



HAL
open science

La souffrance animale chez Peter Singer et Jacques Derrida : l'étude comparative

Liliia Polshcha

► **To cite this version:**

Liliia Polshcha. La souffrance animale chez Peter Singer et Jacques Derrida : l'étude comparative. Philosophie. 2017. dumas-01932653

HAL Id: dumas-01932653

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01932653>

Submitted on 6 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paul Valéry – Montpellier 3

Liliia Polshcha

*La souffrance animale chez Peter Singer et
Jacques Derrida :
l'étude comparative*

Mémoire de Master 1

Mention Philosophie

Sous la direction de

Mme Aurélie Knüfer, maître de conférences

Session juin 2017

Liliia Polshcha

*La souffrance animale chez Peter Singer et
Jacques Derrida :
l'étude comparative*

Avant-propos

À l'heure des catastrophes écologiques, de l'extinction massive des espèces et du traitement technoscientifique du vivant, soumis aux règles de la croissance économique, une autre pensée des relations des hommes avec les autres êtres vivants se fait jour. De nombreux chercheurs partout dans le monde se mobilisent autour de cette problématique. Le traitement que les animaux subissent aujourd'hui – comme l'élevage industriel, les expérimentations génétiques ou l'insémination artificielle massive – sont sans précédent, et pour changer cette situation il est nécessaire d'analyser les bases mêmes de ces pratiques, c'est-à-dire la charge conceptuelle qui se cache derrière.

Le traitement des animaux non-humains dans le monde globalisé me semble être un problème paradigmatique en tant qu'il reflète la structure même de la société actuelle et le rapport de l'homme au monde et à lui-même. Depuis longtemps j'étais préoccupée par le sort des animaux, mais à aucun moment je ne pensais pouvoir le lier avec la philosophie. C'est grâce à la découverte, en juin dernier, des deux livres, *L'animal que donc je suis* de Jacques Derrida (2006) et *La libération animale* de Peter Singer (1975), que ce que je croyais auparavant impossible s'est présenté à moi. Faire un travail de recherche sur ces deux auteurs, si différents et si proches en même temps, était pour moi une meilleure manière d'entrer dans cet immense champ d'études en plein bouillonnement qu'est l'éthique animale. J'ai une reconnaissance infinie envers ces hommes qui ont posé les bases de la réflexion philosophique sur le monde animal qui ne serait pas menée dans le but de connaître mieux l'homme, comme cela était si souvent le cas dans la tradition philosophique, mais qui s'intéresserait aux animaux pour les animaux. J'espère qu'en faisant ce travail de recherche, malgré le poids de l'interprétation qui est toujours présent, je n'ai pas trahi leurs démarches.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier ma directrice de recherche, Madame Aurélie Knüfer, qui m'a soutenu dans le choix du sujet et dont les conseils précieux et les questions pertinentes m'ont aidé à guider la réflexion.

Je voudrais remercier Patrick Llored qui m'a apporté un soutien inestimable en ce qui concerne la conception de la problématique de ce travail de recherche.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à Ulysse Terrasson, qui m'a fait une fois de plus la correction d'un mémoire de recherche.

Et je remercie, bien sûr, Peter Singer et Jacques Derrida qui ont permis, chacun à sa façon, l'émergence du champ d'études si urgent qu'est l'éthique animale.

Sommaire

Introduction	6
I. Première partie. <i>Can they suffer ?</i> ou l'héritage benthamien de Singer et Derrida.....	16
A. Bentham : vers la considération éthique des animaux	17
B. La capacité à souffrir chez Singer et Derrida : la sentience, la singularité.....	23
II. Deuxième partie. Reconnaître la souffrance animale	37
A. Infliger la souffrance : la violence, la cruauté.....	38
B. Vers les sources anthropocentriques : le spécisme, la zoopolitique	49
III. Troisième partie. Agir contre la souffrance animale	61
A. Le sauvage et le domestique : obligations morales différenciées	62
B. Repenser la domination humaine.....	68
Conclusion.....	75
Bibliographie	78

Introduction

Apparue durant les années 1970 dans le monde anglo-saxon, l'éthique animale est une discipline théorique qui porte sur les relations entre les hommes et les autres animaux. C'est l'aggravation du traitement de ces derniers dans la société (industrialisation des techniques de l'élevage, expérimentation médicale à grande échelle, disparition massive des espèces) qui sert de point de départ pour une constitution de l'éthique animale en tant que branche de l'éthique appliquée. En effet, la société humaine est construite sur l'exploitation animale (nourriture, vêtements, médecine, loisirs...) – à tel point que ladite exploitation est devenue condition animale, qui existe aujourd'hui en majeure partie sous la forme de torture, de propriété, d'esclavage, d'emprisonnement et de meurtre.

À l'heure actuelle, on peut constater l'état de crise dans lequel se trouve l'éthique animale. Elle est divisée en une multiplicité de propositions et de courants, qui s'avèrent être opposés. Faut-il abolir complètement l'exploitation animale ou plutôt changer ses procédés ? Faut-il accorder des droits aux animaux, et si oui, quels droits ? Sur quel modèle penser les relations entre les hommes et les autres animaux si l'on inclut ces derniers dans le cercle de la considération morale ? Les questions sont innombrables, et les réponses attestent une division profonde au sein de la discipline. Afin de comprendre les tensions internes qui traversent cette branche philosophique et de voir si une réconciliation est possible, nous proposons de partir dès les fondements mêmes de l'éthique animale : la notion de souffrance. Si les animaux ne souffraient pas, la question éthique de leur traitement ne se poserait pas. Mais c'est parce que les animaux souffrent, et parce qu'ils souffrent à cause des humains, qu'on est éthiquement obligé de changer le traitement qu'on leur inflige. Notre enjeu global est d'analyser le passage difficile du domaine du sensible (la prise en considération de la souffrance animale) à celui du politique (les changements radicaux de nos rapports avec les animaux qu'elle devrait engendrer). Deux penseurs ont largement contribué à la constitution de l'éthique animale : Peter Singer et Jacques Derrida. A partir de leurs travaux, nous décortiquerons la notion de souffrance. Appartenant aux traditions différentes, employant des outils d'analyse différents, leurs approches sont toutefois complémentaires.

Le philosophe australien Peter Singer a le mérite d'avoir constitué le socle de la problématique de la souffrance animale. Son ouvrage *La libération animale*, publié la première fois en 1975, pose le principe d'égalité de considération des intérêts des humains et des autres animaux, ayant comme base commune la capacité à souffrir¹. Cette dernière est vue comme une capacité par excellence et comme une condition nécessaire et suffisante pour qu'un être fasse partie du cercle de la considération morale. Dans cette approche, c'est l'élargissement de l'éthique humaine qui est opéré. La réflexion de la tradition utilitariste, dont relève Singer, sur la question animale a été complétée par l'approche du philosophe français Jacques Derrida, qui a analysé la place de la souffrance animale (et des animaux en général) dans la tradition philosophique continentale. La question animale traverse son œuvre comme un leitmotiv et part de la remise en question du concept même d'animal – tous les vivants non-humains confondus face à l'homme supposé leur être supérieur. Derrida démontre que les grands penseurs de la tradition philosophique continentale (Descartes, Kant, Heidegger, Levinas...) ne se sont intéressés à la question animale que pour le rapport qu'elle a avec la question de l'homme, ignorant volontairement les spécificités des genres d'animaux, leurs niveaux d'évolution et leurs manières d'être.

Y a-t-il des parallèles entre les thèses de Peter Singer et celles de Jacques Derrida ? Le problème de la souffrance animale est d'une importance fondamentale chez ces deux penseurs. Ils n'abordent pas la question de la souffrance que les animaux non-humains s'infligent entre eux, mais appellent à la responsabilité humaine. C'est la situation actuelle du traitement des animaux dans les sociétés modernes qui leur semble épouvantable, et ils insistent sur la nécessité de mettre un terme à cette souffrance. Cependant, les contradictions internes de chacune de ces pensées les empêchent d'accomplir le chemin du sensible au politique. Qu'est-ce qui manque à ces deux positions pour faire de la question animale une véritable question de la société, pour sortir du problème moral, qui ne concerne que les individus pris séparément, et trouver une solution politique, qui engendrerait des changements fondamentaux au sein de la société entière ? Si leurs réflexions peuvent paraître radicales (avec la remise en question de la domination humaine et la condamnation de la violence de l'humanisme), ni Singer, ni Derrida, n'aboutissent pas aux mêmes conclusions pratiques que d'autres théoriciens de l'éthique animale, notamment les théoriciens de droits, comme Tom

¹ Peter Singer, *Animal Liberation* [1975], New York, HarperCollins, 2009.

Regan ou Gary Francione, qui prônent l'abolition complète de l'exploitation animale². Pourquoi Singer et Derrida ne vont-ils pas jusqu'à ce point ? En effet, ils ne posent pas de questions de société, comme : « Doit-on en finir avec la domestication ? » ou « Quelle organisation politique permettrait de changer le traitement actuel des animaux ? ». Derrida dit que « les rapports entre les hommes et les animaux devront changer »³, mais renvoie ce changement à une époque à venir ; les solutions de Singer, quant à elles, relèvent du domaine personnel plutôt, à la différence d'autres auteurs de l'éthique animale, qui appellent à un bouleversement d'ordre législatif. Pour quelles raisons (historiques, politiques...) ni Singer, ni Derrida, ne sont-ils pas arrivés au bout de ce que semblent préconiser leurs raisonnements ? En pionniers de l'éthique animale, Singer et Derrida avaient tous les deux posé des bases solides pour le développement de la question animale. Cependant, si l'on suit leurs pensées jusqu'au bout, quelles issues pratiques rencontrerait-on ?

Le point de départ et le noyau de l'éthique animale est le problème de la souffrance. Les études sur la souffrance animale sont de grand ressort aujourd'hui, et même si l'on ne sait pas encore quels êtres vivants souffrent et de quelle manière (que penser des insectes, par exemple ?), on a suffisamment de connaissances sur les espèces qui sont soumis à l'exploitation pour réévaluer le traitement qu'on leur inflige. Il y a de nombreuses espèces dont on sait être réceptives à la souffrance, et la question aujourd'hui est de trouver une solution à cette souffrance confirmée, tout en continuant à faire de la recherche sur les autres espèces. Dans notre travail, en suivant la même ligne que celle prise par les auteurs étudiés, nous aborderons la conceptualisation de la souffrance animale en général, sans faire distinction entre son intensité chez telle ou telle espèce (dans tous les cas, compte tenu de la position spécifique de notre propre espèce, il nous est impossible de mesurer effectivement cette intensité chez les autres espèces, d'autant plus que le seuil de souffrance varie d'un individu à un autre). Il est aussi important de noter que lorsque nous parlerons de la souffrance animale, celle-là implique la souffrance humaine, puisque l'homme est un animal parmi d'autres. Ce que l'on tirera conceptuellement de la souffrance animale, comme son rapport avec la violence et la cruauté, s'applique aux relations interhumaines également. Cependant,

² Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkley, Los Angeles, University of California Press, 1983 ; Gary Francione, *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphie, Temple University Press, 1996.

³ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... : dialogue*, Paris, Flammarion, 2003, p. 108.

nous n'avons pas développé ce parallèle ici, puisque ce travail traite spécifiquement de la souffrance des autres animaux, notamment lorsqu'elle est infligée par les humains.

Essayons de définir le concept de souffrance tel qu'il se positionne par rapport aux notions voisines, avec lesquelles il s'oppose au plaisir qui est un ressenti agréable. Avant tout, rappelons que la souffrance est une marque de la vie. Seuls les êtres vivants souffrent, et l'aptitude à la souffrance s'accroît avec la complexité du développement de l'organisme. Ecartons le terme de « peine », à cause de sa connotation juridique : il est né du terme latin *poena* « châtiment » pour désigner une obligation de subir un désagrément à cause d'une faute. Le sens de douleur est apparu plus tard, et il est lié au vécu psychologique (contradiction entre les attentes et la réalité qui n'y répond pas). Ce terme n'embrasse pas la réalité totale de l'organisme. Les termes de « douleur » et de « souffrance » semblent être davantage appropriés. Actuellement, de nombreuses recherches portent sur la capacité des différents animaux à ressentir la douleur physique et mentale. Des termes assez récents se développent, comme celui de « sentience » : la faculté d'avoir des expériences subjectives, de percevoir et de sentir. Ce dernier terme, avec ses dérivés (« sentient », « sentiente »), rentre petit à petit dans le vocabulaire français. Le terme de sentience sort des limites du terme de sensibilité qui est souvent vu sous connotation physique et a en plus le sens d'affection. Les recherches scientifiques, de leur côté, introduisent le terme de « nociception » : la réaction purement physique de l'organisme à une menace extérieure capable de provoquer un dommage de cet organisme⁴. Ces deux notions peu communes – la sentience et la nociception – se positionnent dans le mouvement du rejet ou de l'acceptation de la distinction conceptuelle douleur/souffrance. Selon cette opposition binaire, qui a pris son ampleur philosophique à la modernité, la souffrance

... révélerait l'être douloureux, le vécu de la douleur, constituerait un point de vue globalisant et signifiant sur cette expérience ; la douleur, en revanche, se bornerait à pointer les aspects physiologiques d'un phénomène...⁵

Les dictionnaires généralistes proposent souvent des définitions circulaires : la souffrance serait une douleur mentale, la douleur, une souffrance physique. Selon

⁴ A supposer qu'il existe des réactions purement physiques chez un être vivant.

⁵ Florence Burgat, « Souffrance humaine, douleur animale. La mise à l'épreuve d'un lieu commun », in Jean-Luc Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine*, Versailles, Ed. Quae, 2010, p. 162.

l'étude lexicographique de Roselyne Rey, c'est l'étymologie même des termes qui a permis cette distinction :

L'étymologie des verbes dont sont issus les substantifs souffrance et douleur témoigne par un autre biais de la spécialisation du sens : car souffrir, du latin sufferre, c'est supporter, endurer, permettre, autant de verbes qui requièrent un sujet animé et, mieux, une personne ; tandis que l'ancien verbe se douloir (éprouver de la douleur physique, se plaindre) pouvait être construit avec un sujet inanimé ; en latin, doleo pouvait soit avoir une construction impersonnelle, soit plus souvent avoir pour sujet la partie douloureuse : caput dolet, c'est ma tête qui éprouve de la douleur, c'est-à-dire j'ai mal à la tête⁶.

La distinction entre le physique et le mental a longtemps servi pour faire de la souffrance un « propre de l'homme ». En effet, elle positionne les autres animaux comme étant incapables de réfléchir sur l'expérience douloureuse, de se l'approprier conceptuellement. Cette position est remise en question par de nombreux philosophes, dont Singer et Derrida. Singer assimile la douleur et la souffrance et préfère parler en termes de sentience. Comme il voue son œuvre au cas des animaux exploités qui sont capables des souffrances physiques et morales, il n'a pas besoin de préciser scrupuleusement ces concepts. Derrida évoque le plus souvent la souffrance animale. Ce faisant, ils rompent tous les deux avec la tradition qui dévalorise le vécu animal. Nous aurons l'occasion de revenir à ce problème tout au long de notre travail. Nous avons choisi le terme de souffrance puisqu'il nous paraît le plus général, le plus englobant, incluant tous les désagréments possibles (physiques, morales, psychiques). Si l'on choisit le terme de douleur, on risque de réduire l'importance de ce qu'éprouvent les animaux, de passer à côté de la dimension psychologique du mal ressenti. La souffrance étant qualifiée comme plus intense et plus générale que la douleur, nous la trouvons mieux adaptée à notre propos. Le terme de sentience est très intéressant, mais puisque Derrida ne l'utilise pas et qu'il ne fait pas encore partie du vocabulaire français courant, nous ne pouvons pas le prendre comme un terme générique. Enfin, Jeremy Bentham, que Singer et Derrida situent à l'origine de la conscience éthique de la souffrance animale, utilise le terme de souffrance.

Nous approcherons le concept de la souffrance par deux biais : la souffrance telle qu'elle est ressentie et la souffrance telle qu'on l'inflige. Dans un premier temps,

⁶ Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte & Syros, 2000, p. 7.

nous verrons comment la réflexion sur la souffrance animale s'est développée au cours du XVIII^e siècle pour devenir un point de départ d'une nouvelle manière de concevoir l'éthique : celle qui ne concernerait pas uniquement les humains. Une nouvelle révolution s'est opérée à cette époque, quand les philosophes comme Rousseau et Bentham ont élevé la question de la souffrance animale au domaine moral, à la suite des polémiques cartésiennes du XVII^e siècle. Nous analyserons d'abord comment l'utilitarisme de Bentham, fondé sur la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur, a permis d'accorder une place prépondérante à la souffrance dans le domaine éthique, et ne pouvait que naturellement conduire à l'intégration des animaux dans le cercle moral par la suite. Nous étudierons ensuite comment l'interprétation de Bentham a servi de point de départ à deux éthiques contemporaines différentes : celle de Singer et celle de Derrida. La question de la souffrance animale, relevant uniquement d'une interrogation plutôt utopique chez Bentham, y a acquis une importance fondamentale, mais a donné lieu à deux conceptions différentes. Afin de comprendre ces approches, nous partirons de deux notions : la sentience et la singularité. En utilitariste des préférences, Singer lie la capacité à souffrir à la question des intérêts qui ne sont propres qu'aux êtres sentients, c'est-à-dire ayant une vie subjective, capables de ressentir la douleur ou la souffrance et le plaisir. Il fait de la capacité à souffrir une capacité par excellence, une condition nécessaire et suffisante pour avoir des intérêts, qui, à leur tour, permettent de définir les frontières de l'éthique. Mais l'insistance sur la souffrance en tant qu'aspect fondamental de la sentience (qui ne s'y réduit pourtant pas) semble empêcher Singer de saisir une autre dimension caractéristique des êtres vivants : la singularité de leur existence. Derrida, au contraire, développe une éthique animale très individualiste, puisqu'il s'agit pour lui de la singularité de chaque être vivant. Il soutient la thèse selon laquelle Bentham aurait changé la forme même de la question éthique concernant les animaux. Cette question renvoie à toute l'histoire de la philosophie qui conçoit les animaux par rapport aux capacités qui leur manquent en comparaison avec l'homme. Derrida développe la réflexion sur la souffrance en considérant celle-là comme une non-capacité, un non-pouvoir, en la déstabilisant par la notion de subir. Chez Derrida, la souffrance se constitue comme une passivité radicale, une vulnérabilité insurmontable qui est prioritaire à n'importe quel pouvoir. Avant d'appartenir à une espèce, et encore

moins au règne animal, chaque vivant est une « existence rebelle à tout concept »⁷, une existence mortelle et singulière.

Si pour Derrida la souffrance animale est indéniable⁸, Singer se sent obligé de justifier le fait que les animaux souffrent. C'est en s'appuyant sur la continuité biologique entre l'homme et les autres animaux que Singer démontre la nécessité de reconnaître la souffrance animale comme telle et la penser éthiquement. En revanche, Derrida s'abstient de parler de la continuité, biologique comme mentale, et cherche même à sortir l'idée de souffrance de la question biologique : ce n'est pas parce qu'on démontrerait que les animaux souffrent physiquement et psychologiquement qu'on justifierait l'éthique animale. La question animale ne doit pas se réduire à celle de la souffrance. Singer inscrit la question de la souffrance animale dans la biologie, avant de passer à l'éthique, alors que Derrida l'aborde dès le départ éthiquement.

De la même manière que la souffrance n'existe pas en soi, mais uniquement à travers un être vivant, elle n'apparaît pas de son propre biais. Elle est toujours un résultat de l'action de quelque chose ou de quelqu'un sur un être vivant (pression psychologique sur soi-même y comprise). Dans un deuxième temps, à travers les analyses de Singer et de Derrida, nous essayerons de comprendre la négligence humaine de la souffrance animale et la justification de l'infliction de cette souffrance. Les approches de Singer et de Derrida sont similaires en ce qui concerne cette question : les pratiques de l'exploitation animale y sont connectées aux discours philosophiques et idéologiques dominants. La violence et la cruauté, qui y sont voilées, sont remises en lumière par les deux philosophes. Comme la souffrance animale est une question de société pour Singer, il explique d'une manière détaillée les conditions de l'exploitation animale. Il s'agit pour lui de dévoiler les pratiques qui sont méconnues par le public, ainsi que de rappeler la responsabilité philosophique dans la justification de ces pratiques. À son tour, Derrida les évoque sans partir dans les détails, car il en parle presque trente ans après Singer, durant lesquels la situation des animaux dans la société humaine est devenue plus transparente qu'auparavant, notamment grâce à des penseurs et des militants comme Singer. Les deux auteurs restent délibérément penchés sur la

⁷ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 26.

⁸ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 118.

culture occidentale, qui domine actuellement le monde et dont les pratiques sont reprises par les pays qui ne sont pas dans sa filiation, comme l'Inde et la Chine. Au fondement de ces pratiques, Derrida situe la religion avec sa vocation sacrificielle et la technoscience moderne. Finalement, c'est la violence linguistique qui est soulignée par Singer et Derrida. En proposant de remplacer le concept d'animal (qui, en amalgamant toutes les espèces vivantes, réduit implicitement la valeur des individus animaux) par celui d'« animot » Derrida veut combattre les catégories de pensée habituelles qui nous empêchent de regarder la souffrance animale en face.

Singer et Derrida lient les sources de la souffrance animale avec la position anthropocentriste. Singer analyse ce problème à l'aide du concept de spécisme : la discrimination des êtres vivants selon l'appartenance à l'espèce. Comment mettre fin à la souffrance infligée aux animaux par le spécisme ? La solution de Singer est d'adopter la position morale antispéciste et d'œuvrer à l'avènement de la libération animale. Mais pourquoi la libération animale, si elle épouse le modèle de la libération des esclaves et des femmes, n'implique-t-elle pas la proposition d'accorder des droits aux animaux ? Tout en refusant de recourir au vocabulaire de droit dans *La libération animale*, Singer a mené une campagne, avec Paola Cavalieri, pour l'attribution des droits fondamentaux aux grands singes. N'est-ce pas contradictoire ? De même, les grands singes ont été choisis parmi d'autres animaux ayant à peu près le même développement de conscience (comme les dauphins) en raison de leur parenté avec l'homme. Voici un geste purement anthropocentriste. On pourrait y objecter le fait que les grands singes étaient utilisés pour des expérimentations médicales extrêmement douloureuses, à la différence des dauphins (restons sur le même exemple). Pourtant, la tuerie annuelle des dauphins au Danemark et la chasse aux dauphins au Japon ne sont en rien moins violentes que les expérimentations, elles prennent même davantage la forme de massacres collectifs. C'est la déconstruction de l'humanisme par Derrida et son concept de zoopolitique (comme la problématisation du concept de politique à travers son lien avec l'animalité) qui nous permettront d'analyser la position ambiguë de Singer. Une analyse approfondie nous permettra d'expliquer pourquoi, profondément, le spécisme n'est qu'un élément de l'humanisme, mais aussi que Singer lui-même est profondément humaniste. Mais pourquoi l'humanisme ferait-il souffrir les animaux ? Cela se manifeste dans sa justification de la hiérarchie du vivant et de l'importance de la vie humaine comparée à la vie animale. De même, il positionne l'homme comme un seul

être profondément éthique : les autres animaux sont en effet incapables, selon lui, d'agir éthiquement. L'interrogation de l'anthropocentrisme comme une idéologie par Singer et Derrida, et de l'humanisme de Singer, nous permettra de relier l'éthique et la politique.

