition, de déplacement, de substitution (par ex., justement,

¹ Peter SINGER, *La libération animale*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*, pp. 11-2 (notre traduction ; nous soulignons).

³ *Ibid.*, p. 11.

en déplaçant, en « délocalisant » les émotions vers les mouvements sociaux ?). D'autre part, on pourra se demander ce qui, justement, a le plus d'influence sur et dans l'opinion publique, ce qui stimule le plus les débats et les discussions sur la question-animale dans les différents espaces publics, ou encore ce qui a le plus grand effet mobilisateur pour les mouvements sociaux : les arguments rationnels, les théories et les concepts développés par des philosophes professionnels, *ou* les émotions et (com)passions vives suscitées par des scènes ou images profondément choquantes d'animaux souffrants, victimes d'actes d'une violence inouïe, comme celles du récent documentaire *Earthlings* (dont l'argumentaire, en voix *off*, est par ailleurs, sans surprise, celui des éthiques animales, notamment celle de Singer...).

Bien sûr, on dira et répétera que les uns n'excluent pas les autres : que les émotions, sans doute nécessaires, peuvent certainement jouer un rôle, mais qu'elles doivent néanmoins toujours être « soutenues » (par exemple : en voix *off*...?) par la raison, par des arguments et principes rationnels, comme le croit Singer. Mais pourquoi pas aussi *l'inverse* : pourquoi ces arguments rationnels ne seraient-ils pas ou ne pourraient-ils pas aussi, à leur tour, être « soutenus » et renforcés par des émotions — décuplant ainsi leur pouvoir de persuasion —, *a fortiori* si l'on admet que ce sont bien celles-ci (les émotions) qui, au départ, motivent ceux-là (les arguments) ? Pourquoi pas. Rien n'interdit d'imaginer d'autres « économies » éthiques et patho/logiques, d'autres discours onto-anthropologiques qui répartiraient et distribueraient autrement, dans l'espace éthique et pratique, passions et raisons, *pathos* et *logos*, et qui, par là, pourraient en venir à revaloriser le rôle moral de certaines émotions ou sentiments (moraux) au détriment des raisons, comme le tenteront par exemple, de manière plus ou moins efficace et convaincante, *certaines* éthiques dites du *care*, souvent féministes. Mais on retrouverait sans doute par là le même problème, le même « faux problème ».

Car le problème de fond n'est peut-être justement pas ici « économique » (de la répartition des passions et raisons), mais bien — avant tout — radicalement *ontologique* (de l'« être » des passions et des raisons et de leur articulation), et d'une ontologie-radicalité absolument irréductible à tout calcul économique. En un mot : quel rapport ontologique entre *pathos* et *logos* ? Que ce soit en valorisant la raison au détriment des émotions (comme dans les éthiques dites de la justice – Singer, Regan, etc.), ou inversement, les émotions au détriment des raisons (comme dans les éthiques dites du *care*), on reste encore pris, dans les deux cas, dans une sorte d'opposition dualisante, rigide, laquelle est présumée par le questionnement même que l'on entreprend (du type : *raison ou émotion* ?). Et on aura beau répondre que passions et raisons ne s'excluent pas, qu'elles peuvent se supporter les unes et les autres, et qu'il suffit donc de trouver entre elles un juste équilibre économique (comme dans une sorte d'heureuse réconciliation),

l'opposition dualisante est et demeure toujours présupposée, avec tous ses effets pervers ; ce n'est d'ailleurs certainement pas un hasard si, dans ces économies éthiques, passions et raisons sont non seulement distinguées et opposées sur un plan qualitatif, mais apparaissent aussi comme « inversement proportionnel » sur un plan quantitatif (comme si toute valorisation de l'« émotionnel » devait nécessairement s'accompagner d'un déclin du « rationnel », et inversement).

Bien sûr, comme nous avons pu le suggérer, ce présupposé ontologique, cette opposition ontologique présupposée par la plupart des éthiques animales, se révèle particulièrement problématique dans le cas des éthiques de la justice, qui veulent faire reposer l'efficace de leur discours sur des arguments et principes rationnels, en minimisant autant que possible le rôle et l'importance des passions et émotions dans les débats sur la question animale (*which is a matter of reason, not of passion...*) : ce faisant, elles en viennent manifestement — mais certes plus ou moins habilement — à recouvrir et à occulter toute « l'épreuve de compassion », tout le pathos dans lequel elles-mêmes, comme les mouvements « animalistes », prennent leur essor et se déploient, à savoir le rapport essentiellement *pathique* à la souffrance et aux passions des animaux non humains. Si elles ne nient pas tout simplement ce pathos et ce com-pâtir, elles semblent en tout cas s'interdire de les penser en tant que tels, dans toute la profondeur qu'ils exigeraient, préférant plutôt et aussitôt « élever » la discussion sur le plan des principes rationnels de justice, comme si celui-ci pouvait et devait, pour fonder une éthique, s'émanciper et s'abstraire du plan pathique, auquel il s'opposerait donc sinon « par nature », du moins par définition. Cette opération de rationalisation — par abstraction ou soustraction du pathos, et entraînant son recouvrement — peut sembler aussi particulièrement suspecte et problématique chez Singer et les utilitaristes, qui font explicitement et paradoxalement (de l'existence) de la souffrance animale « la raison d'être, la condition et le point de départ [de leur] questionnement éthique »¹. Mais loin de chercher à éprouver, penser et questionner plus avant cette « raison d'être » de leur questionnement qu'est la souffrance animale (et ne serait-ce pas d'ailleurs plutôt une authentique « *passion* d'être » ?), par exemple en en questionnant et en en dégageant le sens ontologique et existentiel, ils se contentent plutôt de faire de cette indéniable souffrance animale un argument et un principe rationnels devant justifier l'attribution d'un statut (de *patient*) moral aux animaux non humains, ou autrement dit : devant justifier que ces derniers soient pris en considération dans *nos* raisonnements éthiques visant à déterminer ce qui est bien et mal (la souffrance étant bien sûr toujours, dans la perspective utilitariste, identifiée au mal).

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, pp. 51 et 53.

À la question de la souffrance, on se contente donc dans tous les cas de *répondre*, et de répondre simplement : *yes, of course, they can and they do suffer*. La réponse, indéniable, vient ainsi saturer, clore et annuler la question, les questions du souffrir, du pâtir et du com-pâtir, qui se voient rapidement évacuées au profit d'une théorie éthique rationalisante, et dont la rationalité éthique doit être épurée, autant que possible, de tout caractère ou élément (com)passionnel, — rationalisation qui a aussi pour effet immédiat de remettre chaque « chose », chaque étant à sa place, à la place qui lui revient : d'un côté, l'*humain*, l'agent moral et rationnel, maître de ses passions et actions (grâce à sa raison) ; de l'autre, l'*animal non humain*, patient moral, esclave de sa souffrance, de ses passions... et de nos actions immorales. On retrouve donc ici, dans cette opposition entre raison et passion, tout le réseau d'oppositions dualisantes et anthropocentristes, plus ou moins implicites, que nous avons déjà dégagé précédemment à travers le schéma onto-analogique de l'esclavage et de son abolition, à commencer par cette opposition ontologique forte et si problématique entre l'humain (agent, actif, puissant, maître, rationnel) et l'animal non humain (patient, passif, impuissant, souffrant, esclave). Inutile de nous y attarder encore plus longuement ; il s'agit seulement de constater que l'on est encore pris ici dans le même schéma oppositionnel qui interdit dans une très large mesure de penser, sur un plan ontologique et éthique, toute la puissance vitale positive de pâtir et d'agir des animaux non humains, ainsi que les rapports de pouvoirs positifs qu'ils pourraient donc entretenir avec les humains, que ce soit dans et par un com-pâtir (dont la valeur proprement éthique est ici largement déniée) ou dans et par un « com-agir » (que l'on n'accepte de penser ici que négativement, en le réduisant à des rapports d'exploitation et de domination).

Ce schéma oppositionnel — et tout ce qu'il implique — peut sembler particulièrement problématique dans les éthiques de la justice ; mais il l'est aussi bien souvent dans les éthiques qui entendent s'opposer au rationalisme de ces dernières en revalorisant le rôle moral des passions, sentiments ou émotions, comme c'est le cas de *certaines* éthiques du *care*. Certes, ces éthiques s'efforcent de repenser et de revaloriser « l'épreuve de compassion », l'épreuve pathique dans laquelle tout le questionnement éthique prend son essor, mais elles le font encore bien souvent dans les mêmes structures oppositionnelles, dans le même réseau d'oppositions ontologiques, qu'elles ne font finalement qu'*inverser* ou *renverser*, sans véritablement en sortir. Vouloir réhabiliter la (com)passion ou l'émotion en dénonçant la sur-rationalité des éthiques de la justice, c'est encore se laisser prendre dans la même opposition ontologique dualisante et traditionnellement « anthropo-phallogo-centriste », même si c'est pour redistribuer autrement la valeur accordée à chacun des termes opposés, à chacune des « positions » ou variables. Ainsi, en se satisfaisant d'une inversion ou d'un renversement, les passions et sentiments que l'on

en viendra à revaloriser (tels que la sollicitude, le soin, l'assistance, etc.) risqueront fort d'être indissociables des structures oppositionnelles de domination que l'on cherche par ailleurs à contester (raison / passion, pensée / corps, humain / animal, homme / femme, etc.), puisque ce sont ces structures mêmes qui les ont d'abord « produits » et qui ont présidé à leur constitution. Ces passions et sentiments n'existeraient peut-être pas à l'extérieur de leur rapport oppositionnel avec une raison toute-puissante, dominante et hégémonique, dont tout l'effort consiste justement à maîtriser, dompter, juguler et affaiblir le pathos, c'est-à-dire à produire des passions (de) faibles, affaiblies. Le risque, pour le dire peut-être plus crûment et directement, c'est d'en venir à valoriser ce que certains appelleraient des « passions d'esclaves » et, par là, à construire une (*autre*) « morale d'esclaves », une (*autre*) triste morale de dominés, de faibles, d'impuissants, d'incapables. Un risque qui nous semble bien difficile à éviter tant que l'on pensera encore, explicitement ou implicitement, dans des schémas oppositionnels de domination, dans des oppositions comme celles, tellement tenaces, de la raison et des passions, ou, ce qui revient au même, de l'agent moral et du patient moral. Le piège ne guette donc pas seulement les éthiques qui entendent revaloriser les passions (de) dominé(e)s dans leur opposition à une raison toute-puissante, mais aussi et peut-être surtout celles, rationalistes, qui croient simplement pouvoir mettre cette toute-puissance de la raison au service des esclaves et des dominés, impuissants et « patients » (passifs), notamment en prenant en « considération » (rationnellement) leur passivité, leurs passions, leur pâtir, leur souffrir. On pourra d'ailleurs demander, beaucoup plus simplement, si l'éthique animale, dont tout l'appareil logico-conceptuel s'est structuré dès le départ dans le schéma onto-analogique de l'esclavage, peut en venir à produire, au final, autre chose qu'une telle « morale d'esclaves », quand bien même ce serait une morale d'esclaves affranchis, « libérés » ou triomphants. Faut-il encore le rappeler, « l'esclave ne cesse pas d'être un esclave en triomphant »¹ : il ne cesse pas pour autant de se voir réduit à l'impuissance, à la faiblesse, à la passivité et à la réactivité...

L'éthique animale, jusqu'ici, a-t-elle réussi à produire autre chose qu'une telle morale d'esclaves — une morale pour les impuissants, les faibles, pour ces étants dont la puissance positive de vivre, d'agir et de pâtir est niée et ce, jusque dans leur processus de libération ? Question, encore la même question, qu'il est aussi possible de reformuler positivement : comment penser la puissance vitale et les pouvoirs positifs des animaux humains et non humains, voire éventuellement des étants vivants dans leur ensemble, notamment lorsqu'ils entrent en rapport les uns avec les autres, que ce soit dans un com-pâtir ou dans un « com-agir » ? Comment penser une éthique de la puissance animale et

¹ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 66, et plus généralement le chap. II : « Actif et réactif ».

vitale, une éthique qui prendrait en compte la richesse infinie des vies animales, la diversité de leurs pouvoirs, des forces qui les habitent et les traversent, et qui permettrait ainsi de penser de nouveaux rapports de « pouvoirs » et de forces positifs, de nouveaux agencements et devenirs authentiquement libérateurs, dans lesquels vivants humains et non humains pourraient voir leur puissance et leur joie de vivre s'accroître dans une « vie meilleure » ? Contre toutes les éthiques animales *négatives*, morales d'« esclaves » impuissants — une nouvelle éthique animale *positive*, donc, s'appuyant sur une onto-éthologie créative, comme « théorie de la puissance »¹ et des pouvoirs animaux (humains et non humains) : plutôt que de chercher à affranchir des animaux esclaves dont on présuppose toujours la foncière impuissance, commencer à penser une authentique libération de la *vie* animale (humaine et non humaine), c'est-à-dire une libération de sa puissance et de la multiplicité de ses pouvoirs, en vue de réarticuler ces derniers dans de nouveaux rapports de pouvoirs positifs, dans de nouveaux agencements ou dispositifs pratiques permettant aux animaux humains et non humains de vivre (ensemble) une vie « affective » et active plus riche, intense, puissante, pleine, joyeuse — bref, une vie meilleure, dans laquelle leur puissance, leurs pouvoirs et leurs potentialités positives seraient plus largement actualisés.

Ce ne sont pas là (que) des phantasmes ontologiques ou métaphysiques ; comme nous l'avons souligné et le soulignerons à nouveau dans la suite, l'éthologie contemporaine, d'ailleurs le plus souvent très critique des ontologies classiques de « l'animal » — que ce soit celle de l'animal-machine ou de l'animal-souffrant —, insiste de plus en plus, dans ses développements les plus récents et les plus prometteurs, sur les pouvoirs positifs des animaux non humains, notamment lorsqu'ils entrent en rapport avec l'humain, en venant même parfois à constituer de véritables « communautés hybrides » (humains-animaux) — communautés d'intérêts, certes, mais aussi communautés affectives, émotionnelles, signifiantes, se formant par la coordination d'actions et de passions (compassion et com-action), par l'agencement de pratiques et d'affects qui amène l'humain et le non-humain à communiquer, à entrer dans des devenirs et dans des relations d'une profondeur et d'une intensité souvent remarquables². D'où l'émergence récente de ce que

¹ Gille DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 143 ; cf. aussi *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Minuit, 1968, p. 236, ainsi que tout le chap. XVI, « Vision éthique du monde ».

