

# **LETTRE À LUC FERRY**

**Estiva Reus**



# LETTRE À LUC FERRY

(EXTRAITS)

---

On trouvera ci-dessous des extraits d'une lettre adressée à Luc Ferry en 1993. Elle fut écrite à l'intention de son seul destinataire, et non dans la perspective d'une quelconque publication. Hormis les coupures, le texte n'a été modifié en rien, si ce n'est des changements de détail sur un petit nombre de mots (ceux qui apparaissent entre crochets).

---

Monsieur,

Voici quelques jours que j'ai lu *Le Nouvel Ordre écologique*<sup>1</sup> et je me rends compte que depuis je poursuis mentalement une sorte de discussion imaginaire avec vous. Alors j'ai fini par penser à vous envoyer cette lettre [...]. Je ne parlerai que d'une petite partie de votre ouvrage.

1. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992. Tous les numéros de page mentionnés plus bas dans ce texte se rapportent à cet ouvrage.

Non que le reste m'ait laissée indifférente [...]. Mais à vrai dire, ce qui m'a transportée de joie (si si), c'est la lecture du chapitre 2 dans lequel vous exposez les thèses sur la libération animale fondées sur l'utilitarisme. J'y ai découvert avec émerveillement qu'il existait des personnes dans le monde qui pensaient la même chose que moi, ce que j'ignorais totalement. Aussi étrange que cela puisse paraître, dès que j'ai eu l'âge de raison, je me suis forgé une théorie qui ressemble mot pour mot à celle de Bentham ou de Singer (du moins telle que vous en rendez compte). Du coup, j'ai été particulièrement attentive aux arguments que vous avanciez pour la critiquer et (comme on pouvait s'y attendre) ils ne m'ont pas entièrement convaincue. Je vais essayer d'expliquer pourquoi, après avoir résumé à la fois les thèses des tenants de la libération animale, et vos objections à celles-ci, afin que vous puissiez savoir si elles ont bien été comprises.

## **La thèse de la libération animale**

- Le critère fondamental pour savoir si des êtres doivent bénéficier de droits est : « peuvent-ils souffrir ? ».
- Il est indéniable que les animaux sont capables de plaisir et de souffrance, et qu'à ce titre leur bien-être doit être considéré comme un but en soi, et non pas comme un but dérivé des intérêts humains<sup>2</sup>.

2. Ce qui rompt avec l'environnementalisme, et entraîne des conséquences importantes. Par exemple, un environnementaliste dira qu'il faut empêcher l'homme de détruire les espèces, parce que nous tirons

- Le spécisme est dans son principe un préjugé de même nature que le racisme. De même que l'on a admis que la différence de race ou de sexe n'empêchait pas de reconnaître à tous les hommes une égalité de droit (c'est-à-dire reconnaître une égale dignité à la revendication de chacun à faire valoir ses intérêts) on devrait admettre qu'il en va de même de la différence d'espèce, et donc prendre en considération les intérêts de tous les êtres capables de bonheur et de peine.

### **Votre critique de la thèse de la libération animale**

- Il est possible de mettre sur le même plan les hommes et les animaux quant à leur capacité à éprouver de la souffrance. Mais la discontinuité fondamentale entre l'homme et l'animal est ailleurs : seul l'homme est capable de liberté. Il peut s'arracher aux déterminations de la nature ou de la culture. Il apprend au niveau de l'individu. Il a une histoire au niveau collectif. Autre différence qualitative : seul l'homme est capable d'un comportement moral ; il peut s'élever au-dessus de ses intérêts personnels pour prendre en considération un intérêt qu'il juge supérieur.

des satisfactions esthétiques ou des connaissances scientifiques de l'observation de la diversité de la nature. En revanche, il n'a aucune objection logique à apporter aux mauvais traitements dont sont victimes les animaux en tant qu'*individus*. Le cochon n'étant pas en voie de disparition, pourquoi s'émouvoir lorsque, face à la baisse des cours, des agriculteurs en colère répandent des porcelets sur la place publique pour ensuite rouler dessus avec leurs tracteurs ?

Il est capable de sacrifice.

- La signification éthique de la souffrance n'a pas de fondements philosophiques solides. Or, le droit ne saurait être fondé que sur des valeurs morales.
- L'utilitarisme souffre de graves limites : « *si l'on suppose que tout est affaire d'intérêts bien compris [...] sur quel ressort s'appuyer encore pour exiger le sacrifice que suppose toujours peu ou prou l'attitude morale ?* » (page 102).
- Les critères évoqués dans le premier point amènent à plaider pour le maintien d'une ligne de séparation nette entre l'homme et l'animal, et à affirmer que seul l'homme peut être sujet de droit.
- Toutefois, il faut tirer les conséquences de l'analogie que l'animal présente avec nous, de son équivocité. Ainsi est-il souhaitable d'élaborer des codes de bonne conduite envers les animaux visant à éviter les souffrances inutiles, par exemple une déontologie de l'expérimentation sur le vivant.

