

david olivier
estiva reus
é lis a b e t h h a r d o u i n - f u g i e r

LUC FERRY
*ou le rétablissement
de l'ordre*

Avertissement

Cet ouvrage était en préparation avant que Luc Ferry n'accepte un poste de ministre : ce livre n'aborde pas le sujet de l'éducation, mais se propose essentiellement de répondre aux thèses qu'il développe notamment dans *Le Nouvel Ordre écologique* et *Des Animaux et des Hommes*.

Achévé d'imprimer en septembre 2002
à Paris sur les presses du *Ravin bleu*.
Dépôt légal septembre 2002

ISBN 2-912631-09-2

L'image de couverture représente un détail d'une vieille publicité pour un produit *Mortis*, reproduite au verso du livre.

L'image de couverture a été rendue commercialement attractive par Double Vécu et TdM. Dikobraz

tahin party remercie en outre particulièrement pour leur aide
Estiva, Elke, Michel, Laurent, Julie, David, Évelyne, Val & Piko.

<i>Préface</i>	5
DAVID OLIVIER	
<i>Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre</i>	37
ESTIVA REUS	
<i>Lettre à Luc Ferry</i>	81
<i>Flash-back...</i>	104
DAVID OLIVIER	
<i>Étrange promenade</i>	109
ÉLISABETH HARDOUIN-FUGIER	
<i>La protection législative de l'animal sous le nazisme</i>	127
<i>À propos des auteurs</i>	153
<i>Bibliographie</i>	154

PRÉFACE

En 1992 paraît *Le Nouvel Ordre écologique*, de Luc Ferry ; le succès est immédiat, et consacre l'auteur comme le champion de la défense des valeurs démocratiques. Le livre est un *best-seller*, rapidement vendu à plus de 130 000 exemplaires, bientôt traduit à travers le monde. L'«écologie» en prend pour son grade, et c'est l'occasion de remettre en scène un humanisme dont tout le monde finalement avait oublié sur quels pré-supposés philosophiques il s'érige.

Luc Ferry n'en était pas à son coup d'essai, puisqu'il avait déjà publié, en 1985, avec son ami Alain Renaut, *La pensée 68*, critique d'un certain anti-humanisme des années 70 (Foucault, Derrida, Althusser, Bourdieu...), censé être «*potentiellement fasciste*» ; *Le Nouvel Ordre écologique* reçoit, lui, une publicité telle qu'il devient impossible à quiconque d'ignorer que ce sont cette fois les «*écologistes*» qui sont «*potentiellement fascistes*». Ferry se voit invité à présenter ses thèses sur les plateaux de télé, et ses interviews s'étalent dans tous les grands médias français ; il va parfois jusqu'à débattre publiquement avec des adversaires triés sur le volet (des écologistes ou

des animalistes). Bref, il a su faire de ce livre un coup d'éclat et est devenu un intellectuel en vogue. Il fait vendre et, sous des apparences polémiques, génère du consensus : il devient dès lors un « faiseur d'opinion » autorisé.

Agrégé de philosophie et de science politique, docteur d'État, cotraducteur notamment des œuvres de Kant (dans la Bibliothèque de la Pléiade), Luc Ferry enseignait déjà à l'Université de Caen ; il était depuis 1987 chroniqueur à *L'Express* et travaillait également au *Point* ; il dirigeait la collection *Collège de philosophie*, chez l'éditeur Grasset. Fort de ses bonnes relations avec les médias, dès avant que son livre se trouve en librairie, des interviews de l'auteur appâtent le futur lectorat. Dans la foulée de sa parution, le livre est couronné de prix littéraires : prix Médicis de l'Essai et prix Jean-Jacques Rousseau de la ville de Genève ; désormais connu, sans cesser de publier, Ferry voit sa carrière s'emballer : en 1994, il est nommé président du Conseil national des programmes (de l'éducation nationale) ; il reçoit le « Prix des droits de l'homme » en 1996, puis en 1997 est nommé membre de la Commission de réforme de la justice. Devenu également professeur à la Sorbonne, il recevra en outre la Légion d'honneur. Entre-temps, il a su rencontrer des hommes politiques, notamment François Bayrou, futur ministre de l'Éducation, et Jacques Chirac, président de la République¹. Comme on sait, ce dernier le nomme ensuite ministre de l'Éducation en mai 2002.

Cependant, ce n'est pas l'individu Ferry qui doit ici retenir notre attention, mais *le cas Ferry*, qui est exemplaire

à bien des égards ; exemplaire, sa façon de « faire carrière » et de devenir une « parole autorisée » ; typique de l'air du temps, son humanisme ; symptomatique, la façon dont il le défend, et son recours insistant, notamment, à l'amalgame des idées de ses adversaires avec celles des nazis. Emblématique, la confiance aveugle qui lui est accordée par les médias, par les intellectuels, par les lecteurs², dès lors qu'il défend des opinions communes, une sorte d'« idéologie dominante » bien pensante – quand bien même, on le verra, cette confiance se révèle injustifiée. Révélatrice, enfin, la façon dont, bien que tout le monde ait parlé de son livre, il n'y a finalement pas eu de véritable discussion.

Silence, médias !

Les écologistes disposent de plusieurs partis politiques et de quelques sympathisants dans les médias ; un débat a donc eu lieu, en occultant néanmoins bien souvent des questions de fond que posait Ferry (nous pensons par exemple au problème du naturalisme si présent au sein

1. « Le philosophe du président. Luc Ferry, philosophe, ami du pouvoir, collectionneur de postes officiels, il vient d'entrer à la Commission de réforme de la justice », article de Philippe Lançon paru en quatrième de couverture du quotidien *Libération* du 3 mars 1997.

2. Nous n'aimons pas la règle grammaticale du « masculin l'emporte », dit « masculin neutre » ; neutralité fictive, qui traduit plutôt les préséances patriarcales, tout comme le mot « homme » lorsqu'il est censé désigner également les hommes et les femmes, les humains et les humaines. Nous conserverons pourtant souvent les habitudes de la langue, pour ne pas alourdir la compréhension.

de l'écologie) ; notamment parce qu'il s'est polarisé de façon prévisible sur ses allusions insistantes au nazisme, dont on ne peut pas dire qu'elles apportent grand chose sur le fond. C'est que le coup médiatique de Ferry reposait en majeure partie sur le fait d'accuser des militants progressistes de proximité idéologique avec « la bête immonde ». Son livre ouvre ainsi une polémique aguçante, l'auteur semble à la plupart un critique vigilant qui remue courageusement le couteau dans la plaie : ses procédés exaspèrent par contre ses adversaires (ses victimes ?). Lorsqu'il les rencontre lors d'un débat médiatique, il a beau jeu alors d'apparaître comme une personne réfléchi, modérée et conciliante face à de potentiels excités. D'ailleurs, peu de temps après avoir lui-même lancé les hostilités, à la question « *Quel danger fasciste cacherait l'écologie ?* », Ferry n'hésitera pas à répondre en toute innocence : « *Je refuse de reprendre une polémique qui n'a plus d'intérêt*³. » Tant pis pour tous ceux qui se sont sentis d'une façon ou d'une autre diffamés en voyant leurs idées et leur engagement militant traînés dans la boue, et qui auraient aimé pour le moins en discuter !

Mais en fait, *Le Nouvel Ordre écologique* attaquait deux mouvements différents, indûment mis dans le même sac par Ferry : l'écologie, d'une part, et l'antispécisme ou libération animale, d'autre part. Ce second mouvement sera, lui, entièrement passé sous silence par les médias ; Ferry en parle pourtant, le présentant toujours à tort

3. Émission-débat (!) de Radio Nova, retranscrite dans la revue *Nouvelles clés*, n°28, mars-avril 1993.

comme une variété d'écologie⁴, grotesque dans ses prétentions et dangereuse dans ses conséquences ; mais jamais les militants français ne seront invités à lui répondre. Le philosophe australien Peter Singer, dont ce sont plus précisément les thèses qui sont attaquées, ne verra jamais non plus ses contre-arguments et ses rectificatifs publiés. Les lecteurs francophones n'y auront donc pas accès. Le mouvement antispéciste, pour l'égalité animale, est trop récent, ses propositions sans doute jugées trop « choquantes » (sans être pour autant connues, et pour cause !), et il mise peut-être trop, justement, sur un véritable débat d'idées pour être *vendu* auprès de l'opinion. De fait, les journalistes font montre d'un mépris entier pour ce qu'ils appellent eux-mêmes, lorsqu'ils parlent de leur « déontologie », l'« information » ou « les règles du débat démocratique ». Leur objectif semble plutôt de produire de la marchandise, aux conditions de toute marchandise : productivité, rentabilité⁵ ; il ne s'agit dès lors pas de prendre le temps de s'intéresser, de lire, de réfléchir, de soupeser, d'enquêter. Par contre, le « scoop » d'un lien idéologique avec le nazisme, livré clés en main par une personne autorisée, fait grimper les ventes.

4. Il ne manque jamais de mentionner en passant son origine anglo-saxonne, vice rédhibitoire au pays de Jeanne d'Arc.

5. Cf. sur les méthodes de rédaction des journalistes, l'article de Estiva Reus, « Par solidarité avec le tiers-monde, mangeons du foie gras ! », dans la revue *Cahiers antispécistes* n° 11, déc. 1994. Tous les articles des *Cahiers* (désormais abrégés en *Ca*) cités ici sont consultables sur le site www.cahiers-antispécistes.org/.

Quelle place pour la philosophie ?

Le présent livre se propose donc de répondre, de façon non exhaustive, d'une part aux arguments philosophiques de Ferry à l'encontre de la thèse de l'égalité animale, et d'autre part à son emploi de méthodes très discutables. Notamment : ses insinuations à propos d'une proximité essentielle entre «protection animale» et nazisme. Nous publions ici quatre articles qui ont en commun de critiquer *Le Nouvel Ordre écologique*⁶ et/ou *Des Animaux et des Hommes*⁷.

L'article d'Élisabeth Hardouin-Fugier est une version modifiée et abrégée d'un texte paru récemment dans la revue *Écologie et politique*⁸ ; l'auteure, historienne, a enquêté aux sources des documents législatifs du III^e Reich concernant la «protection animale» et en a ramené d'étranges découvertes, qui, pour rester courtois, jettent quelque ombre sur la rigueur du travail de Ferry. À vrai dire, c'est en prenant connaissance de ces recherches historiques que nous avons eu l'idée, l'année dernière, de rouvrir le dossier Ferry et de réunir en un livre divers articles qui n'avaient pas bénéficié à l'époque d'une grande publicité.

6. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, Paris, 1992.

7. Luc Ferry et Claudine Germé, *Des Animaux et des Hommes*, Le livre de poche, Paris, 1994.

8. « Un recyclage français de la propagande nazie. La protection législative de l'animal », éd. Syllepse, n°24, janvier 2002. Le lecteur qui souhaiterait plus de détails pourra utilement se reporter à cet article, plus documenté ; nous en profitons pour remercier ici

Les trois autres articles ont été publiés de 1992 à 1994 dans la principale revue théorique et militante francophone pour l'égalité animale, les *Cahiers antispécistes*. Les articles de David Olivier, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre* (qui a donné son titre au présent livre) et *Étonnante promenade* sont ici repris sans modifications (si ce n'est une mise à jour des références d'ouvrages) ; le dernier article est constitué des extraits d'un courrier qu'une lectrice, Estiva Reus, avait adressé à l'auteur du *Nouvel Ordre écologique* (courrier auquel il n'avait pas répondu), et qui plus tard a été publié par les *Cahiers antispécistes*, sous le titre de « Lettre à Luc Ferry »⁹. On pourra lire également en page 105 une postface (Flash-back), dans laquelle elle explique ce qu'a signifié pour elle la lecture du livre de Ferry et la découverte qu'il existait un mouvement pour l'égalité animale.

Pourquoi publier ces textes, pour certains déjà anciens ? D'après *Libération*, « [Luc Ferry] pense que la philosophie est morte et que l'intellectuel doit se contenter d'animer le débat public¹⁰. » Si la philosophie doit reposer dans la paix

Jean-Paul Deléage, directeur de publication de cette revue, pour nous avoir autorisé à reprendre une version de ce texte (dont un bref résumé a été publié également dans la revue *Combat Nature*, n° 138, août 2002).

9. Les lecteurs désireux d'en connaître le texte intégral peuvent se reporter aux *Ca* n°8, sept. 1993. Les articles de David Olivier sont consultables respectivement dans les *Ca* n°5, déc. 1992, et n°10, sept. 1994.

10. Article cité.

des cimetières, il ne faut effectivement pas débattre de sujets importants. Pour notre part, nous ne savons pas si nous sommes des intellectuels¹¹, mais nous ne sommes pas des animateurs et nous sommes persuadés que la philosophie restera lettre morte tant qu'elle restera l'apanage d'animateurs. Nous faisons nôtre la phrase de Peter Singer : « *Examiner de part en part, avec soin et esprit critique, ce que la plupart d'entre nous prenons pour acquis constitue, je le crois, la principale tâche de la philosophie*¹². » Aborder des questions philosophiques ne signifie par ailleurs nullement parler de façon hermétique de sujets purement abstraits, sans liens avec notre réalité quotidienne. La discussion, même sur des sujets fondamentaux, n'a pas à s'encombrer de pédanterie. « *La philosophie digne de ce nom, disait la féministe américaine Ti Grace Atkinson, n'est que bon sens et imagination, l'un venant au secours de l'autre*¹³. »

Bon sens et imagination, donc. Mais le débat se heurte à quelques difficultés dès lors que l'on se propose de remettre en cause des fondements de nos sociétés, de nos modes de vie. Autant il est relativement simple de rationaliser des comportements, des sentiments et des idées établis, parce qu'on peut compter sur la complicité ou l'indulgence active des lecteurs, autant il est difficile de convaincre, même avec toute la force des arguments,

11. Certainement pas, si les intellectuels sont ceux qui vivent matériellement de leurs idées.

12. Peter Singer, *La Libération animale*, Grasset, 1993.

13. Ti Grace Atkinson, *Odyssée d'une amazone*, éd. des femmes, 1975.

sur des sujets dont les enjeux apparaissent trop cruciaux : « bien que nécessaire, l'argumentation rationnelle au sujet du spécisme a quelque chose de frustrant. Car nos adversaires, eux, ne s'embarrassent guère de chercher des arguments qui tiennent debout ; et ils s'occupent peu d'examiner les nôtres. Pour eux, le spécisme se passe de justifications rationnelles. [...] Pourquoi ? Parce que. Le caractère évident du spécisme, le fait que l'immense majorité des humains font partie des oppresseurs, est l'obstacle principal auquel se confronte l'antispéciste. »¹⁴

Spécisme versus égalité animale

Qu'est-ce que ce « spécisme » ici évoqué ? Quelles sont donc ces thèses égalitaristes que nous mentionnons ? Elles sont loin d'être connues de tous, il nous faut donc en parler rapidement. Puisque la thèse que critique Ferry est celle de Peter Singer, que ce dernier détaille notamment dans son livre *La Libération animale*¹⁵, c'est elle que nous allons présenter ici. Ce chercheur en philosophie morale montre que l'idée d'égalité *spécifiquement humaine* est indéfendable en tant que telle, qu'elle se fonde sur une

14. David Olivier, « Qu'est-ce que le spécisme ? », *Ca* n°5, déc. 1992.

15. *Animal Liberation*, New York, 1975. La traduction française de cet ouvrage a été publiée chez Grasset quelques mois après la parution du *Nouvel Ordre écologique*, – le silence glacé des médias qui l'a accueilli faisant contraste avec le battage médiatique dont bénéficiait Ferry. Pour une présentation plus détaillée des thèses de Singer, on pourra se reporter aussi, du même auteur, à *Questions d'éthique pratique*, Bayard, 1998.

mystique de l'espèce qui n'a rien à envier en irrationalité à la métaphysique de la race ou à l'essentialisme des sexes. Rien ne justifie de ne pas considérer de façon égale au nôtre l'intérêt *individuel* des membres des autres espèces à ne pas souffrir et à jouir au mieux de leur vie. Si nous prenions *vraiment* au sérieux les arguments humanistes (« contrairement à nous, les bêtes n'ont pas de raison, sont moins intelligentes... »), nous légitimerions également la possibilité de nous nourrir de bébés, d'engraisser certains handicapés mentaux pour leur foie gras, d'expérimenter nos détergents sur des personnes séniles... Mais non, c'est simplement que les animaux n'appartiennent pas à notre espèce ; « les humains d'abord » est l'argument proprement spéciste qui veut que l'on *doive* privilégier ceux qui appartiennent au même groupe biologique que nous, à la même espèce. Mais, si l'on accepte que l'appartenance d'un individu à tel ou tel groupe conditionne la manière dont on le traite, quels arguments opposera-t-on aux tenants de la suprématie blanche ou de la domination masculine ? Peut-on se permettre d'utiliser des critères moraux complètement différents selon de qui on parle ?

Les égalitaristes, partisans de l'égalité animale, s'opposent donc au *spécisme*, la discrimination fondée sur l'appartenance d'espèce des individus, tout comme le sexisme, par exemple, est la discrimination fondée sur l'appartenance de sexe. Une telle discrimination est justifiée par des critères *arbitraires* : l'appartenance d'un individu à un groupe biologique, quel qu'il soit, ne constitue pas en soi un critère éthique pertinent ; elle n'entretient aucun lien logique avec la question de

comment on doit traiter untel ou untel. Cela vaut tout autant pour la race ou le sexe que pour l'espèce. Ces appartenances servent simplement de prétextes idéologiques à domination, selon un processus similaire, très ancien en Occident, qui consiste à invoquer « la biologie », c'est-à-dire le dieu Nature, pour légitimer des différences de considération.

Peter Singer préconise par conséquent d'étendre « l'égalité de considération des intérêts » à l'ensemble des êtres sensibles à la douleur et au plaisir, c'est-à-dire à tous ceux dont la vie peut se passer bien ou mal et dont on peut dire qu'elle leur importe, dont on peut dire qu'ils ont, justement, des intérêts à défendre¹⁶. Cela concerne au moins l'ensemble des individus animaux vertébrés, poissons compris. La conséquence immédiate la plus importante : il est inacceptable d'en faire de la chair à pâté ou de s'en servir comme matériel d'expérimentation.

En pratique, on peut donc dire que le spécisme est l'idéologie qui justifie l'exploitation des animaux par les humains. Ils sont élevés et abattus pour nous fournir de la viande, sont pêchés dans les mers pour notre consommation, sont utilisés comme modèles biologiques pour nos intérêts scientifiques, commerciaux et militaires, et

16. Notons qu'il ne s'agit pas ici de dire, par exemple : un rat *vaut* un humain. Le raisonnement est tout autre : il ne s'agit nullement de savoir ce que valent les *êtres*, si tant est qu'une telle question ait un sens. Ne rentre, *au niveau philosophique* (ou « ontologique » comme on dit dans le jargon des professionnels), nulle question de hiérarchie dans cette nouvelle façon de poser le problème.

sont chassés pour notre plaisir sportif. Aller si fondamentalement à l'encontre de leurs intérêts ne serait pas accepté si les victimes étaient humaines. Or, ce n'est pas plus justifiable lorsqu'il s'agit de non-humains. Le mouvement antispéciste se donne donc pour tâche de lutter contre ces pratiques et contre l'idéologie qui les soutient.

La liberté humaine contre l'égalité animale ?