² Outre les travaux déjà cités de Dominique Lestel, voir aussi ceux, remarquables, de la philosophe, éthologue et psychologue belge Vinciane DESPRET, entre autres : *Bêtes et Hommes*, Paris : Gallimard, 2007, 157 p., et avec Jocelyne PORCHER, *Être bête*, Paris : Actes Sud, 141 p. En conclusion de ce dernier ouvrage — qui portent notamment sur les relations entre les éleveurs et « leurs » animaux —, les auteures faisaient remarquer que la pratique de ceux qui vivent avec les animaux, « et le savoir qui en traduit les conditions et les effets, renoue avec ce que Gilles Deleuze désignait [dans ses cours sur Spinoza] comme relevant de l'éthologie : c'est une

plusieurs appellent déjà l'*ethno*-éthologie, et dont la portée éthique et même politique ne peut qu'apparaître évidente, ne serait-ce qu'en vue de reposer la question : comment vivre avec les animaux ? comment repenser le vivre-ensemble, la « communauté » des vivants humains et non humains ? Alors qu'une certaine éthologie, comme une certaine écologie d'ailleurs, semble vouloir s'avancer dans cette voie prometteuse, la philosophie et l'éthique animales semblent quant à elles vouloir rester sourdes à ce genre de discours, se complaisant le plus souvent dans leurs vieux schémas, dans leurs vieilles territorialités hermétiques : l'animal toujours impuissant et souffrant, esclave et victime de la toute-puissance de l'humain et de sa raison, et dont la libération ne pourra donc passer que par sa *protection* contre les pratiques humaines (éthique et libération négatives), et certainement pas par la production, la création et l'invention de nouveaux rapports positifs, d'un nouveau vivre-ensemble pour les animaux humains et non humains, qui libéreraient leur puissance de vivre et leurs pouvoirs respectifs (éthique et libération positives).

Ce qu'il faut mettre en question radicalement pour possibiliser et actualiser le projet d'une telle éthique positive, on le voit bien ici et peut-être mieux qu'ailleurs, ce n'est donc pas tant ou seulement le vieux primat anthropo-phallogo-centriste de la raison sur les passions, tel qu'on le retrouve encore dans les éthiques animales dominantes (dites de la justice – celles de Singer, Reagan et autres), mais c'est bien davantage la *structure oppositionnelle* dans laquelle on croit encore devoir penser ce rapport entre raison et passion, entre logos et pathos, y compris dans ces éthiques qui ne font que « renverser » l'opposition en posant un primat ou un privilège des passions sur les raisons. Cette structure oppositionnelle, qui nous empêche ici de penser, dans toute leur positivité et leur productivité, les rapports et les articulations complexes et multiples entre pathos et logos, entre affects et concepts, entre puissances de pâtir, de penser et d'agir, etc., c'est ni plus ni moins la *même structure* qui, sur un autre plan, nous empêche encore de penser la puissance positive du non-humain, qui nous empêche de penser les rapports positifs et créatifs entre l'humain et le non-humain, en nous forçant plutôt à penser leurs rapports dans les termes d'une opposition forte et dualisante, que ce soit entre le puissant et l'impuissant, entre l'actif et le passif, entre l'agent et le patient — ou entre le maître et son esclave. Toujours le même schéma. Et sans grande surprise, ici encore, il faudra attendre les meilleures et les plus puissantes critiques (éco-)féministes pour que ce schéma et ces structures oppositionnels des éthiques animales soient mis en question et ébranlés jusqu'à leur socle (métaphysique), à commencer d'ailleurs par cette opposition

science pratique des *manières d'être*, des *ethos*. C'est dire qu'elle touche aux confins de l'ontologie et de l'éthique, aux confins de deux domaines que traversent les questions de l'accomplissement des êtres, de l'accomplissement des manières d'être – de quoi es-tu capable ? Que peux-tu ? » (pp. 113-4). Une éthique animale positive, « comme » onto-éthologie créative — nous y voilà (et nous y reviendrons).

entre raison et passion — à laquelle on avait si souvent cru pouvoir superposer simplement les autres grandes structures oppositionnelles de domination, que ce soit de l'humain et de la nature, de l'homme et de la femme, etc.¹ Car l'opposition entre logos et pathos, bien entendu, n'est pas une simple opposition parmi d'autres : elle est fondatrice pour la tradition philosophique occidentale (logocentriste), c'est en elle que ses plus grands discours se structureront, et notamment ces discours anthropocentristes dans lesquels il s'agira de penser l'humanité de l'humain (animal rationnel...) et l'animalité des animaux non humains (non rationnels...). Une éthique animale positive exigera nécessairement, dans la voie ouverte par ces critiques éco-féministes radicales, la mise en question et la déconstruction de cette opposition fondatrice entre pathos et logos et, avec elle, de toutes les structures oppositionnelles qui s'y rattachent et qui empêchent de penser les rapports positifs et créatifs entre l'humain et le non-humain. Une éthique animale positive appelle donc non seulement une onto-éthologie, mais aussi une véritable onto-pathologie de la libération animale, par laquelle il s'agira de repenser radicalement le rapport, l'articulation, le pli ontologique du pathos et du logos, ainsi que tous les rapports différentiels mais *non oppositionnels* entre puissances de pâtir, de penser et d'agir, entre affects et concepts, etc. Comment passe-t-on, insensiblement, du pathos au logos ? comment l'affect peut-il se développer en concept, et comment le concept peut-il agir en retour sur l'affect, voire produire de l'affect ? et surtout comment passent-ils si souvent, souterrainement, *l'un dans l'autre*, comme dans un chiasme, au point de devenir pour ainsi dire indiscernables ?

Les théories critiques et éthiques féministes ont certainement *raison* de vouloir insister sur l'importance des passions, sentiments et émotions pour l'éthique animale : comme nous l'avons aussi suggéré avec Derrida, sans doute la pensée éthique de l'animal commence-t-elle bien, *comme toute pensée d'ailleurs*, dans un pathos, dans une épreuve pathique et compathique, laquelle meut et émeut la pensée, la motive et la met en mouvement. Sans doute est-ce bien aussi ce pathos qui, par sa violence, nous force à penser, à nous « faire une raison », à nous créer des concepts et à développer des arguments, etc. Cette raison naissante, qui ne serait donc jamais que la rationalisation du pathos, son développement en concepts, en arguments, etc. — et qui n'a donc évidemment rien d'une « raison pure » —, a *au moins* pour avantage indéniable de nous soustraire à la violence de ce pathos, en nous permettant de nous (é)mouvoir dans des catégories, dans des formes ou structures de pensée, dans des territorialités et concepts qui sont toujours moins douloureux à penser ou à expérimenter que l'affect pur et « nu ». Il y a toutefois un risque, lorsqu'on en vient ainsi à se mouvoir et surtout à se complaire dans les seules

¹ Cf. par exemple Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres : Routledge, 1993, 239 p.

territorialités sécurisantes de la raison : celui d'oublier — sinon de nier — l'originarité du pathos, voire le pathos lui-même, et d'en venir ainsi à croire que la pensée éthique est mue non pas par ce pathos, mais bien par la seule raison, par une « bonne volonté », par des concepts et principes rationnels, tels que ceux de justice, d'égalité, etc. On tend par là à détacher la pensée de son origine pathique, de tout son pathos, et, en la réduisant au logos ou *ratio*, on peut alors se croire justifié de l'*opposer* au pathos, aux *passions*, et donc d'affirmer, par exemple, que le fondement ultime de l'éthique est à trouver uniquement dans la raison, et non pas dans des émotions ou passions. À ce risque d'une sur-rationalisation éthique correspond cependant aussi, dès lors, le risque inverse, symétrique, auquel n'échappent pas les théories féministes : celui de prendre le pathos déjà (sur-) *rationalisé* — ces passions déjà structurées et dominées par la raison, déjà enchâssées dans l'opposition du pathos et du logos —, comme fondement ou socle pour une théorie éthique « alternative ».

Il est bien difficile d'échapper à ce double risque tant que l'on ne met pas en question, pour la déconstruire, l'opposition entre raison et passion, tant que l'on ne commence pas à penser les rapports différentiels, positifs et productifs entre logos et pathos. La pensée éthique a certainement tout à gagner en revenant continuellement à son pathos originaire, à l'épreuve pathique et compathique — pré-conceptuelle, pré-philosophique — dans laquelle elle prend à chaque fois tout son essor, pour en faire le milieu de production de son logos, de sa logique, de ses concepts et de sa raison ; c'est sans doute dans et par cette « épreuve de compassion », dans et par ce pathos même, qu'il lui sera possible de créer ses concepts, ses raisons et ses arguments les plus puissants, élucidés qu'ils seront jusqu'en leur fond onto-patho-logique, où ils puiseront d'ailleurs tout leur sens, leur valeur et leur force. Plier et articuler pathos et logos dans une même *pensée*, dans une même épreuve onto-patho-logique, pour les amener à se féconder l'un et l'autre en se croisant, en s'interpénétrant, en passant, en se prenant et en se con-fondant l'un dans l'autre, le long de ce pli chiasmique qui toujours et déjà les distingue tout en les rendant inséparables : c'est certainement la tâche qui attend l'éthique animale si elle veut commencer à repenser les rapports de l'humain et du non-humain dans leur pleine positivité, c'est-à-dire en prenant en compte la puissance et les pouvoirs actifs et positifs de l'un comme de l'autre, plutôt que de rester pris dans le schéma classique qui croit pouvoir et devoir opposer un humain-maître, avec toute la puissance de penser et d'agir (destructrice ou libératrice) que lui confèrent sa raison et son logos, à un animal-esclave, réduit à l'impuissance ou à la seule puissance négative de son pathos, de son pâtir négatif : sa souffrance. En commençant à dévoiler, penser et expérimenter les articulations et rapports différentiels positifs et productifs entre logos et pathos, on ne pourra qu'en venir aussi à dévoiler, penser et expérimenter des rapports positifs et créatifs entre l'humain et

le non-humain — puisque c'est dans une « même » opposition, dans un même schéma ou système oppositionnel, que les premiers (logos / pathos) et les deuxièmes (humains / non-humains) furent si longtemps enfermés.

Et on voit déjà bien ici qu'une éthique animale positive n'aura certainement plus affaire au même logos, ni au même pathos, ni sans doute au même humain et au même animal, dès lors que ceux-ci ne seront plus pensés dans des structures et schémas oppositionnels, mais dans toute la multiplicité, la diversité et la complexité de leurs rapports différentiels, négatifs mais aussi et surtout positifs. Une autre onto-éthologie pour une autre onto-pathologie. Et alors il deviendra sans doute aussi possible, et peut-être nécessaire, de reposer tout autrement, de reprendre dans une tout autre perspective ontologique et éthique, la grande question du pathos, du pâtir, du com-pâtir — qu'on aura de plus en plus de peine à réduire à la seule question de la souffrance, et encore plus à la seule question de la souffrance animale : *can they suffer ?*

5. *Can they... ? Question de pouvoirs et d'impouvoirs.*

Can they suffer ? — that is the question. Telle est la question, nous dit-on, la grande question que Bentham est venu poser à la philosophie morale, et que l'on devrait aujourd'hui reposer, et à laquelle on devrait surtout apporter une réponse claire et univoque en vue de fonder le projet d'une éthique et d'une libération animales : si l'animal souffre, alors on devra lui reconnaître un statut moral, voire juridique, et on devra le défendre, le protéger. *Can they suffer ?* telle est donc la grande question, la grande-petite question à trois mots. Heureusement, d'ailleurs, que c'est une grande question à seulement trois mots, car tout cet essai aurait pu y passer — et sans doute pourrait-il y passer quand même, avec ces trois mots, seulement trois mots : *Can they suffer ?* — Et la réponse, à trois mots aussi : *Yes they can.* — *Of course, they can and they do suffer* — indéniable. Mais il devient presque tentant de répondre, de répondre à la réponse, en disant : *là n'est pas la question.* Ce n'est pas *là* où nous amène la question, où elle peut et veut nous amener, par ses trois petits mots. *They suffer*, certes — et nous avons déjà vu où peuvent nous amener ces deux petits mots, en ouvrant les questions du souffrir, du pâtir, du com-pâtir, voire d'un certain « com-agir ». *They suffer*, et il y a encore l'autre mot, *le premier mot*, et non le moindre : *CAN*.

S'il faut insister sur ce premier mot de la question, en le capitalisant, en l'italisant, en le soulignant de toutes les manières possibles, c'est qu'il tend d'abord à être largement occulté par les deux derniers mots de la question, par ces mots qui ferment, qui viennent clore la question en y répondant à l'avance (*they suffer*), et dans lesquels on croit pouvoir aussitôt trouver l'essence ou l'objet de la question. Ce qui serait mis en question, de manière positivement rhétorique, ce ne serait d'abord rien d'autre que la souffrance animale, le *suffering* de ce *they*. Et suivant cette logique ou cette rhétorique, à laquelle souscriront Singer et la plupart des éthiques animales (en prenant la question pour une question-réponse, pour une question dont la réponse est déjà contenue dans la question), on aurait très bien pu formuler et poser la question autrement, par exemple en demandant simplement : *Do they suffer ?* Est-ce que les animaux souffrent ? Est-ce qu'ils éprouvent de la douleur et de la souffrance ? Après tout, ce qui est mis en question et même affirmé par Bentham, selon les éthiques animales, c'est bien l'existence *effective*, la « réalité » de la souffrance animale. Et d'ailleurs, pourrait-on ajouter, si la question de Bentham opère un déplacement important de la question-animale, c'est bien avant tout en insistant sur la souffrance, Bentham lui-même prenant la peine de souligner le mot (*suffer*) en formulant sa question : « The question is not, Can they *reason* ? nor, Can they *talk* ? but Can they *suffer* ? ».