Dans un troisième temps, nous tenterons de construire une passerelle entre la remise en question du traitement moral des animaux et les changements au sein de la société qu'elle devrait engendrer selon Singer et Derrida. Nous commencerons par l'exploration des différentes relations qui existent entre les hommes et les autres animaux, traitées par les deux philosophes. De quels animaux parlent-ils concrètement ? Tout d'abord, ils semblent accorder une importance primordiale aux relations humaines avec les animaux domestiques – notamment ceux qui sont exploités par l'industrie agro-alimentaire – et avec ceux que l'on utilise pour les expérimentations. A ce sujet, nous approcherons le concept de domestication et la pratique du végétarisme telle qu'elle est évaluée par les auteurs. Nous verrons ensuite la position de Singer et de Derrida envers la situation des animaux sauvages, qui, eux aussi, se trouvent actuellement sous la domination humaine. Cette piste nous amènera à la difficile question de la domination, qui est cruciale dans la transposition du problème de la souffrance animale sur le terrain politique. Si l'entreprise de Derrida concerne la remise en question de la domination humaine, Singer ne propose pas d'arrêter complètement les relations de domination. Il insiste sur la nécessité de la recherche médicale pour le progrès, qui serait utile non seulement à l'humanité, mais à l'animalité toute entière (comme cela peut être le cas dans la découverte d'un traitement contre une maladie mortelle). De même, Singer n'est pas absolument contre l'idée de l'élevage des animaux pour manger leur chair : s'il n'y a pas de souffrance ni dans la vie ni dans la mort des animaux, le meurtre en lui-même n'est pas condamnable. La condamnation du spécisme ne serait-elle donc pas la remise en question de la domination humaine ? Cela se manifeste aussi dans le cas de l'importance accordée à la vie des autres animaux : selon Singer, qui réfléchit en évolutionniste, c'est l'être qui est le plus développé qui a le plus de valeur. Il désacralise la vie humaine, en insistant sur la nécessité de dépasser la position spéciste, et cependant, il la valorise, en lui accordant un niveau de développement plus avancé que celui de n'importe quel autre animal.

Le maintien de la position supérieure de l'homme semble être un obstacle à la transposition du problème de la souffrance animale au terrain politique, puisque celle-là impliquerait de concevoir un cadre réglementaire plus ou moins strict qui non seulement

limiterait certaines pratiques actuelles, mais aussi envisagerait la conception de nouvelles manières d'interagir avec les animaux. Il s'agirait, quelles que soient ces nouvelles manières, d'accorder une liberté plus grande aux animaux. Est-ce envisageable selon Singer et Derrida ? La « libération animale » concerne en premier lieu les animaux exploités par l'homme : il s'agit de mettre fin à cette exploitation. Mais pour Singer, il est absurde en quelque sorte de parler des relations politiques avec les animaux : l'homme est le seul être capable de décisions éthiques et de régulation de son comportement en fonction des normes de la société. La « libération animale » s'avère être une responsabilisation de l'attitude humaine envers les animaux, mais elle ne change pas le fondement de leurs relations : la domination humaine reste indépassable. La reconnaissance de la singularité de l'autre animal, pensée par Derrida, permettrait-elle de sortir de la domination ? La rencontre proto-éthique avec l'autre, celle qui précède non seulement la conception des normes, mais aussi toute théorisation du rapport à l'autre, écarte-elle les rapports de forces ? Lorsque les rapports de force aboutissent à la domination d'une partie, celle-ci procède à la négation de la singularité de l'autre, en le réduisant au statut d'objet. C'est pourquoi Derrida insiste sur la nécessité de repenser la relation de l'homme au vivant en général et de sortir des rapports de domination. L'exploration de cette piste nous permettra de saisir quelques oppositions fondamentales des approches de Singer et de Derrida et de réfléchir à l'avenir même de l'éthique animale.

I. Première partie. *Can they suffer ?* ou l'héritage benthamien de Singer et Derrida

Même si le débat sur le statut éthique des animaux était soulevé à maintes reprises à travers les siècles, certains chercheurs, dont Peter Singer et Jacques Derrida, situent la cristallisation de cette question au XVIII^e siècle, et notamment chez Jeremy Bentham. Pourquoi est-ce le père de l'utilitarisme qui se voit attribuer le statut de découvreur de la problématique du statut moral des animaux ? De plus, il ne s'agit pas d'une idée développée par Bentham : il a posé la question du traitement des autres animaux par l'homme dans une note en bas de page de l'*Introduction aux principes de morale et de législation* et ne l'a jamais approfondi ni soulevé dans d'autres ouvrages. Cependant, c'est à cet extrait (« La question n'est pas : "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler ?", mais "peuvent-ils souffrir ?" ») que se réfèrent Singer et Derrida, et ce à maintes reprises. La référence à Bentham apparaît dans plusieurs textes différents de Singer et de Derrida, le mérite qu'aucun autre auteur ne reçoit de leur part dans la question animale. Bentham est la figure de référence pour les deux penseurs, le pilier sur lequel ils basent leurs développements.

La lecture de cet extrait de Bentham par Singer et Derrida nous permettra de confronter dès le départ les fondements mêmes de leurs approches. D'un côté, tous les deux se situent dans la lignée de Bentham et voient son raisonnement comme un véritable déclencheur des débats à venir. Mais de l'autre côté, ils l'interprètent des manières très distinctes, et fondent ainsi deux éthiques animales différentes. Si Singer se réfère à Bentham comme au fondateur de l'utilitarisme et lit la question de la souffrance animale d'une manière empiriste, Derrida voit une révolution de l'approche traditionnelle de la philosophie provoquée par la forme même de la question, en ce qu'elle pose la souffrance animale en termes de pouvoir. La comparaison de ces deux interprétations nous servira de point de départ pour l'analyse des approches de Singer et de Derrida.

A. Bentham : vers la considération éthique des animaux

Connu comme le père de l'utilitarisme, Jeremy Bentham (1748-1832) a fondé cette doctrine éthique et politique sur les notions de plaisir et de douleur. Les désignant comme principes premiers qui régissent l'être humain, Bentham a proposé de fonder tout acte éthique et politique sur le calcul des plaisirs et des douleurs de toutes les personnes concernées par cet acte. L'utilitarisme est une branche de conséquentialisme : il condamne un acte selon ses conséquences, et non selon un principe. C'est une position philosophique empiriste qui tente d'échapper aux conceptions métaphysiques en s'enracinant dans l'expérience concrète et individuelle. Aucun acte n'est bon ou mauvais en soi, mais il le devient par l'effet qu'il produit sur toutes les personnes concernées.

L'ouvrage où Bentham évoque la souffrance animale, l'*Introduction aux principes de morale et de législation* (1789), explicite les bases sur lesquelles le philosophe fonde son système de pensée. Il se situe dans la continuité de *Fragment sur le gouvernement* (1776), dans lequel Bentham a commencé la réflexion sur la refondation des principes mêmes du droit, et, par conséquent, de la morale et de la politique. Bentham a pensé l'ouvrage comme l'introduction à un code pénal qu'il n'a jamais réussi à écrire par la suite. Ce traité excède cependant le simple rôle d'introduction et présente beaucoup de thèses fondamentales de la pensée de Bentham, à commencer par le principe d'utilité, posé comme un principe de base qui doit fonder la morale et la législation. Le principe d'utilité approuve ou désapprouve toute action selon qu'elle augmente ou diminue le bonheur de toutes les personnes concernées par elle. Bentham tente de rendre l'utilité commensurable et impartiale : il conçoit un tableau de critères qui permettent de quantifier les plaisirs et les douleurs. Ce calcul est destiné à dépasser la différence des sensibilités, il est mis en place pour donner un critère objectif au bonheur.

L'extrait sur la capacité animale à souffrir se situe dans le chapitre XVII « Des limites de la branche pénale de la jurisprudence ». C'est le dernier chapitre de l'ouvrage, consacré à la différence entre le droit civil et le droit pénal. La note en bas de page, qui est devenue le leitmotiv de l'éthique animale, intervient au moment où Bentham définit les deux catégories des agents qui sont susceptibles de bonheur. Ce sont les êtres humains, qu'on qualifie dans le langage juridique de personnes, et « les

autres animaux » à qui on accorde un statut des choses (« leurs intérêts ont été négligés par l'insensibilité des anciens juristes », dit Bentham⁹). Nous proposons de relire la note qui suit ce passage et de soulever quelques points importants qui sont jusqu'aujourd'hui essentiels dans la réflexion philosophique sur les relations entre les hommes et les autres animaux. Les conclusions hétérogènes qu'en tirent Singer et Derrida, qu'on étudiera par la suite, concernent certains de ces points.

Il fut un temps, et j'ai le regret de constater qu'en de nombreux endroits c'est toujours le cas, où la plus grande partie de notre espèce, à laquelle on donnait le nom d'esclaves, était traitée par la loi exactement sur le même plan que le sont encore les races d'animaux inférieurs, en Angleterre par exemple. Le jour arrivera peut-être où le reste de la création animale acquerra les droits que seule une main tyrannique a pu leur retirer. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'était pas une raison pour abandonner un homme au caprice de ses persécuteurs sans lui laisser aucun recours. Peut-être admettra-t-on un jour que le nombre de pattes, la pilosité ou la terminaison de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sentant à ce même sort. Quel autre critère doit permettre d'établir une distinction tranchée ? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de parler ? Mais un cheval ou un chien adulte est un être incomparablement plus rationnel qu'un nourrisson âgé d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois – il a aussi plus de conversation. Mais à supposer qu'il n'en soit pas ainsi, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas : « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? »¹⁰.

Dans le mouvement de réflexion historique sur l'esclavage, auquel il compare le traitement des animaux par l'homme, Bentham dessine un horizon utopique qu'il reconnaît comme tel (les « peut-être » peuplant le texte) d'un monde où la capacité à souffrir qu'ont tous les animaux serait déterminante pour les relations que les hommes établissent avec le reste du monde vivant. Si le passage est situé non pas dans les chapitres où Bentham discute des douleurs et des plaisirs, mais dans celui sur la législation, c'est parce que Bentham ne doute aucun instant de la souffrance animale. Il la prend comme un fait : un être sentant est défini par ses capacités à ressentir le plaisir et la douleur. Ce à quoi Bentham attire l'attention dans ce passage, c'est la nécessité de prendre en compte la souffrance animale par le système législatif et par la morale quotidienne. Et s'il utilise le terme de droits en parlant des animaux, il ne s'agit pas de droits qu'on appelle naturels, mais de ceux établis par le législateur en vue de la protection des individus et de la régularisation des rapports dans la vie collective. Ce que Bentham promeut ici, c'est l'idée selon laquelle la souffrance doit être au

⁹ Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011, p. 324. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰ Jeremy Bentham, *Ibid.*, p. 325.

fondement de notre relation à autrui. Pour l'utilitarisme, la morale (et la législation, dans le sens de l'instauration de système de punitions et de récompenses avec les règles fixes) a un fondement empirique. « La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir »¹¹, et c'est à cette base empirique que doit se référer la morale et la législation. En suivant cette perspective, les capacités à raisonner et à parler, qui sont tributaires de la possession du *logos* (au moins pour la tradition philosophique occidentale), s'ajoutent à la capacité primordiale, fondamentale, qui est celle à ressentir la douleur et le plaisir, mais ne la précèdent pas.

Quant au langage employé, nous tenons à faire remarquer la différence de Bentham avec la philosophie de l'époque. Même s'il maintient la hiérarchie traditionnelle en parlant des « animaux inférieurs », il ne tranche pas de distinction abyssale entre eux et les hommes. Tout comme la dépréciation du statut de choses, l'utilisation de l'expression « les autres animaux » par Bentham mérite d'être retenue : on voit qu'il ne réfléchit pas selon l'opposition stricte homme/animal dominante dans la philosophie occidentale. En revanche, en employant cette expression, il ramène implicitement les hommes à leur appartenance négligée au genre animal et renforce sa position par l'utilisation du pluriel « animaux » au lieu de si courant « l'animal ». C'est le contraire de Rousseau, par exemple, qui a évoqué l'importance de la sensibilité animale avant Bentham, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1755, mais a maintenu le vocabulaire de l'époque et tous les présupposés qui l'alimentaient.

Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle. Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi; mais, tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que, si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible : qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre¹².

Rousseau fonde son raisonnement sur l'existence des droits naturels que Bentham trouve absurdes. De même, le recours aux catégories binaires de « la bête » et de « l'homme » ne font pas sentir l'élan égalitariste qui est présent chez Bentham. Cette

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 57.

différence non négligeable du positionnement des deux auteurs a probablement joué sur la préférence de Singer et de Derrida pour Bentham, même si cela n'a pas été explicitement réclamé par eux. De même, Rousseau n'emploie pas le terme de capacité, qui devient central pour Singer et Derrida. Il parle de la qualité d'être sensible et non du pouvoir faire quelque chose. Finalement, Rousseau réfléchit selon les « propres de l'homme » et ce que les animaux manqueraient : même en parlant de la pitié envers eux, il ne manque pas de souligner qu'ils sont « dépourvus de lumières et de liberté »¹³.

Comment Bentham définit-il le plaisir et la douleur ? Ces termes sont corrélatifs dans sa pensée et la définition circulaire n'est pas toujours évitée, le plaisir étant déterminé comme « l'exemption de la douleur »¹⁴. Au sein de l'utilitarisme s'opère une mise en œuvre de la symétrie de ces deux notions.

*On entend par utilité la propriété par laquelle un objet tend à produire du bénéfice, des avantages, du plaisir, du bien ou du bonheur (tout cela, en l'occurrence, revient au même), ou (ce qui revient encore au même) à empêcher que du dommage, de la douleur, du mal ou du malheur n'adviennent à la personne dont on considère l'intérêt*¹⁵.

Bentham préfère rester dans les oppositions plus ou moins binaires entre l'agréable et le désagréable afin d'établir des normes assez larges qui pourraient s'appliquer à la majorité des cas. Tantôt rangées dans les sensations, tantôt dans les perceptions, les deux notions sont des caractéristiques des êtres sensibles. Comme elles sont plutôt des impressions d'ordre subjectif, elles ne sont relatives qu'à un individu concret : elles n'existent que chez les êtres sensibles et à travers eux.

Y a-t-il une différence entre les termes « douleur » (*pain*) et « souffrance » (*suffering*) chez Bentham ? Il ne semble pas distinguer expressément les deux, mais le terme qu'il utilise le plus souvent est « pain », qu'on traduira mieux par « douleur » que

¹³ Derrida a étudié la question du « propre de l'homme » chez Rousseau dans *De la grammatologie*. La pensée de ce dernier serait constituée selon la séparation ontologique entre d'un côté, « animalité, besoin, intérêt, geste, sensibilité, entendement, raison », et de l'autre côté, « humanité, passion, imagination, parole, liberté, perfectibilité » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 260). Les premiers seraient communs à tous les animaux, les derniers seraient réservés à l'homme seul et s'ajouteraient aux premiers.

¹⁴ Jeremy Bentham, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

par « peine », vu la connotation juridique de ce dernier¹⁶. En revanche, lorsqu'il s'agit de faire du mal à quelqu'un, Bentham parle de la souffrance infligée, et non de douleur¹⁷. Il utilise souvent les deux notions ensemble. Dans le chapitre XIII, consacré aux cas qui ne doivent pas être soumis à la punition, Bentham distingue la souffrance comme une douleur particulière : « Le mal de la souffrance : c'est la douleur que quelqu'un ressent du fait de la punition même, à partir du moment où on commence à la lui infliger »¹⁸. En outre, il utilise souvent l'expression « pain suffered », la douleur subie, soufferte, qui dans la traduction française apparaît comme « douleur dont on suppose qu'elle est endurée » ou « une douleur à laquelle est soumis... »¹⁹. Cela renvoie au sens premier de la souffrance, qui indique ce que l'on éprouve, endure, supporte. Enfin, il établit même une catégorie des douleurs qu'il intitule comme douleurs de souffrance (« pains of sufferance »), en les différenciant des douleurs d'appréhension ou d'espérance²⁰. Par ailleurs, le terme que Bentham utilise dans l'extrait que nous avons vu est bien celui de la souffrance. *Peuvent-ils souffrir ? (Can they suffer ?)* demande Bentham, et non *Sont-ils capables d'éprouver la douleur ? (Can they feel pain ?)*.

En citant cette note en bas de page, on passe souvent sous silence ses premières lignes où Bentham parle de la pratique carnivore des hommes. Il ne la condamne pas en se basant sur les arguments rationnels : les animaux non-humains, domestiqués pour être mangés, n'ont pas d'anticipation de futur et la mise à mort qu'ils reçoivent de la part des hommes est moins violente que dans l'état sauvage. La quantité du plaisir que reçoivent les hommes de leur pratique carnivore semble être supérieure au tort causé aux animaux mangés.

*S'il ne s'agissait que du fait qu'on les tue, il y aurait de très bonnes raisons pour que l'on supporte que nous tuions les animaux qui nous importunent, car s'ils vivaient, nous nous en trouverions plus mal, tandis qu'ils ne se trouveraient pas plus mal d'être mort*²¹.

D'un point de vue du calcul utilitariste conçu par Bentham, il n'y a pas de contradiction là-dedans. Cependant, les connaissances scientifiques et éthologiques d'un

¹⁶ Ce qui est aussi le choix du Centre Bentham, l'unité de recherche sur l'utilitarisme aujourd'hui qui traduit les ouvrages de Bentham en français.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54 : « inflicted suffering ».

¹⁸ *Ibid.*, p. 199.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64, 224.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 325.

côté et l'aggravation du traitement des animaux de ferme de l'autre côté, font qu'aujourd'hui ces arguments ne sont plus valables. Néanmoins, les bases de la réflexion benthamienne ne sont pas secouées : si l'on ne postule pas de sacralité de la vie, la mise à mort est acceptable. Dans le raisonnement utilitariste, la souffrance est plus grave que le meurtre.

En 1822, trente-trois ans après la première publication de l'*Introduction aux principes de morale et de législation*, le Parlement du Royaume-Uni a adopté la première loi de protection animale dans le monde. La loi surnommée *Martin's Act*, d'après le nom du député qui l'a proposé, interdit les actes de cruauté à l'encontre du « bétail ». Bien que ne concernant que les espèces animales appartenant à cette catégorie précise, elle a eu une valeur décisive, ayant marqué la prise de conscience publique du traitement des autres animaux par les hommes. C'est aussi en Angleterre qu'en 1824 est née la première association de protection animale : Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals. La préoccupation pour le bien-être animal va se répandre ensuite en Europe et aux Etats-Unis au cours du XIX^e siècle. Le XIX^e siècle est le moment où la question de la souffrance animale rentre dans le débat public pour ne plus le quitter. L'investigation philosophique sur ce sujet sera menée par d'autres utilitaristes après Bentham (Sidgwick, R. M. Hare), pour être condensée par Peter Singer à partir des années 1970.

B. La capacité à souffrir chez Singer et Derrida : la sentience, la singularité

« Peuvent-ils souffrir ? » est devenue une question cruciale en ce qui concerne les rapports de l'homme avec les autres animaux. L'extrait de Bentham a été pris comme une base et une référence par Singer et par Derrida, bien qu'ils se situent dans les traditions différentes : utilitariste et celle orientée vers l'histoire de la philosophie. Si pour Bentham il s'agissait d'une réflexion non normative, pour l'éthique animale, née et développée au XX^e siècle, la question de la souffrance animale est devenue une question morale fondamentale. Dans leurs réflexions respectives, Singer et Derrida développent l'argument de Bentham au-delà de ce que lui-même a revendiqué.

C'est tout naturellement que Singer se tourne vers Bentham : la réflexion utilitariste s'avère très propice à la question de la considération éthique des animaux. Etant fondée sur la double capacité à ressentir la douleur et le plaisir, elle concerne naturellement les animaux non-humains en tant qu'êtres sensibles. Avec Bentham s'annonce une nouvelle manière de formuler la question éthique : celle-là doit se fonder non pas sur les différences, mais sur les ressemblances entre les êtres. Qu'est-ce qui est commun à tous les êtres vivants ? Ce n'est pas la raison, c'est la sensibilité. Comme Bentham, Singer met en avant une corrélation entre la capacité à souffrir et celle à ressentir le plaisir ou le bonheur. Pour des questions de longueur, Singer préférera utiliser le terme de sentience (du latin *sentiens*, « ressentant ») par la suite, qui englobe cette double capacité et insiste sur l'expérience subjective qu'elle suppose. Traduite dans la version française de l'ouvrage par « sensibilité », la sentience possède une connotation un peu différente cependant. Comme le remarque Estiva Reus, ce néologisme est nécessaire si l'on veut éviter toute ambiguïté que contiennent les autres notions similaires²². Le terme de sensibilité désigne la capacité à souffrir et à ressentir le plaisir, mais se limite au seul domaine physique en ce sens. Celui de l'esprit, au contraire, privilégie la dimension cognitive au détriment de la dimension physique. La notion d'âme contient une référence inévitable à la religion et fait taire la dimension physique. Celle de conscience peut inciter à l'amalgame avec la conscience morale (porter un jugement sur le bien et le mal), mais aussi avec la conscience de soi, dont on

²² Estiva Reus, « Sentience », in Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Anthologie d'éthique animale : apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011, p. 383-384.

ne sait pas aujourd'hui quelles espèces animales la possèdent et si elle a vraiment une pertinence.

