

L'IDÉOLOGIE ANIMALISTE

*« Animal, on est mal / Et si on ne se conduit pas bien / On revivra
peut-être dans la peau d'un humain / Animal, on est mal »*

Gérard Manset

INTRODUCTION

La « cause animale » a le vent en poupe. Ce qui s'apparente cependant plus à un intérêt grandissant pour les différents aspects de cette « cause » qu'à une déferlante ne saurait être négligé en des temps où les réseaux sociaux contribuent grandement à alerter le public en diffusant des images choc provenant des abattoirs et de certains élevages de poulets. L'association L214 utilise en l'occurrence une « communication » qui a fait ses preuves : la spectacularisation de la « souffrance animale » provoquant en retour le rejet indigné de ces modes de contention et d'abattage, des interventions visant à les interdire, voire une prise de conscience plus globale sur la maltraitance animale. En tout état de cause les effets s'en font sentir dans les rayonnages des grandes enseignes de distribution puisqu'elles ont quasiment cessé de s'approvisionner auprès des élevages de poules (pour les oeufs) et de poulets en batterie. Ce qui n'est pas, bénéfique secondaire, sans valoriser leur « image » auprès des consommateurs.

Ce n'est là que l'un des aspects de l'intérêt relevé plus haut. Il en est d'autres, moins spectaculaires, mais non moins significatifs de notre point de vue, qui doivent maintenant être mentionnés. La place de plus en plus grande accordée par les presses écrite et numérique à la « cause animale » (et dans une moindre mesure par la radio et la télévision) s'explique en partie par un accroissement sensible de l'offre éditoriale : les éditeurs publient beaucoup plus qu'auparavant des ouvrages traitant de la « cause animale ». Citons d'autres indices. Cet hiver, dans une librairie parisienne, j'ai constaté non sans surprise que la table dévolue à la philosophie comportait un tiers de livres relevant de la « question animale ». Tout comme dans une bibliothèque, au printemps, où la moitié des ouvrages conseillés par les bibliothécaires se rapportaient à cette même « question ». Le philosophe médiatique Frédéric Lenoir, dont on apprend qu'il serait l'intellectuel français ayant vendu le plus de livres depuis cinq ans, sans être un animaliste pur et dur, est un fervent défenseur de la « cause animale » sur les plateaux de télévision. Parallèlement, pour changer de registre, la consommation de viande diminue. Des restaurants, du moins dans les grandes villes, et à une échelle encore réduite, adaptent désormais leurs cartes des menus en fonction des besoins d'une clientèle végétarienne. Dans un tout autre genre une pétition de décembre 2016 intitulée « Stopper le génocide des rats » (s'en prenant à la politique de dératisation de la ville de Paris) recueillerait six mois plus tard 25 000 signatures. A notre connaissance aucun détenu (ou surveillant) des prisons de la Santé, de Fresnes ou des Baumettes (pour s'en tenir à ces trois établissements) ne l'aurait signée.

Relevons également la création en 2016 d'un Parti Animaliste, dans la lignée du Parti des Animaux fondé aux Pays-Bas depuis plusieurs années (qui compte des élus au parlement néerlandais ainsi qu'un représentant au parlement européen). Le journaliste Aymeric Caron, membre de ce Parti Animaliste, précise dans un article publié au lendemain des élections présidentielles de 2017 (reproduit dans *Libération*) que « pour la première fois en France, la cause animale s'est invitée dans une élection présidentielle ». Caron cite pour l'illustrer des extraits de déclarations de l'un ou l'autre des candidats en faveur des

animaux. Le journaliste retient plus particulièrement celles de Mélenchon, défendant « la réduction des protéines carnées », dénonçant « la cruauté de l'élevage intensif », rappelant « la nécessité de respecter les sensibilités des animaux » (tout en refusant « de condamner la corrida » et « la présence d'animaux dans les cirques »). Le candidat de La France Insoumise allant jusqu'à affirmer dans un entretien « qu'être vegan c'est être révolutionnaire ». On voit que par delà le cas Mélenchon, la « cause animale » représente désormais un enjeu d'importance en période électorale. Pour revenir au Parti Animaliste, celui-ci présentait des candidats dans 150 circonscriptions lors des législatives de juin 2017 (sans que ce vote, resté modeste, ne traduise pour l'instant la place prise par la « cause animale » dans l'opinion publique). Une première étape, donc, dans la perspective de devenir l'élément moteur d'un groupe de pression susceptible d'influer sur les politiques relevant de la « protection animale » et de manière plus décisive en faveur des « droits des animaux ». Mais n'anticipons pas.

J'en viens maintenant, cette exposition faite, aux raisons qui m'ont incité à écrire cet essai critique. A vrai dire « la cause animale » ne m'intéressait pas au premier chef avant que la relation de certains faits, relevant dans une large acception de la « question animale », ne me décide à prendre connaissance de quelques uns des ouvrages pouvant représenter le nec plus ultra d'une bibliothèque animaliste. Parmi ces faits, et cela m'importait assurément, étant que ce type de théorisation animaliste (associé à la défense d'un mode de vie végan) semblait rencontrer un certain écho dans les milieux libertaires. Ce qui n'était pas sans m'étonner et m'interroger. Je fais là abstraction de la nature de mon accord avec certains aspects de la « cause animale », recoupant des préoccupations écologiques que je partage avec de nombreux libertaires et au-delà. Mais j'aurai plus loin l'occasion de préciser que la question n'est pas là (du moins dans les termes où j'entends la poser).

Ce qui m'a incité à me colleter avec cette « question animale » part d'un paradoxe. Autant les ouvrages des théoriciens et militants animalistes (plus les témoignages de nature diverse s'y rapportant, ainsi que les revues consacrant des dossiers à la même « question » qui circulent sur le net) sont présents dans les rayons des librairies et bibliothèques, et constituent par conséquent un corpus dont l'importance quantitative ne saurait être discutée, autant les critiques adressées à ce que j'appelle l'animalisme ressortent de la portion congrue. Rares sont les philosophes, anthropologues, sociologues, ou essayistes à s'être livré à ce genre d'exercice. Et je dois reconnaître que ce type d'analyse critique brille par son absence en milieu libertaire, ou dit « radical », ou ultra-gauchiste. Ce qui signifie que la « question animale » serait négligeable, secondaire, accessoire, ou fallacieuse pour tous ceux-ci ? Pourtant des indices de natures diverses, du côté de la « militance », ou depuis des échanges publics et des conversations privées ne l'accréditent pas. Mes amis libertaires se montrent-ils davantage perméables aux thèses animalistes que ceux classés parmi les « radicaux » ou les ultra-gauchistes (puisque certains groupes vegans se disent anarchistes, plus aux États-Unis qu'en France certes) ? Je n'exclus pas que la présence de penseurs classés « à droite » parmi les rares contempteurs de l'animalisme puisse jouer un rôle dissuasif, ou inciter à une certaine prudence, voire annihiler toute velléité critique. Je n'en suis cependant pas vraiment

convaincu. L'abattoir comme métaphore de « l'extermination capitaliste » a de quoi séduire, ou du moins impressionner qui vouerait à juste titre le capitalisme aux gémonies (sans revenir sur la formulation, discutable) : d'aucuns ne sont-ils pas tentés de garder par devers eux toute critique, que pourrait par ailleurs leur inspirer les thèses animalistes, devant un tel argument d'autorité ?

Pour prendre de la distance, en l'élargissant à la société toute entière, force est de constater que nous traversons, même s'il faudrait le nuancer, une époque de confusion sur le plan des idées. Ce qui n'est pas sans remettre en cause des certitudes établies, en particulier chez ceux qui avaient pour ambition de transformer ce monde, et qui révisent à la baisse pareille perspective quand ils ne la rejettent pas. Dresser un tel constat de faillite peut induire, pour les mêmes et plus largement pour un fort contingent de « déçus de la politique », le sentiment d'une incapacité structurelle chez l'homme à pouvoir changer sa condition : une incapacité qui serait en quelque sorte consubstantielle à la qualité d'être humain. C'est, entre autres raisons, depuis cette donne décevante (le ressentiment n'est jamais loin) que l'animalisme prospère. L'animal lui, par définition pourrait-on dire, ne déçoit pas. Il est comme l'infans, un innocent. Comment alors ne pas reporter cette « croyance en l'homme », qui par conséquent ferait long feu, sur l'animal ? En le défendant justement contre le premier.

Cette digression faite, reprenons le fil de notre démonstration. C'est ce hiatus, entre une production éditoriale animaliste prenant presque un caractère pléthorique, plus ses différents relais médiatiques d'un côté, et la rareté des critiques lui étant adressée de l'autre (pour ne rien dire de l'absence de ceux dont je suis le plus proche sur le plan politique), qui m'a incité à investiguer, puis analyser les tenants et aboutissants d'une « cause animale » négligée jusqu'à présent. Si un mot pouvait traduire ce que j'en pensais auparavant, celui de « sectarisme » le dispute à celui d'« intégrisme ». A ce jour je ne les retire pas vraiment mais, la différence est essentielle, je prends ce qu'ils recourent terriblement au sérieux. Et puis, surtout dirais-je, la donne a changé. Ceux que l'on pouvait alors taxer de sectaires (ou d'intégristes), et qui étaient minoritaires parmi les amis et défenseurs des animaux, paraissent aujourd'hui en mesure de s'imposer. C'est là un point sur lequel je reviendrai autant de fois qu'il le faudra. Ce qui n'empêche pas que d'autres, acteurs plus modérés de la « cause animale » puissent, sur un plateau de télévision par exemple, défendre de manière plus nuancée cette même « cause ». Je serais tenté en forçant le trait de les traiter « d'idiots utiles ». Tant il est vrai qu'on ne peut pas être animaliste à moitié : soit on finit par le devenir complètement (on verra plus loin qu'elle en est la logique implacable), soit on finit par reconnaître qu'il y a là deux poids deux mesures (et en en tirant les conclusions qui s'imposent).

Quelques précisions, avant de résumer les cinq chapitres de cet essai, sur la terminologie généralement utilisée. A savoir ma préférence pour le terme animalisme (et l'adjectif animaliste) sur ceux d'antispécisme et de véganisme (que je reprendrai cependant lorsque le besoin s'en fera sentir, puisqu'ils renvoient tous deux à des définitions précises). Il me paraît davantage traduire l'expression globale de ceux qui entendent sur les plans philosophique, anthropologique, culturel, politique, mettre fin à « l'exploitation animale », avec toutes les conséquences que cela suppose (le corollaire en

quelque sorte d'une « libération animale » qui rabattrait toutes les cartes tenues jusqu'à présent). Comme j'aurai l'occasion de le préciser les notions d'antispécisme et de véganisme me semblent plus restrictives. J'ajoute que par souci de ne pas me situer sur le terrain de l'adversaire, de bien me distancier de la terminologie animaliste, j'ai volontairement mis entre guillemet les termes « exploitation animale », « cause animale », « libération animale », « question animale », et même « souffrance animale » et « droits des animaux ». Ce qui peut prêter le flanc à l'accusation d'anthropocentrisme. Pourtant cette manière d'appeler un chat un chat, de bien distinguer ce qui se rapporte à l'homme d'un côté, à l'animal de l'autre, paraît préférable à ce flou selon lequel chacun dans cette affaire aurait ses raisons. Certes j'y consens pour principalement dénoncer l'élevage intensif, et à travers lui l'agriculture industrielle et les formes de maltraitance animale que cela induit. Mais même en y ajoutant la chasse (dans des conditions qui restent à préciser), et en émettant des réserves par si par là, je suis pour le reste en désaccord avec la doctrine animaliste. D'ailleurs par commodité je parlerai ici d'élevage intensif et là d'élevage extensif. Ceci dans la mesure où la question de l'élevage n'est pas centrale dans mon propos. Mais, comme Jocelyne Porcher nous y invite, il serait préférable d'évoquer la terminologie « productions animales » en lieu et place de celle d'élevage intensif.

Un état des lieux prioritairement s'imposait. C'est l'objet du premier chapitre. Les animalistes récusent la différenciation généralement admise entre l'homme et l'animal. Soit d'un point de vue scientifique (en mentionnant le dernier état des recherches dans différents domaines), ou moral (depuis un principe moral d'égale considération : les animaux étant ici comparés aux enfants, aux handicapés mentaux et aux personnes dépendantes). Parallèlement, sous l'angle philosophique, la critique de l'anthropocentrisme recoupe celle d'un « propre de l'homme » incapable de penser « la souffrance animale ». Celle-ci n'ayant de signification que dans la mesure où l'homme en porte la responsabilité. Par ailleurs cette « souffrance animale » peut se trouver érigée en valeur cardinale à l'instar du Christ mourant sur la croix. Ceci pour l'aspect religieux davantage développé dans le troisième chapitre. En second lieu le caractère antispéciste de la « cause animale » la politise par définition. C'est vouloir aligner, depuis une référence à l'esclavage, la « cause animale » sur celles qui entendent lutter contre toutes les formes de discrimination (racisme, sexisme, homophobie).

Le second chapitre part de la constatation de Rousseau pour qui la compassion éprouvée par l'homme à l'égard de l'animal ne pouvait qu'enrichir la nature humaine. Ceci pour indiquer qu'une sensibilité nouvelle envers les animaux, datant des Lumières, n'a pas été ensuite sans influencer le législateur. La construction des abattoirs au milieu du XIXe siècle découle de l'application de la loi Grammont, la première en terme de « protection de l'animal ». Aujourd'hui certains défenseurs des animaux (cela dépasse le cadre proprement dit de l'animalisme) n'hésitent pas, depuis l'exemple des abattoirs et des élevages de poulets en batterie, à comparer les traitements qu'y subissent les animaux à l'extermination des Juifs durant la Seconde guerre mondiale. Cette insistance à souligner pareille comparaison, qui relève d'un abus sémantique voire de l'obscène, n'étant que le revers d'une médaille dont l'autre face présente toutes les caractéristiques d'un déni :

puisque les animalistes s'efforcent de minimiser autant que possible le rôle de l'État nazi en matière de « protection animale ». Je donnerai le détail de cette politique nationale-socialiste en faveur des animaux qui, excepté le caractère racialement de certaines mesures, ressemble furieusement à l'ébauche d'un programme animaliste. Là s'arrête la comparaison. N'empêche que nous avons comme l'impression, à lire la littérature nazie sur le sujet, d'exhumer ici quelque « secret de famille » que l'on préférerait ignorer.

Une fois rappelé que l'animalisme renvoie à une explication globale du monde (et qu'il en découle que tous les malheurs du monde sont dus à l'exploitation par l'homme de l'animal), le troisième chapitre aborde la question de l'alimentation carnée, l'un des chevaux de bataille des animalistes. On en vient à ce changement de paradigme : jusqu'à la fin du XXe siècle omnivores et végétariens avaient alors cohabité dans un climat de relative tolérance, ce qui n'a plus grande signification aujourd'hui dès lors qu'il importe essentiellement pour les seconds de mettre fin à « l'exploitation animale ». Ce qui signifie qu'un végétarien éthique ne peut qu'être végétalien et adopter un mode de vie vegan. C'est aussi vouloir mettre la « question animale » en lieu et place de la question sociale. Mais avant d'en déduire les éventuels effets un lien sera préalablement fait avec ce qui apparente l'animalisme à une idéologie du salut. A travers le rejet d'une vie erronée pour embrasser une vie juste et saine, voire le sentiment d'accomplir une mission : l'envers d'une détestation plus ou moins avouée du genre humain, ou de la honte d'être humain.

Le quatrième chapitre anticipe sur ce que pourrait être partiellement ou plus globalement un monde animaliste. D'abord en alignant la « cause animal » sur celles dénonçant les discriminations raciales, sexistes, sexuelles, voire religieuses. D'où la nécessité de constituer un important groupe de pression en capacité d'obliger les gouvernements à légiférer en terme de « droits des animaux ». Ce qui suppose parallèlement la reconnaissance de la notion d'animalophobie (les associations de défense des animaux ayant toute latitude pour poursuivre devant les tribunaux l'institution ou la personne contrevenante). Mais à la différence des mouvements antiracistes, féministes, homosexuels, l'animalisme ne peut se satisfaire d'une reconnaissance en terme de droits, qui en l'occurrence resterait limitée aux devoirs des hommes envers les animaux. Ce qui revient à dire que la fin de « l'exploitation animale » passe obligatoirement par l'adoption par tous d'un mode de vie vegan. Cette projection d'un meilleur des mondes animaliste ne contient-elle pas en germe le risque d'un monde totalitaire encore inédit ? En allant jusqu'au bout de cette logique, à l'aide d'exemples choisis, je tenterai de donner quelque crédit à pareille hypothèse.

Le cinquième chapitre pourrait à lui seul constituer l'ébauche d'un autre projet. C'est reconnaître que le sujet (celui de la symbolique du monde animal) n'est ici traité que dans le cadre défini par cet essai. La question de l'anthropocentrisme sera une fois de plus remise en chantier, ceci dans une acception plus volontiers anthropomorphique (illustrée par des exemples littéraires, cinématographique ou autres). C'est vouloir en quelque sorte défendre la poésie, l'imaginaire et le merveilleux implicitement mis en accusation par l'idéologie animaliste depuis le relevé des représentations animales dans l'art ou la littérature. Il s'agit plus là d'une indication mais à titre d'hypothèse elle vient s'inscrire dans le tableau ébauché durant le précédent chapitre.

On laissera en suspens la question de savoir si les animalistes, quoi qu'ils affirment et font accroire, aiment autant les animaux qu'ils le prétendent. En revanche, pour ne pas être obligé d'y revenir, et afin d'éviter tout malentendu, critiquer sans ménagement l'animalisme ne revient pas à dire que l'on détesterait par cela même les animaux, bien au contraire. Cela ne signifie nullement que l'on se désintéresse de leur sort, ni que l'on serait dans l'incapacité d'éprouver de la compassion à leur égard. Mais, différence significative, cela signifie que l'on aime aussi les manger. Cela, même dit de manière abrupte, ne peut être séparé des plaisirs de la table, et de ce que la gastronomie durant des siècles et sur tous les continents a produit pour le mieux à travers toutes les couches de la société. Cet aspect dont l'importance n'échappera à personne, exceptés les ascètes et autres animalistes, ne sera cependant pas développé dans cet essai. Il importait qu'il soit ici mentionné.

Il y a une différence fondamentale pour qui entend réfléchir sur la « question animale » entre ceux, les animalistes, qui posent comme principe que l'animal, selon des modalités parfois différentes, est l'égal de l'homme (ne serait-ce que d'un point de vue moral), et ceux, les autres, qui ne la reconnaissent pas, ou qui récusent les termes de cette équivalence. C'est ce principe qui détermine tout le reste, l'idéologie animaliste en découle. Bien entendu les animalistes l'expriment sous des formes diverses, plus ou moins catégoriques. Tout comme ils peuvent vouloir différencier les aspects scientifiques et moraux du problème, quitte à conclure à l'inégalité de l'homme et de l'animal dans le premier cas pour davantage insister sur leur égalité dans le second (voire réciproquement). A la question, « qu'est ce qui différencie radicalement l'animal de l'homme ? », Elisabeth de Fontenay répond sans hésiter : « Rien, selon la théorie synthétique de l'évolution (l'évolutionnisme, plus la génétique) ». Ni « la pensée, la langage, la raison, la conscience de soi, la politique, la morale, l'histoire, le travail, la culture, la technique, ou encore le rire, le tabou de l'inceste, le sens du beau et celui de la mort », ne convainquent Elisabeth de Fontenay de cette différence radicale puisqu'elle évoque en substance « une énumération fanfaronne » dès lors, ajoute-elle, que « les travaux de la génétique, ceux de la paléonanthropologie, de la primatologie et de la zoologie auront pulvérisé la plupart de ces flots de certitude ». On ne sait pas bien qui fanfaronne ici.

Étienne Bimbenet a écrit un livre (*L'animal que je ne suis plus*) qui entend distinguer « savoir que nous provenons de l'animal » de la manière « de se réapproprier ce savoir pour en faire l'objet d'une véritable expérience de la pensée ». Bimbenet cite Joëlle Proust ajoutant à la liste ci-dessus : « L'écriture, l'agriculture, l'activité mathématique, le sport et les jeux de règles conventionnelles, la recherche théorique, l'usage d'outils variés et adaptés, le débat social, la planification concertés, et bien entendu l'existence d'institutions de droit public ». On pourrait remplir des pages et des pages pour compléter cette liste. Cette énumération presque infinie prouve, si besoin était, comme l'indique Bimbenet « que nous avons affaire à une différence radicale - comme un fossé si profond qu'il engloutirait tout ce qu'on y jette. Reste que l'on aimerait sonder cette différence, plutôt que de la laisser à l'arbitraire d'une conviction ». C'est ce dont je vais m'efforcer de m'employer.

