

Un animal comme un autre
De la reconnaissance des animaux comme autrui
vers leur reconnaissance comme égaux

Christiane Bailey¹

« Slaughterhouse [...]. We justify it as necessary, but it is not. We do it because we want to, we enjoy it, and we can. » (Catherine MacKinnon)

§1. Exceptionnalisme et suprématie humaine

Une double révolution ébranle la croyance fondamentale de la pensée occidentale en l'exceptionnalisme humain et permet d'envisager le dépassement éventuel du dogme de la suprématie humaine – c'est-à-dire de la légitimité absolue de faire ce que nous voulons avec les autres animaux sous prétexte que ce ne sont *que* des animaux. L'idée selon laquelle l'homme se distingue essentiellement de tous les autres animaux en raison de sa rationalité qui en ferait le plus parfait des animaux (Aristote), de sa descendance divine (dans la tradition judéo-chrétienne) ou parce qu'il est perçu comme le plus évolué des animaux (suivant une interprétation idéologique de la théorie de l'évolution)² est difficilement défendable de nos jours. La différence anthropologique qui servait à établir un gouffre métaphysique entre tous les humains d'une part et tous les animaux de l'autre (comme s'il y avait plus d'affinités entre une mouche et un éléphant qu'entre un bonobo et un homo sapiens) relève d'un archaïsme bientôt révolu. Même si certains envisagent avec inquiétude cette destitution de l'homme comme le centre de référence et la fin dernière de la nature, il y a tout lieu de considérer que c'est la meilleure chose qui puisse arriver à la fois (1) pour les autres animaux, (2) pour freiner la dévastation des écosystèmes de la planète et (3) pour les humains les plus vulnérables dont l'oppression a été légitimée par leur animalisation.

Du côté scientifique, les recherches en éthologie et en psychologie comparée confirment que les animaux partagent des caractéristiques longtemps pensées proprement humaines (comme l'usage d'outils, la culture, le jeu, le sens de l'équité, les émotions comme l'amour, l'attachement, l'empathie, etc). D'autre part, non seulement les autres animaux sont-ils plus « humains » que l'ont admis les

¹ Projet de thèse présenté au département de philosophie de l'Université de Montréal, décembre 2013 (tout droit réservé).

² Bien entendu, tous les animaux existant actuellement sont aussi évolués que les autres, c'est-à-dire qu'ils sont aussi bien adaptés à leur environnement. Malgré le fait que la théorie de l'évolution ait souvent été représentée à l'aide d'un arbre généalogique reprenant l'idéologie de l'échelle naturelle des êtres, il vaut mieux se représenter le devenir des espèces au moyen d'un buisson circulaire dont les extrémités représentent toutes les espèces vivantes aujourd'hui. Évidemment, cela ne signifie pas que nous devons adopter un égalitarisme biocentrique puisque l'adaptation d'un organisme à son environnement ne semble pas être une propriété moralement pertinente.

philosophes et théologiens (contrairement au commun des mortels qui a toujours cru à la sensibilité et à l'intelligence des bêtes), mais les humains s'avèrent aussi plus « animaux » qu'on a voulu le croire. Les sciences humaines et sociales, en particulier la psychologie et les sciences cognitives, ne cessent de révéler des facteurs insoupçonnés qui déterminent les comportements humains. Nous ne sommes pas aussi rationnels, transparents et souverains que nous le pensons : les paramètres qui influencent nos choix et nos évaluations sont largement influencés par notre patrimoine génétique ainsi que par notre environnement naturel et social. Nos comportements sont largement intuitifs, irréfléchis et fondés dans des habitudes et des réactions émotionnelles qui échappent à la conscience réflexive, de sorte que la raison se résume souvent à une faculté de rationaliser *a posteriori* nos comportements (Haidt 2001).

Du côté éthique et politique, les préjugés et les barrières qui bloquaient fermement l'entrée des autres animaux dans notre paysage moral sont tombés graduellement. Les avancées en matière de droits de la personne ont vu l'inclusion difficilement conquise des groupes historiquement considérés comme inférieurs (les femmes, les enfants, les personnes cognitivement désavantagées, etc.) en tant que membres à part entière de la communauté morale. Ces progrès ont tous été dans le sens d'une reconnaissance que ce n'est pas le fait d'être rationnel et autonome qui est à la base des droits fondamentaux, mais le simple fait d'être le sujet d'une vie de conscience ou d'être un soi (*a self*, en anglais). À cet égard, je parlerai d'un fondement psychocentriste plutôt que logocentriste ou rationaliste des droits fondamentaux³.

Les théories des droits des animaux reposent sur deux propositions principales, largement indépendantes mais complémentaires : (1) les êtres humains ne sont pas les seuls êtres conscients, la conscience (comprise comme faculté de ressentir des expériences vécues et non pas de réflexion thématique) est une propriété largement répandue chez les animaux et (2) nous avons des devoirs (de compassion et de justice) envers les autres non pas parce qu'ils sont des personnes rationnelles, mais parce que ce sont des personnes au sens large, c'est-à-dire des êtres vulnérables doués de sensibilité affective, d'agentivité et d'intersubjectivité.

§2. Le solipsisme interspécifique : le problème de la conscience des autres animaux

Le problème de la conscience animale est souvent présenté comme un amalgame des deux plus grands problèmes philosophiques qui soient : le problème de la relation entre le corps et l'esprit (*mind-body problem*) et le problème des autres esprits (*the other minds problem*). D'une part, nous ne savons

³ Je préfère « psychocentriste » à « pathocentriste » puisque, bien que la capacité d'être affecté soit fondamentale, la vie psychologique des animaux humains et non humains ne se réduit pas à une passivité. Ne se centrer que sur la vulnérabilité et la souffrance des animaux permet difficilement de voir ce qu'il y a de mal dans la captivité et la mise à mort (Balcome 2009; Donaldson et Kymlicka 2011, 2012).

pas comment un corps physique donne naissance à la conscience, à l'expérience vécue subjective et, d'autre part, nous n'avons aucun moyen de prouver indubitablement que d'autres animaux sont eux aussi conscients. Évidemment, ces difficultés existent également dans le cas des autres humains. Une position courante est de refuser le solipsisme au niveau individuel tout en l'adoptant au niveau de l'espèce. Nul n'est besoin de souligner à quel point repousser simplement le solipsisme de l'individu à l'espèce sert nos intérêts⁴.

Il y a deux façons différentes d'aborder la conscience animale : une approche naturaliste (qui procède par raisonnements par analogie) et une approche phénoménologique (qui part de notre expérience pré-réflexive). La première adopte l'attitude « objectivante » et, partant des animaux conçus comme des objets naturels parmi d'autres, se demande si nous avons *de bonnes raisons de croire* qu'ils sont eux aussi conscients. Ces raisons forment ce qu'on appelle l'argument cumulatif en faveur de la conscience animale : étant donné (a) les similitudes physiologiques et neurologiques, (b) les ressemblances comportementales et (c) la proximité phylogénétique dans l'histoire évolutive⁵, nous avons de bonnes raisons de conclure que plusieurs autres animaux sont conscients (Regan 2004, 28). Pris ensemble, ces arguments analogiques sont suffisamment convaincants pour que d'éminents scientifiques signent en 2012 la *Déclaration de Cambridge sur la conscience* affirmant que l'état actuel de nos connaissances ne permet *pas de doute raisonnable* au sujet de la conscience des autres mammifères, des oiseaux, des reptiles et même des pieuvres⁶.

La deuxième approche consiste à partir non pas de l'attitude théorique (abstraite ou désengagée), mais de l'attitude naturelle interpersonnelle où les animaux sont abordés d'emblée, non pas comme des potentiels zombies, mais comme des êtres doués de subjectivité, c'est-à-dire de sensibilité affective et d'agentivité, et se demander si nous avons *de bonnes raisons de douter* de notre expérience naïve des animaux comme étant eux aussi sujets d'une vie de conscience. C'est ce que

⁴ Certains vont encore plus loin passant du simple *scepticisme* à la *négation* de la conscience animale. Se fondant sur diverses constructions théoriques associant la conscience à des états de second-ordre (Cf. les *higher-order thought theories of consciousness*), ils soutiennent que la conscience est un phénomène proprement humain, intrinsèquement lié au langage et à la réflexivité. Les critiques des théories de la conscience comme pensée d'ordre supérieur font valoir que la conscience n'est pas dépendante de la faculté de *réfléchir*, mais de la faculté de *ressentir*. Il n'y a pas lieu de priver les animaux de conscience phénoménale sous prétexte qu'ils sont incapables de métareprésentation. Ils n'ont probablement pas une expérience réflexive d'eux-mêmes qui leur permet de réviser leurs projets de vie et d'envisager leur place dans l'enchaînement des générations, mais ils semblent avoir une expérience subjective du monde environnant et une expérience intersubjective de leur monde social.

⁵ Suivant la théorie de l'évolution qui affirme des différences de degrés entre les humains et les autres animaux, il est peu plausible que la conscience soit soudainement apparue avec l'*homo sapiens*. Les substrats neurologiques associés aux états affectifs sont d'ailleurs très anciens.

⁶ « The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. » (*Cambridge Declaration on Consciousness* du 7 juillet 2012).

j'appellerai l'attitude intersubjective, c'est-à-dire la façon de se rapporter à un autre animal non pas comme un organisme simplement vivant, mais comme un soi affecté et engagé dans un monde qui a pour lui un certain sens et une certaine importance.

On peut donc partir de l'attitude naturaliste (ou « objectiviste ») et chercher *de bonnes raisons de croire* ou, à l'inverse, partir de l'attitude naturelle pré-réflexive (ou « interpersonnelle ») et se demander si on a *de bonnes raisons de douter* de notre expérience spontanée des animaux familiers comme des êtres conscients. Quelle raison ai-je de douter de mon expérience immédiate d'autrui comme tel? Le fait d'être au cinéma ou dans un spectacle de magie, par exemple, est une bonne raison de douter de notre expérience. Husserl donne également l'exemple de notre rencontre avec un mannequin de cire: le couplage ou l'appariement (*Paarung*) se produit au niveau corporel au sens où notre corps en reconnaît spontanément un autre, mais cette expérience se révèle rapidement erronée puisque cet autre échoue à se confirmer comme tel, à la fois au niveau physiologique et comportemental⁷. Cette reconnaissance purement corporelle – et souvent erronée – est le premier degré de ce que les phénoménologues appellent l'empathie (« *Einfühlung* ») qui ouvre la possibilité de l'intersubjectivité elle-même, c'est-à-dire de la reconnaissance d'autrui comme tel, comme un autre moi (*alter ego*) ayant ses propres expériences vécues⁸.