Singer donne la définition de la sentience dans plusieurs de ses ouvrages. Dans *La libération animale* et *Practical Ethics*, il la désigne comme un raccourci de « la capacité à souffrir et/ou à ressentir le plaisir »²³. Dans *The Expanding Circle* il la précise comme la faculté de sentir, de souffrir de quelque chose ou d'éprouver de la joie²⁴. En évoquant Bentham, Singer souligne le fait que la capacité à souffrir chez ce dernier acquiert un statut d'une caractéristique nécessaire et suffisante pour qu'un être soit inclus dans le cercle de la considération morale²⁵. Bentham a ainsi envisagé un élargissement de ce cercle. La capacité à souffrir ne relève pas du même ordre que les autres capacités, comme celle à raisonner ou à parler. Elle est une « *condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêts du tout*, une condition qui doit être remplie pour qu'il y ait un sens à ce que nous parlions d'intérêts »²⁶. Elle est donc primordiale, première aux autres capacités. Singer remarque aussi le fait que les frontières de la sentience ne sont pas arbitraires en ce qui concerne la considération morale des êtres, à la différence des frontières de races ou d'espèces. En effet, il nous est impossible de nous imaginer à la place d'un être qui n'a pas de sentience. D'abord, un arbre ou une pierre existent d'une manière complètement différente de nous qui établissons les règles de morale. Ensuite, et c'est le plus important, ils ne souffrent pas : leur développement physique ne prévoit pas de récepteurs de douleur et ils ne montrent pas le comportement que nous pourrions juger comme attestant la souffrance (ou la joie). Le fait de recevoir des coups n'affecte pas le bien-être (*welfare*) de la pierre. Le bien-être n'est possible que chez un être apte à souffrir. La capacité à souffrir s'avère non seulement nécessaire, mais aussi suffisante pour avoir des intérêts, puisqu'un être la possédant aura au moins un intérêt – celui de ne pas souffrir.

En employant le terme de sentience, Singer refuse de faire une distinction stricte entre la douleur et la souffrance, ou bien entre le plaisir et le bonheur. Que l'on nomme douleur ou souffrance, plaisir ou bonheur, le ressenti est toujours subjectif et inatteignable pour quiconque essaie de le saisir extérieurement. Qu'elle soit d'ordre

²³ Peter Singer, *La libération animale*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012, p. 76 ; Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge university press, 1993, p. 58.

²⁴ Peter Singer, *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*, Princeton, Princeton university press, 2011, p. 123 : « the ability to feel, to suffer from anything or to enjoy anything ».

²⁵ Peter Singer, *Ibid.*, p. 74.

²⁶ Peter Singer, *Ibid.*, p. 75 ; passage souligné par l'auteur.

physique, mental ou spirituel, la douleur n'est accessible qu'à l'être qui l'éprouve. Comme Bentham, Singer avance un raisonnement empiriste. Les deux notions, la douleur et la souffrance, sont caractérisées comme désagréables, comme devant être évitées, comme faisant se sentir malheureux. Singer évoque même les rapports du Comité britannique sur la cruauté envers les animaux sauvages, qui postulent que les animaux souffrent non seulement de causes physiques, mais aussi d'anxiété, de terreur et d'autres ressentis d'ordre psychique²⁷. Dans tous ses textes ensuite, Singer utilise les deux termes, plaçant parfois la souffrance à un degré plus élevé que la douleur, sans pour autant les séparer. Certaines circonstances peuvent rajouter de la souffrance à la douleur, dit-il, mais cela vaut tout aussi bien pour les autres animaux que pour les humains²⁸. La souffrance, dans la mesure où elle peut être définie comme une douleur mentale, n'est pas réservée à l'homme seul.

La souffrance chez les humains peut dépendre d'autres facteurs que chez les autres animaux, et inversement. Cela est dû aux capacités mentales. Kidnapper les hommes dans un jardin public pour les expérimentations médicales ajouterait de la terreur, c'est-à-dire de la souffrance psychologique, à la souffrance physique. Si les hommes peuvent souffrir davantage à cause de leurs capacités mentales, telles que l'anticipation, inversement, les animaux sont susceptibles de souffrir plus à cause de leur compréhension limitée. Par exemple, capturer les animaux sauvages leur cause une grande terreur, même si c'est pour les protéger d'une quelconque menace²⁹.

Ensuite, une fois que le lien entre la capacité à souffrir et la possession des intérêts est établi, il s'agit de comprendre la dimension morale ou éthique de ce fait³⁰. « Si un être souffre, dit Singer, il ne peut y avoir aucune justification morale pour refuser de prendre en considération cette souffrance »³¹. L'intensité et la durée de la douleur sont les critères selon lesquels on peut comparer les sensations de deux êtres sentients et déterminer la situation duquel est la pire. Les douleurs de la même intensité

²⁷ Peter Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 83.

²⁸ Peter Singer, *Ibid.*, p. 87.

²⁹ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 87-88.

³⁰ Singer ne fait pas de distinction entre la morale et l'éthique et utilise les deux termes d'une manière interchangeable : Peter Singer, *Practical Ethics*, op.cit., p. 1.

³¹ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 76.

et de la même durée sont complètement égales, même si l'une est ressentie par un humain et l'autre par un non-humain³². L'appartenance à l'espèce humaine ne doit pas être signifiante en ce qui concerne la douleur³³.

La question des intérêts amène Singer à réfléchir sur leur égalité : pour un jugement éthique impartial, selon Singer, il faut s'abstraire de l'individualité et comparer seuls les intérêts. Le principe d'égalité de considération des intérêts fait de tous les êtres sentients des égaux. Il est un véritable fondement de l'égalité, puisque la sentience est une capacité intrinsèque, qui ne peut être présentée plus ou moins, mais l'est toujours entièrement. Cependant, l'égalité de considération des intérêts doit être distinguée de l'égalité de traitement. Une chose est de respecter les individus sur la même base, une autre, de leur conférer les mêmes obligations et de leur donner les mêmes droits civiques. Les humains, par exemple, doivent avoir le droit de vote, alors que les autres animaux n'en ont pas besoin et, au contraire, doivent plutôt avoir le droit d'être laissés entre eux, sans être exploités par les hommes³⁴. L'égalité de considération des intérêts a un aspect normatif, alors que l'égalité de traitement ne peut pas en avoir, compte tenu des situations différentes dans lesquelles se trouvent les êtres concernés.

Sur quoi l'exigence d'égalité pour les animaux se fonde-t-elle ? Lorsqu'on réclame que tous les hommes sont égaux, on ne veut pas dire qu'ils sont égaux par nature, c'est-à-dire par leurs capacités – qu'elles soient physiques, morales, intellectuelles ou autres. Le principe d'égalité est une fiction, un postulat. Mais cela n'est pas un obstacle, dans la mesure où l'éthique est une science normative et ses exigences sont parfois posées contre l'ordre naturel des choses qui est trop cruel pour être suivi aveuglement. L'éthique est destinée à surmonter les inégalités naturelles et à prescrire des valeurs à suivre. L'égalité est une idée morale, dit Singer, et ne reflète pas un fait naturel³⁵.

Le principe éthique ne doit donc pas être le reflet, l'expression d'un fait. Singer distingue et insiste à plusieurs reprises sur les deux approches qu'il emploie dans sa réflexion : descriptive et normative³⁶. Sur le plan descriptif, Singer part des données scientifiques et de la théorie de l'évolution. Tous les hommes ne sont pas égaux entre

³² Peter Singer, *Practical Ethics*, op. cit., p. 61.

³³ On discutera de ce sujet dans la deuxième partie de notre travail lorsqu'on parlera du spécisme.

³⁴ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 66-67.

³⁵ *Ibid.*, p. 71.

³⁶ Peter Singer, *Practical Ethics*, op.cit., p. 21.

eux selon leurs capacités, les animaux non plus. Si l'on réfléchit uniquement selon les faits scientifiques, l'organisation de la société humaine – l'homme étant un mammifère social – est condamnée à contenir des hiérarchies, la dominance mâle et des inégalités³⁷. Mais cela ne veut pas dire que nous devons vivre selon ce modèle ; au contraire, grâce à la capacité des humains à s'abstraire des déterminations physiques et mentales, nous pouvons surmonter ce fait, – et, même, nous devons le faire. Ici, Singer passe au plan normatif : les théories morales contemporaines posent, à juste titre, l'égalité de tous les hommes, quelles que soient leurs capacités.

*L'égalité est une idée morale, et non l'affirmation d'un fait. [...] Le principe de l'égalité des êtres humains n'est pas la description d'une hypothétique égalité de fait parmi les humains : c'est une prescription portant sur la manière dont nous devons traiter ces êtres humains*³⁸.

L'utilitarisme aspire à l'universalité et à plus de neutralité possible. Le principe de l'égalité, promue par l'utilitarisme des préférences, permet justement une abstraction : nous comparons les intérêts entre eux, indépendamment des personnes qui ont ces intérêts. Singer procède de la même manière lorsqu'il parle de la compassion naturelle. Selon les découvertes de la théorie de l'évolution, la compassion diminue avec la distance génétique entre les êtres. Plus mon code génétique ressemble au code génétique de celui qui est en face de moi, plus j'aurai de pitié naturelle (spontanée, incontrôlable) envers cet être. Dans *The Expanding Circle* Singer propose la généalogie de la morale, le fait rare dans la philosophie analytique³⁹. Selon cette approche, la morale a commencé avec des règles qui s'instaurent dans un groupe social, par opposition au simple groupe biologique. A la rencontre d'autres groupes sociaux apparaît le relativisme. Mais ensuite, grâce à la réflexion, à la rationalité, on aboutit au principe d'égalité de considération des intérêts. Ceci est une dynamique propre de l'attitude universelle. L'élargissement du cercle de la considération morale engendre la prise en compte des intérêts d'autres espèces, notamment des espèces animales. Cependant, l'élargissement s'arrête là où il n'y a plus de sensibilité : comme les plantes ne souffrent pas, on ne doit pas les prendre en considération moralement. Pourtant, souligne Singer, on ne peut jamais se dire qu'on est arrivé au bout de l'éthique. L'avancée de la science et celle de notre propre sensibilité peuvent toujours nous amener encore plus loin.

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

³⁸ Peter Singer, *La libération animale*, *op.cit.*, p. 71.

³⁹ Peter Singer, *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*, *op.cit.*

Singer s'écarte de Bentham en adoptant l'utilitarisme des préférences. Le principe fondamental de celui-ci est non la maximisation du bonheur du plus grand nombre, mais la satisfaction des préférences de chacun. Ce courant a été développé par R. M. Hare au XX^e siècle : le principe d'utilité, conçu comme le bonheur du plus grand nombre chez Bentham, y est remplacé par le principe de satisfaction de préférences. Il ne s'agit pas pour ce courant d'augmenter le niveau de plaisir ou de bonheur, mais de satisfaire les préférences, en fonction de leur importance. La notion de bonheur étant floue et spécifique à chaque individu, le terme de préférence est destiné à lui être substituée. Les préférences sont plus clairement identifiables et universalisables. Pour Bentham, le bonheur se confond avec le plaisir, c'est une position hédoniste, alors que pour l'utilitarisme des préférences le bonheur reste quelque chose de personnel, de différent pour chaque individu, et donc d'indéterminable. Les préférences, au contraire, sont identifiables. On peut voir la notion d'intérêts comme plus précise que celle de plaisir et de douleur, puisqu'il est plus simple d'imaginer les préférences d'un individu dans une telle situation donnée en s'appuyant sur des critères rationnels que son ressenti mental.

En utilitariste des préférences, Singer lie la capacité à souffrir à la question des intérêts. Il fait de la capacité à souffrir une capacité par excellence, une condition nécessaire et suffisante pour avoir des intérêts. Les intérêts dépendent des préférences, ils « reposent sur les préférences »⁴⁰, qui existent chez des êtres ayant une vie subjective. On ne peut pas séparer les préférences de l'individu : l'individu n'est pas un réceptacle des préférences, il est ses préférences. Le terme de préférences renvoie au choix subjectif en s'opposant à l'indifférence. La préférence assigne une valeur aux choses et aux actions, alors que l'indifférence les met au même pied. La valeur assignée ne doit cependant pas comporter de justification quelconque : le côté subjectif de la préférence se manifeste aussi par l'arbitraire et le personnel. Dans ce sens, on peut rapprocher le terme de préférence à ceux de goût ou d'inclination. La préférence est une manifestation de l'être subjectif. Elle est même ce qui distingue un être ayant une subjectivité d'une chose, d'un objet. À son tour, le fait d'avoir des intérêts est crucial pour la définition des frontières de l'éthique : si un être n'a pas d'intérêts, il ne compte pas comme un sujet éthique ; mais s'il a des intérêts, rien ne justifie que l'on ne les

⁴⁰ Peter Singer in Françoise Balibar, Thierry Hoquet, Peter Singer, « Entretien avec Peter Singer », *Critique*, 2009/8, n° 747-748, p. 655.

prenne pas en compte. Afin de pouvoir prescrire une action universellement, dit Singer dans la réponse aux critiques, nous devons imaginer la situation de chaque personne concernée par cette action à travers ses préférences⁴¹. Il s'agit de s'abstraire des caractéristiques de la personne (appartenance à la race, au sexe, à l'espèce), sauf si elles influencent directement ses préférences, pour porter un jugement impartial. Tous les êtres sentients, et eux uniquement, ont des intérêts ; puisque les animaux le sont, les hommes sont obligés de les prendre en compte et d'intégrer les animaux dans le cercle de la considération morale.

C'est tout le fondement de l'éthique qui est concerné par cette question. Singer est le disciple de R. M. Hare, qui développait la théorie morale de prescriptivisme universel, contre les théories descriptives et ultra-prescriptives. Le but de Hare était de préserver la rationalité du discours moral, d'échapper à la fois au relativisme et au recours aux émotions pouvant s'avérer trompeur. Selon Hare, il existe des relations logiques entre les jugements, même si ceux-ci ne sont pas descriptifs. La pensée morale tient à la rationalité. L'exigence de base du prescriptivisme moral est de traiter les cas semblables d'une manière semblable. On peut échapper à l'arbitraire de la norme grâce à l'universalisabilité : dans tous les cas d'un certain type, quel que soit l'individu concerné, on doit accomplir ou éviter une action d'un certain type. Un principe est moral s'il est universel. Les jugements moraux doivent être en rapport avec les désirs humains : inclinations, intérêts, imagination... Le raisonnement moral est apparenté au raisonnement scientifique : il s'agit de faire une hypothèse en s'imaginant à la place de celui à qui s'appliquera le principe moral. Ensuite, il faut voir comment éviter au mieux la frustration des désirs : il s'agit là de calculer les intérêts de tous les individus concernés par l'action.

Pour terminer ses analyses, Singer se penche sur un point de vue persistant à l'époque de l'écriture de *La libération animale* selon lequel les animaux seraient incapables de souffrir. Singer justifie le fait que les animaux souffrent parce que, comme il évoque deux questions de l'exploitation animale des plus désastreuses –

⁴¹ Peter Singer, « A Response » in Dale Jamieson (dir.), *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 298.

l'élevage industriel et l'expérimentation animale, il s'oppose à leur manière de la faire taire. L'industrie, surtout à l'époque de l'écriture de *La libération animale*, laissait intactes les questions sur la souffrance animale. Même si elle ne les niait pas directement, elle n'en parlait pas non plus. Selon la position de l'industrie de l'époque, les animaux sont « des automates inconscients, ne possédant ni pensées ni sensibilité ni vie mentale d'aucune sorte »⁴². Cette position remonte à Descartes et se veut sceptique par rapport à notre connaissance de la douleur animale. Comment pouvons-nous être sûrs qu'ils souffrent, si nous sommes des êtres différents d'eux ? Singer argumente que de la même façon nous ne pouvons pas être sûrs de la douleur que ressent un autre homme, puisque « la douleur est un état de conscience, un « événement mental », et en tant que telle elle ne peut jamais être observée »⁴³. Toute douleur d'autrui ne nous est connaissable que par la déduction (*inference*). Cependant, cette déduction a du sens, dans la limite où elle est fondée sur l'observation de comportement d'un être dans la situation dans laquelle nous sentirions nous-mêmes la douleur. Même si les signes comportementaux, comme la tentative d'échapper à la source de la douleur, les contorsions ou les différentes formes de cris, peuvent laisser un doute pour un philosophe sceptique, ils ne peuvent pas être négligés. Car si l'on les néglige dans le cas des animaux non-humains, on n'a aucune base pour leur croire dans le cas des humains. L'homme ayant un vécu physique et une structure physique semblables à ceux des autres animaux, il n'y a aucune raison de croire que seul l'homme puisse souffrir. Le deuxième argument que Singer mobilise est celui du système nerveux. C'est une raison d'ordre plus intellectuelle que sensible, car il s'agit de la connaissance scientifique. Se basant sur les données récentes de la science, Singer utilise le vocabulaire de celle-ci en parlant de la partie du cerveau qui contrôle les émotions et les sensations, le diencéphale, « lequel est bien développé chez beaucoup d'autres espèces animales, spécialement chez les mammifères et les oiseaux »⁴⁴. Singer est aussi darwinien : il insiste sur le fait que les systèmes nerveux de l'homme et des autres animaux se sont développés grâce à l'évolution : en effet, l'aptitude à ressentir la douleur augmente la probabilité de survie que possède une espèce, puisqu'elle en amène les membres à éviter les sources de blessure. Compte tenu de ces données scientifiques, pourquoi, si les humains et les animaux non-humains possèdent les mêmes mécanismes, ne

⁴² Peter Singer, *La libération animale*, *op.cit.*, p. 78.

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.

sentiraient-ils pas de la même manière ? Pourquoi dénier aux animaux les sensations subjectives, alors qu'ils fonctionnent de la même manière que les humains ?

Puis, Singer évoque un signe comportemental permettant d'exprimer la souffrance propre aux hommes uniquement : le langage évolué. Mais premièrement, le progrès de la science aujourd'hui diminue peu à peu cette frontière qui semblait évidente à l'époque entre les hommes et les autres animaux, en apprenant aux chimpanzés le langage humain. Et deuxièmement, comme l'avait déjà soutenu Bentham, il n'y a aucun lien entre la capacité à parler et le traitement que doit recevoir un être. Cependant, il y a des systèmes philosophiques qui tentent d'établir le lien entre la capacité à parler et la capacité à souffrir, en se fondant sur la notion de la conscience. La première est un courant philosophique qui se réfère à Ludwig Wittgenstein et pose que les êtres dépourvus de langage n'ont pas de conscience. A quoi Singer répond que le langage peut s'avérer nécessaire pour la pensée abstraite, mais les états comme la douleur sont beaucoup plus primitifs et il n'y a pas de raison de les associer avec le langage. La deuxième approche a déjà été examinée : c'est celle qui doute jusqu'au bout qu'un être souffre, tant qu'il est incapable de le justifier par la parole. La première vision est une négation de la souffrance, la deuxième est un doute. Les deux ne survivent pas au regard critique : la communication non verbale existe aussi chez les hommes, et a autant, si ce n'est plus, d'importance que la parole (une tape encourageante dans le dos, une poignée de main). La parole n'est ni le seul indice de la douleur, ni même un indice véritable puisque le mensonge ne peut jamais être exclu.

Si Singer fait de la souffrance la capacité par excellence, Derrida détourne complètement son sens et conteste son statut même de la capacité. Dans une brève analyse du texte de Bentham que Derrida offre dans *L'animal que donc je suis*, la conceptualisation de la souffrance comme une non-capacité lui permet de rejoindre l'immense problématique de la finitude, et ainsi, de la singularité des êtres vivants. Chez Derrida, ce n'est pas la sentience ou la capacité à ressentir la douleur et le plaisir qui est mise en avant, mais le fait que la souffrance est toujours mienne, qu'elle est une marque d'un être vivant en tant qu'il est une existence singulière dans le monde.

La tradition philosophique continentale aborde la question animale selon le point de vue de pouvoir. Il y a toujours question de la capacité des animaux, ou plutôt de ses incapacités, déterminées par rapport aux capacités humaines. Ce sont les facultés que les animaux n'ont pas qui déterminent leurs êtres. Bentham, selon Derrida, en introduisant la question « Peuvent-ils souffrir ? » a renversé ce raisonnement contre lui-même. Il a changé la forme même de la question éthique concernant les animaux. Selon Derrida, Bentham a saisi le noyau de la place problématique des animaux dans le discours philosophique occidental dominant. La question posée concerne le pouvoir animal : le pouvoir de souffrir. La souffrance n'y est pas traitée comme quelque chose que l'on subit, que l'on ne choisit pas, mais au contraire, comme une capacité. Derrida souligne que la forme même de la question de Bentham sort de la tradition. Elle met la capacité à souffrir en avant de toutes les autres capacités, même celles, si louées, à raisonner et à parler. Il faut remarquer qu'elle ne les pose même pas sur le même rang, mais accorde à la capacité à souffrir l'importance la plus grande, une importance primordiale, dans le domaine de l'éthique.

En même temps, cette question change aussi la conception du terme « capacité ». La capacité à souffrir ne se présente pas comme un pouvoir, mais plutôt comme un non-pouvoir, puisque souffrir ne dépend pas de l'être qui souffre. La question ouvre le champ de la vulnérabilité. La question « Peuvent-ils souffrir ? » suggère une forme radicale de passivité, dès lors que souffrir peut être compris comme ne pas pouvoir, car on subit la souffrance et on ne peut pas choisir de ne pas souffrir. C'est la vulnérabilité, et donc la finitude, le problème commun des hommes et des autres animaux, qui peut servir de connexion entre eux.

Pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir, une possibilité de l'impossible. Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie, à l'expérience de la compassion, à la possibilité de partager la possibilité de cet im-pouvoir, la possibilité de cette impossibilité, l'angoisse de cette vulnérabilité et la vulnérabilité de cette angoisse⁴⁵.

La capacité à souffrir est vue dès lors comme une incapacité qui problématise tout recours à la raison ou au langage, ainsi qu'aux autres « propres de l'homme » supposés. Elle ne permet justement pas d'en établir un, mais renvoie à la base commune qui lit les hommes et les autres animaux. La réflexion amène Derrida à se poser la

⁴⁵ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 49.

question de la possibilité même de l'éthique. N'apparaît-elle pas parce que l'autre que je rencontre est vulnérable, est exposé à la souffrance ? C'est ici que se trouvent en accord les positions de Derrida et de Singer à propos de l'apport de Bentham dans l'éthique. En effet, les capacités à parler ou à raisonner ne peuvent pas être le fondement de l'éthique, elles n'ont aucun rapport avec les problématiques proprement éthiques. La rencontre proto-éthique – antérieure à l'établissement des normes – commence là où on reconnaît l'autre en tant qu'être vulnérable et fini, là où mon action est susceptible d'intervenir dans l'existence précaire de l'autre vivant et de la bouleverser, et vice versa. Ainsi, la réflexion éthique devrait partir de l'impuissance, de l'impossibilité d'un être singulier à se protéger. Elle devrait avoir pour base la protection du vulnérable, et non la possession d'une capacité quelconque. Chez Derrida, la souffrance ne joue donc non pas le rôle de la capacité par excellence. Au contraire, elle se constitue comme une non-capacité qui précède le pouvoir.