Cependant, pour répondre à Elisabeth de Fontenay, cet « animal que je ne suis plus » ne saurait évidemment nier le schéma évolutionniste qui nous permet de penser l'humanité dans la continuité du règne animal. Mais cela n'autorise pas pour autant à déclarer poreuse et non avenue toute frontière entre l'homme et les autres animaux. Des disciplines scientifiques telles que l'éthologie, puis la paléoanthropologie, et plus récemment la biologie moléculaire nous instruisent certes davantage sur la complexité du monde animal et les différents stades de l'évolution humaine, ainsi que sur l'existence d'un patrimoine génétique commun. Elisabeth de Fontenay et la plupart des animalistes mettent souvent en avant le fait que nous partageons 98 à 98,6 % de notre patrimoine génétique avec les chimpanzés et les bonobos : ce sont surtout ces 1,4 à 2 % qui font la

différence. Ces données scientifiques ne permettent pas pour autant d'en conclure à une « transformation radicale de ce que l'on entendait par humanité aux 19e et 20e siècles », comme le prétend Tristan Garcia. C'est aller un peu vite en besogne.

Laissons là Elisabeth de Fontenay parce que cette philosophe n'est pas à proprement parler animaliste. Elle avoue manger de la viande « mais rarement », expliquant cet écart par son absence de tout talent culinaire. Moins trivialement, son refus de reconnaître dans les termes qui sont les siens toute différence entre l'homme et l'animal serait « constitutif du travail » qu'elle « mène dans le sillage de philosophes » qui l'ont formée, dont Jacques Derrida, consistant « dans la déconstruction de la tradition théologique et métaphysique du propre de l'homme ». Le dernier Derrida s'est-il est vrai penché sur « la question de l'animal ». En s'inscrivant en faux contre toute la tradition philosophique (Aristote, Descartes, Kant, Heidegger, Levinas, Lacan) que Derrida récuse ici en s'appuyant sur Jeremy Bentham qui « a proposé il y a deux siècles de changer la forme même de la question de l'animal » : pour le philosophe anglais il ne s'agissait plus « de savoir si l'animal peut penser, raisonner, ou parler, comme on finit en somme de se le demander depuis toujours ». Je reviendrai plus loin sur l'argumentation de Bentham : elle a été reprise par tout le courant animaliste (Derrida compris), au point de devenir l'un de ses invariants.

Restons avec Derrida pour aborder cette question de la différenciation (ou pas) sous le rapport, plus particulier, personnel dirais-je, que Derrida entretient avec l'animal, un chat en l'occurrence, le sien. Il part de l'exemple où ce chat le regarde, lui Derrida, quand le philosophe dans sa salle de bain est nu. Un regard qui le rend honteux, surtout honteux d'avoir honte : « Honte de quoi, et devant qui ? Honte d'être nu comme une bête ». Le regard de l'animal donnerait à voir « la limite abyssale de l'humain ». On a compris que Derrida, comme il le dira explicitement plus loin, tient à souligner ce qu'on ne verrait pas habituellement, qu'un animal pouvait nous regarder et s'adresser à nous « depuis une origine tout autre ». C'est d'ailleurs l'attitude courante des philosophes, ajoute Derrida : cette dénégation envers les animaux « institue le propre de l'homme, le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propos ».

Ce que Derrida exprime, à partir de l'exemple de son chat, n'a rien de bien singulier ni d'extraordinaire. Comme lui nous projetons tous, plus ou moins certes, nos sentiments voire nos fantasmes sur un animal, dans la mesure où une « communication » s'établirait entre lui et nous. A titre personnel, également, l'année peut-être où Derrida prononçait la conférence qui donnera plus tard naissance au livre que je viens de mentionner, *Cet animal que donc je suis*, je traversai la place d'un bourg de l'est de la France occupé par le chapiteau d'un cirque. Un peu à l'écart je découvris un lion en cage. Des chiens, à distance raisonnable, aboyaient dans sa direction de manière hystérique : le lion semblait indifférent à tout ce tapage. Comme je m'approchai de la cage le lion releva la tête. Nos regards se croisèrent. Un peu plus tard, relatant cette rencontre, je dirai : « j'ai été troublé par ce regard, profondément humain ». Pourtant, ayant vécu de nombreuses années en compagnie de chats, je n'avais jamais ressenti quelque chose d'équivalent. Moi aussi, comme Derrida, je projetais sur ce lion quelque chose de mon sentiment dans pareille

situation (la personnalité de l'animal en cage, les chiens aboyant, l'indifférence du lion, son regard tourné vers le mien).

J'ai au moins ce point commun avec Derrida : tous deux nous aimons les félins. A la différence, depuis l'anecdote que je viens de rapporter, que j'en reste là, sans épiloguer outre mesure sur cette « humanité de l'animal », ou prétendue telle. Derrida a toute légitimité d'instruire le procès du « propre de l'homme » depuis l'attitude courante des philosophes envers l'animal (ou les animaux). Mais j'incline à penser que sa longue péroraison sur le chat dans la salle-de-bain, qui n'est pas sans séduction, ne convainc que les convaincus (disciples et consort). D'ailleurs Derrida évoque au détour d'une phrase, sans trop s'y attarder, le chat quémendant sa pitance du moment. Cela préoccupe davantage le chat que de découvrir son maître nu. Si l'on pouvait faire parler l'animal ne répondrait-il pas : « Rien à foutre que tu sois à poil ! Occupe toi plutôt de ma gamelle, je commence par avoir les crocs ! ». N'est-on pas tenté de déconstruire la déconstruction du « propre de l'homme » à travers pareil exemple ? Pour résumer, le propos de Derrida nous renseigne davantage sur ce que le philosophe peut projeter sur un animal (depuis le sentiment d'être nu devant un chat qui soit-disant l'observerait) : il y a plus là matière à psychanalyser qu'à philosopher.

La question philosophique du « propre de l'homme », que Derrida et ses disciples entendent ici déconstruire depuis notre rapport à l'animal, recoupe en grande partie celle de l'anthropocentrisme (ou se trouve incluse dans cette dernière). Celui-ci, selon d'autres interlocuteurs, dans le large panel des expressions critiques, serait moins associé à Aristote et Descartes qu'à la révolution industrielle du XIXe siècle : l'exploitation illimitée de la nature et du monde animal traduisant plus la toute puissance de l'homme que dans n'importe quelle période antérieure. Le rejet de l'anthropocentrisme, selon les animalistes, a pris encore plus d'importance dans le dernier quart du XXe siècle avec l'apparition d'une critique antispéciste. L'un des effets de ce rejet apparaît à travers la volonté chez de nombreux défenseurs des animaux de renchérir parallèlement sur l'intelligence de l'animal. Pareil écueil a bien été perçu par la philosophe animaliste Florence Burgat qui dans *La cause des animaux*, depuis l'importance que d'aucuns accordent à cette intelligence, estime que ceux-ci font « fausse route » dès lors que cette intelligence se trouve rapportée à celle des humains. Pour Burgat : « L'erreur la plus commune et la plus grossière consiste en effet à *déduire* l'animal de l'humain, à l'évaluer à partir d'une grille qui ne lui convient pourtant pas ». Cependant, quand dans son dernier livre (*L'humanité carnivore*) Florence Burgat prolonge ce propos depuis l'exemple du chat de Derrida (elle indique que « ce qu'ils appellent « animal » pouvait les *regarder et s'adresser* à eux depuis (...) un régime tout autre », nous avons comme l'impression, compte tenu de qui a été dit plus haut, que le serpent se mord la queue. Comme quoi il paraît difficile de sortir du cercle vicié de l'anti-anthropocentrisme. Ce n'est pas la mention d'une « valeur anthropogénique, conférée par l'humain, mais non relative à l'utilité de ce dernier », selon une autre animaliste, Corine Pelluchon, qui permettrait de s'en extraire.

Cette « différence radicale » entre l'homme et l'animal ne s'exerce pas uniquement dans le même sens, celui disons des « prérogatives du premier ». Ce qui porte le nom « d'instinct animal » illustre la capacité qu'ont les animaux de faire face, de répondre à des

situations envers lesquelles les hommes sont démunis ou désarmés. Entre maints exemple citons celui du tsunami de décembre 2004 : les animaux, juste avant le raz-de-marée, avaient en grande majorité rejoint les hauteurs les préservant d'une mort n'ayant pas épargné 250 000 êtres humains. Mais l'argumentation, que l'on pourrait tirer ici de la supériorité de l'animal en la mettant en balance avec tout ce a été précédemment dit en faveur de l'homme, n'est pas reprise comme telle par le principal théoricien de « la cause animale », Peter Singer (auteur du livre considéré comme une « bible animaliste » dans les pays anglo-saxons, *La libération animale*), qui admet l'existence de différenciations significatives entre « les hommes et les autres animaux ». Là où Singer argumente dans le sens d'une égalité entre les uns et les autres se rapporte au fait « que le principe moral d'égalité de considération des intérêts s'applique à eux (les animaux) comme il s'applique aux humains ». L'argument paraît recevable. Pourtant lorsque Singer l'illustre ensuite à travers « la façon dont nous traitons les jeunes enfants » ou les êtres humains « étant dans l'incapacité de comprendre » la comparaison devient spécieuse : l'enfance n'est qu'un moment de la vie d'un être humain et la déraison mentale ne peut être considérée comme définitive. Cette argumentation se trouve également reprise par Corine Pelluchon dans son *Manifeste animaliste* (publié en 2016), l'ouvrage le plus synthétique écrit sur « la question animale ». Elle cible plus précisément « les vieillards déments » et « les individus handicapés » pour - depuis ce qu'elle appelle « le modèle de l'agentivité dépendante » (« un individu peut être déclaré autonome même s'il est déclaré incompetent en raison de ses défauts cognitifs ») - appliquer ce modèle aux animaux. Cette formulation, déjà discutable, élargie aux animaux relève de l'absurdité. Pelluchon a beau affirmer que les droits des animaux, qu'elle évoque ensuite dans le droit fil de sa démonstration, ne sont pas anthropocentriques mais anthropogéniques sa comparaison en terme de « modèle de l'agentivité dépendante » tombe dans le travers relevé par sa collègue Burgat..

Peter Singer d'abord, puis Jacques Derrida, Florence Burgat, Corine Pelluchon et les autres ont recours à un argument décisif pour mettre en équivalence ce principe d'égalité, malmené jusqu'à présent : la souffrance animale. Jeremy Bentham, le premier, à l'adresse de Kant (lequel affirmait en 1780, « les animaux ne sont pas conscients d'eux-mêmes et n'existent qu'à fin de moyens pour une fin. Cette fin est l'homme »), lui répondit : « La question n'est pas peuvent-ils *raisonner* ? ni peuvent-ils *parler* ? mais peuvent-ils *souffrir* ? ». Ce qui ne veut pas pour autant dire que Kant niait la souffrance animale puisqu'il estimait que « nous pouvons juger le cœur d'un homme par son comportement envers les animaux ». Ce qui relativise quand même la portée de l'argument. Singer y revient plusieurs fois dans *La libération animale*. Selon lui, cette « capacité de souffrir » est celle « qui donne à un être le droit à l'égalité de considération ». Précisons que Bentham évoque uniquement « la souffrance de l'animal », sans accoler comme le fait Singer la « capacité de souffrir » à celle « d'éprouver du plaisir ». Si l'on peut s'entendre sur ce qu'est la « souffrance animale » il paraît difficile de s'accorder sur ce que signifie « éprouver du plaisir » pour les animaux. D'ailleurs Singer ne conserve que la seule souffrance pour répéter d'une page à l'autre combien elle est imputable aux êtres humains. Et le fait d'éprouver du plaisir, alors, pourrait-on à contrario l'expliquer par la

bienveillance humaine ? Il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans ce raisonnement.

Derrida lui, toujours depuis Bentham, insiste plus sur le verbe « pouvoir » associé à « souffrir » pour avancer que « pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir ». Où se logerait, à le lire, « la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux ». Je ne suis pas certain de bien comprendre pareil enchaînement. Relevons que pour Peter Singer, comme pour Derrida, la « souffrance animale » s'est accentuée au fil des siècles : le premier indique : « nous infligeons probablement plus de souffrances aux animaux qu'à toute époque antérieure de l'histoire », et le second nous certifie que les conditions actuelles de l'exploitation animale auraient été jugées monstrueuses par les « hommes du passé ». Quels hommes ? Pas ceux qui dans la Rome impériale assistaient au spectacle des jeux du cirque. Pour ne citer qu'un seul exemple 5000 animaux périrent en une seule journée lors de la consécration du Colisée par Titus. Au XIXe siècle, encore, l'historien Théodore Zeldin rapporte qu'on « faisait danser les dindes sur des plaques chauffées à blanc, on visait à coups de cailloux des pigeons enfermés de telle sorte que la tête émerge et serve de cible », etc, etc. Pareils cruautés à travers les siècles d'un côté, et conditions d'élevage et d'abattage de notre monde contemporain de l'autre, supportent pourtant difficilement la comparaison. C'est bien aux secondes que nos deux philosophes entendent se référer. Les formes extrêmes de cruauté des Anciens à l'égard des animaux paraissent faire l'objet d'un déni chez ceux pour qui l'horreur des horreurs doit être recherchée du côté des abattoirs et des élevages de poulets en batterie. On ne comparera pas davantage ce qui ressort de la finalité d'un certain type d'élevage intensif, avec ce déchainement de passions sadiques jadis illustré par les jeux du cirque (que seule la corrida aujourd'hui prolonge, toute proportion gardée). Mais un rappel paraît toujours bienvenu pour remettre cette « horreur absolue » dans de plus justes proportions.

Pareille « souffrance » induit qu'en retour on ne puisse éprouver que compassion et pitié envers les animaux maltraités, non sans s'interroger sur les causes d'une telle « souffrance ». Derrida va jusqu'à parler de « guerre » dans cet ordre d'idée : une guerre à l'égard de laquelle, en raison de nos devoirs, de nos obligations, de nos responsabilités, « nul ne saurait se soustraire ». Florence Burgat renchérit en évoquant elle « une guerre partout livrée, une guerre dont aucun terme n'est envisagé, une guerre où tous les coups sont permis, de sorte que cet état de guerre est une *condition*, non un état d'exception ». Devant un tel tableau quelle importance encore accorder aux guerres sanglantes dont l'actualité de notre monde nous donne chaque jour le détail par rapport à celle, jamais nommée, que les hommes mènent en permanence contre le règne animal ? Un ton en dessous Corine Pelluchon affirme d'abord que la « pitié suppose que j'appréhende l'autre comme vivant, et non en fonction de son appartenance à une espèce », pour ensuite emboîter le pas de Derrida : « Cette guerre doit nous interroger sur la place de la pitié dans la justice ». Dans les jeux de rôles de nos animalistes l'animal devient la victime exemplaire et l'homme le bourreau.

Ce que Derrida appelle « la dénégation organisée de cette torture » doit certes être mise sur le compte des aspects les plus souvent relevés de cette « souffrance animale », mais

plus encore dans des situations où l'on ne saurait selon toute vraisemblance la prendre comme telle puisqu'elle s'élargit même à la pêche à la ligne : le paisible pêcheur, moderne Monsieur Jourdain, fait de la torture sans le savoir lorsqu'il décroche sa victime de l'hameçon pour la jeter dans son panier-épuisette. C'est l'occasion de rappeler que pour nos animalistes la « souffrance animale » n'a de signification, devient un concept, que si l'homme en porte la responsabilité. Elle existe pourtant dans la nature mais cela ne compte pas. Ou alors, comme dirait Tartuffe, cachez moi cette souffrance-là que je ne saurais voir ! A ce sujet Francis Wolff s'interroge ainsi : « Comment faire de la douleur animale le seul mal *absolu*, alors même qu'elle est souvent à l'état naturel un avertissement utile à la préservation de la vie de l'individu ou de l'espèce ». Cette douleur ainsi sublimée, celle du dauphin captif, du renard pris au piège, du homard bouilli, vaut bien celle de l'enfant mourant de faim ou du prisonnier politique torturé.

Ce qui se trouve ici rapporté peut, j'imagine, paraître excessif. Cet excès ainsi que les outrances relevées plus haut chez nos animalistes étant la conséquence, du moins en partie, d'une prise de conscience agissant telle une révélation, celle-ci précédant la conversion. J'en veux pour preuve quelques éléments biographiques relevés ici où là en milieu animaliste. Corine Pelluchon le traduit à sa manière quand, évoquant « l'intensité de la souffrance animale » révélée, elle ajoute : « dès lors que cette vérité pénètre la conscience, l'air devient irrespirable. Un silence se fait tout autour de soi : il abrite à la fois la solitude, la honte et la certitude que plus jamais il ne sera possible de vivre comme avant ». Avant, comme le commun des mortels, nos futurs animalistes vivaient dans l'erreur. Une fois la vérité du monde révélée, celle de la « cause animale », il leur faut franchir un palier, un cap indispensable pour vivre dans la pleine conscience de ce qu'implique une telle révélation, y compris la douleur de le savoir et d'y être confronté en permanence. Avec Pelluchon (« En prenant sur soi la souffrance des animaux on éprouve une blessure immense, qui ne se referme jamais, et qui, d'une certaine manière, est plus vive à mesure que les années passent ») cette conversion prend un caractère christique. D'ailleurs, d'un penseur animaliste à un autre on pourrait évoquer quelque « christianisme de contrebande ». Les animalistes érigent en valeur cardinale la « souffrance animale » comme les chrétiens, toute proportion gardée, le firent à travers la métaphore de Jésus crucifié. Ce ne sont pas les péchés des hommes que Corine Pelluchon dans sa conclusion entend racheter, mais nos âmes : « En rendant justice aux animaux c'est notre âme que nous sauvons ». Plus haut elle précisait : « Il est impossible de prendre la mesure de la souffrance des animaux sans en souffrir, parce que leur vie est un enfer, que cet enfer est l'oeuvre de l'espèce humaine et qu'il montre tout le mal dont nous sommes capables ». On l'a compris : les animalistes sont forcément du côté du bien, les autres étant dans le camp du mal. Mais après tout, il est toujours possible de se « sauver », et notre âme avec, en embrassant la « cause animaliste », le seule susceptible de nous rendre à ce qui n'a pas de nom, ou qu'il faudrait inventer (le mot « humanité » s'avérant trop anthropocentrique).

Certes un Derrida n'entend pas se situer sur ce terrain-là, plus religieux que véritablement philosophique. Cependant, les mêmes causes produisant les mêmes effets, il n'hésite pas à parler de « génocide » pour évoquer la disparition de certaines espèces animales. C'est vouloir comparer ce qui n'est pas comparable. On relève que Derrida

entend associer les conditions de cette disparition et la politique d'extermination des nazis, voire des Turcs avant eux. Il y a là plus qu'un abus. Du point de vue de la définition du génocide, tout d'abord : le mot qui date 1944 se rapporte à « la destruction méthodique d'un groupe ethnique, et par extension de l'extermination d'un groupe en peu de temps » (tel le génocide arménien). Ici la destruction des espèces animales n'a pas de caractère univoque (contrairement au génocide), et s'explique principalement, depuis des prélèvements sur la faune sauvage, pour des raisons économiques (la peau, les cornes ou tout autre partie de l'animal susceptible d'être transformée en objet manufacturé). Elle n'a pas donc le caractère de « destruction méthodique » du génocide. D'ailleurs les États, sous la pression des associations de défense des animaux, répriment de plus en plus les actes de braconnage et les trafics qui en résultent. Ensuite les animaux ne constituent nullement « un groupe ethnique, racial ou religieux ». On regrette de devoir le rappeler. Enfin cette utilisation abusive tend à relativiser la notion même de génocide. Elle pourrait être reprise par des personnes moins bien intentionnées que Derrida pour alors prendre une tournure révisionniste.