Lorsqu'on se rapporte aux autres animaux comme des êtres doués d'intentionnalité, de sensibilité affective et d'agentivité (d'une forme de compréhension pratique qui leur permet de s'orienter dans leur monde environnant et leur monde social), on considère les animaux non pas comme des organismes simplement vivants, mais comme des subjectivités qui donnent naissance (« énaquent ») leur propre monde de sens. Évidemment, ces deux façons très différentes de se rapporter à une même réalité – l'approche naturaliste ou interpersonnelle – ne sont pas mutuellement exclusives et sont imbriquées dans nos relations avec les autres.

§3. Personnaliser les animaux, ce n'est pas les humaniser

Le terme d'anthropomorphisme critique (Burghard 2010) ou d'empathie critique (Bennett 2005; Weil 2013) est parfois utilisé pour désigner cette façon de se rapporter à un autre animal comme à un agent se mouvant dans un monde qui a pour lui un sens, comme un système intentionnel doué de sensibilité affective (perception sensible, dispositions affectives, émotions) et d'agentivité (désirs, croyances, mémoire). La notion d'anthropomorphisme est cependant égarante dans la mesure où

⁷ La confirmation constante que l'autre est bien autrui est un élément crucial de l'approche husserlienne de l'intersubjectivité (Husserl, cinquième *Méditations cartésiennes*).

⁸ Il faut comprendre l'expérience vécue (*Erlebnis*) à la fois au sens passif (réceptivité et sensibilité affective) et actif (sujet d'actes intentionnels). Sur la constitution des animaux comme autrui chez Husserl, voir Haney (2009) et Painter (2007).

anthropomorphiser les animaux, c'est projeter sur eux des caractéristiques proprement humaines, les « humaniser ». Nous faisons constamment de l'anthropomorphisme – et pas seulement avec les animaux. Il suffit souvent de voir deux objets en mouvement sur un écran pour les interpréter comme des agents doués de subjectivité et d'intentionnalité. Qualifier d'anthropomorphisme toute description qui considère un animal comme un agent situé affectivement et compréhensivement dans un monde qui existe pour lui, c'est évidemment une pétition de principe puisqu'il faut avoir déjà décidé que seuls les êtres humains se rapportent à un monde de sens. Afin de rester plus neutres par rapport à ce qui est sensé être proprement humain, mieux vaut parler de « personnalisation » que d'« anthropomorphisme ».

En adoptant cette méthode, les éthologues font découvrir, par delà les tabous béhavioristes, les animaux comme des êtres intersubjectifs ayant une vie émotionnelle, cognitive et sociale qui nous est en partie accessible. Les primatologues qui, comme Jane Goodall, ont refusé les pratiques scientifiques en vigueur en étudiant les relations interpersonnelles des chimpanzés à la manière dont les ethnologues étudient les peuples humains ont permis de découvrir des sujets hautement sociaux. Leurs travaux révèlent des mondes de significations qui ne cessent de nous étonner : du deuil et des rites funéraires chez les éléphants (Bradshaw 2009) à la communication des cétacés qui ont des dialectes propres à chaque groupe social et des signatures vocales (des noms) pour chaque individu (King et al. 2013).

Que les découvertes en psychologie comparée et en éthologie ne cessent de nous étonner montre à quel point notre modèle théorique est inadéquat puisqu'il nous mène à sous-estimer systématiquement les aptitudes des autres animaux. Les gens qui n'ont pas été formés à la théorie de l'animal comme machine biologique *s'étonnent d'ailleurs souvent moins des découvertes éthologiques que de l'étonnement des scientifiques et des philosophes*. Avec quelle conception réductrice doivent-ils travailler pour être constamment surpris de découvrir que les animaux sociaux se reconnaissent entre eux, s'entraident, forment des coalitions, ressentent des émotions (comme l'empathie, la compassion, la jalousie et l'indignation) et une gamme de dispositions affectives (la joie, l'irritabilité, la solitude, etc.), qu'ils sont curieux, qu'ils prennent plaisir à jouer ensemble⁹, qu'ils ressentent une inhibition à faire du mal à un congénère¹⁰, qu'ils développent des liens affectifs très forts s'étendant parfois sur une vie entière et que chacun développe une individualité qui lui soit propre? Comme n'importe qui vivant avec un animal de compagnie, Aristote savait déjà cela. Ses traités zoologiques sont remplis de réflexions sur les capacités cognitives, émotives et sociales des autres animaux. Ces derniers sont doués de perception sensible (*aisthesis*) et de dispositions affectives (*diathesis*), ils ont de la mémoire (*mneme*) qui leur permet de conserver des images ou des représentations (*phantasia*) et d'acquérir de l'expérience

⁹ Ils adaptent d'ailleurs souvent leur force à celle de leur partenaire de jeu. Sur le « *self-handicap* », voir les travaux sur la réciprocité de F. de Waal et M. Bekoff (2001).

(*emperia*), ils communiquent les uns avec les autres non pas au moyen de simples bruits, mais de sons significatifs (*phôné*), ils ont une intelligence pratique (*phronesis*), une organisation sociale parfois très complexe et plusieurs font preuve de traits de caractères qui chez nous s'appellent des vertus. Dans mon mémoire de maîtrise, j'ai montré que les structures existentielles dégagées par Heidegger dans *Être et temps* – l'affectivité (*Befindlichkeit*), la compréhension ou l'agentivité pratique (*Verstehen*) et l'être-avec-les-autres (*Mitsein*) – ont été forgées à partir des capacités de l'âme animale étudiées dans le *De Anima* et qu'elles n'ont pas à être restreintes au *Dasein* humain¹¹. Ces structures – qui s'enracinent dans l'être-souci – définissent ce qu'est être un soi, c'est-à-dire non pas seulement un être humain, mais plus fondamentalement un animal, un être essentiellement préoccupé par ce qui lui arrive.

§4. De la reconnaissance intersubjective à la reconnaissance morale

Pendant longtemps, j'ai supposé qu'il suffisait de reconnaître que certains animaux existent à la manière des personnes, au sens où ils sont eux aussi doués d'une vie de conscience, pour admettre que nous avons des obligations à leur endroit et que les façons dont nous les traitons (ou maltraitons, puisque la majorité de nos relations aux autres animaux sont violentes) sont inacceptables et doivent changer. Il m'est apparu seulement tardivement qu'il ne suffisait pas de reconnaître que les animaux sont des êtres capables de sensibilité affective, d'une certaine forme de compréhension de leur situation et d'un souci de ce qui leur arrive pour reconnaître que nous n'avons pas la licence de leur imposer nos volontés. Après tout, nous n'avons jamais douté que les êtres humains que nous avons réduits en esclavage, colonisés et exterminés étaient conscients.

Ce point est essentiel. Il est courant d'insister sur la doctrine cartésienne de l'animal-machine afin d'expliquer la généalogie de nos traitements des animaux. Cependant, l'objectivation des animaux semble moins une *explication* qu'une *rationalisation* de l'exploitation éhontée que nous en faisons. Descartes lui-même soulignait que sa conception n'était pas autant cruelle envers les animaux qu'elle était bienveillante envers les humains qui étaient enfin délivrés du soupçon de meurtre chaque fois qu'ils tuaient un animal. Comme le mentionne la professeure de droit Wendy Adams (2009), ce n'est pas parce que les animaux sont catégorisés comme des choses qu'on en abuse. À l'inverse, on les catégorise

¹⁰ Plusieurs expériences montrent que certains animaux ressentent une très forte inhibition à faire du mal à autrui. Des expériences (Wechkin et al., 1964) ont montré qu'une grande majorité (87%) de singes rhésus affamés refusaient de tirer une chaîne leur donnant de la nourriture si cela donnait également des chocs douloureux à un autre singe. Un singe s'est affamé pendant 12 jours afin de ne pas causer de la souffrance à un autre. Les singes ayant reçu des chocs dans des expérimentations antérieures (qui savaient donc « l'effet que ça fait ») étaient plus réticents à tirer la chaîne pour avoir de la nourriture (Shapiro 2006, 361) et leur réticence augmentait lorsque la victime était un individu familier (De Waal 2006, 29). Il semble difficile de ne pas souligner que les êtres humains font ici preuve d'un sens moral bien plus défaillant que les animaux qu'ils soumettent à leur torture par curiosité.

¹¹ Avant *Être et temps*, Heidegger était d'ailleurs enclin à reconnaître que les animaux sont des êtres qui existent à la manière du *Dasein* (Bailey, 2011).

comme des biens meubles afin d'en faire ce qu'on veut : « *Human beings do not treat animals harshly because they are classified as property; animals are classified as property so that human beings can legally treat them harshly.* ». Se débarrasser de la conception cartésienne des animaux comme des machines inconscientes n'est pas suffisant pour mettre un terme à leur exploitation. Leur oppression remonte à bien plus loin que leur conceptualisation moderne comme des automates purement instinctifs. Après tout, comme le souligne Justin E. H. Smith (2013, 60), « *the default assumption throughout most of human history has been that animals are themselves people, if not exactly in the same way we are* ». Cette reconnaissance populaire des animaux comme d'autres peuples ne nous a pas empêché de leur faire subir des violences inimaginables, pas davantage que la reconnaissance des humains comme des individus conscients ne nous a empêché de les asservir ou de les exterminer.