Et pourtant, si c'est bien la souffrance animale que Bentham met en question dans une perspective éthique, il ne le fait justement pas en demandant : « *Do they suffer ?* »,

mais bien : « *Can they suffer ?* ». La différence est-elle à ce point insignifiante qu'il ne vaudrait même pas la peine de la relever et de la questionner ? Que se passe-t-il lorsque, une fois la question bien reposée, on en vient ainsi à la décentrer, ou à plutôt à déplacer son centre de gravité, de son objet vers sa modalité, en italisant son premier mot plutôt que son dernier mot ? Il ne se passe peut-être rien de bien extraordinaire. On se voit au fond seulement forcé de remarquer ce mot, *can*, qui était toujours et déjà là, dans la question, à la surface même de la question, mais qui demeurait étrangement occulté par les deux autres mots, tel un mystérieux tiers exclu qu'on finit par ne plus voir. Et remarquant ce mot, nous laissant attirer par sa nouvelle force de gravitation, on se voit peut-être aussi forcé de remarquer quelque chose qui, jusque-là, pouvait encore être ignoré, tu, passé sous silence, considéré comme futile et sans importance. *Can they suffer ?* Le *can* ne saurait être complètement indifférent : la question éthique-animale, telle que Bentham croit devoir la poser au XIX^e siècle, et dans laquelle plusieurs éthiques animales voudront voir, au XX^e siècle, la grande question-réponse leur permettant de fonder leur projet d'une « libération animale », cette grande question éthique-animale, donc, c'est d'abord et avant tout la *question du pouvoir*. Ce qui est en question, en effet, c'est d'abord un pouvoir particulier, le pouvoir-souffrir, lequel pourrait être suffisant, selon Bentham, pour justifier l'attribution aux animaux non humains, ou à certains d'entre eux (ceux qui peuvent souffrir), d'un statut moral et éventuellement juridique. Mais ce faisant, par sa question, Bentham remet aussi en question, ou du moins en cause, d'autres facultés et pouvoirs animaux, comme le pouvoir-parler (*Can they talk ?*), le pouvoir-raisonner (*Can they reason ?*), etc., en laissant entendre que ces pouvoirs ne sauraient quant à eux constituer des critères suffisants ou même pertinents, comme on tend à le croire généralement, pour l'attribution et la distribution de notre considération morale. Bref, la question éthique fondamentale, la question déterminante, la question dont tout le reste va ensuite dépendre, c'est déjà ici la *question du pouvoir, des pouvoirs* ; ce n'est pas une question de *dos and don'ts*, c'est une question de *cans and can'ts*.

Bien sûr, des *dos and don'ts*, il y en aura aussi ensuite, et sans doute beaucoup plus qu'on en voudrait ; mais tous ces *dos and don'ts*, tous ces devoirs, interdictions, prescriptions et proscriptions éthiques que l'on en viendra à formuler, ils ne seront au fond jamais que les conséquences ou les produits plus ou moins directs de ces *cans and can'ts*, de ces pouvoirs et im-pouvoirs ontologiques et de tous les rapports de pouvoirs qui en découlent. C'est dans de tels rapports de pouvoirs et de puissances que les prescriptions et proscriptions morales se constitueront, prendront corps et sens : par exemple, dans le cas qui nous occupe ici, dans le rapport entre un pouvoir-faire-souffrir et un pouvoir-souffrir, entre un pouvoir d'affecter et un pouvoir d'être affecté, ou entre une puissance d'agir et une puissance de pâtir. Mais on se doute bien, déjà, que beaucoup d'autres pouvoirs et

rappports de pouvoirs entrent nécessairement en jeu dans la constitution et la formation d'une petite proscription telle que : « Ne pas faire souffrir inutilement... », ou même simplement dans l'attribution d'un statut moral à des animaux non humains. Ne serait-ce qu'un certain pouvoir-compatible (ou ce pouvoir d'être sensible à la souffrance de l'autre) auquel nous avons déjà fait allusion, et un certain pouvoir de manifester sa souffrance, etc. — et pour en rester à un niveau d'analyse très superficielle (chacun des pouvoirs se rattachant évidemment à de longues séries de pouvoirs onto-biologiques plus profonds ou primaires — pouvoir-voir et -regarder, pouvoir-sentir, pouvoir-parler, pouvoir-crier, etc. —, qu'il serait vain et inutile de vouloir répertorier et cartographier ici, du moins à ce stade de notre essai). Toute une multiplicité de pouvoirs animaux — humains et non humains —, donc, tout un réseau et un complexe de rapports de pouvoirs hétérogènes, disparates, plus ou moins souterrains. Tout se passe d'abord dans ce champ du pouvoir, des rapports de pouvoirs, avant même que l'on songe, que l'on puisse songer à formuler une quelconque règle ou devoir moral.

Can they suffer ? — that is the question. Que pouvons-nous faire avec la question ? C'était là toute la question, question de notre pouvoir-faire avec la question, avec les questions. On peut bien sûr répondre à la question, on peut clore la question ; logique, puisque c'est avant tout, pour Bentham lui-même, une sorte de question-réponse, une question rhétorique dont la réponse est déjà contenue dans la question, dans ces derniers mots qui viennent clore la question : *they suffer*. Et alors on ne fait pas seulement occulter son premier mot, *can*, mais on occulte la question elle-même par la réponse qu'on lui apporte, on l'annule dans toute sa modalité et sa singularité. Clore ainsi la question en y répondant, en en faisant déjà un argument et un principe moral, en l'insérant déjà dans un syllogisme (*they suffer, hence...*), c'est clore la question du pouvoir. Et alors sans sourciller, sans s'émouvoir davantage de ce pouvoir-souffrir et de la brutalité de ces rapports de pouvoirs, on peut passer directement à l'autre question, à la question du devoir, de la justice, des *dos and don'ts* et des principes rationnels qui doivent les justifier. On pourra certes revenir ensuite ponctuellement à la question des pouvoirs, lorsque ce sera nécessaire ou lorsque ça « nous » arrangera, mais ce sera dorénavant toujours pour répondre à la question des devoirs ; la question du pouvoir se voit subordonnée à celle du devoir.

On *peut* donc clore ainsi la question et passer à autre chose. Mais que se passe-t-il si on ne le fait pas ? Si on ne répond pas d'emblée à la question du pouvoir, du pouvoir-souffrir ? On *peut* aussi ne pas y répondre, « résister » à la réponse. On peut reprendre la question en tant que telle, en tant que question, pour la pénétrer, l'habiter, demeurer en elle. *Demeurer dans la question du pouvoir*, pour jouer avec elle encore un peu. Par exemple en déplaçant son centre de gravité, pour bien marquer et remarquer ce dont il est question dans la question : *Can they suffer ?* Et alors, dans la question même, un tout

nouveau champ de forces, de gravitation, semble s'ouvrir à l'analyse. La petite question ne semble plus appeler une réponse, mais semble plutôt attirer — ou se laisser attirer vers — d'autres questions, beaucoup d'autres questions, ouvertes dans l'orbe de ce *can*, de ce pouvoir. Tout semble désormais vouloir graviter autour d'une autre question, d'un autre foyer de gravitation, autour duquel se déplaceraient les autres questions, y compris la grande question : *peuvent-ils* souffrir ? Car après tout, ne *peuvent-ils* pas aussi beaucoup d'autres choses, ces animaux ? Et justement, la question massive : mais après tout, *que peuvent-ils* ? et nous, qui sommes aussi, comme eux, des animaux, *que pouvons-nous* ? Que *pouvons-nous* lorsque nous sommes en rapport avec eux, et eux, lorsqu'ils sont en rapport avec nous ? Que *pouvons-nous ensemble* ? Et comment tous ces pouvoirs peuvent-ils s'articuler, se compléter, et par là peut-être se transformer ou même produire de nouveaux pouvoirs, ou en tout cas de nouveaux rapports de pouvoirs ?

Que se passe-t-il si, avant de s'échapper vers la question des devoirs, on se laissait plutôt submerger par cette question des pouvoirs pour l'explorer dans toute sa profondeur problématique ? Certains philosophes contemporains semblent déjà commencer à voir ou entrevoir l'intérêt et la pertinence d'une telle approche pour l'éthique animale. C'est peut-être le cas de Martha Nussbaum — encore une femme... un hasard ? —, qui a récemment cherché à aborder les grandes questions de l'éthique animale avec son approche dite des « capacités » (*capabilities approach*), en soulignant explicitement que le fameux critère de la souffrance ou de la sensibilité tend à occulter « la variété des capacités et activités animales »¹. Qu'est-ce qu'une capacité ou capacité animale, suivant cette approche ? Malheureusement, comme le soulignait à juste titre Jeangène Vilmer, le concept demeure à plusieurs égards assez obscur² ; ce qui est clair, en revanche, c'est que ce concept de *capability* demeure très différent du concept de pouvoir animal auquel nous nous référons ici, aussi obscur et volontairement ambigu soit-il encore lui aussi. C'est que Nussbaum tend encore manifestement à confondre ce que nous appelons ici le plan du pouvoir et le plan du devoir, et à passer insensiblement de l'un à l'autre, au point d'identifier ni plus ni moins ces *capabilities* à des « libertés fondamentales », au sens des théories de la justice et du droit, voire donc à des droits (*entitlements*). Comme si la capacité n'était jamais considérée ici que dans l'optique de ces *entitlements*, comme si on était toujours et déjà sur le plan du devoir, auquel on subordonne le plan du pouvoir. On le voit clairement lorsque Nussbaum se met à énumérer les *capabilities* animales qui seront au fondement de sa théorie ; les trois premières sont : la vie, la santé corporelle et l'intégrité corporelle... Des capacités ? Peut-être. Mais tout semble déjà orienté, téléguidé

¹ Martha Craven NUSSBAUM, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge : Belknap Press / Harvard University Press, 2006, p. 92.

² Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, op. cit., p. 99.

vers et par une théorie des devoirs (directs), dans laquelle il s'agira précisément de soutenir que « les animaux ont *droit* au fonctionnement d'une grande variété de leurs capacités, celles qui sont les plus essentielles à une vie épanouie [...] »¹. Cela dit, il n'en demeure pas moins que Nussbaum en vient aussi par là à élargir remarquablement le spectre des capacités animales qui devraient, selon elle, être considérées dans une théorie éthique-animale, jusqu'à y inclure les capacités des sens, de l'imagination, de la pensée, de la raison pratique, les capacités émotionnelles, et même, plus intéressant encore, la capacité de *jeu* et la capacité d'avoir *des relations avec d'autres espèces*². La voie semble très prometteuse, et on semble alors arriver ici aux portes d'une éthique animale *positive* et créative — un seuil que l'on pourrait aisément franchir si l'on parvenait à considérer ces « pouvoirs » dans leurs pleines potentialités (et notamment dans leurs rapports aux pouvoirs humains), sans les rabattre aussitôt dans une théorie des devoirs. Il n'y a peut-être qu'un pas à franchir, un pas de géant sans doute, mais un pas quand même. Et un pas que Nussbaum semble parfois vouloir commencer à franchir, et de plusieurs façons, par exemple lorsqu'elle insiste sur la nécessité de « traite[r] les animaux *comme des sujets et des agents*, et pas seulement comme des objets de compassion »³, comme des objets réduits à leur seul pâtir-souffrir, à la passivité, à l'impuissance et à la souffrance. Ce qui va presque de soi, lorsque l'on se met à considérer les pouvoirs positifs, actifs et même créatifs des animaux non humains ; le problème ne va ressurgir qu'au moment où l'on voudra parler de devoirs et de droits (osera-t-on alors considérer encore l'animal comme un *agent* ?).

Can they suffer ? — that is (still one of) the question(s). Il ne s'agit certainement pas ici de minimiser l'importance et la grandeur de cette question, ni même l'importance de ce pouvoir-souffrir sur lequel elle attire toute l'attention. La grandeur et la profondeur de la question, nous avons déjà pu l'apprécier largement. Et l'importance du pouvoir-souffrir dans la « hiérarchie » onto-éthologique des pouvoirs animaux (humains et non humains) est bien sûr tout aussi indéniable. Il serait donc également absurde de vouloir lui dénier toute valeur ou pertinence éthique — ce qui n'est certainement pas notre intention ici. Comme le soulignait Nussbaum, le problème survient plutôt lorsqu'on en vient à faire de cette capacité, de ce pouvoir-souffrir, le grand principe fondationnel de l'éthique, principe à l'aune duquel on croit dès lors pouvoir tout évaluer et mesurer (ou presque), en déniaut ou en minimisant grandement la valeur éthique des autres pouvoirs et capacités ; ou encore, pour reprendre la phrase synthétique de Jeangène Vilmer déjà maintes fois citée, le problème survient précisément lorsqu'on en vient ainsi à faire de la

¹ Martha C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice, op. cit.*, p. 392 (nous soulignons).

² *Ibid.*, pp. 393-400.

³ *Ibid.*, p. 351.

souffrance animale « la raison d'être, la condition et le point de départ du questionnement éthique »¹, c'est-à-dire lorsqu'on prend la grande question de Bentham pour une simple question-réponse (*they can suffer*) sur laquelle il serait possible de tout rabattre, à laquelle pourrait ultimement se réduire toute question ou tout problème éthique. Dès lors, en prenant ainsi pour fondement ou principe ce pouvoir animal foncièrement négatif et passif qu'est le pouvoir-souffrir, et occultant du même coup toute la diversité des pouvoirs animaux, notamment positifs et actifs, l'éthique animale se voit forcément condamnée à la négativité, elle se condamne elle-même à faire de l'éthique purement négative : l'animal se voyant étrangement réduit à son pouvoir-souffrir, ou du moins à son pouvoir-pâtir — mais pensé le plus souvent négativement —, à sa sensibilité ou passibilité, alors sa soi-disant libération ne pourra au fond jamais signifier que sa *protection* à l'égard de la formidable puissance d'agir humaine, à l'égard du pouvoir-faire(-souffrir) humain, ce qui ne pourra passer que par la dénonciation, la proscription morale et éventuellement l'interdiction légale des actions et pratiques humaines qui provoquent effectivement chez les animaux non humains des souffrances inutiles. Tout se passera donc nécessairement dans la négativité, à tous les niveaux, y compris au moment de penser ladite libération animale (qui ne pourra qu'être essentiellement négative, c'est-à-dire pensée comme non-souffrance, comme protection contre le pouvoir-faire-souffrir humain). Et de même, le seul schéma (onto-)logique pertinent pour penser une telle libération sera le schéma triangulaire et dialectisant que nous avons analysé précédemment, le schéma onto-analogique de l'esclavage et de son abolition, seul celui-ci pouvant rendre bien compte de l'impuissance ontologique de l'animal non humain face à la super-puissance humaine.

Can they suffer ? Le chemin était au fond déjà tracé par la question même de Bentham, et ce n'est certainement pas un hasard si, au moment de la formuler, celui-ci faisait déjà allusion à l'esclavage. Car si le « *can they suffer ?* » insiste bien sur un certain pouvoir animal, c'est toutefois en l'inscrivant d'emblée dans ce registre de la négativité, de la passivité et de l'impuissance. On pourrait même se demander avec Derrida si le pouvoir en question, le pouvoir-souffrir, n'est pas plutôt justement une sorte de *non-pouvoir* ou d'impouvoir, un pouvoir-de-ne-pas-pouvoir, un pouvoir qui ne fait que traduire une impuissance ontologique fondamentale.

La question [de Bentham] s'inquiète d'une certaine *passivité*, écrit en effet Derrida. Elle témoigne, elle manifeste déjà, comme question, la réponse testimoniale à une passibilité, à une passion, à un non-pouvoir. Le mot « pouvoir » (*can*) change ici de sens et de signe dès qu'on dit « *can they suffer ?* ». Le mot « pouvoir » vacille alors. [...] « Peuvent-ils souffrir ? » revient à se demander : « Peuvent-ils ne pas pouvoir ? » Et quoi de cet impouvoir ?