## **De la distinction entre l'homme et l'animal**

On ne peut qu'être frappé de la permanence dans la littérature d'un discours sur la spécificité de l'homme (seul l'homme sait rire, ou fabriquer des outils, ou enterrer ses morts, ou parler, ou avoir le sentiment du beau, etc.). L'objectif n'en est certainement pas de permettre le repérage concret des sujets appartenant à l'espèce humaine, car personne n'a eu à ce jour besoin des lumières de la

philosophie pour distinguer un homme d'un cheval. Et quand bien même ce serait le cas, on pourrait se contenter des données dont on se sert habituellement pour délimiter une espèce (critères morphologiques, code génétique...). Seulement, ces critères-là ne conviennent pas au dessein poursuivi : ils tendent naturellement à définir chaque espèce par le fait qu'elle constitue une variante sur le plan d'un ou plusieurs caractères que l'on retrouve chez d'autres. Et l'approche biologique permet tout au plus de confirmer ce qui était évident au départ : l'homme est un animal que l'on peut distinguer de tous les autres, mais on pourrait dire la même chose de la girafe. Les critères que proposent les penseurs de tous bords ont une fonction différente : il s'agit de prouver à tout prix que l'homme est d'une autre essence que les animaux. Sinon comment expliquer que dès qu'une des distinctions que l'on avait crue décisive tombe, ou n'apparaît plus que comme une question de degré et non pas comme le signe d'une altérité radicale (pas de chance, les animaux communiquent, certains emploient des outils...), les esprits se rebellent et s'empressent de minimiser la ressemblance (les singes apprennent des mots mais pas un langage, ou s'ils apprennent un langage ils sont incapables de l'enseigner à leurs enfants...) ou de trouver un critère qui s'avérera, espère-t-on, plus solide que le premier ?

Mais pourquoi cette obstination à différencier l'homme de l'animal, et toujours dans des termes qui mettent en valeur sa supériorité ou son altérité ? La seule réponse convaincante, me semble-t-il, est que l'on cherche par là à empêcher l'émergence de toute interrogation sur la

légitimité de l'usage que nous faisons des animaux contre leur intérêt. C'est une arme absolue contre la mauvaise conscience qui ne manquerait pas de se manifester si nous ne réprimions pas avec énergie le sentiment obscur que ces êtres nous ressemblent. Tous les critères proposés pour affirmer la supériorité de l'homme sont dans leur vocation ultime de même nature que la thèse de la machine de Descartes, même si leur apparence est moins brutale. Et cela me semble valoir aussi pour votre thèse concernant la liberté humaine opposée à la stricte détermination de l'animal par ses caractères naturels.

Je ne chercherai pas à nier que l'humanité présente une grande indétermination dans son devenir. Je ne m'acharnerai pas davantage à prouver qu'il existe quelque bestiole sur terre ayant la capacité d'apprendre et de transmettre tel acquis à ses enfants. Admettons que l'homme soit bien le seul à posséder les qualités que vous énumérez. La question est : pourquoi ces qualités seraient-elles les seules à pouvoir justifier l'attribution de droits ? Autrement dit, deux positions s'affrontent :

1. Sont sujets de droit tous les individus capables de plaisir et de peine.

2. Ne sont sujets de droit que les individus capables disons de « liberté » ou si vous préférez de « sentiments moraux ».

Je crains qu'il n'y ait pas d'argument théorique permettant de trancher. Il s'agit d'un critère posé a priori (on aurait pu en trouver une douzaine d'autres). Une fois qu'il est posé, on peut en déduire les conséquences logiques, mais le choix du critère lui-même relève des



préférences subjectives et non d'un choix objectif. On ne peut ici que tenter d'user de persuasion et non pas procéder par démonstration. Essayons donc la persuasion. Je soupçonne que si vous aviez discuté du droit courant (qui ne s'applique qu'aux hommes) et si vous n'aviez été mû par la répulsion instinctive que déclenche chez la plupart des gens l'idée que l'on risque d'aboutir à la conclusion qu'une otarie en bonne santé mérite plus de considération qu'un nourrisson à l'électroencéphalogramme plat, le critère 1 ne vous aurait pas paru si contestable<sup>3</sup>.