Singer, Pelluchon et consort entendent politiser la « cause animale ». D'où un parallèle fait entre le projet de « libérer » les animaux et la libération passée ou présente de certaines catégories d'êtres humains (les Noirs, les femmes, les homosexuels). L'esclavage se trouve particulièrement mis à contribution. Corine Pelluchon s'y réfère comme « antécédent qui fournit à la fois des repères stratégiques et des encouragements », et l'illustre en se livrant à une comparaison malencontreuse, pour ne pas dire déplacée, entre les « marchés aux esclaves » et les « marchés eux bestiaux ». L'esclavage a d'abord été remis en cause par les esclaves eux-mêmes qui, en se révoltant, témoignaient à la fois du caractère inique de l'esclavage et de la possibilité pour eux d'y mettre un terme. C'est absurde de tenir le même langage avec les animaux. Certes des animalistes prétendent que les animaux résistent à leur exploitation. Mais comment cette « résistance » se manifeste-t-elle ? Quelle forme prend-elle ? Sous celle d'un « droit à poursuivre sa vie » objecte Florence Burgat. C'est elle qui le formule et non l'animal. Citons également, après l'esclavage, l'existence de groupes féministes actifs aux USA qui, dans les perspectives ouvertes par l'ouvrage *Sexual Politics of Meat*, entendent lier la cause féministe à celle des animaux : associant ainsi « nourriture carnée » et « oppression masculine ». Sophie Tissot, qui commente cet ouvrage de Carol J. Adams (*La politique sexuelle de la viande*, publié en France en 2016), écrit dans un article du même titre que « l'argument principal du livre repose sur la consommation de viande comme sur le contrôle du corps des femmes ». Elle ajoute : « La masculinité se construit sur le régime carné, symbole et garantie de l'oppression patriarcale, dont la viande vient tous les jours asseoir la légitimité ». Alors que faire de ces femmes, pourtant la majorité, qui persistent à consommer de la viande ? Doit-on les traiter comme des renégates ou considérer qu'elles sont doublement aliénées (par la domination masculine et le substitut de cette dernière, la viande) ? Une féministe qui mangerait de la viande ne trahit-elle pas pour Adams la cause des femmes ?

Pour Corine Pelluchon les animaux sont des « sujets politiques ». Ce qu'elle explique par « des intérêts à défendre, des préférences individuelles » et « la faculté de communiquer

même si la plupart du temps leurs conditions de vie ne leur permettent pas ». Où donc placer le curseur qui en terme de « conditions de vie » permettrait à l'animal de « communiquer » ou pas ? Cela concerne-t-il les animaux domestiques ? La mention de « la plupart du temps » laisserait supposer que pour beaucoup cette faculté serait absente. On en exceptera le chat de Derrida. Mais l'on constate que la « communication » de cet animal-là, qui là selon toute vraisemblance entend alerter son maître sur son ventre vide, n'est pas prise comme je l'ai souligné pour ce qu'elle est. Ce qui signifie qu'un animal même en capacité de « communiquer » n'est pas toujours compris par ceux qui en ont la charge. Alors le « sujet politique », franchement, dans tout ça ! Plus sérieusement, pour en revenir à cette politisation, la « cause animale » entrerait en résonance avec celles qui s'inscrivent « dans l'histoire de la lutte contre toute forme de discrimination contre l'esclavage, le racisme, le sexisme, contre l'exploitation des humains par d'autres humains et des nations par d'autres nations, ils ne séparent pas la défense des animaux de la défense des droits humains ». Formulé ainsi, comment ne pas adhérer à ce programme ? D'ailleurs plus en amont Pelluchon incriminait « un système économique (...) fondé sur le profit » et « nos habitudes de consommation » tout en insistant sur la dimension écologique de ces combats. Je reviendrai plus loin sur ce qu'il faut penser de cet affichage, ou de telles déclaration d'intention.

J'en viens maintenant au noyau dur de la pensée animaliste : la « cause animale » prime sur toutes les autres et les englobe en quelque sorte. C'est le fil rouge de *La libération animale* de Peter Singer (selon lequel cette « cause » serait ou sera au coeur des revendications politiques du XXI^e siècle) et des théories animalistes les plus conséquentes. J'ai précisé, dans la partie introductive, pourquoi je préférais la formulation animalisme à celle d'antispécisme (ou à celle de véganisme). Cependant il me paraît difficile de poursuivre cette démonstration sans aborder ce que recouvre la notion d'antispécisme (la dénonciation du « spécisme » par conséquent). Une question que Corine Pelluchon résume ainsi : Les animalistes sont anti-spécistes et leurs convictions les conduisent au véganisme ». Ce qui mériterait d'être un poil corrigé car des différences peuvent apparaître entre anti-spécistes et végétariens. Le néologisme de « spécisme » a été créé en 1970 par Richard Richard Ryder, un psychologue anglais, puis repris par Peter Singer qui l'a popularisé. Ce dernier le définit comme « un préjugé ou une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces ». Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, le commentant dans sa préface à *La libération animale*, indique que la formulation « Les humains d'abord ! » n'est pas tant spéciste que anthropocentrique ou humaniste ». Elle est surtout ridicule et polémique puisque l'association avec le slogan lepéniste « Les français d'abord ! » vient naturellement à l'esprit du lecteur. Toute comparaison de ce type est infondée et ne mérite que le mépris. Jeangène Vilmer ajoute que « le spécisme sert autant à discriminer entre les humains et les autres animaux qu'entre les animaux entre eux ». Si la discrimination se rapporte en second lieu à la mention d'animaux dévorant d'autres animaux, comment y remédier alors ? Le lion, l'aigle, le requin et le boa seraient en droit de protester.

Corine Pelluchon reprend la notion de « préjugé spéciste » pour avancer qu'il « justifie l'exploitation et la maltraitance animale ». Pour elle « rien ne justifie le *spécisme*, surtout

depuis la diffusion de la théorie de l'évolution de Darwin » et les découvertes scientifiques qui en découlent. L'antispécisme, donc, pour en revenir à Singer, consiste à « éliminer les pratiques spécistes » de la vie de chacun, et à s'y opposer conséquemment. Dans cette conception antispéciste l'animal se trouve au coeur des questions qui se posent à l'humanité depuis que les hommes ont domestiqué les animaux avec toutes les conséquences (nourriture à disposition, vêture, exhibitions, etc) que l'on sait. Toujours dans cette logique les questions d'ordre social, racial, anthropologique sont subordonnées à celle, centrale, fondamentale, essentielle, de la « cause animale » et de tout ce qu'elle implique en terme de choix de société, voire de civilisation. Disons, pour simplifier, que l'animal prend la place de l'homme depuis une critique sans appel de l'anthropocentrisme. Même si cette valeur intrinsèque des animaux, comme je l'ai relevé, est conférée par l'être humain. Cette théorisation n'est pas sans prendre un caractère totalisant. Nous verrons plus loin en quoi ce caractère pourrait s'avérer totalitaire.

Un mot cependant sur la présence d'un courant dit welfariste, plus en retrait (que l'on oppose au courant abolitionniste, prônant la suppression totale de « l'exploitation animale »). Les welfaristes demandent eux l'amélioration des conditions de vie des animaux et insistent sur leur bien être (on les retrouve principalement dans les associations de défense des animaux). Un courant que les animalistes, abolitionnistes par définition, considèrent réformiste puisqu'il ne prône pas la fin de « l'exploitation animale ». Comme l'écrit Florence Burgat, résumant ce point de vue, cette position « n'est pas recevable dans une perspective qui prend au sérieux l'existence animale, car les animaux sont dans tous les cas privés de leur vie à vivre ».

Jusqu'à présent le courant antispéciste s'est révélé être minoritaire, du moins en France (dans les pays anglo-saxons il a plus d'importance), sur le terrain de la « cause animale », davantage occupé par des associations de défense des animaux, généralement welfaristes. De surcroît, pour la grande majorité des intellectuels, des militants de toute obédience, ou de simples citoyens, la « question animale » ne se pose pas en termes antispécistes, ou alors de manière périphérique ou conjoncturelle, à condition qu'elle se trouve posée (l'indifférence dominant). De moins en moins certes dans la mesure où des vidéos dénonçant la maltraitance animale circulent plus qu'auparavant non sans sensibiliser des personnes hier encore peu concernée par « l'exploitation animale ». On peut déjà repérer dans un autre ordre d'idée un certain changement, plus ou moins important d'une classe sociale à l'autre, des habitudes alimentaires (même si l'aspect écologique prend le dessus sur celui de « l'éthique animale »). Il est vrai également, comme je viens de l'indiquer, que la sensibilité de nos contemporains à l'égard de la « souffrance animale » n'est plus tout à fait la même en ce début de XXI^e siècle. Ce que prouve par ailleurs l'évolution du Code Civil : rappelons que depuis le 18 janvier 2015 l'animal n'est plus considéré comme un meuble, mais à juste titre comme « un être vivant doué de sensibilité ». On s'étonnera juste que cette modification n'ait pas été effectuée plus tôt. Cependant, pour en revenir à l'antispécisme, cette logique animaliste faisant des animaux des « patients moraux » à l'égal des hommes, derrière un affichage de bon aloi peut s'avérer pernicieuse, voire dangereuse si l'on prend la peine de réfléchir sur ce que cela implique.

Relevons ici un paradoxe. Rares sont les philosophes, historiens ou anthropologues ayant une attitude véritablement critique envers l'animalisme (ou l'antispécisme) alors que la production éditoriale se rapportant à la « cause animale » prend aujourd'hui un caractère pléthorique. Le philosophe Francis Wolff est l'un des rares penseurs à s'être penché de manière critique sur l'idéologie animaliste dans l'article « Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal » (datant de 2009 et recueilli dans un numéro de la revue *Pouvoirs* consacré aux animaux) Une analyse que l'on peut résumer à travers l'excellente formule suivante : « Lorsque l'on commence à traiter les animaux comme des personnes on est pas loin de traiter les personnes comme des animaux ». Venons en à l'article en question. Wolff y indique, il s'agit de sa thèse, « que l'animal ne peut être défini indépendamment des relations que l'homme a avec lui ». Ce qui se révèle essentiel et entre en contradiction avec le fondement de la doctrine antispéciste. Wolff, ceci précisé, se réfère également à l'animalisme pour dénoncer autant la « fragilité théorique » de ceux qui s'en réclament que « ses risques pratiques ». Selon le philosophe, il s'agit d'une « théorie morale (...) fondée sur le concept d'*animal* en général, autrement dit de toute doctrine qui fait de l'animal en tant que tel le sujet d'un droit ou le porteur d'une valeur intrinsèque, absolue (c'est à dire indépendante du type de relation que nous pouvons avoir avec lui) et égale en tous les animaux, pourvu qu'ils soient animaux et parce qu'ils le sont ». Dans cet article Francis Wolff pointe la contradiction selon laquelle, pour les animalistes, le « respect absolu de la vie » importe par dessus tout alors que, par opposition au végétal, l'animal « est un être vivant et hétérotrophe (c'est à dire qui se nourrit de substances organiques, donc de végétaux et d'animaux) ». Qu'en est-il pour les animaux carnivores de ce « respect absolu de la vie » ? Faudrait-il un jour les rééduquer dans un monde animaliste ? C'est absurde, mais guère plus que la mention ici d'un « respect absolu de la vie » (dès lors que les animaux sont des « patients moraux », carnivores inclus).

Cet état des lieux ne serait pas complet si je ne mentionnais maintenant le véganisme. En règle générale l'association se fait entre animalisme, antispécisme et véganisme. Certains végétariens sont pourtant critiques envers l'antispécisme. Je n'entrerai pas dans cette querelle qui me semble secondaire ou accessoire du point de vue exprimé ici. Je rappelle que le végétariste, qui rejette de son alimentation tout produit animal (y compris les laitages, oeufs, coquillages et miel), devient végétarien dès lors que ce rejet inclut tous les produits d'origine animale dans son habillement, ou de toute autre manière (parure, maquillage). Le végétarien s'oppose également à toutes les formes d'utilisation de l'animal par les hommes. En entrant dans le détail de ce qu'il faudrait supprimer pour en finir avec « l'exploitation animale » on distinguera les animaux de compagnie, les animaux d'élevage et les animaux sauvages.

En ce qui concerne les animaux de compagnie les animalistes restent partagés : entre ceux qui admettent que l'on puisse adopter un chat, un chien, un hamster, etc, quitte à durcir les peines prononcées à l'égard de « propriétaires » coupables de maltraitance envers leur animal de compagnie ; et ceux qui refusent qu'un animal devienne la propriété d'un être humain. De surcroît l'obligation de donner une alimentation en partie carnée au chat ou au chien n'est pas sans dissuader certains animalistes. Peter Singer a en 2001

défrayé la chronique végane en déclarant que la zoophilie n'avait rien de répréhensible ni d'amoral si aucun mal n'était fait à l'animal. Singer précisait que dans ce cas on pouvait évoquer une relation consentante entre l'animal et l'être humain. Soulignons que Singer et ceux qui ici le soutiennent évoquent le « spécisme » irrationnel et l'anthropocentrisme latent de leurs contradicteurs végans. Ce qui ne manque pas de sel. Pour ces derniers il ne peut y avoir dans pareille situation de consentement : tout être humain ayant une relation sexuelle avec un animal abuse de celui-ci. Pourtant les uns et les autres, sur un plan théorique, s'accordent sur « l'égalité morale » entre les animaux humains et les animaux non humains. Comment ne pas reconnaître que Singer ne déroge pas à la doctrine quand il évoque des relations sexuelles non violentes, consentantes entre un être humain et animal ? « L'égalité morale » n'existerait plus dans pareil cas de figure, ou se révélerait être à géométrie variable ? Lorsque Corine Pelluchon évoque dans une même phrase, parmi la liste de sévices dont sont victimes les animaux, « les chiennes violées », on en déduit que les agresseurs seraient des êtres humains de sexe masculin. Qu'en est-il alors pour elle des relations sexuelles, plus courantes que je sache, entre un chien et un humain de sexe féminin ? Faudrait-il parler de viol dans ce cas précis ? Sa réponse nous importe.

Avant de poursuivre cet inventaire en abordant la question des animaux d'élevage, il est utile d'apporter les précisions suivantes afin de dissiper tout malentendu avec ce qui suivra. On ne peut qu'être résolument opposé à l'élevage intensif pour les trois raisons suivantes. D'abord comme remise en cause de l'agriculture industrielle, laquelle en plus des dommages commis envers la nature, a accéléré le processus de disparition de la paysannerie (liée à l'élevage extensif). Ensuite comme remise en cause des habitudes alimentaires générées par l'agriculture industrielle (tout autant pour améliorer la qualité des produits consommés que pour prévenir tout éventuel risque sanitaire). Enfin comme remise en cause de la façon dont sont traités les animaux dans le cadre de l'élevage intensif (des conditions d'élevage à l'abattage). Ce qui s'inscrit il va de soi dans une remise en cause globale du capitalisme. Ce qui s'avère bien ici pour les hommes l'est de même pour les animaux. Choisir pour sa consommation des oeufs de poules « élevées en plein air » de préférence à celles élevées en batterie c'est parier sur la qualité du produit consommé comme du bien être l'animal. On ne peut que se féliciter de la disparition progressive (et aujourd'hui programmée) de l'élevage de poulets en batterie. Je laisse ici la question de l'inégalité entre les consommateurs, liée à des inégalités structurelles, de classe, de revenus, qui permet aux plus riches de se nourrir convenablement, de manière plus saine, d'être ainsi en meilleure santé, et aux plus pauvres de ne pouvoir accéder qu'aux produits issus de l'agriculture industrielle, d'avoir ainsi une alimentation de moindre qualité et plus sujette à confronter ces consommateurs-là à des problèmes de santé. Car, je conclus ici, traiter de cette question dans cet essai nous ferait sortir de notre sujet.

Les animalistes condamnent fermement et sans appel l'élevage intensif. Certes, cela dépasse le cadre proprement dit de l'animalisme, la critique de l'élevage intensif entre en résonance avec des préoccupations écologiques en raison du coût environnemental de ce type d'élevage. On remarque que ce type d'argumentation se trouve aujourd'hui davantage mis en avant par les différentes composantes du mouvement animaliste. Par

exemple le Parti Citoyen pour les animaux préconise (après avoir indiqué que « l'élevage contribue grandement aux émissions de gaz à effet de serre ») une « meilleure répartition des ressources pour nourrir les habitants de notre planète (1kg de viande de boeuf = 15 000 litres d'eau et 16 kg de céréales consommées »). On note l'absence de l'adjectif « intensif » dans ces lignes consacrées à l'élevage. Ce chiffrage, repris par la plupart des penseurs animalistes, se révèle sujet à caution. Les données statistiques ne prendraient pas suffisamment en compte l'activité réelle de l'élevage de façon distincte des autres activités (par exemple la déforestation amazonienne ne peut être imputée au seul élevage). Comme l'indique Jocelyne Porcher on fait porter la responsabilité de ces problèmes environnementaux sur l'élevage sans préciser qu'il s'agit en l'occurrence de « l'industrie mondiale de productions de matières animales » (de ce que l'auteur appelle « productions animales », à savoir l'élevage intensif). D'ailleurs, c'est ce qu'ils retiennent et leur importe, la condamnation des animalistes se rapporte à toute forme d'élevage et implique sa disparition. Pour une double raison : celle liée à la notion d'élevage, éthiquement condamnable, et plus encore à travers l'association animal = viande de boucherie. Distinguons là aussi ceux qui demandent stricto sensu la disparition de l'élevage, et ceux qui la subordonnent à une politique agricole active en faveur de la reconversion des éleveurs. Il n'y a pas lieu d'évoquer ceci posé la mention d'un élevage extensif que les animalistes considèrent welfaristes.

Nos animalistes sont également partagés sur l'équitation, même si la majorité d'entre eux la condamnent. Pour le plus grand nombre le dressage est l'une des formes de « l'exploitation animale » (surtout pour les animaux de cirque). Cette condamnation s'élargit à l'utilisation du cheval et du mulet comme animaux de trait. En ce qui concerne l'équitation, les reproches, en plus du dressage, portent sur le fait que le cheval n'a pas besoin d'être monté puisque cela ne bénéficie qu'aux êtres humains. Le groupe Véganisme absolutiste évoque la vie des chevaux domestiques comme « faite de captivité, de contraintes, de souffrances et de frustrations ». Les animalistes se partageraient également sur la nécessité de « libérer les chevaux » : les uns préconisant le retour à la vie sauvage et les autres un statut d'animal de compagnie.

Les zoos et parcs animaliers n'échappent à ce genre de condamnation : la captivité des animaux renvoyant au voyeurisme des êtres humains venus les contempler. Les animalistes sont davantage critiques envers les zoos eu égard le moindre espace dans lequel les animaux peuvent se mouvoir qu'avec les parcs animaliers. D'ailleurs certains animalistes reconnaissent que dans une certaine mesure les parcs animaliers contribuent à préserver des espèces animales menacées de disparition. Mais tous s'accordent sur la nécessité de supprimer les lieux où l'on enferme les animaux. Selon Corine Pelluchon, droite dans ses bottes : « Le zoo manifeste et renforce le sentiment de supériorité que les humains ont sur les animaux ». A croire qu'elle ne s'est jamais retrouvée dans un zoo en compagnie d'enfants. En revanche, pour ce qui concerne les delphinariums, où les dauphins et les orques disposent d'espaces très réduits par rapport à leur capacité de mouvement, la fermeture de ces établissements paraît justifiée. Je n'irai pas jusqu'à dire, comme l'inénarrable Pelluchon, que les frustrations engendrées par ces animaux marins

dans ces établissements rendent les dauphins « dépressifs, voire psychotiques », n'étant pas qualifié pour apprécier la validité d'un tel diagnostic.

Quant aux animaux élevés ou chassés pour leur fourrure ou leur peau, cette condamnation doit autant être mise sur le compte de l'élevage intensif que de la chasse. On se ralliera ici à l'argumentation animaliste sur la fourrure en ajoutant que ce type d'achat ne concerne plus aujourd'hui qu'une minorité de nantis. Par contre on la récusera pour l'élevage (non intensif) de moutons « producteurs de laine » ou de vers à soie. La chasse n'a pas attendu l'émergence d'un courant animaliste pour faire l'objet de critiques, parfois virulentes. Nos critiques sont principalement adressées à ceux, citadins, néo-ruraux ou entrepreneurs agricoles, tous coupés de cette nature dans laquelle le paysan vivait de plein pied, et pour qui la chasse devient un hobby. Si la pêche en haute mer, sous sa forme industrielle s'avère désastreuse et devrait être réglementée, les animalistes eux demandent son interdiction. Tout comme ils réclament la suppression de la pêche d'élevage au nom du caractère intensif de celle-ci. Reste le cas du paisible pêcheur à la ligne que l'on condamne de même en raison de la souffrance infligée à un animal, fut-il un poisson.

