
Comme la biche tétanisée dans les phares de la bagnole : la justice spatiale et les animaux

Jean Gardin | Jean Estebanez | Sophie Moreau

Les animaux sont l'objet de mobilisations, de controverses et de crises contemporaines de plus en plus virulentes, qui se développent autour des conditions d'élevage et de mise à mort, du bien-être, de l'expérimentation animale, de l'alimentation carnée. Considérer les humains comme les bénéficiaires d'une exploitation égoïste des animaux s'impose comme une évidence, mais une évidence impensée, voire suspecte si l'on songe à l'énorme distance qui sépare parfois ceux qui la profèrent avec les animaux réels. Il semble par exemple évident à Laurent Joffrin, dans un éditorial de *Libération* du 3 avril 2017, que la prise en compte des animaux dans les programmes politiques des candidats à l'élection présidentielle française de 2017 soit le signe que « peu à peu, la civilisation progresse ».

Cette critique nous laisse (nous, les auteurs) pantois et désarçonnés, un peu comme la biche hypnotisée par les phares d'une voiture. Ceci parce que ce mouvement, que nous nommerons animaliste, tout en sachant qu'il se décompose en divers courants, s'impose dans les médias et le discours politique alors qu'il est ultra-minoritaire en nombre (à l'échelle mondiale quelques millions de partisans, en France quelques milliers de militants engagés dans des mobilisations ?). De plus, son essor est récent, alors qu'il a derrière lui une longue lignée d'écrits en faveur des animaux remontant à l'Antiquité, en passant par les Lumières, sans oublier le respect pour les animaux témoigné par nombre d'ontologies non occidentales. « Peu à peu la civilisation progresse »... Ces mots optimistes résonnent étrangement : les humains travaillant en abattoir, les éleveurs élevant leurs animaux du mieux qu'ils le peuvent, les amoureux des chiens et des chats seraient-ils tous des sauvages à civiliser, à dénoncer en place publique, avant un possible passage au pilori ? Alors quoi ? Quelle est la source de ces faisceaux de lumière pointés sur nous, et qui semblent mettre l'humanité en accusation ? Quel projet social, politique, spatial dessine-t-elle au nom de la défense des animaux ?

Fruit d'une synthèse bibliographique effectuée par trois enseignants-chercheurs géographes qui s'intéressent aux animaux et à la justice spatiale¹, cet article interroge la façon dont la justice est convoquée par les théoriciens pour penser l'animal dans la société. Il vise moins à une synthèse exhaustive qu'à ouvrir des pistes de réflexions et de recherches sur la justice sociale (est-elle élargie ou transformée par la prise en compte des animaux ?), sur les animaux (sont-ils des objets ou des sujets de la justice ?), et sur les espaces dans lesquels humains et animaux évoluent (quelles éthiques animales justifient des formes d'apartheid ou des formes de vie en commun ?). Du fait du format nécessairement contraint d'un article, nous effectuons un certain nombre de simplifications dans la grande diversité des approches, notamment en mettant en lumière l'existence de deux pôles (welfaristes réformistes d'un côté, et antispécistes abolitionnistes de l'autre) entre lesquels des positions variées, des débats, des scissions, des

1. Jean Gardin a dirigé le programme « Mort animale rituelle et profane, circulation des normes et des représentations ». Jean Estebanez s'intéresse au travail des animaux et notamment à la façon dont ils participent de la fabrique de la ville. Sophie Moreau travaille sur la justice environnementale et sur la place du non-humain dans la justice sociale.

lutton symboliques existent bien entendu. L'objet de cet article n'est donc pas de produire une sociologie de ces mouvements.

Nous essayons de comprendre comment émergent des justices animalistes, qui parfois cherchent à inclure les animaux dans les théories et les applications de la justice, et parfois cherchent à inclure la justice dans les études sur les animaux. Dans quelle mesure sont-elles aussi porteuses d'injustices ? Il nous semble que les approches animalistes les plus radicales, dites abolitionnistes, parce qu'elles prônent la fin de toute exploitation animale, méconnaissent la complexité des liens unissant les humains et les animaux. Elles tendent à proposer des dispositifs séparatistes, visant à isoler les animaux des humains, ce qui interroge la justice sociale et le bien des animaux. Nous plaçons, avec d'autres courants de réflexion, pour une vision plus inclusive et contextualisée des relations entre les humains et les animaux, fondée sur la compréhension de leurs relations de coexistence, de compagnonnage ou de travail. Notre position se veut matérialiste, pas d'un matérialisme étroit qui postulerait que l'élevage sert uniquement à produire de la viande, mais d'un matérialisme plus large qui pose que l'élevage est aussi – et peut-être d'abord – une pratique qui sert à établir et à maintenir des liens entre les humains et les animaux (Porcher, 2011). Deux paradigmes fondamentaux de la géographie se trouvent convoqués dans ces questionnements : d'une part l'analyse de l'espace comme construction sociale, avec ici les logiques spatiales et sociales de la ségrégation entre humains et animaux, et d'autre part l'analyse de la relation société-nature, plus précisément des dichotomies entre humain et non humain, entre nature et culture, les animaux étant selon les approches renvoyés vers l'un ou l'autre pôle.

L'émergence de justices animalistes

La critique d'une justice sociale anthropocentrée

La plupart des théoriciens de la justice sociale, du moins ceux sur lesquels la revue JSSJ s'est appuyée, notamment John Rawls, Iris Marion Young ou Nancy Fraser (voir sur ce point Bret [2009], et la rubrique *JSSJ a lu*, dans ce même numéro), ne se sont guère, pour ne pas dire pas du tout, intéressés aux animaux ; ils ont développé des théories de la justice anthropocentrées.

Les philosophies basées sur le sentiment d'injustice, comme celles de Iris Marion Young (1990) ou Nancy Fraser (1995, 2000), sont muettes sur les questions animales. Ce désintérêt peut s'expliquer parce qu'elles ne cherchent pas à développer une théorie universelle de la justice mais partent des expériences concrètes du sentiment d'injustice, par des groupes sociaux définis par le fonctionnement discriminant des institutions. Or l'expérience animale ou le sentiment animal de l'injustice ne peuvent être qu'indirectement transmis.

De son côté, J. Rawls (1997) explicite, dans des passages fréquemment attaqués par les animalistes, pourquoi sa théorie laisse de côté les animaux. Il s'agit d'une théorie du contrat social, dans laquelle les principes de justice sont définis par l'accord mutuel des partenaires sociaux, conçus comme des individus rationnels doués de sens moral. Les êtres humains peuvent définir ce qui est juste car ce sont des sujets moraux, capables d'avoir un projet rationnel de vie, et d'un sens de la justice : soit un désir efficace d'appliquer les principes de justice et d'agir selon ceux-ci, jusqu'à un certain degré. Rawls concède que ce sens de la justice, et cette capacité à être un sujet moral, restent mal définis, que ces caractères sont inégalement développés selon les individus, et qu'il s'agit d'un potentiel, inégalement réalisé. Ceux qui en sont privés de façon plus ou moins permanente, comme les handicapés, constituent un « cas marginal », qu'il n'entend

pas traiter, mais qui n'invalide pas à son sens l'ensemble de sa théorie. De même, Rawls écarte d'emblée les animaux du champ de conception et d'application de sa théorie de la justice, en rejetant la possibilité des animaux à être considérés comme des sujets moraux. Sur ce point, il adopte « la croyance générale selon laquelle ils sont différents, et selon laquelle nous considérons que les principes de justice ne s'appliquent qu'aux relations entre les êtres humains ». Les animaux doivent donc être traités « avec humanité et compassion », mais... « même si je n'ai pas soutenu que pour avoir droit à la justice il faille être capable d'avoir un sens de la justice, il semble malgré tout que nous n'ayons pas besoin de rendre une stricte justice aux créatures qui en sont dépourvues » (p. 550).

