

MANGER DE LA VIANDE,  
 MANGER LES GENS  
**Cora Diamond**

Cet article est une réaction à un certain type d'argumentation en faveur des droits des animaux. La première partie est une brève explication du contexte et du genre d'argumentation que je souhaite rejeter ; la deuxième partie est un essai pour préciser ces arguments : ils comportent des confusions fondamentales sur les relations morales qu'il y a entre les gens *et* entre les gens et les animaux. La troisième partie est une indication de ce qui peut encore à mon sens être dit - pour ainsi dire - du côté des animaux.

I

Mon texte part des discussions récentes sur les droits des animaux par Peter Singer, Tom Regan et un certain nombre d'autres philosophes<sup>1</sup>. Le type essentiel d'argumentation qu'on trouve dans la plupart de ces discussions est incarné dans le mot « spécisme ». Je

1. Voir spécialement Peter Singer, *Animal Liberation*, New York, New York Review, 1975, Tom Regan et Peter Singer (eds). [N.d.T. : tr. fr. *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993.] *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, Stanley et Roslind Godlovitch et John Harris (eds), *Animals, Men and Morals*, New York, Grove, 1972, et Richard Ryder, « Speciesism : The Ethics of Vivisection », Edinburgh, Scottish Society for the Prevention of Vivisection, 1974.

pense que ce terme est, à l'origine, celui de Richard Ryder, mais Peter Singer l'a rendu populaire en le mettant en rapport avec une sorte d'argument massif: dans notre attitude vis-à-vis des membres des autres espèces, nous avons des préjugés qui sont complètement analogues aux préjugés que les gens peuvent avoir vis-à-vis des membres d'autres races ; et ces préjugés sont liés à notre aveuglement devant le fait que nous exploitons et oppressons l'autre groupe. Nous sommes aveugles au fait que ce que nous leur faisons les prive de leurs droits ; nous ne voulons pas voir cela parce que nous en profitons. Nous nous servons de différences existant entre eux et nous, différences qui en réalité ne sont pas moralement pertinentes, pour justifier des différences de traitement. Pour dire les choses de manière crue : si nous disons « vous ne pouvez pas vivre ici parce que vous êtes noir », ce sera censé être parallèle au fait de dire « on peut vous utiliser pour nos expériences, parce que vous n'êtes qu'un animal et ne pouvez parler ». Si le premier est un préjugé injustifiable, le second l'est également. En fait, Singer et Regan soutiennent tous les deux que si nous retenons, comme justification d'un traitement discriminant, des choses comme l'incapacité des animaux à user de la parole, nous serions obligés de traiter comme des animaux les membres de notre propre espèce qui (disons) souffrent d'une déficience cérébrale propre à empêcher le développement de la parole — obligés de permettre leur utilisation comme animaux de laboratoire, comme nourriture, ou tout ce qu'on voudra. Si nous disons « Ces *animaux* ne sont pas rationnels, nous avons donc le droit de les tuer pour nous nourrir », et que nous ne disons pas la même chose des *gens* dont la rationalité ne peut se développer ou dont les capacités ont été détruites, nous ne traitons évidemment pas les cas de la même façon. Le principe fondamental ici pourrait se formuler ainsi (ma formulation est fondée sur ce que dit Peter Singer) : nous devons accorder une considération égale aux intérêts de tout être qui est capable d'avoir des intérêts ; et la capacité d'avoir des intérêts ne dépend pour l'essentiel que de celle d'éprouver de la souffrance et du plaisir. Ce que nous partageons de toute évidence avec les animaux.

Je veux ici mentionner un point à seule fin de le mettre hors circuit. Je suis en désaccord avec une grande partie de ce que disent Singer, Regan et d'autres défenseurs des droits des animaux, mais je ne souhaite pas soulever la question de savoir comment nous pouvons être certains que les animaux ressentent la douleur. Je pense que Singer et Regan ont raison de dire que le doute sur ce sujet est, dans la plupart des cas ordinaires, tout aussi déplacé que dans de nombreux cas impliquant des êtres humains.

Il sera évident que la forme de l'argumentation que j'ai décrite est très proche de ce que nous trouvons chez Bentham et Mill ; et Mill, en défendant les droits des femmes, attaque les chartistes avec une argumentation de la même forme que celle qu'utilisé Singer ; chartistes qui combattent pour les droits de tous les hommes, et évitent le sujet quand il s'agit des droits des femmes. La limitation de votre intérêt pour les droits aux droits des *hommes* montre que vous ne vous souciez pas réellement de l'égalité, comme vous le professez. Vous n'êtes qu'un chartiste parce que vous n'êtes pas un lord<sup>1</sup>. Et on nous dit de la même manière, un siècle après, que la limitation de l'intérêt moral aux animaux humains est aussi un refus de l'égalité. Bien sûr la description des êtres humains comme « animaux humains » est une partie caractéristique de l'argument. L'enjeu ici est que, tout comme notre langage peut contenir des préjugés contre les noirs ou contre les femmes, il peut en contenir aussi contre les animaux non humains. Il est donc censé contenir un préjugé en notre faveur quand nous utilisons le mot « animal » pour les distinguer de nous, exactement comme si nous n'étions pas nous-mêmes des animaux.

C'est sur la base de ce type de prétention - on devrait accorder une considération égale aux droits de tous les animaux — que Singer, Regan, Ryder et d'autres ont soutenu que nous devons cesser de

1. «The Enfranchisement of Women », *Dissertations and Discussions*, Boston, Spencer, 1864, vol. III, p. 99-100. La participation de Mill dans l'écriture de l'article est contestée, mais sa main est évidente dans les remarques sur le chartisme. (Pour l'origine de la remarque, voir aussi Mill, *Collected Works*, éd. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1963-1989, vol. VI, p. 353 n.).

tuer les animaux pour nous nourrir, et que nous devons réduire — au moins — de façon draconienne l'utilisation des animaux dans la recherche scientifique. Et ainsi de suite.