Mettons un terme à cet inventaire qui devient fastidieux pour aborder une question récurrente, souvent posée, autant par les animalistes que par leurs détracteurs : et les plantes, dans tout ça ? On sous-entend ici que les végétaux, en second lieu, sont des entités vivantes au même titre que les animaux. Le premier, Peter Singer, s'est efforcé de se positionner à ce sujet de manière cohérente. Son argumentation sera d'ailleurs ensuite reprise grosso modo par le courant antispéciste. Une première constatation : les animalistes insistent d'autant plus sur la différence, fondamentale selon eux, entre l'animal et le végétal qu'ils la récuse pour les animaux et les êtres humains. En animaliste conséquence Florence Burgat est revenue à plusieurs reprises sur ce motif. Dans *Une autre existence* elle insiste sur « la rupture ontologique entre végétaux et animaux ». Elle est encore plus explicite dans un entretien en 2017 à la revue *Reporterre*. Selon Burgat il convient de bien distinguer le règne animal du règne végétal parce que « les plantes n'ont pas de soi de vie personnelle, d'expérience en première personne ». Ce qui l'entraîne à nier aux plantes toute « autonomie », toute « liberté », toute « spontanéité », ainsi que « cette épreuve de la vie et de la mort » : par conséquent tout « ce qui rassemble dans un même ensemble ontologique humains et animaux ». Dominique Lestel y avait par avance répondu dans son *Apologie du carnivore* en posant comme préalable que « le végétal est pourtant un être vivant qui meurt ». Ce philosophe et éthologue s'appuie sur les travaux récents des botanistes pour avancer que « les plantes ont des intentions, prennent des décisions et évaluent les aspects complexes de leur environnement ». Par exemple « une plante individuelle a la capacité de changer de morphologie et de transformer les structures de ses embranchements pour s'adapter à son environnement » : même si elles « ne pensent peut-être pas » les plantes opèrent des calculs et réagissent de façon appropriée avec les problèmes qu'elles rencontrent ». Évidemment ce ne sont pas des arguments d'ordre ontologique. Mais quand Florence Burgat prétend que ces dissertations sur la vie végétale « contribuent à noyer le poisson » on pourrait lui renvoyer le compliment.

Disons que le fossé séparant les animaux des plantes n'est pas moins grand que celui qui sépare les être humains des animaux. Sinon les plantes sont des êtres vivants au même titre que les animaux et les êtres humains. Donc, pour rester dans une certaine logique, il n'y aurait pas lieu de les faire souffrir, par conséquent de les arracher pour les manger. Ce qui entrainerait la fin de l'humanité puisque nous ne pouvons pas nous nourrir de minéraux. Pourtant le Groupe de Défense de Véganisme n'hésite pas à évoquer le « massacre » des plantes : de « plants de carottes et d'oignons domestiqués, déterrés et agonisants ». Il est même question de droits pour les plantes, par exemple celui « de ne pas être polluées ou de ne pas avoir pour partenaires sexuels des plans OGM ». Cela fait sourire ? Certes mais ni plus ni moins que quelques autres propos, cités plus haut, tenus par des intellectuels animalistes patentés et dûment diplômés.

Et les insectes dans tout ça ? Ceux qui sont comestibles possèdent de nombreux atouts : leur taux de protéine se révèle supérieur à celui des autres produits de l'alimentation animale ou des végétaux, leur élevage a un faible impact sur l'environnement et représente une alternative au mode intensif, et en plus d'être goûteux ils présentent une grande variété de goûts et de formes. Enfin leur consommation serait certainement la principale solution au problème qui risque de se poser avec encore plus d'acuité vers le milieu de ce siècle : comment nourrir toute la population de la terre ? Sauf que ce sont des animaux. Par conséquent la question ne se pose pas pour les animalistes qui d'ailleurs n'en disent mot.

Un dernier mot sur le vin. Le procédé dit de collage permettant de clarifier le vin fait appel à des produits animaux dérivés (colle de poisson, gélatine d'os, blancs d'oeufs, etc). Il existerait paraît-il des solutions alternatives : le végétal remplaçant ici l'animal. Pourtant s'agit-il encore de vin ? Dans l'attente d'une vérification, si d'aventure l'occasion m'était donnée de déguster un tel breuvage (produit et commercialisé par une coopérative du Buzet), je reste cependant persuadé que la définition d'un « vin végan » doit être recherchée du côté de celle du couteau de Lichtenberg.

Jean-Jacques Rousseau, on s'accorde là-dessus, est le premier philosophe à avoir émis l'idée que la compassion éprouvée par l'homme à l'égard des animaux ne pouvait qu'enrichir la nature humaine. D'autres penseurs avaient exprimé avant lui quelque chose d'équivalent sans pour autant associer la condamnation de la cruauté faite à l'animal aux devoirs de l'homme envers lui-même. Rappelons aussi que Rousseau a écrit dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister ». Ce qui n'en fait pas, c'est le moins qu'on puisse dire, l'un des précurseurs de l'animalisme : la compassion n'empêche nullement la reconnaissance d'un fait objectif. Admettons que depuis Rousseau, Kant, les Lumières généralement, il devient admis que la violence de l'homme exercée sur les animaux contient le risque de se retourner contre les êtres humains. D'ailleurs Levi-Strauss se réfère à Rousseau pour, dans *Anthropologie structurale, Deux*, rejeter les illusions de l'humanisme. Selon lui, durant les quatre derniers siècles l'homme occidental s'est efforcé de séparer animalité et humanité. En cela, il « ouvrait un cycle maudit » : cette frontière entre l'une et l'autre, « constamment reculée, servait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer au profit de minorités toujours plus restreintes le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour propre son principe, sa nature ». Sur un point il paraît difficile de donner raison à Levi-Strauss. A l'origine, justement, la volonté des humanistes de la Renaissance de mettre l'homme au centre de l'univers s'effectuait au détriment d'une conception théologique du monde, celle de la puissance infinie de Dieu. Il en résultait une remise en cause autant que faire se peut du christianisme et de l'Église. Ce qui n'est pas rien, et a contribué à l'éclosion des disciplines scientifiques qui ont permis l'avènement d'un Levi-Strauss. Cette critique de l'humanisme se retrouve également sous la plume de Peter Singer. Pourtant cette terminologie ne paraît pas bien choisie. C'est plus l'occidentalisation du monde que l'humanisme proprement dit que Singer, à le lire, entend critiquer dans la mesure où il s'agit du colonialisme. On se souvient qu'un humaniste comme Montaigne a été l'un des premiers à dénoncer le colonialisme naissant de son siècle.

Parallèlement cette sensibilité nouvelle à l'égard des animaux, redevable à Rousseau et aux Lumières, n'a pas été sans influencer sur l'évolution de la législation en France durant le XIXe siècle. Avec la loi Grammont (1850) la protection animale entre dans le cadre législatif : elle sanctionne les propriétaires d'animaux domestiques qui infligeraient publiquement et abusivement des mauvais traitements envers les animaux dont ils ont la charge. Signalons que date de 1845 la création de la Société protectrice des animaux : la proximité des deux dates n'a rien de fortuit. Même si le décret de 1851 élargit le cadre de la loi à l'espace privé, il faut surtout retenir que cette législation en faveur des animaux domestiques indique que dans la société française du milieu du XIXe siècle (et cela vaut pour l'Allemagne et l'Angleterre) on ne tolérait plus publiquement le spectacle d'animaux maltraités par leurs propriétaires mais surtout tués comme animaux de boucherie. La loi Grammont nécessitait la création d'abattoirs à la périphérie des villes. N'oublions pas de

signaler, plus important encore dans le contexte de ce milieu de XIXe siècle, qu'il s'agissait principalement d'une mesure d'hygiène.

Pour reprendre la démonstration depuis l'association faite entre colonialisme et « exploitation animale », un pas de plus a été franchi dans ce registre comparatif avec la référence à la Shoah. Ce qu'elle m'inspire recoupe en grande partie ce qui a été avancé plus haut sur le caractère abusif de la notion de génocide, associée pareillement, mais comme une association peut en cacher une autre on verra plus loin ce qu'il en résulte. Pour revenir à la Shoah citons Tristan Garcia (propos recueillis dans un entretien au magazine *Agir par la culture*) : « Ce qui fonde la réflexion moderne sur le droit des animaux et la souffrance animale c'est effectivement la Shoah ». Je parlais de « caractère abusif » plus haut. Avec Garcia l'abus se trouve redoublé par l'indication suivante : « De manière évidente dans les années 1960 et 1970, la majorité de ceux qui vont fonder les mouvements de libération animale aux États-Unis et en Angleterre sont des survivants de l'holocauste, ou bien les enfants des survivants de l'holocauste ». Mais de qui parle Tristan Garcia ? Pour prendre les exemples les plus représentatifs ce n'est pas le cas de Richard D. Ryder, de Tim Regan, de Donald Watson, ni de Gary Francione ou d'Ingrid Newkirk en l'élargissant à la génération suivante. Qui alors ? Peter Singer, certes, le plus connu, n'est pas un « survivant de l'holocauste » mais ses parents, juifs viennois, ont dû quitter l'Autriche en 1938 pour s'installer en Australie (où est né Peter Singer en 1946). Ses grands parents paternels furent déportés, et sa grand mère maternelle mourut dans un camp d'extermination. Mais cet aspect biographique n'apparaît nullement dans *La libération animale* ni dans ses ouvrages ultérieurs : Singer ne l'a divulgué qu'en 1990 après avoir été traité de « nazi » (en raison de sa défense de l'euthanasie sous certaines conditions).

Garcia ajoute que les « camps d'extermination ont fréquemment été bâtis sur le modèle des usines Ford », elles-mêmes construites « sur le modèle des abattoirs de Chicago ». Cette « thèse », popularisée par Charles Patterson dans *Un éternel Treblinka*, doit beaucoup au fait qu'Henry Ford était un fervent admirateur d'Hitler, lequel le lui rendait bien. Une admiration partagée par la plupart des ingénieurs nazis et qui se reportait également sur Taylor, en dépit de l'hostilité de certains cercles nationaux-socialistes envers le taylorisme. Ford raconte dans son autobiographie avoir eu l'idée d'une « chaîne de production » en visitant, adolescent, l'un des abattoirs de Chicago. Mais il paraît difficile de comparer en terme de rationalisation du travail les prémices (à Chicago et Cincinnati) de ce que l'on appellera plus tard le « travail à la chaîne », avec ce qui sous ce nom se mettra progressivement en place à la fin du XIXe siècle et au début du siècle suivant à l'initiative de Taylor, puis de Ford. Affirmer que les usines Ford, conçues sur le modèle des abattoirs, ont de surcroît servi de modèle aux camps d'extermination nazis relève plus du domaine de la forte présomption que de la preuve. Enzo Traverso dans *La violence nazie* indique que « les architectes et les ingénieurs de l'entreprise Topf d'Erfurt qui ont conçu l'aménagement des fours crématoires d'Auschwitz ont bien du y penser » (aux abattoirs), mais aucun document à notre connaissance ne vient l'étayer. Certes l'on ne saurait nier que du point de vue le plus « avancé » en terme d'organisation et de rationalisation du travail (le taylorisme) Auschwitz fonctionnait comme une entreprise capitaliste. A la

différence, essentielle, que la première ne produisait pas des marchandises mais des cadavres. Avant Tristan Garcia cette comparaison entre la « souffrance animale » et la Shoah avait été faite par les écrivains Isaac Bashevis Singer, Coetzee, Grossman, Cavanna, Yourcenar, ainsi que par des militants de la cause animaliste. Elisabeth de Fontenay, tout en reprenant cette comparaison, tient cependant que soit préalablement bien précisé le « caractère de singularité » de la destruction des Juifs d'Europe. C'est également la position de Derrida. Le pire, si l'on peut dire, revenant à Ingrid Newkirk, la présidente de l'importante association PETA, déclarant que « six millions de Juifs sont morts dans des camps de concentration, mais que des milliards de poulets à rôtir vont périr cette année dans les abattoirs ». Ce qui relève de l'obscène. D'ailleurs PETA privilégie dans sa « communication » le rapprochement en termes d'images choc entre la Shoah et les poulets élevés en batterie. L'une des expositions de l'association s'intitule : « La Shoah dans vos assiettes ! ». Ce qui n'a pas besoin d'être commenté.

De telles comparaisons, même nuancées, tendent à banaliser la spécificité de la destruction des Juifs d'Europe (des Tziganes et des homosexuels aussi) par les nazis. Puisqu'elles mettent sur le même plan des formes d'abattage remontant au milieu du XIXe siècle, ou l'élevage des poulets en batterie, avec un événement unique dans l'histoire de l'humanité, dont la portée est sans commune mesure avec ces deux aspects de « l'exploitation animale ». Et puis, cela ne leur sera pas reproché, bien au contraire, les actions de sensibilisation menées par les associations de défense des animaux nous permettent de penser qu'à l'avenir l'on tuera les animaux de boucherie de manière plus « civilisée », du point de vue des devoirs que nous avons vis à vis des animaux (puisque'il faut bien les tuer pour les manger). Pourtant, ici la comparaison devient atroce, on ne peut pas tenir le même raisonnement avec la Shoah : il n'existe pas de manière plus « civilisée » de tuer des Juifs ! Ces comparaisons sont d'autant plus déplacées, quand elles ne relèvent pas de l'obscénité, que ceux qui s'en prévalent, et tout le courant animaliste avec, omettent de signaler, ou évacuent rapidement, ce fait pourtant indéniable, difficilement escamotable, dont l'importance ne devrait pourtant échapper à personne, et qu'il conviendrait d'analyser en regard de l'idéologie animaliste : l'État nazi s'est trouvé en première ligne, plus que n'importe quel régime antérieur, de son temps et des temps à venir, pour condamner « l'exploitation animale » et légiférer en ce sens, celui d'une « protection de l'animal ». Il y a quelque chose d'un impensé, voire d'un impensable qui justement, dans les termes venant d'être précisés, fait l'objet d'un déni. C'est dire que d'aucuns ne veulent pas penser pareil fait, qu'ils préfèrent relativiser, quand d'autres refusent de le considérer comme tel ou en nient la réalité. Je reprendrai l'argumentation de Jocelyne Porcher, qui dans *Vivre avec les animaux* insiste sur la distinction entre comparaison et analogie (la première visant « à mettre en évidence des différences et des ressemblances entre des objets, c'est une activité comptable, une mise en balance », la seconde étant au contraire « un exercice de l'imagination qui vise à rapprocher des objets à priori comme très différents »), pour bien préciser que je n'entends pas dans la démonstration qui suivra me livrer à une comparaison mais procéder par analogie. Non sans ajouter que la distinction faite par Porcher ne se rapportait pas (depuis l'exemple de l'abattage des animaux d'élevage) à la politique nazie mais aux camps d'extermination.

Il est vrai, pour rester en France, que celui qui le premier a publiquement soulevé le lièvre en 1992, Luc Ferry, n'était certainement pas le mieux qualifié pour le faire. Ferry n'avait pas encore connu la célébrité avec *La sagesse des modernes* (un best seller philosophique écrit avec André Comte-Sponville), tout comme il n'envisageait pas à ce moment-là embrasser une carrière ministérielle. Luc Ferry s'était fait connaître quelques années plus tôt comme co-auteur d'un ouvrage très discuté (*La pensée 68*). Ce personnage n'inspire aucune sympathie, pour parler de manière euphémiste. On citera uniquement sa dénonciation infondée de pédophilie envers un ancien ministre, et son fameux emploi fictif au sein de l'Université. Ces derniers « états de service », qui appartiennent au XXI^e siècle, font que nous laissons au lecteur le soin de qualifier d'une épithète appropriée un tel personnage.

En 1992 donc, ce philosophe plutôt classé à droite (même si Castoriadis et Lefort feraient partie des penseurs ayant formé Ferry) publie *Le nouvel ordre écologique*, un ouvrage critique sur l'écologisme : l'auteur s'en prenant principalement à « l'écologie profonde », mélange d'anti-humanisme et de retour à une pureté perdue. Mais, pour ce qui nous intéresse ici, il fait un rapprochement, du moins sous certains aspects, entre cet écologisme-là et celui prêté aux nazis, dans la mesure où ceux-ci reprenaient l'un des thèmes récurrents du romantisme allemand. C'est dans ce dernier contexte que Ferry rappelle la législation nazie en faveur d'un droit des animaux. La polémique qui s'ensuivit porta presque exclusivement sur les critiques que *Le nouvel ordre écologique* adressait à l'écologisme. Un article de Luc Ferry publié dans *Le Point* en 2001 va la relancer, mais plus précisément autour du thème des lois promulguées par les nazis en matière de « protection animale » dont Ferry rappelle les grandes lignes. Elisabeth Hardoin-Fugier lui répondit dans l'article « La protection législative de l'animal dans le nazisme » (sous-titré : Un recyclage français de la propagande nazie). Elle reconnaît que les nazis ont en novembre 1933 édicté une loi sur « la protection animale » interdisant de tourmenter un animal ou de le maltraiter et précisant le détail du catalogue de ces mauvais traitements. Pour Hardoin-Fugier cependant il ne s'agit que « d'un artifice de propagande parmi d'autres » destiné à accréditer dans ce cas d'espèce l'humanisme (ou prétendu tel) des nazis.

Cette seconde « Babette s'en va en guerre pour la cause animale » cite quelques contre-exemples, dont celui, indéniable, que les animaux appartenant aux Juifs subissaient le même sort que leurs propriétaires. Ce qui pour elle infirme l'absence de cruauté des nazis envers les animaux. Cela confirme plutôt l'importance de la racialisation pour les nazis qui « judaïsaient » ainsi les animaux des Juifs. Plus loin l'auteure s'appuie sur le juriste allemand Hubert Schorn entendant démontrer que « la frénésie législative nazie n'est qu'un artifice de la prise de pouvoir politique ». Pourtant ce juridisme, non moins indéniable, traduit, si l'on veut bien prendre la peine de ne pas s'arrêter-là, la volonté par les nazis de légiférer sur tous les aspects de la vie politique allemande pour la modifier. Ce qui n'a rien d'un artifice. Tout comme le fait de récuser la responsabilité personnelle d'Hitler dans la rédaction de la loi de novembre 1933 n'a pas valeur d'argument. Cette loi se situe dans le prolongement de quelques autres l'ayant précédées, en particulier celle d'avril 1933. On sait aussi qu'Hitler ne rédigeait pas lui-même les textes de loi. Par ailleurs

Elisabeth Hardoin-Fugier se focalise sur Hitler pour relever chez lui l'absence de textes relatifs à la « protection animale » (à l'exception de quelques passages dans *Mein Kampf*). Elle s'avance quelque peu en prétendant que les « discours d'Hitler, intégralement publiés, ne semblent pas contenir le mot animal ». Le verbe « sembler » laisse supposer que notre historienne ne les a pas lu, ou partiellement. Quand elle ironise en disant « ne croire que les documents visibles, en attendant la révélation des invisibles », on lui rappellera qu'Hitler n'a jamais écrit, ni signé ni contresigné un document accréditant l'existence d'une « solution finale ». En fin de compte Hardoin-Fugier s'appuie sur l'aspect le plus faible de la démonstration de Ferry (son insistance à mentionner le rôle personnel d'Hitler dans les différentes étapes de la politique de « protection de l'animal ») pour la déclarer nulle et non avenue. Elle reprend également l'argument, souvent utilisé par ceux qui entendent minimiser le rôle ici en l'occurrence des nazis, selon lequel la législation nationale-socialiste sur les animaux avait été précédemment ébauchée durant la République de Weimar en 1927. D'après Hardoin-Fugier : « La jurisprudence des années nazies ne semble guère montrer de changements effectifs dans le traitement des animaux ». On verra plus loin ce qu'il en était. L'auteure s'avère plus convaincante lorsqu'elle aborde la question de la vivisection, supposée supprimée d'après une déclaration de Goering. Enfin Elisabeth Hardoin-Fugier, pour conclure, cite un certain nombre d'auteurs qui en France ont repris l'argumentation de Luc Ferry, leur reprochant d'avoir ainsi participé à la diabolisation de la « démarche protectrice de l'animal, par contamination avec un personnage hors norme, Hitler ». Cependant, quand elle ajoute que tous ces suiveurs « emboitent sans la moindre hésitation le pas cadencé d'une désinformation qui pourrait devenir un cas d'école », on constate, avant d'entrer dans le détail de cette « désinformation », que l'article de cette historienne a contribué à rendre inaudible en France (à l'échelle de cette répercussion certes, qui reste limitée), ou du moins à faire écran à toute analyse exhaustive et objective de la « question animale » par les nazis (à l'instar d'une animaliste comme Florence Burgat).