La raison du plus fort a guidé nos rapports avec les animaux (humains ou non) pendant la majeure partie de l'histoire. Les mêmes raisons ont motivé l'asservissement des peuples considérés primitifs (i.e. moins puissants) et des animaux : nous en étions capables et il y avait un bénéfice à tirer de leur exploitation ou de leur extermination. La justification vient par la suite (ils sont inférieurs; ils sont là pour nous; etc). Comme le remarquait Aristote, chasser les animaux et soumettre les humains « nés pour obéir » sont deux aspects du même « art de l'acquisition », c'est-à-dire de la guerre :

« La nature ne fait rien en vain ; il n'y a point d'imperfection dans son ouvrage. Elle a donc créé tout ce qui peuple et orne la terre pour les besoins de l'homme. Il suit de là que l'art de la guerre est un moyen d'acquisition naturelle, car la chasse est une partie de cet art ; ainsi la guerre est une espèce de chasse aux bêtes et aux hommes nés pour obéir mais qui se refusent à l'esclavage. Il semble que la nature imprime le sceau de la justice à de pareilles hostilités. » (*Politique*, 1256b 20-25)

Pour Aristote, les plantes existent *pour* les animaux, les animaux *pour* l'homme, les femmes *pour* les hommes. Seuls les hommes (libres) existent pour eux-mêmes. Il n'y a évidemment pas lieu de s'indigner devant ce qui suit tout simplement l'échelle naturelle des êtres. Le problème n'est donc pas la reconnaissance de la subjectivité des opprimés, mais le fait que nous les considérons *inférieurs*, c'est-à-dire naturellement subordonnés, disponibles et sacrificiables. Reconnaître l'altérité d'autrui ne suffit donc pas pour imposer notre respect¹². C'est la leçon qu'enseigne la déplorable histoire de la colonisation, de l'esclavage, des génocides, et de la subordination des femmes. Cependant, il n'en demeure pas moins que cela devrait être le cas. Je soutiendrai dans ma thèse que, même si *dans les faits* reconnaître autrui comme tel n'est souvent pas suffisant pour le respecter, cela *devrait* l'être et, conséquemment, commander le devoir négatif de ne pas lui faire de mal.

¹² Il s'agit ici du respect-reconnaissance et non pas du respect-admiration (Darwall, 1977).

§5. Devoirs indirects, devoirs directs subordonnés ou droits égaux?

Dans l'histoire occidentale, il est courant de supposer que nous pouvons légitimement faire ce que nous voulons des animaux. Peu de philosophes ont osé tenter de justifier une telle position, défendant au moins l'idée que nous avons des *devoirs indirects* envers eux. Kant soutient en effet que nous n'avons pas de devoirs *envers* les animaux, mais *en considération* de ceux-ci. Puisque le respect n'est dû qu'aux personnes rationnelles, les autres créatures ne commandent aucun respect, bien qu'elles puissent attirer notre compassion. Nous devons, par respect pour l'humanité¹³, interdire la cruauté, le fait d'infliger des *souffrances inutiles* aux animaux, mais dès que l'inutilité est écartée par le gain, la souffrance animale ne pose plus de problème moral. La logique humaniste excuse par avance tout crime envers les animaux sous prétexte qu'après tout *ce ne sont que des animaux*.

Luc Ferry défend la position kantienne en soutenant qu'il est par définition impossible de commettre un crime envers les animaux, tout au plus peut-on les vandaliser¹⁴. Nous n'avons pas de considérations morales directes envers les animaux parce qu'ils ne sont pas des êtres autonomes au sens kantien, c'est-à-dire des êtres qui peuvent librement décider de leur conduite et s'arracher aux déterminismes naturels. Il ne s'agit pas d'adhérer à la conception cartésienne puisque Kant reconnaît que « les animaux agissent selon des représentations (*Vorstellungen*) et ne sont pas des machines »¹⁵, mais de soutenir que le fait qu'un être soit sensible et intelligent n'a pas d'importance morale : seul un être rationnel est digne de respect. Dans ce cadre, avoir des droits implique d'avoir des devoirs, ce qui – suivant une compréhension excessivement exigeante de la notion de devoirs¹⁶ – implique de pouvoir identifier, expliciter et réviser les normes auxquelles on se plie. Cela soulève évidemment plusieurs difficultés pour la protection des êtres humains qui ne sont pas autonomes au sens kantien, comme les enfants ainsi que les personnes en situation de désavantages cognitifs (comme certains handicapés ou

¹³ Kant, tout comme St-Thomas et Locke, savait très bien que la cruauté envers les animaux encourage la cruauté envers les humains. Les liens directs entre la violence gratuite entre les animaux et celle envers les humains est d'ailleurs un phénomène aujourd'hui largement reconnu par les criminologues. Cependant, comme le souligne Schopenhauer, interdire la cruauté envers les animaux afin de prévenir celle envers les hommes ne s'oppose pas à l'idée que seuls les hommes sont l'objet direct du devoir moral.

¹⁴ « Les animaux ont, tout au plus, des droits 'objectifs', comme les monuments naturels ou historiques, par exemple, que l'on protège du vandalisme » (Ferry 2001, 167).

¹⁵ « Partant de la forme de l'action de l'animal (dont nous ne percevons pas immédiatement le principe) et qui comparée à celle de l'homme (dont nous avons immédiatement conscience du principe) lui est semblable, nous pouvons très justement conclure que les animaux aussi agissent d'après des représentations [*Vorstellungen*] (et ne sont pas des machines, comme le veut Descartes) » (Kant, *Critique de la faculté de Juger*, 425).

¹⁶ Je développerai une compréhension moins rationaliste de la notion de devoirs et de responsabilités qui permet de reconnaître que les animaux sociaux sont sensibles à l'existence de normes et qu'ils ont des obligations les uns envers les autres. Les animaux domestiques sont également socialisés de sorte qu'ils apprennent ce qu'ils doivent et ne doivent pas faire, ils intériorisent les normes qui se transforment en habitudes. Cela est largement suffisant pour que les animaux soient capables de respecter les règles de la civilité et du vivre-ensemble. Cette façon d'internaliser les normes et de les respecter de façon intuitive, irréfléchie et spontanée n'est pas tellement différente de la façon dont nous-mêmes suivons les normes sociales (voir à ce sujet Donaldson et Kymlicka 2011, 116-120).

les personnes âgées) qui sont les personnes les plus vulnérables. En fait, suivant l'usage kantien, ils ne sont pas des personnes¹⁷. Sans surprise, peu de philosophes sont vraiment satisfaits de l'acrobatie consistant à les protéger sous prétexte qu'ils ont été, seront ou auraient pu être rationnels¹⁸.

Très peu de philosophes contemporains (mis à part certains contractualistes qui ont également des difficultés à expliquer la protection des êtres humains non rationnels) soutiennent l'idée que nous n'avons aucun devoir direct envers les animaux. La plupart reconnaissent qu'ils sont dignes de considération morale directe, mais se divisent sur le poids à donner à cette considération : minimale, substantielle mais subordonnée, ou équivalente à celle des êtres humains.

La doctrine des *devoirs directs subordonnés* soutient qu'il est légitime de blesser, enfermer et tuer les animaux pour satisfaire nos désirs, mais qu'il faut réduire leurs souffrances. Cela va du simple fait de s'assurer qu'ils aient de l'eau avant de les abattre à des exigences plus fortes, comme celle de leur offrir une liberté minimale de mouvement pour qu'ils puissent se retourner dans leur cage. Cette conception est souvent appelée « *welfariste* » parce qu'elle prétend se préoccuper du bien-être (*welfare*) des animaux eux-mêmes. Le *welfarisme* reconnaît que la souffrance animale existe et importe moralement, mais subordonne le bien-être des animaux aux intérêts des humains. Il faut traiter les animaux « humainement », c'est-à-dire avec une certaine compassion, mais nous n'avons pas à remettre en question leur asservissement: leurs intérêts fondamentaux (à vivre, à être libre et à conserver leur intégrité physique) seront toujours subordonnés aux intérêts des humains aussi triviaux soient-ils (tests de cosmétiques, production de viande, etc.). Selon les *welfaristes*, la manière dont les animaux sont utilisés ne relève pas du domaine de la justice de sorte que, bien qu'il soit acceptable – et généralement perçu comme étant vertueux (tant que cela ne nous mène pas à questionner les pratiques socialement acceptées) – de ressentir de la *compassion* pour les animaux, ressentir de l'*indignation* face à leur sort est perçu comme étant tout à fait déplacé; un manque de loyauté envers les hommes¹⁹.

L'étendue des violences que les *welfaristes* considèrent justifiables est très variable : cela va des pratiques standards de l'industrie (comme castrer les bébés porcs sans anesthésie pour éviter que les hormones gâchent le goût de leur chair) au traitement dit « humanitaire » (*humane treatment*) des

¹⁷ Korsgaard (2013) réserve également la notion de personne aux êtres humains rationnels, mais rejette l'idée que le monde se divise en choses et en personnes. Elle reconnaît par ailleurs que les humains sont des fins en eux-mêmes non parce qu'ils sont des êtres rationnels, mais parce qu'ils ont, comme les autres animaux, un bien-être subjectif.

¹⁸ C'est la façon dont Ferry (2001, 167) répond à l'argument des cas marginaux.

¹⁹ « When I say the the mistreatment of animals is unjust, I mean to say not only that it is wrong *of us* [...], but also that it is it is unfair *to them*. » (Nussbaum 2006, 377). La conviction que nous avons des devoirs de justice (et non seulement de compassion) envers les animaux est souvent perçue comme un manquement grave envers le respect qui ne doit être accordé qu'aux personnes humaines. Cela se traduit dans l'idée selon laquelle nous devons toujours prioriser les intérêts (même superficiels) des humains sur les intérêts (même fondamentaux) des autres animaux et qu'il est indigne de dépenser du temps et de l'argent pour eux.

animaux dans les élevages qui délaissent les pratiques les plus cruelles des élevages concentrationnaires en accordant une certaine liberté de mouvement aux animaux, mais continuent de les tuer dans les mêmes abattoirs dès qu'ils ont atteint leur taille adulte (souvent même lorsqu'ils sont encore des bébés, notamment les veaux, les agneaux et les porcelets). Il s'ensuit que, en plus d'entériner l'idée selon laquelle les animaux sont à notre disposition, les élevages supposément plus respectueux continuent d'infliger d'importantes violences aux animaux. Pourtant, une interprétation littérale du principe du traitement humanitaire des animaux (selon lequel nous ne devrions pas faire souffrir les animaux sans nécessité) devrait en réalité mener à abolir la plupart de nos usages des animaux puisque la majorité n'ont rien de nécessaire (Francione 2000). Prendre au sérieux notre objection contre la cruauté envers les animaux devrait nous mener non pas à agrandir les cages, mais à les abolir en reconnaissant que nous ne devrions pas violenter et tourmenter les animaux (droit à l'intégrité physique et psychologique), les enfermer et les attacher (droit à la liberté) et les tuer (droit à la vie)²⁰.