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, pp. 51 et 53.

de la vulnérabilité ressentie depuis cet impouvoir ? Quel est ce non-pouvoir au cœur du pouvoir ? Quelle est la qualité et la modalité de cet impouvoir ? Quel compte en tenir ? Quel droit lui accorder ? En quoi cela nous regarde-t-il ? Pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir, une possibilité de l'impossible.¹

Là encore, il ne s'agit certainement pas, en disant que ce pouvoir ne serait au fond qu'un impouvoir, de nier son importance ontologique et éthique — Derrida soulignant d'ailleurs justement, dans un esprit fortement heideggérien, que ce pouvoir de ne pas pouvoir, cette possibilité de l'impossibilité, renvoie indubitablement à la finitude de la vie (que nous partageons avec les autres animaux), voire à un certain être pour la mort, et qu'il ne peut donc sans doute être éprouvé que dans l'angoisse et la vulnérabilité². Il s'agit plutôt seulement ici de mettre en question et de contester le caractère fondamental, éthique ou ontologique, de ce pouvoir-impouvoir, ou même simplement le privilège qu'on croit devoir lui accorder par rapport aux autres pouvoirs, notamment positifs. Et à cet égard, nous nous éloignons sans doute non seulement de plusieurs éthiques animales — et notamment de Singer —, mais aussi de ce Derrida heideggérisant encore fortement attaché à une certaine négativité « angoissante » de l'être. Et nous rapprochons déjà en revanche des Deleuze, Nietzsche, Spinoza, ainsi que de plusieurs éthologues contemporains.

¹ Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 49.

² *Ibid.*

6. Droits, devoirs et pouvoirs : d'une éthique à l'autre

Une objection viendra tôt ou tard. On nous reprochera sans doute d'exagérer largement l'importance qu'aurait ce « critère » de la souffrance dans les éthiques animales contemporaines. Autrement dit, dans et par notre critique, nous attribuerions à la souffrance animale beaucoup plus d'importance qu'elle n'en a réellement dans ces différentes théories éthiques. D'une part, on voudra nous rappeler que l'éthique animale ne se réduit certainement pas à celle de Singer, ni à l'approche utilitariste qui fait le plus souvent de ce pouvoir-souffrir le critère d'attribution de la considération morale (laquelle approche est néanmoins toujours largement dominante aujourd'hui). D'autre part, on nous fera certainement remarquer aussi que chez Singer lui-même, tout ne se ramène pas non plus à la souffrance ou au pouvoir-souffrir animal ; le critère de considération morale de l'éthique utilitariste ne serait d'ailleurs même pas, au fond, la souffrance, mais bien la *sensibilité*, la capacité d'éprouver de la souffrance *et du plaisir*. En outre, si ce critère de la sensibilité implique bien, pour Singer, une « égalité de considération morale » (pour tous les animaux sensibles), il n'impliquera toutefois pas, comme nous l'avons vu, une égalité de traitement, ni une égalité de valeur : dès lors, *d'autres critères* pourront et même devront nécessairement entrer en ligne de compte pour déterminer « la valeur des vies » et le traitement approprié pour chaque animal, et donc plus généralement pour déterminer nos devoirs moraux.

Certes. Toutes ces remarques sont évidemment justes, et ces précisions tout à fait importantes, aussi bien à un niveau théorique que pratique. Ces différentes théories éthiques-animales, nous avons pris la peine de le rappeler à plusieurs reprises, ne se fondent pas toutes sur le (seul) critère de la souffrance ou du pouvoir-souffrir, bien au contraire. À la limite, il serait peut-être même impossible d'en trouver une seule qui s'érige à partir de ce *seul* « principe ». Pourquoi alors vouloir insister autant, comme nous le faisons ici, sur cette grande question de la souffrance animale ? Et en quoi la critique que nous formulons à partir de cette question peut-elle demeurer encore *absolument* pertinente ? Et comment peut-elle encore espérer concerner l'ensemble des éthiques animales ?

Cela devient évident lorsqu'on prend la « question » non plus (seulement) à un niveau théorique et éthique, mais aussi, d'abord et surtout à un niveau résolument *ontologique* — comme nous l'avons fait dès le départ. Il ne s'agit plus *tant* alors de se demander quels sont les critères éthiques et les principes ou fondements de telle ou telle théorie, mais bien plus de poser la question de ce qui les sous-tend et de ce qu'ils présupposent tous : la question de l'être, de l'être de ces étants que l'on appelle animaux. Il s'agit de se demander beaucoup plus simplement : de « quel » animal est-il question ici, dans toutes ces éthiques animales ? À « quel » animal veut-on ici attribuer un statut

moral ? « Quel » animal veut-on protéger, défendre, libérer ? À « quel » animal veut-on, dans certains cas, attribuer des droits ? Bref, à quelle « conception » de l'animal se réfère-t-on explicitement ou implicitement ? Lorsqu'une onto-éthologie critique en vient à poser et examiner ces questions, elle voit nécessairement se profiler un véritable « paradigme ontologique », et sans doute l'un des plus importants de la modernité après le paradigme cartésien de l'animal-machine — auquel il entend d'ailleurs s'opposer, mais avec lequel, comme nous l'avons vu, il partage aussi beaucoup. Comme le soulignait Lestel, l'animal des éthiques animales, de (presque) *toutes* les éthiques animales, ce n'est évidemment plus l'animal-machine (la bête pauvre), mais c'est bien sûr l'*animal-souffrant* (la pauvre bête) — l'animal que *nous*, humains, faisons souffrir, l'animal que nous tuons, que nous maltraitons, dont nous abusons de toutes les manières et pour toutes les raisons possibles — bref, c'est *l'animal-esclave*, cet esclave dont nous serions précisément encore les « maîtres et possesseurs »... Certes, on pourra dire qu'à plus d'un égard, c'est encore le « même » animal : l'animal souffrant et esclave, c'est notamment et précisément celui que l'on traite comme une machine, celui qui se voit réduit à l'état de machine, l'animal machiné ou devenu machine de production (la truie, la poule, la vache, etc.). D'ailleurs, qu'on le voit comme étant-souffrant ou comme étant-machine, qu'on veuille le défendre ou en abuser, que l'on s'appelle Singer ou Descartes, cet animal aura toujours une même caractéristique ontologique fondamentale : sa « pauvreté », c'est-à-dire son impouvoir, son impuissance, particulièrement lorsqu'il est en rapport avec la puissance humaine. Et c'est bien là tout le problème, tout le problème de ce que nous avons pu décrire comme le schéma onto-analogique de l'esclavage et de libération animale.

Toutes les éthiques animales classiques pourront se reconnaître aisément dans ce schéma et dans ce paradigme ontologique de l'animal souffrant, esclave, impuissant, et ce, même si elles ne font pas explicitement de la souffrance un critère de considération morale. C'est d'ailleurs seulement dans cet esprit « paradigmatique » qu'il est possible de comprendre Jeangène Vilmer lorsqu'il soutient ou constate que la souffrance animale est « la raison d'être, la condition et le point de départ » de l'éthique animale, qu'elle est le « problème » fondamental auquel se ramènent ultimement tous les autres (et il ne vise certainement pas ici *seulement* Singer ou les utilitaristes, mais bien *toutes* les éthiques animales). Et c'est aussi précisément en cela que la question de la souffrance animale, la question-réponse « *Can they suffer ?* », demeure sans aucun doute la voie royale pour entreprendre de mettre en question l'onto-zoologie implicite des éthiques animales. Ensuite, bien sûr, il peut être pertinent de s'intéresser aux principes, concepts et arguments particuliers que mobilisent les différentes théories éthiques-animales, pour les

comparer et les confronter, pour voir comment chacune de ces théories aborde ou élude ce problème de la souffrance.

Sans doute notre critique vise-t-elle néanmoins d'abord et au premier chef la théorie de Singer, qui fait explicitement de la souffrance le critère de considération morale et qui, parmi les premiers (au XX^e siècle du moins), aura mis en place ce schéma onto-analogique et paradigmatique. Et à travers cette théorie plus que dominante et paradigmatique en éthique animale, notre critique vise sans doute également tout l'arrière-plan « philosophique » des mouvements socio-politiques de protection, de défense et de libération des animaux, dans lesquels la souffrance animale demeure incontestablement la principale raison ou passion d'être et la principale préoccupation, et dont la « bible » demeure encore, tout aussi incontestablement, l'ouvrage de Singer, *Animal Liberation*. Bien sûr, on a raison de dire que chez Singer lui-même, dans cet ouvrage comme dans les suivants, tout ne se réduit pas au seul pouvoir-souffrir des animaux ; et de préciser que le critère fondamental de considération morale n'est au fond pas tant ici le pouvoir-souffrir, mais bien, comme chez Bentham d'ailleurs, le « pouvoir-sentir », la sensibilité, « la capacité à souffrir et à éprouver du plaisir »¹. La question ne serait donc pas seulement « Peuvent-ils souffrir ? », mais aussi : « Peuvent-ils éprouver du plaisir ? ». — *Et alors, le peuvent-ils ?* En lisant Singer, on pourrait presque en douter. Et on pourrait se demander sérieusement : *mais où est donc passé le plaisir ?* Et la joie ? Et la jouissance ? Le plaisir et la joie des animaux non humains, certes, mais aussi ceux des animaux humains, et des animaux philosophes — et notamment ce plaisir et cette joie que les uns comme les autres peuvent éprouver lorsqu'ils entrent en rapport ? Que fait-on de ce pouvoir-éprouver-du-plaisir, de ce pouvoir-être-joyeux, de ce pouvoir-jouir ? Inutile de chercher trop longtemps. Sans doute pour de bonnes raisons factuelles et empiriques, Singer croit devoir insister exclusivement ou presque sur la souffrance animale, et plus précisément sur celle qui est causée par les pratiques spécistes et ultra-violentes des humains à l'égard des non humains. Mais la bonne « raison empirique » n'est pas sans déterminer ici largement les concepts et catégories de la « raison théorique » et de la « raison pratique ». Qu'est-ce que la « liberté » animale de Singer ? Qu'est-ce que ce bien-être animal (*animal welfare*) qu'il entend promouvoir ? Ce n'est certainement pas *tant* la maximisation du plaisir et de la joie (ce qui impliquerait un tout autre cadre logico-conceptuel), c'est bien avant tout la « minimisation de la souffrance animale ». Singer lui-même le reconnaît clairement : « Pour défendre les conclusions qui sont argumentées dans [*Animal Liberation*], écrit-il, *le principe de réduction maximale de la souffrance suffit.* »² Tout se passe comme si le plaisir ou le bien-être animal était simplement identifié ici à la non-

¹ Peter SINGER, *La libération animale*, op. cit., p. 37 et *passim*.

² *Ibid.*, p. 56 (nous soulignons).

souffrance, ou à la souffrance minimale, comme si la libération des animaux signifiait seulement leur délivrance à l'égard de la souffrance qu'ils subissent lorsqu'ils sont en rapport aux humains spécistes.

La question mérite certainement d'être posée : *suffit-il* donc de réduire la souffrance des animaux pour les « libérer » ? Le bien-être est-il une « moindre souffrance » dont l'idéal-type serait la non-souffrance ? Quelle libération animale en viendrait-on à penser si l'on insistait davantage sur le plaisir et la joie que les animaux peuvent éprouver, y compris dans leurs rapports aux humains ? Quelle libération animale, si le grand critère éthique devenait plutôt la « maximisation de la joie et de la puissance de vivre » pour les animaux — non humains et humains ? Malheureusement, tout cela ne concerne pas seulement l'utilitarisme « négatif » de Singer (minimisation de la souffrance), mais aussi — bien que différemment et à un autre niveau, moins théorique et plus ontologique — la plupart des éthiques animales. À cet égard, l'expression malheureuse et presque intraduisible que Richard Ryder utilisait pour nommer sa propre approche en éthique animale pourrait sans doute résumer, à elle seule, tout le paradigme ontologique de l'animal-souffrant-esclave auquel se réfèrent à peu près toutes les théories éthiques-animales : dans tous les cas, en effet, on baigne dans une sorte de « *painism* »¹, on baigne et on se roule dans la souffrance animale, pour s'en émouvoir et surtout pour mieux s'en indigner, pour mieux dénoncer tout ce qui en est la cause. La souffrance devient tout le « milieu » de production de la pensée et de l'éthique ; et s'il faudra bien penser malgré tout un plaisir, un bien-être ou une liberté animale, ce sera seulement négativement, ce sera seulement à partir de cette douloureuse négativité qu'est la souffrance de l'animal-esclave. Triste liberté de la conscience malheureuse — liberté d'esclaves...?

Certes, toutes les théories éthiques-animales ne conçoivent pas cette liberté et cette libération exactement de la même façon. Il ne s'agit pas toujours simplement d'accroître le bien-être des animaux en réduisant « autant que possible » leur souffrance, c'est-à-dire en évitant de les faire souffrir « inutilement » et en les traitant mieux, et certains diraient : en les traitant humainement (*humanly*). Cette position dite *welfariste*, et souvent qualifiée de *humane*, qui est celle de Singer, est sans doute encore dominante aujourd'hui en éthique animale, mais elle n'est toutefois qu'une approche parmi d'autres. Et contrairement à ce que l'on croit souvent, particulièrement en France, ce *welfarisme* de Singer est loin d'être la position la plus radicale. Pour plusieurs philosophes, il ne s'agit pas tant en effet d'accroître simplement le niveau de bien-être des animaux en réduisant leur souffrance et en améliorant (ou humanisant) le traitement qu'on leur réserve, mais bien carrément de leur attribuer des droits fondamentaux et inaliénables (*animal rights*

¹ Cf. entre autres Richard RYDER, *Painism : A Modern Morality*, Londres: Open Gate, 2003.

theories) — ce que Singer hésite à faire —, ce qui amène bien souvent ces philosophes à prôner l'abolition pure et simple de toute pratique d'exploitation des animaux non humains. C'est là la position la plus radicale, dite *abolitionniste* : il ne s'agit pas d'améliorer les conditions de vie des esclaves, il s'agit de les libérer. Non pas agrandir les cages, mais les ouvrir, les vider, et ensuite les détruire¹. Non pas prolonger l'injustice et l'esclavage en les « réformant » ou en les réglementant, mais les supprimer et les abolir. Les abolitionnistes les plus radicaux² iront même jusqu'à dire que le *welfarisme* réformiste et modéré, comme celui de Singer, loin d'aider la « cause animale », tend au contraire à lui nuire.