D'une part, dans la tradition dominante du traitement de l'animal par la philosophie et la culture en général, on a toujours défini la différence entre l'animal et l'homme selon le critère du "pouvoir" ou de la "faculté", c'est-à-dire du "pouvoir faire" ou de l'incapacité à faire ceci ou cela (l'homme peut parler, il a ce pouvoir, l'animal n'a pas le pouvoir de parler, l'homme peut rire et mourir, l'animal ne peut ni rire ni mourir, il ne peut pas sa mort, dit littéralement Heidegger : il n'a pas le pouvoir (können) de sa mort et de devenir mortel, etc.) ; et, je l'avais dit ici avec quelque insistance naguère, tel mot de Bentham m'avait toujours paru viser juste quand il disait, pour s'opposer à cette puissante tradition qui s'en tient au pouvoir et au non-pouvoir, que la question n'est pas « l'animal peut-il faire ceci ou cela, parler, raisonner, mourir, etc. ? », mais « l'animal peut-il souffrir ? » (can he suffer ?), est-il vulnérable ? Et dans le cas de la souffrance vulnérable, du paskhein, de la patience, de la passion et de la passivité, de l'affectivité du souffrir, le pouvoir est un non-pouvoir ; le pouvoir-souffrir est alors le premier pouvoir comme non-pouvoir, la première possibilité comme non-pouvoir que nous partagions avec l'animal, d'où la compassion. C'est de cette compassion dans l'impuissance et non du pouvoir qu'il faut partir quand on veut penser l'animal et son rapport à l'homme⁴⁶.

C'est précisément par le vocabulaire du pouvoir que dans l'histoire de la philosophie on déniait aux animaux certaines facultés, en en faisant des « propres de l'homme ». Bentham s'oppose ainsi à la tradition et annonce l'avènement d'une nouvelle éthique, fondée non pas sur l'appartenance au genre humain, mais sur la capacité à éprouver les sensations et à être vulnérable. Dans cet extrait, Derrida met en lumière le lien entre la passion et la compassion. Ayant la même racine, ces mots se convoquent, se supposent l'un l'autre. Seuls les êtres qui éprouvent des passions sont

⁴⁶ Jacques Derrida, *La Bête et le Souverain. Volume II. 2002-2003*, Paris, Galilée, 2009, p. 339.

capables de compassion. La situation de la vulnérabilité rapproche l'homme des autres animaux, elle est une base commune à leurs existences.

Si pour Singer il s'agit de justifier scientifiquement l'existence de la souffrance animale, Derrida adopte une position contraire. Il est loin du scepticisme qui voudrait faire croire que l'on n'est jamais sûr que de sa propre souffrance. « Derrida entend substituer à l'*indubitable* du cogito l'*indéniable* de la pitié »⁴⁷.

*Il y a (...) un mot de Jeremy Bentham que j'aime souvent citer, et qui dit à peu près ceci : « La question n'est pas : peuvent-ils parler? mais peuvent-ils souffrir ? » (The question is not : can they speak? but can they suffer ?). Car, oui, nous le savons et personne ne peut oser en douter. L'animal souffre, il manifeste sa souffrance. Nous ne pouvons pas imaginer qu'un animal ne souffre pas quand on le soumet à une expérimentation de laboratoire, voire à un dressage de cirque. Quand on voit passer un nombre incalculable de veaux élevés aux hormones, entassés dans un camion et envoyés directement de l'étable à l'abattoir, comment imaginer qu'ils ne souffrent pas ? Nous savons ce qu'est la souffrance animale, nous la ressentons. En outre, avec l'abattage industriel, les animaux souffrent en beaucoup plus grand nombre qu'autrefois*⁴⁸.

Dans *L'animal que donc je suis* et le séminaire *La Bête et le Souverain* Derrida explicite cette question en disant que la question de la souffrance animale n'a jamais laissé aucun doute, même aux philosophes qui préfèrent la réprimer. Le douloureux précède l'indubitable. Le vivant précède l'indubitable. On ne peut pas nier le fait que les animaux souffrent, quand on les voit souffrir. Certains philosophes tentent de trouver un autre concept pour décrire la souffrance animale, en réservant le concept de souffrance, d'angoisse et ainsi de suite, à l'homme seul (au Dasein, au cogito, etc.). Mais comme cette question relève de l'indéniable et ouvre la problématique de la compassion, ce n'est que dans un second temps que la compassion est négligée, réprimée, tue. Nier la souffrance animale, dit Derrida, c'est déjà répondre à elle.

Cependant, si Derrida voit la souffrance comme un événement qui conditionne tout questionnement éthique, il ne lui donne pas de statut d'événement par excellence. C'est l'un des événements permettant la rencontre proto-éthique, tels que la honte que l'on éprouve d'être regardé nu par un animal, par exemple. Dans « Violence et

⁴⁷ Elisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, Paris, Le livre de poche, 2013, p. 27.

⁴⁸ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 118.

métaphysique », Derrida soutient l'idée selon laquelle le respect immédiat de l'autre ne passe ni par un élément neutre de l'universel ni par le respect de la loi⁴⁹. C'est une rencontre avec l'autre, avant tout établissement de normes et de règles, qui détermine la relation éthique avec lui. Il est question pour lui d'un face à face avec l'autre : la conception de Levinas qu'il oppose au concept de *Mitsein* (l'être-avec) d'Heidegger⁵⁰. Je suis toujours tout seul face à l'autre, et je me confronte à lui. La souffrance est un événement parmi d'autres et ne doit pas être considérée comme la raison primordiale et seule nécessaire pour la considération éthique des animaux. Mais c'est la reconnaissance de la singularité qui doit le faire. La singularité désigne le fait d'être unique, seul de son espèce, et s'oppose à la généralité, pluralité, universalité. C'est ce qui garde la dimension strictement individuelle de l'existence. Cependant, Derrida distingue l'individualité et la singularité.

*La singularité du « qui » n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre « non »...*⁵¹

Le « qui » (définissons-le comme un être singulier capable d'interagir avec les autres êtres singuliers) semble relever davantage de l'événement que de la substance. Le singulier se construit perpétuellement, alors que l'individualité, chez Derrida, est une manière d'être identique à soi-même, de demeurer le même. Elle désigne davantage le mode d'être de la chose, voire de la chose la plus simple possible. C'est pourquoi Derrida évoque plutôt la figure de l'atome, d'une substance stable, primaire, indivisible – l'unité de base matérielle de tout ce qui existe. Le concept de singularité s'applique à la dimension « irremplaçable » de l'existence de chaque animal. Chaque vivant est unique, et chaque souffrance est donc aussi unique. Derrida pense l'éthique comme la manière dont je réponds à l'autre et à la trace qu'il laisse sur moi. C'est la finitude qui rapproche le plus fondamentalement les hommes et les autres animaux et permet l'existence d'une communauté éthique. Leonard Lawlor tire de ce raisonnement une solution qui pourrait changer notre rapport quotidien aux animaux. Il s'agit de la

⁴⁹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », Paris, Ed. du Seuil, 1979, p. 134.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Ibid.*, p. 142.

⁵¹ Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 276.

dénomination des animaux⁵². Nommer un être vivant est en effet une violence nécessaire pour marquer sa finitude et sa singularité. La dénomination engagera les passions, permettra d'établir un lien plus profond, plus affectif, avec les animaux. Le statut unique de chaque animal sera ainsi marqué. En donnant un nom à un animal, on marque le fait qu'il est un être mortel, car « dès lors qu'il a un nom, son nom lui survit déjà »⁵³. Ce que se produit lors des pratiques d'exploitation animale, c'est justement la réduction des individus singuliers à des spécimens remplaçables, des représentants de l'espèce. Et c'est notre attitude générale envers les animaux qui permet un tel ordre de choses.

Singer met l'utilitarisme hédoniste de Bentham au service de son propre utilitarisme des préférences. Son argumentaire se base sur la préférence des animaux à ne pas souffrir, en tant qu'êtres sentients. Selon la même logique que celle de Bentham, il postule la souffrance et la frustration des préférences des êtres sentients comme les raisons premières, nécessaires et suffisantes, pour concevoir les frontières de l'éthique. Derrida partage ce point de vue, mais il va encore plus loin en saisissant le caractère révolutionnaire de la réflexion de Bentham par rapport à l'histoire de la philosophie. En liant la question de la souffrance avec les problématiques de la vulnérabilité, de l'exposition d'un être corporel à la souffrance, il suggère que la question « Peuvent-ils souffrir ? » porte en elle-même une problématique plus fondamentale. « En tant que telle, la *question* discursive de l'animal est déjà une *réponse* à quelque chose ou à un événement qui l'a précédé », dit Matthew Calarco dans son analyse de Derrida⁵⁴. La rencontre entre les deux êtres vulnérables est une rencontre proto-éthique. L'incapacité à éviter la souffrance est ce qui nous affecte, ce qui provoque la compassion et réprime l'égoïsme. La vulnérabilité nous affecte : qu'on nie la souffrance animale ou qu'on la reconnaisse, on la perçoit comme un événement, on ne reste jamais indifférent, intacte, face à elle.

⁵² Leonard Lawlor, *This is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 101-110.

⁵³ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op.cit., p. 26.

⁵⁴ Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 118 : «As such, the discursive *question* of the animal is already a *response* to some thing or to some event that had preceded it. ». C'est l'auteur qui souligne.

II. Deuxième partie. Reconnaître la souffrance animale

La capacité à souffrir est une marque de la vie animale. Elle est aussi ce qui singularise les êtres, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais toujours à travers quelqu'un. Inversement, à travers la souffrance, on peut affecter un être. Bien qu'elle puisse arriver à cause d'une maladie ou d'une catastrophe naturelle, elle peut aussi être infligée par autrui. Comme le remarque Singer, on ne peut être vraiment sûr que de sa propre souffrance. C'est pourquoi la souffrance d'autrui peut être négligée. Mais parfois, elle peut aussi l'être à cause des intérêts mis en jeu. Si l'infliction de la souffrance peut apporter un certain bénéfice, il peut arriver qu'on la justifie, qu'on la voile d'arguments rationnels, qu'on parle d'une nécessité de faire souffrir – pour les raisons d'élevage, par exemple, ou d'expérimentation animale pour la recherche médicale.

Singer et Derrida affrontent l'infliction de la souffrance via deux biais : l'approche des pratiques de l'exploitation animale et l'analyse des discours philosophiques. Le lien entre la souffrance et la violence avec la cruauté y apparaît comme crucial. Derrida se penche davantage sur les présupposés philosophiques sur lesquels s'est fondée la culture occidentale, alors que Singer met aussi en lumière les sources économiques de l'infliction de la souffrance – notamment en ce qui concerne l'exploitation animale. Enfin, les deux philosophes soulignent le poids de la violence linguistique sur nos catégories de pensée – les animaux se trouvant rangés dans la catégorie unique de l'animal qui n'est destinée qu'à mettre en valeur l'exception humaine. Ce qui unifie les approches de Singer et de Derrida, c'est la remise en question de l'anthropocentrisme implicite des pratiques de l'exploitation animale et de la manière de conceptualiser l'être animal. Restant dans le domaine de l'éthique, Singer parle du spécisme – la discrimination selon l'appartenance à l'espèce. Cependant, il accorde un statut supérieur à l'espèce humaine, car possédant une raison délibérative ainsi que l'éthique. L'analyse de l'humanisme par Derrida, notamment à travers la notion de zoopolitique, permet de voir en quoi la position de Singer lui-même est peut-être humaniste et de comprendre pourquoi ce dernier, rejetant le recours au vocabulaire du droit, lutte pour l'attribution des droits fondamentaux aux grands singes, qui se trouvent privilégiés par rapport aux autres animaux grâce à leur proximité avec l'espèce humaine.

A. Infliger la souffrance : la violence, la cruauté

Les questions de la cruauté et de la violence surgissent naturellement lorsqu'on pense à l'exploitation animale dans le cadre de l'élevage industriel, de l'expérimentation médicale ou du dressage des animaux dans le cirque. Rien de cela ne provient d'une volonté animale, mais d'une soumission engendrée par l'homme. Il s'agit là de manifestations où l'infliction de la souffrance est institutionnalisée : ces pratiques ne sont pas remises en question par des lois protégeant les animaux contre la cruauté.

La violence désigne une force intense, excessive, voire destructrice, et tout ce qui s'exerce avec cette force. Elle ne concerne pas forcément l'atteinte à l'intégrité corporelle, mais s'en prend à tout l'être de celui sur qui elle est exercée. La violence est toujours en lien avec le pouvoir. Elle est une transgression d'une limite autorisée, un abus de force. Dans *Force de loi*, ouvrage regroupant deux conférences de Derrida sur les rapports entre la déconstruction et la justice, le philosophe met en lumière la corrélation entre le droit et la force, et analyse ensuite la place de la violence par rapport à cette relation : « Le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peut être jugée d'autre part injuste ou injustifiable »⁵⁵. Alors que la force peut être juste, ou jugée légitime, la violence est toujours vue comme une injustice.

La cruauté est une tendance perverse consistant à éprouver du plaisir à faire souffrir autrui, un penchant à faire souffrir. L'action cruelle est une action dérivée de cette tendance. Elle a donc un lien direct avec la souffrance. Le terme a une connotation psychanalytique et psychologique. Singer ne souligne pas cette connotation du terme, alors que Derrida évite de l'employer à cause de cela.

*Pour qualifier ce traitement, je n'utiliserais pas, malgré la tentation, le terme de "cruauté". C'est un mot confus, obscur, indéterminé. Au fond, qu'il s'agisse du sang (cruor) ou non (Gausamkeit), la cruauté, le "faire souffrir" pour le plaisir, voilà encore ce qui serait, comme rapport à la loi, le propre de l'homme*⁵⁶.

La cruauté est parfois vue comme un « propre de l'homme », puisque les autres animaux utilisent leur force avec un but précis (alors que la cruauté peut n'avoir aucun intérêt à part celui de s'exercer) et arrêtent de faire souffrir dès qu'ils voient que le

⁵⁵ Jacques Derrida, *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 2005, p. 17.

⁵⁶ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 109.

dominé se soumet. Même si Derrida préfère de l'éviter, dans certains passages il ne peut pas s'en passer.

Si Singer n'était pas le premier philosophe à avoir dénoncé les pratiques de l'exploitation animale qui infligent de la souffrance, il a réussi à faire entrer la condamnation de ces pratiques dans une doctrine philosophique particulière – l'utilitarisme – et à défendre leur illégitimité éthique sur une base purement rationnelle. En cohérence avec sa position d'utilitariste, il a choisi de consacrer une analyse approfondie à seulement deux domaines de l'exploitation animale : l'élevage industriel et l'expérimentation animale. Ce sont ces deux champs en effet qui connaissent le nombre le plus élevé d'animaux souffrants. Singer décrit méticuleusement les conditions de vie de ces animaux afin de remonter au public l'information voilée par les compagnies qui en profitent⁵⁷. Par exemple, il dénonce le mythe selon lequel les revenus économiques de l'éleveur dépendent du bien-être de ses animaux. Cette opinion veut que seuls les animaux bien nourris et bien entretenus deviennent de la « bonne viande » et, par conséquent, rapportent plus d'argent aux éleveurs. En réalité, l'apport économique est plus élevé dans les fermes-usines où les animaux sont entassés, puisqu'on compte non pas par l'individu animal, mais par l'unité, – et l'unité est extraite de la totalité de la masse, et non pas calculée en comptant les individus⁵⁸. Derrida aussi fait attention aux pratiques qui impliquent la souffrance du plus grand nombre, même s'il n'adopte pas une position utilitariste.

Je n'ai aucun goût pour la chasse, pour cette chasse-là, ni pour la corrida, mais je reconnais que du point de vue quantitatif, cela n'est rien à côté de la violence des abattoirs ou de l'élevage des poulets⁵⁹.

De plus, les cas de l'élevage industriel et de l'expérimentation animale sont remarquables par le fait qu'ils sont propres à la modernité. C'est à cause du développement des approches expérimentales en médecine et de la vivisection notamment (dont on ne veut pas nier l'importance dans le traitement des maladies) que l'expérimentation perdure, et c'est à cause de la révolution industrielle et l'avènement du capitalisme que l'élevage a pris une ampleur inconcevable auparavant. Derrida porte

⁵⁷ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., ch. II « Outils de recherche », ch. III « Du côté de la ferme-usine ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁹ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Ibid.*.

une forte attention à ce fait. Il situe le début de l'aggravation de la situation des autres animaux dans la société humaine au XIX^e siècle : « ...personne aujourd'hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions sans précédent de cet assujettissement de l'animal »⁶⁰. En désignant la situation actuelle comme un événement, Derrida lui accorde un statut exceptionnel. L'exploitation animale n'a jamais atteint une telle échelle auparavant.

*... depuis deux siècles environ, de façon intense et selon une accélération affolante parce que nous n'en avons même plus l'horloge et la mesure chronologique, et bien nous, nous qui nous appelons les hommes, nous qui nous reconnaissons sous ce nom, nous voilà engagés dans une transformation sans précédent. Cette mutation affecte l'expérience de ce que nous continuons à appeler imperturbablement, comme si de rien était, l'animal, et/ou les animaux*⁶¹.

C'est le développement du savoir et de la technique qui a permis une telle situation, dit Derrida. Puisqu'il ne cesse de progresser, le traitement des animaux s'aggrave avec une accélération affolante. Derrida relève un autre trait fondamental de la culture occidentale qu'est la structure sacrificielle constitutive de la subjectivité.

*On peut faire souffrir un animal, on ne dira jamais, au sens dit propre, qu'il est un sujet lésé, la victime d'un crime, d'un meurtre, d'un viol ou d'un vol, d'un parjure – et c'est vrai a fortiori, pense-t-on, pour ce qu'on appelle le végétal ou le minéral ou les espèces intermédiaires comme l'éponge. Il y a eu, il y a encore, dans l'espèce humaine, beaucoup de « sujets » qui ne sont pas reconnus comme sujets et reçoivent ce traitement de l'animal [...]. Ce qu'on appelle confusément l'animal, donc le vivant en tant que tel et sans plus, ce n'est pas un sujet de la loi ou du droit. L'opposition du juste ou de l'injuste n'a aucun sens pour ce qui le concerne. Qu'il s'agisse des procès d'animaux (il y en a eu) ou des poursuites contre ceux qui infligent certaines souffrances aux animaux (telles législations occidentales en prévoient et parlent non seulement des droits de l'homme mais du droit de l'animal en général), ce sont là soit des archaïsmes soit des phénomènes encore marginaux et rares, non constitutifs de notre culture. Dans notre culture, le sacrifice carnivore est fondamental, dominant, réglé sur la plus haute technologie industrielle, comme l'est aussi l'expérimentation biologique sur l'animal – si vitale à notre modernité. [...] le sacrifice carnivore est essentiel à la structure de la subjectivité, c'est-à-dire aussi au fondement du sujet intentionnel et, sinon de la loi, du moins du droit, la différence entre la loi et le droit, la justice et le droit, la justice et la loi restant ici ouverte sur un abîme*⁶².

On peut trouver le projet de la domination à la fois dans la technoscience et dans la religion : la première est une découverte du monde pas les humains et en cela il est logique qu'elle promeut leurs intérêts avant tout ; la deuxième postule le lien privilégié

⁶⁰ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op.cit., p. 46.

⁶¹ *Ibid.*, p. 44.

⁶² Jacques Derrida, *Force de loi*, op.cit., p. 41-43.

entre l'homme et une entité transcendante, en faisant du premier le délégué de la dernière et soumettant ainsi les animaux à sa volonté. Il n'y a pas de conflit d'intérêts entre la technoscience et la religion sur la question animale. Derrida forge même un concept de « mondialatinisation » en lien avec ce sujet. Par ce mouvement (terme composé de « mondialisation » et « latinisation »), Derrida explique la propagation des pratiques occidentales, parmi lesquelles celle de l'assujettissement des animaux aux règles de la production en masse⁶³. Ce mouvement embrasse le monde entier maintenant, d'où les mêmes pratiques de l'exploitation du vivant. Y sont réunis « alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu, et du capitalisme télé-technoscientifique »⁶⁴.

...cet assujettissement dont nous cherchons à interpréter l'histoire, nous pouvons l'appeler violence [...]. Personne ne peut plus nier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides [...]. Ce qui arrive, depuis deux siècles, c'est une nouvelle épreuve de cette compassion⁶⁵.

Le fait qu'on trouve insupportables les images de l'exploitation animale, qu'on les cache du public et que ce public lui-même n'arrive pas à les assumer, montre que l'infliction de la souffrance aux animaux ouvre la question du pathos et du pathologique, « de la souffrance, de la pitié et de la compassion »⁶⁶. La nécessité de fuir la réalité de l'exploitation animale démontre qu'on y est sensible et qu'on la reconnaît.

Derrida et Singer voient tous les deux l'exploitation industrielle des animaux comme une conséquence logique du paradigme de la pensée occidentale. Si l'on négligeait les animaux dès les textes bibliques et la tradition grecque majeure, l'avènement de l'ère industrielle a renforcé cette position grâce à des nouveaux outils.

Il ne faudrait pas considérer ces pratiques comme des aberrations isolées. On ne peut les comprendre correctement que comme autant de manifestations de l'idéologie de notre espèce, c'est-à-dire des attitudes que nous, en tant qu'animal dominant, avons envers les autres animaux. [...] Je me concentre ici sur le monde dit occidental non pas parce que les autres cultures seraient inférieures – c'est le contraire qui est vrai, du

⁶³ Jacques Derrida, *Etats de l'âme de la psychanalyse*, Galilée, 2000, p. 65 ; *Demeure*, Galilée, 1998, p. 20 ; *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000, p. 78.

⁶⁴ Jacques Derrida, *Foi et Savoir : suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, *op.cit.*, p. 23.

⁶⁵ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 46-47.

⁶⁶ *Ibid.*.

*moins en ce qui concerne les attitudes envers les animaux – mais parce que les idées occidentales, au cours des deux ou trois derniers siècles, se sont répandues en dehors de l'Europe au point de conditionner aujourd'hui la façon de penser de la plupart des sociétés humaines, qu'elles soient capitalistes ou communistes*⁶⁷.

L'analyse des origines conceptuelles de l'attitude de la domination humaine permet de prendre distance avec les habitudes que l'on croit naturelles et que l'on n'interroge jamais. En analysant les textes fondamentaux reflétant une telle attitude, Singer se focalise sur la société occidentale, puisqu'elle est dominante elle-même dans le monde actuel (par sa puissance économique et militaire), et dont les pratiques se sont diffusées dans le reste du monde. La déconstruction du discours est nécessaire dès lors, en tant que celui-ci reflète et justifie en même temps ces pratiques.