En 2003 la revue *Politix* publiait un numéro sur la « question animale ». Il comporte un substantiel article intitulé « Le travail sur la frontière entre les humains et les animaux dans l'Allemagne nazie » (rédigé par Arnold Arluke et Clinton R. Sanders : ces deux universitaires américains ayant publié plusieurs livres sur la « question animale »). A ce jour il s'agit de la plus importante contribution sur « le nazisme et les animaux » parue en langue française. Cet article en réalité est l'un des chapitres de l'ouvrage *Regarding animals* publié aux USA en 1996. Arluke et Sanders soulignent que « le souci protecteur » des nazis à l'égard des animaux s'avère bien antérieur à leur prise de pouvoir puisqu'en 1927 un député hitlérien demandait au Reichstag que le gouvernement prenne des mesures en faveur de la « protection animale ». Cinq ans plus tard les nazis réclamaient l'interdiction de la vivisection, laquelle fut actée l'année suivante, après l'avènement d'Hitler au pouvoir. Cette mesure était l'une des dispositions figurant dans la loi du 21 avril 1933 votée par le parlement, la première des lois sur « l'exploitation animale », laquelle comportait des articles contrôlant l'abattage des animaux. A la radio Goering déclarait : « Afin que la torture des animaux ne continue pas (...) je vais envoyer dans les camps de concentration ceux qui pensent encore qu'ils peuvent continuer à traiter les animaux

comme une propriété animée ». La législation d'avril 1933 est complétée par celle de novembre 1933 (la vivisection pouvant être autorisée dans certaines conditions : ce qui suscita des critiques à l'intérieur du NSDAP). Des décrets ensuite entre 1934 et 1943, indiquent les deux auteurs, « précisent avec un luxe atroce de détails un vaste éventail de préoccupations, depuis le ferrage des chevaux jusqu'à l'usage de l'anesthésie ». En passant, par exemple, par « la souffrance des homards et des crabes », puisqu'y était stipulé « que les restaurateurs devaient tuer les crabes, homards et autres crustacés en les jetant un à un dans l'eau bouillante ». La protection des animaux sauvages n'était pas exempte de considérations en accord avec l'idéologie nationale-socialiste puisqu'il s'agissait, par delà une régulation de la chasse et un encadrement des chasseurs, de « veiller sur les animaux sauvages et de les protéger de telle sorte qu'une race plus variée, plus forte et en meilleure santé émerge et soit préservée ». Ceci passant par la création de réserves naturelles où l'on réintroduisait les espèces menacées. En tout état de cause, du point de vue de la « protection animale », la législation nazie en vigueur se révèle plus répressive que partout ailleurs dans le monde : les mauvais traitements infligés aux animaux peuvent être sanctionnés par des peines de prison ou de fortes amendes. Insistons sur le fait que « la sanction ne devait pas être déterminée par le délit lui-même mais par « l'idée fondamentale » derrière celui-ci ». Ce qui ouvrait la porte aux interprétations sur des critères renvoyant à l'idéologie nationale-socialiste.

Les deux auteurs indiquent : « Il n'est pas sûr qu'il y ait eu une logique unique derrière toutes ces lois ». C'est certainement, parmi d'autres raisons, ce qui a incité le pouvoir nazi à unifier en 1938 les différentes associations de protection des animaux dans une seule, dépendante du ministère de l'Intérieur. De cet ensemble de lois et décrets il ressort que pour la première fois dans l'histoire des juridictions contemporaines les animaux étaient protégés pour eux-mêmes plutôt que dans leurs relations avec les hommes. Ce qui selon l'idéologie nazie devait contribuer « à éveiller et fortifier la compassion comme l'une des plus hautes valeurs morales du peuple allemand ». Compassion à l'égard des animaux et non de tous les hommes il va sans dire. On ne peut nier que par ailleurs les nazis se servaient de cette politique protectrice en faveur des animaux comme vitrine en direction du monde extérieur. En 1934 ils organisaient une conférence internationale sur la protection des animaux placée sous l'exergue suivant : « Des âges entiers d'amour seront nécessaires pour récompenser les animaux pour leur valeur et leurs services ». Les nazis agissaient ici comme dans de nombreux autres domaines. Mais n'y voir comme le prétend Elisabeth Hardoin Fugier que de la propagande revient à éluder la réalité du traitement de la « question animale » par les nazis, la législation qui en résulte, laquelle constitue l'ébauche d'un programme animaliste avant la lettre. Ajoutons que la « protection des animaux » fera l'objet à partir de 1938 d'un enseignement dans toutes les écoles publiques et à l'Université.

Les dignitaires nazis, s'ils s'accordaient sur l'essentiel en terme de « protection animale », pouvaient manifester là une différence, ici une préférence si l'on entrait dans les détails de cette protection. Goering était principalement concerné par la faune sauvage et la préservation des espèces menacées, alors qu'Hitler détestait la chasse et exaltait « la vie à la ferme ». Hitler, on le verra, étant un cas particulier. On peut cependant relever

que pour tous les nazis l'instinct animal s'opposait à la culture et à l'intellectualisme. Les discours d'Hitler abondent en métaphores au travers desquelles le Führer incite le peuple allemand à se comporter comme les meilleurs des animaux. Artike et Sanders précisent : « L'Allemand modèle devait s'identifier avec les animaux et manifester la prétendue expressivité froide de l'instinct animal. La compassion normalement réservée aux humains devait être réorientée en direction des animaux. C'était bien l'un des objectifs des lois pour la protection animale ». Pour Hitler « la bête de proie, libre, magnifique » devait briller dans les yeux de la jeunesse allemande. Dans cette tonalité il ajoutait : « J'effacerai mille ans de domestication humaine. J'obtiendrai la pure et noble substance de la nature ».

Ernest Haeckel figure parmi les penseurs ayant inspiré les nazis (comme précurseur d'une « hygiène raciale »). Ce philosophe et biologiste reprochait dans les débuts du XXe siècle au christianisme d'avoir placé les êtres humains au dessus des animaux et de la nature. Les conclusions de ses recherches sur le règne animal entendent faire prévaloir un mode de vie fortement hiérarchisé et centralisé pour les sociétés humaines. L'enseignement de Haeckel sur les animaux comme « être moraux » sera repris par les nazis. Citons cet extrait significatif du Journal de Goebbels : « L'homme ne devrait pas se sentir supérieur aux animaux. Il n'y a aucune raison à cela. L'homme croit que lui seul à l'intelligence, une âme et le pouvoir de parler. L'animal ne détient-il pas non plus tout cela ? ». Le mot de Goering, selon lequel « pour la protection des animaux l'éducation de l'humanité est plus importante que les lois », incite à penser que celles-ci n'étaient pas toujours opérantes. Les deux auteurs résument la prose nazie sur la « question animale » par les impératifs suivants : « La société ne devrait pas outrager les animaux, ou les tuer, que ce soit pour le plaisir de la chasse ou pour se nourrir. Dans l'avenir les animaux ne souffriront pas sans nécessité. La chasse devient le symbole d'une civilisation dépassée : manger de la viande un signe de déclin ; et le végétarisme l'emblème d'une nouvelle et pure civilisation qui serait le futur de l'Allemagne ».

Les animalistes, très généralement, récusent le végétarisme d'Hitler. C'est pour ceux qui l'abordent une question essentielle, voire LA question essentielle qui, une fois réglée, dispense de perdre son temps avec ces billevesées, le prétendu intérêt des nazis envers les animaux. L'argumentation ici soutenue vient principalement du livre de Charles Patterson, *Un éternel Treblinka* (ouvrage déjà mentionné plus haut de manière critique) : de nombreux commentateurs, des militants végans mais également des universitaires sympathisant de la « cause animale », la reproduisant sans autre forme de procès. Patterson, tout en reconnaissant que Hitler s'abstenait généralement de consommer de la viande pour des raisons hygiéniques et diététiques, médicales vers la fin de sa vie, ajoute que cela ne l'empêchait pas de se délecter de temps à autre d'un plat de saucisses. Pourtant il semblerait qu'Hitler ait été végétarien de manière constante après 1932. On ne trouve pas chez lui de confirmation explicite de ce végétarisme mais ce qu'on rapporte sur son alimentation le laisse entendre implicitement. Arluke et Sanders indiquent par exemple (en citant Robert Waite) les propos d'Hitler sur le bouillon de viande considéré comme « un thé au macchabée » ou les saucisses comparées à des « cadavres ». Les dignitaires nazis, du moins la plupart, se convertirent au végétarisme (exceptés Goering et quelques autres). Hitler, de surcroît, associait le végétarisme au racisme biologique nazi en

soulignant que le fait de manger de la viande contaminait celui qui s'y livrait en raison du mélange entre l'animalité et le sang aryen. Enfin la civilisation devait se régénérer à travers le végétarisme. Dans son Journal Goebbels note que les herbivores « ont beaucoup plus de pouvoir de résistance que les animaux qui se nourrissent de viande », et de façon plus significative : « Manger de la viande est une perversion de notre nature humaine. Quand nous atteindrons un plus haut degré de civilisation, nous réussirons à coup sûr à la dépasser ». Où se trouve la vérité, pour revenir à Hitler : était-il ou non végétarien ? Patterson, qui cite par ailleurs Waite, n'a pas retenu ce qu'en rapportent Arluke et Sanders. A comparer l'une et l'autre de leurs contributions, les seconds font davantage preuve de prudence avec leurs sources (certains points litigieux ou polémiques étant exposés de manière contradictoire), quand le premier s'abstient de mentionner tout ce qui remettrait en question sa thèse (ou cite un historien végétarien comme Ralph Meyer dont l'objectivité peut sembler sujette à caution).

Lorsque Patterson affirme que Hitler a interdit en 1933 les sociétés végétariennes, puis persécuté ensuite les végétariens allemands, on se demande où il a trouvé pareille information que nul document à ma connaissance n'atteste. Ses sources sont celles du critique gastronomique Colin Spencer (par ailleurs auteur d'une « Histoire du végétarisme »). Cela paraît totalement contradictoire avec ce qui vient d'être précisé. Spencer n'a-t-il pas confondu « sociétés végétariennes » et « associations de défense des animaux » : ces dernières n'étant supprimées que pour mieux se retrouver dans une seule et plus puissante association liée au ministère de l'Intérieur. Une information évidemment reprise par toutes les associations véganes comme si c'était là parole d'évangile. Les mêmes, à une exception près, reprennent à l'envi le propos suivant que Patterson prête à Adorno (« Auschwitz commence quand quelqu'un regarde un abattoir et pense : ce ne sont que des animaux »). Adorno n'a jamais écrit une telle phrase. Il s'agit d'une grossière contraction du fragment 68 (« Les humains te regardent ») de *Minima Moralia*. Et encore il faudrait plutôt parler de falsification puisque dans ce fragment Adorno ne mentionne pas plus « Auschwitz » que le mot « abattoir ». Certes Patterson n'a rien inventé, ayant trouvé cette fausse citation dans un ouvrage de Christa Blanke. Mais le moins qu'on puisse demander à un docteur en Histoire de l'Université Columbia, dont les ouvrages sur le Shoah feraient autorité, c'est d'aller vérifier ses sources, ici et ailleurs. Ce qui ne plaide guère en faveur d'un ouvrage « traduit dans une dizaine de pays » et dont la parution a été saluée en France. La formule ici prêtée à Adorno n'a pas eu la fortune de celle concernant « Auschwitz et la poésie » (relevant elle d'un raccourci), mais des journalistes, et même des universitaires l'ont reprise sans barguigner (tel Tristan Garcia dans l'entretien plus haut signalé). J'évoquais une exception au début de ce paragraphe. Elle émane de l'association végane et écologiste « La Terre d'abord ! ». Il faut reconnaître que le rédacteur de l'article, dont le titre reprend la phrase attribuée à Adorno, reproduit sur le site internet de ce groupe, s'avère plus perspicace que nos universitaires. En effet il évoque une « phrase tronquée » (il cite entièrement le paragraphe 68 de *Minima Moralia*) et précise que Patterson en porte la responsabilité. Dans son commentaire sur ce fragment il indique : « Adorno ne défend pas les animaux; il pense défendre les humains en affirmant qu'ils ne sont pas des animaux mais qu'ils sont défavorisés de manière fantasmagorique,

par les nazis ». Sa conclusion, critique envers des simplifications propre au milieu végan, n'en traduit pas moins, dans sa première partie, cet « entre nous » caractéristique de ce même milieu (« Mais est-il juste de prôner le véganisme en s'appuyant sur quelqu'un de non vegan ? Non, bien entendu, et encore moins en s'appuyant sur une « citation » le plus souvent réductrice et toujours trompeuse si en plus cela n'a rien à voir avec la pensée de l'auteur »).

J'ajoute, que ce mode compassionnel, voire identificatoire des nazis aux animaux était en quelque sorte le corollaire du mépris sinon plus qu'ils vouaient à l'humanité non aryenne, et plus particulièrement celle qu'ils entreprirent d'exterminer. Un détour s'impose ici avec Heidegger. Derrida dans *L'Animal que donc je suis* cite à plusieurs reprises *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (séminaire de Heidegger des années 1929-1930) en s'attardant sur le passage suivant, célèbre : « La pierre (ce qui est minéral) est *sans monde* ; l'animal est *pauvre en monde* : l'homme est *configuration du monde* ». Ce qui range Heidegger, après Aristote, Descartes et Kant, et avant Lacan et Levinas, dans la liste des philosophes qui selon Derrida sont passés à côté de la « question animale », aveuglés étaient-ils par « le propre de l'homme » ou ses succédanés. Je souligne que ni Derrida (nous ne quittons pas la « question animale »), ni les nombreux commentateurs qui se sont livrés au même exercice avec « le berger de l'Être » depuis cette formulation bien connue n'ont complété Heidegger par Heidegger : à savoir que celui-ci un peu plus tard, devenu nazi, parlera « d'absence au monde » pour qualifier ceux, les Juifs, déracinés et apatrides, qui sont donc en dehors du monde ou en sont exclus. Les animaux, chez Heidegger, étant néanmoins « pauvres en monde » se révèlent par conséquent supérieurs à cette humanité « sans monde », ravalée au rang du minéral.

On dira, avant de revenir à l'article de Arluke et Sanders, pour résumer ce qui vient d'être dit dans ce registre de « la compassion de l'animal chez les nazis », que celle-ci était en quelque sorte le décalque du mépris sinon plus que les nationaux-socialistes vouaient à l'humanité non aryenne, et plus particulièrement celle qu'ils se proposaient d'exterminer. Mais poursuivons notre relevé. Parmi les animaux, les chiens se trouvent au sommet de la pyramide animalière chez les nazis en raison, principalement, de la fidélité de l'animal. Les anecdotes sur Hitler et ses chiens ne manquent pas. Citons une fois de plus Goebbels qui, après une tirade dans laquelle il donne libre court à son mépris pour l'espèce humaine (« J'ai appris à mépriser l'être humain au plus profond de mon être ») ajoute dans son Journal : « Le seul véritable ami que l'on puisse avoir est finalement un chien (...) Plus j'en apprendis sur l'espèce humaine, plus je m'occupe de mon Benno ». Certes tous les animaux ne se trouvent pas logés à la même enseigne. Et le vocabulaire, concernant les animaux nuisibles ou de basse extraction, ne déroge pas à un usage anthropocentrique très répandu. Une brochure de propagande SS décrit les Juifs de l'Est comme « une poubelle animale qui doit être exterminée ». Dans cette « poubelle » les Juifs se trouvent le plus souvent associés à des rats, des reptiles, des insectes. Rappelons que c'est, entre autres raisons, parce que les Juifs étaient également comparés à des caméléons qu'ils devaient porter l'étoile jaune.

Dans ce registre comparatif, d'un point de vue biologique, les deux auteurs indiquent que les Allemands pouvaient selon la doctrine nazie être comparés à des « animaux

d'élevage » dont la culture relevait « des formes biologiques les plus pures », tandis que les non aryens étaient eux « considérés comme des animaux nuisibles susceptibles de contaminer la pureté raciale ». Il faut mettre en relation la donnée, principielle, à savoir que le régime qui se révélait le plus protecteur à l'égard du monde animal était celui qui programmait l'extermination de certains groupes humains, avec cette tendance à l'animalisation de la vie humaine chez les nazis dans les termes qui viennent d'être relevés. Les deux auteurs en concluent qu'en « animalisant la vie humaine, les distinctions morales entre les personnes et les animaux étant effacées, on pouvait dès lors traiter les animaux avec autant de considération que les humains, et les humains aussi misérablement que les animaux ». N'est ce pas, pour remettre une fois de plus en perspective l'effacement de cette « distinction morale », l'un des leitmotifs des actuels partisans de la « libération animale » : du moins depuis la parution du livre du même nom de Peter Singer, lequel y affirme avec force que « le principe moral d'égalité de considération des intérêts s'applique aux animaux comme il s'applique aux humains ». Ce qui a, parmi d'autres considérations, contribué à reproduire cette volonté d'effacement qui perdure aujourd'hui à une plus grande échelle chez ceux qui entendent faire prévaloir la « cause animale ». Je ne dis pas que nos animalistes emboîtent sans toujours s'en rendre compte le pas des nazis. Ceux que j'ai jusqu'à présent cités et commentés ne peuvent être suspectés de complaisance envers le national-socialisme. Mais pareil rapprochement, indéniable dans les termes choisis, occulté quand il n'est pas nié, oblige le commentateur à s'interroger plus encore sur les présupposés de la « cause animale ».

Parmi les rares contributions critiques sur l'animalisme, celle de Marianne Celka, « Véganisme et idéologie du pathos » (un article publié dans le n° 20 de la revue *Les Cahiers de psychologie politique*, consacré aux « Nouvelles idéologies »), mérite une attention particulière. Précisons que ce qui dans cet article est appelé véganisme ou végan se rapporte à ce que j'appelle animalisme ou animaliste. Mais cela ne nuit en rien à la démonstration qui suit. Le véganisme se trouve très justement défini comme « mode de vie absolutiste ». Donc, ceci posé, il « est un système d'interprétation définitive du monde » ou « une explication globale du monde » qui peut être résumé ainsi : « Tous les malheurs de ce monde ont pour origine notre soif de domination qui commence par la domination des animaux et s'étend telle des métastases comme le cancer sur le monde ». Ceci et cela s'appuyant sur une argumentation « construite de manière à être irrécusable et infalsifiable ». Cet aspect « irrécusable » étant primordial pour comprendre un contenu doctrinal construit depuis un mode argumentaire apparemment contradictoire : empruntant ici à la science, là à la religion. D'abord depuis « des références scientifiques ou parascientifiques », du point de vue par exemple de « notre évolution physico-biologique qui ferait de nous des herbivores plutôt que des carnivores (et pour preuve nous ne sommes pourvus ni de griffes ni de crocs »).

Arrêtons nous là. C'est d'ailleurs un thème récurrent de la pensée animaliste : notre dentition ne peut pas être comparée à celle des carnivores du monde animal. Mais cela est également vrai, pour prolonger la comparaison (s'abstient-on d'ajouter), avec les herbivores. Nous sommes des omnivores comme nos cousins les chimpanzés (ou les ours, les rats, certaines espèces de renards, etc). Dans *Apologie du carnivore* Dominique Lestel part du constat suivant (« ce que nous mangeons est constitutif de ce que nous sommes ») pour indiquer qu'il « mange de la viande et veut continuer à le faire, pour des raisons très proches de celles pour lesquelles les végétariens ne veulent pas en manger ». Ce qui l'entraîne, entre autres développements, à « se demander pourquoi le plaisir de l'animal à ne pas être mangé serait supérieur au plaisir que nous avons à le manger ». Un propos intempestif certes. Mais après tout la nature de l'interdit porté sur la viande par nos animalistes n'est-elle pas comparable à celle des intégristes de tout poil qui veulent régenter les lettres, l'art ou la sexualité en mettant en avant d'autres interdits ? D'un intégrisme à l'autre, n'est ce pas. Pourquoi ne pas reconnaître que « le plaisir est en effet une dimension essentielle du régime carné » ? Un plaisir fondé sur la souffrance de l'animal, rétorqueront les animalistes. Ce à quoi Lestel répond : « Le sadisme est sans doute un plaisir pervers, mais le raisonnement qui consiste à nier l'importance du plaisir carnivore l'est autant ». Dominique Lestel conclut l'un des chapitres de son ouvrage par une comparaison peu usitée entre humains carnivores et végétariens : le premier « laisse des restes, les os en particulier », tandis que le second « ne veut pas laisser de traces de ses repas ». Une indication intéressante qui mériterait d'être commentée. Mais revenons à nos moutons.

C'est peut-être pour répondre, même de manière oblique, à Dominique Lestel (sans pour autant le citer) que Florence Burgat a écrit *L'humanité carnivore*. Dans un entretien de mars 2017 au site écologique *Reporterre* elle remet en cause la thèse qu'elle avait précédemment défendue (à savoir le processus d'occultation selon lequel les hommes mangent de la viande sans penser qu'ils dévorent « en vérité des animaux ») pour reconnaître que pareille analyse relevait d'une « courte vue » : en réalité, rectifie-t-elle, l'humanité carnivore n'ignore rien de cette vérité. Quoi qu'il en soit cette nouvelle approche traduit le souci de l'auteure de relever que « l'institution de l'alimentation carnée reflète un désir très profond de l'humanité ». Mais pour le compléter, ce qui change la perspective, par « comme entité qui prend conscience d'elle-même en se pensant contre l'animalité ». Vraiment ? On voit mieux où Burgat veut en venir si l'on précise que Lestel, dans *Apologie du carnivore*, indiquait que manger de la viande nous restaurait dans notre animalité. Non sans ajouter que le végétarien éthique « qui s'oppose à toute alimentation carnée veut au contraire abolir l'homme et l'animalité au nom d'une représentation très idéalisée de l'animal ».