L'argument me semble confus. Je ne conteste pas qu'il y ait des analogies entre le cas de nos relations aux animaux et le cas de la relation d'un groupe dominant à quelque autre groupe d'êtres humains qu'il exploite ou traite injustement par d'autres biais. Mais ces analogies ne sont ni simples ni strictes, et il n'est pas facile de voir jusqu'où elles s'étendent. L'approche Singer-Regan rend difficile la perception de ce qui compte *et* dans notre relation aux autres êtres humains *et* dans notre relation aux animaux. Et c'est ce que je vais essayer d'expliquer dans la deuxième partie. Ma discussion sera limitée au fait de manger les animaux, mais une bonne partie de ce que je dis doit valoir aussi pour d'autres usages que l'on peut en faire.

## II

Les discussions sur le végétarisme et des droits des animaux commencent souvent par une discussion des droits de l'homme. On peut alors se demander ce qui fonde les prétentions que les gens ont ces droits, et si on ne peut découvrir après tout des bases similaires dans le cas des animaux.

Toutes ces discussions sont à côté de la question. Parce qu'elles demandent pourquoi nous ne tuons pas les gens (disons, ceux qui sont complètement irrationnels) pour nous nourrir — ou pourquoi nous ne traitons pas les gens d'une façon qui les plongerait dans la détresse ou l'angoisse, et ainsi de suite ; alors que pour la viande nous sommes assez disposés à tuer les animaux ou à les traiter d'une façon qui les plonge dans la détresse. C'est là une manière tout à fait inadéquate de commencer la discussion, parce qu'elle ignore certains faits tout à fait centraux - des faits qui, si on y fai-

sait attention, rendraient clair que les *droits* ne sont pas ce qu'il y a de crucial. *Nous ne mangeons pas nos morts*, même s'ils sont morts dans des accidents de la route ou s'ils ont été frappés par la foudre, et quand bien même leur chair serait de premier choix. Nous ne les mangeons pas ; ou, si nous le faisons, c'est en situation d'extrême nécessité, ou dans quelque rituel spécial — et même dans les cas évidents d'extrême nécessité c'est avec une grande répugnance. Nous ne mangeons pas non plus nos membres amputés. (Ou, si nous le faisons, ce serait dans les mêmes sortes de circonstances spéciales que celles dans lesquelles nous mangeons nos morts.) Maintenant, le fait que nous ne mangeons pas nos morts n'est pas une conséquence — en tout cas pas une conséquence directe — de notre répugnance à tuer des gens pour nous nourrir ou dans d'autres buts. Ce n'est pas une conséquence directe de notre répugnance à causer de la détresse chez les gens. Certes la pensée qu'on pourrait les manger après leur mort *serait* une cause de détresse chez les gens, mais une cause de détresse à cause de ce que c'est que manger une personne morte. Donc, nous ne pouvons pas mettre au clair ce qui (mais quoi ?) constitue le tort - si c'est l'expression qui convient -dans le fait de manger les gens, en évoquant la détresse que cela causerait, de la même manière dont on pointerait la détresse causée par le fait de piétiner l'orteil de quelqu'un comme une raison de considérer cela comme un tort qui lui est fait. Maintenant, si nous ne mangeons pas les gens qui sont déjà morts et si nous ne tuons pas non plus les gens pour nous nourrir, il est (du moins à première vue) plausible que nos raisons, dans les deux cas, soient reliées ; et qu'il faille donc les examiner si l'on veut soutenir que nous n'avons aucune bonne raison pour ne pas manger les gens qui ne soit également une bonne raison pour ne pas manger les animaux. Quiconque, en discutant cette question, se concentre sur nos raisons pour ne pas tuer les gens ou sur nos raisons pour ne pas leur causer de souffrance, court bien évidemment le risque de laisser tout à fait en dehors de sa discussion ces caractères fondamentaux de notre relation aux autres êtres humains, qui sont impliqués dans le fait qu'on ne les mange pas.

C'est en fait une partie de la façon dont ce point est habituellement manqué que les arguments donnés pour ne pas manger d'animaux, pour respecter leurs droits à la vie et ne pas les faire souffrir, impliquent qu'il n'y ait absolument rien de gênant, rien du tout d'étrange dans le fait que les végétariens mangent la vache qui a été obligeamment frappée par la foudre. C'est-à-dire que rien dans la discussion ne suggère que la vache ne soit *pas* une chose à manger ; le fait est seulement qu'on ne doit pas encourager le processus : c'est-à-dire qu'on ne doit pas contrecarrer ces droits que nous devrions contrecarrer si nous nous mettions à manger des animaux à notre guise. Mais si l'enjeu de l'argument végétarien Singer-Regan est que manger de la viande nous met moralement dans la même position que manger de la chair humaine, il n'est pas consistant sauf à dire que c'est seulement de la délicatesse exagérée ou quelque chose de ce genre qui nous empêche de manger nos morts. S'il admettait que ce qui sous-tend notre attitude à l'égard d'un repas de chair humaine est l'idée *qu'une personne n'est pas une chose à manger*, il ne pourrait pas s'en tenir au droit qu'a la vache de n'être pas tuée ou maltraitée, comme si c'était le cœur de la question.

J'écris ceci en tant que végétarienne, mais végétarienne affligée par la stupidité des arguments courants, et en particulier, devrais-je dire, des arguments de Singer et Regan. Car si les végétariens donnent des arguments sans lien avec des considérations impliquées dans le fait qu'on ne mange pas les gens, ceux auxquels s'adressent ces arguments peuvent ne pas être certains de la réponse à donner, mais ils ne seront pas convaincus non plus et ils auront en fait tout à fait raison. Eux-mêmes peuvent n'être pas capables de rendre explicite ce à quoi ils s'opposent dans la manière dont les végétariens présentent notre disposition à ne pas manger les gens, mais on leur donne le sentiment qu'au-delà de tout le bavardage sur le « spécisme », l'égalité et le reste, il y a une différence entre les hommes et les animaux qui est ignorée. Ce n'est pas seulement relié à la différence entre ce que c'est que manger l'un et ce que c'est que manger l'autre. C'est relié à la différence entre donner aux gens des funérailles et en donner à un chien, à la différence entre mélange des genres et à *chacun son goûts* avec