Ces théories abolitionnistes radicales, qui sont le plus souvent des *animal rights theories*, n'ont donc plus nécessairement besoin du critère utilitariste de la souffrance ; elles s'opposent à l'exploitation des animaux non pas à cause de ses conséquences (les souffrances), mais bien *par principe*. On pouvait s'en douter, la principale alternative théorique à l'utilitarisme welfariste de Singer est *déontologiste* ; elle est notamment représentée par les travaux du philosophe américain Tom Reagan qui, dans son célèbre ouvrage *The Case for Animal Rights*, en vient à développer une théorie des droits animaux — et des devoirs humains — résolument abolitionniste. Reagan s'oppose donc à l'exploitation des animaux non humains, sous toutes ses formes, et « par principe ». Mais quel principe, pourrait-on demander d'emblée ? Et selon quel critère peut-on en venir ainsi à attribuer aux animaux non seulement un statut moral, mais aussi de véritables droits moraux, si ce n'est pas le critère conséquentialiste du pouvoir-souffrir, et si ce ne peut être non plus le critère classique du déontologisme kantien (rationalité) ? Autrement dit, comment inclure les animaux dans une théorie déontologiste cohérente ? On voit bien le problème. Et la solution de Reagan tient essentiellement dans un concept original qu'il bricole pour l'occasion : celui de *subject-of-a-life*. Les animaux non humains — ou du moins *certain*s d'entre eux —, comme les humains, peuvent être « sujets-d'une-vie » ; ce statut ontologique leur conférerait selon Reagan — et c'est là qu'il rejoint un certain kantisme — une valeur inhérente (*inherent value*), une valeur « en soi » (nécessairement égale à celle des sujets humains), qui nous imposerait le devoir absolu, le comman-

¹ « Le mouvement des droits des animaux est un mouvement abolitionniste ; notre but n'est pas d'élargir les cages, mais de faire qu'elles soient vides », déclarait Tom REAGAN lors d'une entrevue publiée dans les *Cahiers antispécistes* (n° 2, janvier 1992, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cahiers-antispecistes.org>). Cf. aussi Tom REAGAN, *Empty Cages : Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2005, 224 p.

² Cf. les ouvrages de Gary L. FRANCIONE, notamment *Animals, Property and the Law*, Philadelphie : Temple University Press, 1995, 274 p., et chez le même éditeur en 1996, *Rain Without Thunder : The Ideology of the Animal Rights Movement*, 269 p. ; voir aussi, plus récemment, *Animals as Persons : Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York : Columbia University Press, 2008, 256 p.

dement, l'impératif catégorique de ne pas les exploiter ni d'en (ab)user, c'est-à-dire de ne jamais les considérer comme de vulgaires moyens pour parvenir à nos fins d'animaux rationnels. C'est donc en vertu de cette valeur inhérente que ces « sujets-d'une-vie-animale » *ont* — doivent avoir — un statut et des droits moraux, et non pas parce qu'ils souffrent ou peuvent souffrir. La souffrance animale a-t-elle pour autant disparue, par ce seul glissement déontologiste, du champ de considération éthique ? Serions-nous donc sortis du paradigme dit de l'animal-souffrant, de la « pauvre bête » ? Bien au contraire ; nous y sommes encore et peut-être plus que jamais. Non pas tant d'ailleurs parce que ce sujet-d'une-vie, suivant la définition restreinte que donne Reagan, se caractérise nécessairement par la sensibilité et par un pouvoir-souffrir, mais bien parce que ce sujet-d'une-vie-animale auquel il s'agit de reconnaître une valeur inhérente, un statut et des droits moraux, c'est évidemment nul autre que *l'animal-souffrant*, l'animal-victime, la pauvre bête impuissante, bref : *l'animal-esclave*... On n'en vient pas à développer une théorie *abolitionniste* pour rien. Pourrait-on d'ailleurs seulement en venir à promouvoir des droits pour les animaux et à s'élever contre l'injustice et l'immoralité des pratiques humaines d'exploitation, de ces pratiques « esclavagistes » abjectes, si celles-ci ne causeraient pas aux animaux-esclaves en question une indicible quantité de souffrance ? On peut en douter fortement — même Reagan semble obligé de le reconnaître¹ —, et c'est là que l'approche utilitariste de Singer se révèle certainement plus « conséquente » et cohérente.

Même quand elle ne constitue pas un critère suffisant de considération morale, la souffrance de l'animal-esclave est *nécessairement* et toujours au moins présumée au fondement même de toutes les théories éthiques-animales, y compris de ces *animal rights theories*. Elle en est toujours la *passion d'être* fondamentale, le pathos originaire (même lorsqu'on croit plus ou moins y échapper en le rationalisant dans des principes de justice, comme c'est le cas plus que jamais dans les théories déontologistes, et même si on préfère toujours y voir, dans tous les cas, une *raison* d'être plutôt qu'une passion d'être). Pourquoi disons-nous que cette souffrance animale est *nécessairement et toujours* présumée, comme (com)passion d'être fondamentale, dans *toutes* les éthiques animales ? Parce que, comme le disait si bien Jeangène Vilmer, « si les animaux ne souffraient pas, *il n'y aurait plus de problème* [...] »² — du moins pour l'éthique animale... Le « problème » et l'« objet » même de l'éthique animale au sens où elle a été conçue jusqu'à maintenant, c'est la souffrance de l'animal-esclave, de l'animal exploité par la bête humaine. « *Painism* ». Les déontologistes ne font évidemment pas exception à la règle.

¹ Cf. « Interview de Tom Reagan », in *Cahiers antispécistes*, n° 2, janvier 1992, *op. cit.*, particulièrement la section intitulée « L'origine de la valeur inhérente ».

² Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale*, *op. cit.*, p. 51 (nous soulignons).

Certains pourront sans doute s'étonner que l'on ait songé, pour fonder une théorie éthique-animale, à retourner ainsi à un déontologisme, dont les origines kantienne-ment rationalistes et anthropocentristes — pour ne pas dire spécistes — sont pourtant évidentes et bien connues¹. Nous éviterons pour notre part de feindre une fois de plus ici l'étonnement, ce qui ne pourrait que nous amener à reprendre encore, en d'autres termes, toute la critique ontologique que nous avons déjà formulée précédemment, en mettant au jour quelques-uns des grands présupposés – rationalistes, anthropocentristes, dualisants – de l'éthique animale, notamment ceux inhérents au schéma onto-analogique de l'esclavage, qui tendent à maintenir une opposition forte et même une séparation entre l'animal humain (rationnel, agent, puissant) et l'animal non humain (impuissant, patient) et empêchent de penser leurs rapports dans leur pleine positivité. Ces présupposés sont encore plus évidents — et peut-être aussi plus problématiques — dans le déontologisme que dans les autres doctrines auxquelles se réfèrent les éthiques animales. Et il est sans doute naïf de penser qu'il peut suffire d'en « aménager » le cadre théorico-conceptuel, en bricolant quelques concepts et en assouplissant quelques-uns de ses principes fondamentaux, pour éviter et conjurer les effets pervers et contreproductifs des présupposés ontologiques qu'il transporte avec lui. Mais évitons de feindre l'étonnement devant ces « naïvetés sympathiques »². Après tout, le débat entre utilitaristes et déontologistes est certainement le plus classique en philosophie morale — on s'y fait initier dès la petite école ou presque — et *a fortiori* dans les *applied ethics* anglo-saxonnes, et il aurait été beaucoup plus étonnant qu'on ne le retrouve pas tel quel en éthique animale.

Pour les mêmes raisons, nous éviterons aussi de feindre un trop grand étonnement devant cette idée évidemment hautement problématique d'*animal rights* — idée qui ne manque souvent pas de faire sourire ou de déconcerter ceux qui, philosophes ou non-philosophes, ne sont pas initiés aux débats entourant la question-animale (aussi plusieurs philosophes hésitent-ils à se référer à un tel concept de « droit animal »). Rien de très étonnant, en effet, à ce que l'on en vienne à générer un tel concept, dès lors que l'on croit devoir penser les rapports entre humains et animaux dans le schéma onto-analogique de l'esclavage *et de son abolition* ; c'était au contraire inévitable, surtout lorsqu'un certain déontologisme kantien s'approprie ce schéma : après les droits de l'Homme, donc, les

¹ Pour une autre approche kantienne de la question éthique-animale, voir aussi Christine M. KORSGAARD, « Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals », in G. B. Peterson (dir.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 25 / 26, Salt Lake City : University of Utah Press, 2004.

² Jacques DERRIDA, *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 109 ; voir aussi *La bête et le souverain*, *op. cit.*, p. 158.

droits de l'Animal — ou encore, pourquoi pas, comme le suggèrent certains, des droits *humains* pour les animaux¹ !

Il est beaucoup plus étonnant, en revanche, que l'on n'est pas jugé vraiment utile ou nécessaire de mettre en question *radicalement* ce concept moderne de droit qui, comme le rappelait souvent Derrida, dans et par sa genèse, par les axiomes fondamentaux et présupposés ontologiques et philosophiques à partir desquels il s'est constitué et auxquels il renvoie toujours plus ou moins explicitement, « suppose l'assujettissement irrespectueux de l'animal » et son exploitation². Ou du moins — mais cela revient rapidement au même —, qui suppose une opposition ontologique dualisante entre l'humain et l'animal, entre un sujet humain doué de raison, libre et autonome (capable de dominer son « animalité » et donc de répondre moralement et légalement de ses actes) et un objet-animal non humain qui ne l'est pas. Les *animal rights theories* viennent certes brouiller cette opposition classique — tout en s'embrouillant en elle —, mais sans jamais la déconstruire ou la mettre véritablement en question, puisqu'elles ne peuvent au fond jamais s'en passer, et continuent toujours de la présupposer d'une façon ou d'une autre — ne serait-ce qu'à travers cette opposition entre l'agent moral (celui qui a des droits *et* des devoirs) et le patient moral (celui qui peut seulement avoir des droits), entre celui qui peut agir et *répondre* et celui qui peut seulement pâtir et *réagir*³, ou encore entre celui qui peut penser et *faire* le droit et celui qui ne pourra jamais que le « subir ». À cet égard, les *animal rights theories* non seulement s'inscrivent parfaitement dans le schéma onto-analogique oppositionnel et dans le paradigme de l'animal-esclave (souffrant, impuissant, passif) que nous avons décrits et critiqués, mais elles en sont peut-être la forme la plus pure, la plus achevée et la plus rigide, et donc aussi la plus problématique.

Il ne s'agit toutefois pas d'éluder par là la grande et belle question : *devons-nous reconnaître des droits aux animaux non humains ?* La question demeure non seulement

¹ Richard RYDER, « All Beings that Feel Pain Deserve Human Rights », *op. cit.* ; cf. aussi Peter SINGER et Paola CAVALIERI (dir.), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, *op. cit.*

² Jacques DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 123, et plus généralement pp. 122-5. Voir aussi *De quoi demain...*, *op. cit.*, pp. 110-1.

³ Que les animaux soient incapables de réponse, qu'ils soient essentiellement « ir-responsables », qu'ils ne puissent au mieux que *réagir*, c'est là selon Derrida l'un des présupposés cartésianistes les plus tenaces de la philosophie moderne et contemporaine qu'une déconstruction devrait mettre au jour et en question radicalement. Dans *L'animal que donc je suis* (*op. cit.*, p. 54), il écrivait ainsi : « Tous les philosophes que nous interrogeons [...], tous, ils disent la même chose : l'animal est privé de langage. Ou, plus précisément, de réponse, d'une réponse à distinguer précisément, et rigoureusement, de la réaction : du droit et du pouvoir de "répondre". » Et à la page suivante : « [...] on ne saurait traiter de l'animalité supposée de l'animal sans traiter la question de la réponse, et de ce que *répondre* veut dire. [...] Nous le verrons, même ceux qui [...] ont concédé audit animal une certaine aptitude au signe ou à la communication, toujours ils lui ont dénié le pouvoir de *répondre* [...] ». Ce sera d'ailleurs l'un des leitmotifs de tout son ouvrage *L'animal que donc je suis* ; cf. entre autres pp. 24-5, 54-5, 114-25, 168-73, etc.

encore actuelle — peut-être plus que jamais, du moins dans certains pays —, mais aussi pertinente et intéressante sur le plan philosophique. Et on aurait tort d'y voir seulement une question abstraite, théorique ou logico-conceptuelle, à laquelle il faudrait donc répondre en nous contentant d'analyser le concept philosophique ou juridique de droit et de critiquer son application éventuelle aux relations entre humains et animaux. Bien sûr, plusieurs problèmes se posent déjà à ce niveau conceptuel, et peut-être sont-ils symptomatiques de problèmes plus « profonds ». Par exemple, nombreux sont ceux qui feront remarquer, suivant une intuition somme toute assez commune, que ce concept de droit, tel qu'il a été généralement pensé dans la modernité, notamment en lien étroit avec celui de liberté (les « droits et libertés ») — ce qui est déjà problématique —, a toujours impliqué une certaine forme, un certain principe de *réciprocité* : peuvent avoir des droits ceux qui peuvent aussi avoir des devoirs, et inversement. Il y a bien sûr des exceptions à la règle, mais le principe général a prévalu jusqu'ici dans la philosophie et la conception modernes du droit¹. Mais d'autres répondront à cette objection de principe suivant une approche tout aussi intuitive et logique, en disant que ce n'est pas tant une question de réciprocité que de *symétrie* : si nous avons des *devoirs* envers les animaux, alors il faudra bien reconnaître que ces derniers ont des *droits* (lesquels seront précisément corrélatifs à nos devoirs)². Logique.

Mais par ce type d'analyses et de considérations logico-conceptuelles, sans doute nécessaires, et d'ailleurs continuellement ressassées dans certains débats en éthique animale, on a l'impression que le problème demeure intact : on tourne autour du pot, on tergiverse, mais on évite de *poser* la question de fond, sans doute beaucoup plus importante et lourde d'implications. *Devons-nous* donc accorder des *droits* aux animaux non humains ? La question n'est plus seulement ici : devons-nous attribuer un statut moral, éthique ou juridique à ces animaux ? ou même, faut-il penser nos rapports à ces animaux d'un point de vue éthique ou juridique ? La question s'inquiète plutôt du *comment*, de la modalité concrète et particulière, voire de la stratégie philosophique et politique à adopter. La question devient : *comment* faut-il repenser et *transformer* nos rapports avec ces animaux ? Est-il convenable et pertinent de chercher à penser et repen-

¹ Il peut d'ailleurs être intéressant de rappeler que Kant ne voyait que deux grandes exceptions à ce principe : 1/ *Dieu*, qui aurait un droit et une liberté n'impliquant aucun devoir ; et 2/ *l'esclave*, qui auraient seulement des devoirs n'impliquant aucun droit (cf. Jacques DERRIDA, *De quoi demain... ?*, op. cit., p. 123). Et on gagnerait peut-être à méditer ces « exceptions kantienne » à la lumière de ce que nous avons pu appeler précédemment le schéma onto-théo-logique de l'esclavage — et de la libération animale... en nous demandant par exemple si cet animal-esclave (sans droit) ne s'y voit pas en quelque sorte mystérieusement divinisé (on voudrait le libérer en lui accordant des droits ou une liberté n'impliquant aucun devoir).