La thèse fondamentale que Luc Ferry mobilise à l'encontre de l'égalité animale dans *Le Nouvel Ordre écologique* et dans tous ses livres ultérieurs, est l'argumentation traditionnelle suivante, dont il fait remonter la paternité à Rousseau et à Kant :

« ... l'homme évolue par l'éducation en tant qu'individu, par la politique en tant qu'espèce. L'acte humain par excellence, c'est le mouvement. C'est précisément ce qui nous différencie des êtres de nature qui sont, eux, toujours rivés à un code : l'instinct pour les animaux, le programme pour les végétaux. [...] Ils sont rivés à leur nature. Les animaux, eux, n'ont pas d'histoire. Seul l'homme en a une, parce qu'il est le seul capable de se dégager des déterminismes biologiques pour conquérir sa liberté. Le droit est antinaturel, le savoir scientifique est antinaturel. L'homme est un être d'anti-nature. C'est la base de l'humanisme. »¹⁷

C'est parce qu'il est libre, contrairement aux autres animaux, que « l'Homme » doit se voir accorder une

17. *L'Express* du 24 sept. 1992, p. 108.

dignité particulière, qui légitime qu'il possède des droits. C'est la révérence que l'on doit porter à la liberté (et non simplement à l'intelligence ou la raison), ou à l'humanité *en tant qu'elle est synonyme de liberté*, qui donne à « l'être » humain sa *valeur* singulière dans un monde par ailleurs dénué de toute subjectivité.

L'article *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre* et la *Lettre à Luc Ferry* critiquent tous deux cette thèse et explicitent par-là même les arguments développés par Singer en faveur de l'égalité animale.

Luc Ferry assimile les thèses égalitaristes à l'utilitarisme, qui prône « l'égalité de considération des intérêts » ; mais plusieurs autres approches morales existent, et de nombreux antispécistes se réclament par exemple d'une théorie des droits qui est finalement plus proche des thèses de Ferry lui-même, et qui a été développée notamment par Tom Regan, dans *The Case for Animal Rights*¹⁸. Il y expose une approche éthique kantienne (ce dont se réclame également Ferry) et argumente de façon très détaillée que les caractéristiques nécessaires pour qualifier un être de « personne », donc selon lui de détenteur de droits, se retrouvent *au moins* chez l'ensemble des mammifères (âgés de plus d'un an précise-t-il pour appuyer son argumentation sur les cas les plus clairs). Tom Regan souligne qu'il est justifié de dire des animaux qu'ils éprouvent une continuité biographique dans le temps, qu'ils sont « sujets

18. University of California Press, Berkeley, 1983 ; édition britannique chez Routledge.

d'une vie », et qu'ils ont pour cette raison une « valeur inhérente » qui devrait interdire qu'on les utilise comme des moyens pour nos fins¹⁹.

Cette argumentation ne convaincrerait pourtant pas non plus Luc Ferry :

*« L'animal, sans doute, possède une intelligence, une sensibilité, voire une faculté de communiquer et ce n'est nullement la raison, l'affectivité ou même le langage qui distinguent en dernier lieu les êtres humains. D'évidence, il est des animaux plus intelligents, plus affectueux, plus sociables et plus "communiquants" que certains hommes. Le critère, pour Rousseau, est ailleurs : dans la liberté ou, comme il dit, dans la "perfectibilité", c'est-à-dire dans la faculté de se perfectionner tout au long de sa vie là où l'animal, guidé dès l'origine et de façon sûre par la nature, est pour ainsi dire parfait "d'un seul coup", dès sa naissance. La preuve ? Si on l'observe objectivement (sic !), on constate que la bête est conduite par un instinct infaillible, commun à son espèce, comme par une norme intangible, une sorte de logiciel dont elle ne peut jamais vraiment s'écarter. La nature lui tient lieu tout entière de culture... ».*²⁰

N'est-ce pas plutôt ici Luc Ferry lui-même qui, tel un logiciel (ou un disque rayé), semble condamné à nous ressasser toujours une très vieille litanie ?

19. Tom Regan, « La complexité de la conscience animale », Ca n°8, sept. 1993.

20. Luc Ferry et Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ?*, éd. Odile Jacob, 2000.

Liberté humaine et instinct animal

C'est qu'on ne trouve plus guère aujourd'hui d'éthologues et autres spécialistes des comportements animaux qui oseraient dire, en reprenant les termes de Rousseau ou de Kant, c'est-à-dire des termes d'il y a plus de deux siècles, que les animaux sont « rivés à leur *nature* », « soumis entièrement à leurs *instincts*²¹ », « programmés » pour agir de telle ou telle sorte, etc. De fait, ces termes disparaissent progressivement (mais lentement) des discours scientifiques contemporains, et il ne se passe pas de mois sans que des revues de sciences naturelles ou de sciences humaines n'insistent désormais sur les cultures ou subcultures animales, sur l'innovation, l'apprentissage, l'éducation ou même les phénomènes de modes dans des sociétés d'oiseaux, de mammifères marins, de rats, et, bien évidemment, de singes.

Même les insectes, que Ferry invoque volontiers, ne sont pas si « programmés » qu'on ne l'imagine :

« Voici l'exemple donné par une fourmi volante qui développe toujours les cinq phases du comportement inné suivant : elle tue une proie, la ramène vers son terrier, la dépose à l'entrée, inspecte son repaire, ressort et y amène enfin la proie. Des chercheurs font l'expérience de déplacer la proie juste avant que la fourmi ne ressorte du terrier pour la reprendre. On observe que la fourmi dont on a perturbé volontairement le mécanisme stéréotypé va alors le répéter

21. Florence Burgat, dans *Animal, mon prochain*, éd. Odile Jacob, 1997, développe une excellente critique de cette notion d'instinct.

intégralement : elle va ramener la proie à l'entrée du terrier, rentrera à nouveau pour l'explorer, puis ressortira prendre la proie.

Et si on l'a encore déplacée, elle refera exactement toutes les phases. Pourtant, ce petit jeu a une fin : au bout d'un certain temps la fourmi finit par rentrer la proie directement.

Elle a donc été capable de modifier son comportement pour l'adapter aux stimuli extérieurs comme le font les vertébrés. »²²

Il ne s'agit certes pas là d'une capacité d'innovation foudroyante, mais il est néanmoins évident, désormais, que le discours de Ferry (« *La bête est régie par un instinct, un code dont elle est à jamais incapable de s'écarter*²³. ») n'est plus qu'une survivance archaïque d'une époque où prévalaient sur l'observation les préjugés spécistes. La thèse de Ferry, et c'est celle que l'humanisme traditionnel à élaborée face aux exigences éthiques égalitaristes, repose sur l'a priori que les animaux ne sont pas libres, mais déterminés, voire programmés. Si cette idée doit se révéler insoutenable, l'édifice conceptuel et idéologique des humanistes version kantienne s'effondre. Bien sûr, on peut sans grand peine noter quelque différence entre les capacités d'adaptation d'une fourmi volante et celle du premier humain venu. Mais on ne peut plus, sans s'exposer au ridicule, opposer radicalement la liberté

22. Dossier « Comportement animal, comportement humain », dans *Sciences humaines*, n°19, juillet 1992, p. 30.

23. Éric Conan et Luc Ferry, « Les amis des bêtes deviennent-ils cinglés ? », *L'Express* du 19-25 janvier 1990.

humaine au déterminisme animal. Quoi qu'on entende par ces termes, c'est d'un continuum qu'il s'agit, et nullement d'un abîme, ni même d'un simple fossé.

Reste tout de même l'énigme de l'historicité, mise en avant par Ferry :

*« Régi tout entier par la nature, l'animal n'a pas d'histoire. Comme le notait déjà Rousseau, les mœurs des abeilles et des fourmis étaient les mêmes il y a vingt mille ans, tandis que les sociétés humaines, ouvertes à la culture, ne cessent de se transformer. »*²⁴

Si des animaux sont capables, individuellement, d'innovation, voire de transmettre et d'assimiler de nouveaux comportements, comme c'est le cas par exemple des singes ou des mésanges, comment se fait-il que seuls les humains semblent posséder, collectivement, une histoire²⁵ ? Serait-ce là le *signe* définitif que *seuls* les humains sont libres et donc, nous dit Ferry, sont « sujets de droits » ? Dans *Le rétablissement de l'ordre*, David Olivier propose une analyse, et du phénomène, et des conclusions qu'on en peut tirer, qui enlève toute portée à un argument que Ferry semble considérer comme son atout décisif dans la discussion.

24. Luc Ferry, « Quelle justice pour les bêtes ? », *L'Express* du 25 mars 1993.

25. Même cette « évidence » est aujourd'hui battue en brèche. Cf. par exemple le dossier « Archéologie et culture singes », Boris Cyrulnik (dir.), et notamment l'article du même nom de Rachel Fléaux, dans *Science & Avenir*, juin 2002.

Ajoutons que, indépendamment de toute considération sur l'existence ou non de la liberté (car la notion n'est pas évidente), resterait encore à répondre à la question : pourquoi le fait d'être « libre » donnerait-il des droits, pourquoi l'absence de « liberté » nous les retirerait-elle ? Estiva Reus aborde également ce problème dans sa *Lettre*, en soulignant le caractère arbitraire d'un tel critère. Effectivement, on ne voit pas quel lien logique entretient la liberté, ni plus ni moins que l'intelligence, par exemple, avec la question de la manière dont nous devons nous traiter les uns les autres. Devrait-on élaborer une échelle des libertés pour décider lesquels seront plus égaux que les autres ? N'oublions pas que c'est précisément sur ce critère de la liberté que se sont légitimés, à partir du XVIII^e siècle ou même avant, la domination masculine, l'esclavage, puis la colonisation... Les « dominés » étaient réputés des « êtres de nature », soumis à leurs instincts, à leurs besoins, à leur pulsions (bref, à leur corps), quand les « dominants », les hommes blancs mâles, se voyaient, eux, libres, maîtrisant au contraire leur corps, leur nature, leur « animalité ». La situation, heureusement, a évolué, et de plus en plus de catégories d'humains, au fil du temps, mais surtout de leurs luttes, ont cessé d'être « naturelles » pour devenir « libres ». Parallèle troublant avec la question qui nous occupe aujourd'hui.

Effectivement, comme on va le voir, il est problématique que l'humanisme repose entièrement sur l'idée de Nature, ce qui constitue certainement une infirmité majeure ; c'est même là, pensons-nous, ce qui le disqualifie le plus sûrement.

La nature de l'humanisme

La notion de Nature reste hélas extrêmement répandue, mais elle a été radicalement critiquée, d'un point de vue philosophique dès l'Antiquité (on peut remonter à Lucrèce, mais plus proches de nous, pensons à Friedrich Nietzsche, John Stuart Mill²⁶ ou encore notre contemporain Clément Rosset²⁷) et également d'un point de vue politique (Max Stirner, Karl Marx, la sociologue féministe contemporaine Colette Guillaumin²⁸...) : il s'agit en fait d'un « mythe philosophique », une sorte d'archaïsme de l'histoire des idées, dont on devrait user avec la même distance critique que de la pierre philosophale de nos ancêtres. Malheureusement, l'édifice du spécisme, comme les constructions racistes ou sexistes (etc.) repose sur ces fondations naturalistes, comme sur un socle devenu de ce fait inamovible.

Qu'est-ce donc que la Nature ? C'est une notion qui désigne le monde comme étant une *totalité ordonnée*, ou tout du moins *équilibrée*, où tous les *éléments* « naturels » auraient une *place* « naturelle », et contribueraient ainsi, en tenant leur *rôle*, à l'harmonie du Tout, ou en tout cas à sa bonne marche²⁹. Elle sert toujours plus ou moins de

26. John Stuart Mill, *La Nature*, ADEP, 1998.

27. Clément Rosset, *L'Anti-Nature*, coll. Quadrige, PUF, 1972.

28. Colette Guillaumin, *Sexe, Race, pratiques du pouvoir et idée de nature*, éd. côté-femmes, 1992.

29. La notion d'« équilibre écologique » est aussi très critiquée d'un point de vue scientifique. Cf. Daniel B. Botkins, *Discordant Harmonies. A New Ecology for the Twenty-first Century*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1990.

modèle : il faut agir de telle ou telle manière pour que tout reste dans l'*ordre* ; sinon surgit le reproche d'être « contre-nature » ; les *objets* naturels doivent rester tels qu'ils sont, sous peine d'être *dénaturés*, *dégénérés*, et d'amener le chaos ou en tout cas une déperdition d'harmonie, de pureté, etc. Toute chose censée *faire partie* de la Nature (avec un grand « N » : il s'agit de la totalité) se voit attribuer dès lors *une nature* (avec un petit « n »), qui définit ce qui est *essentiel* en elle, ce qu'il faut respecter en elle. C'est sa nature qui la *fait être* ce qu'elle est, qui lui dicte son rôle, sa place, qui est *programme* ou *code*³⁰. On quitte ici toute rationalité pour entrer dans le domaine de la mystique la plus commune, la plus omniprésente de la Modernité. L'idée de Nature est tout autre que celle de réalité. La réalité est ce qui est ; c'est une description de ce qui existe. La Nature se donne comme une description, mais représente en fait ce qui *doit être* : c'est une prescription plus ou moins voilée, qui vise souvent à faire l'économie d'une réflexion éthique sur le monde en lui substituant un rapport de type religieux.

Les humanistes prétendent refuser l'idée de nature, parce qu'ils affirment que « la nature de l'Homme est de ne pas avoir de nature » et qu'ils critiquent toute tentative, de la part généralement d'idéologies de droite ou d'extrême-droite, de *naturaliser* les comportements humains (à travers par exemple les notions de nature féminine ou masculine, la notion de race, etc.)³¹. Mais, comme on l'a

30. Hier c'était le sang, aujourd'hui ce sont les gènes, qui sont censés être le support de la nature des êtres.

vu dans les discours de Ferry, ils ont besoin de conserver l'idée de Nature intacte, en en excluant simplement les humains ; c'est justement ce qui fait « la grandeur de l'Homme », que d'avoir su échapper par ses propres moyens (son intelligence et sa raison) à l'emprise de la Nature, pour accéder à une liberté, à une « perfectibilité » qui ne prennent leur sens et leur valeur que dans leur opposition à la dérisoire clôture du destin animal. C'est par contraste avec les animaux, supposés rester immergés dans ladite Nature qui les définirait tout entiers, que les humains prennent conscience de leur place toute particulière dans le monde, de cette éminente dignité qui n'appartient qu'à eux seuls, de cette humanité qu'il leur faut cultiver, respecter et bonifier sous peine de déchoir, de démériter. Il leur faut supposer l'existence de natures animales, sur fond desquelles l'absence d'une nature humaine prend toute sa splendeur ; il leur faut supposer l'existence d'un monde de pure détermination, pour donner toute sa grandeur à l'idée de liberté humaine. Et Luc Ferry de souhaiter l'avènement d'un « humanisme non métaphysique » ! On en est loin³².

31. Alain Renaut, dans *La Libération des enfants*, Bayard, 2002, se prévaut d'un « humanisme antinaturaliste ». C'est pourtant sur ce même schéma naturaliste que son compère Ferry qu'il fait reposer la « libération » des enfants : la Modernité aurait reconnu leur liberté (métaphysique, bien sûr) et c'est pourquoi nous ne les dressons plus comme des animaux, nous les « éduquons » à la liberté ! Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet et sur la notion même d'éducation, mais ce serait l'objet d'un autre ouvrage ; on peut se reporter à l'excellent livre de Catherine Baker, *Insoumission à l'école obligatoire*, éd. B. Barrault, 1985.

L'humanisme est une idéologie qui sépare entre d'un côté l'humanité (règne de l'individualité, de la liberté, de la conscience, de l'artificiel, du caractère sacré de la vie, de la dignité humaine, de la valeur individuelle...) et de l'autre la naturalité (royaume de la fonctionnalité, du déterminisme, du « naturel », de l'absence de vie individuelle ou d'intérêts propres...). Des antispécistes ont souvent argumenté que les humains sont des animaux et que ni les humains *ni les autres animaux* (ni quoi que ce soit d'autre d'ailleurs) n'ont de nature³³. La réalité n'est pas le fruit ni l'expression d'une nature des choses, mais simplement la résultante d'une infinité de causes multiples. La liberté telle que l'humanisme la définit (c'est-à-dire, métaphysique d'une part, exclusivement humaine d'autre part) doit alors elle aussi être reconsidérée³⁴. De fait, ces notions d'humanité et de nature semblent à bien des antispécistes aussi archaïques que les notions de monde

32. De fait, on peut penser qu'il abandonne peu ou prou cette idée les années suivantes ; en 1994, il publie un nouveau best-seller, *L'homme-Dieu, ou le Sens de la vie* (éd. Grasset) dans lequel il semble revenir sur cette prétention pour conclure (p. 241) : « [...] *l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux (souligné par Ferry) quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité.* »

33. La controverse sur l'« inné » et l'« acquis » perd dès lors tout son charme... et semble un non-sens.

34. La liberté que, pour leur part, certains reconnaissent, n'offre rien de transcendant ni de proprement humain : elle consiste bêtement en ce fait trivial que nous ne savons pas à l'avance quelle décision nous prendrons...

sublunaire et supralunaire. Méfiants vis-à-vis de toute mystique transcendante, ils ne sont pas partisans du « respect » de ce qu'on appelle couramment « la Nature », ni non plus nécessairement de sa « conservation », et nombreux sont ceux ne croient pas en la validité de la distinction « naturel »/ « artificiel ». Il s'agit là d'un aspect qui a abondamment été développé en France dans les publications antispécistes, remettant ainsi en cause l'un des présupposés les mieux établis de notre temps. On voit par-là le contresens que commet Ferry en croyant pouvoir assimiler le mouvement pour l'égalité animale à une forme d'« écologie » !

C'est cet amalgame indû qui lui permet d'affirmer, à propos de ces deux mouvements : « *Sous couvert de bons sentiments, on réhabilite une idéologie naturaliste. C'est un projet résolument réactionnaire*³⁵. » C'est certainement vrai pour une partie de l'écologie. C'est par contre plus que douteux concernant l'égalité animale : sans doute jamais encore un mouvement d'idée, éthique et politique, n'a été aussi radicalement anti-naturaliste.

Les égalitaristes sont en revanche tout à fait justifiés de renvoyer en boomerang la formule à son auteur ! Oui, l'humanisme est un naturalisme, et, sous couvert de bons sentiments, son projet est proprement réactionnaire, puisqu'il vise à maintenir des privilèges qui fondent une exploitation.

35. « Luc Ferry : gare à l'intégrisme vert », entretien réalisé par Dominique Simonnet, *L'Express* du 24 sept. 1992, p. 108.

Du bon usage du nazisme

« En 1933, Hitler déclarait solennellement :
“ Sous notre nouveau Reich, il ne devra plus y avoir
la moindre place pour la souffrance des animaux. ” »³⁶

Lorsqu'on veut noyer son chien, on dit qu'il a la rage ; lorsque le Vatican régnait encore sans guère de partage, la population accusait les hérétiques de sorcellerie ; aujourd'hui, nous vivons sous le règne de l'humanisme et sous le régime de la démocratie : on accuse donc volontiers ses adversaires de fascisme, voire de néonazisme pour faire bonne mesure³⁷. Le procédé est courant, voire galvaudé. Il garde néanmoins une efficacité remarquable, bientôt soixante ans après que le III^e Reich a été écrasé et bientôt dix ans après que l'État français a contribué à la réalisation du dernier génocide du siècle – ce dont on n'entend par contre guère parler³⁸.