Singer trace l'histoire des discours justifiant la domination humaine de la Bible jusqu'à la modernité⁶⁸. Le permis de dominer biblique (« ...dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre »⁶⁹), la hiérarchie des êtres qu'Aristote décrit dans sa *Politique*, selon laquelle les plantes existent pour les animaux et les animaux, pour l'homme, tous les deux repris par Saint Thomas d'Aquin, en passant par Saint Augustin commentant l'expédition des démons dans un troupeau de porcs par Jésus, relèvent tous d'une même attitude envers les animaux : l'homme peut les utiliser à sa guise et eux-mêmes n'ont pas de valeur intrinsèque. Ces discours ont placé l'homme au centre de l'univers moral en le séparant des animaux. La tradition occidentale est donc responsable de l'état actuel des choses, dans lequel elle atteint son paroxysme. À partir de Saint Thomas d'Aquin, la tradition philosophique condamne cependant l'infliction de la souffrance aux animaux, mais uniquement parce qu'elle peut développer les vices et amener à infliger la souffrance aux hommes. De même, selon Saint Thomas, on peut tuer les animaux car ils n'ont pas d'âme immortelle. Il ne nie pas la souffrance animale, mais y est insensible⁷⁰. Singer n'oublie pas de mentionner les exceptions, comme Pythagore, Saint François d'Assise ou Montaigne, mais elles restent des pensées marginales, qui n'ont jamais pris autant d'ampleur que celles qui promeuvent la domination humaine. Le comble du discours de la domination humaine est situé chez Descartes, selon Singer. La thèse des « animaux-machines », entre autres,

⁶⁷ Peter Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 337-338.

⁶⁸ *Ibid.*, ch. V « La domination de l'homme ».

⁶⁹ Genèse, I, 24-28.

⁷⁰ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 350-351. Saint Thomas d'Aquin, *La Somme Théologique* (1266-1273), *La Somme contre les Gentils* (1258-1265).

aurait permis à celui-ci de justifier la vivisection⁷¹. Singer parle à ce titre de la conséquence « extraordinaire » de la pensée chrétienne chez Descartes : si les animaux n'ont pas d'âme immortelle, alors ils n'ont même pas de conscience. Le changement de paradigme est intervenu au siècle des Lumières, grâce à la valorisation des idées de la bienveillance et de la civilité, même si les philosophes comme Kant restaient dans la pure filiation cartésienne. Kant prêchait que les animaux n'avaient pas de conscience d'eux-mêmes et que donc on n'avait pas d'obligations morales envers eux⁷². Cependant, des lois de protection des animaux ont commencé à prendre jour et de plus en plus de penseurs se sont mis à réfléchir sur la condition animale. À ce propos, Singer soulève de nouveau l'importance de Bentham. La comparaison de la condition animale avec l'esclavage par Bentham fait de lui probablement le premier dénonciateur de la domination humaine dans l'histoire de la philosophie⁷³. En parlant en termes de tyrannie, Bentham a remis en cause toute la tradition philosophique depuis la Bible.

Si, pour Singer, il s'agit de faire un état de lieu des discours philosophiques concernant les animaux, Derrida offre une analyse plus approfondie de certains textes, tels que la Bible ou les ouvrages de Descartes. Pour analyser la violence philosophique faite aux animaux, Derrida choisit les penseurs phares, comme Kant, Heidegger, Levinas, Lacan, qui se situent tous dans la lignée de Descartes. C'est la posture de doute qui oblige Descartes à mettre en cause la sensibilité animale : l'induction que l'on fait de la « ressemblance extérieure » des animaux aux hommes à leur ressemblance intérieure (comme le fait Singer en se référant au comportement des animaux qui exprime la souffrance) n'est pas crédible à ses yeux⁷⁴. Chez Descartes, comme chez les quatre penseurs que Derrida situe dans sa filiation, on peut retrouver les mêmes traits en ce qui concerne leurs pensées sur les animaux. Ils ne réfèrent ni n'intègrent véritablement le progrès éthologique de leurs époques ; ne prennent pas en compte les différences structurelles entre les espèces ; postulent que les animaux ne parlent pas et sont apparentés à des machines qui produisent des réactions fixées par un programme ; n'imaginent à aucun moment une possibilité d'être regardé par un animal, qui est

⁷¹ *Ibid.*, p. 360.

⁷² *Ibid.*, p.363. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798).

⁷³ *Ibid.*, p. 363.

⁷⁴ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 113.

toujours mis dans la case de l'objet. Ce qui est important, c'est que dans cette liste, Derrida met une interrogation éthique :

*... aucun d'eux n'a pris en compte, de façon sérieuse et déterminante, le fait que nous chassons, tuons, exterminons, mangeons et sacrifions des animaux, les utilisons, les faisons travailler ou les soumettons à des expérimentations interdites sur l'homme*⁷⁵.

Ces réflexions présentées dans *L'animal que donc je suis* rejoignent l'idée globale qui le hantait et qu'il interrogeait depuis le tout début de son travail philosophique. Pour Derrida, l'exploitation animale avec la violence qui l'accompagne est une conséquence logique de la pensée régnante en Occident. C'est l'attitude envers la vie en général qui conditionne ces pratiques, et non seulement une simple négligence des autres animaux. Dans la pensée occidentale, imprégnée des sources judéo-chrétiennes et des idées des philosophes grecs, la séparation entre la vie physique et l'existence transcendante est un leitmotiv fondamental. Paradoxalement, « ... la vie ne vaut *absolument* qu'à valoir *plus que* la vie »⁷⁶. Cette idée provient du double mouvement du religieux. D'un côté, il y a le respect absolu de la vie avec l'interdiction primordiale de commettre le meurtre. De l'autre côté, on y retrouve une vocation sacrificielle tout aussi fondamentale. Ce double mouvement du religieux est presque contradictoire. À Derrida de remarquer que si le sacrifice humain n'existe plus, le sacrifice du vivant reste encore présent, voire plus qu'il ne l'a jamais été. Les pratiques telles que l'élevage et l'abattage de masse, la chasse et la pêche devenue des industries, l'expérimentation animale sont ses formes les plus courantes aujourd'hui. La vie en tant que telle, la vie seulement animale ne lui suffit pas. Il faut qu'il y ait quelque chose de transcendant en elle, dépassant le seul niveau biologique – d'où le respect sacré de la vie humaine seule dans les religions : la vie humaine porte en elle le témoignage d'une transcendance à travers son lien avec la divinité.

La violence philosophique qui justifie les pratiques de l'exploitation animale se passe également par le langage. La réduction de la multiplicité des espèces vivantes à l'unique concept de l'animal préoccupent et Singer, et Derrida. Ce concept est construit

⁷⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁶ Jacques Derrida, *Foi et Savoir : suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p. 40.

négativement : l'animal serait celui qui est privé du « propre de l'homme », il est défini par ce qui lui manque (comme la souffrance qui serait une conceptualisation de la douleur et qualitativement supérieure à elle). La plupart des discours philosophiques qui tentent de définir l'être humain cherchent ce qui distinguerait les hommes des autres animaux : la raison, le libre arbitre, le rire, le sens esthétique, et ainsi de suite. Pourtant, les sciences, telles que la biologie, l'éthologie ou la neuroscience, ne cessent de démontrer que tous les « propres de l'homme » existent chez les autres animaux, mais au moindre degré. Cependant, même décrédibilisé, le concept reste présent dans les discours philosophiques.

Derrida pointe l'opposition dissymétrique entre l'homme et ce qu'on appelle en philosophie « l'animal ». Premièrement, celui qui fait cette opposition se range parmi les hommes en tant que ceux-ci ne sont pas des animaux, alors que cela n'est pas vrai. Deuxièmement, les deux pluriels ne correspondent pas à deux espèces, mais le second cache une pluralité innombrable d'espèces extrêmement différentes. Et en même temps, une telle séparation binaire signifie qu'il n'existe aucune unité entre toutes ces espèces, à part celle négative qui est de ne pas être un vivant humain. En opérant cette opposition, on coupe le règne animal en deux : l'animalité contenant toutes les espèces à part l'espèce humaine et l'humanité avec son statut exclusif⁷⁷.

C'est en réponse à cette violence linguistique que Derrida introduit le concept d'« animot »⁷⁸. Ce dernier permet de prendre conscience de l'ampleur de l'absurdité, et il porte en lui un espoir : changer une catégorie dans la pensée impliquerait par son fait même l'avènement d'une autre attitude envers les animaux. D'abord, à l'écoute, « animot » sonne comme le pluriel d'animal. Il permet ainsi d'entendre la pluralité des vies singulières qui composent ce terme. Ensuite, il contient le mot « mot », afin de signaler, d'un côté, que c'est uniquement dans le langage qu'on peut réduire la multiplicité des vivants à un seul concept, et, de l'autre côté, que les animaux sont vus comme des êtres dénués de langage, et par conséquent d'accès à l'Être.

Le procédé que Derrida propose d'employer afin de résister à l'amalgame linguistique consiste en la multiplication des limites entre toutes les espèces vivantes. Il l'appelle « limitrophie », dans le sens de « ce qui avoisine les limites mais aussi ce qui

⁷⁷ Jacques Derrida, *La Bête et le Souverain. Volume II. 2002-2003, op.cit.*, p. 30.

⁷⁸ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis, op.cit.*, p. 73-74.

nourrit, se nourrit, s'entretient, s'élève et s'éduque, se cultive aux bords de la limite »⁷⁹. Derrida ne défend pas la thèse de la continuité entre l'homme et l'animal, comme le fait Singer (ce qui lui vaut des critiques qui se doutent même de la crédibilité de toute son entreprise⁸⁰). Au contraire, il insiste sur la nécessité de brouiller encore plus les frontières. Pour lui, il ne s'agit pas de mettre sur le même pied toutes les espèces animales (réunies par la capacité à souffrir), il s'agit plutôt de multiplier les différences entre les espèces à l'intérieur de cette catégorie dogmatique qu'est l'animal. Plutôt que de faire entrer l'homme – la seule espèce à se voir attribuer toutes les exceptions valorisées – dans la catégorie de l'animal, il s'agit de séparer autant que possible toutes les espèces et de cultiver les différences. Cela amènerait justement à concevoir une autre approche de la différence que celle par la privation. La réflexion par la privation est vouée à l'impasse si l'on pense l'« animot » et non pas l'animal, puisque chaque espèce a des capacités différentes et les manières d'être au monde spécifiques. En outre, Derrida ne veut aucunement enfermer la réflexion dans une stricte communauté des vivants, mais laisse une possibilité de penser les frontières entre la vie et la mort, le vivant et le non-vivant. Il s'agit de rendre à la multiplicité du monde les innombrables manières d'exister qui le peuplent.

... il y a, déjà là, une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire « vivants », c'est déjà trop dire ou point assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. A la fois intimes et abyssaux, ces rapports ne sont jamais totalement objectivables⁸¹.

Bien que la pensée de Singer soit aussi spécifiquement orientée vers le monde occidental et bien que, comme Derrida, il condamne les sources judéo-chrétiennes de la domination humaine incontrôlable, il remarque un fait que ce dernier ne souligne pas : actuellement, la condition animale est paradoxalement meilleure en Occident, que dans les pays où les religions ne séparent pas radicalement les hommes des autres animaux.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁰ Paola Cavalieri, « *The Animal Debate: A Reexamination* », in Peter Singer (dir.), *In Defense of Animals*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 54-68 ; David Wood, « *Comment ne pas manger: Deconstruction and Humanism* », in H. Peter Steeves (dir.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 15-36.

⁸¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 53.

Il est vrai que la pensée occidentale accentue l'abîme entre les humains et la nature, et aussi entre les humains et les animaux, beaucoup plus que ne le fait la pensée orientale ou la pensée qui caractérise les peuples indigènes. Pourtant il est aussi vrai que le traitement des animaux et de la nature est aujourd'hui, généralement, pire en Orient qu'en Occident. Chaque visiteur de Beijing sent l'évidence de ce que la Chine a permis à ses industries de faire avec l'air. Les lois qui protègent le bien-être des animaux en Europe sont loin en avance par rapport à celles des pays orientaux, y compris ceux qui ont des fortes traditions bouddhistes comme le Japon ou le Thaïlande. La Chine n'a toujours pas de loi nationale concernant le bien-être animal. Donc si la domination de la nature et des animaux a originellement été une idée d'Occident, le fait attristant est qu'elle a été reprise avec avidité en Orient, précisément au moment où cela est en train de changer vigoureusement en Occident⁸².

L'observation de Singer est fidèle à la réalité, mais un point important reste dans l'ombre. De la même manière que la pollution et l'impact des industries sur l'environnement, l'exploitation intensive dans les pays non occidentaux est liée à la concurrence économique. Afin d'être capables de se mettre au même pied avec les grandes industries occidentales (n'oublions pas que la révolution industrielle a commencé en Europe et a permis à certains de ses pays de devenir des puissances mondiales), les autres pays (dits en développement) ont employé les mêmes méthodes, mais plus tardivement. Ils passent ainsi par un chemin similaire, mais sont condamnés éthiquement par l'Occident qui en a déjà profité et est en mesure de ne plus y recourir. Le facteur du temps y a son rôle.

Malgré le fait que Singer évoque la dimension économique de l'exploitation animale, il ne fait pas de lien entre elle et l'exploitation de l'homme par l'homme. Les études comparatives de cette sorte apparaîtront plus tard, vers les années 1990⁸³. Singer est un pionnier de l'analyse des cas pratiques de l'exploitation animale, qui a introduit

⁸² Peter Singer, George Yancy, « Peter Singer: On Racism, Animal Rights and Human Rights », *The New York Times*, 27 mai 2015 : « It is true that Western thinking emphasizes the gulf between humans and nature, and also between humans and animals, to a far greater extent than Eastern thinking, or the thinking that is characteristic of indigenous peoples. Yet it is also true that the treatment of both animals and nature is, today, generally worse in the East than in the West. Every visitor to Beijing has breathed in evidence of what China has allowed its industries to do to the air. Laws protecting the welfare of animals in Europe are far in advance of those in Eastern countries, including those with strong Buddhist traditions like Japan and Thailand. China still doesn't even have a national animal welfare law. So if the domination of nature and of animals was originally a Western idea, the sad fact is that it is being taken up avidly in the East, precisely at the time when it is being vigorously challenged in the West. ».

⁸³ Par exemple: Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, London, New York, Verso, 1993 ; Adrian Franklin, *Animals and modern cultures : a sociology of human-animal relations in modernity*, London, Sage, 1999 ; David A. Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2002.

cette problématique dans la philosophie. Et il est resté dans la perspective éthique. La perspective déconstructionniste de Derrida ne s'y penche pas non plus. En effet, les approches de Singer et de Derrida sont orientées à saisir les sources mêmes de l'attitude occidentale envers les animaux. Ils ont constitué une base importante pour le développement des recherches ultérieures. Derrida pressent le changement en cours. Il insiste sur le caractère spécifique de l'époque dans laquelle nous vivons, en laissant au futur la tâche d'affronter les vieilles problématiques qui ont atteint un point de non-retour.

D'autre part, même si depuis toujours une grande violence s'est exercée contre les animaux – on en trouve déjà la trace dans des textes bibliques que j'ai étudiés ailleurs de ce point de vue –, j'essaie de montrer la spécificité moderne de cette violence, et l'axiome – ou le symptôme – « philosophique » du discours qui la soutient et tente de la légitimer. Cette violence industrielle, scientifique, technique ne saurait être encore trop longtemps supportée, en fait ou en droit. Elle se trouvera de plus en plus discréditée. 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". 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)⁸⁴.

⁸⁴ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 109.

B. Vers les sources anthropocentriques : le spécisme, la zoopolitique

Nous avons vu que pour Derrida et pour Singer les causes de la souffrance animale sont premièrement conceptuelles, voire idéologiques⁸⁵. Les deux philosophes portent une attention particulière au mouvement anthropocentrique qui traverse l'histoire de la philosophie comme un leitmotiv. En parlant de l'anthropocentrisme, Derrida évoque à chaque fois le discours axiomatique : celui qui, d'Aristote à Descartes, de Kant à Heidegger et Lacan, à quelques exceptions près, tels que Porphyre ou Montaigne, tranche une opposition stricte, sans pour autant l'interroger, entre l'homme d'un côté et l'« animot » de l'autre. L'anthropocentrisme est dès lors la position philosophique qui a pour fondement la séparation abyssale entre l'homme et le reste du vivant et qui postule la supériorité incontestable du premier. Pour Derrida, c'est le manque de la rigueur, voire une position fallacieuse des philosophes. Le problème se trouve toujours dans les arguments *ad hoc* qu'ils donnent lorsque le savoir biologic-zoologique progresse. Beaucoup d'espèces ont des pratiques culturelles, nous dit la science zoologique et éthologique, à quoi la philosophie répond que l'on ne peut pas les appeler proprement culturels, car les animaux n'ont pas accès à la conceptualisation de ce qu'ils font. Ce qui dérange le plus Derrida, c'est la rhétorique autoritaire utilisée, qui n'admet pas de dialogue et ne veut pas changer le statut philosophique de l'« animot » car c'est exactement sur lui que repose la définition de l'homme et tous les concepts qui en découlent.

Essayons maintenant de définir l'humanisme et l'anthropocentrisme, des termes qui, s'ils coïncident, en plaçant l'homme au centre, ne peuvent pour autant se réduire l'un à l'autre. L'humanisme qualifie le « propre de l'homme », le spécifique de l'homme. Le terme a aussi une connotation du cultivé et du bienveillant. Il place l'être humain au centre de ses préoccupations et en fait le but ultime. Il est né à la Renaissance en réaction au théocentrisme du Moyen Age, en faisant de l'homme une valeur centrale. Bien que par son mouvement interne il sépare l'homme des autres animaux, et dévalorise ces derniers, c'est l'humanisme de la Renaissance qui a fait émerger la catégorie d'individu, grâce à laquelle chaque être humain (et vivant par la

⁸⁵ Peter Singer, *La libération animale*, *op.cit.*, p. 337.

suite, dans l'éthique animale) doit être pris en considération comme un être unique et irremplaçable. Singer le définit ainsi :

*La caractéristique fondamentale de l'humanisme de la Renaissance est l'insistance qu'elle met sur la valeur et la dignité des êtres humains, et sur la place centrale qu'ils occupent dans l'univers*⁸⁶.

Comme le souligne Patrice Rouget, prôner l'exceptionnalisme humain, c'est séparer inévitablement la nature en deux : l'homme en tant que le seul être échappant au déterminisme, « un faisceau de possibilités à développer »⁸⁷, et le reste de la nature représenté comme une négativité, comme tout ce qui n'est pas l'homme, voire comme tout ce qui manque par rapport à l'homme. Si l'homme est le seul être à pouvoir se perfectionner et se développer, on ne peut pas échapper à la vision binaire de la nature, avec l'homme libre d'un côté et tout le reste, vivant ou non vivant, complètement déterminé, de l'autre côté. « Dans cette conception, comme dans la conception chrétienne, la nature représente la négativité pleine et entière »⁸⁸. La violence contre les autres animaux procéderait ainsi d'une volonté de détruire le déterminé. Si c'est l'humanisme qui a fait changer les sensibilités (en valorisant la considération de l'autre, la conduite morale élevée), il l'a fait en opposant l'homme à la négativité de la nature.

L'anthropocentrisme (du grec *anthropos* « l'homme ») est une tendance à considérer la totalité du réel du point de vue humain et comme devant nécessairement aboutir à l'existant humain. L'homme y est mesure de toutes choses. Dans l'humanisme il y a des valeurs spécifiques qui sont rattachées au concept d'homme, comme la bienveillance, l'érudition, la culture, alors que l'anthropocentrisme ne les met pas en avant. Les anthropologues et les philosophes du XX^e siècle ont démontré que le concept d'homme n'était qu'un leurre idéologique. Il n'y a pas d'homme générique, comme une forme platonicienne, qui serait pareil dans toutes les cultures. C'est la pensée occidentale dominante qui a tenté d'attribuer à ce concept une universalité, mais la découverte d'autres cultures et d'autres manières de vivre l'a ébranlée. Derrida a spécifié de son côté l'anthropocentrisme, en le désignant comme carnophallogocentrisme : l'homme est le mâle blanc occidental carnivore qui prétend n'obéir qu'au *logos* seul. Toute la culture occidentale est centrée autour de cette figure.

⁸⁶ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 356.

⁸⁷ Patrice Rouget, « L'abattoir, une institution humaniste », in Karine Lou Matignon (dir.), *Révolutions animales : comment les animaux sont devenus intelligents*, Paris, Les Liens qui libèrent, Arte Editions, 2016, p. 259.

⁸⁸ *Ibid.*

D'abord grâce au lien avec la divinité, ensuite grâce aux louanges de l'individualité apparus en contrepois à la Renaissance.

Si on veut parler d'injustice, de violence ou d'irrespect envers ce que nous appelons encore si confusément l'animal – la question est plus actuelle que jamais (et j'y inclus, donc, au titre de la déconstruction, un ensemble de questions sur le carnophallogocentrisme), il faut reconsidérer la totalité de l'axiomatique métaphysico-anthropocentrique qui domine en Occident la pensée du juste et de l'injuste⁸⁹.

Des multiples divisions binaires règnent dans la philosophie occidentale : *logos/pathos*, homme/animal, homme/femme, avec toujours une valorisation d'une partie au détriment d'une autre. D'un côté, une partie est un contre-modèle indispensable pour l'existence de l'autre, pour sa constitution même. De l'autre côté, tout ce qui se trouve du côté dominant est entrelacé. Le carnophallogocentrisme – la domination du *logos*, du phallos et du carnisme⁹⁰ dans la culture occidentale – peut être défini comme « un réseau de pouvoirs, de schémas de domination et d'investissements se renforçant mutuellement, qui doit se reproduire afin de continuer d'exister »⁹¹. Derrida souligne, en ce qui concerne le rapport aux animaux, que la violence qui leur est faite est à prédominance mâle.

Il serait assez facile de montrer que cette violence faite à l'animal est sinon d'essence du moins à prédominance mâle, et, comme la dominance même de la prédominance, guerrière, stratégique, chasseresse, viriloïde. Il peut y avoir des Dianes chasseresses et des amazones cavalières mais personne ne saurait contester que sous sa forme phénoménale la plus massive, de la chasse à la corrida, des mythologies aux abattoirs, et sauf exception, c'est le mâle qui s'en prend à l'animal, comme c'est Adam que Dieu a chargé d'asseoir son autorité sur les bêtes⁹².

À son tour, Singer accuse le spécisme – l'attitude de préférence des membres de sa propre espèce au détriment de ceux d'autres espèces – d'être la principale origine de la souffrance animale. Le terme (de l'anglais « speciesism ») a été inventé par Richard D. Ryder, psychologue britannique, par analogie avec le racisme et le sexisme⁹³, et a

⁸⁹ Jacques Derrida, *Force de loi*, *op.cit.*, p. 43.

⁹⁰ L'idéologie qui justifie la consommation de la chair animale par les humains.

⁹¹ David Wood, « *Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism* », *op.cit.*, p. 33 : « ... it is a mutually reinforcing network of powers, shemata of domination, and investments that has to reproduce itself to stay in existence. »

⁹² Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 144.