§6. Le fondement psychocentriste et non logocentriste des droits fondamentaux

Dans notre histoire, ce n'est que tardivement que toutes les personnes humaines, qu'elles soient rationnelles ou non, peu importe qu'il s'agisse d'enfants ou de personnes en situation de handicaps, ont obtenu un droit égal au respect de leur intégrité physique, de leur liberté et de leur vie²¹. Ces avancées en matière de droits humains témoignent de la reconnaissance grandissante que ce qui importe moralement, ce n'est pas la possession de raison, mais le fait d'être un individu vulnérable doué d'une certaine vie de conscience. Il s'agit d'abandonner le perfectionnisme insidieux qui incite à hiérarchiser les êtres sur une échelle au sommet de laquelle se retrouve inévitablement un homme adulte, rationnel et autonome. Si nous sommes dignes de considération morale, ce n'est pas en raison de nos capacités cognitives sophistiquées, mais parce que nous sommes des êtres sensibles, vulnérables, affectés et préoccupés par ce qui nous arrive. Or, cette vulnérabilité nous la partageons avec plusieurs autres animaux : il faut même aller jusqu'à dire (comme l'argumentent Derrida, Korsgaard et Steiner) que cette condition d'être vulnérables, soucieux et mortels nous échoit non pas parce que nous sommes humains, mais parce que nous sommes d'abord et avant tout animaux, des êtres incarnés (*embodied*) dotés de sensibilité affective qui se meuvent dans un monde ayant du sens et de l'importance.

²⁰ Cela implique d'abolir l'élevage et la chasse, les animaux dans les cirques, les zoos et les laboratoires ainsi que les autres formes d'exploitation animale (Giroux, 2012). Quant à déterminer si l'abolitionnisme doit mener à l'extinction des animaux domestiques (de boucherie et de compagnie) et à une approche ségrégationniste des animaux sauvages, le débat est ouvert. Les approches relationnelles en éthique animale (Palmer 2010; Donaldson et Kymlicka 2011) renouvellent ce débat en reconnaissant des obligations différenciées selon les relations.

²¹ Il a fallu attendre en 1971 avant que l'ONU ne reconnaisse l'égalité morale des personnes ayant une déficience intellectuelle et en 2006 avant que la convention sur les droits des personnes en situation de handicaps soit adoptée.

Cette situation existentielle, nous ne la partageons pas avec tous les vivants (comme les plantes et les bactéries), mais nous la partageons avec plusieurs animaux qui ont eux aussi un monde, un monde où les choses sont pour eux significatives, pertinentes et importantes. Comme le disait H. Arendt, c'est bien cela qui rend les animaux si énigmatiques et fascinants : « *Living beings, man and animals, are not just in the world, they are of the world, and this is precisely because they are subjects and objects – perceiving and being perceived – at the same time.* » (1981, 20). Les animaux ne sont pas seulement *dans le monde* comme le sont les choses inanimées, mais ils sont comme nous *au monde*, à la fois sujets et objets, percevant et perçus. Cette dialectique de l'être perçu-percevant se trouve complètement évacuée lorsqu'on considère les animaux comme des êtres « simplement vivants »²². Pourtant, les animaux ne sont pas simplement « en vie », mais ils sont des sujets-d'une-vie, des êtres doués d'une vie psychologique : « *They are not only in the world, they are aware of it and also of what happens to them. And what happens to them matters to them.* » (Regan, 1989).

Comme le souligne Derrida dans un des textes fondateurs des études animales, les animaux ne sont pas simplement des êtres *vus* (des êtres que l'on peut regarder), mais des êtres *se voyant vus*, des êtres qui peuvent *nous* regarder. Qu'un animal puisse « sans un mot s'adresser à nous » est une expérience que chacun de nous a pu vivre un jour, mais qui n'est pas prise en sérieux par « les philosophes qui font de l'animal un *théorème*, une chose vue et non voyante. [...] Comme s'ils avaient vu l'animal sans être vus par lui, sans s'être vus vus par lui » (2006, 32). Derrida soutient que le fait de ne pas simplement *voir* les animaux, mais de *se voir vus par eux* est une expérience éthique qui ouvre la possibilité de la reconnaissance intersubjective et qui soulève la grande question de notre légitimité de tuer des animaux comme si ces mises à mort n'étaient jamais des meurtres, bien qu'elles mettent fin à une existence singulière à jamais irremplaçable.

Cette existence peut nous paraître insignifiante et valoir à nos yeux moins qu'un ragoût, mais dans la perspective de cette créature, ce qui lui arrive est la chose la plus importante au monde. *Il faut donc distinguer fermement la notion d'égalité morale de toute évaluation en termes de valeur d'une vie.* Nous devons traiter comme moralement égaux, non seulement les êtres que nous aimons et admirons,

²² Comme le fait notamment Heidegger lorsqu'il soutient que les animaux ne font, comme les végétaux, « rien de plus que vivre » et qu'ils n'« existent » pas contrairement au *Dasein* (Bailey 2011, 39-40). L'expression « seulement vivants » (*ou zēn monon*) remonte d'ailleurs à Aristote chez qui elle désignait les vivants n'ayant qu'une âme végétative (une vie de nutrition, de croissance et de reproduction), contrairement aux animaux (*zōia*) qui se sentent et se meuvent. L'élevage est centré sur la réduction des animaux à leurs facultés végétatives (nutrition, croissance, reproduction et dépérissement). Cette réduction des animaux à une vie simplement biologique est un élément clé du biopouvoir qui s'exprime notamment dans notre façon de conceptualiser les animaux emprisonnés dans les laboratoires comme du « matériel biologique », des organismes vivants créés pour prélever des « tissus ». Ces animaux sont traités comme s'ils étaient dépourvus des facultés qu'Aristote attribuait à l'âme proprement animale (perception, mobilité, représentation, vie sociale, etc.). Sur la réduction conceptuelle des animaux à des êtres végétatifs, voir mon article « La vie végétative des animaux. La destruction heideggerienne de l'animalité » (2007).

mais également ceux que nous considérons inférieurs, dépravés, méprisables et ceux qui, selon nous, ne méritent pas d'exister. Comme le soutiennent Sue Donaldson et Will Kymlicka, nous avons un droit à la vie parce que nous sommes des sujets conscients et nos vies sont ce qui est pour nous le plus important, indépendamment de ce qu'en pensent les autres. Les droits fondamentaux visent précisément à protéger les individus contre les jugements que les autres font sur la valeur relative de leur vie:

« In the human case, it is central to the theory and practice of human rights that each person has a right to life because of the way her life matters *to her*. We can of course talk about the value of someone's life according to other standards, such as their value to other people, or their value as measured by impersonal standards of objective value. Measured by these external criteria, it's clear that human lives vary enormously – some people's lives are wasted or miserable (and they make everyone around them miserable as well); while others are rich and lived to the full (and enrich others' lives as well). And, for the same reason, we can say that the death of the latter is more of a loss than the death of the former. But these calculations about the differential “value” of lives, as measured by external standards, are irrelevant to the issue of basic rights. The reason that individuals have basic rights – to life, liberty, freedom from torture or captivity, etc. – is because their lives are precious *to them*, not to external observers. [...] Animals should have the same basic rights to life and liberty as humans because their lives are precious to them, just as our lives are precious to us. They want to live and to flourish. They care about how their lives go. This, ultimately, is the only plausible basis for basic rights, whether for humans or animals. [...] In the human case we don't think that people who are smarter or more hard-working have a greater right not to be tortured or caged or experimented on than others. We accord everyone the same basic respect because we are all in the same boat of being mortal creatures who value our brief time on this planet. In this, animals are our fellow creatures, vulnerable, and in need of the same basic protections. » (Donaldson et Kymlicka 2012, 9)

Faire dépendre la valeur des différentes vies d'un jugement « objectif », d'une évaluation extérieure, soumettra inévitablement les êtres plus vulnérables et les groupes minoritaires à des jugements profondément biaisés. Ces jugements ne sont pas nécessairement mal intentionnés, mais nous avons souvent de la difficulté à apprécier la vie des autres, particulièrement de ceux qui mènent une vie très différente de la nôtre. *A fortiori* quand nous tirons un bénéfice de leur asservissement et de leur mort.

§7. De l'égalité morale des êtres conscients : rejet du perfectionnisme et de la *natura scala*

Plusieurs craignent que reconnaître les droits négatifs fondamentaux aux animaux aurait pour conséquence de dévaloriser les droits humains. Suivant Paola Cavalieri (2001), Donaldson et Kymlicka (2011, 28) argumentent au contraire que refuser de le faire revient à affaiblir et déstabiliser le schème même des droits fondamentaux – laissant non seulement les animaux, mais aussi plusieurs êtres humains sans protection. En effet, ceux qui soutiennent qu'être un soi conscient n'est pas suffisant pour posséder des droits négatifs fondamentaux parce qu'il faut être une personne en un sens tellement

sophistiqué cognitivement que cela est hors de portée des autres animaux, seront inévitablement menés à exclure plusieurs êtres humains du schème des protections fondamentales²³.