Élisabeth Hardouin-Fugier montre que de nombreuses allégations concernant une « zoophilie » nazie sont tout

36. *Idem*, affirmation de Luc Ferry, p.110.

37. Les antispécistes ont même eu l'honneur douteux de se voir affublés conjointement des deux étiquettes : Paul Ariès n'hésite pas, sans argumentation aucune, à les assimiler à des « satanistes néonazis » dans son « Voyage dans l'internationale sataniste », dans la revue catholique de gauche *Golias*, nov.-déc. 1996.

38. Cf. notamment Michel Sitbon, *Un Génocide sur la conscience. La France au Rwanda*, L'esprit frappeur, 1998, et Jean-Paul Gouteux, *La Nuit rwandaise*, éd. Izuba/L'esprit frappeur, 2002.

simplement fausses. Quand bien même elles auraient été vraies, cela n'aurait bien sûr rien prouvé. Mais, outre que ces rectifications de Élisabeth Hardouin-Fugier sapent une « rationalisation » de l'hostilité que rencontre le souci animaliste, elles nous amènent à nous poser des questions. Il y a certainement une « raison » profonde, qui justement n'est pas de l'ordre de la raison, au fait que lorsqu'on aborde la question animale, la référence au nazisme s'invente si promptement.

Une partie de la population par exemple est persuadée que Adolf Hitler était végétarien ; les végétariens connaissent bien cet « argument », qui leur est constamment opposé. Pourtant, les cuisiniers de Hitler, entre autres, ont témoigné que leur *Führer* mangeait des animaux lors de ses repas. C'est qu'il était humain, cet homme-là ! En fait, Hitler avait des problèmes d'estomac qui le rendaient délicat et il évitait certains mets, dont certaines viandes. Il n'y a pas là, pourrait-on penser, de quoi bâtir un mythe !

Presque personne ne sait, par contre, que Hitler avait déclaré illégales les organisations végétariennes sur l'ensemble des territoires du Reich :

« ... Hitler montrait peu de sympathie pour la cause végétarienne en Allemagne. Lorsqu'il arriva au pouvoir en 1933, il interdit toutes les sociétés végétariennes en Allemagne, arrêta leurs responsables et fit cesser de paraître la principale revue végétarienne publiée à Francfort. La persécution nazie força les végétariens allemands, une infime minorité dans une nation de carnivores, soit à quitter le pays, soit à vivre dans la clandestinité. [...] Durant la guerre, l'Allemagne interdit toutes les organisations végéta-

riennes dans les territoires qu'elle occupait, alors même qu'un régime végétarien aurait aidé à faire face à la pénurie de nourriture due à la dureté des temps. »³⁹

Comment se fait-il qu'un tel mythe – Hitler végétarien – soit si répandu ? Pourquoi le fait que les organisations végétariennes aient été interdites, et des végétariens persécutés, est-il par contre rayé de la mémoire collective ? Comment se fait-il que le mythe popularisé par Ferry, qui l'a conforté de son « autorité » – que les nazis étaient fondamentalement zoophiles – ait pu *prendre* aussi bien ? Pourquoi ne s'est-il trouvé pratiquement personne avant Élisabeth Hardouin-Fugier pour contester cette affirmation ?

Continuons : pourquoi persiste-t-on à croire, malgré l'abondance de preuves contraires, que les nazis avaient aboli la vivisection⁴⁰ ? Le thème est classique, là encore, et revient de façon lancinante. Il témoigne de toute évidence d'une *volonté* de croire que les nazis auraient remplacé les expérimentations sur animaux par des expérimentations sur des prisonniers. Une *volonté* de croire que se préoccuper du sort des non-humains aboutirait à des catastrophes monstrueuses pour les humains, bref, serait en quelque

39. Charles Patterson, *Eternal Treblinka*, Lantern Books, New York, 2002 ; on peut consulter le site internet <http://powerfullbook.com>.

40. Élisabeth Hardouin-Fugier a aussi enquêté sur ce sujet et publié le résultat de ses recherches, une fois encore peu conforme aux opinions reçues, dans le CD-Rom Dalloz de juin 2002. Roberta Kalechofski, présidente de Jews for Animal Rights (USA) a également publié « Les nazis, les animaux, et l'expérimentation animale » dans les *Ca* n°18, fév. 2000.

sorte « anti-humain ». Une *volonté* d'une force telle qu'elle n'hésite pas à s'inventer des raisons de croire pour se satisfaire.

De fait, l'argumentation de Ferry quant à la « dignité humaine » menacée par « l'amour des animaux » et sa référence-repoussoir au nazisme ont été reprises universellement – de l'extrême-gauche à l'extrême-droite – pour salir les personnes qui se préoccupent de la condition animale. Le mythe est porteur, et semble être apparu à point nommé...

La communion dans la domination ?

« L'animal n'est-il pas avec constance celui aux frais de qui se célèbrent les fêtes humaines, non seulement la piété des sacrifices et l'appétit des banquets, mais aussi les jubilatons de l'idéologie ? »⁴¹

Il est toujours difficile de trouver une explication aux mythes, à leur existence et à leur emprise. Néanmoins, le journaliste François Reynaert nous livre peut-être – en toute naïveté – la clé de l'énigme lorsqu'il écrit dans le *Nouvel Observateur*⁴² :

41. Françoise Armengaud, *Encyclopædia Universalis*, 1984, p. 17.

42. Dossier « Les animaux ont-ils des droits ? » consacré en grande part au *Nouvel Ordre écologique*, dans *Le Nouvel observateur* du 29 oct. – 4 nov. 1992, p. 18, cité également par David Olivier en page 51 du présent ouvrage.

« Et Singer et ses amis se lancent donc sur une piste dont on n'ose imaginer où elle va déboucher. Les militants de la "libération animale" se posent donc en successeurs de ceux qui, hier, luttèrent pour l'affranchissement des esclaves et des femmes. Ne dit-on pas aujourd'hui des animaux ce qu'hier on disait des Noirs ? Sophisme affreux ! Ce qui était scandaleux évidemment, c'était jadis de traiter les Noirs comme du bétail. Jusqu'à quelle négation de l'homme va-t-on aller si, aujourd'hui, on demande d'avoir pour le bétail la sollicitude que, hier, on eut pour les Noirs ? »

Passons outre le fait que, contrairement à une réécriture fréquente de l'Histoire, l'immense majorité des humanistes des temps passés ne fit guère preuve de sollicitude pour les Noirs⁴³ ; concentrons-nous sur l'affirmation de F. Reynaert selon laquelle se soucier des intérêts des individus des autres espèces nie l'humanité. La sollicitude nie-t-elle l'humanité ? Certes, c'est sans doute ce qu'aurait pensé un Hitler (« *La jeunesse qui grandira dans ma forteresse sèmera la terreur dans le monde* » ; « *Celui qui ne possède pas le pouvoir perd tout droit à la vie* »). Mais Hitler est mort ainsi que bon nombre de ses admirateurs, et on ne peut pas dire que la sollicitude soit généralement mal considérée aujourd'hui. Comment se fait-il que F. Reynaert affirme pourtant tranquillement une chose pareille ?

De toute évidence, dans le cas présent, la sollicitude ne nie l'humanité que lorsqu'elle s'exerce à l'endroit des non-humains. L'explication n'est-elle pas alors que cette

43. Cf. par exemple Louis Sala-Molins, *Misère des Lumières*, Robert Laffont, 1985, et *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, P.U.F., Coll. Quadrige, 2002.

sollicitude tend à abolir la différence de traitement *normale* entre les inférieurs (les animaux) et les égaux (les humains) ? Si notre hypothèse est bonne, cette différence de traitement semble la *marque* de notre supériorité et de notre égalité « entre nous » ; bien traiter les animaux, c'est alors abolir une *distinction* (dans tous les sens du terme), un *privilège*, nier en quelque sorte dans les faits notre supériorité, donc rabaisser notre humanité, être... anti-humain⁴⁴ ! À l'inverse, on peut penser que nous *marquons* que nous sommes des pairs, des gens de valeur, en nous traitant « bien » les uns les autres, en gardant une certaine civilité qui fera contraste avec la façon dont, en revanche, nous traitons ceux qui ne font pas partie de notre communauté. Une telle hypothèse, à vrai dire classique en sciences sociales, éclaire sous un jour nouveau le fait que la viande trône avec tant d'insistance au *centre* des repas et que les humains semblent si souvent tenir à la consommation du corps des animaux comme à la prunelle de leurs yeux⁴⁵. Ne serait-ce pas là symbole bi-quotidien de domination, signe concret de notre supériorité, que nous nous adressons collectivement à nous-mêmes pour nous rassurer quant à notre place éminente dans le monde⁴⁶ ? L'hypo-

44. Cette hypothèse est développée également par David Olivier, dans « Tristes idées, triste couleur : à propos de Janine Chanteur, *Du Droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes* », *Ca* n°7, juin 1993.

45. Cf. Nick Fiddes, *Meat, A Natural Symbol*, Londres, Routledge, 1991, et David Olivier, « Le goût et le meurtre », *Ca* n°9, janv. 1994.

46. J'ai développé cette hypothèse notamment dans « Antispécisme et antisexisme : rapport d'un dominant », dans D. Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Presses universitaires

thèse nous permet peut-être également de comprendre par exemple les agressions dont sont sans cesse victimes les personnes qui s'occupent des pigeons et des chats de rues dans nos villes. Se préoccuper des animaux, leur accorder une importance en propre (ce qui est particulièrement net lorsqu'on s'occupe, comme ces « mères nourricières », d'animaux qui ne nous appartiennent pas), c'est sans doute aller à l'encontre d'un des fondements « moraux » de notre civilisation, violer sa hiérarchie fondamentale : les humains importent, les animaux n'importent pas. Si se soucier des animaux apparaît ainsi comme une menace vis-à-vis de l'ordre humaniste, le soupçon vient dès lors aisément qu'une personne aussi « anti-humaine » que Hitler était « zoophile ».

Il semble ainsi que nous ayons besoin de *marquer* notre égalité, et que, tout comme les Grecs de l'Antiquité se définissaient à la fois comme citoyens libres et comme égaux par opposition aux esclaves, nous ayons besoin de « sous-êtres » desquels nous *démarquer*. Ce n'est bien sûr pas une égalité humaine concrète qui est mise en danger par la remise en cause du spécisme, mais simplement ce désir de *distinction*, cette volonté de maintenir une *hiérarchie*, de nous rassurer quant à notre place et notre excellence dans l'ordre du monde.

du Mirail, 2000, et dans « La consommation de viande en France : contradictions actuelles », *Ca* n°13, déc. 1995, et « Sale bête, sale nègre, sale gonzesse... », *Ca* n°12, avr. 1995.

Auquel cas, c'est effectivement à un rétablissement de l'ordre que nous convie Luc Ferry.

À l'encontre de l'humanisme qu'il nous propose, il nous faut d'urgence développer d'autres façons de nous rassurer, et cesser de penser que nous ne pouvons construire l'« égalité » *que* fondée sur l'exclusion, la « communauté » *que* par la communion dans la domination.

Yves Bonnardel

LUC FERRY
OU LE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE

À propos du *Nouvel Ordre écologique*

David Olivier

LUC FERRY

OU LE RÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE

À propos du *Nouvel Ordre écologique*

Le « très modeste » livre de Luc Ferry¹ a, depuis sa sortie en septembre dernier, fait un tabac – prix Médicis, interviews sur toutes les chaînes²... – et nous a bien aidés. En effet, près de la moitié du *Nouvel Ordre écologique* étant consacrée au mouvement de libération animale, ce succès fait qu'aujourd'hui, au moins, on sait en France que cette lutte existe.

L'ouvrage est, essentiellement, une défense de l'humanisme, donc une attaque contre la libération animale d'une part, et l'écologie de l'autre – toutes deux accusées de naturalisme. On verra ce qu'il en est – comment cette accusation peut bien se retourner contre l'humanisme et le spécisme. L'attaque de Ferry contre l'écologie est pour nous quelque chose de positif, parce que sur le fond les

1. *Dixit* l'auteur à la télévision dans « Caractères », France 3, 13 novembre 1992.

2. Je remercie nos « oreilles » qui nous ont tenus au courant des passages de Ferry dans les médias.

arguments qu'il développe sur ce thème sont en grande partie les mêmes que les nôtres, et ceci malgré le caractère assez insultant du niveau auquel elle est tombée dans les médias. J'aurais donc du bien à dire de ce livre ; mais j'en dirai surtout du mal, parce que j'en ai aussi beaucoup à dire, et que l'auteur reçoit par ailleurs assez de publicité sans nous³.

Ferry et les animaux non humains⁴

Ferry ne rejette pas toute bienveillance envers les animaux. Il se dit partisan de la réglementation de la vivisection, et lui-même « adore les chats »⁵. D'un autre côté, il s'oppose à l'idée de droits des animaux non humains et résume sa position par la formule : « Nous avons des devoirs envers les animaux mais les animaux n'ont pas de droits. »⁶

Que signifie pour lui cette négation des droits des animaux ? Prise littéralement, sa formule n'est pas antithétique à la libération animale. Selon Tom Regan, les animaux, humains ou non, possèdent des droits⁷, dont découlent

3. Pour limiter les notes, j'utilise des crochets pour renvoyer aux pages du *Nouvel Ordre écologique*.

4. J'inclus les humains parmi les animaux – aucune personne instruite ne saurait me le reprocher.

5. « Repères », octobre 1992.

6. « Repères ».

7. Regan attribue des droits aux animaux « sujets-d'une-vie » – aux mammifères adultes, par exemple – mais non à ceux qui ne posséderaient pas la continuité psychique nécessaire pour avoir une individualité.

nos devoirs ; mais les utilitaristes comme Peter Singer pensent à l'inverse qu'au niveau éthique fondamental nul ne possède de droits, et qu'il n'existe que des devoirs que les humains typiques ont envers tout être sensible – qu'il soit humain ou non. Ferry partage-t-il la position de Singer ?

Singer et Regan se rejoignent sur un point fondamental : quelle que soit notre éthique, elle doit s'appliquer fondamentalement de la même façon aux humains et à au moins certains autres animaux. Or Ferry accorde des droits aux humains et à eux seuls. En réalité ce qu'il dit en substance dans sa formule est que nous aurions des devoirs non pas *envers* les animaux, mais à *propos* d'eux⁸. Nos devoirs les concernant auraient en fait pour objet indirect les humains, leurs sentiments, ou l'humanité au niveau concret ou symbolique – jamais les animaux eux-mêmes⁹. Cette position, celle des devoirs indirects, est très classique et a donc quelque chose de rassurant¹⁰. Elle semble au moins interdire les cruautés les plus gratuites, pourtant elle est dans son principe tout à fait brutale. Il n'y aurait en effet rien de mal en soi dans la souffrance non humaine, même la plus atroce, tant qu'aucun humain n'en est affecté.

8. Ceci malgré une formule obscure [127].

9. Ainsi Ferry identifie-t-il a contrario tant la libération animale [87] que la zoophilie des nazis [194] à la volonté de protéger les animaux *pour eux-mêmes*.

10. Concernant la position des devoirs indirects, voir aussi Tom Regan, « Pour les droits des animaux », *Ca* n°5, déc. 1992.

La « zoophilie » et le nazisme

*Dans leur comportement envers les
créatures, tous les hommes [sont] des nazis.*

Isaac Bashevis Singer, *Enemies: A Love Story*

Une certaine brutalité se dégage aussi de la façon dont Ferry assimile beaucoup de gens aux nazis. Ayant moi-même déjà dit à maintes reprises pourquoi, à mon sens, l'écologie, tant dans sa version intégriste (*Deep Ecology*, ou « écologie profonde ») que dans sa version apparemment plus « douce » (l'écologie « de tout le monde », qui condamne, mine de rien, l'homosexualité et/ou le végétarisme en tant que pratiques « contre nature ») est une idéologie réactionnaire¹¹, c'est avec quelque plaisir que je l'ai vu dire la même chose. C'est par ailleurs avec moins de plaisir que je l'ai vu tenter d'assimiler le mouvement de libération animale à l'écologie.

C'est surtout avec beaucoup de déplaisir que je l'ai vu vouloir assimiler tant l'écologie que la libération animale au nazisme. Quand on veut mettre en valeur le caractère réactionnaire d'une doctrine, la tentation est toujours grande d'introduire une comparaison avec le nazisme.

11. Voir par exemple « Pourquoi je ne suis pas écologiste », article écrit en 1988, refusé par la revue écologiste *Silence*, publié en fin de compte par la revue nantaise *Le Farfadet* ; et aussi l'éditorial des *Cahiers antispécistes* n°1 (octobre 1991), pp. 5 et 6. Voir aussi Yves Bonnardel, « L'Animal, l'Homme, la Nature... » dans *Nous ne mangeons pas de viande pour ne pas tuer d'animaux*, [1989], éd. *Idées pour...*, 1992.

Malheureusement, cette facilité, à laquelle Ferry cède sans retenue, transforme rapidement le discours en invective, où le « comme Hitler » tient lieu d'argumentaire. Il devrait pourtant sembler évident que faire quelque chose « comme Hitler » n'est pas en soi déshonorant. Que les nazis aient construit beaucoup d'autoroutes ne fait pas en soi de la construction d'autoroutes un acte barbare – comme le dit Ferry lui-même¹².

Pour rendre significative la comparaison d'une idéologie avec le nazisme, pour qu'elle soit autre chose qu'un simple constat de coïncidence, il faudrait montrer et analyser en quoi les éléments communs qu'elle dégage entre le nazisme et l'idéologie critiquée sont liés à ce qui dans le nazisme est condamnable – par exemple, au racisme, au mépris, à la volonté de tuer et de faire souffrir¹³. Si la

12. [183] : « La pratique généalogique du soupçon, ici comme ailleurs, n'est pas de mise. » C'est pourtant là précisément ce que l'auteur s'empresse de faire.

13. Il ne suffit pas de montrer l'existence d'un lien car, bien sûr, « tout est lié » ; il faut aussi analyser ce lien et en mesurer la pertinence. L'émotion que peut soulever la musique de Wagner chez tout un chacun est sans doute la même que celle qu'elle souleva chez les nazis. Si l'on en croit Wilhelm Reich, à la base de la violence nazie il y a la sexualité. Enfin, le nazisme tout comme les courants révolutionnaires progressistes de l'époque s'appuyait sur une insatisfaction face au monde tel qu'il est. Cela ne suffit pas pour discréditer ni l'émotion romantique, ni la sexualité, ni l'insatisfaction face au monde. Il s'agirait plutôt de savoir faire en sorte que cela ne conduise ni à la violence ni à la régression vers un mythique paradis perdu. Dans le même ordre d'idées, si on le voulait, on pourrait faire au mouvement de libération homosexuelle, par exemple, le même mauvais procès qu'au mouvement de libération animale, en s'appuyant sur l'homosexualité de bon nombre

démonstration et l'analyse de ce lien ne sont pas faites, la comparaison avec le nazisme n'a aucune signification morale ; et si elles le sont, cette comparaison devient, sinon superflue, du moins secondaire : elle ne peut plus servir que d'illustration. Il s'agit néanmoins d'une illustration dangereuse, tellement la charge émotionnelle liée à la référence au nazisme est aveuglante¹⁴. La campagne médiatique à laquelle Ferry se prête avec complaisance illustre bien ce danger ; elle tend à insulter des militants qui non seulement ne le méritent pas, mais qui très souvent même ont par ailleurs, bien plus que la moyenne des gens, y compris que la moyenne des journalistes, consacré au cours de leur vie une part élevée de

de dignitaires du régime nazi, sur l'homosexualité masculine qui s'exprime dans l'exaltation de la virilité guerrière, et sur l'existence actuelle d'au moins une organisation d'homosexuels d'extrême-droite. Malgré ces convergences, qui n'ont rien non plus de contingent, la libération homosexuelle, tout comme la libération animale, reste un mouvement progressiste, et donc, dans ce sens fondamental, un mouvement diamétralement opposé au nazisme. Ferry, se prenant à son propre jeu, finit par jeter sur l'anticolonialisme aussi le soupçon de nazisme [201 et suiv.] ! (Ce qui n'empêche sa critique de l'« éloge de la différence » d'être très pertinente ; voir aussi l'introduction à mon « Qu'est-ce que le spécisme », page 41 des *Ca* n°5, déc. 1992.)