⁹³ Pamphlet *Speciesism*, Oxford, publié sans maison d'édition, 1970. Depuis, le terme est entré dans l'*Oxford English Dictionary*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1989.

servi de base au mouvement antispéciste, qui refuse de considérer l'appartenance à une espèce comme un critère moral pertinent. Le spécisme discrimine les autres animaux par rapport à l'homme (en permettant à ce dernier de se positionner comme supérieur à eux), mais aussi les uns par rapport aux autres, en fonction de leur utilisation par l'homme. Les animaux de ferme sont tués sans qu'on pose de questions, tandis que les animaux de compagnie sont protégés par la loi – contre le meurtre, par exemple. Mais fondamentalement il n'y a pas de raison d'accorder une préférence à une espèce par rapport à une autre, si l'on tient compte du critère de sentience. « La libération animale » promue par Singer est l'émancipation des animaux eu égard les catégories établies par l'homme sans fondement autre que subjectif et utilitaire. Cependant, elle ne se constitue pas sur un projet d'attribution des droits aux animaux. Pour Singer, il s'agit plus d'une attitude morale et personnelle des gens qui devrait changer, la législation étant impuissante et insuffisante pour changer les habitudes présentes dans les esprits depuis si longtemps.

Le spécisme relève du droit du plus fort, comme toute discrimination. Ce n'est rien d'autre que l'idéologie de la domination : il cache et même justifie l'oppression et l'exploitation. Toutes les capacités par lesquelles l'homme s'excelle s'avèrent être des critères de distinction et jouer dans la considération morale : le sens de la responsabilité, la raison, l'autonomie individuelle. Cependant, la science continue à démontrer qu'elles existent toutes, à moindre degré, chez les différents animaux, et que parmi les humains eux-mêmes il y a beaucoup d'individus qui ne possèdent pas, ou pas entièrement, ces capacités (les enfants en bas âge, les déficients mentaux). En opposition, l'antispécisme est envisagé comme un outil de la remise en cause du système oppressif. Le courant antispéciste prône l'égalité dans la considération morale des individus de toutes les espèces, et oblige à reconnaître la capacité à souffrir/ressentir le plaisir comme fondamentale dans le traitement d'un être vivant. Il se réfère ainsi à ce que les êtres vivants ont en commun et non pas à ce qui les différencie et revendique la nécessité de reconnaître que l'homme n'est pas une espèce isolée qui s'élève sur les autres espèces, mais fait partie d'une communauté morale beaucoup plus large. Dès lors, les pratiques considérées jusque-là comme naturelles et indispensables pour la vie humaine sont vues comme les résultats d'un préjugé et d'une habitude, mais moralement injustifiables.

À travers l'analyse du spécisme, Singer revient à la discussion sur la souffrance animale. Si l'on refuse de considérer le fait d'appartenir à une espèce humaine comme

un argument pertinent pour la morale, la souffrance humaine n'est plus vue comme plus importante que la souffrance animale. La souffrance est une souffrance, la douleur est une douleur, quel que soit l'être vivant qui la ressent⁹⁴. Dans le cas où des membres d'espèces différentes souffrent de la même manière, on doit accorder davantage d'importance à ceux dont la souffrance est plus dure, sans prendre en compte l'espèce. La souffrance dépend des capacités mentales, telles que l'anticipation, la mémoire détaillée, la compréhension de ce qui se passe. C'est pourquoi, dans une même situation, un humain et un non-humain souffriront différemment. L'exemple donné par Singer est celui d'une victime de cancer : selon lui, l'humain souffrira davantage puisqu'il imaginera les conséquences de cette situation et puisqu'il saura l'impossibilité d'accomplir désormais les projets préalablement prévus ; alors qu'un non-humain aura une douleur physique, mais probablement pas psychologique. Cependant, les capacités mentales en tant que telles ne sont pas postulées comme exceptionnellement humaines par Singer. Au contraire, il réfléchit selon les niveaux du développement des organismes, selon la continuité du vivant. Mais puisque les humains (la majorité des humains) ont des capacités mentales plus développées que les autres espèces, la hiérarchie peut être établie d'une manière juste entre eux⁹⁵.

Les deux cas les plus grands du spécisme aujourd'hui sont l'élevage industriel et l'expérimentation animale. Dans le cas de l'élevage, les intérêts fondamentaux des animaux (intérêts à la vie, à la liberté de mouvement, à ne pas souffrir) sont sacrifiés pour les intérêts mineurs des humains (le plaisir du goût). Ainsi, le principe d'égalité de considération des intérêts n'est pas respecté. Dans le cas de l'expérimentation animale, ce qui dérange le plus Singer, ce sont ses abus. Il est d'accord sur le principe de base selon lequel certaines expérimentations peuvent être prolifiques pour l'humanité et pour toute l'animalité aussi, mais le problème se trouve dans le fait que la plupart des expérimentations sont inutiles, surtout celles faites par les compagnies pharmaceutiques et cosmétiques (pour créer de nouveaux produits à peine différents de ceux qu'on a déjà), mais aussi pour les tests psychologiques (comme le remplacement de la mère d'un bébé singe par un automate en peluche éjectant les épics sur commande – pour étudier le phénomène de la dépression, soi-disant)⁹⁶ et par l'armée. De la même manière que dans l'élevage, les intérêts mineurs des humains (envoyer un nouveau produit au

⁹⁴ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p.387-388.

⁹⁵ Peter Singer, *Practical Ethics*, op.cit., p. 59-61.

⁹⁶ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 112-113.

marché pour en tirer un profit économique) et les intérêts fondamentaux des animaux (garder l'intégrité physique) n'ont pas le poids qu'ils devraient avoir si le principe d'égalité de considération était respecté.

Le projet d'attribution des droits fondamentaux aux grands singes (les chimpanzés, les gorilles et les orangs-outans), que Singer a conçu et mis en place avec la philosophe italienne Paola Cavalieri, apparaît, au premier regard, comme une étrangeté à la lumière des thèses vues précédemment. Ce projet n'a pas pour but de simplement préserver les grands singes du cruel traitement, mais d'élargir la communauté des égaux. L'enjeu est donc plus global, plus ambitieux, et l'attribution des droits aux grands singes serait le premier pas⁹⁷. Dans le manifeste du projet, l'élargissement de la communauté des égaux apparaît dès les premières phrases. Il s'agit de fonder juridiquement une communauté morale des égaux, sur quelques principes inviolables qui seraient surveillés par la loi : les droits à la vie, à la protection de la liberté individuelle, l'interdiction de la torture⁹⁸. Sur le plan pratique, cela engendrerait la libération des grands singes actuellement emprisonnés, et les ferait retourner dans leur environnement naturel. Pour ceux qui ne sont pas aptes de réintégrer cet environnement (ceux qui ont toujours vécu en captivité, par exemple), construire des sanctuaires adaptés à leurs besoins paraît une alternative possible. Il ne faut pas confondre la reconnaissance juridique des droits fondamentaux et l'attribution des droits diversifiés concernant les situations de la vie courante, qui n'est bien sûr pas la même chez les humains et chez les autres grands singes.

... déclarer un chimpanzé comme une personne ne veut pas dire donner lui le droit de vote, d'aller à l'école ou de poursuivre pour diffamation. Cela veut simplement dire lui donner le droit le plus basique, le plus fondamental d'être en situation de droit, plutôt que d'être considéré comme un objet⁹⁹.

⁹⁷ Peter Singer, Kim Stallwood, « A Conversation with Peter Singer (parts I & II) », *The Animals' Agenda*, Vol. 14, No. 2 et Vol. 14, No. 3, 1994, p. 131.

⁹⁸ Paola Cavalieri, Peter Singer (dir.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, New York, St Martin, 1996, p. 4-5.

⁹⁹ Peter Singer, « Chimpanzees Are People, Too », *Ethics in Real World : 82 Brief Essays on Things That Matter*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 64 : « ... declaring a chimpanzee a person doesn't mean giving him or her the right to vote, attend school, or sue for defamation. It simply means giving him or her the most basic, fundamental right of having legal standing, rather than being considered a mere object. ».

Dans ce projet, Singer conçoit les droits à partir de la base du principe d'utilité : puisque ce vocabulaire se révèle utile pour l'amélioration de la condition des grands singes, on peut l'employer¹⁰⁰. « ... si du point de vue philosophique, je ne suis pas un partisan du droit des animaux, au niveau politique en revanche, je pense que les animaux devraient se voir reconnus des droits définis par la loi », affirme-t-il¹⁰¹. Selon ce projet, tous les grands singes doivent être reconnus comme des personnes devant la loi. Cela impliquerait notamment l'impossibilité de s'approprier un grand singe, de le posséder. Actuellement, seuls les humains sont considérés comme faisant partie de cette communauté des égaux. Pourquoi avoir préféré les grands singes aux autres animaux ? Singer donne plusieurs raisons à cela. Premièrement, l'homme s'identifie avec les grands singes, il reconnaît et comprend facilement leurs émotions et intérêts. Le travail de Jane Goodall et d'autres primatologues a joué un rôle extrêmement important dans notre connaissance de ces espèces. En outre, les grands singes sont capables d'apprendre le langage humain, à un certain niveau, ce qui facilite largement la communication et déconcerte même les plus sceptiques. Les autres mammifères supérieurs, comme les dauphins et les éléphants, sont, en revanche, plus éloignés de l'homme et l'identification passerait moins facilement. De même, on n'a pas encore le même bagage scientifique et éthologique les concernant, comme c'est le cas avec les grands singes¹⁰². Deuxièmement, notre culture n'exploite pas les grands singes à une grande échelle, comme c'est le cas avec les cochons et les poules, par exemple. L'opposition psychologique du public sera ainsi moins forte que si c'étaient les droits pour les poules qui étaient réclamés¹⁰³. Enfin, il est nécessaire d'affranchir un groupe entier d'individus afin qu'un progrès social se fasse¹⁰⁴. Il faut libérer une espèce/famille en tant que collectivité. D'un côté, l'affranchissement ponctuel de certains individus n'amènerait pas de réels changements. De l'autre côté, opter pour l'attribution des droits à tous les mammifères et oiseaux (en suivant le critère du développement de l'organisme) serait utopique.

Les grands singes sont nos cousins, ceci est un fait scientifique. Les protéger ne relève pas de l'anthropocentrisme, mais d'un mouvement biologique, naturel,

¹⁰⁰ Peter Singer, « A Response », *op.cit.*, p. 292.

¹⁰¹ Peter Singer in Françoise Balibar, Thierry Hoquet, Peter Singer, « Entretien avec Peter Singer », art. cit., p. 658.

¹⁰² *Ibid.*, p. 662.

¹⁰³ Peter Singer, Kim Stallwood, « A Conversation with Peter Singer (parts I & II) », art. cit., p. 131.

¹⁰⁴ Paola Cavalieri, Peter Singer, *op.cit.*, p. 309-310.

instantané. On pourrait évoquer ici la reconnaissance par Singer des thèses de sociobiologie, selon lesquelles le cercle de la considération morale s'élargit à partir de la famille vers les êtres les plus éloignés biologiquement de nous. Mais il ne faut pas oublier que Singer est le philosophe de la raison et de la volonté, et qu'il pense l'homme comme capable justement de dépasser les déterminismes biologiques.

... malgré le fait qu'il est vrai que les génomes des humains et des chimpanzés sont identiques à 99 pourcents, je ne considère pas cela comme une raison pour conférer un statut moral spécial à ces derniers. Les gènes ne sont pas, en soi, moralement significatifs. Ce qui est significatif, c'est la nature des êtres auxquels les gènes donnent vie – incluant, bien sûr, la nature psychologique des chimpanzés, leur capacité de conscience de soi, leur vie émotionnelle riche, leurs relations durables avec les autres membres de leur groupe, etc¹⁰⁵.

Cependant, on peut penser à la hiérarchie de la souffrance. Les singes se voient attribuer des droits fondamentaux parce qu'ils sont capables de ceci ou de cela, non pas parce qu'ils *peuvent souffrir*. La capacité à souffrir est nécessaire et suffisante pour qu'un être fasse partie du cercle de la considération morale, mais pour qu'il se voie attribuer des droits juridiques, il semble falloir, selon Singer, que d'autres capacités se rattachent à la sentience.

Vouloir élargir le cercle de la considération morale ne veut pas dire le contester. Singer, considérant et contestant le spécisme en tant qu'une discrimination anthropocentriste, reste profondément humaniste. Et c'est là qu'on arrive à distinguer les deux termes si proches qu'ils soient. D'un côté, l'utilitarisme de Singer s'oppose à l'humanisme sur plusieurs points. D'abord, l'humanisme repose sur les dogmes, alors que l'utilitarisme part des faits concrets et veille à être matérialiste. Ensuite, l'utilitarisme est conséquentialiste : il juge non pas par rapport à un postulat, mais par rapport aux conséquences qu'une action peut entraîner. L'utilitarisme permet également de prendre en compte les intérêts de tous les individus sensibles, alors que l'humanisme est restreint aux humains uniquement. Finalement, l'utilitarisme prône l'augmentation

¹⁰⁵ Peter Singer, « A Response to Emilie Dardenne », *Revue d'études benthamiennes*, n° 7, 2010 : « ... although it is true that the genomes of humans and chimpanzees are 99 percent identical, I do not regard this as a reason for conferring any special moral status on the latter. Genes are not, in themselves, morally significant. What is significant is the nature of the beings to which the genes give rise – including of course the psychological nature of chimpanzees, their capacity for self-awareness, their rich emotional life, their lasting bonds with other members of their group, and so on. »

du plaisir et la diminution des souffrances et ne sacralise pas la vie, ce que fait l'humanisme. Ce point est le plus important : le caractère intouchable de la vie humaine est très fortement contesté par Singer pour qu'on assimile ce dernier à l'humaniste. Cependant, avec la question de la souffrance, la libération animale conserve la hiérarchie implicite entre les êtres, si fondamentale pour l'humanisme. Elle élargit le cercle moral, mais le limite aussi strictement aux êtres sentients. L'écocentrisme s'impose pourtant, si l'on pousse la réflexion : si un système de vie, un milieu, n'est pas harmonieux, les êtres sentients ne pourraient pas y survivre longtemps et leurs intérêts se trouveraient également menacés. De même, la hiérarchie se manifeste dans la distinction entre la conscience et la conscience de soi. Les animaux diffèrent par le niveau du développement de leur espèce et cela joue sur la valeur que possède leur vie pour eux-mêmes : celui qui a la conscience de soi, qui se saisit comme un être singulier existant à travers le temps, a plus d'intérêt à vivre que celui qui se trouve perpétuellement dans l'immédiateté du présent. Singer conteste aussi la supériorité accordée à l'homme, en ce qui concerne la considération morale des êtres vivants, mais en même temps, en disant que l'homme est le seul vivant capable de l'être car raisonnable, en réservant à l'homme la liberté de décider et d'agir en dehors des conditionnements physiques (tels que les instincts, par exemple), il fait de l'exception humaine le fondement même de la philosophie.

Essayons d'éclaircir la position ambiguë de Singer à travers la déconstruction de l'humanisme par Derrida et son concept de zoopolitique. La zoopolitique n'est pas un terme développé par Derrida, mais plutôt l'une des notions qu'il construisait au fur et à mesure, en les jetant par-ci par-là dans les textes. La politique, comme l'un des « propres de l'homme », permet de définir l'homme comme zoopolitique : d'un côté, il fait partie de la communauté des vivants, de l'autre côté, il s'y oppose diamétralement.

...ce que nous dit Aristote [...], c'est que l'homme est ce vivant pris par la politique : c'est un vivant politique, et essentiellement. Autrement dit, il est zoopolitique, c'est sa définition essentielle, c'est ce qui lui est propre, idion ; ce qui est propre à l'homme, c'est la politique ; ce qui est propre à ce vivant qu'est l'homme, c'est la politique, donc l'homme est immédiatement zoo-politique, dans sa vie même, et la distinction entre biopolitique et zoo-politique ne marche pas du tout ici – d'ailleurs, ni Heidegger, ni Foucault ne s'arrêtent à cette distinction et il est évident qu'il y a chez Aristote, déjà, une pensée pour ce qui s'appelle aujourd'hui le « zoopolitique » ou le « biopolitique ». Cela ne veut pas dire [...], naturellement, qu'Aristote avait déjà prévu, pensé, compris, analysé toutes les figures du zoopolitique ou du biopolitique aujourd'hui : ce serait

*absurde de penser ça. Mais quant à la structure biopolitique ou zoopolitique, elle est nommée par Aristote, elle est déjà là et le débat s'ouvre là*¹⁰⁶.

L'être politique de ce vivant qu'est l'homme le distingue à la fois du dieu et de la bête, qui sont par-delà la politique. La zoopolitique pourrait être définie comme une problématisation du concept de politique à travers son lien avec l'animalité. La zoopolitique est :

*le lieu d'une analyse et d'une interprétation de ce qu'est notre modernité politique en ses liens avec l'animalité de l'homme et celle de l'animal, ou plus précisément encore en ses liens avec le propre de l'homme en tant que celui-ci se pense comme un animal politique et rationnel, en opposition avec l'animal qui ne serait ni politique ni rationnel*¹⁰⁷.

Cette thèse, qui a été le mieux explicitée dans le séminaire *La Bête et le Souverain*, dit que le concept de la souveraineté (le concept majeur, central de la politique moderne) est indissociable de la thèse métaphysique portant sur l'animalité et définissant ce qu'est l'homme par rapport à ce que n'est pas l'animal. Le fait est que la figure de l'homme est impensable sans celle de l'animal (l'animal en général, celui de la tradition métaphysique). L'humanité se définit en rejetant tout ce qu'elle méprise dans l'animalité : la bestialité, la férocité, l'irrationalité, ou bien l'innocence, l'avant la chute. L'homme se définit depuis le tout début en opposition aux autres animaux, en niant même son être animal. Il se positionne comme un animal exceptionnel : celui qui saurait penser, parler, rire, etc. Il se cherche toujours un « propre », un aspect que les autres vivants n'auraient pas. C'est par ce mouvement de distinction que l'homme invente sa subjectivité, dit Derrida. Il s'approprie l'accès au symbolique, dans le sens d'une opposition à ce qui relèverait de la réalité brute, de la réalité physico-biologique, matérielle.

*... par ce mensonge à soi-même, l'homme s'interdit de voir que la violence du sacrifice est en réalité la condition transcendantale de l'institution du sujet humain et donc de toute subjectivité*¹⁰⁸.

Dans le même mouvement, Derrida critique les tentatives d'amélioration de la législation existante par les partisans des « droits des animaux ».

¹⁰⁶ Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain. Volume I. 2001-2002*, Paris, Galilée, 2008, p. 462-463.

¹⁰⁷ Patrick Llored, *Jacques Derrida : politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria, 2012, p. 50.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

Il y a bien un « droit des animaux », certaines législations nationales proscrivent certaines violences, certaines formes de torture ou de violence à l'endroit des animaux ; et il y a, vous le savez bien, toutes sortes d'associations sympathiques dans le monde qui voudraient en faire plus, publier des déclarations universelles des droits des animaux analogues à celle des droits de l'homme. Mais pour le dire trop vite, les textes de lois existants n'interdisent que certaines formes de cruauté ou de torture, mais elles n'interdisent pas de tuer des animaux en général, qu'il s'agisse de production de viande alimentaire ou d'expérimentation et de dissection. La lutte contre certaines chasses et contre les corridas est en cours et a peu de chances d'aller bien loin pour le moment. Tuer un animal, en tout cas, n'est pas tenu pour cruel en soi. Quant à des déclarations des droits des animaux réclamées par certains, outre qu'elles ne vont jamais jusqu'à la condamnation de toute mise à mort, elles se règlent le plus souvent de façon fort naïve sur un droit existant, les droits de l'homme adaptés par analogie aux animaux. Or ces droits de l'homme sont solidaires et indissociablement, systématiquement dépendants d'une philosophie du sujet de type cartésien ou kantien qui est celle-là même au nom de laquelle on a réduit l'animal à la condition de machine sans raison et sans personne¹⁰⁹.

Comme Singer, Derrida s'indigne du statut de choses, de machines, qu'ont les animaux dans la culture et le droit occidentaux. Mais il voit une impasse théorique des tentatives d'attribution des droits aux animaux, parce qu'elles ne remettent pas en question les fondements conceptuels qui permettent l'assujettissement et l'infliction de la souffrance aux animaux non-humains.

Lorsqu'il parle de la position traditionnelle de la philosophie envers les animaux, Derrida évoque quelques fois le terme de résistance.

Puissante et ample chaîne, d'Aristote, au moins, à nous jours, elle lie la métaphysique onto-théologique à l'humanisme. L'opposition essentielle de l'homme à l'animal – ou plutôt à l'animalité, à un concept univoque, homogène, obscurantiste de l'animalité – y sert toujours le même intérêt. L'Animal n'aurait pas la Raison, la Société, le Rire, le Désir, le Langage, la Loi, le Refoulement. Des trois blessures du narcissisme anthropique, celle que Freud indique du nom de Darwin paraît plus intolérable que celle qu'il a signée lui-même. On y aura résisté longtemps¹¹⁰.

On résiste en effet à l'appartenance de l'homme au règne animal, on essaie à tout prix de garder l'exceptionnalité humaine. Le concept même de l'animal le suppose : il rejette implicitement l'appartenance de l'homme à l'animalité.

Le traitement de l'animalité, comme de tout ce qui se trouve soumis par une opposition hiérarchique, a toujours révélé, dans l'histoire de la métaphysique (humaniste et phallogocentrique), la résistance obscurantiste. Son intérêt est évidemment capital¹¹¹.

¹⁰⁹ Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain. Volume I. 2001-2002, op.cit.*, p. 157-158.

¹¹⁰ Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 35.

¹¹¹ Jacques Derrida, *Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 502.

Six ans après la publication de *Glas*, Derrida emploie à nouveau le même vocabulaire : résistance, obscurantisme. Les deux textes cités sont en effet des remarques, insérées dans le contexte de la lecture de Hegel et de Freud. L'humanisme est dans tous les ouvrages de Derrida à côté de la métaphysique, de la tradition philosophique occidentale qui se fonde sur l'opposition entre l'homme et l'animal au singulier.

Paradoxalement, c'est le raisonnement par la différence de degré qui implique la hiérarchisation du vivant. Cette position, adoptée par Singer, justifie la domination humaine (avec, tout de même, la réflexion sur ce concept et son ajustement). Alors que le raisonnement par l'abîme, c'est-à-dire par la différence de nature et non de degré, que choisit Derrida, au contraire ne permet pas la hiérarchisation. Il y s'agit de changer les frontières : non pas homme/animal, mais chaque espèce/autre espèce, ou même individu/individu. Ainsi, la hiérarchisation devient impossible, seule la différence incomparable voit le jour.