des gorilles adultes consentants. (Singer et Regan donnent des arguments qui semblent impliquer qu'éprouver du dégoût dans ce dernier cas n'est rien d'autre que cela, et ne résisterait pas davantage à l'examen qu'un tabou sur le mélange des genres). Et ainsi de suite. Le fait que l'unique outil utilisé pour expliquer quelles différences de traitement sont justifiées soit le recours aux capacités des êtres en question, est un signe du caractère superficiel de ces discussions du végétarisme. C'est-à-dire qu'on pourrait dire que tel ou tel être — un chien, disons — a, comme nous, un droit à ce que ses intérêts soient pris en considération ; mais ses intérêts seront différents parce que ses capacités le sont. Un tel recours peut alors être utilisé par le végétarien pour expliquer pourquoi il n'y a pas lieu, en conséquence, de demander le vote pour les chiens (encore que même ici ce ne soit pas réellement adéquat), mais s'il s'agit d'expliquer le caractère approprié des funérailles pour un enfant de deux jours et pas pour un chiot, ça ne marche pas ; et le végétarien est forcé d'expliquer cela — si du moins il le tente — en termes de ce que c'est *pour nous*, forme d'explication qui pour lui est évidemment dangereuse. Certes, les végétariens n'abordent normalement pas la question de notre attitude vis-à-vis des morts. Ils accusent les philosophes d'ignorer les problèmes posés par les animaux dans leurs discussions sur les droits *humains*, mais on peut également les accuser d'ignorer les cas difficiles pour leur propre point de vue. (Toutefois la difficulté du cas pour eux est fonction de sa difficulté pour toute approche de la moralité dérivée de l'utilitarisme - c'est-à-dire largement dérivée d'une conception utilitariste de ce qui fait de quelque chose un objet possible de l'intérêt moral.)

Je ne pense pas que ce soit par accident que les arguments des végétariens ont un ton moralisateur hargneux. Ils sont une tentative pour montrer que quelque chose est moralement mauvais, à partir de l'assumption que nous *sommes tous d'accord* qu'il est moralement mauvais d'élever les gens pour la nourriture et ainsi de suite. Maintenant l'objection contre le fait de dire que c'est *cela* qui est moralement mauvais n'est pas — ou pas simplement — que c'est trop faible. Ce contre quoi nous devrions nous élever, en adoptant la « Modeste

Proposition »<sup>1</sup> de Swift est quelque chose contre quoi nous devrions nous élever plus généralement dans la récupération des morts : les organes utiles pour la transplantation, le reste pour la soupe ou les engrais. Et « Moralement mauvais » n'est pas trop faible pour cela, mais est logé dans la mauvaise dimension. On pourrait dire qu'il serait impie de traiter les morts de cette façon, mais le mot « impie » ne rend pas les choses claires, il demande explication. Nous pouvons tout à fait naturellement parler d'un genre d'action comme moralement mauvais quand nous avons une saisie ferme du *genre* d'êtres qui sont impliqués. Mais il existe des actions, comme le fait de donner un nom aux gens, qui appartiennent à la façon dont nous en venons à comprendre et montrer notre reconnaissance de *quel* genre est l'objet de notre intérêt. Et « moralement mauvais » souvent ne conviendra pas pour nos refus d'agir, ou le fait que nous agissions d'une façon de faire opposée, comme celle de Gradgrind appelant un enfant « Fille numéro vingt »<sup>2</sup>. L'exclure d'un nom ce n'est pas comme l'exclure d'un héritage auquel elle a droit et intérêt. Plutôt, Gradgrind vit — ou aimera vivre — dans un monde dans lequel cela ne fait aucune différence qu'elle ait un nom, un nombre étant plus efficace, et dans lequel un être humain *n'est pas quelque chose que l'on a à nommer et non numérotter*. Encore une fois, il n'est pas « moralement mauvais » de manger nos animaux domestiques ; les gens qui mangeraient leurs animaux domestiques n'auraient pas d'animaux domestiques dans le même sens de ce mot. (Si nous appelons un animal que nous engraissons pour la table un animal domestique, nous faisons une plaisanterie crue d'un genre familier.) Un animal domestique n'est pas quelque chose qu'on mange, on lui donne un nom, on le laisse entrer chez nous et on peut lui parler d'une façon qui n'est pas normalement en usage avec les vaches ou les écureuils. En somme, on lui donne une partie du caractère d'une personne. (Ceci

1. N.d.T. : cf. « A Modest Proposal for preventing the Children of Poor People beeing a Burthen to their Parents or Country and for making them Beneficial to the Public », tr. fr. L. Sztajn, Paris, Mille et une Nuits, 2001.

2. N.d.T. : C. Dickens, *Hard Times*, livre I, chap. 2, « Murdering the Innocents », A Norton Critical Edition, 3<sup>e</sup> éd., New York - London, 1990, p. 8.

pourrait être plus ou moins sentimental ; cela n'a nul besoin d'être sentimental.) Traiter les animaux domestiques de cette façon n'a aucun rapport avec le fait de reconnaître un *intérêt* qu'ils auraient à être ainsi traités. Il n'y a pas une classe d'êtres, les animaux domestiques, dont la nature, les capacités, sont telles que nous leur devons de les traiter de ces façons. De la même manière, ce n'est pas par respect pour les intérêts des êtres à la classe desquels nous appartenons, que nous nous donnons des noms les uns aux autres, ou que nous traitons la sexualité humaine, la naissance ou la mort, comme nous le faisons, en les marquant — à leurs diverses manières — comme importantes ou sérieuses. Et encore une fois, ce n'est pas le respect pour nos intérêts qui se trouve impliqué dans le fait que nous ne nous mangions pas les uns les autres. Tout cela contribue à la détermination du genre de concept qu'est « l'être humain ». Même chose pour le fait d'avoir des devoirs envers les êtres humains. Il ne s'agit pas d'une\* conséquence de ce que sont les êtres humains, ce n'est pas justifié par ce que sont les êtres humains ; c'est en soi une des choses qui contribuent à façonner notre notion d'êtres humains. Et il en va de même — tout à fait de même — de l'idée de la différence entre les êtres humains et les animaux. Nous apprenons ce qu'est un être humain — entre autres choses — en nous asseyant à une table où *nous les* mangeons. Nous sommes autour de la table et ils sont dessus. La différence entre les êtres humains et les animaux n'a pas à être découverte par les études de Washoe<sup>1</sup> ou les activités des dauphins. Ce n'est pas ce genre d'étude, d'éthologie ou de théorie évolutionniste, qui vont nous dire la différence entre nous et les animaux : comme je l'ai suggéré, cette différence est un concept central pour la vie humaine et est davantage un objet de contemplation que d'observation (encore qu'on puisse se méprendre sur ceci ; je ne suis pas en train de suggérer que c'est une affaire d'intuition). Une source de confusion ici est que nous n'arrivons pas à distinguer entre « la différence entre les animaux et les gens » et « les diffé-