Les bases de l'éthique animaliste : une communauté d'êtres souffrants

Le souci de justice envers les animaux, soit la volonté de prouver de façon rationnelle que les humains les traitent mal parce qu'injustement, est au fondement des éthiques animalistes. Leur démonstration s'appuie sur la comparaison entre espèces humaines et espèces animales. Les animalistes se sont donc emparés du problème des « cas marginaux » pour critiquer l'incomplétude des théories de la justice sociale, notamment celle de Rawls. Dans toutes les grandes sommes philosophiques animalistes, de Singer ([1975] 2012) à Donaldson et Kymlicka (2011), en passant par Regan (1983) ou Francione (1995), des dizaines de pages sont consacrées aux handicapés mentaux, qu'ils placent en regard des animaux. Il s'agit alors le plus souvent d'expériences de pensées qui mettent en tension les choix moraux individuels dans des conditions extrêmes. C'est ainsi que revient de manière récurrente l'exemple du canot de sauvetage (*life boat ethics*) dans lequel un humain doué de raison est mis dans l'obligation de choisir de sacrifier soit un animal en pleine possession de ses moyens, soit « un handicapé mental profond ». En effet, pour ces auteurs, les animaux peuvent être considérés comme des humains enfants ou handicapés : des individus à qui l'on reconnaît une place dans la communauté, et donc des droits, mais dont l'état d'incomplétude lié à l'âge ou au handicap retire la possibilité d'avoir les mêmes devoirs.

Ainsi, comme les handicapés mentaux, les animaux ne sont pas des machines, mais des êtres sensibles, capables d'éprouver de la souffrance, de désirer l'éviter et donc dotés d'intérêts propres. Chez Singer, comme chez les penseurs de l'égalitarisme entre espèces, Regan ou Francione, il s'agit de montrer que les animaux sont des sujets de considération morale en raison de leur capacité à ressentir, et notamment à souffrir, de leur sentience², ou de façon plus complexe chez Regan, parce qu'ils sont des « sujets d'une vie » (*subjects of a life*). Parce que ce sont des êtres sensibles, ils doivent intégrer la communauté de justice ; il devient impossible de prétendre défendre moralement toute forme d'exploitation. Ce principe représente un point fondamental qui fait sens pour la majorité des activistes animalistes. C'est, par exemple, en référence à ce point que se sont forgés le nom et l'identité militante de l'association L214 (d'après le numéro de l'article du Code rural français qui reconnaît aux animaux ce caractère sensible).

Cet accord sur la sensibilité animale s'enracine chez la plupart des animalistes, notamment Singer, dans une approche utilitariste. La doctrine utilitariste, élaborée au début du XIX^e siècle par Jeremy Bentham (et raffinée par John Stuart Mill) souligne que :

2. Le terme sentience, plus utilisé en anglais qu'en français, condense la sensibilité et la conscience. Il désigne la conscience qui naîtrait chez les animaux de leur capacité à éprouver des sensations.

« le seul critère rationnel concevable de la morale et de la justice réside [dans] le plus grand bonheur du plus grand nombre. Est juste, moral et vertueux, toute action particulière, loi, règlement, précepte de moral, etc. qui contribue à l'accroître. Doit par contre être rejeté tout ce qui tend à le réduire. Peu important en la matière les intentions, dont la pureté est toujours indécidable. Seuls comptent le résultat objectif, les conséquences. L'utilitarisme représente donc la philosophie "conséquentialiste" par excellence » (Caillé, 2001).

Les animaux étant des êtres sensibles, ce principe du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » s'applique. Tuer les animaux leur cause un malheur plus grand que le bonheur procuré par la consommation de viande par les humains, ils ne doivent donc pas être tués. Conséquent avec lui-même, Jeremy Bentham eut une alimentation végétarienne, et la question de la sensibilité des animaux se trouve depuis reliée avec la doctrine utilitariste à un point tel qu'il devient difficile de faire référence à l'une sans faire appel à un raisonnement issu de l'autre.

L'égalitarisme entre espèces

La question de la sentience permet d'établir des parallélismes entre les relations d'exploitation entre humains et entre humains et animaux. C'est ainsi la comparaison entre le statut des femmes et les animaux qui ouvre de façon provocante la *Libération animale* de Singer, l'expression ayant été structurée par la référence à la « libération des femmes ». On retrouve la référence omniprésente à la lutte pour l'abolition de l'esclavage, l'animalisation des esclaves et des noirs ayant servi leur dévalorisation, la négation de leur statut de personne et leur exploitation.

« L'esclavage n'a pas été « humanisé » : il a été aboli. La question n'était pas d'augmenter la longueur des chaînes ou d'améliorer les conditions de transport dans les cales des navires. Elle était de savoir si la pratique elle-même était juste. C'est en ces termes que certains abolitionnistes abordent aujourd'hui le problème de l'exploitation animale. La question n'est pas, disent-ils, d'augmenter la largeur des cages ou d'améliorer les conditions d'abattage des animaux de ferme. Être antiraciste, ce n'est pas vouloir rendre le racisme plus acceptable, plus humain, plus sympathique : c'est vouloir l'éliminer » (Jeangène Vilmer, 2015, p. 17).

Autre parallèle osé : la comparaison des abattoirs avec les chambres à gaz des camps d'extermination nazis. Ainsi assisterait-on à « un éternel Treblinka » selon Charles Patterson, historien de l'holocauste et partisan des animaux (Patterson, 2002). Cette référence est parfaitement assumée dans d'autres ouvrages pourtant plus mesurés, par exemple dans le *Zoopolis* de Donaldson et Kimlicka dont nous traiterons plus loin.

La référence à la lutte contre l'esclavagisme, le racisme, ou au féminisme permet aux animalistes de s'inscrire dans une généalogie glorieuse, celle des défenseurs des minorités et/ou des minorisés ; des niés et/ou des opprimés, qui légitime leur mouvement. Selon eux, leurs luttes n'apparaissent comme minoritaires, surprenantes ou scandaleuses que dans la mesure où ils sont en avance sur leur temps : la société n'a pas encore atteint le stade de conscience qui, plus tard, lui fera adopter des normes qui ne sont aujourd'hui que rêve et utopie.

De l'éthique animaliste à la justice socio-animale

Singer, Regan ou Francione ont cherché à construire une éthique visant à prouver que l'animal est un sujet de considération morale, et que l'exploitation des animaux est le plus souvent injuste. Mais le terme de justice est absent de l'index de *Libération animale*, l'ouvrage fondateur de Peter Singer. Pour Regan et Francione, il s'agit de prouver que les animaux ont des droits moraux, comme les personnes, et, en particulier, des droits fondamentaux, pour les protéger

contre toute forme d'exploitation. Il ne s'agit pas pour autant de définir des droits positifs. Chez Singer, comme chez les penseurs de l'égalitarisme entre espèces, le vocabulaire des droits des animaux est articulé à une éthique. Mais aucun de ces auteurs ne cherche à développer, à partir de ces éthiques, une théorie de la justice, et encore moins une théorie inclusive valable pour les humains et les animaux. D'ailleurs, la société humaine ne les intéresse guère, en dehors de l'action négative qu'elle exerce sur les animaux. On touche ici une question de vocabulaire portant sur la distinction entre éthique, morale et justice, souvent floue dans le langage courant comme chez les théoriciens animalistes. Nous avons ici considéré l'éthique comme un système de pensée pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, la morale comme un ensemble de règles d'actions fondées sur l'éthique, et la justice comme un ensemble de principes politiques pour définir l'organisation institutionnalisée de règles de vies en commun, débouchant sur la définition de droits et de devoirs garantis et punis par la loi, en général en correspondance avec la morale et à l'éthique. Ainsi, il peut être immoral de mentir, mais ça n'est pas forcément injuste. Par contraste, de plus en plus de théoriciens animalistes revendiquent une approche politique et inclusive, centrée précisément sur la justice (Cochrane *et al.*, 2016). Les représentants de ce courant se singularisent, selon eux, par le souci de ne pas débattre de questions morales clivantes (telles la reconnaissance du statut juridique et moral de personne aux animaux), qui se révèlent inefficaces pour défendre les animaux parce qu'elles sont socialement contestées. Ils proposent plutôt de réfléchir sur des droits positifs, qui seraient acceptables et applicables aujourd'hui, du moins dans les sociétés occidentales. Le concept fondamental et centralisateur de cette approche politique des animaux serait justement la justice, une justice inclusive permettant d'organiser les relations des êtres humains entre eux et envers les animaux. Là aussi, plusieurs démarches de philosophies politiques coexistent, qui ne s'enracinent pas toutes dans la défense des animaux.