14. Aussi compréhensible que puisse être cette charge émotionnelle, son utilisation n'est pas toujours innocente. Dans un monde où chaque année des dizaines de millions d'humains souffrent et meurent en raison d'une pauvreté que nous avons les moyens, mais non la volonté, d'éradiquer, et où chaque année des milliards d'animaux non humains souffrent et meurent dans nos élevages et nos abattoirs en raison de la volonté que nous avons de manger leur corps, la référence systématique au nazisme cache souvent la volonté d'être en retard d'une atrocité.

leur temps et de leur peine à combattre le racisme et d'autres formes d'oppression et de souffrance humaines. Un certain nombre de militants de la libération animale, ainsi que moi-même, ressentons *assez mal* que le premier mangeur de viande venu, qui généralement n'a jamais, lui, fait grand chose contre le racisme, s'autorise, aujourd'hui avec encore plus de hardiesse qu'avant la parution du *Nouvel Ordre écologique*, à nous éructer que « Hitler aussi était végétarien »¹⁵. Rappelons que les militants de la libération animale sont des *progressistes*, et se réclament des luttes antiracistes et antisexistes, auxquelles ils ont souvent participé et continuent à participer, et dont ils voient la libération animale comme le prolongement logique¹⁶. Enfin, même les écologistes, qui sont le plus souvent eux aussi des gens progressistes malgré le caractère intrinsèquement réactionnaire de l'écologie, peuvent s'estimer outragés par l'outrance de la campagne ferrysio-médiatique.

15. Le végétarisme attribué à Hitler ne fait pas l'unanimité des historiens. Sur ce sujet on lit dans *Animals' Agenda*, mai 1992, p. 31 : « L'historien végétarien Rynn Berry a réfuté le mythe selon lequel Adolf Hitler aurait été végétarien, en documentant le goût de ce dernier pour les saucisses bavaroises, le jambon, le foie et le gibier, ainsi que l'interdiction qu'il édicta à l'encontre des organisations végétariennes dans tous les territoires contrôlés par les nazis. La chef cuisinière Dione Lucas, qui cuisinait souvent pour Hitler, mentionna son goût pour le pigeon farci en page 83 de son ouvrage *The Gourmet Cooking School Cookbook*. »

16. Voir par exemple Peter Singer, *L'Égalité animale*, éd. tahin party, 2002 [1991] ; ainsi que les chapitres 1 et 6 de *La Libération animale*, éd. Grasset, 1993.

Si la libération animale a eu jusqu'à présent plus de succès dans les pays anglo-saxons qu'en France, c'est peut-être en partie parce que là-bas il existe une certaine tradition du débat démocratique, qui pousse les gens à accepter d'examiner même les thèses qu'ils trouvent a priori extravagantes ou scandaleuses¹⁷. Au contraire, les intellectuels français de gauche et/ou démocrates ont eu (depuis Sartre ?) fortement tendance à refuser les débats de fond en particulier sur le racisme, classant a priori ces idées non parmi les opinions, mais parmi les symptômes de la mauvaise foi – et leur laissant du coup le champ libre. Aussi, dès lors qu'une idée dérange – et c'est bien le cas de la libération animale – la tentation est grande de trouver un moyen quelconque pour l'assimiler au nazisme et au racisme, et donc à la mauvaise foi, pour faire l'économie d'un débat qu'on ne sent pas gagné d'avance. Quoi qu'en dise Ferry [135], c'est ici plus qu'outre-Atlantique que se ressent la pression de la *political correctness*.

Venons-en à la substance de sa comparaison entre la libération animale et le nazisme. Elle passe par une voie directe et une autre, indirecte. De la première il ressort

17. C'est dans cet esprit qu'il faut, de toute évidence, comprendre la publication par Regan, que Ferry semble lui reprocher [157], d'un texte de William Aiken, « *Deep Ecologist* » qui appelle de ses vœux une mortalité humaine massive. Regan, dont la philosophie est tout entière basée sur le respect indépendant de chaque individu (humain ou non), serait le dernier à adhérer à ce genre de thèses. C'est aussi dans cet esprit que je veux comprendre la publication prochaine de *La Libération animale* de Singer par Ferry et Renaut dans la collection qu'ils dirigent. [Le livre est finalement paru dans une autre collection ; nde]

que « l'amour des animaux » n'empêche pas « la haine des hommes » ; suivant la voie indirecte, Ferry assimile la libération animale à l'écologie, laquelle elle-même est comparée au nazisme. Comme nous récusons l'assimilation de la libération animale à l'écologie – voir plus loin – je ne m'attarderai pas sur la comparaison entre l'écologie et le nazisme, malgré l'indélicatesse du procédé que j'ai mentionnée.

Examinons la voie directe. Ferry exhibe [181 et suiv.] trois lois nazies datant de 1933 à 1935 : la « loi de protection des animaux », la « loi du Reich sur la chasse »¹⁸, et la « loi du Reich sur la protection de la nature ». L'opération est quelque peu forcée. Ferry s'attribue le mérite de la redécouverte de ces textes, dans une bibliothèque allemande¹⁹, alors que ceux-ci avaient déjà été analysés au début de cette année dans une revue américaine par Arnold Arluke et Boria Sax²⁰. Il s'agirait, selon

18. *Reichsjagdgesetz*, qui veut dire « loi sur la chasse », et non « loi limitant la chasse » [182]. On peut s'étonner aussi que Ferry traduise [205] « *das Wilde* » (le gibier), par « la nature sauvage » (*die Wilde*). Selon les extraits cités le « gibier » est pour cette loi un « bien culturel » à protéger pour qu'on puisse continuer à le chasser. Ferry est lui-même sur ce point tout à fait comparable au nazis... tout comme il l'est dans l'assimilation préalable des animaux non humains à la nature. On notera aussi l'ambiguïté de la position des nazis concernant la prédation ; ils accusaient les juifs d'être des prédateurs, mais par ailleurs ils s'identifiaient eux-mêmes aux prédateurs (cf. Arluke et Sax, article mentionné en note 20).

19. Émission « Repères ».

20. Arluke et Sax, « *Understanding Nazi Animal Protection and the Holocaust* », dans *Anthrozoös*, vol. V, n°1 (1992 ; parution antérieure à fin août 1992).

Ferry [29], qui prend pour argent comptant les dires des nazis, des lois les plus avancées pour leur époque, voire jusqu'à nos jours, dans le domaine de la protection animale²¹ ; à l'entendre, on croirait que sous Hitler les non-humains étaient traités comme le veut la libération animale²². En particulier, les nazis auraient été les premiers à protéger les animaux *pour eux-mêmes* – les lois de protection animale antérieures ayant toujours eu comme but premier, selon Ferry et la propagande nazie, de protéger indirectement les humains [194]. Cela est faux : s'il est vrai que les lois de protection animale du XIX^e siècle sont formulées pour autoriser cette interprétation, il n'en reste pas moins qu'elles ont été votées sous la pression de militants dont le but était clairement de protéger les animaux eux-mêmes contre la souffrance²³. En outre, les lois plus récentes, passées en Angleterre par exemple sous la pression du mouvement de libération animale, protègent certains animaux d'élevage *pour eux-mêmes*, en dehors de toute vue du public, et contre la volonté de leurs « propriétaires ».

21. Ferry dit en fait ici de ces lois seulement qu'elles sont les plus *élaborées* – mais son contexte suggère que cela signifie qu'elles étaient les plus favorables aux animaux. En réalité le caractère méticuleux de ces textes doit certainement beaucoup au simple sens bureaucratique particulier du régime.

22. À ce *détail* près que les animaux continuaient à être exploités pour la viande, à être chassés, à servir de matériel de laboratoire...

23. Selon Ferry [79] le fait que les fondateurs de la RSPCA (« SPA » britannique) aient été par ailleurs anti-esclavagistes montrerait leur philanthropie – et que les devoirs qu'ils défendaient envers les animaux ne pouvaient être qu'indirects. Curieux raisonnement... qui montre

La zoophilie nazie n'en reste pas moins réelle, et constitue donc un paradoxe dont je ne donnerai bien sûr pas la solution définitive. On peut imaginer avec Arluke et Sax que la zoophilie ait « *permis aux [dignitaires] nazis de se "dédoubler", et ainsi de maintenir une image bienveillante d'eux-mêmes tout en continuant à se comporter de façon insensible ou cruelle envers les humains*²⁴. » Au niveau idéologique, par ailleurs, il est évident que les non-humains, n'étant par définition pas interféconds avec les humains, ne risquaient pas de « polluer » la « race supérieure », ce qui était une des accusations majeures des nazis contre les humains des « races inférieures » ; les nazis ne se voyaient donc pas cette raison-là de haïr les non-humains. On voit qu'il y a loin de ces fantasmes aux préoccupations du mouvement de libération animale.

« L'amour des bêtes », donc, n'empêche pas « la haine des humains » – on s'en serait douté. Une telle opposition zoophilie/anthropophilie n'est possible que dans un contexte où l'on attribue déjà à l'opposition animalité/

plutôt qu'au contraire, ces fondateurs cherchaient à promouvoir les droits des animaux *pour les animaux*, comme ils défendaient les droits des Noirs *pour les Noirs*. Ainsi H. Primatt disait-il dès 1776 :

« *L'homme blanc [...] ne peut avoir aucun droit, par la vertu de sa couleur, à réduire en esclavage et à tyranniser l'homme noir [...] pour la même raison, un homme ne peut avoir de droit naturel à maltraiter ou tourmenter une bête* » (citation rapportée par Richard D. Ryder dans *Animal Revolution*, éd. Blackwell, 1989, p. 66 ; voir également le discours sans ambiguïté d'un autre anti-esclavagiste, Lord Erskine (1809), cité par Ryder p. 84).

24. Arluke et Sax, p. 15, se référant à R. Lifton, *The Nazi Doctors*, éd. Basic Books, New York, 1986.

humanité, et aux oppositions biologiques en général, une valeur morale et symbolique puissante, comme le faisaient les nazis, et comme le font la plupart des gens, lesquels comme Ferry sont spécistes²⁵. À l'inverse, la libération animale conteste la signification morale que l'on attribue à l'appartenance à l'humanité, et nous sommes donc non concernés par cette opposition zoophilie/anthropophilie²⁶. Nous avons dit et répété que nous ne sommes pas des « amis des animaux »²⁷. La libération animale n'est pas une forme extrême de zoophilie : elle n'est pas une zoophilie du tout. Nous ne réclamons pas que l'on ait de la sympathie pour les non-humains, mais qu'on les traite avec justice, tout comme nous condamnons le génocide nazi non au nom de *notre* « amour pour les juifs », mais au nom de la justice qu'on devait à eux.

25. Par ailleurs, selon Arluke et Sax (p. 14), « *La notion nazie de race portait une grande part la signification symbolique généralement associée à l'espèce [...] Les Allemands étaient [pour les nazis] l'"espèce" la plus élevée, supérieure à toute autre vie [...].* » La libération animale remet au contraire en cause cette signification symbolique elle-même, ainsi que la hiérarchie qu'on en fait découler.

26. Il importe pourtant parfois que nous sachions où nous mettons les pieds. Il en est ainsi des campagnes douteuses faites par la défense animale française contre l'abattage rituel ; et aussi des motivations derrière certaines attaques contre l'industrie de la fourrure. Cela n'implique pas qu'il ne faille pas lutter contre la fourrure, mais il nous faut savoir refuser les alliances tant avec l'extrême-droite zoophile qu'avec des groupes plus écologistes que libérationnistes, si nous voulons que notre message reste clair.

27. Voir par exemple LAIR, « Non, je ne suis pas une amie des bêtes », dans les *Ca* n°1, octobre 1991. La volonté de voir en la libération

Concernant les sentiments – car ils importent aussi – on peut noter que si l’amour des animaux n’exclut pas la haine des humains, les écrits de beaucoup d’humanistes comme Ferry suggèrent que leur façon d’aimer les humains non seulement n’exclut pas la haine des autres animaux, mais semble nécessairement y conduire. Qu’on réfléchisse aux points de suspension avec lesquels Ferry croit devoir terminer sa phrase : « *Un autre [chapitre de la Tierschutzgesetz] consacre des pages inspirées aux conditions d’alimentation, de repos, d’aération, etc., dans lesquelles il convient [...] d’organiser le transport des animaux en train...* » [197] Ces trois points en forme de clin d’œil invitent la complicité facile du lecteur, pour qui ce qui est suprêmement scandaleux est non pas de maltraiter des juifs, mais surtout, de ne pas plus maltraiter les non-humains qu’on ne maltraite ces humains. La nécessité pour l’humanisme de haïr transpire aussi quand Ferry se scandalise [69] de la multiplication des cliniques vétérinaires d’urgence pour animaux familiers²⁸. Quoi qu’il en

animale une zoophilie vient du refus d’admettre les devoirs directs envers les non-humains. Ainsi notre exigence que l’on traite équitablement les non-humains est-elle réinterprétée comme une exigence de respect pour les sentiments que nous aurions envers les non-humains.

28. Les exemples sont innombrables de cette haine que les humanistes ont envers les non-humains en dehors de tout conflit d’intérêts concret entre ceux-ci et les humains. Ainsi François Reynaert dans *Le Nouvel Observateur* (29 octobre - 4 novembre 1992, p. 18) : « *Jusqu’à quelle négation de l’homme va-t-on aller si, aujourd’hui, on demande d’avoir pour le bétail la sollicitude que, hier, on eut pour les Noirs ?* » L’homme se nie-t-il par sa sollicitude ? De même *Télérama* (3 juin 1992), dans un article consacré à la rafle du Vel’ d’Hiv, barre-t-il une double page

dise, la *civilité* qu'il préconise envers les non-humains [128] tient beaucoup de la barbarie ; c'est au contraire la libération animale qui lutte pour sortir l'humanité des quelques centaines de millions d'années de barbarie prédatrice qui la précèdent, et amener une espèce au moins à, enfin, commencer à se comporter de manière quelque peu civilisée.

Enfin, si la citation que j'ai mise en exergue n'est pas plus probante que ne l'est l'assimilation ferrysio-médiatique de la libération animale au nazisme, elle ne l'est pas moins. Isaac Bashevis Singer est quelqu'un qu'on ne peut accuser sérieusement d'antisémitisme ; pourtant, lui aussi, « comme Hitler », était végétarien – mais c'était pour, justement, dans son comportement envers les animaux y compris non humains, ne pas être un nazi.

avec : « Les animaux sont confiés au concierge. Les enfants emmenés. » La souffrance et la mort de ces enfants ne peut-elle être moralement pertinente en elle-même ? Leur faut-il vraiment des faire-valoir ? Pauvre humanisme qui ne sait pleurer les uns sans cracher sur les autres ! Enfin, Alain Renaut, qui a beaucoup collaboré avec Ferry, voit dans la corrida, dont il est un adepte, l'expression même de l'humanisme. Ferry le critique sur ce point [117 et suiv.], sans bien se rendre compte du fait que la consommation de la viande, tout aussi peu nécessaire que la corrida, mais dont lui-même est un adepte, répond à la même logique, c'est-à-dire à la volonté de dominer l'animal pour célébrer l'humanité.

29. *Danse avec les loups* est le titre d'un film que Ferry cite souvent implicitement à l'encontre de la libération animale – bien qu'il s'agisse sans doute d'un film purement écologiste.

Danser avec les loups²⁹ ?

Ferry classe la libération animale comme une des trois écologies [30 et suiv.] : il y aurait d'abord l'écologie humaniste, celle qui ne voit dans le monde non humain qu'un environnement à protéger pour le bien des humains ; il y aurait ensuite la libération animale, qui serait une écologie parce qu'elle n'est pas un humanisme³⁰ ; enfin, il y a l'écologie dite « profonde », celle qui accorde une valeur éthique intrinsèque non seulement aux humains et aux animaux, mais à toute la nature, en tant qu'ordre ou système.

La libération animale, nous n'avons cessé de le répéter dans ces *Cahiers antispécistes*, n'a que faire de la défense des « écosystèmes » et des « ordres naturels » pour eux-mêmes, et lutte en réalité autant contre l'écologie que contre l'humanisme. Et en pratique c'est bien *contre* la libération animale que se fait l'alliance entre l'humanisme et le sentiment diffus selon lequel il faudrait respecter l'ordre naturel – sentiment dont l'écologie profonde n'est qu'une systématisation. Combien de fois nous a-t-on dit, à propos de la viande : « Mais le carnivorisme est naturel ! » ; ou : « Les animaux se mangent entre eux³¹ ! »

30. Ainsi [101 et 102] : « Pour être différente de l'écologie profonde, la position utilitariste (identifiée [87], par un raisonnement étonnant, à la libération animale ; Regan, en particulier, appréciera – voir son « Pour les droits des animaux » dans les *Ca* n°5, déc. 1992) n'en demeure pas moins, elle aussi, animée par une forme d'antihumanisme ». Cela suffit, pour Ferry, à la mettre dans le même sac que l'écologie profonde !

31. Si la libération animale était à ranger comme le dit Ferry entre

C'est vrai, en effet, les animaux se mangent entre eux. La fin du mépris que les humains ont envers les autres animaux nous amènera sans doute à les voir d'un autre œil, et à admettre qu'il y a beaucoup à apprendre auprès d'eux. Je pense même que le fait d'admettre l'existence de la conscience, de la liberté et de la valeur ailleurs que dans notre espèce peut avoir le même effet dans le domaine de ce qu'on a appelé jusqu'à aujourd'hui les « sciences humaines » que celui qu'eut dans le domaine des sciences physiques le fait d'admettre l'existence de la gravitation ailleurs que sur notre planète. Il n'en restera pas moins que ce seront, par la force des choses, toujours des humains qui exploreront ces autres planètes de sensibilité et de mœurs ; et ce seront des humains qui jugeront de ce qui, sur ces planètes, est à prendre, ou à laisser.