Cet argument est souvent appelé l'argument des cas marginaux, mais parler de « cas marginaux » est ici trompeur puisque nous n'avons pas, d'un côté, la vaste majorité des humains et, de l'autre, quelques cas marginaux : l'autonomie kantienne est une capacité que nous maîtrisons très imparfaitement et qui fluctue à divers moments de nos vies, notamment lorsque nous sommes jeunes, tombons malades et vieillissons. Faire dépendre les droits d'une conception sophistiquée de la personne qui exclut tout un chacun à certains moments de son existence fragilise ces droits pour tout le monde (2011, 27). Cela contredit le principe même des droits fondamentaux qui visent précisément à protéger les plus vulnérables. Être un soi (*selfhood*) est suffisant pour avoir des droits fondamentaux, nul besoin d'être une personne (*personhood*) au sens kantien (2011, 33) :

« [R]especting inviolability is, first and foremost, a process of intersubjective recognition – that is, the first question is simply whether there is a “subject” there, whether there is “someone home”²⁴. This process of intersubjective recognition precedes any attempt to enumerate his or her capacities or interests. Once we know there is someone home, we know we are dealing with a vulnerable self, a being with subjective experience whose life can go better or worse as experienced from the inside. And so we know we should respect their inviolable rights, even before we know their variable capacities such as intelligence or moral agency. » (Donaldson et Kymlicka 2011, 30)

Évidemment, cette reconnaissance est faillible et il y a des zones d'incertitude quant à l'étendue exacte de l'expérience subjective dans le règne animal (de sorte qu'on se questionne à savoir si les insectes, par exemple, sont conscients). Cela ne change pas le fait que nous pouvons reconnaître des expressions d'expériences vécues chez plusieurs animaux, particulièrement chez les animaux domestiques. Les espèces qui ont pu être domestiquées sont précisément celles avec qui nous pouvons le mieux communiquer et ce sont pourtant celles que nous abusons avec le moins de retenue. Nous en élevons et en abattons plus de 56 milliards chaque année sur la planète, ce qui dépasse de loin le sang versé dans toutes les guerres de l'histoire humaine – et ce nombre *exclut* les animaux que l'on pêche et l'on chasse.

²³ Comme l'expliquent Donaldson et Kymlicka, en appeler à une notion sophistiquée de la personne pour nier les droits fondamentaux des animaux ne fonctionne que dans la mesure où nous abandonnons une large part des avancées en matière de droits humains : « Basing human rights on a demanding conception of personhood rather than selfhood would render human rights insecure. Indeed, the evolution of the theory and practice of human rights in the last sixty years has been in the opposite direction, repudiating any limitation based on the rationality or autonomy of the beings involved. We can see this internationally with the adoption of the UN Convention on the Rights of the Child (1990) or the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006), as well as in domestic laws and court cases. For example, [...] the Massachusetts Supreme Court in 1977 emphasized that 'the principles of equality under the law' have 'no relation to intelligence' or to an individual's ability to 'appreciate' life in a conceptual sense. None of these developments make sense if we tie human rights to a cognitively demanding conception of personhood. » (2011, 28).

²⁴ L'expression vient de l'anthropologue Barbara Smuts : « *In mutuality, we sense that inside this other body, there is someone home.* » (2001, 308)

Reconnaître les droits négatifs fondamentaux implique évidemment de mettre fin à l'élevage, la chasse, la trappe, aux expériences sur les animaux et autres activités violentes de ce genre. Cependant, alors que la plupart des théories des droits des animaux s'arrêtent ici, celle de Donaldson et de Kymlicka ne fait que commencer. Contrairement aux théories traditionnelles des droits des animaux qui se concentrent uniquement sur les capacités pour déterminer nos obligations envers un être²⁵, les auteurs de *Zoopolis* reconnaissent la pertinence morale des relations. Suivant les développements en éthique animale relationnelle (Palmer 2010), Donaldson et Kymlicka soutiennent qu'il est possible, via la théorie de la citoyenneté, de *réconcilier l'idée de droits négatifs universels avec la notion d'obligations positives différenciées*. Ils proposent en ce sens de reconnaître aux animaux des statuts politiques différenciés en fonction de leurs relations à nos communautés politiques : la *citoyenneté* pour les animaux domestiques, la *souveraineté* pour les communautés animales sauvages et la *résidence permanente* pour les animaux liminaux qui vivent librement dans nos villes. Leur proposition est à mes yeux la plus attirante et la plus substantielle des théories que nous ayons, c'est pourquoi ma thèse tentera d'évaluer les critiques qui lui ont été ou pourraient lui être adressées.

§8. L'antispécisme est-il un humanisme?

Certains critiquent l'extension des droits fondamentaux de la personne aux animaux en faisant valoir que cela poursuit la logique d'exclusion inhérente à l'humanisme en général et aux concepts de « droits » et de « personne » en particulier. Suivant ces critiques (issues notamment des théories féministes, postcoloniales et déconstructionnistes), l'antispécisme n'est qu'un humanisme désanthropologisé. La logique d'exclusion de l'humanisme est particulièrement éclatante chez Kant qui fonde d'un même geste l'inclusion de tous les hommes et l'exclusion des créatures irrationnelles :

« Le quatrième et dernier progrès que fit la raison, achevant d'élever l'homme tout à fait au-dessus de la société animale, ce fut qu'il comprit (obscurément encore) qu'il était proprement *la fin de la nature*, et que rien de ce qui vit sur terre ne pouvait lui disputer ce droit. La première fois qu'il dit au mouton : "*La peau que tu portes, ce n'est pas pour toi, mais pour moi que la nature te l'a donnée*", qu'il la lui retira et s'en revêtit, il découvrit un privilège qu'il avait, en raison de sa nature, sur tous les animaux. Et il cessa désormais de les considérer comme ses compagnons dans la création, pour les regarder comme des moyens et des instruments mis à la disposition de sa volonté en vue d'atteindre les desseins qu'il se propose. Cette représentation implique (obscurément sans doute) cette contrepartie, à savoir qu'il n'avait pas le droit de traiter un autre homme de cette façon, mais qu'il devait le considérer comme un associé participant sur un pied d'égalité avec lui aux dons de la nature. » (Kant [1775], 1987, 116-7)

²⁵ Cette conception est appelée un « individualisme moral » (Rachels) puisqu'il s'agit de ne considérer que les propriétés intrinsèques des individus (leurs capacités) et non leur propriétés extrinsèques (leurs relations). (Cf. Delon, à paraître).

Rarement l'enchevêtrement de l'exceptionnalisme humain et la suprématie humaine n'aura été aussi bien articulé. Suivant la logique de Kant, un être rationnel reconnaît *par définition* sa différence essentielle et sa supériorité absolue sur toutes les autres créatures : il s'ensuit que ceux et celles qui ne reconnaissent pas aux hommes le privilège absolu d'user de toutes les créatures comme bon leur semble ne sont tout simplement pas des êtres suffisamment rationnels. Non seulement Kant condamne-t-il à l'irrationalité les gens qui considèrent les torts envers les animaux comme des injustices, mais il va plus loin en liant intrinsèquement le respect pour l'autre homme à la licence d'asservir impunément (sans injustice) tous ceux qu'ils considéraient jadis comme ses « compagnons dans la création ». Il n'est alors pas étonnant que les appels au respect pour les animaux apparaissent non seulement irrationnels, mais comme le pire affront que l'on puisse faire aux hommes : ce n'est pas seulement leur prérogative sur tous les animaux qui se trouve menacée, mais le respect que les humains se doivent les uns aux autres.

Évidemment, rien n'est moins vrai. Non seulement le respect des humains n'a aucun lien logique avec la licence d'asservir et de tuer les autres créatures, mais il semble au contraire que le respect égal pour tous les humains passe par le respect égal de toutes les formes d'ipséité. En effet, les critères utilisés pour affirmer la valeur morale supérieure des humains sur tous les autres animaux – que ce soit la rationalité ou le langage (*logos*), la réciprocité morale, l'existence narrative ou la conscience de soi comme être historique et mortel, les similitudes ou les affinités identitaires – pourront toujours servir à créer une hiérarchie de valeur entre les êtres humains eux-mêmes selon qu'ils reflètent plus ou moins l'idéal normatif placé au sommet de la hiérarchie. Les humain(e)s qui partagent certaines caractéristiques communément associées aux autres animaux risquent alors de subir la même instrumentalisation dont sont victimes les animaux.

Cette logique d'exclusion est apparente dans la façon dont ont été niés les droits des humains considérés comme moins rationnels²⁶, mais également dans la façon dont certains veulent aujourd'hui reconnaître des droits à un groupe sélect d'animaux considérés comme étant plus intelligents et plus semblables à nous, comme les Grands singes, les éléphants, les cétacés, etc. (Singer 1993; Wise 2000). Je partage à cet égard les craintes qu'ont formulé Jacques Derrida et Kelly Oliver à propos du *Great Ape Project* et des diverses tentatives d'établir une hiérarchie perfectionniste classant les animaux en fonction de leur plus ou moins grande ressemblance aux humains adultes normaux, mais il n'est pas évident que cette critique s'applique aux approches qui font reposer les droits fondamentaux sur la simple sentience (Francione 2000) ou sur la simple reconnaissance intersubjective (Donaldson et Kymlicka 2011). Dès lors que les droits humains sont reconnus comme étant en réalité les droits de

²⁶ Ce critère est souvent établi en fonction de leur proximité avec les autres animaux et leur relatif degré de « civilisation » et de développements technologiques (donc, de domination et d'exploitation de la nature).

tous les animaux doués d'une vie de conscience, la logique d'exclusion des droits n'est pas évidente. *Qui serait exclus dès lors que le principe est de dire que tous les « qui » sont inclus?* Évidemment, il est possible que nous ayons dans les faits de la difficulté à reconnaître qu'un animal particulier est doué d'une vie subjective, mais ce sont là deux débats distincts. Il est tout à fait possible de reconnaître que toutes les formes d'ipséités (*selves*) commandent le respect de leurs intérêts les plus fondamentaux sans avoir à délimiter exactement et surtout définitivement l'extension de ce groupe.

§9. Approches féministes de l'exploitation animale

Rejetant la conception aristotélicienne et judéo-chrétienne selon laquelle le monde et tout ce qu'il contient a été fait pour nous, Catherine A. MacKinnon affirme que « les animaux n'existent pas pour les humains, pas plus que les femmes n'existent pour les hommes » (2004, 267). Elle reprend en fait un des principes les plus célèbres du mouvement de protection des animaux tiré de la préface d'Alice Walker au livre de Marorie Spiegel, *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery* (1988, 10) : « *The animals of the world exist for their own reasons. They were not made for humans any more than black people were made for whites or women for men.* »²⁷.