3. Il me semble même que, si vous aviez discuté du droit régissant les rapports humains, votre inspiration démocratique vous aurait amené à préférer le critère 1 au critère 2, ce dernier pouvant s'avérer contraire au respect des Droits de l'homme (de *tous* les hommes). D'ailleurs vous sentez bien la menace lorsque vous abordez le cas des sociétés sans histoire, condamnées par une application stricte de votre critère à être exclues de l'humanité. Heureusement, grâce au secours de Kant, on apprend que chez elles le caractère répétitif des comportements n'est que contingent : placé sous d'autres climats, le « primitif » aurait pu avoir une histoire, alors que l'animal en est incapable en toutes circonstances. Bon, le risque d'exclusion des peuples primitifs hors du champ de l'humanité est évité, avec au passage quelques conséquences inattendues. La suite logique du raisonnement ne serait-elle pas de dire que nous devons les aider à exprimer cette humanité qui chez eux ne reste que virtuelle ? Civilisons-les afin qu'ils accèdent à l'histoire !

Et maintenant prenons le cas des débiles profonds dont on montrera sans peine qu'ils ont une aptitude d'« arrachement à leur nature » inférieure à celle de certains animaux. Réussirez-vous à trouver un argument pour en faire des sujets de droit, tout en maintenant mordicus qu'on ne pourrait pas en faire autant pour les singes ? Pourtant, je suis certaine que votre intention n'est pas d'exclure les débiles. Mais dans votre souci de prouver que les animaux ne doivent pas être reconnus comme sujets de droit, vous ouvrez la porte à une

Par exemple des deux raisons suivantes, quelle est celle qui selon vous pousse la plupart des gens à estimer qu'il est bon que la loi protège les enfants des mauvais traitements :

- est-ce que parce que l'on trouve choquantes les souffrances infligées à un enfant, et que l'on estime qu'il faut lui assurer une vie heureuse,
- ou est-ce parce qu'on se désole de le voir partiellement ou totalement privé de sa capacité de libre arbitre qui, s'il avait eu une éducation normale, lui aurait ouvert le champ infini des potentialités humaines : être pompier plutôt que médecin ou socialiste plutôt que conservateur (la capacité de choix étant valorisée pour elle-même et non parce qu'elle est le moyen d'accéder au bonheur) ?

Pourquoi s'indigne-t-on du meurtre d'une personne :

- est-ce à cause de la souffrance qui en résulte pour la victime ou pour ses proches,
- ou bien est-ce parce que dans l'abstrait on a empêché cette personne de réaliser jusqu'au bout un destin qui

telle conclusion. Et là encore, vous sentez bien le risque. D'où le petit passage page 105 sur le vieillard réduit à l'état de légume, mais que l'on doit traiter avec égards parce qu'autrefois il *a été* un homme à part entière. Dans la même veine, on pourrait dire qu'il faut traiter les débiles avec égards parce que, sans un malheureux accident dans la transmission du patrimoine génétique, ils *auraient pu* présenter les caractères spécifiques de l'humanité. Mais sérieusement, trouvez-vous ce genre d'argument très solide ? Diriez-vous qu'il faut respecter le poireau x parce que, si l'évolution des espèces s'était déroulée autrement, le poireau x *aurait pu* devenir Mère Teresa ?

n'aurait été semblable à nul autre puisqu'elle n'était pas « programmée » pour reproduire à l'identique un cycle de vie commun à tous les membres de l'espèce<sup>4</sup> ?

Et, dans l'exemple du sacrifice, pourquoi admire-t-on l'acte de celui qui, en se dénonçant à quelque autorité militaire, évite que ne soient fusillés vingt otages :

- parce qu'il a évité la souffrance aux otages,
- ou seulement parce qu'il a prouvé qu'il était capable de dépasser l'instinct qui le poussait à assurer sa propre survie (auquel cas le suicide aurait été aussi méritoire) ?

Cessons-là une énumération fastidieuse, dont le seul but est de suggérer que très souvent nous utilisons spontanément le critère des plaisirs et des peines pour décider de ce qui est bon ou juste. Et le droit ne devrait-il pas être (à supposer - ce qui est sans doute exagérément idéaliste - qu'il soit fondé sur ce que nous jugeons conforme à la morale) la codification des règles à respecter pour garantir la justice ?

D'ailleurs, d'une certaine manière, vous admettez la valeur du critère utilitariste, sans vouloir en tirer toutes les conséquences : il semble que ce soit au nom de ce critère (après énumération de divers exemples de mauvais traitements infligés aux bêtes) que vous reconnaissiez l'utilité d'une déontologie ou d'une « civilité » dans nos

4. Curieusement, on pourrait retomber sur la valorisation en soi de la diversité, dont vous soulignez les limites par ailleurs : il faut privilégier l'homme afin que puisse s'accomplir au plus haut degré la réalisation de toutes les possibilités qu'il recèle.