² Voir par exemple Rosemary RODD, *Biology, Ethics and Animals*, Oxford : Clarendon Press, 1990, 272 p.

ser (et par là à transformer) nos rapports avec ces animaux *en termes* — philosophiques et juridiques — *de droits et de devoirs*, et nous pourrions ajouter : avec tout ce que ces concepts impliquent de présupposés ontologiques quant à l'être-humain, à l'être-animal, etc. ? Et sinon quoi, et comment ?

Sur la question ainsi posée, et qui ne saurait concerner les seules *animal rights theories*, les remarques et réserves critiques de Derrida auxquelles nous avons fait allusion sont certes tout à fait justes et importantes, mais elles ne sont toutefois peut-être pas *suffisantes*. Bien sûr, et c'est d'ailleurs ce que nous avons voulu souligner tout au long de cet essai, il y a un grand risque à vouloir repenser nos rapports aux non-humains en termes de droits et / ou de devoirs, sans avoir d'abord déconstruit ces concepts jusqu'à leur socle métaphysique : celui de reconduire implicitement, voire de consolider ces vieux présupposés ontologico-métaphysiques d'une philosophie moderne qui, de Descartes à Kant, entre autres, pouvait encore justifier et légitimer sans le moindre complexe l'exploitation des animaux et étants non humains — et notamment tous ces présupposés qui nous amènent à faire passer une limite oppositionnelle entre l'humain et le non-humain, tout indispensables qu'ils sont encore à nos concepts, philosophiques ou juridiques, de sujet, de droit, de morale, etc. Derrida y voit d'ailleurs moins un risque ou un danger qu'une *conséquence* pour ainsi dire inévitable : « Conférer ou reconnaître aux "animaux" des droits, c'est une manière subreptice ou implicite de confirmer une certaine interprétation du sujet humain, qui aura été le levier même de la pire violence à l'égard des vivants non humains » ; cela ne peut que nous amener, poursuit-il, à reproduire « la machine philosophique et juridique grâce à laquelle s'est exercée (tyranniquement, c'est-à-dire par abus de pouvoir) l'exploitation » des animaux non humains¹. On croit trouver dans un certain « espace philosophico-juridique » les moyens pour protéger les non-humains, alors que c'est dans cet espace même « que s'exerce la violence moderne à l'égard des animaux, une violence à la fois contemporaine et indissociable du discours des droits de l'homme »² (notamment philosophique, notamment kantien, etc.). Et alors, donc, la conclusion que nous partageons dans une certaine (large) mesure : « Aussi est-il préférable de ne pas faire entrer cette problématique des rapports entre les hommes et les animaux dans le cadre juridique *existant* »³ (Derrida ne niant toutefois pas l'importance, la nécessité et l'urgence d'aménager ce cadre juridique existant de manière à limiter autant que possible la violence de nos pratiques à l'égard des animaux⁴).

¹ Jacques DERRIDA, *De quoi demain...*, *op. cit.*, pp. 110-1.

² *Ibid.*, p. 123.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Cf., par ex., *ibid.*, pp. 122-3.

Mais alors quoi ? Faut-il tout simplement renoncer à accorder des droits aux animaux ? Faut-il laisser les choses suivre leur cours ? Évidemment pas — et la voie privilégiée par Derrida apparaît déjà clairement dans et par sa critique. Si l'on veut accorder des droits aux animaux non humains, et si l'on veut que ces droits aient un véritable effet sur les pratiques de l'humain à l'égard des non-humains — que ce soit dans le sens d'une « abolition » ou d'une réforme profonde de ces pratiques —, il faudra nécessairement avoir procédé, d'abord, à la déconstruction des concepts du droit moderne, de l'histoire de ce droit, et sans doute aussi de toute la philosophie moderne qui les sous-tend et de laquelle ils demeurent à plusieurs égards indissociables¹. « C'est le concept même du droit qui devra être re-pensé »², écrit Derrida ; si l'on veut utiliser le droit pour transformer les pratiques humaines, il faut d'abord repenser et transformer le droit lui-même. Et cela, bien sûr, vaudra non seulement pour le droit, mais tout aussi bien pour la morale ou l'éthique.

Nous partageons largement ces analyses et hypothèses derridiennes. Mais nous croyons qu'il est possible et nécessaire d'aller plus loin dans la même voie. Il est certes pertinent et sans doute nécessaire d'entreprendre la déconstruction radicale des grands concepts du droit, de la morale et de la philosophie modernes, à travers lesquels plusieurs tentent encore de repenser nos rapports aux animaux et vivants non humains. Et nous ajouterions d'emblée : non seulement leur déconstruction, mais aussi et surtout leur *généalogie critique* — en un sens plus foucauldien et nietzschéen³. Il faut entreprendre de mettre au jour et d'analyser rigoureusement non seulement la genèse philosophique et historique de ces concepts — et donc tous les présupposés ontologiques et métaphysiques qu'ils traînent avec eux —, mais aussi et surtout, ce faisant, les différentes relations de pouvoirs, les différents rapports de forces dans lesquels ils se sont constitués, se sont formés et transformés, et dans lesquels ils s'inscrivent désormais. Et de même, pour tel cadre ou forme juridique, pour tel principe moral, philosophique, etc. : quels rapports de pouvoirs ont pu contribuer à les forger d'abord, mais aussi à les maintenir ensuite, et parfois à les maintenir en les transformant ? Et par exemple, en ce qui nous concerne plus particulièrement ici : quels rapports de pouvoirs entre humains et non humains ont pu amener et même forcer la philosophie à reformuler radicalement, au XX^e siècle, la « question animale », notamment sur un plan éthique — et même si ces relations de pouvoirs « interspécifiques » sont sans aucun doute intriquées avec tous les autres rapports de

¹ *Ibid.*, pp. 109-11.

² *Ibid.*, p. 123.

³ Cf. Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (1971), in *Dits et écrits*, vol. I : 1954-1975, *op. cit.*, pp. 1004-1024.

pouvoirs (intraspécifiques), pris dans des réseaux de pouvoirs-savoirs beaucoup plus vastes et complexes ?

On s'en doute bien, la question du « droit des animaux » ne surgit pas par hasard, de nulle part, *ex nihilo*, ni par le seul effort d'une raison animée par une bonne volonté de justice et d'égalité. Ce n'est d'ailleurs peut-être pas seulement, ni même d'abord, une question morale, juridique, philosophique ou conceptuelle ; c'est peut-être aussi et d'abord une question hautement *politique* — et il faudrait dire, pour éviter toute confusion : *micro-politique*. Elle dépend très largement, dans son existence et dans sa forme même, de toute une micro-zoo-politique, c'est-à-dire de tout un réseau ou un complexe de relations de pouvoirs-savoirs entre des animaux humains et non humains, lesquelles débordent toujours et de partout les relations macro-zoo-politiques, qui n'en sont que les effets de surface les plus visibles, les manifestations les plus bruyantes (les relations entre « les animaux », les industries qui les exploitent, les sciences, les mouvements de protection des animaux, les partis et institutions politiques, le droit, les médias, etc.). Les rapports de pouvoirs entre les humains et les non-humains ne se réduisent certainement pas, même dans les sociétés occidentales, à ces relations macro-politiques et molaires, et encore moins à un quelconque schéma triangulaire de type spécistes / animaux / anti-spécistes. « En deçà » ou « par-delà » ces grandes structures et formes institutionnelles, mais aussi à la limite « dans » ou « au fond » de ces structures elles-mêmes, dans tous leurs recoins oubliés et obscurs — bref : partout, à chaque instant, toute une multiplicité hétérogène et disparate de rapports de pouvoirs entre animaux humains et non humains appelle à être pensée, voire expérimentée, en un sens empirique-radical. Des rapports tout à fait concrets, réels, tangibles, « positifs », pour ainsi dire charnels ; infrastructurels, infinitésimaux, moléculaires, chaque fois singuliers, ils n'en sont pas moins enchevêtrés et connectés les uns aux autres, que ce soit en vertu de leurs caractéristiques, de leur modalité, des techniques, stratégies ou savoirs qu'ils mobilisent, etc., constituant ainsi des séries et des réseaux en constante mutation.

Ce sont ces réseaux qu'une généalogie critique s'efforcerait de mettre au jour. Plutôt que de partir des grandes structures et relations institutionnelles ou molaires et de chercher à tout rabattre sur et en elles, à tout analyser à partir d'elles, il faudrait plutôt s'efforcer de faire ce que Foucault voulait appeler une analyse empirique *ascendante*¹, une « micro-physique des pouvoirs »² : partir des relations de pouvoirs les plus concrètes et tangibles, prendre en compte leur diversité et leur hétérogénéité, décrire et analyser

¹ Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976*, Paris : Gallimard / Seuil, coll. « Hautes études », 1997, « Cours du 14 janvier 1976 », p. 27.

² Cf. entre autres Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, coll. « NRF », pp. 31-2.

leurs modalités, leurs mécanismes, puis dégager des régularités, des séries, des réseaux, etc., bref, faire une véritable *cartographie* des relations et réseaux de pouvoirs. Une analyse dite *ascendante*, car il est bien entendu possible et nécessaire, ensuite, de s'élever ou de remonter de ce plan des micro-pouvoirs au plan des macro-pouvoirs, des relations et réseaux de pouvoirs « microscopiques » au plan des structures et des formes globales, molaires, macroscopiques du pouvoir. Mais dans tous les cas, et l'ascension est là, il s'agira d'analyser et de reconsidérer celles-ci à partir de ceux-là ; et de voir comment, et pourquoi, et surtout pour *qui*, dans ce passage, dans cette tension entre micro- et macro-pouvoirs, émergent et se constituent et se consolident des concepts, des discours, des règles, des lois, des principes.

Devons-nous accorder des droits aux animaux non humains ? La question est peut-être mal posée. Ce n'est peut-être pas tant une question de devoir, mais de *pouvoirs*. Et alors quels pouvoirs ? Que pouvons-nous ? Une « déconstruction généalogique » entreprendrait de mettre au jour les grands présupposés et axiomes ontologiques et philosophiques des concepts modernes du droit et de la morale — y compris, donc, ceux de l'éthique animale —, ainsi que les réseaux de pouvoirs-savoirs dans lesquels ils se sont constitués et continuent à s'inscrire aujourd'hui, et qui rendent hautement problématique ou contre-productive leur application immédiate aux relations entre humains et animaux. Comme le suggère Derrida, il faudra d'abord re-penser et *transformer* radicalement le droit et la morale, à leurs fondements et à leurs origines mêmes, si l'on veut pouvoir les utiliser efficacement en vue de repenser et transformer profondément les rapports de l'humain aux animaux. Mais est-ce qu'une « déconstruction généalogique », au sens strict, *peut* suffire à cette tâche ? On peut en douter. Elle peut y contribuer grandement, certes. Mais il n'est peut-être pas *suffisant* — même si c'est sans doute nécessaire — de dévoiler les présupposés auxquels renvoient ces concepts, et les réseaux de pouvoirs-savoirs dans lesquels ils s'inscrivent historiquement, *pour les transformer effectivement et « massivement »*. On rencontre peut-être ici les limites d'une certaine philosophie universitaire, dont étaient par ailleurs bien conscients les penseurs de la déconstruction et de la généalogie (en témoignent leurs différents engagements socio-politiques) ; et peut-être aussi les limites de ces approches « négatives » (déconstructives, critiques, etc.). Car si l'on veut commencer à repenser et transformer effectivement les concepts du droit et de la morale, on ne pourra se contenter de mettre au jour, décrire, analyser ou critiquer les réseaux de pouvoirs-savoirs dans lesquels ils se sont constitués et s'inscrivent ; il faudra aussi et surtout, en même temps, *s'engager* dans ces réseaux, les investir, les pénétrer ; il faudra commencer à *agir* en eux et sur eux, à les subvertir, à rompre leurs équilibres, à provoquer leurs mutations, voire la création de nouveaux rapports de pouvoirs. C'est là que tout se jouera : sur le plan des pouvoirs. Cela impliquera certes d'abord de *cartographier*,

de dresser la carte ou le *plan* de ces relations de micro-pouvoirs ; mais on se saurait s'arrêter là, s'arrêter devant cette carte prodigieuse et inquiétante pour la contempler, ou pour la modifier ponctuellement au gré des mutations dans les réseaux. Il faudra *l'utiliser*. Et on ne pourra au fond *que* l'utiliser, elle-même s'insérant toujours et déjà, comme nous, et comme *eux* d'ailleurs, dans ces réseaux. On ne s'en sort pas en criant : *yes they can* ! Il faudra jouer, entrer dans les jeux de pouvoirs, expérimenter, inventer, créer. C'est peut-être là la *grande* différence entre une philosophie politique et une authentique *politique philosophique*. Ou entre une philosophie morale et une (micro-)éthique appliquée. Il n'y a plus rien ici d'une « approche très théorique », trop abstraite, à laquelle on veut si souvent réduire la pensée des philosophes « continentaux » contemporains comme Deleuze, Foucault et Derrida¹ ; nous sommes au contraire déjà pleinement plongés dans une micro-politique et une micro-éthique *appliquées*, très appliquées, très impliquées aussi, même si elles sont aussi très compliquées, et même si elles oeuvrent sur un tout autre plan que les éthiques dites appliquées anglo-saxonnes (les pouvoirs avant, bien avant les devoirs et droits). Et on n'a peut-être rien vu encore : Deleuze attend encore, impatient et bruyant, dans l'anti-chambre — on peut déjà l'entendre.