1. N.d.T. : Washoe est le nom d'une guenon recueillie par un couple de psychologues américains dans les années 1960 et élevée comme un enfant de l'espèce humaine.

rences entre les animaux et les gens » ; la même sorte de confusion se produit dans les discussions sur les rapports entre les hommes et les femmes. Dans les deux cas on fait appel à la preuve scientifique pour montrer que « la différence » n'est pas aussi profonde qu'on pense ; mais tout ce qu'une telle preuve peut montrer, ou montrer directement, est que les différences sont moins aiguës qu'on le pense. Dans le cas de la différence entre les animaux et les gens, il est clair que nous formons l'idée de cette différence, créons le concept de cette différence, en connaissant parfaitement bien les similitudes massivement évidentes.

Il peut sembler que par la perspective que j'ai suggérée, je me trouverais en situation de justifier l'esclavage. Car n'apprenons-nous pas — si nous vivons dans une société esclavagiste — ce que sont les esclaves et ce que sont les maîtres à travers une structure de vie dans laquelle nous sommes ici et faisons ceci, et où eux sont là et font cela ? N'apprenons-nous pas *la différence entre un maître et un esclave* de cette façon ? En fait je ne pense pas que cela marche tout à fait de cette façon, mais à ce stade je n'essaye pas de justifier quoi que ce soit mais seulement de montrer que notre point de départ dans la pensée des rapports entre les êtres humains, n'est pas sous un aspect un *agent moral* et de l'autre *un être capable de souffrance, pensée, langage, etc.* ; et il en va de même (*mutatis mutandis*) dans le cas de notre pensée des rapports entre les êtres humains et les animaux. Nous ne pouvons pointer du doigt et dire, « cette chose (quels que soient les concepts sous lesquels elle peut tomber) est en tout cas capable de souffrance, nous ne devons donc pas la faire souffrir. » (Cette phrase, a dit Jonathan Bennett, l'a frappé comme si clairement fausse qu'il s'est dit que je ne pouvais • pas l'avoir entendue en un sens littéral ; j'y reviendrai.) Que « ceci » soit un être que je ne devrais pas faire souffrir ou dont je devrais essayer de prévenir la souffrance, constitue une relation *spéciale* avec lui, ou plutôt, l'une parmi un nombre donné de ces relations — par exemple, ce qu'est sa souffrance pour moi peut dépendre du fait qu'il s'agisse de ma mère. Que je doive faire attention aux souffrances et aux plaisirs d'un être n'est pas *la* relation morale fonda-

mentale avec lui, déterminant la façon dont je devrais agir envers lui - pas plus fondamentale que le fait que cet homme, qui est mon frère, est un être sur lequel je ne devrais pas fantasmer sexuellement. Ce à quoi ressemble une vie dans laquelle je reconnaiss des relations comme celle-ci avec à tout le moins quelques animaux, comment elle diffère de celles dans lesquelles aucune relation de cette sorte n'est reconnue, ou des relations différentes, et dans quelle mesure il est possible de dire que certaines de ces vies sont moins hypocrites ou plus riches ou meilleures que celles dans lesquelles les animaux sont pour nous de simples choses - voilà ce qui resterait alors à décrire. Mais le point de départ pour toute description de cette sorte doit être la compréhension de ce qui est impliqué dans des choses comme le fait de ne pas manger les gens : *cela* ne repose pas plus sur la reconnaissance des revendications d'un être simplement capable de souffrances et de plaisir que n'y repose le fait qu'on ne mange pas les animaux domestiques. Argumenter autrement, argumenter comme Singer et Regan, ce n'est pas défendre les animaux ; c'est attaquer ce qu'il y a d'important dans la vie humaine. L'argument Singer-Regan revient à ceci : le réflexe rotulien des libéraux à propos du racisme et du sexism devrait tourner au réflexe rotulien à propos des vaches et des cochons d'Inde ; et ils montrent à coup sûr comment cela peut être fait, non que cela devrait l'être. Ils pourraient répondre : si vous avez raison, alors nous voulons, ou devrions vouloir, laisser les animaux souffrir au nom de ce qu'il y a d'important dans *notre* vie - au nom, pour ainsi dire, du concept d'humain. Et qu'est-ce que c'est sinon encore du spécisme - plus grandiloquent peut être que le spécisme familier mais pas moins honteux moralement pour cela ? Toutefois l'importance n'est pas une fin, elle n'est pas quelque chose que j'offre en alternative pour empêcher la souffrance gratuite, à quoi celle-ci devrait être sacrifiée. La manière dont nous marquons ce qu'est la vie humaine appartient à la source de la vie morale, et aucun appel à la prévention de la souffrance qui serait aveugle à cela ne peut finalement éviter d'être auto-destructeur.

## III

En attaquant de tels arguments, n'ai-je pas complètement scié la branche sur laquelle je suis assise ? Y a-t-il une autre façon de montrer à quelqu'un qu'il a une raison pour traiter les animaux mieux qu'il ne le fait ?

Je vais prendre le fait de les manger en exemple, mais je veux faire ressortir que manger les animaux, même parmi nous, n'est pas juste une chose. Pour le montrer le plus simplement possible par un exemple, un de mes amis élève ses propres cochons ; ils mènent une vie tout à fait confortable, puis il les tue et les découpe avec l'aide d'un voisin. Ses enfants sont impliqués dans l'opération de diverses manières, et toute l'affaire est largement objet de conversation et de pensée. C'est évidemment très différent du fait de prendre dans le congélateur du supermarché un des millions de blancs de poulet que nous autres américains mangeons chaque année. Donc quand je parle de manger des animaux, j'ai à l'esprit de nombreux cas différents, et ce que je dis s'applique plus à certains qu'à d'autres.