Lorsque les auteurs féministes comparent l'oppression des femmes à celle des animaux et que les chercheurs en études postcoloniales comparent l'exploitation des animaux à celle de certains groupes humains, elles ne cherchent pas à équivaloir ou hiérarchiser les oppressions. Il ne s'agit pas de dire que le confinement permanent des animaux est pire que l'esclavage des Noirs ou que ce qui se passe dans les abattoirs est pire que ce qui s'est passé dans les camps d'extermination²⁸. Chaque vie est singulière et ces hiérarchisations sont déplacées et contre-productives (tout comme l'était le débat opposant féministes et marxistes sur la question la priorité entre la lutte des classes ou l'égalité des sexes). L'antisémitisme et le sexisme, par exemple, sont des phénomènes très différents et il ne fait aucun sens de tenter de déterminer lequel est le pire. Il n'est pas question d'équivaloir sexisme, racisme,

²⁷ Sur le débat entourant les comparaisons interdites, voir Kim, « *Moral Extensionism or Racist Exploitation? The Use of Holocaust and Slavery Analogies in the Animal Liberation Movement* », 2011. Pour un développement de l'analogie entre les animaux domestiques et les esclaves, voir *Zoopolis*, 89-101.

²⁸ Il est fréquent de comparer le traitement de certains humains à celui des autres animaux. Par exemple, on dit que les Juifs ont été emmenés dans les camps de la mort « comme des bêtes à l'abattoir » ou que les Noirs ont été traités comme « des bêtes de somme ». La comparaison devient seulement choquante lorsque les termes de la comparaison sont inversés. Pourquoi est-il acceptable de comparer l'Holocauste à l'élevage du bétail, mais inacceptable de comparer le traitement des animaux de boucherie à l'Holocauste, si ce n'est parce que supposons que la manière dont ont été traités les Juifs est la *manière correcte* de traiter les animaux ? Nous sommes tellement convaincus que la façon dont nous traitons les animaux est la manière adéquate et normale de faire que nous avons l'impression que la comparaison implique qu'il était *correct* de traiter ainsi les juifs et les Noirs. La possibilité que nous soyons nous-mêmes semblables aux Nazis et aux esclavagistes racistes ne nous effleure même pas l'esprit. Derrida soutient que, s'il y a une différence pertinente, c'est que les animaux ne sont pas simplement exterminés, mais *produits pour l'être*. À proprement parler, ils ne sont donc pas « exterminés », mais inséminés, enfermés, exploités, transportés et abattus, tout cela afin que leur progéniture puisse subir à nouveau le même enfer (*L'animal que donc je suis*, 46-47).

colonialisme et spécisme (encore moins de les ordonner selon une hiérarchie de priorités), mais de reconnaître qu'il y a des stratégies communes qui permettent l'oppression des groupes infériorisés.

Ces oppressions fonctionnent selon ce que plusieurs appellent la « logique de la domination ». Cette logique a été analysée notamment par les écoféministes qui soutiennent que l'oppression des femmes et l'exploitation de la nature sont issues d'une même mentalité (Adams, Donovan, Plumwood, Gaard, Kheel, Gruen), ainsi que par les féministes intersectionnelles qui ajoutent que l'oppression des animaux est liée aux autres oppressions humaines, que ce soit celle des groupes ethnicisés, des personnes en situation de handicaps, des *queer*, etc. (Jones, Kemmerer, Oliver, Harper, Deckha). Le rapprochement entre l'oppression de certains groupes humains et celle des autres animaux pourra paraître choquant puisque leur association aux animaux a historiquement servi à légitimer leur oppression en les déshumanisant. La première réaction des féministes fût précisément de dissocier les femmes des animaux (et des déterminismes biologiques auxquels ces derniers sont encore souvent réduits²⁹) afin de les faire apparaître comme appartenant au domaine de la culture et de la raison au même titre que les hommes. Cette stratégie a sans doute servi la cause de certaines femmes, mais elle a été désastreuse pour plusieurs autres femmes et, évidemment, pour les autres animaux. Dans un monde où la rationalité et la masculinité s'expriment principalement en termes de domination et de violence (compétition, intimidation, guerre, chasse et conquête), l'émancipation des femmes a dû passer par l'exploitation accrue de la nature et de ses habitants les plus faibles.

Une seconde vague féministe a au contraire affirmé la proximité et la solidarité des femmes et de la nature en revalorisant la communauté avec les autres animaux. Une manière typiquement féminine d'être en relation au monde est valorisée en opposition au rapport de domination et d'exploitation associé au patriarcat (Shiva, Gilligan). Un des apports essentiels de l'écoféminisme et de l'éthique du *care* est de souligner que la relation éthique n'est pas primordialement fondée sur une relation d'égal à égal où deux sujets rationnels se reconnaissent comme tel et s'entendent pour se respecter mutuellement, mais sur une relation de pouvoir inégal où un être vulnérable est à la merci d'un autre à qui il revient de respecter et de répondre adéquatement aux besoins du plus faible. La conception contractualiste qui lie intimement les droits et les devoirs ne permet pas de comprendre cet aspect fondamental de l'éthique qu'est la responsabilité devant les êtres les plus vulnérables. Les droits des animaux « captent l'asymétrie essentielle de la rencontre éthique » (Crowe 2008) puisqu'ils se

²⁹ Bien que la réduction des animaux au règne de l'instinct et la promotion de l'homme au royaume de l'intelligence soient dépassées depuis longtemps, plusieurs sont encore réticents à reconnaître l'existence de cultures chez les animaux qui restent curieusement associés à la « nature » alors même que ce dualisme est dépassé dans les sciences sociales et naturelles. Haraway parle en ce sens de « *naturecultures* » : dès qu'il s'agit d'un être qui grandit dans un environnement social, il n'y a pas de sens à opposer nature et culture (autant chez les humains que chez les autres animaux).

fondent sur une distinction de principe entre les droits et les devoirs ainsi que sur la responsabilité des humains face aux animaux domestiques qu'ils ont rendus vulnérables et dépendants³⁰.

§10. La tradition féministe du *care* en éthique animale

Dès lors que la relation éthique est pensée sur le modèle du soin des enfants et des êtres vulnérables, plutôt que sur l'entente mutuelle de deux êtres rationnels, on s'aperçoit que l'éthique naît de l'obligation de répondre à autrui. Malgré le fait qu'autrui soit, chez Levinas, restreint à l'autre homme, rien dans la pensée levinassienne ne permet l'exclusion des animaux qui peuvent « sans un mot s'adresser à moi » (Derrida 2006). Cette interpellation pourra prendre la forme tout à fait banale d'un chat qui nous demande de lui ouvrir la porte, d'un chien qui nous implore de le laisser sortir de sa cage, d'un vison qui nous griffe et nous mord pour résister à nos violences. La phénoménologie levinassienne du visage s'applique à tous les êtres pouvant souffrir et pouvant exprimer cette souffrance d'une façon qui me soit saisissable (Atterton 2010). C'est également ce que soutient Wolff :

« Dans toute la pensée de Levinas, nous ne trouvons aucune justification pour la distinction entre le visage humain et le visage animal. Au contraire, la 'phénoménologie' du visage en bloc (en particulier le lien intime entre la mortalité, la souffrance et le visage) semble applicable au moins aux mammifères. » (Wolff 2007, 364)

En réalité, toute limitation à un groupe zoologique ou biologique particulier est arbitraire. Le seul critère d'inclusion dans la communauté morale devrait être la reconnaissance d'autrui comme tel, la capacité d'appréhender l'expression d'expériences vécues, la présence d'un soi vulnérable. C'est également ce que souligne Donovan :

« The real question that is raised in applying care theory to animals becomes who is to be included in the caring circle? Or, to put it in other terms, who is to be granted moral status? [...] [Moral] status should be granted to living creatures with whom one can communicate cognitively and emotionally as to their needs and wishes. » (2006, 309).

Autrement dit, nous devons prendre soin de respecter tous les « qui », du moins tous ceux que nous pouvons reconnaître comme tels. Les théoriciennes du *care* sont particulièrement attentives aux difficultés de reconnaître que nous avons affaire à autrui, mais également de reconnaître ses besoins et ses désirs. La faillibilité essentielle de notre reconnaissance d'autrui, de ses préférences et de ce qui est réellement le mieux pour lui, doit s'inscrire au principe même de notre réflexion morale, mais les

³⁰ « From a Levinasian perspective, animal rights might properly be viewed as a model for the notion of human rights, since they capture the essential asymmetry of the ethical encounter. » (Crowe, *Levinasian Ethics and Animal Rights*, 2008). Comme le dit si bien Kundera, « La vraie bonté de l'homme ne peut se manifester en toute pureté et en toute liberté qu'à l'égard de ceux qui ne représentent aucune force. Le véritable test moral de l'humanité [...] ce sont ses relations avec ceux qui sont à sa merci : les animaux. Et c'est ici que s'est produite la faillite fondamentale de l'homme, si fondamentale que toutes les autres en découlent. » (*L'insoutenable légèreté de l'être*, VII, 2)

incertitudes à ce propos ne doivent pas être utilisées comme prétexte pour poursuivre l'exploitation des animaux dont la conscience ne fait aucun doute.

Il n'y a *aucun doute raisonnable* en ce qui concerne la conscience des animaux domestiques (comme les cochons, les vaches, les poulets et les oies) qui sont les créatures que nous exploitons le plus brutalement. Il est tout simplement malhonnête de croire qu'ils consentent à être castrés sans anesthésie, à passer leur vie dans des cages dans lesquelles ils n'ont rien d'autre à faire que de s'automutiler, à être privés de la capacité de se mouvoir librement et d'établir des relations avec leurs congénères, à être entassés dans des camions qui les transportent parfois sur de très longues distances souffrant de froid et de soif, pour finir la gorge tranchée. Suivant Donovan, « *we should not kill, eat, torture, and exploit animals because they do not want to be so treated, and we know that* » (1990, 375). Certes, il ne vient tout simplement pas à l'idée des gens que manger du bacon et des œufs soit un acte violent qui fait souffrir des animaux domestiques. La violence envers les animaux est invisible d'abord parce qu'elle est activement cachée³¹, mais aussi parce qu'elle est niée par des campagnes de publicités mensongères qui nous présentent des animaux traités aux petits soins et heureux de leur sort. L'animal ornant le paquet de viande, la douzaine d'œufs ou le carton de lait est toujours souriant, libre et consentant. Le phénomène des « *suicide animals* » (des animaux qui se tranchent eux-mêmes le ventre, qui se mettent la tête sur le plateau de service, etc.) n'est qu'une expression parmi d'autres de cette folie collective par laquelle nous nous représentons les animaux que nous torturons comme des victimes consentantes. L'idéologie de la suprématie humaine est alimentée par une littérature fantasque qui parle d'un supposé « contrat naturel » que les animaux domestiques auraient passé avec les hommes, une forme d'asservissement volontaire.