C'est certainement pour moins porter le flanc à ce genre de critique que Florence Burgat insiste dans le même entretien sur le rôle de la manducation (l'ensemble des actions mécaniques qui constituent l'acte de manger) en soutenant que celle-ci, rapportée à l'alimentation animale, « ne répond plus depuis longtemps à une nécessité : l'enjeu est métaphysique et identitaire dans cette violence très singulière qui ne consiste pas simplement à tuer, mais à manger, c'est à dire absorber, digérer, excréter ». A croire que les végétaliens comme Florence Burgat sont de purs esprits : la manducation végétale les préserverait de la mangeaille, de la digestion, de l'excrétion. Mais nullement, pour filer la métaphore, d'une constipation qui monterait jusqu'au cerveau. Dans ce relevé (celui de *L'humanité carnivore*) la cuisine devient un « maquillage » et l'un des alibis de la manducation animale. Par ailleurs Burgat défend l'idée que l'alimentation carnée aurait une origine fortuite : l'auteure s'appuyant ici sur un texte de Porphyre, une légende fidjienne et un conte français pour l'illustrer. Les historiens apprécieront. Ses principales flèches restent cependant décochées, comme dans ses précédents ouvrages, contre « le meurtre alimentaire ». Dans ce registre « l'animal n'est plus pensable que comme mangeable ». ce qui donne lieu à des « formulations qui ne distinguent plus l'animal lui-même de son usage ». Un « meurtre alimentaire » sur lequel Florence Burgat revient obsessionnellement, convoquant au passage « la pulsion de mort (...) tapie derrière le monument de la culture gastronomique et de l'étrange convivialité que seule la viande procurerait ». Une phrase lourde de significations diverses, et instructive à maints égards. En tout cas là où l'animalisme passerait, nous avons tout lieu de croire que la gastronomie, la plus sophistiquée comme celle relevant des « repas améliorés » (à base de viandes, de poissons, de crustacés et de mollusques), trépasserait. D'ailleurs comment pourrait-on alors se procurer des produits de l'alimentation animale puisque ceux-ci feraient l'objet d'un interdit ?

Après cette longue digression, revenons à l'article de Marianne Celka. Cette dernière cite, après la science, un second type d'argumentation animaliste construit lui depuis « des références religieuses, que ce soit la Genèse judéo-chrétienne » ou les « textes des

religions orientales, sur le bouddhisme et autres philosophies sotériologiques qui apparaissent comme les amies de tous les êtres vivants ». Une argumentation qui peut aussi le cas échéant, comme on l'a vu, se référer aux luttes anti-esclavagistes ou féministes, se situer dans une tradition anarchiste ou utilitariste. Deux données viennent compléter ce tableau. En premier lieu le fort sentiment d'empathie envers les animaux peut se métamorphoser « en conscience planétaire voire cosmique ». Et plus fondamentalement, ceci étant le corollaire d'une critique de l'anthropocentrisme, « la détestation du genre humain, la honte d'être humain ». Cette seconde donnée, que je tiens à souligner, sera traitée plus loin, plus longuement.

En se référant ensuite à Nietzsche Marianne Celka précise que « l'idéologie végane révélerait de la pathologie sociale ». Ce qui permet de revenir à cette notion « d'absolutisme », caractéristique de l'animalisme, d'une ascèse liée au mode de vie végan, pour mentionner (sans craindre le paradoxe) que le véganisme selon Celka « est l'exacerbation des passions, du pathos ressenti individuellement et collectivement par les auteurs concernés par la souffrance animale ». A lire les théoriciens de l'animalisme comment ne pas retrouver cet aspect pathétique, celui qu'engendre le spectacle douloureux de « la souffrance animale », qui prend constamment le lecteur à témoin de l'horreur d'un monde dans lequel les animaux sont sacrifiés sur l'autel des passions d'une civilisation carnivore et outrageusement anthropocentrée. Le lien peut être fait avec l'un des aspects relevé plus haut de la démonstration de Marianne Celka quand elle ajoute : « Le véganisme a tendance à se cristalliser comme une croyance religieuse, ou plutôt scientifico-religieuse qui partage un certain nombre de caractéristiques avec d'autres développements de pensée que l'on pourrait dire borderline tels que la scientologie, la méditation transcendantale, etc. Le véganisme partage avec ces derniers le sentiment d'être la panacée de tous les maux du monde, partage donc aussi cette espérance millénariste qu'un monde nouveau, sain est à venir ». Dans cet ordre d'idée, en conservant l'adjectif « sain », le reichisme sous ses aspects les plus critiquables oppose une « sexualité saine » à une autre « malsaine » (celle des perversions sexuelles), pathologique donc, ceci loin des analyses de Freud de *Trois essais sur la sexualité* (surtout celle, fondamentale, de la découverte d'une « sexualité infantile » et de ce qu'elle implique : même si Freud n'a pas toujours été constant en la matière, mais ceci est une autre histoire). Par association dirais-je, Dominique Lestel accole « refus de la viande » et « refus de la pornographie » que certains théoriciens animalistes entendent comparer pour les vouer aux mêmes gémonies. J'ajoute que plusieurs groupes végétariens se sont positionnés de façon virulente contre la zoophilie.

Pour finir, après diverses considérations sociologiques sur la place des diverses composantes du véganisme dans le monde contemporain, Marianne Celka conclut provisoirement que ces phénomènes, qui « peuvent être appréhendés au travers des théories des mouvements à caractère sectaire tant ils en épousent l'essence et les contours », produisent des adeptes pour qui, étant donné le fait pour eux irréfutable « que tous, la société « officielle » et ses membres sont dans l'erreur », il en résulte « que seuls les initiés ont compris ce qui se joue aujourd'hui » non sans préjuger cela étant « quel serait l'enjeu d'un renversement de l'ordre établi ». Corinne Pelluchon ne dit pas

véritablement autre chose quand elle déclare dans un entretien au *Monde* que « le jour où l'on prend conscience de l'intensité de la souffrance animale tout s'écroule ».

Pendant longtemps les humains omnivores et les humains végétariens (ces derniers beaucoup moins nombreux) ont cohabité dans un climat de relative tolérance. Les uns comme les autres acceptant dans la mesure du possible leurs différences réciproques. Aujourd'hui la donne a changé. Un végétarien conséquent, c'est à dire éthique, ne peut que devenir végétalien, et donc végan. Dans un monde animaliste (ou dans la perspective de le devenir) la question de savoir si omnivores et végans peuvent encore cohabiter devient obsolète, sans signification, dès lors qu'il importe de mettre un terme définitif à la « souffrance animale ». Ce qui revient à interdire l'abattage des animaux à des fins alimentaire, de vêture, etc. Cette interdiction se rapportant également à « l'exploitation animale » sous toutes ses formes. Ce qui signifie aussi en toute logique qu'un humain qui voudrait conserver une alimentation omnivore n'a pas de place dans un monde animaliste. La « cause animale » rassemble des personnes qui néanmoins, par delà le caractère absolutiste d'un mode de vie végan, peuvent diverger dans le discours entre celles qui disent vouloir résoudre depuis la « question animale » les problèmes que se pose l'humanité (en termes moraux, politiques, écologiques), et celles pour qui l'humanité étant ce qu'elle est seule cette même « question animale » doit être prise en compte prioritairement pour en finir avec « l'exploitation animale ». Une telle opposition peut paraître schématique parce que la réalité s'avère plus complexe mais elle expose deux manières de traiter d'une question au sujet de laquelle, dans sa finalité, les uns comme les autres s'accordent. Disons, dans le premier cas, que les déclarations d'intention dans le cadre de la doctrine animaliste relèvent d'un vœu pieux, d'une vaine présomption, pour ne pas dire d'une absurdité dès lors qu'il s'agirait de corréliser l'égalité des hommes entre eux d'après l'égalité une fois reconnue de l'homme et de l'animal. La seconde égalité, comme cela a déjà été précisé, n'existant pas. Un tel discours sera pour le mieux qualifié d'idéaliste. En vérité il n'est tenu que pour mieux convaincre les activistes, révolutionnaires, et surtout les écologistes radicaux de l'autre camp de rejoindre les rangs animalistes.

Il paraît préférable de renverser la perspective depuis la remarque suivante. Mettre la « question animale » en lieu et place de la « question sociale » s'avère lourd de conséquence. C'est vouloir réaliser une « révolution anthropologique » qui, l'analyse viendra plus loin, contient le risque d'un monde totalitaire inédit. Cependant, indépendamment de ce risque, comment en amont comparer une fois de plus ce qui n'est pas comparable. C'est à dire ce qui ressort de l'exploitation de l'homme à l'aune de l'histoire de l'humanité et ce que les animalistes appellent par « exploitation animale ». C'est pour en finir avec l'exploitation de l'homme par l'homme que ceux appartenant aux classes dominées, défavorisées, ou participant du mouvement qui entend dissoudre l'état de chose existant, se sont révoltés (et se révoltent) contre le monde tel qu'il va, entre autres raisons pour faire prévaloir leurs droits : ceux-ci ayant été conquis (ou restant à conquérir) à travers des conflits, des luttes, des révolutions. Cela, dans la perspective d'une société sans classes, où chacun prendrait en charge son destin, restant la seule solution envisageable, la seule susceptible de donner tout son sens aux mots liberté,

égalité, solidarité, émancipation. On sait que l'histoire n'a pas livré son verdict : tout, toujours, étant à recommencer entre les détenteurs du pouvoir l'exerçant selon les intérêts de celui-ci, dans un souci de perpétuer le mode de production capitaliste, et ceux qui veulent en terminer avec tous les pouvoirs, avec toutes les formes de domination, pour réaliser l'humanité à laquelle ils aspirent. Mais à vrai dire, ceci posé et ce rappel fait, l'histoire que nous racontons ici met d'abord l'accent sur l'abus qu'il y a de poser en terme équivalent l'exploitation humaine et « l'exploitation animale ».

Les animalistes ne l'entendent pas évidemment de cette oreille : pourquoi refuser de reconnaître pour les animaux ce que l'on accorde par ailleurs aux hommes, objectent-ils ? Pourtant pareille reconnaissance dans des termes équivalents s'avère sans objet, je le répète, dans la mesure où ce sont des hommes, luttant contre d'autres hommes, qui ont acquis ces droits et qui en acquerront d'autres, nous l'espérons, dans le futur plus haut évoqué. Nul ne peut tenir le même discours avec les animaux. Florence Burgat a beau rétorquer que l'animal oppose une résistance à sa saisie, témoignant du « droit de poursuivre sa vie », elle se situe dans un tout autre registre. Les hommes ont des devoirs envers les animaux, et ces devoirs, par delà la manière dont chacun entend y répondre personnellement, correspondent aux différentes législations en vigueur concernant le monde animal. On peut toujours trouver ces réglementations insuffisantes, je n'en disconviens pas, mais l'essentiel dans cet ordre d'idée n'est pas là.

Prenons du recul pour essayer de comprendre dans quelle mesure ce qui relève d'un abus sémantique peut néanmoins trouver de l'écho en dehors même du milieu animaliste. Cela passe par un éclairage historique sur l'importance prise depuis plusieurs décennies par d'autres types de rapports à la politique. Ce n'est pas par hasard si durant la seconde partie des années 70, celle du reflux des idées et perspectives héritées de mai 68, la donne change de main : l'accent se trouvant davantage mis sur l'exclusion au détriment de l'exploitation. L'explication selon laquelle les salariés exploités se prennent en charge et décident par eux-mêmes à travers divers moyens de lutte de mettre fin à l'un ou l'autre aspect de cette exploitation (ce qui les constituent en tant que sujets autonomes) va se trouver concurrencée par un autre type de positionnement critique. C'est vouloir dire que l'on se soucie davantage des personnes exclues du monde du travail (chômeurs), d'un logement (SDF), l'exclusion pouvant également prendre un caractère racial ou sexuel. Ce qui n'empêche pas que ces « exclus » ont la capacité de se prendre en charge et de s'affirmer en tant que sujets politiques. Mais on ne peut nier que les perspectives révolutionnaires refluant (ceci étant en partie dû à la capacité de l'économie capitaliste de mettre sur la touche un plus grand nombre de salariés et de favoriser ainsi le précaire), les « raisons de la colère » désertent dans une certaine mesure le camp de l'entreprise, du monde du travail (celui de l'exploitation salariale) pour privilégier dans les termes de l'indignation la souffrance des exclus : ceux-ci étant souvent considérés comme « sans » (sans travail, sans domicile, sans papiers, etc). Ce qui signifie que ces derniers se trouvent en quelque sorte représentés par ceux, les inclus, qui luttent à leur côté ou en leur nom pour que tous ces « sans » obtiennent des droits que la société leur refuse. Dans cet ordre d'idée, en décembre 1995, les salariés du service public ont pu représenter ceux du secteur privé (majoritaires mais moins protégés) ; voire même en décembre 2005 les

émeutiers à l'égard de la population des banlieues les plus défavorisées (sous la forme paradoxale d'une compréhension *malgré tout* de ces mêmes populations, en dépit de violences et de destructions faisant l'objet de condamnations).

Autre donnée ici à prendre en compte : la victimisation. Les animalistes reprennent le schéma qui déresponsabilise en quelque sorte tous les « sans » en les logeant dans la catégorie de victimes : l'animal devenant la victime par excellence puisque étant de manière continue et permanente « exploité » par l'homme. Remettre ainsi la « cause animale » dans le contexte particulier de ce qui vient d'être dit en terme de représentation et de victimisation contribue à mieux souligner ce pourquoi cette « cause » jadis traitée de haut, ou avec commisération, quand elle n'était pas moquée (BB et les bébés phoques) se trouve aujourd'hui davantage prise au sérieux, et même nourrit l'ambition d'être « la cause des causes » du XXI^e siècle. Avant d'aborder ce volet projectif, il convient de revenir sur une thématique juste ébauchée à travers la critique récurrente de l'anthropocentrisme par les animalistes. Que signifie-t-elle en réalité ? Pour ce faire il me faut reprendre sous un autre angle certaines des questions traitées précédemment. Les réponses ne se confondent pas, ni ne s'excluent. Ce sont dans l'ordre la dimension religieuse, ensuite celle que l'on rangera sous la rubrique « ressentiment ».

Dans le discours animaliste, généralement, le « Jardin d'Eden » préfigure cet âge d'or du tout début de l'humanité, ce moment durant lequel Adam et Eve, végétariens, vivaient en paix avec les animaux. La suite, l'épisode de la Chute (la femme et un animal en portant la responsabilité), le meurtre d'Abel par Caïn, le déluge et l'Arche de Noë, peut être sujette à des interprétations diverses. Ce qui ne remet pas en cause la ligne directrice suivante. On retient que pour les animalistes reprenant ce type de discours, le Jardin d'Eden (selon la parabole judéo-chrétienne) représente le modèle de ce que pourrait être une société selon leurs vœux. Ils s'éloignent ensuite de l'enseignement transmis par la morale chrétienne depuis une interprétation différente de la Chute. La différence étant que cette « faute » que les hommes doivent expier change de signification. Adam et Eve en désobéissant à Dieu, et en étant rejeté du paradis terrestre, portent la responsabilité du premier meurtre animal : puisqu'ils sont condamnés pour vivre, en plus des produits de leurs récoltes (Caïn), de se nourrir des bêtes qu'il élèveront et qu'ils tueront également pour se vêtir (Abel). L'épisode du Christ crucifié pour racheter les péchés des hommes passant presque pour de la petite bière dans la mesure où le « péché capital » pour les animalistes c'est d'abord envers les animaux que l'homme le commet. Et donc que l'heure du rachat pour les hommes ne viendra que le jour où, pour boucler la boucle, ils en finiront avec « l'exploitation animale ».

D'ailleurs, par delà la plus ou moins grande adhésion des animalistes à ce genre d'explication, le mode de vie végétarien représente une bonne illustration de « rachat » individuel, signifiant par là qu'il est déjà possible de se racheter en ce bas monde dès lors que l'on mène une vie exemplaire (en direction du monde animal il va de soi). La dimension un tant soit peu religieuse du végétarisme se trouve soulignée dans les trois cas de figure suivants : il crée les conditions d'un monde nouveau, plus harmonieux et plus sain (ceci pour le salut universel) ; ensuite devenir végétarien c'est rejeter un mode de vie erroné, pour embrasser une vie juste (pour la révélation, puis la conversion) ; enfin seul le

véganisme remplit les conditions d'une vie éthique (d'où le sens d'une mission, pour les adeptes). Bien entendu nombre d'animalistes s'inscriront en faux contre cette analyse, réductrice selon eux. Il n'est pas moins vrai que le véganisme, indépendamment des convictions religieuses ou pas de ses adeptes, prend place parmi les « idéologies du salut ». Nous ne sommes jamais loin d'un discours du type « se sauver soi-même » ou « se sauver sur un plan collectif » caractéristique de ces religions profanes qui essaient en lieu et place d'un christianisme ayant perdu de son attractivité (à l'exception des sectes évangélistes).

C'est aussi l'occasion de revenir sur le hiatus entre les déclarations d'intention de plusieurs de nos théoriciens animalistes (par exemple d'une humanité qui résoudrait tous ses problèmes à travers la fin de « l'exploitation animale »), et les manières de le signifier, ou des mots pour le dire, qui si nous les inventorions, expriment ici ou là depuis pareille formulation un certain ressentiment envers cette même humanité (explicite ou implicite). J'en ai déjà donné maints exemples plus haut. Complétons le tableau avec trois extraits significatifs, dans des registres différents, sur un mode crescendo, du *Manifeste animaliste* de Corine Pelluchon : « La moindre tranche de jambon dans un sandwich rappelle les bâtiments dans lesquels les animaux dits de rente sont entassés depuis que l'élevage s'est intensifié », ou « Le droit est encore le symptôme du règne sans partage de l'espèce humaine, qui décide de la vie et de la mort de tous les autres êtres vivants en fonction de ses fins et coutumes à être que des sujets passifs, broyés ou méprisés », ou encore pour ce que concerne le cirque : « les frustrations et l'obligation de se donner en spectacle en faisant des numéros qui, parfois, les ridiculisent sont une atteinte à leur dignité » (sans oublier, pour rappel, que « le zoo manifeste et renforce le sentiment de supériorité que les humains ont sur les animaux »). Comment continuer à vivre dans un monde où la moindre tranche de jambon rappelle les atrocités de l'élevage intensif ? Où quand tout ouvrage juridique remet en mémoire que les « droits des animaux » sont niés ou méprisés ? Un monde où les numéros du cirque bafouent ainsi depuis des siècles la « dignité » des animaux ? Mais en se retournant contre les êtres humains. Ce qui dans les termes que viens de citer prend, nul n'en disconvient, un caractère ressentimental.

Florence Burgat, pour poursuivre cette exploration, compare l'alimentation carnée à une « entreprise thanateutique (...) issue de la violence et du meurtre ». La manducation exprimant elle « une forme d'anéantissement de l'esprit ». Citons entièrement la phrase suivante : « L'abattoir est une monstruosité au sens propre du terme, une anomalie, un vice, une difformité engendrée par l'humanité carnivore, un lieu où le mal se déploie et se répète en toute impunité ». L'enfer en quelque sorte, sauf que ce ne sont pas les êtres humains qui y sont condamnés, mais les animaux par les hommes. Les mots « vice » et « mal » sont là pour signifier que cette « humanité carnivore », déjà monstrueuse, s'avère également perverse. Citons ici, plus en amont, ce propos de Jocelyne Porcher, qui a été éleveur, s'y réfère dans les lignes suivantes, et sait de quoi elle parle : « C'est ainsi que j'ai appris la différence fondamentale qui existe entre la viande et le cadavre et je suis consternée quand des « libérateurs des animaux » confondent volontairement les deux en arguant que manger de la viande, c'est manger du cadavre ».

Pourtant à lire Pelluchon, Burgat et compagnie depuis cet affichage résolument anti-anthropocentrique, d'autant plus qu'il prend comme on vient de le voir ce caractère outrancier, un soupçon nous vient : cet excès ne cache-t-il pas quelque chose de peu avouable, pas toujours conscient il va sans dire ? D'ailleurs pour Jocelyne Porcher les partisans de la « libération animale » en réalité « *n'aiment pas les animaux* ». Et elle laisse entendre que ces mêmes « défenseurs » oeuvrent parallèlement aux secteurs avancés de l'industrie « à la disparition des animaux domestiques » (d'élevage). C'est plus une certitude qu'un soupçon qu'exprime Dominique Lestel quand il affirme que « le végétarien éthique est un humain qui *hait* la nature *telle qu'elle est* et lui préfère une nature *telle qu'il l'imagine* ». Ce qui recoupe quelques unes des observations déjà faites, et repose la question des choix entre l'animal et le végétal dans un monde animaliste. Plus loin, dans la continuité de ce propos, Lestel avance que « le dégoût du carnivore manifesté par le végétarien est fondamentalement dégoût de l'animal - dégoût qu'il cache avec soin aux autres et vraisemblablement à lui-même. Ce qu'il n'aime pas, ce n'est pas tant la viande que l'homme lui-même et l'animal ». Sur un mode certes paradoxal force est de constater que Dominique Lestel soulève un lièvre de belle dimension. Cependant, pour savoir à quoi véritablement s'en tenir sur la pertinence de cette détestation, il nous faudrait interroger l'inconscient de nos animalistes. Comme nous avons ni les moyens ni les qualités pour les allonger sur le divan nous en resterons là.