Qu'est-ce qui est alors impliqué dans le fait d'essayer de montrer qu'on ne devrait pas manger de la chair ? J'ai attiré l'attention sur un aspect curieux de l'argument à la Peter Singer, selon lequel un Peter Singer végétarien serait parfaitement heureux de manger l'agneau malchanceux qui vient juste d'être renversé par une voiture. Je veux mettre ceci en rapport avec une caractéristique plus générale de l'approche végétarienne utilitariste. Ils ne sont pas, disent-ils, spécialement attachés aux animaux ou intéressés par eux. Ils peuvent exprimer cela en disant qu'ils ne « les aiment pas ». Il ne veulent pas les anthropomorphiser et ils tiennent à rendre leur position distincte de celle qu'ils voient comme un anthropomorphisme sentimental. Tout comme vous n'avez pas à prouver que sous la peau d'un homme noir il y a un homme blanc pour reconnaître ses droits, vous n'avez pas à voir les animaux dans les termes de vos réactions émotionnelles aux gens pour reconnaître leurs droits. Aussi

la direction de leur argument est : *nous* ne sommes qu'une sorte *d'animal* ; si ce qui est bon pour nous c'est l'attention à nos intérêts, cela dépend seulement de ce que nous sommes des animaux vivant *avec* des intérêts - et si c'est cela qui *est* bon, ça l'est pour *n'importe quel* animal. En somme, ils ne veulent pas aller de l'attention aux gens à l'attention pour les gens à quatre pattes ou aux gens à plumes - aux êtres qui méritent cette attention seulement parce que nous pensons qu'il y a en eux une petite personne.

Pour marquer le contraste je veux prendre un échantillon de propagande végétarienne d'une espèce très différente.

*Apprendre à être un brave carnivore<sup>1</sup>*

Chiens, chats, chèvres, vaches  
 Canards, poules, moutons, laies  
 Tissés en contes pour les bambins  
 Peints sur leurs murs et tasses,  
 C'est l'heure du repas ! Venez et mangez  
 Toute votre jolie viande juteuse.  
 Un jour le jambon de Percy le Porc  
 (dans la fable c'est un bobard)  
 Puis la poitrine de Mrs. Gluck  
 Ou l'aile de Donald Duck.  
 Ensuite le foie de Clara la Vache  
 (Non cela ne lui fera plus rien)  
 Oui, cette cuisse, c'est celle de Roger Rabbit  
 Mâchez la bien ; que ce soit une habitude  
 Mangez les créatures qu'on a tuées pour la vente  
 Mais ne tirez jamais la queue du chat  
 Mangez la chair du « sale cochon »  
 Mais soyez gentil avec les chiens.  
 Grandisseyz dans la double pensée -  
 Embrassez le hamster ; écorchez le vison.  
 Ne pensez jamais au massacre, cher,  
 C'est pour cela les animaux sont là.  
 Ils sont venus sur terre pour mourir  
 Mangez donc votre repas sans demander pourquoi.  
*Jane Legge*

1. *The British Vegetarian*, janvier-février 1969, p. 59.

Ce que ceci cherche à faire apparaître c'est une sorte de contradiction, ou de confusion mêlée à de l'hypocrisie — ce qu'il perçoit comme tel — dans nos manières ordinaires de penser au sujet des animaux, confusions qui font irruption de manière frappante dans ce qu'on enseigne aux enfants sur les animaux. En somme, le poème ne vous demande pas d'avoir tel ou tel type de sentiment vis-à-vis des animaux. Il prend plutôt acte d'un certain éventail de sentiments. Il *existe* certaines façons de ressentir qui se reflètent dans le récit que nous faisons aux enfants d'histoires traditionnelles d'animaux, dans le fait de nourrir les oiseaux et les écureuils en hiver, disons — dans notre manière d'intervenir dans ce que les enfants font aux animaux, comme nous intervenons lorsqu'ils maltraitent des enfants plus petits : « Ne tirez jamais la queue du chat. » Le poème n'essaye pas de nous inciter à nous conduire de cette façon, ou de nous faire éprouver un « mouvement de cordialité » envers les animaux. Il est plutôt adressé aux gens dont la réaction aux animaux inclut déjà une variété de conduites de cette sorte, et prenant acte de cela il suggère que d'autres aspects de notre relation aux animaux manifestent de la confusion et de l'hypocrisie. Je pense qu'il est très important qu'il ne tente aucune justification de l'éventail des réactions par rapport auxquelles certains autres types de conduites sont supposées paraître hypocrites. La question de savoir si la justification serait de mise pour ces réactions de fond est une réelle question. Je veux faire apparaître ceci par un autre poème, qui n'est pas un morceau de propagande végétarienne ou autre. C'est un poème de Walter de la Mare.

Mésange

Si tu veux gagner une joyeuse compagnie  
Suspend à un arbre une noix de palmier  
Afin qu'elle oscille et tournoie librement Son noyau à la pulpe de neige comme appât ; et  
regarde  
Entrer la mésange agile  
Issue de la terre immense et des deux inconnus  
De tous les étés, de vague en vague  
Perchée, elle portera la parure de son beau plumage

Jettera une strophe sauvage et cristalline  
 Et prendra ses quartiers ici  
 Ce fils menu de la vie, sémillant  
 Que déniche l'homme de passage  
 Ornera son aile dans la lumière moirée  
 Fera résonner son timbre aigu et gai  
 Et dans le vide énorme du temps  
 Bien nourri s'envolera'.

Ce qui m'intéresse, c'est l'expression « ce fils menu de la vie ». Il est important que cela soit mis en rapport dans le poème avec l'apparition de l'oiseau issu de la vaste terre et des cieux inconnus, et son envol dans le vide énorme du temps. Il se manifeste comme une créature semblable à nous, dans cette expression très frappante, « fils de la vie ». Je veux dire certaines choses sur l'idée de créature semblable à nous.