relations avec les animaux. Or, la déontologie n'est-elle pas une forme faible du droit ? Il s'agit de poser des règles, comme pour la loi, à ceci près que le non-respect de la règle n'entraîne pas d'autre sanction que la réprobation morale. Mais si l'on admet que la torture des animaux est un mal, pourquoi refuser de la sanctionner ? Je ne vois pas en quoi la distinction philosophique entre les êtres de nature et les êtres de liberté aide à établir une ligne de démarcation entre les fautes méritant une sanction et celles ne donnant lieu qu'à l'énoncé de préceptes de bonne conduite, que chacun reste libre de ne pas respecter. La véritable ligne de partage entre les deux types de règles est ailleurs : dans un cas, on estime capital que la règle soit respectée (même si la réprobation sociale suffit à empêcher 95% des hommes de pratiquer le viol, l'acte est jugé suffisamment grave pour que l'on prévoie des mesures de rétorsion aptes à décourager les 5% restants), tandis que dans le second cas, la faute est bénigne et peut souffrir des écarts marginaux (manger salement en public témoigne d'un manque de respect envers les autres, mais nul ne songe à emprisonner les coupables d'un tel délit).

En résumé : sur le plan de la raison, il me semble que vous percevez la force des arguments utilitaristes, et que vous reconnaissez clairement le caractère intenable de la position cartésienne. Mais sur le plan de la sensibilité, vos sympathies vous poussent vers la tradition humaniste anthropocentrique, et vous envisagez avec effroi les conséquences qui pourraient résulter de la remise en cause de la ligne de séparation stricte entre l'homme et

l'animal. D'où la préconisation d'une demi-mesure qui traduit cette hésitation : les animaux ne peuvent pas être des sujets de droit, mais ils peuvent bénéficier de codes de bonne conduite à leur égard.

### **Les principes utilitaristes peuvent-ils servir à fonder un droit étendu aux animaux?**

N'ayant pas lu les utilitaristes, j'utilise peut-être cette dénomination à tort. Aussi, afin d'éviter toute ambiguïté, préciserai-je d'abord le sens que je lui donne dans ce qui suit : une justice fondée sur les principes utilitaristes serait une justice qui viserait à régir les rapports entre tous les êtres susceptibles de joie et de peine de façon à maximiser les joies ou à minimiser les peines. J'ai essayé d'expliquer dans les pages qui précèdent que ce principe me paraissait plus satisfaisant que d'autres qui conduisaient à exclure la prise en compte des intérêts des êtres non humains, ou qui [ne l'incluaient] que sur le mode mineur.

Mais cela ne doit pas occulter ce que la conception idéale de la justice énoncée ci-dessus a d'irréaliste. Elle ne pourrait être mise en oeuvre que s'il existait, au-dessus des êtres vivants, un Grand Comptable des plaisirs et des peines qui, connaissant les préférences de tous, pourrait calculer les rapports entre les vivants permettant d'atteindre le bonheur maximum. Le Grand Comptable aurait en outre un pouvoir de coercition (ou d'incitation) suffisant pour obliger les êtres vivants à se comporter de façon à atteindre la situation collectivement

optimale. En l'absence de ce génie bienveillant, la question se présente sous un jour sensiblement différent.

Un premier problème apparaît, qui est celui de l'impossibilité de calculer le point de bonheur optimal. Nul n'est capable de recueillir l'information sur les préférences subjectives de chacun, dont il faudrait disposer au départ. [...] Mais ce n'est sûrement pas la conscience [de cette difficulté] qui empêche de reconnaître des droits aux animaux. Le problème se pose tous les jours, quand il s'agit de régler les rapports entre les hommes, et on l'ignore superbement en [invoquant] une abstraction dénuée de fondement précis appelée « intérêt général », qui permet de prendre une décision sans avoir l'impression qu'elle est totalement arbitraire. Par exemple, quand on fait une loi disant que tous les enfants doivent être scolarisés, on améliore sans doute la situation de beaucoup de personnes, mais on dégrade aussi celle d'autres personnes (les parents qui comptaient sur leurs enfants pour les aider dans leur travail, les enfants qui ne supportent pas le milieu scolaire...). Il n'empêche qu'à un moment la décision est prise, et que l'on s'appuie pour cela non pas sur un véritable calcul, qui est impossible, mais sur l'intime conviction que les inconvénients provoqués par cette mesure sont largement inférieurs aux bienfaits qui en résulteront.

À ce stade du raisonnement, nous admettons encore l'hypothèse du « Grand Comptable ». Certes, ses pouvoirs sont moins étendus qu'on ne l'avait supposé au départ, mais il reste encore un arbitre impartial qui fait de son mieux pour atteindre le plus grand bonheur possible,

même si la notion de « plus grand bonheur possible » est malheureusement devenue floue.