Ainsi Martha Nussbaum a, avec Amartya Sen, développé une théorie de la justice axée sur les capacités, pour s'intéresser aux conditions concrètes de vie des personnes, indissociables de leur dignité. C'est en appliquant l'approche par les capacités aux « cas marginaux » délaissés par Rawls, que dans *Frontiers of Justice* (2009), Nussbaum en vient aux problèmes posés par les animaux. Selon elle, « les animaux ont droit au fonctionnement d'une grande variété de leurs capacités, celles qui sont le plus essentielles à une vie épanouie, une vie digne de la dignité de chaque créature » (p. 351). La recherche de la satisfaction de ces capacités devrait permettre de construire un ordre social juste, incluant humains et non-humains. Nussbaum dresse alors une liste de dix « fonctionnements » pour les animaux, adaptée des capacités humaines : les droits à la vie, à la santé, à l'intégrité physique, à l'imagination et au plaisir, à la raison pratique (soit le droit à développer ses propres projets), la capacité d'avoir des relations mutuellement gratifiantes avec l'homme et les autres espèces, le jeu et le contrôle de son propre environnement (voir aussi Afeissa et Jeangène Vilmer, 2010).

Zoopolis, de Donaldson et Kymlicka (2013), détone dans la littérature animaliste en affirmant la force et le caractère fondateur du lien social qui relie les sociétés humaines et les animaux. Il existe selon ces auteurs des droits imprescriptibles (notamment le droit à ne pas être tué) – ce en quoi ils se placent dans la continuité antispéciste en reprenant l'éthique fondatrice selon laquelle il faut mettre fin à l'exploitation des animaux. Mais ils y rajoutent de droits très originaux qualifiés de « relationnels ». Ces droits relationnels ne reposent pas sur une taxinomie d'espèces mais sur le degré et le type d'interactions entre humains et animaux. Selon eux, un certain type de souveraineté et de citoyenneté s'applique à chacun de ces trois cas de figure : les animaux sauvages, les animaux liminaux (qui sont en fait les commensaux), et les animaux domestiques.

C'est d'une certaine manière une théorie plus aspéciste qu'anti-spéciste : un hérisson, selon son mode de vie, pourra être considéré comme relevant de la citoyenneté des animaux sauvages, liminaux ou domestiques. Les catégories sont ici purement relationnelles et donc politiques.

Ainsi, les « animaux sauvages » ne recherchent pas la proximité des humains. Il faut les considérer comme les citoyens d'une communauté animale, souveraine, reconnue comme telle par les autres communautés souveraines humaines, comme dans les relations internationales entre États. Il ne faut donc pas chercher à intervenir auprès d'eux, ni même tenter de réguler leurs impacts.

Les « animaux liminaux » ne sont pas des animaux domestiques mais ils recherchent néanmoins la proximité des humains, qui leur apportent d'importantes ressources alimentaires, des îlots de chaleur urbains pour passer l'hiver ou des logements en quantité. La ville est ainsi une niche écologique spécifique où se situe désormais le centre de gravité d'espèces entières (comme les pies). Avec ces animaux, il apparaît que les liens et les contacts sont difficiles à abolir d'un trait de plume, puisque l'espace (rural, urbain, domestique) est destiné à demeurer partagé avec blattes, pigeons, hérissons, oies du Canada, écureuils, rats ou ratons laveurs. Il faut alors considérer qu'ils relèvent d'une autre souveraineté que la nôtre, ne désirant pas forcément s'intégrer à notre communauté, et ne bénéficiant donc pas des mêmes droits que les « animaux domestiques ».

Ces derniers, totalement dépendants des humains pour leur survie et très souvent attachés au maintien de relations individuelles avec des personnes, doivent au contraire être considérés comme des concitoyens de notre communauté de justice, devenue donc « humanimale », à laquelle ils participeraient par l'intermédiaire de représentants, bien évidemment humains.

Le vocabulaire animaliste : un point d'étape

Parvenu à ce stade, le lecteur aura compris la diversité des éthiques animalistes et des mouvements pro-animaux qu'elles inspirent, et pourra se sentir perdu dans une terminologie foisonnante. Il est lui aussi pris dans les phares de la bagnole. Dans le cadre de cet article, sans minimiser l'originalité des propositions de chacun des auteurs que nous discutons, nous chercherons à simplifier la lecture en opposant, d'un côté, les partisans du bien-être animal – parfois qualifiés de protectionnistes ou de *welfarist* – et mouvements antispécistes – dits encore abolitionnistes ou « de libération animale ».

Les auteurs que nous avons cités s'inscrivent dans le courant abolitionniste, même si ce qualificatif est simplificateur, le même terme ayant selon les auteurs des sens différents. Le terme d'abolitionniste désigne par exemple chez Peter Singer le mouvement visant à l'abolition de l'exploitation des animaux. Chez Gary Francione, dont les écrits sont plus tardifs, la fin de l'exploitation animale réclame l'abolition de toute forme de relation concrète entre humains et animaux. Donaldson et Kymlicka trouvent, comme on l'a vu, ce dernier point excessif et contreproductif. De la même manière, les termes de spéciste et d'anti-spéciste peuvent être ambigus. Chez Peter Singer comme chez Tom Regan ou Donaldson et Kymlicka, le spécisme désigne les systèmes de justification morale basés sur la prétendue supériorité d'une espèce sur une autre, et l'antispécisme est donc l'idéologie qui conteste la hiérarchie entre espèces et en particulier la domination humaine sur les autres espèces. Mais chez d'autres auteurs, publiant notamment en France dans la revue militante *Cahiers antispécistes* (Bonnardel, 2005 ; David, 1994), l'antispécisme en vient à contester l'idée même d'espèce. De même qu'il n'y a pas de base physiologique ou génétique à une définition scientifique de races humaines objectivables, de

même les barrières entre les espèces seraient des constructions taxinomiques essentiellement destinées à catégoriser et à justifier la supériorité humaine³.

Nous utilisons ces deux termes, spécisme et abolitionnisme, dans leur sens le plus ancien et le plus classique, d'abord popularisé dans l'œuvre de Peter Singer. Celui-ci a justement marqué la rupture entre l'abolitionnisme des mouvements de libération animale et les mouvements plus anciens de la protection des animaux, menés au nom de leur bien-être, voire au nom de la moralité de la société (éviter la violence infligée aux animaux en public).

Le terme de véganisme vient encore compliquer l'expression. Le véganisme nécessite de se passer de tout produit animal dans l'alimentation (comme le végétalisme), mais à un point particulièrement élevé de pureté (pas de miel), et, au-delà de l'alimentation, dans l'habillement (pas de cuir, pas de laine, pas de soie...) et en règle général, dans la vie (pas de cire, pas de traction animale...). Plus qu'une orthorexie⁴, c'est une forme appliquée et radicale de l'éthique antispéciste.

Les injustices animalistes

Ambiguïtés et contradictions des approches antispécistes

De façon générale, l'antispécisme, sur la base utilitariste, présuppose que l'exploitation englobe toutes les relations entre humains et animaux, notamment celles relevant de la domestication.

Cela serait « mal » en soi. Nous parlons ici d'une morale proprement humaine qui se veut déconnectée de l'empathie que nous pourrions avoir pour les animaux. Position qui se traduit chez Peter Singer par une affirmation fondamentale et sans aucune ambiguïté : « je n'aime pas les animaux » (Singer, 2012, p. 57). Il cherche à prouver rationnellement que leur traitement est mauvais, injuste, et veut se démarquer des « protectionnistes », qui auraient de la compassion pour les animaux, mais aussi de Rawls qui écrit qu'il faut les traiter avec humanité. Mais de l'affirmation de Singer, il découle que l'Humain est toujours soupçonné de vouloir oublier ce sens moral, déconnecté de l'empathie, ou du moins de ne pas trouver la force de cultiver cette qualité puisqu'elle ne repose sur aucun fondement solide. C'est ce qu'exprime Thifaine Lagarde, la présidente de l'association 269 Libération animale : « J'ai du mal à croire en la possibilité d'une société où toutes les espèces se partageraient un même espace, sans que les humains ne retombent dans leurs vieux travers et ne reproduisent une forme de domination sur les autres animaux ». (*Philosophie Magazine*, 113, octobre 2017)

Sur le plan philosophique et historique, notre analyse est de considérer que l'antispécisme redonne de l'influence à la philosophie utilitariste de la justice sociale de Jeremy Bentham – celle-là même qui prévalait aux États-Unis et en Grande-Bretagne jusqu'à ce que John Rawls, en 1970, dans son ouvrage *Theory of Justice*, ne vienne réinstaurer les arguments contractualistes de la justice (Bret, 2009), mais non sans une certaine ambiguïté, voire de profondes

3. Charles Darwin était déjà engagé dans la déconstruction de la notion d'espèce, comme le montre ce qu'il écrivait à Hooker (lettre du 24 décembre 1856) : « Il est vraiment comique de voir à quel point peuvent être diverses les idées qu'ont en tête les naturalistes lorsqu'ils parlent d'"espèce" ; chez certains, la ressemblance est tout, et la descendance de parents communs compte pour peu de choses ; chez d'autres, la ressemblance ne compte pratiquement pour rien, et la création est l'idée dominante ; pour d'autres encore, la descendance est la notion-clé ; chez certains, la stérilité est un test infallible, tandis que chez d'autres, cela ne vaut pas un sou. Tout cela vient, je suppose, de ce que l'on essaie de définir l'indéfinitissable ». Cité in Le Guyader, 2002.