D'abord qu'elle indique une direction de pensée très différente de celle de l'argument de Singer. Là, nous partons du supposé fait biologique que nous et les chiens, les rats, les mésanges et les singes, sommes tous des espèces d'animaux, qui se différencient certes par telles ou telles capacités, mais ce qui est un traitement approprié aux membres de notre espèce serait approprié aux membres de toutes celles dont les capacités leur donnent des intérêts similaires. Nous sommes tous également des animaux pour commencer — pourvus par conséquent d'un droit égal à ce que soient pris en considération nos intérêts, quels qu'ils soient. Le point de départ pour notre pensée est ce qu'il y a de général, de commun et de biologiquement donné. Implicitement dans le poème de Jane Legge et explicitement dans celui de De la Mare, nous avons une notion différente, celle de créature vivante, ou de semblable - qui n'est *pas* un concept biologique. Elle ne désigne pas biologiquement un animal, quelque chose avec une *vie biologique* — elle désigne un être dans un certain bateau, pour ainsi dire, dont il est sensé de dire qu'il s'évade dans le vide énorme

1. N.d.T. : On peut retrouver ce poème en langue anglaise dans Walter de la Mare, *Collected Poems*, London - Boston, Faber & Faber, 1979, p. 129.

du temps et qu'on pourrait rechercher sa *compagnie*. L'attitude à l'égard des animaux comme compagnons mortels dans la vie sur cette terre (pensez à la description que fait Burns de lui-même à la souris : « Ton pauvre compagnon terrien / et mortel comme toi ») repose sur une conception de la vie *humaine*. C'est l'extension d'une notion non biologique de la vie humaine. Vous pouvez l'appeler anthropomorphique, mais seulement si vous voulez créer de la confusion. Mais s'il y a confusion, ce n'est que parce que nous n'avons pas d'idée claire de ce que le terme « anthropomorphique » peut recouvrir ; et que nous avons tendance à l'utiliser à propos de cas qui sont (de manières caractéristiques) sentimentaux, ce que le poème de De la Mare évite, même si c'est de justesse.

L'extension aux animaux de modes de pensée caractéristiques de nos attitudes à l'égard des êtres humains est extrêmement complexe, et inclut une grande variété de choses. L'idée d'un animal comme compagnie est un genre de cas frappant ; il fait apparaître que la notion de créature semblable n'enveloppe pas seulement l'extension de concepts moraux comme la charité ou la justice. Ceux-ci sont certes parmi les extensions les plus familières ; ainsi l'idée de créature semblable peut aller avec le fait de nourrir les animaux en hiver, pensé comme quelque chose d'apparenté à la charité ; ou encore avec le fait de donner sportivement une chance à un animal qu'on chasse, là où on y pense comme à quelque chose d'apparentée à la justice ou à l'équité. Je dirai que la notion de créature semblable est extrêmement *labile* et ceci en partie parce que ce n'est pas quelque chose en sus des extensions de concepts comme la justice, la charité et la camaraderie-compagnonnage-cordialité. (J'avais pensé que l'extension de la série de concepts liés à la « camaraderie » n'était évidemment possible que dans certains cas, les mésanges mais pas les hippopotames, par exemple ; mais les films récents sur la relation entre les baleines et leurs sauveteurs de Greenpeace montre que j'avais adopté une vue excessivement étroite.) L'indépendance est un autre concept étendu important, ou plutôt, l'idée d'une vie indépendante, sujette, comme elles le sont toutes, aux contingences ; et c'est étroitement relié à l'idée de quelque chose comme un *respect* pour la

vie indépendante de l'animal. On voit une telle notion par exemple dans l'objection de nombre de gens aux tours de cirque que l'on fait faire aux animaux comme une *indignité*. La conception d'un animal qu'on chasse comme un « ennemi respecté » y est aussi étroitement reliée. La *pitié* est un autre concept central ici, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans « À une souris » de Burns<sup>1</sup> ; et je devrais noter que le lien entre la pitié et le fait d'épargner la vie de quelqu'un est complètement exclue des arguments végétariens de la sorte que j'ai attaquée dans la première partie - elle n'a aucune place dans la rhétorique du « mouvement de libération ».

Normalement ou très souvent l'idée de créature semblable va avec le fait que nous les mangeons. Mais alors elle va de façon caractéristique avec l'idée qu'elles doivent être chassées équitable-ment ou élevées sans mauvais traitement. Le traitement d'un animal comme une simple étape (une étape qui se meut elle-même) dans la production de viande ne fait pas partie de ce mode de penser ; et je suggérerais aussi que le concept de « vermine » est utilisé au moins quelquefois pour exclure un animal de la classe des créatures semblables. Toutefois cela fait avec l'idée de « créature semblable » un contraste qui diffère de façon décisive du contraste que l'on a lorsque les animaux sont considérés comme des étapes dans la production de viande, ou comme « parties très délicates du mécanisme » (comme dans un programme récent de la BBC sur l'usage des animaux dans la recherche). J'en aurai davantage à dire sur ces contrastes plus loin ; la remarque que je veux faire maintenant est que ce n'est pas un *fait* qu'une mésange *possède une vie* ; si on parle de cette façon on exprime au sein d'un ensemble largement spécifiable une relation particulière aux mésanges. Ce n'est pas plus biologique que ne vaudrait comme remarque biologique le fait d'appeler quelqu'un un « voyageur entre la vie et la mort » ; il ne s'agit pas d'une remarque biologique habillée en langage poétique.

1. Cf. R. Burns, *Poésies/Poems*, texte original et version française par J.-C. Crapoulet, Paris, Aubier, 1994, p. 116-119.

Notre réaction vis-à-vis des créatures semblables est une réaction qui se trouve en nous, parmi d'autres. Ceci est mis en évidence par un autre poème de De la Mare, « Dry August Burned », qui commence avec une enfant qui pleure toutes les larmes de son corps en voyant un lièvre mort gisant inerte sur la table de la cuisine. Mais elle entend passer un groupe d'artillerie de campagne qui va aux manœuvres, court et regarde le tout dans le soleil éclatant. Quand il est passé, elle se retourne et court vers la maison, mais le lièvre a disparu — « Mère, demande-t-elle, puis-je le voir maintenant qu'il est écorché ? » Dans une étude classique du développement intellectuel de l'enfant, Susan Isaacs décrit assez longuement ce qu'elle appelle les manières extraordinairement confuses et conflictuelles dont les adultes se conduisent à l'égard des animaux sous les yeux des enfants, et en relation auxquelles les enfants doivent essayer de comprendre notre horreur de la cruauté qu'ils peuvent avoir pour les animaux, notre insistance pour qu'ils soient « gentils » avec eux<sup>2</sup>. Elle mentionne les façons extrêmement diverses dont la mort des animaux et leur extermination sont un trait naturel de la vie que les enfants voient et dont on leur parle. Ils saisissent très tôt la relation entre la viande et l'abattage d'animaux, voient tuer les insectes nuisibles ou les araignées et les serpents seulement parce qu'ils sont répugnantes ; ils entendent parler de l'abattage d'animaux dangereux ou de chiots et de chatons superflus, et on les encourage tôt à pécher ou collectionner des papillons — et ainsi de suite.