Il serait fastidieux de recenser la prose vegane pour compléter le tableau ébauché avec Corine Pelluchon et Florence Burgat. Citons néanmoins ces lignes émanant du site de « La Terre d'abord ! » : « Sur les trottoirs les pigeons sont considérés comme inexistant, personne ne dévie sa trajectoire ne serait-ce que d'un pas si un pigeon est sur le passage. Dans la rue les pigeons passent leur temps à faire apeurés des zigzags en courant ou bien à se résigner à partir en laissant leur nourriture pour ne pas se faire marcher dessus ». Quand certains se plaignent, à juste titre, de la quasi disparition du sympathique moineau dans les grandes villes (et à Paris de surcroît, la ville dont le « piaf » est l'un des emblèmes), aux raisons qui l'expliqueraient manque régulièrement la plus importante d'entre elles, à savoir la présence massive du pigeon biset. C'est une loi de la nature que l'on peut observer en milieu urbain. Car j'avoue ne pas comprendre pourquoi les raisons invoquées pour expliquer la disparition du moineau (pollution, ondes électro-magnétiques, architecture moderne) ne s'appliqueraient pas au pigeon biset.

Encore faut-il ne pas confondre la forme que peut prendre l'anti-anthropocentrisme dont il a été largement question ci-dessus, et celle qui dans la cas d'écrivains comme Léautaud surtout, ou Céline (« J'en arrive à haïr tout ce qui m'approche, sauf les animaux ») et tant d'autres se trouve contenue dans le mot misanthropie. Léautaud et compagnie n'ont que faire d'une « question animale » qui aurait pour fin, ou pas, de régénérer l'humanité : leur amour des bêtes n'étant que l'envers de leur détestation des hommes, et réciproquement.

Comme transition avec la partie suivante résumons notre propos. L'animalisme entend signer l'acte de décès de l'anthropocentrisme. Pour ce faire, en privilégiant de nos jours une approche plus directement politique, il entend substituer à la question sociale (ou tout ce qui peu ou prou se rapporte à la « libération de l'homme par l'homme ») la « question animale ». Ce qui signifie que celle-ci prendrait le pas sur tout le reste. Le XXI^e siècle sera

animaliste, selon Peter Singer. Voyons maintenant en quoi pareille affirmation mérite d'être prise en considération.

Quel avenir pour l'animalisme ? Deux scénarios seraient à envisager. Le premier part d'un constat que l'on peut déjà faire aujourd'hui et paraît plus probable que le second. D'inspiration anglo-saxonne, il alignerait depuis une revendication de type antispéciste la « question animale » sur les questions raciale, féministe, homosexuelle, genre et trans-genre en terme de demande de reconnaissance de droits, ici en l'occurrence accordés aux animaux. Ce qui suppose que les partis, groupements et associations représentant les animaux puisse constituer, à l'instar des équivalents antiraciste, féministe, gays et lesbiens, etc, un groupe de pression important, suffisamment efficace pour obliger les gouvernements à légiférer en terme de reconnaissance de droits des animaux : ces droits ayant pour objectif de mettre un terme à « l'exploitation animale ». Donc tout contrevenant à ce nouvel arsenal juridique tomberait sous le coup de la loi. On peut également supposer, dès lors que la « question animale » serait alignée sur celles mentionnées ci-dessus, que les mêmes causes produiraient les mêmes effets. Nos animalistes seraient en droit de réclamer, s'ils obtiennent des résultats significatifs, la reconnaissance de l'animalophobie comme catégorie discriminatoire, afin qu'elle soit sanctionnée par la loi au même titre que le racisme, le sexisme, l'homophobie, voire l'islamophobie. J'aurai plus loin le loisir d'y revenir.

J'évoquais plus haut un second scénario. Il y a deux manières de l'aborder. D'une part en poursuivant la démonstration ci-dessus ; d'autre part, ce qui paraît plus hypothétique, depuis la prise de pouvoir par un parti animaliste (ou tout mouvement se réclamant de lui). Nous sommes ici dans le registre de la prospective, pour ne pas dire de la politique fiction. Dans un cas comme dans l'autre une même nécessité prime tout d'abord : constituer un rapport de force permettant aux animalistes, ici de créer un important groupe de pression pour faire avancer la « cause animale », là de prendre le pouvoir. Restons avec la seconde hypothèse. Une telle perspective doit paraître utopique, saugrenue, fantaisiste voire loufoque à de nombreux lecteurs. Pourtant elle est sérieusement envisagée en milieu animaliste. D'ailleurs c'est dans la logique même de la doctrine, telle que je l'ai exposée précédemment, d'envisager un monde dans lequel le mode de vie végan s'imposerait. Malgré ce qui les met en équivalence, dans les termes de l'alignement indiqué plus haut, il y a une différence fondamentale entre, par exemple, les antiracistes, les féministes, les homosexuels d'un côté, et les animalistes de l'autre. Les premiers, depuis les discriminations dont ils sont ou seraient les victimes, ou dont ils entendent apporter le témoignage, veulent faire reconnaître leurs droits sans pour autant envisager, à quelques exceptions près, soit un monde dominé par les « non-blancs », soit par les femmes, soit privilégiant l'orientation sexuelle en direction de son propre sexe. Disons que leur combat se révèle pour le mieux émancipateur. Je laisse une fois de plus en suspens la question des limites, inhérente à toute activité « séparée », qui ne serait pas partie prenante d'une transformation politique et sociale de la société dans sa globalité. Ceci n'étant pas l'objet de ce texte. On pourrait, pour revenir à cette comparaison, préciser tout d'abord que les animalistes se situent sur le même plan du point de vue de la

discrimination et des droits (envers les animaux). Sauf que là, ce n'est pas rien, la « cause animale » n'entend pas se satisfaire du type de reconnaissance ou des avancées qui sont ou seraient celles des mouvements antiracistes, féministes, gays et lesbiens, genres et trans genres, puisque par définition cette « cause », toujours dans la logique de l'animalisme, entend contraindre cette partie de l'humanité qui ne s'y résoudrait pas, ou qui ne la reconnaîtrait pas, à embrasser la « cause animale », donc devenir à plus ou moins longue échéance végane : la fin de « l'exploitation animale » étant le prix à payer (s'il faut s'exprimer ainsi).

Des animalistes se récrieront et objecteront qu'ils ne veulent pas contraindre mais persuader. Vision idéaliste, s'il en est. Ce qui passe pour de la persuasion (qui n'est qu'une manière de culpabiliser ceux qui, sensibles à la « souffrance animale », ne se décideraient cependant pas à franchir le pas) ne peut être efficace sans s'accompagner de mesures coercitives, celles de l'imposition d'un droit animaliste au fur et à mesure des avancées de la « cause animale ». Evidemment tout est question d'interprétation. Là où les animalistes décrivent par anticipation un monde harmonieux, celui de l'homme réconcilié avec la nature, et donc en premier lieu avec le règne animal, ceci mettant fin à plusieurs millénaires de « souffrance animale », je serais plutôt porté à croire que ce « meilleur des mondes » animaliste n'est rien moins que d'essence totalitaire, ou qu'il porte les germes d'un totalitarisme encore inédit. Cela signifie qu'il serait très différent de ceux, dans les versions nazies et staliniennes, qui auront marqué le XXe siècle : il tiendrait pour l'essentiel à l'obligation qui nous serait faite de vivre dans un monde végan. Un totalitarisme plus soft certes que les deux précédents, eu égard l'extermination à caractère racial pour les uns, et celle des indésirables sociaux pour les autres. Soyons précis. J'évoque plus ici le risque, celui de ce totalitarisme-là depuis l'analyse conduite jusqu'à présent, que je n'entends affirmer sur le ton de la certitude quoi que ce soit dans ce registre.

Deux aspects, pour compléter le tableau, doivent maintenant être mis en avant. Le premier porte sur la notion d'animalophobie, un néologisme convoqué pour les besoins de notre démonstration ; le second se rapporte aux contradictions qui seraient celles d'un monde animaliste en devenir. L'animalophobie donc, dans la lignée des xénophobie, judéophobie (qui n'a nullement remplacé l'antisémitisme), homophobie (aujourd'hui sanctionnée par la loi), islamophobie (notion contestée à juste titre), pourrait être définie par « toute attitude de rejet ou de mépris envers les animaux », cela découlant de comportements, d'attitudes, d'actes ou d'expressions anthropocentriques, voire anthropomorphistes. Parler d'animalophobie c'est vouloir anticiper sur ce qui jusqu'à présent dans les rangs animalistes, autant que je puisse le vérifier, n'a pas été formulé explicitement. J'ajoute que j'ai dans le détail donné maints exemples qui accréditent implicitement le recours à une telle terminologie. Cette notion d'animalophobie reste pour l'instant il est vrai absente des « éléments de langage » des penseurs animalistes. Certainement pour des raisons de proximité euphonique avec celle de « phobie animale » (ou « phobie des animaux ») utilisée en psychanalyse ou dans la clinique psychiatrique. Cependant cette terminologie (animalophobie) devrait tôt ou tard s'imposer à la faveur des avancées de la « cause animale ». Elle doit dans cette hypothèse être

mise en relation avec la question des « droits des animaux » puisque, à l'instar de l'homophobie (pour ne prendre que cet exemple), l'une des priorités des groupes de pression intervenant au nom de la « cause animale » consisterait à faire reconnaître l'animalophobie par le législateur, afin d'en définir le cadre et les modalités pour qu'elle puisse être sanctionnée par la loi. Des associations de défense des animaux auraient alors toute latitude pour poursuivre devant les tribunaux toute collectivité ou toute personne susceptibles d'avoir un comportement animalophobe (ou de tenir des propos idoines) envers une espèce animale précise. Ceci pouvant s'élargir à tout auteur ou créateur accusé de représenter tel animal de manière méprisante, insultante ou discriminatoire.

Il faut revenir ici aux deux scénarios évoqués plus haut. Dans le cadre du type de société dans lequel nous vivons (je parlais de l'exemple anglo-saxon) toute reconnaissance de l'animalophobie resterait néanmoins relativement limitée. Cela dépendrait également du cadre de la loi réprimant ce délit. Et avec le second scénario, alors ? Ici l'auteur de *L'idéologie animaliste* ne peut qu'utiliser le conditionnel pour illustrer ce qui en résulterait. Il s'agit bien entendu de projections. Mais le lecteur qui m'a jusqu'à présent suivi, même si son accord n'est pas acquis, ne sera pas dépaysé par ce qui suit. Dans ce monde animaliste la littérature, les arts seraient expurgés de tout contenu animalophobe. Les oeuvres du passé, pour être rééditées, reproduites ou exposées devraient passer devant une commission de censure. Celle-ci pouvant s'il y a lieu interdire totalement ou partiellement les oeuvres examinées. Parallèlement, des associations représentant telle espèce animale seraient habilitées à saisir la justice dans le cadre et les termes prévus par la loi. Leur plainte prise en considération, elles pourraient se porter partie civile lors d'un procès contre l'auteur inculqué d'animalophobie. Ceci s'élargissant il va de soi à tout article de presse, et à tout propos public reproduit de quelle que manière que ce soit, y compris sur les réseaux sociaux. Même chose pour les injures à caractère animalophobe proférées devant des tiers. Les programmes scolaires seraient refondus afin de promouvoir les valeurs de l'animalisme. L'éducation des enfants s'avérant essentielle en ce sens : l'école pouvant le cas échéant se substituer à tout environnement familiale hostile aux nouvelles valeurs.

Dans un autre registre il faudrait souligner, en amont, la volonté de la société animaliste en devenir de rééduquer les personnes ayant des difficultés de passer d'une alimentation carnée à une alimentation végétalienne. Dans un premier temps il s'agirait de remplacer la viande de boucherie par des viandes végétales (fabriquées à partir de cellules musculaires d'animaux). Cette première étape s'accompagnant pour les cas les plus rétifs d'un suivi psychologique. Ceci ne pouvant déboucher in fine que sur une alimentation végétalienne à part entière. Il va de soi que pour tout être humain accusé de meurtre envers un animal la peine encourue serait plus ou moins importante selon la qualité de l'espèce animale (pareille « qualité » relevant d'un ordre de grandeur défini par la législation en vigueur). En ce qui concerne les animaux anciennement « de boucherie » les condamnations seraient aggravées. Un suivi psychologique pourrait aussi s'avérer nécessaire avec les anciens éleveurs, ou toute personne ayant exercé une profession en relation avec la domestication des animaux. Toute mention à des fins apologétiques de la

corrida, de la chasse à courre ou de l'animalerie de cirque tombant il va sans dire sous le coup de la loi. Dans certains cas de maltraitance animale à grande échelle dont la gravité est avérée, datant de l'époque pré-animaliste, les « maltraitants » devraient rendre des comptes devant la justice. Même si l'accent serait généralement mis sur la pédagogie, voire la rééducation, des procès rares mais exemplaires dans pareils cas de figure ne pourraient qu'avoir un caractère éducatif auprès du public pas tout à fait acquis à la cause animaliste. Ceci pour les grandes lignes. Cet inventaire n'a pas de caractère exhaustif. Chacun peut le compléter à sa guise. Reste à souligner la place de l'animal dans les médias, la multiplication d'expositions lui étant consacré, et l'ouverture de musées du type « arts et traditions animales ».

On ne veut pas de ça, protesteront les animalistes ! C'est pourtant ce qu'un examen attentif de l'idéologie animaliste et du mode de vie absolutiste vegan, de ce que ceci et cela induit comme type de société, qui dans les conditions que j'ai précisé pourrait advenir. N'est ce pas, en extrapolant, le discours que certains bolcheviks auraient pu tenir de bonne foi à la mort de Lénine en se ralliant à Staline (« On ne veut pas de ça ! », si d'aventure pareille mise en garde leur avait été adressée). Sauf que l'histoire a été dans le sens que l'on sait. Cela n'avait pas un caractère inéluctable en 1924, mais l'hypothèse du pire, d'une évolution vers ce qu'on appelait pas encore le totalitarisme, ceci depuis une analyse concrète de la situation du moment, pouvait être envisagée. Le risque en tout état de cause existait : les anarchistes et l'opposition de gauche n'ont pas manqué de le mentionner, certains l'ayant auparavant payé de leur vie. Toute proportion très gardée (la vie de quiconque n'est pas en jeu !), je dirais de même avec l'animalisme : sa « réussite » contenant le risque de déboucher sur le monde dont je viens de dessiner les contours.

La fin de « l'exploitation animale » suppose que dans un monde animaliste les animaux retrouveraient leur liberté. Mais jusqu'à quel point ? Les animaux de compagnie les plus vulnérables (hamsters, lapins d'appartement, etc) seraient une proie facile pour le moindre prédateur. Les chats s'en sortiraient mieux que les chiens, plus dépendants des humains. Pourtant tous les chats ne seraient pas en mesure de se nourrir par eux-mêmes (souris, mulots, oiseaux). Et que dire d'une alimentation ne comportant aucun produit animalier pour ceux nourris de façon plus ou moins clandestine. On répondra que la viande « in vitro » serait alors la solution. Mais chats et chiens l'accepteraient-ils ? J'en doute pour beaucoup (« C'est quoi cette merde que tu as mis dans ma gamelle ? »). Et pourquoi ne pas envisager des manipulations génétiques pour rendre végétariens les animaux les plus récalcitrants. On peut imaginer, pour sortir du cadre alimentaire, que certaines espèces de chiens formeraient des bandes pouvant devenir dangereuses. Un autre aspect de la « guerre » évoquée par Derrida, Burgat et consort, ici en inversant les rôles. Une telle « liberté », par conséquent, risquerait de faire long feu. En supposant que des dérogations puissent être dans un premier temps accordées, l'exception ne finirait-elle pas par devenir la règle ? Reste la solution de communautés de chats et de chiens pris en charge collectivement par la société animaliste. Mais n'est ce pas une solution de compromis qui risque de ne satisfaire personne ? En abordant la fin de « l'exploitation animale » avec les animaux domestiques (bovins, ovins, porcins, animaux de basse cour) les mêmes contradictions, plus d'autres, peuvent être envisagées. Comment réagiraient les

cultivateurs devant la présence d'animaux venant chercher quelque friandise dans des champs et vergers ouverts à tous les grands vents de la divagation animale ? Donc selon toute probabilité ces animaux anciennement de boucherie resteraient parqués dans des prairies, ou tout lieu susceptible de les accueillir sans remettre en cause leur intégrité physique. Mais qui traiterait vaches, brebis et chèvres ? Et que faire de ce lait entrant dans la liste des proscriptions au même titre que les oeufs et le miel ? C'est le lot de toute période de transition, répondront les animaliste. Sauf qu'à plus ou moins long terme cela se traduirait par la quasi disparition des animaux jadis d'élevage. Du moins pour ceux n'étant pas (re)tourné à l'état sauvage.

Pour les animaux sauvages élevés dans des zoos et parcs animaliers nous ne serions pas confrontés aux mêmes problèmes. Cependant cette remise en liberté, pour certaines espèces, même programmées sur le moyen terme, même gérées conjointement avec les pays susceptibles de recevoir cette « faune sauvage », pourrait s'avérer préjudiciable pour celles qui sont les plus exposées à la prédation (en ayant moins la capacité d'échapper aux prédateurs, car élevées en captivité). Faudrait-il procéder de même avec des espèces menacées qui là disparaîtraient pour de bon ? Le risque existant aussi de façon inverse pour tous les prédateurs remis en liberté, qui se retrouveraient en état d'infériorité vis à vis leurs congénères (puisque étant nourris auparavant pas les hommes). On pourrait également s'interroger sur l'avenir des grandes forêts domaniales en l'absence de « prélèvements », ce substitut à la chasse permettant un équilibre entre la faune et la flore. Cette dernière, à long terme, ne serait-elle pas menacée ? Cette faune, les chevreuils en premier lieu, ne serait-elle pas tentée d'élargir son rayon d'action en jetant son dévolu sur les champs qui entourent la forêt ? Faudrait-il réintroduire des espèces de grands prédateurs (félins, ours, loups) pour rétablir cet équilibre ? Les grands massifs forestiers deviendraient-ils alors des sanctuaires, interdits aux êtres humains, qui risqueraient de payer de leur vie s'ils s'y aventuraient ? Ces questionnements peuvent paraître absurdes. Mais le sont-ils moins que les énoncés animalistes qui, mis à l'épreuve, les induisent ?

Mentionnons, pour conclure ce chapitre, que la posture écologique affichée par nos animalistes aurait tout lieu de se transformer en effet boomerang depuis le relevé de ce qu'induit une alimentation végétalienne généralisée. Cela concerne principalement la « viande végétale » : ce succédané de viande réclamant à cette échelle un accroissement de la production de soja (ou de blé) dans le monde dont les conséquences paraissent encore plus préjudiciables que celles relevées précédemment au sujet de l'élevage intensif. Il semblerait cependant que la « viande in vitro » (fabriquée depuis le prélèvement de cellules musculaires animales) soit davantage prisée comme solution d'avenir. Ce ne sont certes pas des raisons écologiques qui incitent et inciteront plus encore le secteur agroalimentaire à se reconvertir dans ce cas d'espèce (à savoir la production de viande industrielle sans animaux), mais des raisons de moindre coût : il s'avère plus rentable de se passer des animaux qu'il faut nourrir, qui peuvent tomber malades ou se montrer rétifs dans l'organisation du travail.

Depuis que les hommes symbolisent, métaphorisent, allégorisent, les représentations animales sont l'une des manières de parler des hommes, tous sens confondus. Nous savons aussi que les animaux pris comme archétypes sont des symboles des forces cosmiques, matérielles et spirituelles. D'ailleurs nous retrouvons leurs représentations dans les couches profondes de l'inconscient : les rêves l'illustrent particulièrement, mais également les arts. D'où des identifications partielles entre l'animal et l'homme, lesquelles renvoient ce dernier à quelques unes de ses pulsions les plus profondes, ce que l'on appelle à tort ou à raison son animalité.