4. L'orthorexie, en psychologie, désigne un trouble du comportement caractérisé par l'obsession de manger sainement.

contradictions. Ainsi, alors que seulement certains théoriciens (Singer au premier chef) se réclament de l'utilitarisme, tous, y compris ceux qui se réclament du contractualisme rawlsien ou des capacités d'Amartya Sen, basent leur raisonnement sur l'argument de la sensibilité, comme base de la communauté de justice.

C'est la raison de certaines contradictions présentes dans *Zoopolis*. S'affirmant clairement comme extension de la théorie du droit des animaux dans la lignée d'un Tom Reagan, le livre propose sa théorie des droits relationnels comme un prolongement des droits absolus des animaux, lesquels sont présentés dans le premier chapitre comme un passage obligé. Ce premier chapitre utilitariste clôt d'emblée le débat sur bien des sujets, comme la question de la mise à mort, rejetée en trois lignes dès le premier chapitre. Le projet de Donaldson et de Kymlicka est ainsi de réinventer un type de relation millénaire, les liens d'élevage, mais en évacuant la mort de son fonctionnement. Là où l'élevage est une situation dans laquelle, quand des animaux naissent, d'autres doivent mourir, *Zoopolis* propose un projet de vie en commun, sans mort. Cela explique à la fois son succès auprès des militants animalistes, comme ses apories (une diminution drastique du nombre d'animaux domestiques, avec la disparition des troupeaux, et le maintien de quelques animaux individuels, dont le patrimoine génétique manquera rapidement de variabilité ; la question de la fin de vie des animaux – des soins palliatifs pour une brebis sans dents ou développant des cancers ?). Une ambiguïté fondamentale demeure donc : comment conjuguer le caractère antispéciste du premier chapitre avec le caractère aspéciste des suivants ? Ces contradictions théoriques ont déjà été soulevées, par exemple par le philosophe Étienne Bimbenet (2017), pour qui le succès de l'antispécisme repose sur un accord plus général des sociétés libérales du XXI^e siècle autour de morales purement individualistes : êtres « sensibles », ressentant les souffrances infligées par leur entourage, les individus humains comme animaux doivent être protégés contre les agressions extérieures. L'environnement est ici conçu comme tout ce qui dépasse la limite corporelle des individus, et cet environnement est une agression, jamais une matrice, jamais un développement de l'être.

L'autre face de l'antispécisme est celle du passage de la théorie à la pratique : les modalités pratiques de l'application d'une justice animaliste obligent souvent à bien des retournements.

Abolir les barrières d'espaces et d'espèces pour mieux les rebâtir ?

La fin de l'exploitation animale apparaît en premier regard comme un objectif clair, auquel le mode de vie et l'éthique appliquée du véganisme apportent une réponse simple. Toutes les relations que les humains entretiennent avec les animaux étant présentées comme purement utilitaires (le soin, le réconfort, l'alimentation, le travail...) mais injustes sur le plan de l'utilitarisme (faisant toujours primer l'intérêt humain), les adeptes de l'antispécisme doivent traduire leur éthique en acte : le véganisme. Ils s'attacheront alors à rompre ces liens qu'ils qualifient d'exploitation. Mais au-delà de l'ascèse individuelle, l'action se doit d'être collective et pratique. Une gradation et un agenda sont alors souvent proposés, par exemple par des associations comme L214. Il s'agit alors prioritairement de s'attaquer à l'industrie de la viande ou à l'expérimentation de laboratoire, comme ce fut par exemple le cas aux États-Unis avec les actions directes de l'*Animal Liberation Front* depuis les années 1970.

C'est ce ciblage prioritaire sur l'industrie agro-alimentaire, pharmaceutique ou cosmétique qui peut parfois amener à confondre l'action des antispécistes avec celle des mouvements de résistance anti-industrielle, ce qu'ils ne sont absolument pas. En effet, l'antispécisme prône l'usage de substituts alimentaires d'origine industrielle pour contrer les carences induites par le régime végétalien. En privant l'agriculture de la fumure animale, ils cherchent les solutions

agronomiques à l'appauvrissement des sols dans les engrais de synthèse. Pour changer les comportements alimentaires sans avoir à passer par la persuasion militante, ces mouvements soutiennent également les recherches sur la viande de synthèse (ou viande « in vitro »), aboutissement d'un processus d'artificialisation totale du vivant permettant de produire les protéines animales sans passer par l'animal (Porcher, 2010a).

L'antispéciste en actes reprend donc les bases de la philosophie utilitariste : les intentions ne comptent pas, seules comptent les résultats. Par leurs vices, leur tendance à agir individuellement en dehors des principes moraux qui devraient gouverner l'espèce en général, les humains, trop faillibles, n'inspirent pas suffisamment confiance pour qu'on puisse les laisser garder quelques liens que ce soit avec les animaux. C'est ce qu'exprime la présidente de 269 Libération animale : « L'émancipation passe par la séparation entre les territoires respectifs des animaux humains et non humains [...] Il faut rendre les animaux à leur liberté, même si le prix à payer est la fin des animaux domestiques » (*Philosophie Magazine*, 113, octobre 2017).

La solution pratique proposée est donc de réinstaurer la grande muraille séparant humains et animaux, la culture et la nature. Paradoxalement, alors que les antispécistes réclament un égalitarisme entre espèces, le traitement proposé aux animaux peut être une mise à part la plus radicale possible. Il s'agit d'abattre les murs de la captivité animale, quelqu'en soient les conditions : le problème n'est pas dans le volume des cages, ni dans la surface du pré, il est précisément dans la clôture. Toutefois, la solution préconisée reconstruit une autre clôture puisqu'il s'agit de la séparation du monde animal et du monde humain. Il n'y a plus d'exploitation mais il n'y a plus non plus de jouissance affective, esthétique ou évidemment charnelle (sans parler de la condamnation de la zoophilie dont un exemple éclairant se trouve chez Brown et Rasmussen (2010) : elle provoque une « panique morale » dont la résolution passe par l'établissement de lois punissant la pratique). La domestication étant conçue comme le mal initial, elle est aussi condamnée : humains et animaux ne peuvent partager la même maison, ni habiter ensemble, ni cohabiter. Pour les plus radicaux, ces conceptions se traduisent spatialement par des territoires réservés. Tout se passe comme si la meilleure façon de reconnaître l'égalité entre espèces humaine et animale était non pas une abolition des frontières, mais d'en reconstruire, pour protéger les animaux des humains, et ce à des échelles variables.

En cela, l'antispécisme rejoint une tendance déjà observée et critiquée de la justice environnementale : la tendance qu'elle peut avoir à compter, mesurer, pour définir la taille adéquate des enclosures géographiques dédiées aux humains et aux animaux.

Plus pragmatiques, Donadson et Kymlicka, dans *Zoopolis*, réservent la notion de territoire séparé aux animaux sauvages qui témoignent par leur comportement qu'ils ne recherchent pas les relations avec l'espèce humaine. Dans ces territoires, les animaux pourraient être reconnus comme souverains, au sens de libres de disposer d'eux-mêmes et autonomes, ce qui interdirait toute relation avec les humains. Mais, même pragmatiques, ces zonages sont néanmoins liés à des types de rapports aux lieux très rigides, qu'on peut décliner en *ailleurs*, *sur le seuil*, *ici*. Dans *Zoopolis*, chaque citoyenneté est fortement liée aux lieux de son exercice, ce qui préfigure bien des problèmes sur les « cas marginaux » qui ne manqueront pas de se poser : Que se passe-t-il quand un animal « sauvage » quitte son ailleurs pour venir ici (ce que font très régulièrement des éléphants ou des grizzlis) ?