La violence impliquée dans la production de viande, de lait et d'œufs est invisible non seulement parce qu'elle est cachée et niée, mais avant tout parce que *la violence envers les animaux n'est pas perçue comme de la violence*. Dans *The Sexual Politics of Meat*, Carol Adams soutient que les animaux sont des « référents absents » : ils disparaissent en tant qu'individus (un bœuf, une poule) pour devenir une substance (du bœuf, du poulet). Apprendre à voir l'individu derrière la substance, par exemple la truie dans le bacon (si on vit en Amérique du Nord) ou le chien dans la soupe (si on vit en

³¹ Des lois de plus en plus sévères interdisent de photographier les élevages américains (même à partir de la rue ou du ciel), de sorte que c'est moins la cruauté envers les animaux que sa dénonciation qui reçoit des sanctions pénales (voir les *Ag-gag laws* aux États-Unis). Les militants pour la protection des animaux sont d'ailleurs placés au sommet des menaces terroristes intérieures aux États-Unis et au Canada (voir Potter, *Green is the New Red: An Insider's Account of a Social Movement Under Siege*, 2011). Même les journalistes de *La semaine verte* de Radio-Canada se sont vu refuser l'accès à certains élevages de porcs au Québec (« Le bien-être animal », 16 octobre 2010). À la suite d'un récent reportage de *Mercy for Animals* diffusé à CTV le 19 octobre 2013, la fédération des producteurs d'œufs a envoyé un mémo à ses membres les avisant de cadenasser leurs élevages pour éviter que des journalistes puissent venir filmer ce qui s'y passe.

Corée), requiert une rééducation de notre perception morale de sorte que l'odeur de gras de cochon ne rappelle plus des souvenirs d'enfance, mais la violence contre un être vulnérable dont la vie vaut plus qu'un *lunch* (Jenkins 2012, 508). Selon Donovan, appliquer l'éthique du *care* aux autres animaux signifie être attentifs aux besoins et aux préférences des animaux eux-mêmes :

« Applying care theory to animal ethics [...] means listening therefore to the “voice” of animals, hearing their standpoint vis-à-vis a system that oppresses them. As the silenced voice of women is inherently subversive of patriarchy, so is the silenced voice of animals necessarily subversive to the current speciesist regime of industrialized agriculture and abattoirs, as well as to other institutions abusive and exploitative of animals. » (2013, 10)

Être à l'écoute est l'élément central du mouvement de protection des animaux et, même s'il y a des difficultés à interpréter ce que veulent les animaux, il ne faut pas tomber dans un logocentrisme qui nous empêcherait de saisir les multiples façons dont les animaux communiquent, à la fois entre eux et avec nous. Nous nous y comprenons, du moins avec les animaux domestiques, c'est précisément pour cela que nous appelons des animaux familiers : nous les comprenons et ils nous comprennent aussi en un certain sens³². Comme le mentionne Midgley (1983), nous avons des millénaires de preuves que les humains peuvent relativement bien lire la communication des animaux. Nous avons d'ailleurs largement utilisé cette connaissance contre eux (dressage, piège, etc.). MacKinnon (2004, 270) souligne également que les animaux communiquent fréquemment leur opposition à leur exploitation: « *Do animals dissent from human hegemony? I think they often do. They vote with their feet by running away. They bite back, scream in pain, withhold affection, approach warily, fly and swim away* ». Évidemment, nos cages, nos chaînes, nos filets et nos bâtons électrifiés les empêchent le plus souvent de se sauver ou de nous attaquer, mais ce ne sont là que les instruments de répression inventés pour enrayer une dissidence qui leur pré-existait. L'histoire de la résistance animale commence à recevoir l'attention des chercheurs en sciences sociales, en commençant par les animaux qui s'échappent des abattoirs et les animaux dans les zoos qui s'attaquent à leurs gardiens (Nibert 2002; Hribal 2010)³³.

§11. La communauté des oppressions : la logique de la domination et l'exploitation animale

Le féminisme intersectionnel est particulièrement attentif au problème de la représentation, aux difficultés de parler pour autrui et aux dangers de l'impérialisme culturel (Harper 2010; Clark 2012). Plusieurs chercheurs en études postcoloniales et en théorie critique sur la race et le genre accordent une place privilégiée à la question animale, reconnaissant que les oppressions sont non seulement liées selon la logique de la domination (supérieur/inférieur, dominant/subordonné), mais elles s'enracinent

³² Tenter de saisir ce qu'ils comprennent de nous est particulièrement déstabilisant : essayer de s'imaginer ce qu'un chien comprend de son maître aimant est amusant, mais penser à ce que comprennent de nous les animaux qui se font malmenés, violés, égorgés et décapités est profondément terrifiant.

dans une distinction oppositionnelle et hiérarchique archétypique, celle de l'homme et de l'animal (Derrida 2002) : « *The man-animal binary is not just any opposition; it is the one used most often to justify violence, not only man's violence to animals but also man's violence to other people deemed like animals.* » (Oliver 2010, 269). Une critique du spécisme s'inscrit dans les politiques féministes intersectionnelles puisque les catégories comme le genre, la classe sociale et la race s'articulent souvent au moyen de la distinction homme/animal (Twine 2010; Giraud 2013; Harper 2013).

Cette troisième vague féministe rejette à la fois la volonté des premières féministes de s'émanciper en affirmant leur rationalité et la volonté des secondes de postuler une essence proprement féminine sensible et empathique. Il ne s'agit pas de passer du côté des bourreaux ou de valoriser le parent pauvre de la distinction oppositionnelle, mais de déconstruire les dualismes nature/culture, masculin/féminin, raison/émotion, civilisé/primitif, libre/esclave, etc. en montrant leur généalogie. Montrer qu'un système de croyances a une histoire permet de questionner le caractère naturel, normal et nécessaire de cette façon de penser (Joy 2010). Cela permet de réaliser que les choses *auraient pu* se passer autrement et qu'il est possible de modifier les structures et les institutions qui permettent à une idéologie violente de se perpétuer. S'il est vrai que la dualité homme/animal structure les autres, la protection des animaux n'est pas seulement en continuité avec celle des humains, mais elle est un outil privilégié contre la potentielle animalisation de l'autre qui légitime la subordination d'un groupe humain en préparant (1) les conditions matérielles et (2) les conditions idéologiques de cet asservissement³⁴.

(1) L'exploitation des animaux a littéralement préparé les *conditions matérielles* de l'exploitation des humains, notamment les cages, les chaînes, les armes et les autres technologies visant à brimer l'intégrité physique et la liberté d'un individu de même qu'à le mettre à mort. Par exemple, la technique de démontage en série développée dans les abattoirs de Chicago (où ce n'était plus une personne qui tuait, dépeçait et démembrait un animal, mais un travail à la chaîne où chaque travailleur

³³ Le récent documentaire *Blackfish* (2013) retrace la folie qui nous fait croire que les animaux comme les dauphins et les épaulards se plaisent à être enfermés dans des aquariums pour se donner chaque jour en spectacle au public des Sea World du monde. Cependant, porter attention aux formes les plus évidentes de dissidence animale ne doit pas nous mener à supposer que les animaux consentent s'ils ne résistent pas activement. Plusieurs animaux sont des proies qui ont développé le réflexe de figer devant la menace afin d'échapper aux prédateurs (Giroux 2012, 84). Les préférences adaptatives peuvent également mener les animaux à tolérer leur situation, tout comme les humains opprimés en viennent à s'habituer à leur condition. Dans « *Citizen Canine* », Donaldson et Kymlicka distinguent la micro-agentivité de la macro-agentivité afin de distinguer les choix faits à l'intérieur d'un cadre d'exploitation pré-établi par les humains et les choix portant sur les termes plus généraux de la relation. Par exemple, un cheval de course pourra choisir s'il préfère les carottes ou la laitue, mais il devra se soumettre aux entraînements. « *The focus on micro agency serves as a rationalization for a relationship in which domesticated animals are presumed to exist to serve the needs, interests and desires of humans.* » (10). La macro-agentivité vise à offrir une plus large gamme d'options aux animaux de sorte qu'ils peuvent choisir eux-mêmes si et dans quelles conditions ils veulent entrer en relation avec les humains.

³⁴ C'est également ce que soutient Kelly Oliver: « the practices of oppression, slavery, and torture are historically inseparable from the question of the animal » (2010, 269).

était en charge de quelques mouvements du travail d'abattage) inspira la chaîne de montage de Ford qui a subséquemment été utilisée dans les camps de concentration (Patterson 2002). Les techniques de contention dans les bateaux qui ont amené les esclaves Africains en Amérique sont les mêmes qui ont servi à transporter le bétail (Greene 1988). Les armes développées pour chasser les animaux sauvages sont historiquement les mêmes qui servaient à la guerre, moyennant que nous puissions réellement faire une différence entre ces deux « arts de l'acquisition » puisqu'il est bien connu que les citoyens grecs s'entraînaient à la chasse pour se préparer à la guerre (Larue 2006). Pensons également aux expérimentations sur les humains traités comme « des rats de laboratoire ».