Je ne me soucie pas ici de demander si nous devrions ou non faire ces choses aux animaux, mais plutôt de mettre en évidence que ce que signifie faire quelque chose à *un animal*, ce que signifie le fait que quelque chose soit un animal, est formé par des choses telles que celles que Mme Isaac décrit. Les animaux - ces objets sur lesquels nous agissons - ne sont pas donnés à notre pensée indépendamment de cette foule de manières de penser à eux et d'y réagir. C'est une partie de ce que j'ai voulu dire plus tôt quand j'ai rejeté l'idée de

1. Walter de la Mare, *op. cit.*, p. 253.

2. *Intellectual Growth in Young Children*, Londres, Routledge, 1930, p. 160-162. [N.d.T. : rééd. 1945.]

dire de quelque chose que, quels que soient les concepts sous lesquels il tombe, s'il est capable de souffrir, on ne doit pas le faire souffrir — prétention que Bennett trouvait si évidemment fausse qu'il pensait que je n'ai pas du vouloir l'exprimer. J'y reviendrai brièvement.

Cette masse d'attitudes et plus, Mme Isaac la qualifie de confuse et de contradictoire. Mais on y trouve des modèles importants ; ce n'est pas plus une quantité brute de modes de réactions confus et contradictoires que ne l'est l'amas de choses qui nous permet de penser nos frères êtres humains comme tels. Par exemple, la notion de vermine fait sens sur l'arrière-plan de l'idée des animaux en général en tant que différents de simples choses. Certains groupes d'animaux sont en conséquence isolés comme « à ne *pas* traiter » tout à fait comme le reste, avec peut-être l'idée que le reste doit être chassé seulement de façon équitable et non empoisonné misérablement. Derechef, l'abattage des animaux dangereux pour se défendre fait partie du modèle dans lequel la circonstance du danger immédiat fait une différence, étant admis en arrière-plan que la vie du lion (disons) est indépendante, perçue de telle sorte qu'elle ne soit pas limitée à la façon dont elle pourrait servir à nos fins. Ce que je suggère ici est que certains modes de réactions peuvent être perçus comme des façons de retirer de *certain*s animaux (« vermine »), ou d'animaux en *certaines* circonstances (le danger) ce qui autrement appartiendrait au fait de les reconnaître comme des animaux, tout comme la notion de l'ennemi ou de l'esclave peut impliquer le retrait hors de la personne visée d'une partie de ce qui relève de sa reconnaissance comme être humain. Ainsi par exemple dans le cas des esclaves il peut n'y avoir aucune institution sociale formelle du nom de l'esclave au même sens plein que pour les autres, ou il peut y avoir le refus d'une lignée socialement signifiante, et ainsi de suite. Ou un homme qui est hors la loi peut être tué comme un animal. Ici donc l'idée serait que la notion d'esclave, d'ennemi ou de hors la loi suppose un arrière-plan d'attitudes à l'égard des personnes, et la reconnaissance de ce qui se produit dans *ces* cas est que nous avons quelque chose que nous ne traitons *pas* comme ce qu'il est - d'une

certaine façon. Bien sûr, même dans ces cas, une bonne part des attitudes envers les « êtres humains » peut demeurer intacte, comme par exemple ce qui peut être fait du corps mort. Ou encore, si l'inimitié est profonde au point de lever même ces restrictions, et que les hommes dansent sur les cadavres de leurs ennemis, comme par exemple au Liban en 1970, ce qui arrive alors doit être compris uniquement en termes de violation de ce qu'on considère comme un traitement du cadavre d'un être humain. C'est parce que vous savez que *c'est* cela que vous le traitez avec quelque insistance comme on ne doit *pas* le traiter. Et aucun de ceux qui le font ne pourrait avoir la plus légère difficulté — quel que soit mépris qu'il éprouve — à comprendre pourquoi on s'éloignerait plutôt avec écœurement.

Maintenant supposons que je suis un esprit pratique, un esclavagiste endurci dont le voisin a, sur son lit de mort, affranchi ses esclaves. Je pourrais considérer cet homme comme un sot mais pas comme un toqué, toqué au sens où je pourrais le penser de quelqu'un qui aurait, disons, libéré ses vaches sur son lit de mort. Comparez au cas décrit par Orwell, à partir de son expérience pendant la guerre civile espagnole : être incapable de tirer sur un homme à demi dévêtu qui court sur le bord d'une tranchée en tenant les pans de son pantalon des deux mains. «J'étais venu ici pour tirer sur des "fascistes", mais un homme qui tient son pantalon retroussé n'est pas un fasciste, il est visiblement une créature pareille à vous et vous n'avez pas envie de lui tirer dessus. »<sup>1</sup> La notion d'ennemi (« fasciste ») et de créature semblable sont ici dans une sorte de tension, et même un homme qui pourrait tirer sur un homme qui court en retenant son pantalon pourrait parfaitement bien reconnaître pourquoi Orwell ne le pouvait pas. La tension qui existe dans de tels cas (entre « esclave » ou « ennemi » et « humain semblable ») peut se refléter non seulement dans la reconnaissance de la cible des actions d'un autre, mais aussi dans des modes de défense variés, comme lorsque vous demandez à quelqu'un d'où il vient et que la réponse

1. *Collected Essays, Journalism and Letters*, Londres, Secker & Warburg, 1968, vol. II, 254).  
 [N.d.T. : chap. 3 de *Looking Back on the Spanish War*, tr. fr. A. Krief, M. Pétris et J. Semprun, *op. cit.*, p. 319.]

est « d'Afrique du Sud et vous ne les traitez pas non plus très bien ici ». Et c'est comme dire à quelqu'un que je suis végétarien et m'entendre répondre : « Et en quoi sont faites vos chaussures ? »

Ce que vous avez donc dans une image ou une vision comme celle de l'homme qui court en relevant son pantalon c'est quelque chose qui peut enrayer ou altérer les actions, mais qui n'est pas contraignant, ou pas contraignant pour tous ceux qui peuvent en comprendre la force ; et la possibilité, même là où ce n'est pas contraignant, que survienne l'inconfort ou que l'inconfort débouche sur la conscience. Je suggérerais que le poème de Jane Legge est un essai pour faire venir un genre similaire d'inconfort plus près de la surface — mais que les images de créatures semblables sont naturellement beaucoup moins contraignantes que peuvent l'être les images d'êtres humains proches.