La libération animale ne veut pas nous amener à aller « danser avec les loups ». Elle ne veut pas nous faire « prendre les animaux comme modèles »³² ; elle a pour but pratique premier de nous amener à cesser, de façon volontaire et consciente – ce que n'ont jamais fait les loups – de nous comporter en prédateurs. Mais il ne

l'environnementalisme et l'écologie profonde, on pourrait s'attendre à ce que les partisans de l'écologie profonde soient tous *a fortiori* partisans de la libération animale. En réalité, les tenants de l'écologie profonde n'ont que mépris pour la libération animale, laquelle, selon eux, n'est pas assez « globale » et s'attache à défendre les éphémères individus, au lieu de vénérer l'éternel Grand Tout. Aldo Leopold lui-même était chasseur, et fort peu d'écologistes sont végétariens ; quand ils le sont, c'est pour des raisons qui ne sont pas celles de la libération animale.

s'agit pas non plus de nous cantonner dans un « apartheid des espèces » ; il s'agira aussi d'aller plus loin – d'agir peut-être, comme dit Steve F. Sapontzis, « comme gérants (*caretakers*) de la nature, de façon à assurer la prospérité de la vie sensible sur la planète³³. » Déjà, grâce entre autre à ces cliniques vétérinaires d'urgence qui irritent tant Ferry, certains non-humains bénéficient de l'explosion culturelle humaine ; par ailleurs, grâce à la volonté de militants de la libération animale, des chiens et chats vivent sans prédation³⁴. Ainsi des humains ont-ils accompli quelques premiers pas pour, si j'ose dire, *amener les loups à venir danser avec nous*.

Le spécisme et le subjectivisme

Comment Ferry justifie-t-il l'absence totale de pertinence morale directe qu'il attribue aux non-humains ? C'est que l'éthique, dit-il, est une construction artificielle et non « naturelle » ; c'est l'humanité qui construit l'éthique, son objet serait « donc » toujours l'humanité – terme ambigu désignant tout à la fois l'espèce entière et « l'humanité » en chaque individu.

32. Expression de Ferry dans « Repères ».

33. Sapontzis, « Moralité de tous les jours et droits des animaux », dans les *Ca* n°3, avril 1992, p. 39.

34. Pour toute information concernant l'alimentation sans viande pour chiens et pour chats, s'adresser à l'association Veg' & Chat, 70 bis, rue Richelieu, 30 000 Nîmes ; site internet : <http://www.vegechat.org>. La question est délicate surtout pour les chats.

Le raisonnement est simplement faux. Ce sont des humains qui font de la physique ; l'objet de la physique serait-il uniquement les humains ? Ferry confond – c'est classique – les *agents* moraux – ceux qui peuvent agir selon une éthique, et les *patients* moraux – ceux qui sont directement pris en compte dans l'éthique. Tout le monde reconnaît que les nourrissons humains et les fous sont des patients moraux sans être des agents moraux ; il n'y a donc aucune raison pour qu'il ne puisse en être de même des non-humains³⁵.

Par ailleurs, Ferry se sert de ce (faux) raisonnement pour affirmer que la libération animale rejoint l'écologie dans une volonté de voir en l'éthique une science portant sur des « objets » du monde réel [171 et suiv.]. Appelant David Hume à la rescousse, il attaque les « experts en matière de morale ». C'est parce que l'éthique n'est pas objective qu'il ne pourrait selon lui exister de tels experts.

Là encore, il se trompe totalement. La libération animale n'a pas en tant que telle de position quant à l'existence de valeurs morales objectives. Tom Regan y croit – tout en se défendant de commettre la *naturalistic fallacy* que dénonçait Hume³⁶ ; Peter Singer, l'utilitariste, n'y croit pas. Pourtant, selon Ferry [174], l'utilitarisme – et « donc » la libération animale – aurait « la prétention à fonder la pratique dans l'objectivité d'une science de la

35. Voir à ce sujet L. W. Sumner, « Subjectivity and Moral Standing », dans *Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, vol. VIII (1986).

36. La *naturalistic fallacy* consiste à vouloir déduire ce qui *doit être* de ce qui *est*. Voir l'interview de Regan, *Ca* n°2, janvier 1992.

nature ou de l'histoire» – ce qui, de Lénine à Hitler (encore !), se serait toujours soldé par des catastrophes (humaines, bien sûr).

Ferry a raison de se méfier des morales qui se veulent objectives, qui prétendent se fonder sur la génétique, ou sur l'écologie, ou sur l'histoire. Prétendre en effet déduire ce qui doit être de ce qui est conduit très facilement au conservatisme ou à la réaction – à la conclusion selon laquelle ce qui est, ou ce qui était, est ce qui doit être. Telle est la raison pour laquelle l'écologie et la sociobiologie sont des idéologies réactionnaires³⁷. Mais la libération animale, elle, ne se fonde pas sur « ce que font les animaux » – il ne s'agit pas d'aller « danser avec les loups ».

Ferry reproche à l'utilitarisme sa croyance en la possibilité de « calculer » et « d'additionner » les plaisirs et les déplaisirs³⁸ ; et, parce que l'idée de « calcul » lui semble relever de ce qu'on appelle les sciences exactes – qui, comme la physique, sont censées étudier ce qui est – il croit voir en l'utilitarisme une transgression de l'interdit humien.

Il se trompe. Le problème de l'expertise, et du calcul, portant sur des objets qui n'ont pas d'existence « objective », extérieure à nous, ne se pose pas que dans le domaine de l'éthique. Il se pose déjà en mathématiques.

37. Sur la sociobiologie, voir Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology – Are Our Morals in Our Genes?*, Oxford Univ. Press, 1983.

38. Ou plus exactement, dans le cas de Peter Singer, les préférences – nuance que Ferry n'a pas saisie.

« Six » désigne-t-il un objet réel, ou une pure création de l'esprit ? Et si cet objet n'est qu'imaginaire, comment peut-il exister des experts en la matière ? Ce problème délicat a intrigué maints esprits depuis de nombreux siècles. Pourtant, nul ne songerait à nier que l'étude de ce genre d'objets – les mathématiques – ne puisse avoir ses experts, déboucher sur la découverte de nouveautés, et avoir un certain nombre d'applications concrètes³⁹.

Il en est de même de l'éthique. Le statut plus ou moins « objectif » des valeurs morales est sujet à débats ; cependant, comme l'a clairement explicité Peter Singer dans sa conférence de mai 1991 à Paris⁴⁰, il n'y a pas besoin de présupposer cette objectivité pour pouvoir faire intervenir la raison, et avec elle, un certain nombre de contraintes internes et externes, qui seront l'objet de discussions – les « experts » n'étant que des personnes particulièrement rompues à ces discussions, ce qui ne les rend pas d'ailleurs infaillibles⁴¹.

Ce fait est finalement assez heureux. Pourquoi donc Ferry, philosophe par profession, dans un livre centré sur

39. La physique elle-même ne sait plus très bien, depuis l'interprétation de Copenhague de la mécanique quantique, si elle possède un objet « objectif ».

40. Voir Peter Singer, « L'éthique appliquée », *Ca* n°4 (juillet 1992).

41. Steve F. Sapontzis, qui pas plus que Singer ne croit au caractère objectif des valeurs morales, aboutit, par le simple approfondissement des valeurs morales communes, à la nécessité morale de la libération animale. Voir Sapontzis, « Moralité de tous les jours et droits des animaux », *Ca* n°3 (avril 1992), et dans le même numéro des *Ca*, Paola Cavalieri, « Combien les animaux comptent-ils », note 29.

l'éthique, s'en chagrine-t-il ? S'il n'y avait pas la place pour les « experts », c'est qu'il n'y aurait pas la place pour la discussion, pour l'échange, et toutes les morales se vaudraient. La façon dont Ferry interprète le subjectivisme moral le conduit droit au relativisme moral. Pourquoi alors ne pas accepter la morale de Hitler, par exemple ? Simple question de goût ?

Je crois que ce n'est pas qu'une question de goût. Je pense qu'en éthique aussi, les choix peuvent se défendre, s'argumenter. Et cette argumentation, comme en mathématiques, peut, au détour d'un problème, aboutir à la découverte d'une nouveauté. C'est peut-être là que pour Ferry le bât blesse. Singer explique souvent comment, en voulant comprendre et affiner le sens de l'égalité humaine, il s'est trouvé obligé d'admettre qu'il est arbitraire de limiter cette égalité selon les frontières de notre espèce. C'est la même exigence de cohérence interne à la théorie éthique qui nous fait repousser le racisme et le spécisme ; c'est pour les mêmes raisons que nous repoussons la morale de Hitler et celle, spéciste, de Ferry. Et si ce dernier rejette l'expertise en éthique – et donc, en fin de compte, la discussion éthique – c'est peut-être pour pouvoir récuser d'avance l'égalité animale – nouveauté qui lui déplâit, mais qui découle, à mon sens immanquablement, de tout examen logiquement cohérent de ce que nous appelons l'éthique.

Un abîme ?

Selon la position spéciste, ou, comme préfère le dire Ferry, humaniste, l'appartenance d'un individu donné à l'espèce humaine est en elle-même un critère moralement significatif, à l'avantage bien sûr des humains. Ainsi, selon Ferry [89], « pour [l'humanisme] c'est [...] la faculté de s'arracher aux intérêts (la liberté) qui définit la dignité et fait du seul être humain une personne juridique. » Tous les membres de l'espèce humaine, et eux seuls, possèdent ainsi selon lui ces caractéristiques morales que sont la dignité et la personnalité juridique⁴², lesquelles ont pour effet pratique par exemple de rendre illicite leur utilisation au profit des intérêts d'autrui⁴³. Certes ce n'est pas

42. Je dis ici de la possession d'une personnalité *juridique* qu'elle est une caractéristique *morale* conformément à la pratique de Ferry qui confond systématiquement le juridique et le moral.

43. Il est clair qu'en pratique il existe des humains moins bien protégés contre la souffrance et la mort que certains animaux non humains : il vaut mieux naître chien chez un humain aisé et bienveillant qu'humain pauvre dans le tiers monde. Néanmoins, on peut dire que, sauf exception rarissime, aucun humain n'est aussi brutalement et activement exploité que le sont les non-humains élevés pour la viande, pour les œufs ou pour la recherche. De plus, le fait de trouver scandaleux que le sort de certains non-humains soit meilleur que celui de certains humains revient à revendiquer une application tout à fait extrême du spécisme : que le sort de l'humain même le plus misérable soit meilleur que celui du non-humain même le plus heureux. L'extrême-droite s'adonne à un délire analogue quand elle monte en épingle l'existence simultanée de chômeurs français et d'immigrés employés – ce qui revient à vouloir qu'*aucun* immigré ne soit employé avant que *tous* les Français le soient !

le caractère biologique de la distinction humain/non-humain qui est mis en avant, mais les caractéristiques supposées typiques des membres de l'espèce humaine : ici, la « *faculté de s'arracher aux intérêts* » ; plus loin, Ferry caractérise les humains par « *le critère de la liberté définie comme faculté d'arrachement à la nature, de résistance aux intérêts et aux inclinations égoïstes – critère qui est [...] celui que mobilise toute la tradition issue de Rousseau et de Kant pour distinguer l'animalité de l'humanité* » [95].

Passons sur le fait étonnant que cette exaltation ferrysienne de l'humanité se fasse au nom de l'altruisme⁴⁴, alors que son but pratique est de tenter de justifier la somme imposante de souffrance que les humains, pour leur propre compte, infligent aux autres animaux – cela faisant irrésistiblement penser à la formule sarcastique de Stephen Clark⁴⁵. Ce qu'il importe de noter est que le fait d'attribuer une dignité, un statut juridique, etc. à certains individus et non à d'autres doit bien pouvoir être justifié autrement que par la naissance, par le simple fait de naître humain ou non humain, sous peine de ne représenter que l'arbitraire le plus pur – cet arbitraire dont avait horreur la Révolution française chère à Ferry. Cette

44. Cf. également Luc Ferry [62] : « *L'exigence éthique la plus fondamentale chez les Modernes [est] celle de l'altruisme* ».

45. « *Nous sommes absolument meilleurs que les animaux parce que nous sommes en mesure de donner de la considération à leurs intérêts : par conséquent, nous ne le ferons pas.* » Stephen Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1984 (cité par Paola Cavalieri, dans « Combien les animaux comptent-ils ? », *Ca* n°3, avril 1992, p. 20).

justification doit bien reposer sur une différence entre *individus*. Pour cela Ferry ne fait pas appel aux différences factuelles que chacun repère facilement entre l'humain typique et les autres animaux ; il prend acte de l'existence, mise en avant par Peter Singer, de « cas marginaux » parmi les humains⁴⁶ en admettant l'existence d'une « *certaine continuité dans la souffrance, dans l'intelligence, voire dans le langage* » [104 ; cf. aussi 48] entre les humains et les autres animaux. C'est la liberté, on la vu, qui constitue son critère : « *s'agissant de la liberté, les animaux et les hommes paraissent séparés par un abîme* » [104].

Quel est donc cet abîme ? Puisqu'il s'agit de justifier l'attribution d'une dignité, etc., à tous les humains et à eux seuls, Ferry doit vouloir dire ici que tous les humains et eux seuls sont libres. Pourtant comment peut-on dire d'un humain débile mental profond qu'il est libre, sans en dire autant d'un chimpanzé adulte en bonne santé ? Ferry poursuit : « [Cet abîme] *porte même un nom : l'histoire, qu'il s'agisse de celle de l'individu (éducation) ou de celle de l'espèce (politique).* » On a là un niveau individuel et un niveau collectif. Au niveau individuel on ne voit toujours pas comment on pourrait soutenir que les humains sont libres et que les non-humains ne le sont pas, sans faire appel aux caractéristiques factuelles dont dépendent en particulier la capacité à l'éducation, quel que soit le sens que l'on donne à ce mot. Or ces caractéristiques – l'intelligence, le langage, etc., qui différencient l'individu

46. Cf. par exemple *La Libération animale*, ch. I : « *Même avec les soins les plus intensifs, certains enfants gravement déficients ne pourront jamais atteindre le niveau d'intelligence d'un chien.* »

humain typique des individus non humains, ne différencient pas, Ferry l'admet, *tous* les individus humains de *tous* les individus non humains. Ces caractéristiques ne permettent donc pas d'attribuer la liberté, comme caractéristique individuelle, à *tous* les individus humains sans l'attribuer aussi à certains non-humains. Si c'est réellement au niveau individuel que raisonne Ferry, il lui faut admettre, aussi en ce qui concerne la liberté, une « certaine continuité » entre les humains et les autres animaux, et non un abîme.

Reste le niveau de la liberté collective. Ferry poursuit encore [104] : « *Jusqu'à preuve du contraire les animaux n'ont pas de culture, mais seulement des mœurs ou des modes de vie et le signe le plus sûr de cette absence est qu'ils ne transmettent à cet égard aucun patrimoine nouveau de génération en génération.* » C'est l'histoire, au sens collectif et non individuel du terme, c'est-à-dire l'existence d'une culture, qui représente pour Ferry le critère clé de distinction entre humains et animaux. La distinction qu'il fait entre la culture et les simples « mœurs » se fonde sur le fait que la première évolue de génération en génération. Le problème est que cette différence concerne *le collectif*, et non *l'individu*. On peut dire de *l'humanité* qu'elle a une culture, et qu'en cela elle se distingue de *l'espèce* chimpanzé commun, par exemple ; mais il n'est pas possible d'en déduire que tel *individu*, humain, a une culture, alors que tel autre, chimpanzé commun, n'en a pas. Je vais expliciter cette distinction entre niveaux collectif et individuel par un exemple physique.

Culture et mœurs

Je crois – je l’ai déjà dit⁴⁷ – que le développement des capacités intellectuelles des humains a abouti au cours des derniers millénaires, et pour la première fois dans l’histoire de la terre, au dépassement d’un certain seuil critique permettant l’explosion de la culture. Comment le simple dépassement d’un seuil peut-il être à l’origine d’une explosion ? C’est ce qui se passe dans une bombe atomique.

Lorsqu’on rassemble une certaine quantité d’uranium d’un certain type, il existe une « masse critique » à partir de laquelle se produit, spontanément, une « réaction en chaîne » qui aboutit à l’explosion nucléaire. En fait, cette réaction en chaîne se produit déjà en deçà de la masse critique, mais elle n’est pas dans ce cas explosive. Dans toute masse d’uranium, les noyaux atomiques subissent sporadiquement des fissions (explosions individuelles) spontanées. Quelques neutrons sont éjectés, dont chacun peut sortir de la masse d’uranium, ou être absorbé par un autre noyau rencontré en chemin, lequel peut alors fissionner à son tour (fission induite). De là résulteront d’autres neutrons, et ainsi de suite.

Cette réaction en chaîne se produit toujours, même dans une petite quantité d’uranium ; les noyaux d’uranium sont instables, et sont toujours susceptibles de fissionner, spontanément ou suite à l’absorption d’un neutron. Il s’agit là de caractéristiques des atomes individuels.

47. « Mélange de genres », Ca n°2, janvier 1992, p. 12.

Au niveau collectif, par contre, le comportement d'une masse d'uranium diffère radicalement selon le nombre d'atomes rassemblés et selon sa composition moyenne – l'uranium 235 étant plus « fissile » que l'uranium 238. Si la masse est inférieure à la masse critique, un neutron émis provoquera, en moyenne, l'émission de moins d'un neutron à la génération suivante. Chaque réaction en chaîne s'éteindra au bout de quelques générations. Par contre, au delà de la masse critique, la première fission spontanée, ou une des premières, sera à l'origine d'une réaction en chaîne qui gagnera la masse tout entière.

Le comportement *collectif* de l'ensemble des noyaux d'uranium rassemblés dépend ainsi des caractéristiques individuelles, c'est-à-dire de celles qui qualifient chaque noyau⁴⁸, mais également de caractéristiques collectives. Par contre, le noyau d'uranium individuel placé dans une masse sous-critique ou sur-critique est le même noyau. Au niveau individuel, il y a toujours une certaine variabilité (fission spontanée, absorption ou non du neutron qui passe) ; au contraire, au niveau collectif, il y a soit stabilité, soit amplification des variations individuelles menant à l'explosion – et cette différence dramatique peut dépendre d'un seul gramme ajouté, ou d'un changement infime dans la proportion d'uranium 235. Enfin, les caractéristiques précises d'une explosion nucléaire sont imprévisibles ; elles peuvent dépendre par exemple du moment exact de la première fission spontanée.

48. La fréquence des fissions spontanées, le nombre moyen de neutrons émis, leur section efficace d'absorption, et la probabilité de fission induite.

L'analogie avec le développement de la culture est évidente. Ferry lui-même admet que beaucoup de non-humains sont capables d'innovation à titre individuel [48]. Il en est ainsi chez les chimpanzés ; chaque individu, loin de simplement reproduire un comportement préprogrammé, apporte du nouveau. C'est là un fait que ni Ferry, ni aucun éthologiste moderne, ne conteste. Les chimpanzés sont également capables de transmettre ces inventions à leur groupe ; les chimpanzés communs auxquels on a appris un langage gestuel le transmettent à leurs enfants. On peut donc se demander : étant donné les caractéristiques moyennes individuelles des chimpanzés, et les caractéristiques collectives des groupes où ils vivent (taille, environnement...), les innovations et autres variations individuelles seront-elles conservées et amplifiées, donneront-elles naissance dans le groupe à une réaction en chaîne d'innovations, ou au contraire, au bout d'une ou plusieurs générations, seront-elles perdues ? En d'autres termes, le groupe retourne-t-il toujours, malgré les variations individuelles, vers un même comportement moyen, vers un même « attracteur » comme disent les physiciens, ou au contraire les variations individuelles sont-elles, au moins dans certains cas, à l'origine d'une divergence imprévisible dans le comportement, d'une explosion culturelle ?