Les civilisations antiques apportent de nombreux témoignages de ce type de relation entre l'homme et l'animal. Dans l'ancienne Égypte les dieux sont souvent représentés avec un corps d'être humain surmonté d'une tête d'animal : de singe, d'ibis, de faucon, de vache, de bélier, de chacal, de chien, de cobra, de lion, de taureau, de vautour, etc. L'Égypte antique paraît être la civilisation qui a accordé le plus d'importance aux animaux, y compris dans la vie quotidienne. Hérodote relate qu'un Égyptien préférerait d'abord sauver son chat si sa maison se trouvait incendiée plutôt que de se consacrer prioritairement à l'extinction du brasier. La Chine ancienne, avant l'avènement du taoïsme, puis du confucianisme, se signale par l'aspect fabuleux de ses représentations animales. Dans les débuts de l'ère chrétienne, le philosophe juif Philon d'Alexandrie prend comme exemple Abraham sacrifiant un boeuf, une chèvre, une brebis, une colombe et une tourterelle, pour indiquer que la nature de ces animaux offre une parenté avec les différentes parties de l'univers : le boeuf représentant la terre, la chèvre l'eau, le bélier l'air ; la colombe et la tourterelle symbolisant le ciel (la première étant apparentée à la douceur, la seconde à la solitude). Des représentations que l'on retrouve sous des formes atténuées dans le premier art chrétien. Le Moyen Âge se révèle ambivalent envers l'animal. Celui-ci peut se trouver associé aux oeuvres de Satan. C'est aussi le cas des hommes accusés de bestialité : l'animal « victime » le rejoignant sur le bûcher.

En revanche la fable animalière (telle *Le Roman de Renart*) permet aux auteurs anonymes de ce vaste ouvrage de porter un regard critique sur le monde médiéval. Cette tradition, que l'on retrouve dans toutes les grandes civilisations, était surtout connue dans le monde occidental à travers Esopé, Horace, Phèdre, et quelques autres auteurs de l'antiquité gréco-romaine. La Renaissance en France la néglige, mais l'Âge classique lui redonne une place de choix avec La Fontaine, le plus illustre des fabulistes. L'auteur de *La cigale et la fourmi* a certes largement puisé dans cette tradition (Esopé surtout) et n'a rien inventé. Cependant ses dons de conteurs et les qualités poétiques de ses fables expliquent son succès ininterrompu, plus encore durant les Troisième et Quatrième républiques. Quant au contenu, même s'il ne lui est pas imputable, La Fontaine ne déroge pas à la règle selon laquelle les apologues animaliers disent à mots plus ou moins couverts quelques vérités sur leur époque, celle de monarchie absolue pour ce qui le concerne. Ce qui ressort parfois pour nous de la sagesse des nations n'était pas exempt d'intentions satiriques, même si la satire prend un tour plus moralisateur que moral (à

quelques exceptions près dont *Les animaux malades de la peste* et sa célèbre conclusion : « Selon que vous serez puissant ou misérable / Les jugements de Cour vous rendront blanc ou noir »).

Aujourd'hui la désaffection de l'oeuvre de La Fontaine n'est que l'un des aspects au travers duquel la littérature, dans ce domaine-là, a en partie rendu les armes : l'audio-visuel la remplaçant dans ce processus de disneylandisation du monde qui a presque conquis la planète. Cette industrie du divertissement produisant des fictions animalières fades et conformistes, en comparaison desquelles certaines fables de La Fontaine peuvent passer pour des chefs d'oeuvre d'ambiguïté. On opposera aux produits Disney, toujours dans cette veine animalière, l'univers déjanté, délirant, voire anarchisant de Tex Avery.

Les littératures de tous les temps se sont montrées prolixes dans le registre animalier, et pas uniquement dans le domaine fabuliste, ou celui des contes et légendes, ou encore relevant du genre fantastique. Une énumération serait fastidieuse. On conserve souvent un souvenir attendri du premier livre lu : ce souvenir se confondant avec les images et gravures qui le plus souvent illustrent tout ouvrage consacré à la jeunesse. Le mien s'appelle *Le merveilleux voyage de Nils Holgersson à travers la Suède* (de Selma Lagerlöf). Un livre dont Jean-Christophe Bailly dans *Le parti pris des animaux* indique qu'il « est sans doute la forme la plus accomplie » de cette rêverie que les hommes éprouvent devant « le caractère secret et merveilleux » du vol des oiseaux migrateurs.

C'est aussi vrai pour le domaine pictural. Pour ne citer que l'impressionnant *Jardin des délices* de Jérôme Bosch, le panneau appelé « l'enfer » apporte plusieurs témoignage d'une interpénétration de l'homme et du règne animal engendrant des créatures hybrides, fabuleuses, monstrueuses, inquiétantes dans la mesure où elles font acte de prédation ou officient dans un registre tortionnaire (à l'instar de ce personnage souvent cité à tête d'oiseau qui dévore un être humain tout en en déféquant d'autres). Le tout dans un ensemble où la faune, à côté d'espèces connues et reconnaissables, présente ici ou là un caractère chimérique.

Cela concerne également le cinéma. Il est cependant un film, *Au hasard Balthazar* de Robert Bresson, qui sans céder aux complaisances de l'apitoiement n'en restitue pas moins dans sa vérité nue et parfois bouleversante le destin d'un animal ballotté entre la félicité et la cruauté. *Au hasard Balthazar* raconte les différentes étapes de la vie d'un âne, depuis son enfance jusqu'à sa mort : ces moments choisis correspondent aux tribulations de l'animal d'un maître à l'autre (ceux-ci représentant l'humanité sous toutes ses formes : des plus aimantes aux plus rejetantes). Le choix par Bresson d'un âne indique que *Au hasard Balthazar* se situe dans une tradition qui va de la Bible à Dostoïevski (que Bresson adaptera trois ans plus tard), en passant par la « messe des fous » médiévale et le *Gilles* de Watteau. La musique de Schubert (l'andante de la sonate n° 20 pour piano), entendue parcimonieusement, étant le contrepoint pathétique d'un film délaissant par principe (nous sommes chez Bresson), dans sa matérialité, sa grammaire, son essence, les facilités du pathos quand bien même des actes de maltraitance envers l'animal ponctuent le récit. La compassion nous est donnée par surcroît : l'agonie de Balthazar, par exemple, est celle d'une mort « survenue par hasard ». Le point d'orgue du film est peut-être cette scène

durant laquelle Balthazar, devenu le pensionnaire d'un cirque, nous gratifie d'un numéro d'âne savant. Cette séquence s'inscrit en faux contre cette prétendue « atteinte à la dignité » que Corine Pelluchon avec ses lunettes d'animaliste croit déceler dans ces numéros qui selon elles « ridiculisent » les animaux. C'est tout à fait le contraire que Bresson donne à voir. D'autant plus que l'âne, reconnaissant durant le numéro son précédent maître parmi les spectateurs (à qui il avait précédemment échappé, celui-ci le maltraitant quand il était ivre), retrouve sa nature d'âne en faisant fi de la dignité liée à son statut d'animal savant pour manifester bruyamment l'expression d'une animalité rétive à tout rôle social. Dans le plan suivant on voit Balthazar cheminer en compagnie d'Arnold, redevenu son maître. Bresson en règle générale préfère ne pas s'expliquer sur la signification de ses films. Pourtant il y a tout lieu de penser que l'âne choisit de retrouver Arnold, le vagabond, le réprouvé, l'ivrogne, l'éventuel assassin, parce que quelque chose de sa nature d'animal également confrontée à la cruauté du monde le rapproche de ce maître que l'on classe parmi les individus indignes. D'ailleurs Arnold meurt en appelant Balthazar « mon camarade ». Comme d'habitude Bresson ne conserve des conversations, des attitudes, des gestes que l'essentiel. Tous convergent vers ce point nodal de l'œil de l'âne observant le spectacle du monde, et nous prenant à témoin de ce qu'il en est.

La chanson n'est pas en reste. Dans des genres différents Léo Ferré et Thomas Fersen l'illustrent. On connaît l'amour de Ferré pour les animaux, surtout celui, excessif, qu'il éprouvait pour le chimpanzé Pépée. La chanson qui porte son nom nous indique que les plus grandes douleurs ne peuvent pas toujours être dites avec les mots de la douleur, qu'il paraît préférable de les aborder par le sarcasme, celui des « oreilles de Gainsbourg » et de « Jésus Machin » soufflant ses « trente-trois bougies », avant de remonter à la source de son mal jusqu'à cette vérité nue, dérangeante et bouleversante de « On couche toujours avec des morts ». Bien entendu à travers *Pépée* Ferré nous parle de la condition humaine. Thomas Fersen cultive lui une veine animalière sans équivalent dans le monde de la chanson. Cela était déjà perceptible avec son premier disque (*La bal des oiseaux*, la chanson titre) : une veine prolongée avec *Bucéphale*, *Les papillons*, *La blatte*. Ce registre animalier se déclinant sur le mode de la fable (*Les malheurs du lion*), le conte poétique (*La chauve souris*), ou de la cocasserie (*Le moucheron*). Le tout s'avère délicieux, et prend parfois des allures d'apologue sans jamais être sentencieux.

Une transition pourrait être faite entre la littérature et ce qui suit avec le chat Bébert : qui a réellement existé mais qui doit sa célébrité à la trilogie allemande de Céline, dans laquelle Bébert n'est pas moins présent que les trois protagonistes (Ferdinand, Lily, La Vigue) de ce cycle romanesque. Cette troisième catégorisation concerne les animaux que l'histoire ou l'actualité ont mis ou mettent sur le devant de la scène. Le livre de Eric Baratay, *Biographies animales de vies retrouvées*, retrace des « vies de bêtes illustres » diverses et variées. Quand Nicolas Weill (auteur de la recension de l'ouvrage dans *Le Monde*) estime que « ces biographies d'animaux célèbres » sont « abordées autant que faire se peut d'un point de vue non humain » on lui fera juste remarquer que ce soit-disant « point de vue non humain » n'existe pas. Ce n'est qu'un artifice rhétorique qui là, en l'occurrence, entend implicitement faire accroire qu'il aurait une manière moins anthropocentrée de parler des animaux. Ce qui est un leurre : l'auteur n'exprime que son

sentiment en prétendant se mettre à la place d'un animal et nullement le point de vue de l'animal qui n'en peut mais. Le terrain de « la défense des animaux » n'est pas sans receler comme on le voit ce genre d'embuche sémantique. C'est d'empathie envers les animaux qu'il serait plus approprié d'évoquer.

Enfin le cinéma documentaire animalier correspond davantage aux attentes des animalistes puisque les animaux sont filmés dans leur environnement naturel et en toute liberté. Gageons qu'il se trouvera cependant des voix, au fur et à mesure des avancées de la « cause animale », pour se plaindre que l'on filme les animaux sans leur demander leur autorisation. Ou, sans aller jusque là, que soit privilégié depuis les préconisations d'une « charte de l'animal sauvage » le rôle pédagogique de ce type de cinéma. Ceci pour éviter tout risque de voyeurisme associé au sadisme (par exemple à travers des scènes de prédation).

Résumons. On dira que pour les animaux anonymes du monde réel, puis ceux que l'histoire et l'actualité mettent sur le devant de la scène, puis ceux célébrés dans les arts et la littérature, et enfin ceux appartenant au monde de la fable, l'intérêt des animalistes va decrescendo : le pire selon eux étant cet anthropocentrisme (ou zoocentrisme) à travers lequel l'auteur, l'homme, entend utiliser les animaux, leur voler en quelque sorte leur identité, voire leur âme, en les ravalant à l'état d'être humain. Ce que La Fontaine a traduit sous la formule suivante, promise à la postérité : « Je me sers d'animaux pour instruire les hommes ». Cette condamnation-là, ou toutes celles qui se rapportent peu ou prou à la littérature et aux arts, lesquels auraient caricaturé les animaux, ou les réduiraient à l'état d'instruments pour édifier les êtres humains (en leur prêtant des qualités et des défauts absents du règne animal), doit, doivent être mises en relation, parallèlement, avec la volonté chez les animalistes de rendre à l'animal sa « dignité », qui pour le mieux entend « harmoniser » les relations entre les êtres humains et les animaux, et qui pour le pire n'est que l'un des aspects du ressentiment s'étendant à une espèce humaine qui aurait de tout temps exploité les animaux au sens propre du terme, mais également de manière symbolique. L'antidote étant à rechercher du côté de la science, des disciplines scientifiques dont les découvertes contribuent à nous convaincre de l'existence d'un « propre de l'animal » (en lieu et place d'un « propre de l'homme » disqualifié par Derrida et consort). Pour le coup, ceci et cela posé, c'est toute poésie - ou toute expression d'un imaginaire ou d'un merveilleux témoignant depuis des temps reculés de la richesse des relations entre l'homme et l'animal, ou plus précisément de cette dimension spirituelle que l'homme recherche depuis toujours à travers les métamorphoses du monde animal, - qui devient caduque pour les animalistes, voire répréhensible (comme étant l'autre face de l'anthropocentrisme, plus séduisante et donc plus pernicieuse).

Sans aller jusqu'à dire qu'elle s'y oppose, la zoopoétique pourrait représenter une alternative, ou plutôt l'un des contre-feux aux prétentions utilitaristes de l'animalisme depuis une approche croisée des littératures traduisant les singularité et diversité du monde animal avec des disciplines relevant des sciences humaines. Comme l'écrit Anne Simon : « *La zoopoétique* veut montrer que la littérature, par sa capacité à l'individuation d'une bête, sa fascination (...) pour les organismes hétérogènes et les hybridations, son attention aux partages sensibles et affectifs entre animaux et humains, son souci pour des

milieux singuliers et des écosystèmes complexes et fragiles apporte *un savoir - et non pas seulement une représentation - spécifique et novateur sur le vivant* ». Sans préjuger de l'avenir d'une discipline encore balbutiante la zoopoétique paraît plus féconde que les catéchèses animalistes sur la fin de « l'exploitation animale » pour traduire un mode d'appréhension du monde animal que des écrivains ont dans le meilleur des cas illustré et signifié depuis plus de deux siècles.

Malgré tout, il faut bien admettre qu'un certain type de sensibilité à l'égard du monde animal rend aujourd'hui plus difficile la poursuite d'activités, d'un art même, celui du cirque, qui depuis des siècles s'adresse à toutes les classes d'âge. On se dirige certainement, en raison des pressions exercées par les associations de défense des animaux, vers l'interdiction totale des animaux sous un chapiteau. Certes le cirque peut continuer à exister sans leur participation, mais privé de la présence de ces numéros où s'illustrent fauves, chevaux, chiens, etc, ne perd-il pas quelque chose de son identité propre, de son âme même ? Par ailleurs le déclin du cirque est antérieur au lobbying des associations de défense des animaux : la télévision en porte principalement la responsabilité. C'est le merveilleux associé au cirque qui se perdrait, que l'on a pour ainsi dire perdu : ce merveilleux que des cinéastes comme Bergman, Fellini, Tati et Ettaix ont illustré sur le grand écran. Dans un monde animaliste aurait-t-on toujours la possibilité de projeter *Parade* ou *Yoyo* ?

On dira que j'exagère, que de toute façon nous ne risquons pas d'en arriver là. Ou que si un tel monde devait advenir la question ne se poserait même pas. Ne se poserait pas, ou plus ? Ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Ce n'est pas parce que le monde décrit par George Orwell dans *1984* (ouvrage publié en 1949) n'a pas eu de traduction littérale trente cinq ans plus tard que l'on doit considérer qu'Orwell s'est trompé. Ce qui alimentait les craintes et les inquiétudes de l'écrivain anglais (au carrefour du totalitarisme stalinien et d'une conception exponentielle du progrès technique) perdure, même si cela prend aujourd'hui des formes différentes de celles envisagées par Orwell. Il n'en est pas moins vrai que cet auteur, en anticipant le monde décrit dans *1984*, en a par cela même réduit à son échelle les possibilités. C'est toute la force d'un roman d'anticipation tel que *1984* et de tous ceux, en nombre restreint, qui peuvent lui être comparé. Le mot de Guy Debord (« Il faut envisager le pire et combattre pour le meilleur ») reste dans ce cadre-là plus que jamais d'actualité.

Ce qui déplace la question sur un terrain moins littéraire. L'histoire nous a confronté à des situations telles que celle, pour ne retenir que cet exemple, du printemps 1958 en France, où le pire (ce que pouvait signifier le retour du général De Gaulle aux affaires : le risque d'une dictature militaire ou d'un fascisme rampant) avait tout lieu d'être envisagé. Ce que n'ont pas manqué de faire quelques unes des meilleures têtes pensantes de l'époque. Ces craintes, on le sait, s'avérèrent en définitive non fondées. Le pire n'est pas advenu : l'infléchissement se faisant dans autre sens. Mais, quitte à le répéter, la possibilité de ce « pire » n'en existait pas moins au début du mois de mai 1958. Le devoir de vigilance importe avant tout, dans ce cas de figure comme dans d'autres. Ce n'est pas parce que l'histoire en dispose autrement que disparaissent pour autant les indices qui auraient pu la faire basculer dans une autre direction. C'est, toute proportion gardée, en

conservant ce principe de vigilance, ce que j'ai voulu tout au long de cet essai souligner avec l'idéologie animaliste.

CONCLUSION

Je n'exclus pas que d'aucuns avec qui tout me sépare, ou presque, puissent le cas échéant reprendre à leur compte quelques « morceaux choisis » de cet essai ; ceci dans une perspective différente, il va sans dire, de la mienne. Le danger de récupération existe toujours des lors que l'on écrit des textes de cette facture, les diffuse ou les publie. On y échappe qu'en déposant les armes, la plume dirais-je. Je n'ose pas ajouter : en préférant par exemple aller à la pêche à la ligne. On en déduira que la marge peut s'avérer étroite entre l'accusation d'avoir voulu caricaturer la plus noble des causes, et dans l'exemple cité le risque d'être qualifié - même à l'échelle du goujon et de l'ablette - de tortionnaire.

On m'a rapporté, alors que j'écrivais ce texte (ceci provenant d'une personne pourtant sensible à mon argumentation), que le mouvement de l'histoire étant dans ce premier quart de XXI^e siècle résolument en faveur de la « cause animale » on ne pouvait fondamentalement rien contre lui (quoi qu'on puisse par ailleurs en penser). Certes il y a comme une accélération du temps en ce sens actuellement dans l'hexagone, mais n'est-ce pas plutôt dû au besoin de combler le retard pris vis à vis du monde anglo-saxon en terme de « protection de l'animal » et tutti quanti ? J'évoquais dans l'introduction quelque crainte à savoir que certains de mes amis (connus ou inconnus) pouvaient se montrer sensibles aux arguments des sirènes animalistes. Ceci dans la mesure où une défense et illustration de la « cause animale » entrerait - le conditionnel s'impose plus que jamais - en résonance avec une critique du mode de production capitaliste.

C'est justement ce qui tendrait à s'amplifier du point de vue de l'écho recueilli par cette même « cause », allant jusqu'à changer la donne en faveur de cette dernière, qui m'incite à abattre une dernière carte. Nul doute que le capitalisme saurait s'adapter à l'évolution du type de société qui peu ou prou remplirait le cahier des charges animaliste. Comme le chantait Léo Ferré : « Tout est prêt : les capitaux / La publicité / La clientèle ». Ce qui signifie qu'un marché dont on peut commencer à dessiner les contours répondrait aux besoins nouvellement créés par cette « révolution anthropologique ». En premier lieu l'alimentation se taillerait, si j'ose dire, la part du lion. Avec entre autres conséquences, comme je l'ai plus haut souligné en évoquant l'ersatz de « viande végétale » ou de « viande in vitro », le risque d'une surexploitation agricole des capacités de la planète qui dépasserait en terme de destruction du vivant les nuisances générées par l'élevage intensif. J'arrête là, laissant le soin à ceux qui voudraient s'en emparer, qui ayant les compétences requises seraient désireux de développer cet aspect précis de la question, voire de compléter ce tableau juste ébauché en prenant en compte d'autres données ou d'autres éléments d'appréciation. Ce qui pour le mieux permettrait de traduire depuis une expression politique appropriée ce qui pourrait en résulter. Par exemple en relevant combien les intérêts de l'industrie agroalimentaire et ceux des animalistes sont convergents. Ceci dans « un meilleur des mondes capitaliste » auquel les seconds apporteraient leur contribution. C'est ni plus ni moins un passage de témoin que j'entends évoquer depuis l'éventualité d'un tel chantier Mais il importait, préalablement, nécessairement, impérativement, de « rendre la honte encore plus honteuse en la livrant à

la publicité » : à savoir dissiper dans un premier temps les illusions que génère l'animalisme, pour ensuite esquisser le modèle de société qu'induirait la volonté de mettre fin à « l'exploitation animale ». Donc d'exercer ici et là son esprit critique, sinon plus envers l'idéologie animaliste. Il ne sera pas dit que l'exercice s'est avéré inutile.

Max Vincent
juin 2017