Devons-nous (et pouvons-nous) accorder des droits aux animaux ? S'il fallait répondre de manière non équivoque à cette question, la réponse serait sans doute : *oui*. Les animaux pourront et « devront » sans doute, un jour, avoir des droits. Même si cela devait prendre beaucoup de temps. Même si cela devait aussi, d'abord, impliquer une transformation radicale du concept de droit, et de beaucoup d'autres concepts, notamment éthiques. Et donc sans doute aussi une tout autre *ontologie*, une tout autre manière de voir et penser l'humain, les animaux et leurs rapports. Et donc aussi, d'abord, une tout autre *expérience* de « l'animal », de ce qu'il est et peut être, et de ce que nous, animaux humains, sommes et pouvons être. Et de ce que nous sommes et pouvons être *ensemble*, animaux humains et non humains. Bref, de tout autres *rapports de pouvoirs* entre humains et animaux. La revendication de droits pour les animaux, actuellement, n'est peut-être pas la meilleure voie pour parvenir aux transformations souhaitées, qu'il s'agisse d'une « abolition » ou d'une « réforme » profonde de certaines pratiques humaines, ou encore d'une « libération animale » ; au contraire, elle peut même avoir des effets pervers et contre-productifs, comme nous l'avons vu. Il y a encore beaucoup de travail et d'expériences à faire à d'autres niveaux — ontologique, mais aussi et d'abord (micro-) éthique, (micro-)politiques, etc. — avant qu'une telle revendication, aussi noble soit-elle, puisse être entendue et satisfaite.

¹ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, *Éthique animale, op. cit.*, p. 15.

Mais oui, un jour, peut-être, le siècle sera « animal »... Et peut-être y sommes-nous déjà. Car comme le soulignait pertinemment Derrida, la « violence industrielle, scientifique, technique » infligée aux animaux non humains deviendra sans doute de moins en moins supportable — y compris pour les humains eux-mêmes¹ : « Les rapports entre les hommes et les animaux *devront* changer. Ils le *devront*, au double sens de ce terme, au sens de la nécessité “ontologique” et du devoir “éthique”. »² Pourquoi ces mystérieux guillemets autour de ces adjectifs, « éthique » et « ontologique », visant à qualifier le « devoir-changer » des relations humains-animaux ? Derrida s’explique aussitôt, ce qui est particulièrement intéressant : « Je tiens ces mots entre guillemets *car ce changement devra affecter le sens et la valeur mêmes de ces concepts (l’ontologique et l’éthique).* »³ Pour faire court : une autre ontologie, une autre éthique : inévitable. Mais il faut surtout remarquer autre chose dans ce que nous dit ici Derrida : ce *n’est pas* l’éthique — avec ses « devoirs », principes et « règles » au sens classique — qui fera changer les rapports (de pouvoirs) entre humains et animaux, mais *ce sont les changements dans les rapports (de pouvoirs) entre humains et animaux qui affecteront le sens et la valeur de l’éthique et de l’ontologique.* Par où faut-il donc commencer ? Et de quelle « éthique » sera-t-il alors question ? Négative ou positive ? La position de Derrida est assez claire :

Une transformation est donc nécessaire et inévitable [...]. Lente, laborieuse, là graduelle, ici accélérée, la mutation des rapports entre les hommes et les animaux ne prendra pas nécessairement ou seulement la forme d’une charte, d’une déclaration des droits ou d’un tribunal aux ordres d’un législateur. Je ne crois pas dans le miracle d’une législation.

Nous n’y croyons pas non plus. Et nous ne croyons pas davantage à l’éveil soudain d’un sens du devoir ou de la justice envers les animaux, surtout lorsqu’on cherche à provoquer cet éveil en retournant à des philosophies et des éthiques explicitement ou implicitement anthropocentristes et dualisantes. Nous n’y croyons pas, et nous nous en méfions même, *a fortiori* lorsque les éveilleurs de conscience, dans leurs discours soi-disant libérateurs, croient devoir mobiliser, pour parvenir à leurs buts, des stratégies hyper-culpabilisantes, moralisatrices et violentes, qui transpirent de partout le ressentiment et l’esprit de vengeance. D’autres approches sont possibles, voire nécessaires, et potentiellement beaucoup plus efficaces. Et peut-être émergent-elles déjà ; on peut les voir poindre ici et là si l’on veut bien regarder, si l’on accepte un tant soit peu de sortir des territoires confortables où l’on s’est installé et enraciné.

¹ Jacques DERRIDA, *De quoi demain...*, *op. cit.*, pp. 108-9 et 119.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.* (nous soulignons).

Conclusion

Jusqu'à maintenant, peu importe l'approche privilégiée, les éthiques animales ont cru pouvoir et devoir penser les rapports de pouvoirs entre les humains et les animaux en les rabattant dans un schéma extrêmement réducteur et lourd de présupposés ontologiques et métaphysiques : le schéma triangulaire onto-analogique de l'esclavage et de son abolition. Elles se sont dès lors empêchées, et pour longtemps encore, de penser toute la diversité, la multiplicité et l'hétérogénéité des rapports de pouvoirs, négatifs mais aussi positifs, qu'entretiennent ou que pourraient entretenir les humains et les animaux. Et quels animaux ? Le seul « animal » qu'elles veulent et peuvent penser, c'est au fond toujours l'animal-esclave, l'animal-souffrant, l'animal impuissant et victime de la toute-puissance humaine — la « pauvre bête ». Pour la libérer, la protéger, la sauver, bien sûr.

Can they suffer ? — that is question. Tout commence, explicitement ou non, avec cette question : question du pouvoir, d'un certain pouvoir ou impouvoir, et même d'un rapport de pouvoirs (*we can... — they can...*). Mais les éthiques animales, loin d'y voir une authentique question, verront plutôt dans cette question du pouvoir une simple question-réponse (*yes they can*) : la question du pouvoir se voit alors pour ainsi dire annulée (en tant que question) par la réponse qu'on y apporte, et on recouvre ce faisant tout le plan des *pouvoirs* (après l'avoir réduit au seul pouvoir-souffrir), on croit pouvoir ou devoir aussitôt s'élever sur l'autre plan, sur le plan auquel se réduira dorénavant tout le questionnement éthique : le *plan du devoir*. Peu importe l'approche privilégiée, l'éthique animale œuvre seulement sur ce plan : avons-nous des devoirs ou des responsabilités envers les animaux ? Ces derniers ont-ils ou devraient-ils avoir un statut moral, des droits, etc. ?

Bien sûr, par les réponses qu'elle apporte à ces questions du devoir, l'éthique animale entre aussi dans des jeux et rapports de pouvoirs, notamment socio-politiques. Mais il faut bien voir, d'une part, que ces rapports de pouvoirs dans lesquels elle entre sont toujours foncièrement *anthropocentrés* (ce sont des rapports *entre humains*, dont les animaux-esclaves, impuissants, sont nécessairement exclus *comme acteurs*, n'en étant jamais que l'« enjeu », voire l'« objet ») et, d'autre part, que ce sont uniquement des rapports de *macro-pouvoirs* institutionnels et molaires (par ex., les rapports de pouvoirs entre le mouvement de protection des animaux et le lobby de l'exploitation animale). Il importe de bien distinguer ce plan des *macro-pouvoirs* institutionnels et molaires, toujours intrinsèquement lié au plan du *devoir* — du droit, des lois, de la morale, etc. —, au point de se confondre bien souvent avec lui, et ce que nous appelons ici le *plan du pouvoir*, qui concerne bien entendu les rapports de *micro-pouvoirs* moléculaires, « anthropo-décentrés », dans lesquels tous les vivants, humains et non humains, sont

acteurs et agents (micro-)politiques et (micro-)éthiques (la question : *que peuvent-ils ?*). L'hypothèse d'une éthique positive : tout se *joue* d'abord sur ce plan des micro-pouvoirs — en témoigne d'ailleurs, malgré elle, la grande question-réponse — raison d'être de l'éthique animale : *Can they suffer ?* C'est là, sur ce plan du pouvoir, que tout est d'abord à faire, à expérimenter, à penser, à créer, à inventer. Les « révolutions moléculaires ».

Peu importe l'approche philosophique qu'elles privilégient, toutes les éthiques animales oeuvrent et se meuvent jusqu'à maintenant sur le seul plan du devoir et du macro-pouvoir. Mais cette affirmation, exacte en un sens, peut être trompeuse. Car les éthiques animales, et surtout ses théoriciens, et leurs discours, sont bien sûr eux aussi pris et impliqués dans ces réseaux micro-politiques de pouvoirs-savoirs. Comme tout le *monde*, pourrait-on dire. *Cosmos*. Comme tous les animaux, tous les vivants, tous les étants, humains et non humains, ils n'y échappent pas. Mais qu'ils y soient pris et impliqués « comme tout le monde », qu'ils y agissent nécessairement, et même que leurs discours en soient ni plus ni moins les produits, ne veut pas dire qu'ils les *pensent* et qu'ils les *thématisent*. Tout au contraire, justement. Ils agissent toujours et déjà dans ces réseaux, mais sans les thématiser, *sans les penser*, en les rabattant plutôt immédiatement dans un schéma réducteur, triangulaire, homogène, qui est parfaitement étranger à l'hétérogénéité et à la multiplicité des rapports de pouvoirs qui s'enchevêtrent dans ces réseaux. « Agir sans penser », le danger est bien connu : les éthiques animales agissent et « influent » certainement, toujours et déjà, dans ces réseaux et rapports de pouvoirs-savoirs « moléculaires », dans ces agencements micro-politiques, mais sans toutefois (pouvoir) évaluer et mesurer toutes les conséquences et implications concrètes de cette influence et de cette action. Bref, sans trop savoir ce qu'elles font. Non seulement leur efficace s'en voit peut-être considérablement réduite ou même compromise, mais elles en viennent peut-être aussi à y produire des effets parfaitement contraires aux objectifs qu'elles se donnent sur le plan du devoir et du macro-pouvoir. Comment le savoir, comment en juger, lorsqu'on s'interdit d'emblée de penser sur le plan du (micro-)pouvoir, pour plutôt penser sur le seul plan du devoir et, qui plus est, dans des structures et schémas hautement réducteurs ?

Peut-être est-il temps – ou urgent – de commencer à penser une autre « éthique animale », à privilégier une tout autre approche. Une éthique qui ne se hisserait pas immédiatement sur le plan du devoir pour y prononcer ses verdicts et ses jugements, pour y formuler ses proscriptions, ses impératifs et ses interdits ; une éthique qui resterait plutôt sur le plan du pouvoir, des rapports de micro-pouvoirs animaux, humains et non humains, positifs et négatifs, d'abord pour entreprendre de les cartographier, de dresser la grande « carte mondiale » des différents réseaux de pouvoirs-savoirs animaux, humains et non humains, en prenant en considération toute leur hétérogénéité et leur diversité. Dans quels rapports de pouvoirs, dans quels agencements sommes-nous donc pris avec

les animaux et vivants non humains ? Et dans quels autres rapports de pouvoirs serions-nous susceptibles d'entrer ? Que peuvent-ils et que pouvons-nous ? Comment faire pour actualiser ces pouvoirs et entrer dans ces nouveaux rapports de pouvoirs ? C'est là qu'une éthique positive et créative devient inséparable d'une onto-éthologie (micro-)politique, jusqu'à se confondre avec elle : l'éthique *comme* onto-éthologie — Deleuze avec Spinoza¹. Inutile ici de formuler des impératifs et interdits, de juger ou culpabiliser : *vaut mieux expérimenter, essayer, tester, créer, inventer des rapports de pouvoirs, des agencements qui seraient susceptibles d'accroître la puissance et la joie de vivre des animaux non humains et humains*² ; nous serions pleinement en faveur de l'« expérimentation animale », de l'expérimentation *avec* les animaux, si elle devait prendre cette tournure onto-éthologique et éthique. On aurait tort de s'inquiéter : des devoirs, des interdits, des règles, des lois, etc., il y en aura sans doute — toujours et nécessairement. Et même un jour, peut-être, des « droits animaux ». Mais peut-être aussi est-il vain, futile, inutile et même contre-indiqué, à ce stade, de rédiger et publiciser une « déclaration des droits de l'animal ». Vaut peut-être mieux commencer par penser et œuvrer pleinement sur le plan du pouvoir : se demander quels rapports de pouvoirs-savoirs empêchent aujourd'hui que de tels droits existent vraiment ou aient la portée effective que l'on souhaiterait ; et surtout commencer à subvertir ces rapports, à les transformer, en expérimentant et créant de nouveaux agencements, de nouveaux rapports de pouvoirs-savoirs micro-politiques positifs qui pourraient éventuellement, en se multipliant et en se diffusant dans l'épaisseur des sociétés, avoir pour effet de rendre des « droits animaux » effectifs non seulement envisageables, possibles, mais inévitables. Il faut encore les inventer, ces petits rapports de pouvoirs-savoirs qui finiront, à terme, par aller s'inscrire dans un nouveau droit, par « faire loi » : la jurisprudence, ça se fait, ça se force, on ne peut se contenter de déclarations de principes, ni d'en appeler seulement à la raison ou à la compassion³.

Il serait peut-être difficile ou absurde de soutenir que l'éthique animale, du fait qu'elle opère sur le seul plan du devoir, n'a joué et ne joue aucun rôle dans les mutations micro-politiques de ces rapports de pouvoirs entre animaux humains et non humains. Ce

¹ Voir le texte magnifique de Gilles DELEUZE, « Spinoza et nous », in *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, pp. 164-75, et plus particulièrement les pp. 167-70. Voir aussi le cours de Deleuze sur Spinoza, « Ontologie-Éthique », tenu le 21 décembre 1980 à Vincennes, disponible en ligne à l'adresse : www.webdeleuze.com. Il s'agit là de deux textes absolument essentiels pour comprendre ce que pourrait signifier, de notre point de vue, le projet d'une éthique animale et écosophique positive.

² *Ibid.*

³ À cet égard, cf. les propos de Gilles Deleuze sur la jurisprudence dans le film « culte » de Pierre-André BOUTANG, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, avec C. Parnet et G. Deleuze, France : Éditions Montparnasse, « G comme Gauche » — retranscrits en ligne à l'adresse : www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-0002/msg00145.html.

n'est évidemment pas ce que nous affirmons, nous l'avons déjà précisé. Nous doutons seulement très fortement que ce type de discours éthique ou moral, et souvent moralisateur, même quand il va s'incarner dans des mouvements socio-politiques réunissant des centaines de milliers de militants, puisse en venir à accomplir ce qu'il annonce ou espère, que ce soit une abolition ou une réforme radicale des pratiques d'exploitation des animaux par l'humain. En tout cas, trente-cinq ans après la publication d'*Animal Liberation*, nous espérons encore bien impatientement, comme beaucoup de militants des mouvements animalistes sans doute, les transformations majeures qu'on semblait alors annoncer. On semble en être encore bien loin, même si on peut bien sûr toujours se consoler avec les quelques réformes mineures promulguées ici et là dans certains pays occidentaux, ou avec la popularité croissante du végétarisme en Angleterre...