L'observation suggère la réponse suivante : chez deux des trois espèces de chimpanzés, la capacité de transmission et de conservation des innovations est inférieure au seuil nécessaire pour qu'il y ait amplification. Les chimpanzés communs et nains vivent aujourd'hui à peu

près comme il y a dix mille ans, malgré les innovations individuelles incessantes – celles-ci ne se sont pas accumulées, mais au contraire se sont amorties et ont été perdues par le groupe. On peut dire, avec Ferry, que chez ces chimpanzés il n’y a pas de culture ; dans la moyenne, le comportement collectif est déterminé par les gènes et par l’environnement, et varie au cours du temps avec ces facteurs. Par contre, chez la troisième espèce de chimpanzé – *Homo sapiens* – il y a, dans certaines circonstances, amplification⁴⁹. Ferry note l’existence de nombreuses populations humaines qui jusqu’à tout récemment vivaient sans histoire, reproduisant à chaque génération la même culture [60] ; on peut se demander si dans ces cas on peut parler de culture⁵⁰. On peut se dire

49. Je suis ici la classification proposée par Jared Diamond de notre espèce parmi les chimpanzés. Cf. mon « Mélange de genre », *op. cit.*

50. L’analogie avec la fission nucléaire est bien sûr simpliste. Dans le cas d’une population animale, humaine en particulier, il se peut qu’il puisse exister plusieurs états stables possibles. Après une période d’instabilité culturelle la population aboutira alors dans un de ces états, dont le choix est imprévisible a priori. On peut alors parler de culture dans un sens restreint, dans la mesure où les mœurs de cette population ne dépendent pas seulement de ses gènes et de son environnement. Cette façon de voir les choses peut éventuellement sauver les peuples sans histoire aux yeux de ceux qui tiennent absolument à leur attribuer une culture, condition *sine qua non* à leur sens pour la « dignité humaine ». À l’inverse, on ne peut pas dire combien de temps durera l’explosion culturelle actuelle de l’humanité – si elle aboutira rapidement à une « fin de l’histoire », ou si elle se prolongera vers l’infini (ou presque). Ferry préfère cette seconde hypothèse [254] ; je pense pour ma part qu’il est clair que pour qu’une quelconque « fin de l’histoire » puisse être qualifiée d’« heureuse » il faudra que l’état du monde soit très différent de ce qu’il est aujourd’hui.

que l'humanité n'est pas très loin au-dessus du seuil. Il reste que l'espèce humaine vit aujourd'hui une explosion culturelle – dominée par la culture occidentale, qui se trouva être la première à initier la réaction.

L'importance de cette explosion est clairement capitale pour l'avenir du monde. Mais au niveau des individus ? À quoi correspond le fait qu'un individu donné participe ou non à l'innovation et à la transmission culturelle ? À bien peu de choses. Chaque humain innove quelque peu, et transmet quelque peu la culture qu'il a reçue, augmentée de ses propres innovations, à d'autres générations. On peut en dire de même des chimpanzés communs et nains ; seulement, peut-être le font-ils moins, ou moins bien, en moyenne, que nous. De plus, surtout, il s'agit d'une différence de *situation* : on ne va pas déclarer *non humain* celui dont il se trouvera qu'il aura, au cours de sa vie, plus reçu qu'innové et transmis ; pourtant, de tels humains sont fort nombreux au sein de notre société dont c'est seulement dans l'ensemble et en moyenne que les individus innovent et transmettent plus qu'ils ne reçoivent. Tous participent à la culture, parce que c'est la situation dans laquelle ils baignent, de même que dans une explosion nucléaire tous les noyaux sont dans la situation de cette explosion, même ceux qui ne fissionnent pas ou qui fissionnent en produisant peu de neutrons. Les bombes atomiques doivent contenir une proportion suffisante d'uranium 235 ; les noyaux d'uranium 238 seraient incapables à eux seuls de provoquer une explosion nucléaire. Pourtant, lorsque celle-ci se produit, ils y participent, mais en moyenne moins que les noyaux

d'uranium 235. De même peut-on dire à la limite que les chiens et les chats que nous avons comme compagnons participent à l'explosion culturelle – parce qu'ils y sont immergés, et ils en bénéficient, même si à eux seuls ils seraient loin d'être capables de la provoquer. Mais cela ne constitue pas leur *nature*. À l'inverse, si par un fait du hasard un humain se trouvait isolé définitivement de la collectivité – échoué sur une île déserte, par exemple – et donc de par sa situation dans l'impossibilité de participer à l'explosion culturelle, il n'en changerait pas pour autant de nature, cela ne deviendrait pas ipso facto moralement juste de l'engraisser pour le manger.

Nous participons tous à une explosion culturelle, due à une certaine conjonction de circonstances et à une lente évolution des caractéristiques moyennes de notre espèce. Ce sont là des éléments extérieurs à nous. Celui qui se laisse aller à croire comme Ferry que cela constitue sa *nature* commet en fin de compte la même erreur naïve que le téléspectateur qui se sent fier de voir gagner l'équipe de football de son pays. « On a gagné ! »... « On », c'est qui ? C'est le « nous » de Ferry, qui, sous sa plume, désigne *toujours* les humains – sans que rien ne justifie cet usage⁵¹.

51. *Tous* les raisonnements que fait Ferry pourraient être répétés à l'identique, avec la même validité, si on désignait par « l'humanité » ce qu'on désigne habituellement par ce terme, moins l'épicier de mon quartier, et plus son chat. L'« humain » typique n'en serait pas changé, et l'évolution historique de cette « humanité » serait tout aussi libre. Pourtant Ferry accordera à tous ces « humains »-là *sauf un* – le chat – la personnalité juridique. Pourquoi ? À cause de son espèce. C'est là qu'on voit clairement que la liberté, l'histoire, etc., ne font que cacher la référence au purement biologique.

Le sens de la liberté

Le déroulement d'une explosion nucléaire est en grande partie indéterminé, imprévisible ; le hasard peut faire la différence entre une puissance d'une kilotonne et de dix. Le phénomène possède ainsi une certaine « liberté » individuelle et collective. Celle-ci n'amène cependant pas Ferry à attribuer – ce serait absurde – à chaque noyau qui participe à cette explosion une « dignité » et un statut de personne juridique.

Une explosion atomique est un simple phénomène physique ; en tant que telle, malgré sa « liberté », elle n'a pas de *sens*. En tant que simple phénomène biologique, l'explosion culturelle, bien qu'indéterminée, n'a elle non plus pas de sens par elle-même ; elle peut très bien rester de l'ordre de l'éthologie, tout comme le temps qu'il fait, bien qu'indéterminé physiquement, reste de l'ordre de la météorologie. Rien ne nous interdit de voir en l'explosion culturelle aussi un « fait de nature ».

Ferry donne comme suprême argument à l'encontre de la libération animale (et/ou de l'utilitarisme) le fait que rien ne nous *oblige* à accorder une valeur éthique à la souffrance des non-humains [101]. En effet. Rien ne nous oblige à prendre en compte *quoi que ce soit* au niveau éthique – c'est bien là l'argument de Hume, et on voit mal comment le simple fait de faire appel, comme le fait Ferry, à notre participation à l'explosion culturelle – à ce qui *est* – résoud le problème. On voit mal comment la liberté, entendue comme simple indétermination, de

plus collective, peut fonder un *abîme* entre les individus humains et ceux des autres espèces.

Il n'empêche que l'éthique existe, et ne peut pas ne pas exister, dès lors que se pose la question « que faire ». La liberté joue un rôle dans l'éthique, non en tant que hasard, indétermination, mais en tant que description du point de vue du *sujet*. Cette liberté n'est pas antithétique au déterminisme, comme l'exprime Peter Singer⁵² :

« Certaines personnes disent que si un observateur pouvait prédire nos choix, cela montrerait que notre croyance en notre aptitude à choisir n'était qu'illusion ; mais c'est là une erreur. Nos choix resteraient de vrais choix. [...] »

La distinction entre le point de vue de l'observateur et celui du participant est impossible à éliminer. Même si mes théories [du comportement humain] étaient à tel point précises et complètes que je puisse en déduire quel choix ferait une personne exactement comme moi, il me resterait encore à faire un choix. De plus, aussi bizarre que cela paraisse, il est significatif de noter que mon choix peut alors être le contraire de celui que ma théorie prédit pour une personne exactement comme moi – sans que ma théorie en soit réfutée. »

Et ceci, en raison de la différence entre observateur et participant (sujet). Dans la suite, Singer montre comment en articulant cette liberté à la réalité (biologique et sociale) des humains et à la raison on aboutit à une éthique⁵³.

52. Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 82.

53. Voir aussi *Practical Ethics*, éd. Cambridge University Press, 1979, pp. 1 à 13.

Son explication me paraît convaincante, plus que l'absence d'explication que donne Ferry ; notons seulement ici qu'en ce sens, rien n'implique que les non-humains, *de leur point de vue*, ne soient pas libres. De *mon point de vue*, je suis le seul être libre. Autrui, qu'il soit humain ou non, est pour moi un objet. Ce n'est pas seulement vis à vis des non-humains que se pose le problème du *pourquoi* l'on prendrait en compte autrui.

Je crois qu'on peut dire de l'éthique qu'elle consiste justement à prendre en compte autrui, *malgré* son statut d'objet, *comme* s'il était sujet. Et quels êtres dois-je prendre en compte ? Quels êtres puis-je traiter comme s'ils étaient des sujets ? Puis-je traiter une pierre comme si elle était un sujet ? Une pierre est-elle un sujet *de son point de vue* ?

En tant que sujet, je n'agis pas au hasard. J'agis parce que les choses *m'importent*. Ma vie, comme dit Regan, peut se dérouler bien ou mal⁵⁴ ; celle des autres aussi – celle des humains comme celle des porcs – mais pas celle des pierres. Les pierres n'ont pas un point de *vue*, car elles ne *voient* rien, ne sentent rien. Elles ne sont pas *sensibles*. C'est donc là – dans le fait que certains êtres sont sensibles et ont des intérêts (à éprouver le plaisir, la satisfaction, à ne pas souffrir...), et que d'autres ne le sont pas – que réside la différence cruciale entre les êtres que je peux prendre en compte dans mes actes, parce qu'ils ont un point de vue, et ceux que je ne peux pas prendre en compte. Et si je prends en compte autrui alors que rien

54. Voir l'article de Regan dans les *Ca* n°5, déc. 1992, ainsi que sa brochure, *La Philosophie des droits des animaux*, éd. *Idées pour...*, 1991.

ne m'y oblige – il reste, de *mon* point de vue, toujours objet – simplement parce que je peux faire *comme* s'il était sujet, alors je dois, logiquement, prendre en compte tous ceux dont je peux faire comme s'ils étaient sujets ; c'est-à-dire tous les êtres qui ont des intérêts : tous les êtres sensibles. Et ceci, de façon égale : la raison pour laquelle je les prends en compte est la même dans chaque cas.

Dire que l'éthique ne peut se fonder que sur la sensibilité, ce n'est pas violer l'interdit humien, ce n'est pas déduire ce qui doit être de ce qui est ; c'est simplement dire que la liberté de nos choix n'implique pas qu'ils soient *déconnectés* de ce qui est. Par contre, pour attribuer aux intérêts des humains une importance éthique⁵⁵ supérieure à celle des intérêts de non-humains (et Ferry n'attribue *aucune* importance directe aux intérêts des non-humains), il faudrait montrer en quoi une frontière strictement naturelle – la frontière d'espèce – peut justifier cette différence. Il semble donc clair que ce sont les humanistes, et non les partisans de la libération animale, qui auraient à expliquer comment ils évitent la *naturalistic fallacy*.

55. Ferry dit ne pas fonder son éthique sur les intérêts – concept trop étriqué, trop *égoïste* (!) pour lui [89] (et aussi trop anglo-saxon !). C'est une habitude très générale chez les dominants de draper la défense de leurs *intérêts* dans les habits nobles de la *dignité*.

Le totalitarisme humaniste

Si Ferry et les spécistes en général attribuent une « liberté » et donc une dignité particulière à chaque humain, ils ne les lui attribuent pas en propre, mais en tant que membre d'un groupe. Le respect que Ferry a pour les individus humains s'adresse en fait non pas à ceux-ci, mais à *travers* eux, à l'humanité. Les individus humains, selon lui, sont respectables en tant que porteurs, en tant que *représentants*. Ainsi, à propos des êtres humains « *réduit[s] à l'état de légume* » [105], il nous enjoint à « *respecter l'humanité, même en ceux qui n'en manifestent plus que les signes résiduels* »⁵⁶. Il se retrouve du coup malgré lui en un sens partisan des devoirs indirects... y compris envers les individus humains ! L'individu, pour lui, n'est rien ; c'est le groupe – *l'humanité* – qui est tout, qui est le tout qu'il s'agit de respecter à travers les individus. Il est curieux de voir ainsi Ferry, champion des valeurs de la démocratie et des droits de l'homme, se retrouver, en raison de la question animale, poussé à prendre des positions qui rejoignent celles du totalitarisme et du collectivisme au pire sens du terme.

56. Ferry parle ici comme si les humains « cas marginaux » l'étaient toujours *devenus* (« être humain *réduit*... », « n'en manifestent *plus*... »), et fait ainsi l'impasse sur le cas des humains nés handicapés mentaux profonds. Ferry pense sans doute surtout au problème de la vieillesse, qu'il aborde [50] sans donner de solution. Tant qu'on est jeune et socialement actif, on peut encore s'illusionner et se croire, individu humain, un *analogon* de l'humanité éternellement dynamique – *analogon* étant le terme quelque peu obscur que Ferry applique

Nous voyons donc a contrario comment la défense des normes de respect des individus *pour eux-mêmes* et non en tant que porteurs de valeurs extérieures à eux implique d'étendre le respect, et la protection sans laquelle ce respect n'est qu'un vain mot, à tous les individus susceptibles d'en bénéficier, quelle que soit leur situation, quelle que soit en particulier leur naissance ; et ceci de façon égale. La libération animale, en se réclamant des valeurs de justice, en affirmant une égalité indépendante de la situation où la biologie et/ou les traditions sociales nous placent, peut prétendre elle aussi, et avec plus de raison que l'humanisme, se référer aux meilleurs acquis de la Révolution française. La légitimité de cette prétention ne peut se juger en se demandant simplement si les auteurs de la Révolution française étaient partisans de la libération animale. À ce compte-là, il ne faudrait même pas donner le droit de vote aux femmes. La poursuite du progrès, de l'explosion culturelle que représentèrent les bouleversements de cette époque ne consiste pas à se cramponner à la lettre des idées qui y sont apparues, mais plutôt, à chercher à les approfondir dans le sens de l'abstraction, de comprendre leurs implications malgré la fausse évidence aveuglante du concret. Et la libération animale représente un grand pas de plus vers cette abstraction – un pas qui nous amène à voir que l'égalité d'une vache et d'un humain est la même que celle d'un noble et d'un roturier.

à l'animal relativement à l'homme [124]. Quand on est vieux, et près de la mort, l'analogie devient moins évidente...

Historiquement, les idées de la Renaissance et du siècle des Lumières sont généralement vues comme des progrès⁵⁷ parce qu'elles ont *inclus* l'ensemble des humains dans la sphère morale – parce qu'elles ont donné aux roturiers, aux Noirs, les droits réservés jusque là aux nobles, aux Blancs. Les connotations positives du mot « humanisme » viennent de ce caractère *inclusif*. Cependant, Ferry tente de transférer cette faveur à son caractère *exclusif* : à l'affirmation humaniste que *seuls* les humains sont des patients moraux⁵⁸. C'est là la raison de la présence, au début de son livre, de douze pages sur les procès d'animaux de la fin du Moyen Âge (et jusqu'au XVIII^e siècle).

Ferry veut faire passer la libération animale pour une volonté de refermer la « parenthèse » que représenterait alors l'humanisme [20] ; à l'entendre, on croirait qu'au Moyen Âge les non-humains étaient traités comme le veut la libération animale. Cela n'est pas sérieux. L'attitude dominante au Moyen Âge concernant les animaux non humains est celle que Thomas d'Aquin (XIII^e siècle) résuma clairement : « *Il n'importe pas comment l'homme se comporte envers les animaux [...]* »⁵⁹.

57. *Malgré* la catastrophe humaine que fut la Révolution française – la philosophie des droits de l'homme n'a pas non plus exclu la haine des hommes.

58. L'affirmation humaniste de la valeur exclusive des humains s'opposait à la valeur de *Dieu*, mais non à celle des animaux non humains, lesquels étaient déjà exclus. Ce qui donne en partie raison à Ferry est le fait que les écologistes, eux, cherchent effectivement à rétablir la prééminence de la divinité *Nature*.

59. *Summa Theologica* ; cité dans Peter Singer, *La Libération animale*.

Dans ce contexte, il est indéniable que ces procès d'animaux constituaient un paradoxe historique – encore un –, qui a intrigué plus d'un historien, et dont je ne donnerai pas non plus la solution. Il est paradoxal qu'on ait parfois senti le besoin d'un procès pour condamner à mort des porcs qui par ailleurs n'étaient élevés que pour leur viande. En tout cas, l'exécution de quelques sangsues du lac de Berne simplement pour « témoigner du sérieux de la mise en demeure » [19] montre bien que contrairement à ce qu'affirme Ferry [19] les animaux n'étaient nullement considérés comme « personnes juridiques » en tant qu'individus, mais seulement en tant que représentants de leur genre. C'est là une nuance qui échappe bien sûr à Ferry, lequel comme tout le monde confond systématiquement les animaux et « l'animal ».

L'humanisme est un naturalisme

Nous n'avons pas plus choisi notre espèce que nous n'avons choisi notre sexe. Ferry admet – parce qu'il est antiraciste et antisexiste – qu'il n'y a pas une essence de Noir, ou de femme. « La femme, certes, a la possibilité de concevoir des enfants : c'est là, pour parler le langage de Sartre, sa *situation*. » [61] Pourtant, nous sommes nés avec notre sexe, lequel imprègne chacune de nos cellules voire chacune de nos phrases. Nous avons une tendance puissante à ressentir notre sexe comme constitutif de notre *nature*. C'est cette illusion que dénonce le mouvement antisexiste.

Cette illusion, tout comme l'illusion raciste, consiste à vouloir, pour reprendre la formulation heureuse de Ferry [61], lire dans notre situation une *destination*, y repérer les signes d'un *programme*. La formulation est heureuse, car c'est là justement ce que fait Ferry quand il nous dit : « *les animaux n'ont pas de culture [...] et le signe le plus sûr de cette absence est...* » [104]. La lecture des *signes* d'animalité/humanité est l'obsession des spécistes – je l'ai dit ailleurs⁶⁰. On a vu l'impossibilité qu'il y a de passer de la liberté de l'humanité, réalité collective, à une dignité *individuelle* de chaque humain ; mais cela ne gêne pas Ferry, parce qu'en réalité il ne considère pas que la liberté *constitue* la dignité humaine ; pour lui, elle n'en est pas la substance, mais le signe, la *preuve*. La substance de cette dignité est pour lui physique (elle a un symptôme objectif – la liberté – mais elle demeure même chez les individus et peuples chez qui d'autres circonstances matérielles empêchent ce signe de se manifester), mais aussi métaphysique, puisqu'elle est en tant que nature une destination capable de fonder la morale.