III. Troisième partie. Agir contre la souffrance animale

La violence physique, conceptuelle et linguistique ne peut pas laisser indifférent celui qui saisit son ampleur. Se battre sur le terrain philosophique amène à prendre part dans les luttes concrètes. Singer avance le projet d'attribution des droits fondamentaux aux grands singes, Derrida était le président d'honneur de Le Comité Radicalement Anti Corrida (CRAC)¹¹². Ces engagements des philosophes ne sont pas sans importance. Les protestations non violentes contre l'élevage des poules en batterie auxquelles a participé Singer ont abouti aux changements dans la législation européenne. En 2012 les cages ont été modifiées pour que les oiseaux aient plus d'espace et de confort. La manière dont Singer en parle manifeste le côté politique de son éthique¹¹³. Lier à un moment la morale et la politique, en ce qui concerne la question animale notamment, est un geste important, voire une nécessité logique. La remise en question du traitement des animaux ne peut pas rester sans conséquences d'ordre politique : dire que la souffrance animale compte, c'est exiger le changement dans les pratiques qui la causent.

Compte tenu de la réelle domination de l'homme sur Terre – qui s'exerce à travers tous les champs, en commençant par l'expansion du territoire humain et par la pratique carnivore tout simplement – quelle solution envisager pour protéger les animaux ? Suffit-il de contester cette supériorité ? Et même, jusqu'où aller dans cette contestation ? Vu l'ampleur que la domination humaine a prise, une certaine gestion du vivant à l'heure actuelle reste indispensable. Ce que semblent préconiser les raisonnements de Singer et de Derrida, ce n'est pas de rejeter en bloc le concept de domination, c'est de le repenser. D'un côté, ils réfléchissent sur les rapports humains avec les espèces domestiques et les espèces sauvages, afin de rendre compte des obligations morales que l'on a envers eux, selon le degré d'implication dans les relations. De l'autre côté, ils acceptent la part de la violence qui va toujours faire partie de ce monde, ce qui les conduit à mettre en lien le concept de domination avec celui de responsabilité.

¹¹² La plus ancienne association française dans cette lutte, créée en 1991.

¹¹³ Peter Singer, « Europe's Ethical Eggs », in Peter Singer, *Ethics in Real World, op.cit.*, p. 43 : « effectiveness of democracy » (l'efficacité de la démocratie), « the power of an ethical idea » (le pouvoir d'une idée éthique).

A. Le sauvage et le domestique : obligations morales différenciées

Si la souffrance animale est présente de la même manière dans les pratiques comme dans les discours, les relations que les hommes ont avec les autres animaux sont toutefois diverses. Si tel n'était pas le cas, le spécisme ne pourrait pas être formulé comme un concept. Au contraire, l'homme diversifie les animaux selon la manière dont il les utilise, ce qui amène logiquement à la différence des relations qui s'établissent entre lui et les animaux en question. Les animaux sauvages, qu'ils vivent en liberté (une liberté bien relative à l'heure actuelle) ou qu'ils soient exposés dans les zoos et dans les cirques, n'ont pas le même degré de proximité avec l'espèce humaine, comme c'est le cas pour les espèces domestiquées par l'homme.

Singer et Derrida accordent un privilège à la relation de la domestication. La domestication (du latin *domesticus*, ce qui concerne la maison) est un processus pendant lequel une espèce se voit transformer génétiquement sous contrôle d'une autre espèce. Il s'agit de modeler l'autre : conserver certains traits, favoriser leur développement, et en même temps en supprimer d'autres, ceux qui sont nuisibles pour le but auquel on destine la créature modifiée. D'un côté, les animaux domestiques sont directement dépendants de l'homme, donc la question de la responsabilité ressort. De l'autre côté, les animaux de rente (le bétail) sont les plus nombreux à être, mais aussi à souffrir, vu les conditions d'élevage industriel. Derrida approche cette question d'un point de vue conceptuel : la domestication serait un produit des rapports de forces, selon lui. Il voit la domestication comme « un piège tendu à l'animal »¹¹⁴ : ce qui semble commencer comme une collaboration est en réalité une appropriation de l'animal par l'homme.

*... un savoir-faire qui consiste à fournir une maison, un habitat aux bêtes dans un processus qui oscille, parfois pour les accumuler simultanément, entre la domestication (donc l'appropriation aux lois de la maison familiale, domus, de la maison du maître, dominus, ou de la maîtresse de la maison – domus, heim, home, de la domesticité), le domptage, le dressage, autant de modalités du pouvoir maître et souverain [...]*¹¹⁵.

D'un côté, l'homme offre à l'animal un espace pour vivre, en le protégeant ainsi des prédateurs. De l'autre côté, il se révèle qu'en effet l'homme devient le seul prédateur, le dominateur unique avec un pouvoir absolu. La maison même devient « le

¹¹⁴ Patrick Llored, *Jacques Derrida, op.cit.*, p. 67.

¹¹⁵ Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain. Volume I. 2001-2002, op.cit.*, p. 379.

lieu absolu d'exercice du pouvoir »¹¹⁶. En effet, les rapports de domestication contiennent une domination évidente. Par opposition à la symbiose, où les deux parties profitent l'une de l'autre en gardant leur indépendance, et qui est donc une relation d'ordre égalitaire, la domestication suppose une soumission – elle est une relation hiérarchique. Elle est un mode d'assujettissement d'une espèce par une autre, en ce que l'espèce domestiquée devient dépendante à son égard pour son existence et perd l'autonomie. Elle confie son existence à l'autre et ne peut plus survivre que grâce à lui. La domestication peut même être un moyen, un outil qui facilite la domination. En effet, on y assiste à la création de générations des quasi-esclaves ayant intériorisé la soumission. Et pourtant, les relations de domestication ne se réduisent pas à des rapports de domination pure. Sans un attachement affectif des deux parties, sans une coopération qui ferait profiter les deux, il ne serait pas possible de commencer ce processus. Dans le cadre d'une domination, une seule partie profite de l'autre, sans que la partie soumise tire un bénéfice quelconque, alors que dans la domestication, la partie soumise reçoit certains avantages non négligeables (protection contre les prédateurs, ou plutôt réduction de la multiplicité des prédateurs en un seul, assurance de l'habitat et de nourriture, soin). De la même manière, on ne peut pas dire que seul le dominant exerce une influence sur le soumis dans cette relation. Le dominant se transforme aussi sous l'influence du dominé. Même si l'homme est une espèce dominante, il a été profondément changé par les relations avec les autres animaux. Le passage de la domestication à l'exploitation peut être vu comme un abus du pouvoir qui ne surgit pas nécessairement.

Singer distingue les animaux domestiques de ferme et les animaux domestiques de compagnie, alors que Derrida parle de l'institut de la domestication en tant que tel. A part l'exploitation, Singer soulève un autre problème de domestication qui n'a pas été pensé par Derrida : avoir un animal domestique carnivore implique le nourrir avec la chair des autres animaux¹¹⁷. Ce qui veut dire que l'institution des animaux de compagnie, qui fonctionne elle-même selon la domination (avec la restriction de la liberté du mouvement et de la reproduction), nécessite une violence supplémentaire envers d'autres animaux. Pour Singer, la solution serait de nourrir les animaux de

¹¹⁶ Patrick Llored, *Jacques Derrida, op.cit.*, p. 70.

¹¹⁷ Peter Singer, Kim Stallwood, « A Conversation with Peter Singer (parts I & II) », art. cit., p. 134.

compagnie sans en tuer d'autres¹¹⁸. Cependant, il ne pense pas que la pratique de la vie avec des animaux de compagnie doive elle-même être abolie ; pour lui, la symbiose reste possible. Par exemple, adopter un animal du refuge chez soi peut lui donner une meilleure vie.

Singer s'attache davantage à la dimension pratique de la domestication. Ce qu'elle est devenue aujourd'hui avec l'élevage industriel ne peut pas être moralement acceptable, si l'on prend en compte la souffrance animale. Comment s'y opposer alors ? La seule chose que l'on peut faire, c'est de refuser d'acheter les produits issus de cette pratique. Singer insiste sur la nécessité d'adopter l'alimentation végétarienne (excluant la viande animale) ou végétalienne (excluant les produits alimentaires d'origine animale), voire un mode de vie végan (excluant tous les produits issus d'exploitation animale et testés sur les animaux), afin de réduire la souffrance animale. Arrêter de manger de la viande et d'utiliser des produits d'origine animale est un acte politique pour lui, un acte citoyen. Le boycott de certains produits est une manière d'exercer la liberté citoyenne. De même, Singer insiste sur la nécessité d'assumer la responsabilité que nous avons envers les autres animaux et d'œuvrer à leur libération. Il soutient les activistes qui utilisent les procédés non-violents et a même consacré des publications à Henry Spira, un célèbre activiste américain¹¹⁹.

Singer consacre un chapitre entier de *La libération animale* au végétarisme. Ce chapitre traite des implications pratiques d'une attitude prenant en compte la souffrance animale, en ce qui concerne nos habitudes alimentaires. Où devons-nous tracer la frontière entre ce que nous pouvons manger et ce que nous devons refuser à jamais ? Singer ne prêche aucune restriction, mais insiste sur l'importance du choix personnel. Ce qui lui a valu les critiques des abolitionnistes, qui sont stricts sur la nécessité de refuser toute exploitation animale, pour les besoins alimentaires compris¹²⁰. Il y a une

¹¹⁸ Des alternatives véganes existent déjà, mais on peut également songer au temps où les animaux de compagnie mangeaient les restes de table de leurs maîtres.

¹¹⁹ Peter Singer, *Ethics into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Lanham, Md., Oxford, Rowman & Littlefield, 1998 ; Peter Singer, *In Defence of Animals: The Second Wave*, «Ten Points for Activists », Malden, Blackwell Publishing, 2006.

¹²⁰ Actuellement, les partisans de la cause animale se divisent en deux groupes. Les welfaristes mettent au centre le bien-être (*welfare*) des individus et ne sont pas préoccupés par le problème moral qu'est de tuer.

concession de la part de Singer, qui démontre sa réflexion et sa conscience des faits réels : on ne peut pas obliger tous les gens à devenir végétariens ou végétaliens. Singer est réformiste. Il prend en compte l'enracinement profond des habitudes alimentaires et du spécisme. Il parle de la nécessité morale et appelle à la responsabilité personnelle, notamment pour convaincre le plus grand nombre et ne pas choquer par l'extrémisme.

Afin d'éclaircir ce questionnement, Singer revient à son argumentaire de départ. Uniquement un être qui est capable de souffrir a des intérêts. Et si un être souffre, il n'y a aucune justification morale à ne pas tenir compte de cette souffrance ; mais s'il ne ressent pas la souffrance, il n'a pas d'intérêts et ne fait pas partie du cercle de la considération morale. « Le problème de déterminer où nous devons tracer la ligne revient donc à déterminer quand il est justifié ou non d'admettre qu'un être est capable de souffrir »¹²¹. En descendant l'échelle de l'évolution, on remarque que la capacité à souffrir devient de moins en moins évidente. En évolutionniste, Singer pense de la perspective humaine : les mammifères et les oiseaux ont le système nerveux semblable à celui des humains, donc, il est incontestable qu'ils souffrent. Le cas des reptiles et des poissons est plus complexe, car ils ont le système nerveux différent. Cependant, comme ils ont quand même ce système et qu'ils manifestent les mêmes signes comportementaux de la douleur, on est logiquement amené à admettre qu'ils ressentent la souffrance. Les autres types d'animaux, tels que les crustacés et les mollusques, ont le bénéfice du doute. En plus, en véritable utilitariste, Singer pense au nombre de mollusques qui vont souffrir, s'ils ont cette capacité, pour la préparation d'un seul plat. En ce qui concerne la souffrance indirecte, infligée aux animaux dans l'industrie d'œufs et de lait, elle doit aussi être prise en compte. Singer ne critique pas uniquement l'élevage industriel, mais apporte aussi un éclaircissement sur les formes traditionnelles d'élevage : là aussi, la souffrance n'est pas négligeable. Les veaux sont séparés de leurs mères dès le plus jeune âge, car il n'est pas rentable de les garder ; les castrations des mâles et le découpage des cornes sont des procédures obligatoires ; la transportation du bétail au lieu de l'abattage est accompagnée par la privation de l'eau et de la nourriture, etc.

Les abolitionnistes, au contraire, trouvent que les hommes ne sont pas autorisés moralement à tuer les autres animaux, ni à les exploiter.

¹²¹ Peter Singer, *La libération animale*, *op.cit.*, p. 318.

Derrida sympathise avec les mouvements de la protection animale, sans évoquer leurs différentes sortes¹²². Cependant, il dit ne pas croire au végétarisme pur et jusqu'aboutiste. « J'irais jusqu'à soutenir que, plus ou moins raffiné, subtil, sublime, un certain cannibalisme reste indépassable », affirme-t-il¹²³.

La question n'est plus de savoir s'il est « bon » ou « bien » de « manger » l'autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l'anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. Les végétariens eux aussi mangent de l'animal et même de l'homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégaration. La question morale n'est donc pas, n'a jamais été : faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l'homme ou de l'animal, mais puisqu'il faut bien manger de toute façon et que c'est bien, et que c'est bon, et qu'il n'y a pas d'autre définition du bien, comment faut-il bien manger ?¹²⁴

L'enjeu n'est pas de s'interdire de manger l'autre, il est de concevoir celui-ci comme autre, sans l'assimiler. Il s'agit de garder une distance respectueuse avec l'autre. Derrida n'entre pas dans la réflexion pratique, comme celle de Singer, qui explique qu'aujourd'hui, dans les pays riches notamment, on peut remplacer tous les produits d'origine animale par ceux d'origine végétale. Ce qui intéresse Derrida, c'est de comprendre comment on respecte l'autre, malgré les impératifs matériels autant que l'héritage conceptuel (on comprend l'autre en l'assimilant à soi, à partir de l'horizon supposé commun du *logos*).

En ce qui concerne les animaux sauvages, Singer propose de les laisser vivre entre eux. Par exemple, on ne devra pas les empêcher d'assurer leurs besoins de prédation, vu qu'ils vivent ainsi naturellement. Certains animaux utilisés pour l'expérimentation médicale sont d'ailleurs des animaux sauvages, comme les singes, qui se voient attribuer des véritables droits. Derrida n'évoque pas explicitement le rapport des hommes avec les animaux sauvages, mais réfléchit dans un cadre plus global, celui de la répression du vivant en général, ce qu'on a vu dans la deuxième partie. Ce que Derrida apporte à la réflexion sur nos rapports avec les animaux sauvages, c'est

¹²² Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 109-112.

¹²³ *Ibid.*, p. 113.

¹²⁴ Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op.cit.*, p. 296. C'est l'auteur qui souligne.

l'analyse de l'apparition des parcs zoologiques¹²⁵. Il y trouve le lien entre savoir, voir et pouvoir : voir quelque chose pour savoir, le savoir amenant à acquérir une possibilité d'exercer un pouvoir, voire un pouvoir d'ordre nouveau. En France, les jardins zoologiques ont apparu après la Révolution, lorsque les révolutionnaires ont décidé de fermer la ménagerie royale, car son entretien était trop coûteux. La première action était d'abandonner les animaux à leur sort, c'est-à-dire à ne plus les nourrir ni entretenir. Mais ensuite on a découvert qu'il était possible d'en tirer profit – avec les entrées payantes pour le public curieux et pour les chercheurs. La ménagerie royale était considérée comme un luxe des princes ; il fallait la transformer en un lieu démocratique. Derrida fait également l'appel à un moment symbolique de la rencontre, en 1681, entre Louis XIV et l'éléphant autopsié par les médecins sous ses yeux – la rencontre entre la bête et le souverain. Se soumettre l'animal jusqu'à fouiller dans son corps mort et ainsi à l'objectiver, en faisant de cela une démonstration quasi théâtrale, voilà un exercice du pouvoir suprême. En se référant aux travaux d'un psychiatre Henri F. Ellenberger, Derrida arrive jusqu'à la comparaison entre les jardins zoologiques et les hôpitaux psychiatriques (qui étaient visitables par qui le souhaitait jusqu'à il n'y a pas longtemps). Les deux lieux sont liés par la curiosité : l'envie de savoir en se maintenant à distance, en objectivant celui qui est derrière les barreaux. Et puis, la question de l'appropriation de l'autre se refait place, comme dans le cas de la domestication. Dans le cas de l'enfermement et de l'exposition, comme dans le cas de la domestication, il s'agit de dépouiller l'autre de son être propre et de se constituer comme étant supérieur à lui.

¹²⁵ Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et le Souverain. Volume I. 2001-2002, op.cit.*, 11^{ème} séance.

B. Repenser la domination humaine

Que ce soit lors de l'élevage, des expérimentations médicales, du dressage dans les cirques ou de l'enfermement dans les zoos, les relations entre les hommes et les autres animaux sont figées : il s'agit de la domination pure et simple de l'homme. La domination désigne une relation où l'une partie exerce une force, a un pouvoir sur l'autre. À la différence de l'autorité qui présente une forme légitime du pouvoir, la domination inclut la violence et suppose une soumission complète. C'est un rapport de force dans lequel la liberté d'une partie est complètement aliénée, « une relation stable, hiérarchique où la résistance est inopérante et l'inversion des rôles impossible »¹²⁶.

La domination humaine est remise en question par Singer, mais ce que propose le philosophe, ce n'est pas de la supprimer, c'est de la limiter, de la régulariser. Un strict minimum de domination apparaît comme nécessaire. Passer au domaine politique avec la pensée de Singer est impossible. L'homme seul est un animal politique pour lui ; l'animal éthique également, l'animal rationnel. Quand il insiste sur la nécessité de la recherche médicale pour le progrès, que ce soit de l'humanité ou de l'animalité entière, il reste dans la pensée sacrificielle. Si le sacrifice des intérêts des certains contribuent à l'augmentation du bonheur du plus grand nombre, il faut l'accepter. C'est cette prémisse de l'utilitarisme qui justifie l'expérimentation animale. Donc, cela implique qu'il faudrait continuer à élever les animaux de laboratoire ou enlever certains animaux à leurs milieux de vie. De nombreuses questions se posent dès lors. Comment choisir les individus qui seront sacrifiés ? Qui prendra la décision ? Le chercheur ? La communauté scientifique ? L'assemblée citoyenne humaine ? Quelle place sera accordée à l'individu animal lui-même lors de ce choix ? Cette fameuse capacité à parler, mise à l'écart de l'éthique, ne fera-t-elle nécessairement son retour, dès lors que l'individu animal ne pourra pas convaincre les chercheurs de sa volonté de vivre ? Singer ne parle pas de volontaires pour les sacrifices, alors que la situation est fondamentalement différente si, d'un côté, certaines personnes décident par elles-mêmes de se soumettre à des expérimentations médicales pour le bien de tous, et si, de l'autre côté, on oblige quelqu'un à perdre sa vie pour ce bien par la force. De la même manière, le fait d'élever les animaux pour manger leur chair ne révolte pas Singer, bien que cela soit une démonstration directe de la domination. Le seul problème qu'il y voit,

¹²⁶ Hicham-Stéphane Afeissa, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale : différence, responsabilité et communauté*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 370.

c'est le fait de leur infliger la souffrance. La position de Bentham était la même. Ce n'est pas l'usage et l'exploitation qui dérangent les utilitaristes, mais la souffrance liée à cet usage. Tant que les animaux ne souffrent pas, on peut les exploiter « humainement », on peut même les tuer, si cela n'engendre pas de douleur (ni la leur, ni celle d'autres individus qui ont des attachements affectifs envers eux).

Cependant, Singer a le mérite d'être attentif et cohérent à sa position d'utilitariste. La mort sans souffrance est acceptable, mais comme on n'est pas en mesure de tuer tous les animaux d'une manière indolore, certaines espèces doivent être intouchables. Par exemple, on ne peut pas tuer les baleines humainement : elles sont trop grandes (nous n'avons pas d'outils appropriés pour ne pas leur causer la souffrance) et trop intelligentes pour cela (elles vont manquer les unes aux autres et sentir le danger)¹²⁷. Le cas des baleines illustre bien l'approche de Singer en ce qui concerne la question de la mise à mort. Il propose un traitement différencié des espèces très réfléchi. Lorsque la mise à mort sans souffrance n'est pas possible, il faut y renoncer. De même, si Singer n'est pas contre l'élevage en soi, il soulève le fait que dans le monde actuel où, dans les pays riches pour le moment, on peut trouver toute sorte de nourriture, manger la chair animale n'est plus un impératif pour être en bonne santé. C'est là que l'approfondissement de la doctrine utilitariste en utilitarisme des préférences entre en scène avec son calcul des préférences. Comme les hommes n'ont pas besoin de manger de la viande pour vivre, l'intérêt qu'ils ont de le faire est purement gustatif. Manger les animaux devient ainsi superflu, car leurs intérêts à vivre ont plus de poids. La distinction entre l'évaluation de la pratique en soi, comme l'élevage, et de ses divers effets est un atout de la pensée de Singer.

Dans sa critique de la domination humaine, Singer désacralise la vie comme telle et essaie de fonder une hiérarchie des êtres (qui peut s'avérer indispensable dans le cas des conflits d'intérêts, par exemple) qui ne révélerait pas du spécisme. C'est au niveau du développement de l'organisme qu'il la rattache, mais également à celui de la conscience de soi, comme on l'a vu dans la deuxième partie. Un mammifère supérieur adulte non-humain est plus conscient de lui qu'un enfant humain en bas âge. Dans la morale traditionnelle, on accorde plus d'importance au dernier parce qu'il fait partie de l'espèce *Homo sapiens*. Dans la morale revisitée par Singer, on accorde de l'importance

¹²⁷ Peter Singer, « Cultural Bias Against Whaling ? » in Peter Singer, *Ethics in Real World*, *op.cit.*, p. 47.

aux deux cas parce que les deux êtres sont sentients. En ce qui concerne la valeur de la vie, on se trouve dans le même cas que celui de l'attribution des droits aux grands singes : la capacité à souffrir ne suffit pas pour que la vie d'un être ait de la valeur. « Le mal que représente la douleur est en lui-même indépendant des autres caractéristiques de l'être qui la ressent ; la valeur de la vie, elle, est affectée par ces autres caractéristiques », dit-il¹²⁸. À ce propos, Singer introduit le concept de personne, qui peut être formulé ainsi : « Les êtres qui sont capables de formuler leur préférence pour une existence continuée et qui ont conscience d'eux-mêmes comme des individus existant à travers le temps... »¹²⁹. Prendre la vie d'une personne est plus grave que prendre la vie d'un être uniquement sentient¹³⁰. L'homme en pleine possession de ses capacités est une personne ; et il y a uniquement certains animaux non-humains qui sont aussi des personnes, comme les grands singes¹³¹. De l'utilitarisme classique Singer retient l'effet que la mise à mort d'une personne causera sur les autres (ceux qui avait un attachement affectif envers cette personne, mais aussi ceux qui vont avoir peur que leur vie sera prise de la même manière). De l'utilitarisme des préférences il retient la frustration des désirs et des plans sur l'avenir de la victime. Ensuite, il rajoute la capacité à concevoir soi-même comme existant à travers le temps comme une condition nécessaire pour qu'un être ait l'intérêt de poursuivre son existence. Finalement, le dernier critère proposé est celui du respect de l'autonomie individuelle – tout en sous-entendant que les êtres seulement sentients n'ont pas cette autonomie.