J'ai introduit la notion de créature semblable en réponse à la question : comment pourrais-je m'y prendre pour montrer à quelqu'un qu'il a des raisons de ne pas manger d'animaux ? Je ne pense pas y avoir répondu davantage qu'en montrant la direction dans laquelle je chercherais une réponse. Et bien sûr l'approche que j'ai suggérée n'est pas utilisable avec quelqu'un chez qui « créature semblable » - et quoi que ce soit de cet ordre - n'éveille aucun écho. Je ne suis pas pour cela dans une position plus faible que ceux qui défendraient les droits des animaux sur la base d'un principe d'égalité abstrait. Car bien qu'ils prétendent donner des raisons qui soient des raisons pour quiconque, martien, être humains ou bidules, pour respecter les droits des animaux, des martiens ou des bidules, ce qu'ils donnent en réalité, dirais-je, ce sont des images d'un genre infiniment plus mou. Comiquement mou, comme on peut le voir lorsque des arguments similaires sont utilisés dans *Tristram Shandy* pour défendre les droits des homoncules<sup>1</sup>. Mais cela me ramène à la thèse que j'ai soutenue plus haut, que nous ne pouvons commencer à penser les relations entre les êtres humains et les animaux en

1. L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristam Shandy, Gentleman*, Boston, 1965. Tr. fr. C. Mauron, Paris, R. Laffont, 1975, t. I, livre I, chap. II, p. 11-12.

disant, « bon, là nous avons l'agent moral et ici nous l'avons, la chose capable de souffrir » et en tirant de cela, « et bien alors autant que possible je dois éviter qu'elle souffre ». Quand nous disons ce genre de choses, la force, quelle qu'elle soit, que possèdent nos mots provient de ce que nous lisons dans des notions comme celles d'être humain ou d'animal. Je n'essaierai pas de répondre à Bennett, qui dit que ma conception est clairement fausse. Au lieu de cela, je vais me contenter de la relier avec une autre de mes conceptions clairement fausses. À la fin de la deuxième partie j'ai dit que les façons dont nous marquons ce qu'est la vie humaine appartient à la source de la vie morale, et nul recours à la prévention de la souffrance qui serait aveugle à cela ne peut finalement être autrement qu'auto-destructeur. Ai-je voulu dire cela ? a demandé Bennett, et il a dit qu'il ne pouvait voir aucune raison pour laquelle on devrait penser qu'il en est ainsi. J'ai voulu dire que si nous exhortons les gens à empêcher la souffrance et si, dans notre exhortation, nous essayons d'oblitérer la distinction entre les êtres humains et les animaux, les gens disant et pensant : « différentes espèces animales », il n'y a plus de marge pour dire ce que nous devons faire, parce que ce ne sont pas les membres d'une espèce parmi d'autres qui a des obligations morales envers quoi que ce soit. Les attentes morales des autres êtres humains sollicitent quelque chose en moi en tant que je suis autre chose qu'un animal ; et nous faisons quelque chose comme lire par l'imagination dans les animaux ce genre d'attentes lorsque nous pensons au végétarisme comme à ce qui nous permet de rencontrer le regard d'une vache. Il n'y a rien de faux là dedans ; il y a quelque chose de faux dans le fait d'essayer de conserver cette attitude et de détruire son fondement.

Plus aventurièrement, je pense qu'on pourrait dire quelque chose de semblable sur la lecture imaginative dans les animaux de quelque chose qui ressemble à un appel à notre pitié. La pitié, au-delà de ses manifestations les plus primitives, dépend d'un sens de la perte et de la vie humaine, et d'une compréhension des situations dans lesquelles un être humain peut en appeler à la pitié d'un autre, demander à ce qu'il s'émeuve. Lorsque nous sommes sans tendresse

dans ce que nous faisons - aux gens ou aux animaux - ce dont nous avons besoin ce n'est pas qu'on dise que leurs intérêts sont aussi dignes de considération que les nôtres. Et l'ennui - ou un ennui - avec l'appel abstrait à la prévention de la souffrance comme principe d'action est qu'il nous encourage à ignorer la pitié, à oublier ce qu'elle apporte à notre conception de la souffrance et de la mort, et comment elle est reliée à la possibilité de la tendresse.

Ma non-réponse à Bennett revient donc à étendre ce qu'il considérerait toujours comme faux, c'est-à-dire que notre *entente* de l'appel moral de l'animal est une entente du langage de nos frères humains ; langage que — pour ainsi dire — il parle. Une discussion plus complète de ceci impliquerait que l'on s'interroge sur la force de l'analogie avec le racisme et le sexism. Ce n'est pas un fourvoiement complet de toute façon. Ce qu'on pourrait appeler le côté obscur de la solidarité humaine a des analogies avec le côté obscur de la solidarité sexuelle ou de la solidarité d'un groupe humain, et la souffrance que donne la découverte de cela est, je pense, fortement présente dans les écrits que j'ai attaqués. Ce sont toutefois leurs arguments que j'ai attaqués et non leurs perceptions, non le sens passant dans leurs écrits de l'horrible et inébranlable dureté et manque de cœur avec lesquels nous faisons le plus souvent face au monde non humain. L'erreur est de penser que la dureté ne peut être condamnée sans des raisons qui sont des raisons pour quiconque, qu'importe combien elles sont dénuées de toute imagination ou sympathie humaines. De là leur insistance sur les droits, sur les capacités, sur les intérêts, sur le biologiquement donné ; de là la déformation de leurs perceptions par leurs arguments<sup>1</sup>.

1. Pour une bonne partie de cet article je suis redevable aux discussions avec Michael Feldman. J'ai été également beaucoup aidée par les commentaires de Jonathan Bennett sur une première version de la deuxième partie.

L'autorisation de citer les poèmes a été gracieusement accordée par la Société végétarienne, et par la Société des Auteurs représentant les administrateurs littéraires de Walter de la Mare.