Ferry se dit partisan d'un « humanisme non métaphysique » ; le projet est raté. Il est d'avance voué à l'échec : on ne peut déduire d'une réalité biologique – même aussi prégnante que l'espèce – une vérité morale ; on ne peut déduire ce qui doit être de ce qui est. Penser que notre situation – et notre espèce, comme notre sexe, n'est que notre situation – constitue notre nature, c'est vouloir y

60. Voir mon « Qu'est-ce que le spécisme ? » dans *Informations et Réflexions libertaires* n°87 (1991), et republié dans les *Ca* n°5, déc. 1992.

lire un destin. Vouloir voir en notre réalité biologique notre destin, c'est nous enfermer dans une volonté de la nature, et nier notre liberté, celle que nous avons de nous comporter en êtres éthiques – comme le demande le mouvement de libération animale.

Ce que dit Ferry de la libération animale constitue en fin de compte un énorme contresens. Ce n'est pas la libération animale qui représente une variante du naturalisme ; c'est au contraire le spécisme, l'humanisme, la volonté d'interdire la *transgression* de la *frontière naturelle* d'espèce et de refuser d'admettre que, moralement, tous les animaux sont égaux, qui en est le dernier avatar⁶¹.

61. Avatar : « Incarnations de Visnu pour rétablir l'ordre dans le monde » (dictionnaire Flammarion). Luc Ferry incarnation de Visnu ?

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*¹ 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 humains².

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 contestable³.

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 débilés 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 débilés. 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 débilés 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'espèce⁴ ?

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 grande⁵. 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 façon⁶. 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 sienne⁷.

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'abattage⁸.

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 leur⁹.

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 référendum¹⁰, 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 monde¹¹. 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.

ÉTONNANTE PROMENADE

À propos de *Des Animaux et des Hommes*

David Olivier

ÉTONNANTE PROMENADE

À propos de *Des Animaux et des Hommes*,
recueil d'écrits sous la direction de Luc Ferry
et de Claudine Germé*

Déjà le titre du livre n'est pas innocent. Il est vrai que je tends à ressentir de plus en plus mal, au fur et à mesure que le préjugé spéciste s'éloigne de mon esprit, tant l'emploi du masculin « homme » pour désigner les humains – la mise en avant de l'image archétypique du mâle triomphant sur les femelles humaines comme sur les non-humains – que celui du mot « animaux » pour les seuls non-humains. Et ceci nonobstant le *backlash* actuel anti-« political correctness » qui voudrait nous imposer de trouver ridicule, rabat-joie voire terroriste, toute remise en cause de l'idéologie dominante à travers la critique de son empreinte dans la langue¹.

* Éd. Le Livre de poche, Paris, 1994, 536 pages, 40F environ.

1. La volonté affichée de tourner en ridicule le projet même de réformer la langue pour des motifs politiques cache en fait le dessein, politique lui aussi, de défendre, à travers la langue telle qu'elle est, les éléments particuliers de l'idéologie dominante que les réformes projetées remettraient en cause. La langue a toujours été un enjeu politique, tant pour la droite que pour la gauche, comme en témoigne, en un autre domaine, l'emprise des institutions réactionnaires comme l'Académie française, ou la volonté gouvernementale de limiter l'emploi

De cette non-innocence, il n'y a pas lieu cependant de trop s'étonner, l'un des deux responsables de ce recueil de textes étant Luc Ferry, bien connu pour sa relation ambiguë à la question animale, faite de haine – on en verra un exemple ici – et aussi d'amour, comme est amour celui que l'on porte à son gagne-pain, à sa propre niche écologique. Luc Ferry est en effet devenu, surtout depuis la sortie de son *Nouvel Ordre écologique* il y a bientôt deux ans, le spécialiste français de la visite guidée – de la « très étonnante promenade » comme il est dit au dos du recueil – à travers le monde étrange que représente forcément pour les gardiens de l'ordre spéciste toute remise en cause, voire tout examen, de la discrimination qu'ils soutiennent ².

des expressions anglaises. Cela ne veut pas dire qu'il faille être pour toute volonté de « political correctness » : c'est évidemment cas par cas qu'il faut juger.

2. Dans cette façon de postuler l'étrangeté d'un sujet on retrouve la très courante volonté de neutraliser, de mettre « entre parenthèses », de disqualifier dès avant l'abord, toute discussion sérieuse du statut des non-humains. Quoi qu'il puisse ressortir de la discussion philosophique rationnelle, tout se passe comme si elle concernait la planète Mars – le livre refermé, on redescend sur terre, la vie continue comme si de rien n'était. À quoi donc doit servir la philosophie ? De quelle utilité autre que touristique peut être l'examen d'une pensée dont on sait a priori qu'elle est étrange, étrangère à la vie réelle ? Luc Ferry avait déjà employé le même procédé d'étrangéisation dans son *Nouvel Ordre écologique*. Jean-Yves Goffi atteint le même résultat, d'une façon différente, dans son livre récent *Le Philosophe et ses Animaux* (éd. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994, 170F), dont nous comptons parler dans un prochain numéro. [Cf. Estiva Reus, *C'est fait, les bêtes ont été pensées*, *Ca* n°12, avril 1995. nde].

Il s'agit donc d'une collection de textes, portant sur la question animale – bien que le même Luc Ferry nous avertisse, dans un passage de sa préface reproduit en quatrième de couverture, qu'on puisse avoir *« parfois l'impression, en lisant les textes ici rassemblés, que l'enjeu du discours philosophique consacré à l'animal n'est pas l'animal. Et, de fait, continue-t-il, c'est d'abord et avant tout de l'homme qu'il s'agit, de sa définition spécifique, de ses rapports avec la sphère supérieure du divin comme avec celle, inférieure, de la bestialité. »*

J'y reviens dans un instant. Poursuivons pour le moment la présentation de l'ouvrage. De textes, il y en a beaucoup – j'en ai compté environ 150 sur moins de 450 pages – de la main de presque autant d'auteurs représentant, nous dit-on, la « pensée occidentale » sur une période allant du xv^e siècle au début du xx^e – c'est-à-dire, notons-le tout de suite, qu'on ne trouvera que peu de traces du véritable foisonnement d'écrits produits sur la question animale dans le monde anglo-saxon à partir du milieu des années 1970. S'ajoutent en fin d'ouvrage des textes et commentaires législatifs de notre siècle au sein desquels la part belle est faite aux lois nazies de « protection des animaux ». La faible longueur des passages cités est elle-même significative. Moins de trois pages en moyenne, au maximum six : c'est tout ce que les penseurs occidentaux auraient trouvé utile d'écrire pour légitimer le massacre annuel qui se fait de centaines de milliards d'individus.

Dans un sens, donc, on a peu écrit au cours des siècles sur le statut des animaux non humains – au moins, comme

je l'ai dit, jusqu'au moment où, après la sortie en 1975 d'*Animal Liberation* de Peter Singer, le refus des discriminations arbitraires s'est étendu au-delà des frontières de notre espèce. Mais d'un autre côté, le fait que tant d'auteurs, y compris des plus prestigieux, aient tous abordé le thème est lui aussi significatif de la présence constante, quasi obsessionnelle, de la question animale dans la philosophie. Et ainsi on peut lire à l'envers la thèse de Luc Ferry : les philosophes ont toujours cru nécessaire de baser la « définition de l'homme » sur ce qui fait de lui « autre chose » qu'un « animal » – sur la trace du « divin » en lui – et ainsi la presque totalité de la philosophie occidentale portant sur « l'homme » concerne directement la question animale. Et c'est aussi un des enjeux de la lutte antispéciste que d'ouvrir la possibilité d'étudier ce que nous sommes non pas *contre* autrui – autrui d'une autre race, d'un autre sexe, d'une autre espèce –, mais pour ce que nous sommes *par nous-mêmes*.

Suivez le guide

Avouons que je n'ai pas lu tout de l'ouvrage ; beaucoup de choses m'échappent donc quant au choix des textes. Celui-ci, que j'imagine non innocent, n'est pas massivement unilatéral. Dans le débat autour de la thèse cartésienne des animaux-machines, qui occupe le premier tiers de l'ouvrage, sont réunis des textes des deux bords. J'ai trouvé intéressant de voir confirmer ici, par exemple dans la défense par Malebranche (1638-1715) du cartésianisme (p. 45), que l'argument principal à l'encontre de

la sensibilité des non-humains était bien d'ordre théologique : ne descendant pas d'Adam et Ève, les non-humains sont innocents du péché originel ; il serait donc impossible que Dieu, qui est juste, les fasse sensibles, et donc permette qu'ils souffrent. Descartes lui-même (p. 7) fait appel au danger qu'il y aurait de croire, si nous nous imaginions semblables aux « bêtes », que notre âme n'est pas immortelle – ce qui pourrait écarter « *les esprits faibles du droit chemin de la vertu* ». Il est paradoxal que Descartes soit encore actuellement vu comme le champion de la mâle rationalité scientifique, aujourd'hui conçue comme opposée à la religio³ ; il me semble plutôt que sa thèse des animaux-machines doit être interprétée comme une tentative de faire « la part du feu » face à la montée de la pensée libre, c'est-à-dire de sauver la religion en lui attribuant comme *domaine réservé* l'espèce humaine, domaine radicalement séparé de la « nature », déclarée, elle, purement mécanique et ouverte à l'investigation scientifique. La volonté affichée encore aujourd'hui par la plupart des scientifiques de couper l'être humain et tout spécialement l'éthique du reste de la réalité et d'en faire un domaine a-rationnel me semble n'être pour une bonne part que la traduction laïcisée de la conception religieuse et dominante du monde.

3. Il fut un temps où la théologie avait le même mâle prestige que la science aujourd'hui. Un passage cité (p. 151) d'André-Charles Cailleau (1751-1798), commence ainsi : « *Ce sont surtout les femmes, même les plus instruites, qui rejettent, comme de concert et trouvent même ridicule le système cartésien* » ; mais ceci n'est pas grave, parce que « *n'étant pas philosophes, il n'est pas à craindre qu'elles en tirent des conséquences contraires à la Religion* ».

Le choix des textes, disais-je, je ne le critiquerai pas ; on trouve ainsi (p. 388) le célèbre passage de Jeremy Bentham qui se termine par « *La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? Ni : peuvent-ils parler ? Mais bien : peuvent-ils souffrir ?* » Cependant – et là le bât blesse fort – chaque écrit est introduit – et souvent neutralisé voire trahi – par un chapeau de la main de Luc Ferry et de Claudine Germé (ci-après, L.F. et C.G.), chapeau qui traduit bien plus les leitmotiv obsessionnels ferrysiens que la réalité des textes. Ainsi nous dit-on, en introduction au passage de Bentham mentionné ci-dessus, que celui-ci fonde la prise en compte des non-humains « *sur la sensibilité et non sur la raison* » – ce que tout lecteur lira comme signifiant non pas, comme il ressort du texte, que Bentham prend comme critère rationnel la sensibilité des non-humains pour décider qu'il faut prendre en compte leurs intérêts, mais que pour lui c'est notre sensibilité, et non notre raison, qui dicte cette prise en compte !

Autre exemple : de Maupertuis (1698-1759) sont cités deux textes (pp. 133 et 367) ; à l'occasion du premier l'auteur est présenté comme, « *dans la perspective égalitaire qui est la sienne, [refusant] de priver les animaux d'une âme en vertu du principe selon lequel les différences entre les hommes ne justifient pas* » de la contester aux humains qui diffèrent de nous. Perspective égalitaire : cela n'empêche pas L.F. et C.G. de nous asséner, à l'occasion du deuxième de ces textes, que le même Maupertuis « *n'hésitait pas à proposer les condamnés à mort comme cobayes pour des expérimentations médicales* », tout en se montrant « *sensible au sort des animaux* ». L'« amour des

bêtes » va de pair avec la « haine des hommes » – autre rengaine spéciste⁴. Et immédiatement après, et de façon contradictoire, on nous explique que cette préoccupation pour les « bêtes » n'a comme but réel que l'homme – c'est-à-dire, s'accorde elle encore avec les thèses de Luc Ferry. Et par quoi est justifiée cette assertion ? Voici le passage clé où Maupertuis défend l'idée d'étendre la considération aux non-humains :

« [...] il me semble qu'on a une raison plus décisive pour ne point croire permis de tuer ou de tourmenter les bêtes : il suffit de croire, comme on ne peut guère s'en empêcher, qu'elles sont capables de sentiment. Faut-il qu'une âme soit précisément celle de tel ou tel homme, ou celle d'un homme en général, pour qu'il ne faille pas l'affliger d'un sentiment douloureux ? Ceux qui raisonnaient de la sorte, ne pourraient-ils pas par degrés aller jusqu'à tuer ou tourmenter sans scrupule, tout ce qui ne serait pas de leurs parents ou de leurs amis ? »

4. Si la peine de mort à moi me paraît une pratique révoltante, elle était à l'époque de Maupertuis admise par presque tous et l'est encore aujourd'hui par la majorité des Français, y compris, fort probablement, par Luc Ferry lui-même. Ce n'est donc pas l'acceptation par Maupertuis de cette peine qui paraît en soi scandaleuse à L.F. et C.G., ou « très étonnante », mais la suggestion qu'ils lui attribuent (on peut d'ailleurs douter de la véracité de cette attribution) d'y ajouter la souffrance d'une expérimentation médicale – voire, plutôt, le fait de ravalier un « homme » au rang de *cobaye*. Personnellement, je tiens à affirmer clairement qu'effectivement, malgré les cris perçants des bonnes âmes humanistes, le fait d'imposer à un humain, condamné à mort ou pas, une souffrance intense par une expérimentation médicale n'aurait rien en soi de *plus* scandaleux que le fait de faire de même à un rat.

Il faut être Luc Ferry pour croire que Maupertuis veut dire qu'on ne doit pas maltraiter les non-humains pour ne pas risquer d'être conduit à maltraiter les « hommes » ; comme si les antispécistes, lorsqu'ils comparent l'esclavage des non-humains à celui des humains, voulaient dire que le premier risque de nous inciter à pratiquer le deuxième !

Des animaux et des Allemands

On est souvent surpris, donc, quand on compare les textes à ce qu'en disent L.F. et C.G. Celui qui ne lirait que les chapeaux – après tout, c'est plus facile – va croire ce qui y est dit, et en particulier, que tout ce qui a pu être écrit au cours des siècles en faveur de la considération pour les animaux non humains était motivé par la volonté de préserver la dignité humaine. Et ceci sauf – Luc Ferry ne manque pas une occasion de le dire – dans le cas des nazis. Autre refrain, donc, et auquel j'ai moi-même cru longtemps, qui est que les lois nazies étaient exceptionnelles pour leur époque en ce que, comme disent L.F. et C.G. dans la présentation qu'ils en font vers la fin du livre (p. 505), « *de leur propre aveu, [leur] originalité tient au fait que, pour la première fois dans l'histoire, l'animal est protégé en tant qu'être naturel, pour lui-même, et non par rapport aux hommes.* » (les derniers mots sont mis en relief par L.F. et C.G.). De leur propre aveu : on avoue quelque chose qu'on n'a pas envie de dire – alors qu'au contraire, les nazis n'ont pas attendu Luc Ferry pour faire de cette particularité alléguée un article de propagande

explicite, comme en témoigne un discours de Himmler, qui devant des SS proclamait fièrement « *Nous autres Allemands, qui sommes les seuls à traiter correctement les animaux...* »

De ces lois nazies elles-mêmes en fait on ne nous cite pratiquement rien, hormis les déclarations d'intention à caractère propagandiste qui les accompagnaient et dont les thèses sont reprises telles qu'elles par L.F. et C.G. On ne pourra donc juger si elles avaient, en réalité, quoi que ce soit d'original ; mais pour comprendre ce que voulait dire dans les faits « traiter correctement » pour les nazis, il suffit d'examiner le contexte du brin de phrase de Himmler que j'ai cité⁵ :

« *Que 10 000 femmes russes tombent d'épuisement en creusant un fossé antichars, cela m'est totalement indifférent, pourvu que le fossé soit creusé.*

Évidemment, il ne s'agit pas d'être dur et impitoyable inutilement. Nous autres Allemands, qui sommes les seuls à traiter correctement les animaux, nous traiterons correctement les animaux humains. Mais ce serait un crime contre notre sang que de se soucier d'eux [...] »

Et immédiatement après, abordant l'« extermination du peuple juif », Himmler ajoute que les SS peuvent être orgueilleux de ce que, fréquentant des « monceau[x] de 100 cadavres, de 500, ou de 1 000 », ils soient « passés par là, et en même temps [...] restés corrects ».

5. Discours secret prononcé par Heinrich Himmler devant les chefs SS en 1943, cité par Maurice Duverger dans *Constitutions et Documents politiques*, p. 859.

On voit donc bien ce que pour les nazis signifiait « *traiter correctement les animaux* » : à savoir les traiter comme ils ont traité les Juifs en particulier, c'est-à-dire les traiter comme le spécisme que défendent L.F. et C.G. implique de traiter les animaux non humains. Et le fait même que les Juifs eux aussi fussent traités « correctement » par les nazis, c'est-à-dire sans « dureté et cruauté inutiles », était encore un autre article de la propagande hitlérienne, article que d'autres – pas L.F. et C.G. cette fois – reprennent aujourd'hui eux aussi à leur compte.

On peut en fait construire un tableau instructif montrant le parallèle assez remarquable qui existe entre les points de ce discours de Himmler et les thèmes constants de la propagande spéciste (voir page en face) :

Le fait que l'on puisse faire ce parallèle n'est pas dû au hasard : les nazis ont simplement repris à leur compte les paradigmes discriminatoires existants, humanistes, mais en déplaçant la frontière tracée entre les êtres qui comptent et ceux qui réellement ne comptent pas⁶. Nous aussi nous voulons déplacer cette frontière, et c'est là le point d'ancrage de l'obsession de Luc Ferry à comparer le nazisme et l'antispécisme : c'est que nous ne respectons pas la frontière. Seulement... il y a une nuance : nous, nous voulons la déplacer *dans l'autre sens*, étendre la communauté

6. La littérature pro-esclavagiste des XVIII^e et XIX^e siècles abonde aussi de références à la nécessité de traiter « correctement » les esclaves, sans brutalité « excessive » ou « inutile ». Par ailleurs, un argument courant *contre* l'esclavage se basait sur... les mauvais effets que sa pratique pouvait avoir sur la moralité des maîtres (incitation à l'oisiveté, tentations sexuelles).

Heinrich Himmler

- L'utilisation du terme « animaux » pour désigner une catégorie « inférieure », à laquelle on n'appartient pas soi-même.
- Mise en avant de l'exigence de traiter « correctement » lesdits « animaux ».
- C'est au nom de sa propre dignité d'« Allemand » qu'on ne doit pas être inutilement dur et impitoyable à l'égard des autres.
- Mais ce serait un crime contre le « sang allemand » que de protéger les « inférieurs » pour eux-mêmes.
- Condamnation des seuls mauvais traitements « inutiles ».
- Traduction concrète de ce « traitement correct » : une brutalité sans nom et des monceaux de cadavres.

L. Ferry et C. Germé

- Idem
- Idem
- C'est au nom de sa propre dignité d'« homme » qu'on ne doit pas être inutilement dur et impitoyable à l'égard des autres.
- Mais ce serait une atteinte à l'« homme » que de protéger les « animaux » pour eux-mêmes.
- Idem
- Idem

des êtres qui comptent pour y inclure tous ceux qui peuvent en bénéficier, pour eux-mêmes. Nuance que L.F. et C.G. font mine de ne pas saisir...