C'est donc un espace géographique du développement séparé, voire de l'exclusion, que nous proposons la plupart des mouvements et pensées antispécistes. N'est-ce pas alors contradictoire

avec les principes de justice qui fondent ces approches, alors même que l'antispécisme pense s'inscrire dans la tradition des luttes d'émancipation antiracistes ou féministes ?

L'interventionnisme sur l'animal

Autre contradiction fondamentale des approches abolitionnistes : la fin de l'exploitation animale – et en premier lieu des animaux d'élevage – implique la disparition physique et la fin de la reproduction de ces animaux, par euthanasie, stérilisation ou abstinence sexuelle. Ce qui autorise à un tel autoritarisme, c'est leur identification comme espèces transformées par l'homme, à la sélection orientée dans le seul souci des consommations humaines : des bêtes déformées, des steaks sur pattes, des usines à lait, du poil à câlins. Vaches, chiens, chevaux, poules, canards, moutons, chèvres... sont alors vouées à la disparition, ou au mieux au réensauvagement dans la plupart des écrits antispécistes, de Peter Singer à Gary Francione.

Des débats agitent certes la sphère animaliste quant au traitement à réserver aux animaux sauvages, dans leurs territoires réservés. On bascule d'un extrême à l'autre. Alors que dans *Zoopolis* on imagine que, même en cas de cataclysme naturel causant des extinctions, les humains ne devraient pas intervenir « chez » les animaux sauvages, d'autres pensent, au contraire, qu'il faudrait pousser l'entrepreneuriat moral jusqu'à régenter leur vie privée. Horta (2010), par exemple, propose de réguler la violence entre animaux sauvages, et envisage d'accorder un primat aux herbivores sur les carnivores grâce à la stérilisation de prédateurs sauvages.

On note la convergence paradoxale entre ces approches abolitionnistes et l'approche inclusive de Nussbaum, qui accorde aux animaux des capacités similaires à celles des êtres humains, dans le but de construire un ordre social juste incluant humains et non-humains. Cet ordre est, chez Nussbaum, incompatible avec toute idée de nature, car il demande un paternalisme éclairé envers les animaux. Afin que les animaux puissent vivre selon les mêmes principes de justice que les humains, les humains doivent apprendre aux animaux à devenir végétariens, à remplacer la tendance naturelle à la prédation par le jeu sur des ersatz de proie... prenant modèle sur le tigre du zoo du Bronx qui s'amuse avec une balle en mousse au lieu de se jeter sur les gazelles.

Coups des hommes, coups du monde ?

Un autre aspect problématique de ces approches est leur déconnexion de la pensée écologique (qui étudie les relations entre les êtres vivants et leur biotope) et écologiste (qui cherche à préserver les équilibres écosystémiques). Les mouvements animalistes et écologistes ont en effet des racines, des généalogies, des acteurs et des bases sociales complètement différents (Garner, 2013). Certes, on notera quelques convergences en termes de posture, de stratégie militante, et de dispositifs pratiques comme la dénonciation de l'action des sociétés comme globalement nocive (sur les animaux comme sur les écosystèmes), le choix d'animaux mascottes, la défense de la protection des animaux sauvages (et des écosystèmes) dans des espaces protégés, le régime végétarien (qui peut être motivé par le désir d'épargner les animaux, mais aussi par considération pour un usage modéré des ressources naturelles, la production de viande nécessitant à apport calorique égal plus de terres cultivées et plus d'eau).

Mais les éthiques écologistes, comme celle de Arne Naess (2013), ont cherché à penser les relations des sociétés à la nature, voire au cosmos, en insistant sur la complexité des interrelations de dépendances mutuelles, et en cherchant à étendre le statut de personne à « la nature ». La pensée de Naess est basée sur le lien et la continuité, entre l'être humain, le reste du vivant, les écosystèmes, voire le monde. Au contraire, les animalistes ont resserré la focale sur les

animaux, à l'exclusion du reste du vivant. Si la base de leur dénonciation est la sensibilité animale et la revendication d'une similitude de traitement entre humains et animaux, ces positions ne peuvent inclure les êtres vivants insensibles, ou pour le moment considérés comme tels, comme les plantes. Adopter les positions écosophistes (qui cherchent à penser l'action humaine comme un élément parmi d'autres des multiples relations écosystémiques,) ébranlerait donc un des fondements des éthiques animalistes : la distinction entre êtres sensibles et insensibles.

Pourtant, comment penser la question animale sans penser aussi changement bioclimatique, sixième crise d'extinction des espèces, et les interrelations extrêmement complexes de ces crises écologiques avec les sociétés ? À ce titre, les solutions véganes pour bannir l'exploitation animale sont peu pensées en relation avec les crises environnementales contemporaines et peuvent se révéler bien peu écologistes. Le travail animal est souvent bien plus écologique que bien des technologies proposées par les antispécistes. Ainsi, la fumure animale est moins nocive pour les sols, l'eau et leurs faunes, que les engrais de synthèse ; le cuir est moins dépendant des énergies fossiles et plus dégradable que le plastique ; la traction animale est moins émettrice gaz à effet de serre ou de particules fines que le moteur à explosion ou la machine à vapeur... Certaines préconisations écologistes misent justement sur l'exploitation animale, ou plus précisément l'exploitation de la fonction de certains animaux dans les écosystèmes : on élève ainsi des coccinelles pour lutter contre les pucerons et autres insectes réputés nuisibles.

La focalisation sur l'animal en tant qu'espèce, et d'ailleurs le plus souvent sur une espèce animale particulière, qui pour des raisons culturelles est jugée plus digne d'intérêt que les autres (Lorimer, 2007) a, bien sûr, des conséquences globales sur toutes les espèces vivantes et les biotopes. On connaît les problèmes posés par le réensauvagement de certaines espèces animales, qui modifient considérablement les écosystèmes qui les accueillent au détriment d'autres espèces. Ainsi, l'ouverture des cages des perruches à collier, à Londres, Bruxelles ou Paris, a conduit à menacer d'autres oiseaux (Berthier *et al.*, 2017). En Inde, la libération des vaches de réforme après la quasi-interdiction de l'abattage risque de faire périr les herbivores sauvages dont elles consomment les ressources (Bruckert, 2016).

Les relations entre humains et animaux sont imbriquées dans un tissu complexe de relations sociales et écosystémiques. Agir sur les relations humains-animaux, c'est donc, qu'on le veuille ou non, agir sur un ensemble de relations en chaîne extrêmement difficiles à penser, qui intéressent tous les êtres vivants, plantes, animaux, humains et non-humains, ce qui est rarement pris en compte par les défenseurs des animaux... mais qui est lourd de conséquences pour tous les animaux, y compris les humains.

La communauté humanimale

Les questions soulevées par les approches abolitionnistes ne portent pas seulement sur les systèmes biologiques, mais sur les systèmes sociaux. Par le dénigrement de l'élevage, pris en bloc, incluant aussi bien les usines à vaches que l'élevage nomade, aussi bien le robot de traite que le traîneau à rennes, les abolitionnistes ne se rendent-ils pas complices d'une injustice qui est aussi un défaut d'analyse ? À aucun moment n'est proposée une lecture fine, socialement informée, de la diversité et de la complexité des liens qui unissent humains et animaux.

Dans quel mode de production cette complexité s'insère-t-elle ? Permettrait-elle d'émanciper conjointement humains et animaux ? La question de la mise à mort des animaux, qui reste le

marqueur par excellence des approches abolitionnistes, a-t-elle été réfléchi, au-delà de l'évidence du mal qu'elle constituerait en soi (Porcher, 2014) ? Faire de l'élevage, que ce soit pour produire de la viande, dans le cadre de la SPA, dans une clinique vétérinaire, avec des animaux de compagnie ou au zoo, c'est faire avec la vie et donc gérer la question de la mort, naturelle, ou par abattage, euthanasie, stérilisation.

Nous proposons alors de dérouler un autre fil d'Ariane, qui traverse les relations entre humains et animaux, et qui s'inscrit dans une démarche par essence non utilitariste.

Une théorie du lien humanimal : Reclus et Kropotkine

Si l'élevage sert bien sûr à produire du lait, de la viande, de la fumure, soit un ensemble de biens, il a comme seconde rationalité centrale la production de liens. L'élevage permet aux humains et aux animaux de vivre ensemble (Porcher, 2010b). Cette filiation anti-utilitariste se réfère à la théorie du don-contre-don, développée par Marcel Mauss et dont la revue du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) est aujourd'hui, dans le monde francophone, une des tribunes majeures.