Il faudra bien le reconnaître tôt ou tard : tout est encore à faire, et il devient de plus en plus évident que les mutations profondes et nécessaires des rapports de pouvoirs entre humains et animaux ne passeront pas par les éthiques animales et les mouvements de protection ou libération animales tels qu'on les a connus jusqu'ici. Comme Derrida le laisse entendre, nous voyons plutôt dans ces discours et mouvements, comme dans les discours et mouvements écologistes d'ailleurs, le signe d'un malaise de plus en plus profond dans la « civilisation », et peut-être aussi le « signe annonciateur » de ces mutations profondes qui devront survenir dans les rapports des humains aux animaux, vivants et étants non humains¹. Car il demeure bien difficile, en tout cas, de voir comment une pensée dont les présupposés ontologiques fondamentaux sont encore foncièrement anthropocentristes, et souvent rationalistes et dualisants, pourra en venir à produire ces mutations. Ou encore comment une pensée encore endormie dans un mystérieux « trilatère » anthropo-logique, dans un triangle de souffrance, d'impuissance et de mort, pourra en venir à éveiller une quelconque conscience zoo-éco-sophique joyeuse et révolutionnaire.

Aucune éthique animale, jusqu'à maintenant, n'a vraiment osé penser en dehors de ce schéma onto-analogique triangulaire de l'esclavage et de son abolition, dans lequel l'animal se voit réduit à l'impuissance, à la passivité, à son pâtre négatif, à sa souffrance, etc., face à la super-puissance d'agir et de penser de l'humain. Et on ne mesure sans doute pas encore très bien à quel point ce schéma paradigmatique de l'animal-souffrant-esclave, avec tout ce qu'il implique de présupposés ontologiques, peut être problématique et contre-productif pour l'éthique animale, à quel point il peut nuire à la réalisation du projet macro-politique dont elle-même se réclame : s'obligeant à tout penser à travers le prisme de la négativité, à tout rabattre sur la souffrance de l'animal-esclave, elle s'enferme ni plus ni moins dans une pensée malheureuse, triste, chargée de ressentiment — et

¹ Jacques DERRIDA, *De quoi demain...*, op. cit., p. 119.

donc dans une pensée stérile et impuissante, vidée de toute créativité et de toute inventivité joyeuses, seulement capable de produire des jugements moraux et souvent moralisateurs, mais de toute évidence incapable de penser et produire *le monde* dans lequel ces jugements (ou d'autres) pourraient avoir un sens et une valeur. Un monde, faut-il encore le préciser, ne s'invente pas à coups de jugements moraux ou de déclarations solennelles.

Dans les plus récents débats en éthique animale, mises à part les avancées intéressantes mais somme toute timides réalisées, entre autres, par certaines éthiques du *care* et par la *capabilities approach* de Nussbaum, pas le moindre signe de changement à l'horizon ; pas même l'amorce ou les prémices d'une remise en question critique du cadre paradigmatique dans lequel la discipline s'est enfermée dès le départ. Il est d'ailleurs assez stupéfiant de constater qu'une discipline qui se dit et se veut aussi active et dynamique en est encore, près de quarante ans après sa création, à ressasser les mêmes idées et à penser dans les mêmes schémas contre-productifs. Comme nous l'avons laissé entendre à plusieurs reprises, les seules véritables critiques qui ont cherché à attirer l'attention sur les nombreux contresens et incohérences de ces schémas furent avant tout *externes* : elles sont venues notamment, sans surprise, des approches environnementales¹, écologistes et écoféministes. Bien qu'elles aient donné lieu à quelques débats intéressants, ces critiques furent bien souvent caricaturées et généralement rejetées comme impertinentes eu égard au projet de l'éthique animale — qui consiste à sauver l'animal-souffrant, à libérer l'animal-esclave, et non pas à donner dans l'« écologie profonde ». L'éthique animale a peut-être ainsi raté une occasion importante de remettre en question quelques-uns de ses présupposés les plus tenaces et, par là, de rendre son cadre théorique et conceptuel plus efficace et puissant pour aborder les questions et problèmes qu'elle fait siens.

Mais il n'est peut-être pas trop tard. Sans doute serait-il aussi pertinent de reprendre aujourd'hui ce débat, c'est-à-dire de reprendre ensemble, et sur une toute nouvelle base, les questions animales et environnementales ou écologiques, en montrant en quoi elles gagneraient, peut-être plus que jamais, à être abordées suivant une même approche cohérente et consistante. Nous croyons qu'une approche éthique et écosophique positive pourrait fournir cette nouvelle base, en invitant à poser la question du pouvoir dans toute son extension et sa portée onto-éthologiques, biosphériques, voire cosmiques : que pouvons-nous aujourd'hui dans nos rapports aux étants non humains ? Et que peuvent ces étants — animaux, vivants, etc. —, notamment lorsqu'ils sont en relation avec nous, humains ?

¹ La plus célèbre de ces critiques étant sans conteste celle de John Baird Callicott ; cf. notamment : « Animal Liberation: A triangular Affair », in *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany : State University of New York Press, pp. 15-38 ; voir aussi son essai « Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again » (pp. 49-59), qui ouvre plusieurs voies intéressantes en vue donner aux éthiques animale et environnementale un fondement théorique commun et cohérent.

Et ainsi de commencer à expérimenter, inventer, produire de nouveaux rapports de pouvoirs, de nouveaux agencements pratiques et concrets, de nouveaux mondes dans lesquels humains et non-humains verraient leur puissance et leur joie de vivre s'accroître. Une autre « libération animale », une autre libération du vivant — et peut-être de la « nature » —, bref, une tout autre *liberté* appelle en ce sens à être pensée.

C'est bien sûr à cette étape que nous sommes parvenus dans nos recherches. Et une fois de plus, il faudra bien le reconnaître humblement : tout est encore à faire ou à refaire. Non seulement pour les éthiques animales et environnementales, mais certainement aussi pour ceux qui, comme nous, croient à la nécessité de les critiquer et, par là, d'envisager des approches éthiques radicalement nouvelles pour repenser et réinventer les rapports et le *vivre-ensemble* des vivants humains et non humains. Des pistes intéressantes et prometteuses semblent déjà s'ouvrir ; il s'agira maintenant de nous y engager, pour les explorer et tâcher d'y réaliser toutes les promesses qu'elles recèlent.



BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles cités

- BATESON, Gregory (1991), *Vers une écologie de l'esprit*, trad. F. Drosso, Paris : Seuil, 2 tomes, 288 p. et 285 p.
- BENTHAM, Jeremy (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Athlone Press / University of London, 343 p.
- BENTON, Ted (1993), *Natural Relations : Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres : Verso, 246 p.
- CALARCO, Matthew et Peter Atterton (dir.) (2004), *Animal Philosophy : Essential Readings in Continental Thought*, Londres : Continuum, 220 p.
- CALLICOTT, John B. (1989), *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany : State University of New York Press, 325 p.
- DAVIS, Karen (2005), *Holocaust and the Handmaids Tale : A Case for Comparing Atrocities*, New York : Lantern Books, 133 p.
- DELEUZE, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF, 232 p.
- DELEUZE, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris : PUF, 409 p.
- DELEUZE, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Minuit, 332 p.
- DELEUZE, Gilles et Félix Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris : Minuit, 493 p.
- DELEUZE, Gilles et Félix Guattari (1980), *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris : Minuit, 645 p.
- DELEUZE, Gilles, « Ontologie-Éthique », cours sur Spinoza, Vincennes, 21 décembre 1980, disponible en ligne à l'adresse : www.webdeleuze.com.
- DELEUZE, Gilles (1981), *Spinoza, philosophie pratique*, Paris : Minuit, 177 p.
- DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault*, Paris : Minuit, 1986, 141 p.
- DELEUZE, Gilles et Félix Guattari (1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, 206 p.
- DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 435 p.
- DERRIDA, Jacques (1992), « *Che cos'è la poesia ?* », in *Points de suspension : Entretiens*, Paris : Galilée, pp. 303-8.

- DERRIDA, Jacques et Elisabeth Roudinesco (2001), « Violences contre les animaux », in *De quoi demain... Dialogues*, Paris : Fayard / Galilée, pp. 105-27.
- DERRIDA, Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris : Galilée, 218 p.
- DERRIDA, Jacques (2008), *Séminaire. La bête et le souverain (2001-2002)*, vol. 1, Paris : Galilée, 467 p.
- DESPRET, Vinciane (2007), *Bêtes et Hommes*, Paris : Gallimard, 157 p.
- DESPRET, Vinciane et Jocelyne Porcher (2007), *Être bête*, Paris : Actes Sud, 141 p.
- DROUIN, Jean-Marc (1993), *L'écologie et son histoire : Réinventer la nature*, Paris : Flammarion, 213 p.
- FERRY, Luc (1992), *Le Nouvel Ordre écologique : L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Grasset / Poche, 221 p.
- FONTENAY, Elisabeth de (2001), *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris : Fayard, 784 p.
- FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 275 p.
- FOUCAULT, Michel (1976), *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 318 p.
- FOUCAULT, Michel (1997), *Il faut défendre la société. Cours au collège de France (1975-1976)*, Paris : Gallimard / Seuil, 283 p.
- FOUCAULT, Michel (2001), « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (1971), in *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris : Gallimard / Quarto, pp. 1004-1024.
- FOUCAULT, Michel (2001), « Michel Foucault explique son dernier livre », in *Dits et écrits I : 1954-1975*, Paris : Gallimard / Quarto, pp. 799-807.
- FRANCIONE, Gary L. (1995), *Animals, Property and the Law*, Philadelphie : Temple University Press, 274 p.
- FRANCIONE, Gary L. (1996), *Rain Without Thunder : The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphie : Temple University Press, 269 p.
- FRANCIONE, Gary L. (2008), *Animals as Persons : Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York : Columbia University Press, 256 p.
- GODLOVITCH, Stanley, Roslind Godlovitch et John Harris (dir.) (1971), *Animals, Men, and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Londres : Victor Gollancz, 288 p.

- GUATTARI, Félix (1977), *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois : Recherches, 391 p.
- GUATTARI, Félix (1999), *Les trois écologies*, Paris : Galilée, 72 p.
- HEIDEGGER, Martin (1959), *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris : PUF / Quadrige, 262 p.
- HEIDEGGER, Martin (1983), *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris : Aubier-Montaigne, 183 p.
- HEIDEGGER, Martin (1985), *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica (édition hors-commerce), 356 p.
- HEIDEGGER, Martin (1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. D. Panis, Paris : Gallimard, 548 p.
- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste (2008), *Éthique animale*, Paris : PUF, 304 p.
- JONAS, Hans (1998), *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris : Flammarion, 470 p.
- KANT, Emmanuel (2001), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF / Quadrige, 584 p.
- KORSGAARD, Christine M. (2004), « Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals », in G. B. Peterson (dir.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 25 / 26, Salt Lake City : University of Utah Press ; disponible en ligne à l'adresse : http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf
- LARCHER, Laurent (2004), *La face cachée de l'écologie : un antihumanisme contemporain ?*, Paris : Éditions du Cerf, 270 p.
- LARRÈRE, Catherine et Raphaël Larrère (1997), *Du bon usage de la nature : Pour une philosophie de l'environnement*, Paris : Aubier, 355 p.
- LESTEL, Dominique (2004), *L'animal singulier*, Paris : Seuil, 138 p.
- LESTEL, Dominique (2007), *Les amis de mes amis*, Paris : Seuil, 222 p.
- LESTEL, Dominique (2007), *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Paris : L'Herne, 125 p.
- MASON, Jim (1993), *An Unnatural Order : Uncovering the Roots of Our Domination of Nature and Each Other*, New York : Simon & Schuster, 352 p.

- NAESS, Arne (2008), *Écologie, communauté et style de vie*, trad. C. Ruelle, Paris : Éditions MF, 372 p.
- NIBERT, David (2002), *Animal Rights / Human Rights : Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham : Rowman & Littlefield, 272 p.
- NUSSBAUM, Martha Craven (2006), *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge : Belknap Press / Harvard University Press, 487 p.
- PATTERSON, Charles (2002), *Eternal Treblinka : Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York : Lantern Books, 312 p.
- PLUMWOOD, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres : Routledge, 239 p.
- REAGAN, Tom (1985), *The Case for Animal Rights*, Berkeley : University of California Press, 425 p.
- REAGAN, Tom, Karin Karcher et al. (1992), « Interview de Tom Reagan » in *Cahiers antispécistes*, n° 2, janvier 1992, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cahiers-antispecistes.org>).
- REAGAN, Tom (2005), *Empty Cages : Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham : Rowman & Littlefield, 224 p.
- ROBIN, Jacques (1989), *Changer d'ère*, Paris : Seuil, 349 p.
- RODD, Rosemary (1990), *Biology, Ethics and Animals*, Oxford : Clarendon Press, 272 p.
- RYDER, Richard (1989), *Animal Revolution : Changing Attitudes Towards Speciesism*, Oxford : Blackwell, 224 p.
- RYDER, Richard (2003), *Painism: A Modern Morality*, Londres : Open Gate, 144 p.
- RYDER, Richard (2005), « All Beings that Feel Pain Deserve Human Rights », in *The Guardian*, Londres, 6 août 2005, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>
- SHEPARD, Paul (1996), *The Others : How Animals Made us Human*, Washington : Island Press, 374 p.
- SINGER, Peter (1993), *La libération animale*, trad. L. Rousselle, édition révisée, Paris : Grasset, 382 p.
- SINGER, Peter et Paola Cavalieri (dir.) (1994), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, New York : St. Martin's Griffin, 312 p.

SPIEGEL, Marjorie (1997), *The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery*, New York : Mirror Books, 128 p.

SPINOZA, Baruch de (1970), *Éthique*, trad. L. Millet, Paris : Bordas, 254 p.

STEEVES, Peter (1999), *Animal Others : On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany : State University of New York Press, 294 p.

TAYLOR, Paul. W. (1989), *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton : Princeton University Press, 329 p.

WAAL, Frans de (2008), *Primates et philosophes*, trad. Sarah Gurcel, Paris : Le Pommier, 257 p.

Filmographie

MONSON, Shaun (2005), *Earthlings*, États-Unis : Nation Earth, 95 min.

BOUTANG, Pierre-André (2004), *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, avec C. Parnet et G. Deleuze, 3 DVD, France : Éditions Montparnasse, 453 min.

TABLE DES REPRODUCTIONS

1. J. D., couverture de : V. Despret et J. Porcher, <i>Être bête</i> , Actes Sud, 2007.....	25
2. Dominique Fortin, <i>L'arbre</i> , 2009 (Le théâtre du rêve).....	51
3. Richard F. Outcault, <i>Buster Brown, le petit farceur</i>	73
4. Masahisa Fukase, <i>Erimo Cape</i> , 1976 (La solitude des corbeaux).....	97
5. Dominique Fortin, <i>Le mariage</i> , 2008.....	151