Maintenant revenons au sujet qui nous préoccupe : peut-on reconnaître des droits aux animaux, c'est-à-dire créer une situation où leurs intérêts (minimisation de leurs peines) seront reconnus dans l'organisation de leurs rapports avec les hommes ? Ici, il faut faire un nouveau pas en arrière par rapport à la fiction du Grand Comptable. Car il n'y a pas d'arbitre extérieur aux deux parties (les hommes et les animaux). Les animaux n'ont aucun pouvoir de négociation. Ils ne peuvent pas imposer par la force la reconnaissance de leurs droits, comme cela a pu être le cas dans des temps reculés où la puissance technique des hommes était moins grande<sup>5</sup>. L'homme est donc juge et partie. Les animaux n'obtiendront des droits que si les hommes acceptent de les leur octroyer. Peut-on espérer qu'ils le fassent ? En théorie, ce n'est pas impossible, en restant dans la logique utilitariste du calcul des plaisirs et des peines, et même si le jeu est faussé puisque, faute de Grand Comptable, seuls seront pris en considération les plaisirs et peines du groupe en position de décider, c'est-à-dire les hommes. En effet, l'homme a deux types d'intérêts que je baptiserai intérêts égoïstes et intérêts altruistes.

L'intérêt égoïste est celui qui pousse à assurer la satisfaction d'aspirations strictement personnelles. Il peut

5. Le « droit des ours à disposer d'un territoire » s'affirmait de fait à l'époque où l'issue d'un combat entre l'homme et l'ours était incertaine.

néanmoins conduire à servir les intérêts des autres, mais seulement en tant qu'ils sont le moyen de satisfaire l'intérêt individuel. Par exemple, on pourra, bien qu'ayant un emploi, approuver l'instauration d'une protection sociale en faveur des chômeurs en pensant qu'on risque de se trouver dans [leur] situation un jour. Le même réflexe peut intervenir en faveur des animaux. Ainsi fixera-t-on des quotas de pêche afin d'éviter d'épuiser les ressources. Mais il est évident que l'intérêt égoïste peut tout aussi bien conduire à négliger les aspirations des autres lorsqu'elles sont en contradiction avec les nôtres, puisqu'à aucun moment elles n'entrent en tant que telles dans notre calcul. Ainsi poursuivra-t-on sans hésiter l'extermination des rats, à moins qu'on ne découvre qu'ils nous sont utiles pour éliminer quelque autre « nuisible ».

Mais l'intérêt altruiste fait aussi partie de la « nature humaine ». Les hommes sont capables de sympathie ou de compassion. Il se trouve que nous pouvons ressentir de la joie [du fait] du bonheur des autres ou souffrir parce que les autres souffrent. Pour prendre un exemple banal, le spectacle de deux amoureux sur un banc public réjouit le promeneur. Et cette faculté de compassion est certainement un mobile non négligeable de nos actes. Roulant à vive allure sur une route de campagne (avec la certitude que personne ne le voit), un automobiliste fera un écart quitte à prendre le risque d'endommager sa voiture en la plongeant dans le fossé, plutôt que de renverser une personne qui traverse. Ce qui montre que la peine subie par la victime potentielle de l'accident intervient dans l'évaluation de sa propre satisfaction. Bien que l'au-



tomobiliste soit le seul à effectuer le calcul des plaisirs et des peines, l'intérêt du piéton « pour lui-même » a été pris en compte d'une certaine façon<sup>6</sup>. L'automobiliste a jugé que l'intégrité physique du passant valait plus que la préservation du bon état de marche de sa voiture. C'est-à-dire qu'il a jugé que le malaise qu'il éprouverait devant le spectacle d'un blessé sanguinolent serait supérieur à la contrariété ressentie à l'idée de devoir faire réparer sa voiture. Et cette réaction vient de ce que l'automobiliste a la capacité de se mettre à la place de l'autre. Il sait qu'avoir une jambe écrasée fait mal et dans une certaine mesure, par l'imagination, il ressent la souffrance de l'autre comme la sienne<sup>7</sup>.

Si la faculté de compassion fait partie de la nature de l'homme, peut-être parce qu'il vit en société, le domaine auquel elle s'applique est largement indéterminé et dépend des contextes historiques. Le spectacle des tortures infligées publiquement aux condamnés au Moyen Âge nous paraîtrait insoutenable aujourd'hui. Le seul espoir de voir respecter les intérêts des animaux réside dans cette « géométrie variable » de notre sentiment de

6. Encore que la prise en considération soit certainement moins forte que si le piéton avait été en mesure de faire valoir lui-même ses intérêts. Si l'automobiliste a conscience de risquer sa propre vie et non de simples dommages matériels, la probabilité qu'il roule sur le piéton est certainement plus grande (encore qu'elle ne soit pas forcément de un) que si c'était le piéton qui avait pu prendre la décision.

7. Si l'on admet l'existence de l'« intérêt altruiste », il me semble que l'existence de comportements moraux (compris comme étant ceux qui vont à l'encontre de l'intérêt égoïste au nom d'un intérêt supérieur) ne compromet pas la validité de la théorie utilitariste.

compassion. On peut imaginer que dans le futur l'histoire de l'automobiliste puisse être transposée aux oies : il nous paraîtra peut-être évident un jour que la satisfaction que nous tirons de la consommation de foie gras ne vaut pas la souffrance infligée à l'animal par le gavage puis par l'abattage<sup>8</sup>.