Dans ce cadre, la domestication n'est pas conçue comme une forme d'exploitation mais plutôt un des plus anciens contrats sociaux, chacun des membres trouvant mutuellement avantage à la coopération de l'autre et s'engageant pour cela à un ensemble de régulations de leurs comportements.

Cette idée n'est pas nouvelle. Le géographe, zoologue, explorateur anarchiste Pierre Kropotkine (1906) a montré comment l'entraide et la collaboration étaient courantes dans le monde animal (insectes, oiseaux, loups, singes, lions...). Celles-ci ont, plus que la compétition entre les individus mise en avant dans l'approche darwinienne, un rôle fondamental dans la survie et la sélection des espèces. Soulignant les mêmes relations chez les « sauvages » et les barbares, il fait de l'entraide la base de l'organisation des sociétés humaines, à l'opposé du darwinisme social.

Un autre exemple précieux de l'insurrection silencieuse contre la logique de l'animal-machine est fourni par Élisée Reclus. Ce qu'il voyait dans l'élevage était la relation que ce dernier inaugurerait :

« Pour eux-mêmes, les Denka n'ont que des huttes ou de simples gîtes, mais pour les vaches malades, ils construisent des infirmeries admirablement propres, sur des terres toujours asséchées, s'élevant en îles un milieu de la plaine. Ils vivent presque uniquement du lait de leurs bêtes, vaches et chèvres, qui se prêtent complaisamment à la traite, mais ils ne sauraient consentir à tuer des animaux en santé » (Reclus, 1905-1908, p. 157).

Chez Reclus, l'animal est d'abord un compagnon de travail : « On sait aussi que les animaux porteurs de sonnailles sont beaucoup plus résistants à la fatigue que les autres : la musique du cuivre qui résonne les aide au travail autant que la fierté d'avoir été choisis par l'homme comme conducteurs de troupeaux ou d'attelages » (p. 232). Chez le géographe anarchiste, toujours soucieux de la lutte des pauvres et des opprimés du travail, la leçon est claire : animaux et ouvriers sont les victimes de l'industrie :

« Du moins parmi les humains, les opprimés peuvent-ils résister à la ligue des oppresseurs, et, par la solidarité dans la révolte, par l'association dans les efforts, ont-ils déjà remporté mainte victoire ; mais que peuvent les animaux ? Ils ne se mettent point en grève et on ne saurait attendre l'amélioration de leur sort que de l'accroissement graduel de l'intelligence et de la bonté chez leurs éleveurs et maîtres » (p. 246).

Loin d'aboutir à des conclusions sécessionnistes visant à réensauvager les animaux domestiques, il aboutit au contraire à l'idée d'éduquer les animaux avec les humains pour guides.

Exploitation animale et exploitation humaine

Suivre la piste du lien et de l'intimité ne signifie pas se voiler les yeux sur la violence de la relation. Mais cette violence est une violence partagée entre humains et animaux dans des conditions historiques et sociales tout aussi spécifiques.

On peut ainsi suivre Carl Griffin (2011) dans sa description de la transformation des rapports d'intimité entre humains et animaux dans les étables anglaises du XVIII^e siècle, au moment du développement du capitalisme agraire. Les violences perpétrées par les ouvriers agricoles sur les animaux n'étaient pas gratuites : non seulement elles étaient adressées aux propriétaires qui les exploitaient, mais elles étaient volontairement mises en scène comme le miroir parodique et cruel du lien amoureux. Le développement du capitalisme agraire est ici analysé non seulement comme une dépossession de l'outil de travail (le paysan se prolétarise) mais aussi comme une rupture fondamentale du lien de complicité au travail entre humains prolétarisés et animaux devenus du capital (*embodied capital*).

La question soulevée par Griffin permet de rebondir sur l'argument antispéciste fondateur : l'opposition à toute forme d'*exploitation des animaux*. En effet, Griffin met en symétrie le sort des animaux et l'exploitation des humains. Si l'on veut bien le suivre – et donc traiter de manière symétrique l'exploitation des animaux et l'exploitation des humains – quelle définition de l'exploitation considérer ? Selon le schéma marxiste, toute forme de travail salarié (effectué par des individus qui n'ont que leur force de travail à vendre, dans un mode de production capitaliste) est une forme d'exploitation (puisque les possesseurs du capital ne le paient qu'à la hauteur de la reproduction de sa force de travail). Revendiquer la libération animale n'a alors que peu de sens si elle est déconnectée de la revendication symétrique de la libération de l'exploitation humaine, objectif historique du communisme. Ce qui est alors en jeu est l'ensemble du système productif et des relations de pouvoir qui le structurent.

Or, sortir de ce qui peut être l'exploitation – quitter le salariat – c'est aujourd'hui sortir de l'essentiel de ce qui fait lien social dans le système capitaliste. Le salaire tout d'abord, mais aussi des mécanismes redistributifs (l'allocation-chômage, la retraite, l'assurance maladie) et des relations sociales liées au travail (sociabilités professionnelles ou modes de consommation).

Admettons qu'il soit possible de quitter l'exploitation par le haut, en intégrant par exemple une communauté non industrielle, qui vise à l'autonomisation vis-à-vis du capitalisme (le programme des ZAD en est une illustration actuelle). Dans cette première hypothèse, il est sans doute possible de renforcer la part « maussienne » de notre système d'échange, y compris – et peut-être d'abord (?) – dans le travail, nous le verrons plus loin. Mais on peut aussi sortir de l'exploitation par le bas (et c'est sans doute ce qui se passe dans la très grande majorité des cas). Dans ce cas, l'individu sorti du salariat entre dans le camp des travailleurs supplétifs, dont la désorganisation organisée par l'encadrement du système productif (par l'éclatement des horaires, des sites de travail, l'affaiblissement des syndicats, des contrats de travail...) construit ce que Marx appelait le Lumpen-proletariat. C'est le prolétariat en haillon, qui n'a plus les moyens d'avoir de conscience de classe et devient même, par nécessité, un allié objectif des structures d'encadrement.

Pourrait-il en être autrement pour les animaux ? Sortiraient-ils grandis ou amoindris de la fin de l'exploitation ? Quel type et quel niveau de violence serait atteint en comparaison de celle qui règne dans un système d'exploitation capitaliste ?

Le travail comme modalité du vivre ensemble ?⁵

Si la question du travail des animaux ou de la subjectivité animale a intéressé certains sociologues et anthropologues, elle n'a jamais été prise au sérieux pour ce qui concerne les animaux domestiques. Pour Marx (2014 [1867]), les animaux domestiques ne travaillent pas car ils n'ont pas conscience de leur action ; ils ne font que ce pour quoi ils sont programmés par la nature. Sans investissement, sans inventivité, sans écart à la tâche prescrite, il n'y a pas de « travaillé » (Dejours, 2016). De ce point de vue, les abeilles ne sont pas architectes mais simplement les vecteurs de lois de la nature qu'elles ne font qu'invariablement reproduire. Cette position stipulant la rupture entre le travail relevant du social et la nature, a été longtemps celle des sciences sociales, bien que Max Weber ait émis l'hypothèse (2003 [1919]) qu'une sociologie des relations entre humains et animaux était possible.

Tim Ingold (1983) a proposé de penser, contre Marx, que les animaux travaillent car leurs actions sont intentionnelles. Cette activité consciente, selon Ingold, est construite par les relations sociales et lui donnent sens. Effectivement, en dehors de toute relation avec nous, les abeilles ou les castors ne travaillent pas au sens strict, même si on peut sans doute faire l'hypothèse qu'ils travaillent de leur point de vue et dans leur monde. Par contre, il apparaît que les vaches, les chiens, les chevaux... sont impliqués intentionnellement dans le travail (*Écologie et Politique*, 2017) parce qu'ils sont domestiques, c'est-à-dire inscrits dans le monde humain du travail depuis des centaines ou milliers d'années. Ils sont en fait engagés dès leur naissance dans le monde du travail⁶.

Du fait de cet engagement total, le travail ne peut se définir et être limité comme étant une activité à but uniquement productif. Il se construit d'abord comme un lien, du sens et des conditions de vie partagées. Le travail nécessite une activité vivante, qui vient s'inscrire entre la tâche prescrite et les indications opératoires, toujours infiniment trop pauvres pour la réaliser. Cet écart nécessite une subjectivité, car il donne lieu à interprétation, c'est-à-dire à la mobilisation de la liberté.