*La sentience suffit pour mettre un être à l'intérieur du cercle d'égale considération des intérêts ; mais cela ne veut pas dire que l'être en question a un intérêt personnel à continuer de vivre*¹³².

« Toute hiérarchie n'est pas spéciste », dit Singer¹³³. Pour le justifier concrètement, il propose de faire une expérience de pensée qui consiste à comparer la vie dans la peau d'un cheval et la vie dans la peau d'un homme. Il déclare que le niveau du développement de la conscience, de la conscience de soi et de la rationalité, ainsi que la plus grande palette d'expériences possibles, sont des critères pertinents de

¹²⁸ Peter Singer, *La libération animale*, op.cit., p. 95.

¹²⁹ Lori Gruen, « Utiliser la philosophie pour changer le monde », in *Klesis*, 2016, n° 32, p. 22.

¹³⁰ Peter Singer, *Practical Ethics*, op.cit., p. 100.

¹³¹ *Ibid.*, « Taking life : animals », p. 110-134.

¹³² *Ibid.*, p. 131: « Sentience suffices to place a being within the sphere of equal consideration of interests; but it does not mean that the being has a personal interest in continuing to live. »

¹³³ *Ibid.*, p. 105-107.

l'évaluation de la valeur de la vie. Ils rajoutent de nouvelles possibilités d'action et de nouvelles expériences.

Peut-être que la capacité de voir soi-même comme existant à travers le temps et ainsi d'aspirer de vivre plus longtemps (de la même manière que d'avoir d'autres intérêts non momentanés et orientés vers le futur) est une caractéristique qui marque les êtres qui ne peuvent pas être considérés comme remplaçables¹³⁴.

Cependant, les êtres qui n'ont pas de conscience de soi ne doivent pas être assimilés à des réceptacles recevant le plaisir et la douleur. Le terme de réceptacle a été utilisé par Singer dans *Practical Ethics*, publié la première fois en 1979, et a été corrigé par l'auteur dans un article de 1987, où il regrette son ambiguïté¹³⁵. Il reste que les préférences des êtres n'ayant pas de conscience de soi relèvent d'un caractère plus immédiat. Les animaux non-humains, sauf certaines espèces comme les grands singes ou autres mammifères supérieurs, ne sont pas conscients d'eux-mêmes. Seuls les êtres ayant la conscience d'eux-mêmes ne sont pas substituables les uns aux autres. Tuer un homme en pleine possession de ses capacités est plus grave que tuer un autre animal dans le même état, puisque l'homme a des préférences par rapport à l'avenir. La douleur et la souffrance sont des raisons directes pour s'opposer à la mise à mort des non personnes ; les autres raisons, telles que les effets de la mort d'un animal sur ses proches et les membres de son groupe social, sont indirectes et non fondamentales.

En même temps, Singer rejette l'instrumentalisation du vivant et postule que chaque être vivant possède une valeur inhérente, et non instrumentale. Plutôt que de sacrifier la vie en tant que telle, Singer fait remarquer que, dans l'utilitarisme, les individus possèdent une valeur inhérente non pas aussi longtemps qu'ils sont en vie, mais aussi longtemps qu'ils sont capables d'avoir des expériences. Enfin, les utilitaristes préfèrent maximiser les bénéfices plutôt qu'éviter à tout prix de commettre un mal : cela est notamment applicable au cas de l'expérimentation animale, qui peut se révéler prolifique.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 125 : « So perhaps the capacity to see oneself as existing over time, and thus to aspire to longer life (as well as to have other non-momentary, future-directed interests) is the characteristic that marks out those beings who cannot be considered replaceable. »

¹³⁵ Peter Singer, « Animal Liberation or Animal Rights? » [1987], in Hicham-Stéphane Afeissa, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale : différence, responsabilité et communauté*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 150.

Nous pouvons conclure que condamner le spécisme, ce n'est pas remettre en question la domination humaine, mais seulement ses abus. L'éthique qui se fonde sur cette prémisse ne peut être que paternaliste. Nous devons respecter les animaux et les protéger contre les violences, mais nous sommes autorisés à contrôler leurs vies. La « libération animale » s'avère être une responsabilisation de l'attitude humaine envers les animaux, mais elle ne change pas le fondement de leurs relations : la domination humaine reste indépassable.

Derrida semble enseigner le contraire : la reconnaissance de la singularité de l'autre implique le fait qu'il soit irremplaçable. Cependant, sa position sur la question de la domination humaine ne semble pas être très éloignée de celle de Singer. Il prêche aussi le moindre mal, sans interdire toutes les pratiques de domination des autres animaux.

Je ne dis pas qu'il ne faut pas toucher à la vie animale, je dis qu'il ne faut pas, en alléguant la violence entre les animaux, dans la jungle ou ailleurs, se livrer aux pires violences, c'est-à-dire au traitement purement instrumental, industriel, chimico-génétique des vivants. Que ce traitement soit fait pour l'alimentation ou dans le cadre d'une expérimentation, il faut aménager des règles afin que l'on ne puisse pas faire n'importe quoi avec les vivants non humains.

Il faudra donc, peu à peu, réduire les conditions de la violence et de la cruauté envers les animaux, et, pour cela, sur une longue échelle historique, aménager les conditions de l'élevage, de l'abattage, du traitement massif, et de ce que j'hésite (seulement pour ne pas abuser d'associations inévitables) à appeler un génocide, là où pourtant le mot ne serait pas si inapproprié¹³⁶.

Réduire au silence la souffrance animale est une réponse inacceptable ; accorder les mêmes propriétés aux animaux qu'aux humains, égaliser totalement le statut des humains et des autres animaux, n'est pas une bonne solution non plus. Tout ce que l'on peut faire, c'est prendre la route vers une meilleure compassion possible, le meilleur traitement possible. Pour Derrida, ce sont les générations à venir qui verront s'accomplir les changements de mentalités. Pour le moment actuel, il ne faut pas créer des illusions. Ce que l'on peut faire, c'est préparer le terrain. Pour trouver une réponse plus suffisante à la souffrance animale, il faut déconstruire le discours de l'Occident, qui prône l'idée selon laquelle la domination humaine est moralement légitime.

¹³⁶ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain, op.cit.*, p. 122.

La difficulté de l'approche de Singer consiste en recours au concept de la conscience de soi, qui est un héritage de la conception carnophallogocentrique du sujet dont parle Derrida. Singer construit son éthique sur un être qui est pensé comme le plus parfait de tous : un sujet complètement rationnel qui prétend contrôler ses passions, par opposition aux animaux et aux femmes, qui s'en écartent pour des multiples raisons idéologiques. Cependant, même si la perspective de Singer reste dominatrice, elle diffère fondamentalement de la domination humaine traditionnelle, telle qu'on l'a vue dans les discours philosophiques. La difficulté posée par l'infliction de la souffrance aux animaux est double : elle concerne non seulement ces derniers, mais aussi l'homme, puisque faire consciemment souffrir les animaux, c'est une manière de ne pas considérer l'homme comme un être responsable, le seul être profondément éthique. Le « propre de l'homme » se révèle presque salvateur pour l'animalité. Le paradigme utilitariste rend rationnellement fondée l'idée selon laquelle on doit accorder aux intérêts des animaux une considération égale à celle qu'ont les intérêts des humains. Auparavant, c'était la raison qui permettait à l'homme de justifier tout traitement infligé aux animaux, l'homme leur étant supérieur grâce à elle. Singer fait tourner cet argument contre lui-même et même fonde le mouvement de la libération animale sur lui. Il combat l'anthropocentrisme avec ses propres outils. Il démontre que le rationnel lui-même demande de prendre en considération les non-humains. Si l'on prend au sérieux la capacité à souffrir, la discrimination selon l'espèce relève d'un choix subjectif et non pas rationnel. De plus, même si l'on admet les rapports de force et la loi de la jungle, on voit que l'homme, dans sa quête de domination et de profit, en détruisant les autres êtres vivants, se détruit indirectement lui-même : les ressources naturelles s'épuisent, les prédateurs disparaissent en laissant les proies se multiplier et changer complètement les niches écologiques, et le dérèglement intervient à tous les niveaux.

La conceptualisation par Derrida de la rencontre proto-éthique avec l'autre animal contient en elle les germes d'une réflexion nouvelle. En effet, lors d'une telle rencontre, on se trouve complètement en dehors de toute objectivation. Chaque rencontre est une rencontre entre deux singularités, elle ne peut jamais être répétée à

l'identique. Les relations de domination sont caractérisées par une certaine fixation – c'est même elle qui permet leur existence. Il n'y a pas d'interaction à l'intérieur de ces relations, il n'y a pas de singularités qui échangent entre elles. La domination a besoin d'un cadre strict, d'une non-possibilité de révision. Mais si l'on pensait les relations avec l'autre animal sous un mode de rencontre proto-éthique, ce qui veut dire si l'on comprenait l'autre animal d'emblée comme un être irremplaçable et singulier, cet élan de considération pour l'autre ne pourrait pas être récupéré par un aveugle exercice de force. C'est peut-être justement ce qui est nié lors des rapports de forces : la considération éthique de l'autre. Et lorsque ces rapports aboutissent à la domination d'une partie, celle-ci procède à la négation de la singularité de l'autre, en la réduisant au statut d'objet, de pièce de collection : dans le cas des animaux, d'un représentant générique d'une espèce.

Derrida insiste sur la nécessité de se libérer de ce concept du sujet. La série de concepts qu'il invente, souligne-t-il, s'appliquent aux hommes aussi bien qu'aux autres animaux (la différance, la trace, l'hospitalité inconditionnelle). C'est ainsi que la philosophie doit procéder maintenant. Il ne s'agit pas, pour Derrida, de définir le sujet éthique par une capacité quelconque, mais d'évoluer au sein du monde complexe et hétérogène et de procurer une possibilité d'une nouvelle éthique, qui ne dépendrait pas de l'homme exclusivement.

Conclusion

La conceptualisation de la souffrance influence la manière avec laquelle on conçoit les obligations morales envers les animaux. Si l'on met l'accent sur le fait que la souffrance est toujours mienne et que celui qui souffre est un être singulier, on se situe dans le cadre des rapports de force. Si l'on se focalise davantage sur les différences physiques et psychiques entre les êtres, on établit une échelle de la souffrance. Dans le premier cas, tous les conflits doivent être gérés le cas par cas, avec la responsabilité de tous ceux qui y sont impliqués (sans réserver le concept de responsabilité à l'homme). L'éthique y est vue comme une confrontation avec l'autre, où aucune règle préalable ne peut apporter un secours. Dans le second cas, on conçoit un cadre réglementaire strict où, en fonction des données scientifiques, l'aspect personnel de l'implication dans le conflit est atténué. Malgré le noyau commun, ces deux approches donnent des éthiques différentes.

Le concept de souffrance animale nous a servi de prisme à travers lequel nous avons comparé les deux systèmes de pensée qui ont produit l'éthique animale. Les pensées de Singer et de Derrida sont complémentaires. Les deux relient la violence physique et psychologique à laquelle sont soumis les animaux à la justification que lui donnent les discours philosophiques dominants. Ils nous rappellent en effet que derrière chaque pratique il y a une croyance spécifique, un point de vue précis, une ligne de pensée qui se développe en une ligne d'action. Vouloir changer l'ordre présent demande d'analyser ses fondements. L'utilitarisme empiriste de Singer, avec son attention portée aux conditions de vie et de mort des animaux exploités par les industries humaines, et l'analyse globale derridienne des structures qui se trouvent au fondement de ces pratiques, ont créé un socle sur lequel se base actuellement toute étude du traitement des autres animaux dans les sociétés humaines. Avec eux, la philosophie a fait un pas en avant considérable : il n'est plus légitime pour elle de s'intéresser à la question animale que d'une manière anthropocentrique et uniquement en rapport avec l'homme. Jeremy Bentham pouvait-il croire que sa réflexion utopique aboutira un jour à une fondation d'un champ d'études à part entière, connecté avec la situation réelle dans laquelle se trouvent les animaux et déterminé de la changer ?

Les recherches dans le domaine de l'éthique animale pointent la constitution anthropocentrique de notre éthique, à laquelle on ne pense pas naturellement. La réflexion sur la considération éthique des animaux permet d'interroger les fondements et les limites de l'éthique en tant que telle. Reconnaître la capacité à souffrir comme fondamentale dans le traitement des êtres vivants, c'est assumer le fait que l'homme fait partie d'une communauté morale beaucoup plus large que celle de sa propre espèce. Pour autant, ce qui est faisable dans l'éthique, l'est moins dans la politique. C'est uniquement en sortant du paradigme de domination que les relations entre les hommes et les autres animaux pourront changer sur le plan politique. Ce que Singer et Derrida ont montré par leur propre recherche, c'est le fait qu'il est impossible de concevoir une politique commune si l'on considère les autres comme une masse à dominer et à soumettre.

Cependant la structure anthropocentrique de la société humaine mène elle-même à la reconnaissance des animaux. L'époque actuelle est à la fois la plus cruelle envers les animaux (en ce qui concerne le nombre des individus souffrants et l'ampleur des activités par lesquelles on les exploite) et la plus consciente de l'aporie éthique dans laquelle elle se trouve en le faisant. La tension pour la considération de plus en plus forte des animaux qui vient parallèlement avec leur exploitation de plus en plus affreuse aboutira tôt ou tard aux changements de la situation actuelle. Quel cadre, quelle constitution politique serait propre à penser le changement de nos relations avec les animaux ? Pourquoi on ne peut pas dire qu'aujourd'hui il y a des relations politiques avec eux ? Parce qu'on leur refuse l'agentivité et la liberté ? Cependant, leur distinction en catégories par le droit (animaux d'élevage, de compagnie, de laboratoire, animaux sauvages, etc.) n'est-elle pas déjà politique, en tant qu'elle régularise nos rapports avec eux à grande échelle ? Le véritable problème ne se trouve-t-il pas dans le fait que cette distinction est comme un spectre de tyrannie qui flotte sur la société démocratique ? En effet, si l'on transpose cela au terrain politique, le traitement des autres animaux dans les sociétés humaines semble relever d'une tyrannie des plus cruelles. Il est également intéressant de noter que les problématiques de la protection animale ont apparu au sein des sociétés libérales et démocratiques, en épousant le modèle de l'extension des droits de l'homme. Même si l'on admet, avec Derrida, que cela manque de rigueur conceptuelle, on ne peut pas négliger l'importance de la contribution des mouvements de protection animale dans l'amélioration des conditions de vie des animaux, ainsi que

dans la prise de conscience de leur situation par l'opinion publique. Ne s'agit-il donc pas plutôt de repenser nos rapports politiques avec les animaux, que de les concevoir *ex nihilo* ? La nouvelle génération des penseurs en éthique animale, comme Will Kymlicka et Sue Donaldson, faisant des propositions politiques concrètes, marquent le développement de la réflexion dans ce champ¹³⁷.

Même si Singer et Derrida n'ont pas pu aller jusqu'à la réflexion proprement politique sur nos rapports avec les autres animaux, ils ont creusé des couches conceptuelles entières, remettant en cause les présupposés qui régnaient dans l'éthique. En véritables pionniers d'un nouveau champ d'études, ils ont préparé un fond pour la pensée future. Leurs approches sont fondamentalement éthiques : elles font appel à la responsabilité de chacun, en proposant des solutions réalisables même en dehors du droit. Elles offrent une base pour un développement d'une nouvelle éthique (constituée des influences multiples) qui, à long terme, serait susceptible d'engendrer une nouvelle politique.

¹³⁷ Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis : a political theory of animal rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Bibliographie

Sources principales

BENTHAM, Jeremy, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011.

Jacques Derrida

DERRIDA, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DERRIDA, Jacques, *Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir : suivi de Le siècle et le pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.

DERRIDA, Jacques, *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »* [1994], Paris, Galilée, 2005.

DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

DERRIDA, Jacques, « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet » (entretien avec J.-L. Nancy), *Cahiers confrontation*, 1989, n° 20, p. 91-114, repris dans Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 269-301.

DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I. 2001-2002*, Paris, Galilée, 2008.

DERRIDA, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain. Volume II. 2002-2003*, Paris, Galilée, 2009.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth, *De quoi demain... : dialogue*, Paris, Flammarion, 2003.

Peter Singer

BALIBAR, Françoise, HOQUET, Thierry, SINGER, Peter, « Entretien avec Peter Singer », *Critique*, 2009/8, n° 747-748, p. 652-663.

CAVALIERI, Paola, SINGER, Peter, *The Great Ape Project : equality beyond humanity*, London, Fourth Estate, 1993.

SINGER, Peter, « All Animals Are Equal », *Philosophical Exchange*, 1974, n° 1, p. 103-116.

SINGER, Peter, *Animal Liberation* [1975], New York, HarperCollins, 2009. Traduit par Louise Rousselle, *La libération animale*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

SINGER, Peter, « Animal Liberation or Animal Rights? », *The Monist*, 1987, n° 70, p. 3-14. Traduit par Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et Hicham-Stéphane Afeissa in Hicham-Stéphane Afeissa, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Philosophie animale : différence, responsabilité et communauté*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 137-160.

SINGER, Peter, STALLWOOD, Kim, « A Conversation with Peter Singer (parts I & II) », *The Animals' Agenda*, Vol. 14, No. 2 et Vol. 14, No. 3, 1994.

SINGER, Peter, *L'égalité animale expliquée aux humains*, 2^e éd., Lyon, Tahin Party, 2007.

SINGER, Peter, *Ethics in the Real World: 82 Brief Essays on Things That Matter*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

SINGER, Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* [1981], Princeton, Princeton university press, 2011.

SINGER, Peter (dir.), *In Defence of Animals: The Second Wave*, Malden, Blackwell Publishing, 2006.

SINGER, Peter, YANCY, George, « Peter Singer: On Racism, Animal Rights and Human Rights », *The New York Times*, 27 mai 2015. Disponible sur

<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/05/27/peter-singer-on-speciesism-and-racism/?_r=1>. [Consulté le 1 juin 2017].

SINGER, Peter, *Practical Ethics* [1979], Cambridge, Cambridge university press, 1993.

SINGER, Peter, « A Response to Emilie Dardenne », *Revue d'études benthamiennes* [en ligne], n° 7, 2010, mis en ligne le 13 septembre 2010. Disponible sur <<http://etudes-benthamiennes.revues.org/212>>. [Consulté le 1 juin 2017].

Sources secondaires

- AFEISSA, Hicham-Stéphane, JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste (dir.), *Philosophie animale : différence, responsabilité et communauté*, Paris, J. Vrin, 2010.
- ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew (dir.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, London, New York, Continuum, 2004.
- BURGAT, Florence, « Souffrance humaine, douleur animale. La mise à l'épreuve d'un lieu commun », in Jean-Luc Guichet (dir.), *Douleur animale, douleur humaine*, Versailles, Ed. Quae, 2010.
- CHAPOUTHIER, Georges, *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*, Paris, Denoël, 1990.
- FONTENAY, Elisabeth de, *Sans offenser le genre humain* [2008], Paris, Le livre de poche, 2013, p. 27.
- GOFFI, Jean-Yves, *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, J. Chambon, 1994.
- GONTIER, Thierry, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.
- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *Ethique animale*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste (dir.), *Anthologie d'éthique animale : apologie des bêtes*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- MATIGNON, Karine Lou (dir.), *Révolutions animales : comment les animaux sont devenus intelligents*, Paris, Les Liens qui libèrent, Arte Editions, 2016.
- MEIGHOO, Sean, « Suffering Humanism, or the Suffering Animal », *Journal for Critical Animal Studies*, 2014, n° 12, 3, p. 50-74.
- REUS, Reus, « Sentience », in Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Anthologie d'éthique animale : apologie des bêtes*, Paris, PUF, 2011, p. 382-387.
- REY, Roselyne, *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte & Syros, 2000.
- ROUGET, Patrice, « L'abattoir, une institution humaniste », in Karine Lou Matignon (dir.), *Révolutions animales : comment les animaux sont devenus intelligents*, Paris, Les Liens qui libèrent, Arte Editions, 2016, p. 255-262.

ROUGET, Patrice, *La violence de l'humanisme : pourquoi nous faut-il persécuter les animaux ?*, Paris, Calmann Lévy, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008.

Sur Jacques Derrida

BERGER, Anne Emmanuelle, SEGARRA, Marta (dir.), *Demenergies : thinking (of) animals after Derrida*, Amsterdam, Rodopi, 2011.

CALARCO, Matthew, « Thinking Trough Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida », *Oxford Literary Review*, 2007, n° 29, p. 1-15.

CALARCO, Matthew, *Zoographies: The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008.

CAVALIERI, Paola, « *The Animal Debate: A Reexamination* », in Peter Singer (dir.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 54-68.

FUDGE, Erica, « The Dog, the Home and the Human, and the Ancestry of Derrida's Cat », *Oxford Literary Review*, 2007, n°29, p. 37-51.

KRELL, David Farrell, *Derrida and Our Animal Others : Derrida's Final Seminar, "The Beast and the Sovereign"*, Bloomington, Indianapolis, Indiana university press, 2013.

LAWLOR, Leonard, *This is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007.

LLORED, Patrick, *Jacques Derrida : politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria, 2012.

WOOD, David, « *Comment ne pas manger: Deconstruction and Humanism* », in H. Peter Steeves (dir.), *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 15-36.

Sur Peter Singer

ARMSTRONG, Susan J., BOTZLER, Richard G. (dir.), *The Animal Ethics Reader* [2003], London, New York, Routledge, 2008.

CAVALIERI, Paola, *The Death of the Animal: A Dialogue*, New York, Columbia University Press, 2009.

GRUEN, Lori, « Utiliser la philosophie pour changer le monde », *Klesis*, 2016, n° 32, p. 15-39.

JAMIESON, Dale (dir.), *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell, 1999.

KAGAN, Shelly, « Singer on Killing Animals », in GARNER, Robert, VISAK, Tatjana (dir.), *The Ethics of Killing Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 136-153.

REHAULT, Sébastien, « La raison à l'épreuve de la souffrance : l'éthique rationnelle de Peter Singer », *Klesis*, 2016, n° 32, p. 1-14.

Table des matières

Avant-propos	3
Remerciements.....	4
Sommaire	5
Introduction.....	6
I. Première partie. <i>Can they suffer ?</i> ou l'héritage benthamien de Singer et Derrida.....	16
A. Bentham : vers la considération éthique des animaux	17
B. La capacité à souffrir chez Singer et Derrida : la sentience, la singularité	23
II. Deuxième partie. Reconnaître la souffrance animale	37
A. Infliger la souffrance : la violence, la cruauté.....	38
B. Vers les sources anthropocentriques : le spécisme, la zoopolitique.....	49
III. Troisième partie. Agir contre la souffrance animale	61
A. Le sauvage et le domestique : obligations morales différenciées	62
B. Repenser la domination humaine	68
Conclusion	75
Bibliographie	78