De tout cela, on peut tirer deux enseignements :

1. Que la différence entre les zoophiles et les zoophobes (ou plutôt les « zoo-indifférents ») est à la base une différence de sensibilité. Seuls les premiers ont la faculté de reconnaître que les animaux souffrent, et ressentent cette souffrance comme analogue à la leur. Ce qui d'ailleurs amène à penser que les mouvements qui, sans discours philosophique structuré, jouent sur ce que vous appelez la « sensiblerie » peuvent avoir un rôle très important dans la modification des rapports que nous entretenons avec les animaux.

2. Qu'il n'en découle pas pour autant que les discussions philosophiques sur le thème de l'existence ou de l'absence d'une frontière nette entre l'homme et l'animal soient sans importance. Car les gens sont sensibles à la moralité de leurs actes, qui contribue à la bonne opinion qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes. En ce domaine, votre

8. Je ne vois pas en quoi une telle évolution impliquerait en elle-même un risque antidémocratique. Mais il est vrai que sur le plan pratique elle peut entraîner des changements de priorité considérables, parce qu'en changeant le point de vue sur les animaux on peut modifier très largement la façon dont sont prises les décisions au nom de l'« intérêt général » [...].

analyse du chapitre 3 est très éclairante. La vision cartésienne permet à un intérêt égoïste (profiter des joies du sadisme) de déboucher sur un passage à l'acte, puisque l'on peut sauver la face devant sa propre conscience en se disant persuadé que les animaux sont des choses.

Cette façon d'occulter un conflit entre l'intérêt égoïste et altruiste se rencontre d'ailleurs dans beaucoup d'autres domaines. Il est rare de voir les personnes avouer qu'elles poursuivent un pur intérêt égoïste lorsque cela porte préjudice à autrui. Les régimes les plus sanguinaires se distinguent par la production d'une idéologie mettant en avant un nombre anormalement élevé d'idéaux supérieurs (L'Ordre, la Patrie, Dieu, la Société Sans Classes...). À plus petite échelle, tout groupe de pression fonctionne sur le même modèle. Les agriculteurs ne disent pas « nous voulons que la collectivité soit mise à contribution pour assurer le maintien de nos revenus lorsque nos produits ne trouvent pas de débouchés ». Ils disent : « nous préservons la culture rurale qui est le terreau du patrimoine commun », ou : « la disparition des agriculteurs, jaridiers des paysages de nos campagnes, serait une perte pour tous » ou encore : « il est scandaleux de fixer des quotas de production alors qu'il y a tant de personnes qui souffrent de la faim dans le monde ». Bien sûr ce discours a pour objet d'amener la population à soutenir leur lutte. Mais il n'a pas été fabriqué de toutes pièces par un groupe d'experts en communication, à qui les intéressés auraient demandé un rapport sur le thème : « comment mystifier scientifiquement le contribuable, afin de lui faire croire qu'il est de son intérêt de réduire son niveau de vie

pour élever le nôtre ? ». Beaucoup d'agriculteurs s'auto-persuadent honnêtement que les arguments altruistes cités sont valables, et cela les soutient dans leur action, alors qu'ils ressentiraient un certain malaise s'ils se voyaient simplement comme un groupe exigeant que l'on dégrade la situation des consommateurs afin d'améliorer la leur<sup>9</sup>.

Je ne prétends pas qu'un intérêt égoïste soit nécessairement méprisable [...] ; j'observe seulement qu'il tend à produire, au-delà de son affirmation en tant que tel, un discours qui aide le sujet à anesthésier la conscience qu'il pourrait avoir de la contradiction entre son intérêt et celui des autres. Et le simple fait de révéler l'inanité de ce discours, accroît les chances de voir les aspirations des autres être prises en compte dans le calcul conduisant chaque individu à une décision. (Sans que pour autant la solution altruiste soit nécessairement privilégiée. Après tout, je peux en toute connaissance de cause préférer mon bien-être à celui de mon voisin).

Dans le cas des animaux, l'idéologie permettant d'échapper à tout sentiment de culpabilité à leur égard est si puissante et si unanimement acceptée qu'il serait bon que les philosophes s'emploient à porter un regard critique sur cette idéologie, plutôt que de s'évertuer à la

9. Précisons que je cherche ici à illustrer grossièrement une idée par un exemple, et non pas à trancher la question du sort qui devrait être réservé à l'agriculture. Il est certainement faux sur le plan économique que l'impact de la PAC se réduise à un simple transfert où 100 de plus pour les uns implique 100 de moins pour les autres.

renforcer par mille et une théories sur la spécificité de l'homme [...]. Car sous une forme dégradée, sans doute peu fidèle à la pensée des auteurs qui les ont émises, ces thèses se retrouvent dans l'opinion commune. Et là il est clair qu'elles servent principalement à refuser toute remise en cause de l'exploitation des animaux. Non seulement cette dernière ne suscite aucune réprobation, mais c'est tout juste si elle n'est pas érigée en vertu morale et en preuve d'amour de l'humanité.