Que le travail soit aussi le lieu de l'aliénation potentielle que nous évoquions plus haut, avec l'analyse néo-marxiste de Carl J. Griffin, n'empêche pas qu'il puisse aussi ouvrir des champs de possibilités. Penser le travail animal décale ce que nous savons ou pensons savoir des animaux, mais aussi du travail lui-même en tant que porteur de différentes rationalités dont la première est le lien social, le vivre-ensemble (Dejours, 1993). En portant un potentiel accroissement de la vie, et un potentiel de vie en commun, le travail peut ainsi s'affirmer comme un horizon éthique voire une forme de bien.

L'entrée par le travail modifie donc fondamentalement le prisme de lecture que nous avons de la domestication : ce ne sont pas d'abord les rapports de domination qui fonderaient nos relations avec les animaux, mais la liberté offerte par le travail commun. Le travail peut alors apparaître comme un moment de transformation, de développement de compétences, de développement de registres de sensibilité, dont ni les animaux, ni les humains n'avaient conscience avant de s'y engager. Pour un cavalier confirmé, les postures et les mouvements des chevaux avec lesquels il travaille deviennent un langage tout à fait articulé, alors qu'il reste totalement imperceptible

5. Cette proposition issue des travaux des Jocelyne Porcher a été développée dans le cadre de son équipe Animal's Lab, dont participe un des auteurs, et dont une partie des résultats a été publiée dans *Écologie et Politique* (2017).

6. Que certains animaux aient une conscience n'est plus une hypothèse mais un fait démontré depuis au moins une quarantaine d'année (voir, pour une synthèse, Lestel, 2009).

pour un novice. Pour un cheval de saut d'obstacle confirmé, les intentions de son cavalier, sont, elles aussi, transparentes, dans un ajustement des corps mutuels.

Vivre différemment ici et là, avec une pluralité d'animaux

Il nous paraît donc qu'un vaste champ d'études reste à couvrir. Au fil de cette analyse, nous espérons avoir montré que la question du statut des animaux, en fonction de divers critères de classifications, est toujours socialement, historiquement, économiquement et géographiquement située. Il apparaît bien sûr, dans ce cadre, que réfléchir à la justice animale doit se faire non pas de manière absolue mais en rapport avec des espèces et des contextes spécifiques.

En ce sens, la place des insectes et celle des grands mammifères, par exemple, ne se pose pas du tout de la même manière. Les premiers sont facilement considérés comme des indésirables, qu'il est possible d'exterminer sans autre forme de procès, sans même songer réellement qu'il s'agit d'êtres vivants. Ils appartiennent au domaine de la vie nue (*zoe*) – ceux dont la mise à mort n'est pas problématique (Agamben, 1997). D'autres animaux tendent au contraire aujourd'hui à rejoindre les humains du côté du *bios*, la vie pleine, ancrée dans une biographie et une dimension politique. C'est à propos d'eux que la question de la justice est posée. Il existe ainsi un champ d'extension, variable selon les contextes et les époques, qui n'inclut pas toujours les humains de manière égale, qui inclut ou non les animaux, les insectes voire les champignons (Kirksey, Hekmrich, 2010) dans le domaine de la justice.

Chez les Achuars amazoniens étudiés par Philippe Descola (1986), les humains et une grande partie des animaux, mais aussi des plantes cultivées, sont des personnes dotées d'une âme qui leur donne des caractéristiques sociales et morales comparables, même si elles ne sont pas égales. Cette continuité engage les uns et les autres dans des liens, des devoirs et des attentions qui ne peuvent être bafoués sous peine d'être immédiatement punis. Quand Metekash est mordue par un serpent fer-de-lance, son mari, Chumpi, est mortifié du fait de sa propre responsabilité. Venant d'obtenir un fusil, il avait tiré sur un groupe de singes laineux, tuant plusieurs animaux et en blessant d'autres. En tuant plus qu'il n'était nécessaire aux besoins de la chasse et en ne se souciant pas des blessés, il a rompu le pacte implicite qui lie les Achuars aux esprits protecteurs du gibier. La chasse doit rester un accord, notamment parce que les chasseurs et les chassés sont engagés dans des rapports de parenté (Descola, 2005). Ces rapports n'empêchent pas de tuer pour se nourrir, ou pour se venger dans le cadre d'une vendetta, mais la mise à mort doit se conformer à un ensemble de règles. Respecter ces engagements auprès des personnes est d'ailleurs ce qui fait des humains des personnes complètes, contrairement au jaguar, tueur solitaire, qui ne respecte rien.

Les régimes de justification du traitement réservé aux animaux, notamment autour du nœud crucial qu'est la mise à mort (Porcher, 2014), font ainsi toujours appel à un bien supérieur. C'est sur la base d'un contrat moral implicite, articulé aux statuts variés des animaux, que se développe une pratique de la justice. La mort d'un animal peut par exemple s'inscrire dans un échange équilibré entre la bonne vie fournie par l'éleveur (Porcher, 2011) et la nécessité de pouvoir vivre de cette vie en commun par la fourniture de viande ou de lait. Elle peut, de manière assez similaire, s'inscrire dans une négociation avec l'esprit protecteur des animaux pour assurer sa propre subsistance, chez les Achuars. Elle peut, dans le recours à l'euthanasie, éviter une souffrance inutile des suites de blessures ou d'une maladie incurable.

Dans ces configurations, dont une des modalités centrales est le travail, le monde propre des cochons, des vaches, des chiens, des chimpanzés peut venir cohabiter avec le monde humain et

se structurer autour d'un tissu de relations qui mobilisent la subjectivité et l'intelligence. Que cet horizon de la vie en commun, dans des sociétés structurées ou non par la zootechnie, ne soit pas toujours réalisé, n'empêche pas que le travail porte en lui cette potentialité. L'élevage se fonde alors sur des dons et des contre-dons qui sont reconnus de part et d'autre dans un jugement de la qualité des liens. Si la zootechnie, fondée au XIX^e siècle, avait pour objectif de construire des productions animales, en transformant les animaux en machines à fournir de la viande, des œufs et du lait, elle a tenté de le faire en commençant par dissoudre les liens qui existent entre humains et animaux.

Conclusion

Gary Francione, un des auteurs phares de l'abolitionnisme, parle de schizophrénie morale pour décrire la manière délirante et confuse, selon lui, que nous avons de penser aux animaux d'un point de vue social et moral : certains sont des membres de la famille, d'autres des repas. Il faut au contraire, pour le bien des uns et des autres, assurer les conditions d'une séparation stricte entre humains et animaux. À l'issue de ce tour d'analyse des positions et des programmes antispécistes, il semble pourtant que le remède à cette schizophrénie génère nombre de contradictions tout aussi bipolaires. D'abord en termes de cohérence épistémologique : l'antispécisme combat l'anthropocentrisme, mais dans le même temps ne peut se départir de la spécificité de l'être humain. Il en vient à réifier des catégories binaires, alors même qu'il prétend les contester. Les solutions séparatistes proposées apparaissent problématiques en termes de justice sociale, puisqu'elles ignorent généralement la complexité des relations entre les humains et les animaux -notamment en évacuant comme évidente la question de la mise à mort- et la commune condition d'exploitation et de travail. En termes de justice spatiale, l'antispécisme tend à promouvoir des modèles séparatistes ou des assignations à des formes de citoyennetés localisées. Enfin, en termes de justice environnementale, le programme apparaît incapable de penser la question animale dans les crises socio-environnementales de manière satisfaisante.

On voit aussi comment la question de la justice animale revisite la dichotomie nature-culture. Une large part de l'argumentation animaliste est basée sur l'analogie, voire l'égalité humains-animaux, du moins pour les animaux doués de sensibilité. Cela pourrait, en théorie, conduire à une abolition ou du moins à une atténuation de cette dichotomie. Effectivement, les travaux animalistes sur la justice témoignent de la volonté de faire émerger une justice socio-animale valant pour tous les êtres sensibles. On voit aussi comment, chez Donaldson et Kymlicka, mais aussi chez Nussbaum, émerge une pensée du *domus*, de la « maison humanimale » comme communauté de justice, incluant humains et animaux (les animaux domestiques chez Donaldson et Kymlicka), et les soumettant aux mêmes principes de justice. Dans les deux cas, l'interventionnisme sur les animaux de cette maison abolit ce qui pourrait être considéré comme « la nature ». Mais dans le même temps, on a montré comment les dispositifs pratiques antispécistes visent à reconstruire, ailleurs ou autrement, cette frontière : toute relation humanimale étant définitivement considérée comme mauvaise, la meilleure solution, pour le bien des animaux seraient de les contenir dans leur monde animal, et donc hors la sphère de justice.