(2) L'exploitation des animaux a également préparé les *conditions idéologiques* de l'asservissement et de l'extermination des populations humaines. La même logique s'applique lorsqu'un individu ou un groupe entier est « animalisé » pour faciliter et rationaliser les violences à son endroit. « Animaliser » les individus, ce n'est pas seulement les homogénéiser et les dépersonnaliser (les empêcher d'apparaître comme des individus uniques), mais les faire apparaître comme des êtres *inférieurs*, subalternes sur une quelconque échelle hiérarchique des êtres, et donc, comme existant pour le bénéfice des êtres supérieurs. Ceux qui soutiennent que l'exceptionnalisme humain va de soi et que notre maîtrise technologique et scientifique de la planète témoigne de notre supériorité sur les autres animaux doivent prendre conscience qu'affirmer une différence de nature entre le « genre humain » et les animaux en raison de nos développements scientifiques et technologiques reprend le discours du colonialisme européen qui se croyait moralement supérieur aux « peuples primitifs » ignorant l'écriture, l'arme à feu et dépourvus d'État. Pourtant, peu sont prêts à affirmer que les colons Européens avaient raison de se croire essentiellement différents des peuples qu'ils ont asservis ou exterminés en vertu de leur supériorité techno-scientifique. Plusieurs théoriciens soutiennent que la façon dont les Européens ont traité les peuples moins puissants auraient été impensable et impossible n'eût été de notre longue histoire à traiter les animaux exactement de la même façon : les puissances coloniales ont exploité et asservi les peuples dont ils étaient capables de tirer bénéfice et, dans le cas contraire, les ont tout simplement exterminés (Jones, 2004).

Rien ne laisse penser que l'humanisme, c'est-à-dire le fait de considérer les autres animaux comme des êtres essentiellement différents et inférieurs, mène à un plus grand respect envers les hommes. Au contraire, le fait même de dénigrer la signification morale des intérêts fondamentaux d'un être conscient (sous prétexte qu'il est inférieur selon une certaine hiérarchie métaphysique des êtres) ouvre la porte à toutes les autres discriminations. En ce sens, l'égalité morale des animaux ne s'oppose pas seulement à la suprématie humaine, mais désamorce d'emblée toute forme d'animalisation comme

stratégie de domination. C'est là une des thèses inspirant l'antihumanisme de Levi-Strauss:

« J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirai-je, presque dans son prolongement naturel. Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ces droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine [...]. Le respect de l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait ainsi à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même. » (Levi-Strauss 1979, 14)

Le raisonnement de Levi-Strauss est confirmé par plusieurs études empiriques qui montrent que plus nous établissons une distinction radicale entre les humains et les animaux, plus nous sommes portés à déshumaniser certains groupes, notamment les immigrants et les étrangers (Costello et Hodson 2010; Bastian et al. 2011; Hodson et Costello 2012). Parallèlement, plus nous percevons les animaux comme étant doués d'émotions, de croyances et de relations interpersonnelles, plus nous sommes portés à reconnaître l'égalité morale des différents humains. Ainsi, combattre l'exceptionnalisme humain et la *natura scilicet* renforce la croyance dans l'égalité humaine et désamorce la stratégie de déshumanisation de certains³⁵.

§12. Conclusion. Vers la reconnaissance politique de l'égalité morale des êtres conscients

L'exploitation des animaux et les violences qu'elle implique sont normalisées par des institutions sociales, politiques et juridiques et requièrent par conséquent d'être abordées comme des phénomènes socio-politiques et non simplement comme des questions de moralité individuelle. L'exploitation animale est standardisée et intégrée dans une impressionnante variété d'activités socialement acceptées et économiquement très rentables. Nous devons aborder ces pratiques en tant que communautés politiques plutôt que de simplement faire reposer la responsabilité sur les individus. Les approches féministes intersectionnelles sont particulièrement attentives aux façons dont l'idéologie dominante naturalise et banalise le sort que nous réservons aux autres animaux et aux groupes humains opprimés ainsi qu'aux difficultés d'attribuer des responsabilités individuelles dans un système socio-économique aussi inéquitable que le nôtre³⁶.

Aborder les droits des animaux en termes de responsabilités collectives plutôt qu'individuelles

³⁵ « Reducing the status divide between humans and animals helps to reduce prejudice and to strengthen belief in equality amongst human groups. » (Donaldson et Kymlicka 2011, 266).

implique de développer des institutions sociales et politiques justes et respectueuses des animaux. Cela signifie élever les prochaines générations non pas dans une idéologie humaniste suprémaciste qui commande la domination de toutes les créatures au nom d'un supposé droit naturel des plus forts à asservir les plus faibles³⁷, mais dans une conception égalitariste et respectueuse, qui reconnaît que les différences entre les humains et les autres animaux, bien que substantielles, sont des différences de degré et non de nature et qu'elle ne sont pas moralement pertinentes lorsqu'il s'agit des droits fondamentaux (respect de l'intégrité corporelle et psychologique, de la liberté et de la vie). Plutôt que d'apprendre à nos enfants à diviser le monde en dualismes hiérarchiques, en départageant les individus dont la mise à mort est un meurtre et ceux dont le massacre est une activité parmi d'autres, il faut les amener à voir les animaux, non comme des êtres inférieurs à leur disposition, mais comme leurs compagnons et leurs égaux qui n'ont, comme eux, qu'un bref instant à exister sur cette planète.

En suggérant de reconnaître les animaux domestiques comme des membres de nos communautés mixtes, Donaldson et Kymlicka cherchent moins à étendre notre communauté au-delà de ses frontières actuelles qu'à faire réaliser que certains animaux font déjà partie de nos communautés morales et politiques. Les animaux domestiques ont été élevés durant plusieurs générations et intégrés dans les sociétés humaines afin de servir nos intérêts (en participant aux travaux de labours, en servant de messagers dans le cas des pigeons voyageurs, en nous servant de nourriture, etc.). Le résultat est qu'il font désormais partie de nos sociétés, ils sont membres de nos communautés, mais traités comme une caste inférieure pour servir les intérêts de la classe dominante (2011, 79-101). Leur rendre justice implique de les reconnaître comme membres à part entière de la société et cette appartenance se traduit, en théorie politique, par la notion de citoyenneté. Les animaux sauvages, au contraire, devraient être reconnus comme des nations souveraines puisqu'ils cherchent à vivre leur vie indépendamment des humains, ils forment leurs propres sociétés, prennent soin les uns des autres, élèvent leurs petits et leur apprennent à se débrouiller dans leurs habitats naturels. Ils ont besoin que nous respections leur autonomie et reconnaissons leur souveraineté en cessant d'envahir et de dégrader leurs écosystèmes.

Certains ont reproché à Donaldson et Kymlicka de se contenter d'étendre les principes du libéralisme politique aux animaux en soutenant que nous devons plutôt développer un nouveau modèle

³⁶ Une conséquence déplorable de la perspective axée uniquement sur la responsabilité individuelle est lorsque des travailleurs (immigrants ou très pauvres) se trouvent accusés de cruauté envers les animaux au lieu des actionnaires des corporations qui les forcent à travailler dans l'environnement insalubre des élevages industriels à une cadence infernale (voir notamment le « *Butterball case* », Runkle 2012).

³⁷ « [N]o one has the natural right to rule over others. This is the bedrock of liberalism. [W]e extend this to animals. Just as we have no natural dominion over our human neighbours, so too we lack natural dominion over our animal neighbours. This is what it means to extend liberal theories of sovereignty and citizenship to animals: [...] the repudiation of any idea of pre-political rights of dominion. Therefore, in both the human and animal case, the exercise of power always stands in need of justification. » (Donaldson et Kymlicka, 2013)

politique qui ne soit plus fondé sur les notions de citoyenneté, de souveraineté et sur la division du monde en États-nations. Ils en appellent à un postnationalisme habermassien (Mendieta 2011), un cosmopolitisme non-anthropocentrique (Steiner 2013, Wadiwel 2013), un communautarisme interspécifique ou un anarchisme sans frontière (Janara 2013, Svård 2013, Willet, à paraître). Ces tentatives de développer des modèles alternatifs d'organisation politique sont bienvenues, mais les auteurs de *Zoopolis* ont raison de soutenir que cela ne doit pas retarder la reconnaissance de nos devoirs de justice envers les autres animaux. La théorie politique des droits des animaux de Donaldson et Kymlicka n'est certainement pas compatible avec un cosmopolitisme qui reconnaît une liberté de mouvement illimitée à travers la planète (une telle conception semble incapable de protéger adéquatement les petites communautés humaines et les animaux sauvages³⁸), mais elle peut être compatible avec un cosmopolitisme enraciné (*rooted cosmopolitanism*) qui reconnaît l'importance d'appartenir à une communauté exerçant une certaine autonomie sur son territoire. Reconnaître des droits territoriaux aux communautés animales sauvages nous impose de mettre fin non seulement à nos violences à leur égard, mais également à l'expansion humaine en cessant de construire des routes et des habitations sur leurs territoires et en freinant la pollution et les changements climatiques qui les menacent directement. Cela ne signifie pas que nous ne devons pas intervenir dans la nature sauvage, mais que de telles interventions doivent être faites dans le but de préserver ou de restaurer l'autonomie des communautés animales sauvages.

Que, dans les faits, nous ne puissions pas garantir le respect des droits fondamentaux de tous les êtres humains ne remet pas en question l'idéal normatif. La même chose vaut pour les droits des animaux: le fait que nous ayons du mal à envisager un monde où l'exploitation animale ne serait pas une occupation comme une autre ne change rien au fait que c'est vers cet idéal que nous devons tendre, vers un monde où la question n'est plus de départager *qui* nous pouvons impunément enfermer, mutiler et tuer et *qui* a le privilège d'être à l'abri de ces violences, mais où la tâche est plutôt de départager les violences qui sont nécessaires et justifiables de celles qui ne le sont pas – sans égard à la race, au sexe, à la nationalité ou à l'espèce.

³⁸ « Under [terrestrial] cosmopolitanism, wild animals gain individual rights to universal mobility (including into areas of human settlement) but lose collective rights to keep others out of their own territories (including human settlers). This is a very bad trade-off for most wild animals. Giving humans a *prima facie* right to move into the habitat of wild animals and to benefit from its resources is a disaster for wild animals who flee human encroachment and try to live independently of humans and human settlement insofar as they are able. This loss of secure territorial rights is not offset by the increased individual mobility they gain. For a Spanish hogfish living on the Belize barrier reef, or a swift fox adapted to the ecological niche of Saskatchewan's short grass prairie, a right to a universal commons is meaningless: their lives and well-being are intimately tied up with very specific ecological niches. What they need is a right to place that pre-empts human encroachment. » (Donaldson et Kymlicka 2013).