Avant le dernier référendum<sup>10</sup>, un débat télévisé opposa Simone Veil à Charles Pasqua. Afin d'illustrer les aberrations de la bureaucratie européenne, ce dernier cita une liste de directives relatives à l'espace dont devaient disposer les poules en élevage hors sol, à la taille minimale des cages des lapins de laboratoire, et aux conditions de transport des animaux d'élevage. Si je me souviens bien, cette énumération fut accompagnée de très peu de commentaires, pour la bonne raison que son auteur pouvait être certain que son auditoire parviendrait tout seul à la conclusion voulue :

a) Effet comique garanti : il est ridicule de légiférer sur des sujets dérisoires, et ceux qui le font sont discrédités d'office.

b) Déclenchement chez le téléspectateur de l'opposition réflexe homme/animal, qui ne s'embarrasse pas de subtilités théoriques mais se réduit à quelques équations simples : intérêt pour l'animal = désintérêt pour l'homme, et réciproquement : désintérêt pour l'animal = intérêt pour l'homme.

10. Référendum français sur le traité de Maastricht du 20 sept. 1992.

c) Conclusion : contrairement aux bureaucrates communautaires, Pasqua se préoccupe du bien-être de l'humanité. CQFD.

Autre exemple : on entend régulièrement de bonnes âmes s'indigner devant les sommes fabuleuses que les Français consacrent à l'entretien de leurs animaux domestiques, alors qu'il y a tant de misère humaine dans le monde<sup>11</sup>. Faut-il comprendre qu'il serait préférable d'utiliser les déchets de boucherie pour fabriquer des pâtés destinés aux Somaliens ou aux Russes ? Que je sache, personne n'a encore formulé une telle proposition. Et d'ailleurs il est connu que la sous-alimentation ne provient pas (encore ?) de l'impossibilité physique pour l'agriculture de nourrir l'ensemble de la population mondiale. Alors veut-on dire par là qu'au lieu de dépenser 2 000 F par an pour son chien on ferait mieux de faire don de cette somme à quelque association humanitaire ? Là le conflit d'intérêts est plus évident. Et il est vrai que l'on retrouve ici le sentiment de culpabilité diffuse qui s'exprime plus généralement dès que l'on compare le niveau de vie des pays riches à celui du tiers monde. Seulement, il est curieux de constater que l'exemple des dépenses pour les animaux est systématiquement choisi de préférence à tout autre. On ne s'émeut pas particulièrement des sommes consacrées à l'acquisition de chocolats, de lingerie fine ou de matériel de camping. Pourtant elles auraient été tout aussi bienvenues que les premières en

11. Cf. le mythe persistant de la vieille dame nécessiteuse achetant des boîtes de Canigou alors qu'elle ne possède pas de chien.

Somalie ou ailleurs. Ce qui m'amène à penser que l'on ne s'indigne pas du prix de la boîte de Whiskas par amour du tiers monde, mais que le prétexte de la misère humaine constitue un excellent rempart contre les doutes qui pourraient nous assaillir quant à la moralité de notre comportement envers les animaux. En outre, il est bien normal de [jeter] l'opprobre sur ceux qui, en dépensant « plus » pour leurs chats que pour leurs enfants, compromettent par leurs actes le respect des hiérarchies établies.

[...]

## FLASH-BACK...

La lettre partiellement reproduite ci-dessus fut adressée à Luc Ferry le premier avril 1993. Elle fut rédigée étrangement vite pour moi qui d'ordinaire écris si lentement. Des travaux sur la libération animale et des théories de philosophie éthique, je ne connaissais alors rien d'autre que l'écho qu'en renvoyait *Le Nouvel Ordre écologique*. Autant de raisons pour lesquelles ce texte mériterait assurément qu'on lui apporte des corrections, et que la réflexion soit poussée plus avant sur certains des sujets abordés. Pourtant, je ne le renie pas ; je me reconnais encore dans beaucoup des propositions qu'il contient, et j'ai pour lui un attachement sentimental parce qu'il marque pour moi le début de la délivrance après des années de passivité résignée.

En lisant ce que Ferry rapportait des raisonnements des tenants de la libération animale, je n'avais pas tant l'impression de découvrir une pensée nouvelle que de reconnaître ce que je savais déjà. La véritable découverte c'était d'apprendre que d'autres voyaient aussi que notre société si civilisée, si infatuée de ses valeurs morales et politiques, organisait froidement les pires atrocités. C'était d'apprendre que d'autres regardaient aussi les animaux non humains sans mépris, comme des égaux.