Il nous semble que le défi épistémologique et politique qui se pose aujourd'hui n'est pas tant de résoudre ces contradictions que d'ouvrir des pistes de réflexion.

Le double jeu d'abolition-reconstruction de frontières théoriques se pose aussi en termes « d'effet retour ». Les théories de la justice animaliste recherchent l'inclusion des animaux dans la justice, afin de leur garantir des droits. Mais reste à savoir comment cette inclusion pourrait aussi changer les relations entre humains. Quelle justice animaliste permettrait d'imaginer une émancipation conjointe, des humains et des animaux ?

L'idée d'une atténuation de la frontière humain-animal se retrouve aussi dans nombre de travaux d'éthologues (Bekoff et Pierce, 2009 ; De Waal, 1997 ; Lorenz, 1969) qui invitent à « naturaliser », les comportements moraux. Les chimpanzés, les loups, les dauphins... feraient preuve d'une empathie, d'un sens de l'équité, et de la coopération qui évoqueraient une proto-morale. La morale ainsi ne serait plus le propre de l'homme, et dès lors on peut étendre cette idée à notion de justice et d'injustice. Dans le débat politique, naturaliser un comportement ou une relation sociale fonctionne comme un dispositif d'invisibilisation de compétences, de liens, ou de rapports de domination. La question de la justice devrait permettre de poser les enjeux en termes d'apprentissages sociaux, de développement de liens de confiance ou d'attention à l'autre, mais aussi de rapports de pouvoir.

Nous ne sommes plus tétanisés par les phares de la bagnole antispéciste, mais il nous reste à faire la généalogie des moteurs de la panique morale que nous avons connue, nous en tant qu'auteurs, vous, sans doute, en tant que lecteurs, et plus généralement, nous, globalement en tant qu'acteurs passifs ou actifs de la construction de ce problème sociétal qu'est devenue la question animale.

Pour citer cet article : Jean GARDIN, Jean ESTEBANEZ et SOPHIE MOREAU, « Comme la biche tétanisée dans les phares de la bagnole », [« *** », traduction : Antonia Garcia Castro], *Justice spatiale | Spatial Justice*, n° 12, octobre 2018 (<http://www.jssj.org>).

Bibliographie

Afeissa Hicham-Stéphane, Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, *Textes clés de philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010.

Agamben Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

André-Lamat Véronique et Mellac Marie, « "Chéri, j'ai rétréci l'espace !" Politiques publiques, finitude de l'espace et justice spatiale dans les sociétés rurales au Sud » in **Blanchon David, Gardin Jean et Moreau Sophie** (éd.), *Justice et injustices environnementales*, Nanterre, Presses universitaires de Nanterre, 2012.

Bekof Marc, Pierce Jessica, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

Berthier Alizé, Clergeau Philippe, Raymond Richard, « De la belle exotique à la belle invasive : perceptions et appréciations de la perruche à collier dans la métropole parisienne », *Annales de Géographie*, 716, 2017/4, p. 408-434.

- Bimbenet** Etienne, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Seuil, 2017.
- Bonnardel** Yves, « En finir avec l'idée de nature, renouer avec l'éthique et la politique », *Les Temps Modernes*, 630-631, 2, 2005, p. 107-121.
- Bret** Bernard, *L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel*, JSSJ, 1, 2009 (<http://www.jssj.org/wp-content/uploads/2012/12/JSSJ1-3fr2.pdf>).
- Brown** Michael, **Rasmussen** Claire, « Bestiality and the Queering of the Human Animal », *Environment and Planning D*, 28-1, 2009, p. 158-177.
- Bruckert** Michaël, *La chair, les hommes et les dieux. La viande en Inde*, Paris, CNRS Éditions, 2018.
- Caillé** Alain, « L'utilitarisme et la naissance des sciences sociales », in **Caillé** A., **Lazzeri** Christian, **Senellart** Michel (éd.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001.
- Cochrane** Alasdair, **Garner** Robert, **Siobhan** O'Sullivan, « Animal Ethics and the Political », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21-2, 2018, p. 261-277.
- David** Olivier, « Les espèces non plus n'existent pas », *Cahiers antispecistes*, 11, 1994 (<http://www.cahiers-antispecistes.org/les-especes-non-plus-nexistent-pas/>).
- Descola** Philippe, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazone*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1993.
- Descola** P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2005.
- Dejours** Christophe, « Addendum », in *Travail : usure mentale. Essai de psychopathologie du travail*, nouvelle édition augmentée, Paris, Bayard, 1993.
- Dejours** C., *Situations du travail*, Paris, PUF, 2016.
- De Waal** Frans, *Le bon singe. Les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, 1997.
- Donaldson** Sue, **Kymlicka** Will, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeurs, 2016.
- Écologie et Politique**, « Travail animal, l'autre champ du social », *Écologie et Politique*, 54, 2017.
- Foucault** Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Francione** Gary Lawrence, *Animals, Property, and the Law*, Philadelphie, Temple University Press, 1995.
- Fraser** Nancy, « Rethinking Recognition », *New Left Review*, 3, 2000.
- Fraser** N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.
- Fraser** N., *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press, 2009.
- Garner** Robert, « Le mouvement pour la protection des animaux aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Recrutement, idéologie et stratégie », *Politix*, 64, 2003, p. 75-102.
- Griffin** Carl J., « Animal Maiming, Intimacy and the Politics of Shared Life: the Bestial and the Beastly in Eighteenth and Early Nineteenth-Century England », *Transactions of the Institut of British Geographers*, 37-2, 2012, p. 301-316.

- Horta Oscar**, « The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature », *Between the Species*, 13-10, 2011.
- Ingold Tim**, « The Architect and the Bee: Reflections on the Work of Animals and Men », *Man*, 18, 1983, p. 1-20.
- Jeangène Vilmer Jean-Baptiste**, *L'éthique animale*, Paris, PUF, 2011.
- Kirksey Eben, Helmreich Stefan**, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology*, 25-4, 2010, p. 545-576.
- Kropotkine Pierre**, *L'entraide un facteur de l'évolution*, Paris, Hachette, 1906.
- Le Guyader Hervé**, « Doit-on abandonner le concept d'espèce ? », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, 46, 2002, p. 51-64.
- Lestel Dominique**, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2009.
- Lorenz Konrad Zacharias**, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969 [1963].
- Lorimer Jamie**, « Nonhuman Charisma », *Environment and Planning D*, 25-5, 2007, p. 911-932.
- Luquiau Clotilde**, « Les animaux sauvages au village. Entre sources de conflits et attractions touristiques (Bornéo, Sabah, Malaysia) », *Carnets de géographes*, 2013.
- Marx Karl**, *Le Capital*, (traduction, sous la direction de J.-P. Lefebvre), PUF, 2014 [1867].
- Moreau Sophie, Gardin Jean**, « Manifestement... », *JSSJ*, 2, 2010 (<https://www.jssj.org/article/manifestement/>).
- Naess Arne**, *Communauté écologie et style de vie*, Paris, Éditions du dehors, 2013.
- Nussbaum Martha C.**, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- Patterson Charles**, *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Books, 2002.
- Porcher Jocelyne**, « Le stade ultime des productions animales : la production de viande in-vitro », *Revue politique et parlementaire*, 1057, 2010a, p. 97-104.
- Porcher J.**, *Cochon d'or. L'industrie porcine en question*, Versailles, QUAE, 2010b.
- Porcher J.**, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011.
- Porcher J.**, *Livre Blanc pour une mort digne des animaux*, Paris, Éditions du Palais, 2014.
- Rawls John**, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1997 [1971].
- Regan Tom**, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Reclus Élisée**, *L'Homme et la Terre*, Paris, La Librairie universelle, 1905-1908.
- Singer Peter**, *La libération animale*, Paris, Payot, 2012 [1975].
- Weber Max**, *Économie et société*, Paris, Pocket, 2003 [1919].
- Young Iris Marion**, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.