Sur le moment, je n'ai ressenti que la joie d'entrevoir un espoir de sortir de la barbarie, et celle de m'être découvert des semblables.

En vérité, ils n'étaient pas des semblables. Ce Singer dont parlait Ferry, les fondateurs des *Cahiers antispécistes* et tant d'autres militants que j'ai connus plus tard, avaient fait la seule chose qui importe : prendre la parole pour défendre publiquement leurs convictions, en faisant le pari que ce qu'eux avaient compris, d'autres pouvaient le comprendre. Pendant tout ce temps, je m'en étais tenue à « avoir les mains propres » en ne participant pas personnellement à la tuerie pour la viande (après y avoir contribué à belles dents dans mes jeunes années), mais sans adresser le moindre reproche à ceux qui consommaient des corps ou violentaient les animaux d'autres manières. Non que j'ai eu des doutes sur le fait qu'ils avaient tort. Mais s'approprier les animaux, accorder une valeur inestimable aux seules vies humaines, paraissait pour eux aller tellement de soi qu'on aurait dit qu'il n'y avait même pas de prise pour amorcer une discussion. J'étais comme une Martienne s'efforçant de s'acclimater à la culture d'une autre planète.

On s'acclimate assez bien. Il n'y a rien d'insurmontable à vivre au milieu d'une guerre ou aux portes d'un camp de concentration tant qu'on n'en est pas la victime et qu'on s'est à peu près convaincu que « c'est comme ça, on n'y peut rien ». Il suffit de tourner son énergie vers des buts jugés acceptables dans la culture où l'on vit. Il y en a d'attrayants.

Je me souviens pourtant que lorsqu'on commémorait les horreurs de notre histoire à grandes louchées de « plus jamais ça », je ne parvenais pas à réprimer cette pensée encore si difficile à dire aujourd'hui : « Ce que vous vous scandalisez qu'on ait fait à ceux qui furent désignés comme des sous-hommes, c'est ce que vous infligez tous les jours aux animaux ». Par-delà les réelles différences entre ces phénomènes, je percevais une parenté entre les mauvaises raisons que se donnaient les auteurs de tous ces crimes. Je me souviens d'avoir parfois eu le vague projet d'écrire quelque chose à ma manière en faveur des animaux. Simple velléité, sans contenu ni échéance précise. Ou encore plus vaguement d'avoir songé : « il faudrait un jour que je me décide à faire quelque chose », sans bouger d'un pouce, m'arrêtant parfois sur : « si nous étions ne serait-ce que deux (pourquoi deux ?), ce serait envisageable, mais toute seule... ».

En général, j'étais tout à fait absorbée par d'autres occupations et cela m'arrangeait assez. On désire forcément l'estime de certains des humains qu'on côtoie, et on a besoin d'avoir de l'estime pour eux. Il est difficile d'y parvenir si on les perçoit comme des salauds, même en se récitant la litanie des raisons qui font que ce n'est pas de leur faute et en se rappelant que soi-même on est loin d'être sans tache. Les choses se passent beaucoup mieux si on tourne son attention vers leurs qualités, et vers les pôles d'intérêt qu'il est possible de partager avec eux. Alors on repousse dans les oubliettes du cerveau le fait qu'ils font couler le sang. C'est ainsi que j'ai réussi à être pendant des années une étrangère à peu près intégrée.

Et maintenant il me reste l'inutile regret d'avoir perdu tout ce temps sans rien tenter pour que les sévices et la tuerie cessent.

Comment ai-je pu imaginer que les autres étaient des murs inébranlables dont on ne pouvait que s'accommoder ? Pourtant, il a fallu que je lise Ferry (je lui dois une fière chandelle !) cherchant à *justifier* la façon dont les humains considèrent les bêtes pour réaliser que la *discussion* était possible. De fait, il est extraordinairement difficile d'obtenir que les gens débattent du sort réservé aux animaux, qu'ils acceptent de dire leurs raisons et d'écouter les vôtres. Mais si l'on parvenait à obtenir cela à grande échelle, la partie serait presque gagnée.

Si en 1993, sans connaissance livresque du sujet ni génie particulier, j'ai pu émettre des doutes sur la validité de l'argumentation de Ferry, c'est parce que c'était *facile*. Au fond, c'est une aveuglante évidence que des milliards d'individus sont suppliciés et tués sans autre justification que des affirmations péremptoires ou des élaborations compliquées qui ne tiennent guère debout. Comment ai-je pu imaginer être la seule à m'en rendre compte ?

J'aimerais que parmi les lecteurs de cette lettre figurent des personnes qui aujourd'hui voient l'aveuglante évidence et qui, se croyant seules de leur espèce, ne trouvent pas d'autre issue que de se fondre dans le paysage. Je voudrais que ce témoignage les aide à sortir du silence.

Estiva Reus, août 2002.