Revenons aux chapeaux, et à l'originalité attribuée aux nazis dans le fait de vouloir respecter les animaux pour eux-mêmes. À la lecture, il m'a semblé clair qu'il s'agissait bien moins, quoi qu'en disent les propagandes, de prendre en compte les animaux pour eux-mêmes, que de respecter *la nature* en tant que base de l'ordre du monde. Exemple de protection des « animaux » par ces lois nazies (p. 515) : « *Le devoir d'un chasseur digne de ce nom n'est pas seulement de chasser le gibier, mais aussi de l'entretenir et de le soigner afin que naisse et se préserve une situation du gibier plus saine, plus forte et plus diversifiée quant aux espèces* ⁵. » Et d'un autre côté l'humanisme non plus, dans un certain sens, n'exige nullement que quiconque, même humain, soit pris en compte pour lui-même ; ce que lui aussi défend, c'est un *ordre du monde* – la suprématie humaine ; pas le même ordre que les nazis, du moins pour les humains, mais un ordre tout aussi indifférent à la réalité de ce qui fait pour chacun de nous, animaux, êtres sensibles et désireux de jouir de notre existence, la valeur de celle-ci.

Inversement, le texte que citent L.F. et C.G. concernant la législation des autres pays européens à la même époque (il s'agit d'ailleurs d'une simple thèse de droit de 1931, donc d'un document de seconde main) n'étaye que peu, et contredit souvent, les affirmations qui les introduisent (p. 485), et en particulier celle selon laquelle « *exception faite des lois nazies, [les lois adoptées dans les*

années 1930] visent toutes la protection de la sensibilité humaine » plutôt que celle des animaux pour eux-mêmes, et ne protègent donc que de la cruauté publique. Ainsi, dès les premières lignes de l'étude citée, il est question de la réglementation de l'abattage en Écosse qui imposait l'insensibilisation préalable. Une foule d'autres dispositions dans de nombreux pays – et pas seulement, ni même très particulièrement, en Belgique, comme le dit souvent Luc Ferry – concernent ainsi la protection des animaux *contre leur propriétaire*, et ceci y compris en privé. Et par ailleurs, il est assez clair que, malgré toutes les ambiguïtés, une bonne part de la pression publique en faveur des lois de protection animale correspondait bien à une volonté de protéger les non-humains *pour eux-mêmes*.

Quelques omissions

Je l'ai dit, du débat moderne sur le statut moral des non-humains le lecteur ne saura rien, hormis dans la préface où Luc Ferry cite les noms de Peter Singer et de quelques autres, et note que « *la littérature américaine et allemande sur le droit des animaux est d'une abondance et d'une richesse étonnantes* » (étonnement, quand tu nous tiens !). Pas un seul passage extrait de cette littérature n'est inclus dans le recueil, même pas une citation de Singer dont le livre *La Libération animale* a pourtant été traduit récemment en français chez Grasset – ce que Luc Ferry sait assez. Ce fait n'est même pas noté. Dans la « bibliographie des ouvrages non cités » qu'on trouve en fin de volume cette littérature n'est présente que par le

Case for Animal Rights de Tom Regan. Et les *Cahiers anti-spécistes* ? Aucune mention non plus, malgré le fait que nous ayons publié assez d'extraits significatifs de cette littérature pour que notre présence puisse être pleinement justifiée dans une telle bibliographie. Aucune mention... sauf peut-être ceci, que j'interprète comme une allusion très voilée à notre existence : page 506, L.F. et C.G. nous assènent que « *la législation nazie anticipe de façon novatrice sur les exigences les plus radicales de l'antispécisme contemporain* »⁷ ! – parce que, selon la propagande de L.F. et C.G. et des nazis, elle aurait été la seule à protéger aussi les animaux sauvages (la lecture des textes montre le contraire), tout comme nous, effectivement, nous refusons de discriminer entre les êtres sensibles suivant leur proximité d'avec l'« homme ».

On peut se demander quel démon pousse L.F. et C.G. à blinder ainsi, par leur réinterprétation trompeuse, les passages qu'ils nous présentent de la « pensée occidentale » sur les non-humains, textes dont on pourrait attendre une limpide et sereine défense du spécisme. C'est sans doute que, au sein même de cette pensée occidentale, se font jour des contradictions et des tendances qui fragilisent l'ordre spéciste, sans jamais cependant aller jusqu'à l'attaquer de front – sauf, bien sûr, au cours des vingt dernières années, celles qui sont omises dans le livre. Luc Ferry, qui n'est pas de gauche, semble

7. Il est remarquable que le terme « antispécisme » soit utilisé ici avec tant de naturel, puisque c'est là je crois la seule apparition de ce mot, ou de tout autre formé sur « spécisme ».

sentir implicitement que c'est de ce côté, du côté des partisans de l'égalité et de la générosité, que peut venir le danger. D'où son acharnement quelque peu puéril à agiter l'épouvantail de la « zoophilie des nazis ».

Le livre peut, malgré tout cela, être considéré comme utile, à cause de l'ensemble des textes qu'il rend disponibles pour un prix abordable – à condition que le lecteur justement les *lise*, et sache oublier la prose de Luc Ferry et Claudine Germé !

LA PROTECTION LÉGISLATIVE DE L'ANIMAL SOUS LE NAZISME

Un recyclage français de la propagande nazie
(autour des ouvrages de Luc Ferry)

Élisabeth Hardouin-Fugier

LA PROTECTION LÉGISLATIVE DE L'ANIMAL SOUS LE NAZISME

Un recyclage français de la propagande nazie
(autour des ouvrages de Luc Ferry)

Les mânes de Goebbels exultent : au troisième millénaire, il se trouve encore des auteurs pour utiliser sa propagande et, mieux encore, pour la diffuser ! S'engouffrant dans le vide laissé par les historiens du nazisme en matière de protection législative de l'animal, on peut en France, mais aussi en Suisse, en Italie, en Amérique ou en Allemagne, écrire et proclamer haut et fort d'aussi évidentes contrevérités que : « Hitler a supprimé la vivisection », affirmation tout droit venue d'une propagande nazie qu'il convient de démystifier.

Le Nouvel Ordre écologique de Luc Ferry paraît en 1992¹, l'année même du *Sommet de la Terre* de Rio, qui active les polémiques sur l'écologie. En Suisse, les propos de Luc Ferry sur l'animal arrivent à point nommé pour le referendum concernant « l'abolition de la vivisection, sou-

1. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique, l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992 (désormais abrégé en : Ferry 1992).

mise en votation le 7 mars 1993 ». Le *Corriere della Sera* du 19 octobre 1992, très lu dans le canton italoophone du Tessin, expose les conclusions du livre de Ferry, sur les liens supposés entre la protection de l'animal et le nazisme, argument largement repris dans la campagne de presse précédant le vote.

C'est la proclamation d'un ensemble législatif de protection animale par le gouvernement de Hitler, et en particulier la loi du 24 novembre 1933 (*Tierschutzgesetz*, loi de protection de l'animal), qui incite Ferry à lier au nazisme la compassion envers l'animal. La très courte section I de cette loi (9 lignes en 2 alinéas), intitulée «*Tierquälerei*», (torture ou tourment infligé(e) à l'animal) apporte d'emblée un nouveau critère d'évaluation de la souffrance animale : «*Il est interdit de tourmenter inutilement un animal ou de le maltraiter brutalement*²» (souligné par nous). Le second alinéa définit «l'utilité» de la maltraitance. La section II (Prescriptions pour la protection de l'animal) est un catalogue de 14 mauvais traitements infligés aux animaux, par exemple le prélèvement des cuisses aux grenouilles vivantes (alinéa 12). La section la plus longue (III, Expérimentation sur animaux vivants), concerne l'une des plus importantes polémiques du XIX^e siècle, portant sur la

2. Texte officiel dans le *Reichsgesetzblatt*, Journal Officiel du Reich, n°132, du 25 novembre 1933, pp. 987-988, une colonne p. 989. Traduction du *Bulletin juridique du Comité International*, BJCI, 1933, pp. 33-37. La traduction de *Tierquälerei* peut paraître faible, l'usage le plus répandu, y compris dans les dictionnaires réputés, étant de traduire *Quälerei* par torture.

« vivisection ». Les sections IV et V, purement juridiques, précisent les modalités d'application de la loi, que nous désignerons désormais par « loi du 24 nov. 1933 ».

Comment le gouvernement de Hitler s'empare dès 1933 du thème de la protection législative de l'animal en même temps que de l'ensemble des institutions civiles, intellectuelles et culturelles allemandes pour se parer d'un prétendu humanisme, il est aisé de le démontrer (cf. ci-dessous, chapitre I – *Notre Führer aime les animaux*). Il ne s'agirait là que d'un artifice de propagande parmi beaucoup d'autres, s'il n'avait connu, aujourd'hui, une postérité inattendue. Bien des auteurs français, s'appuyant en particulier sur *Des Animaux et des Hommes*, publié par Luc Ferry en 1994 en collaboration avec Claudine Germé, prenant pour argent comptant le mythe d'une prétendue zoophilie nazie, se chargent d'amplifier ce dernier et d'en tirer des conclusions : c'est ce que nous verrons dans le chapitre II – *Naissance et croissance d'un mythe*.

I- « NOTRE FÜHRER AIME LES ANIMAUX »

I - De la théorie à la pratique

Lors de la prise de pouvoir des nazis, l'heure est à la vertu rassurante. Dès le 2 février 1933, Hitler proclame : « *puisse le Dieu tout puissant prendre notre travail dans sa grâce, orienter notre volonté, bénir notre intelligence et*

nous combler de la confiance du peuple, car nous voulons combattre, non pour nous, mais pour l'Allemagne³». Joseph Goebbels, ministre de la propagande, relate dans son *Journal* comment il entreprend, dès mars 1933, de donner une image positive de l'homme privé Adolf Hitler, jusque-là connu en tant que politicien. Hitler est un être « aussi simple que bon », « qui ne pense qu'à son travail et à ses devoirs », « amical, aimant les enfants. » L'amour de la nature d'une part, très répandu en Allemagne, en particulier auprès des anciens membres des Wandervögel (« Oiseaux migrateurs », mouvement de jeunesse très populaire), l'amour des animaux d'autre part, apparaissent alors comme les caractéristiques de tout homme bon. Dans ses *Propos de table*, Hitler se proclame « Tierliebhaber » (habituellement traduit par « ami des animaux »)⁴, mais, à vrai dire, amateur de chien-loup (berger allemand) exclusivement. Un *Führer* dérogerait de se laisser photographier, fut-ce par Hofmann (devenu le photographe officiel de Hitler) en compagnie des bichons d'Eva Braun, tout juste bons pour une femme. Dans une série de cartes postales très populaire, le photographe « surprend » Hitler sortant furtivement d'une église, une croix se profilant au-dessus de sa tête découverte, caressant

3. *Discours radiodiffusé de Hitler*, 1/2/1933, cité par Alfred Grosser, *Hitler, la presse et la naissance d'une dictature*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 134.

4. Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche in Führerhauptquartier, 1941-1942* (*Propos de table dans le Quartier général du Führer, 1941-1942*), Stuttgart, Seewald Verlag, 1976, 3^e édition, annotée, p. 92. La traduction : « amateur d'animal » est aussi proposée.

des enfants ou méditant dans la nature en compagnie de sa chienne Blondie.

Les textes de Hitler sur l'animal sont peu nombreux. Dans *Mein Kampf*, quelques passages servent à justifier, par l'exemple de la nature, la thèse raciste, la sélection naturelle et la violence. Il existe aussi quelques histoires de chiens, au front, par exemple, parfois rapportées par Baldur von Schirach, dont le chien, offert par Hitler, sautait sur quiconque faisait le salut nazi ! On sait aussi, en particulier par Albert Speer, que le *Führer* ennuyait les hôtes de son chalet d'Obersalzberg par ses interminables tirades sur les chiens-loup. Dans les *Propos de table* déjà mentionnés, minutieusement consignés pour 1941 et 1942 en près de 500 pages, le mot animal apparaît 18 fois ; outre de rudimentaires justifications du néodarwinisme (« les chats n'ayant pas pitié des souris »), deux passages plus longs (pp. 241-242, 431-432) exposent le végétarisme comme hygiène de vie, puis vient l'inévitable éloge de Blondie.

« Dans le nouveau Reich, il ne doit plus y avoir de place pour la cruauté envers les animaux⁵. » Si telle est la théorie,

5. « Avant-propos » in Cl. Giese et W. Kahler, *Das deutsche Tierschutzrecht*, Berlin, Freiburg, Otto Walter, 1939 (désormais abrégé par nous en *Kommentar*), cité par Luc Ferry et Claudine Germé, *Des Animaux et des Hommes*, Paris, Librairie Générale française, 1994, en particulier pp. 506, 507, 513, 514 (désormais abrégé en : Ferry 1994).

Autre écrit de Luc Ferry qui sera désormais cité en abrégé : « L'Europe des nations face aux droits des animaux », dans *L'Éthique du vivant*, Denis Noble et Jean-Didier Vincent (dir.), UNESCO, 1998, abrégé en : Ferry 1998.

la réalité est tout autre : « bonheur pour Blondie Hitler, malheur pour “Minet” Klemperer, dont le maître est Juif ! » Victor Klemperer, cousin du célèbre chef d'orchestre, survivant en Allemagne comme époux d'une Aryenne, témoigne de ce fait trop peu connu : « *Je n'avais plus le droit de verser à la SPA une cotisation pour les chats, parce que, à “l'Institution allemande des chats” (vraiment, c'est ainsi que se nommait désormais le bulletin de la société, devenu organe du Parti) il n'y avait plus de place pour les créatures “perdus pour l'espèce” (Artvergessen) qui vivaient chez les Juifs. Plus tard, on nous a d'ailleurs enlevé, puis tué nos animaux domestiques, chats, chiens et même canaris : loin d'être des cas isolés, des turpitudes sporadiques, il s'agissait d'une intervention officielle et systématique et c'est une des cruautés dont aucun procès de Nuremberg ne rend compte...* »⁶

2- La loi de protection animale

Les lois et décrets successifs sur la protection de l'animal font partie de la mise au pas, l'« *Indoktrinierung* »⁷, par le nazisme, de toutes les structures de la société civile, dont le plus célèbre épisode est le bûcher constitué par des livres interdits, dit autodafé. On peut s'étonner que la loi de protection de l'animal du 24 nov. 1933 n'ait jamais été citée par les historiens comme le parfait exemple d'embrigadement par une rela-

6. Victor Klemperer, *La Langue du III^e Reich*, Paris, Albin Michel, 1996, Leipzig, 1975, p. 140.

7. On trouve plus souvent : « *Gleichschaltung* ».

tive persuasion, du moins dans un premier temps, avant que, le 11 août 1938, les associations de protection animale ne soient unifiées dans une structure nazifiée, dont la branche féline est évoquée ci-dessus par Klemperer.

La loi du 24 nov. 1933 s'insère dans un « torrent législatif », étendu à tous les domaines, qui déferle des administrations nazies dès 1933. Pour les onze mois d'activité du seul cabinet de Hitler, cinq tomes occupent 2839 pages. En avril 1933, le *Journal Officiel du Reich*, publie près de trente lois sur tous les sujets imaginables. Le juriste allemand Hubert Schorn⁸ démontre que la frénésie législative nazie n'est qu'un artifice de la prise du pouvoir politique : ces textes, souvent anodins, parfois valables (classes surchargées, protection maternelle), tiennent le devant d'une scène où il se passe bien autre chose. Schorn situe dès 1934 l'illégalité installée dont un juridisme exacerbé sauve les apparences : Ulrich Linse évoque ce phénomène à propos des lois protégeant une nature dont la destruction est en cours⁹. Dans le domaine de l'animal, les textes sur l'abattage du 21 avril 1933 (4 paragraphes) et la modification du vieux code pénal (16 mai 1933) précèdent (entre autres textes) la loi du 24 nov. 1933, que Luc Ferry présente avec insistance comme une création personnelle de Hitler.

8. Hubert Schorn, *Die Gesetzgebung des National Sozialismus als Mittel des Machtpolitik*, Frankfurt aM., Vittorio Klostermann, 1963, p. 19.

9. Ulrich Linse, *Ökopax und Anarchie*, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1986, p. 50.

Il est certain qu'une déclaration de Hitler sur la protection de l'animal aurait été inlassablement citée par la cour de ses flatteurs et obligatoirement posée en référence par les juristes, à commencer par ceux de son cabinet. Ce n'est pas le cas. Le premier commentateur de la première édition de la loi du 24 nov. 1933, dans les *Législations du cabinet de Hitler*¹⁰, fournit comme unique « justification » (« *Begründung* ») la *volonté du peuple* de protéger l'animal. De même, les thèses juridiques sur la législation animale, écrites sous le nazisme, se bornent à mentionner, et rarement, quelques passages de *Mein Kampf* pour justifier leur conception du monde. Aucun texte de Hitler sur la protection animale n'y apparaît, en dépit de l'obligatoire et obséquieuse révérence due au *Führer*, pas plus que dans le très long *Kommentar* de Giese et Kahler sur la loi du 24 nov. 1933, conçu dans la tradition du droit allemand, épris de justifications. Les discours de Hitler, intégralement publiés, ne semblent pas contenir le mot animal¹¹. Le sujet de l'animal n'apparaît pas davantage dans les plus importants recueils de sentences et pensées du *Führer*, publiés par la propagande nazie, couvrant tous les domaines, éthiques, religieux et culturels. Aussi nous est-il permis d'imiter saint Thomas pour ne croire que les documents visibles, en attendant la révélation des invisibles.

10. Werner Hoche, *Die Gesetzgebung...*, op. cit., Heft I, p. 702, 712 ; commentaires reproduits dans le *Deutscher Reichsanzeiger und Preussischer Staatsanzeiger* n° 281, 1/12/1933, puis dans les introductions successives de Giese, *Reichsgesetzblatt*, Teil I, 25/11/1933, n° 132, p. 989.

11. Max Domarus, *Hitler Reden und Proklamationen, 1932-1945*, Neustadt Schmid, 1962.

Il n'est pas impossible que Hitler ait approuvé de quelques mots la loi qu'il signe le 24 nov. 1933, mais notre enquête ne peut accorder aucun crédit aux affirmations répétitives de Luc Ferry, toujours dépourvues de références, sur le rôle personnel tenu par Hitler dans la protection de l'animal, telles que :

« Hitler [...] en faisait une affaire personnelle » ;

« ... éviter la cruauté envers les animaux. C'est au nom de cette volonté chère au cœur de Hitler lui-même [que sont édictées les lois de protection] » ;

« ... nul hasard, en ce sens, si c'est au régime nazi et à la volonté personnelle de Hitler que nous devons, aujourd'hui encore, les deux législations les plus élaborées que l'humanité ait connues en matière de protection de la nature et des animaux » ;

« Hitler tiendra à suivre personnellement l'élaboration de cette gigantesque loi (plus de 180 pages !) »¹²

Par ailleurs, on connaît, par de multiples témoignages, la célèbre horreur du Führer pour l'administration et le travail législatif, parfaitement documentée par Ian Kershaw : *« Dans le cadre d'un processus aussi lourd qu'inefficace, il [Hitler] obligeait à faire aller et venir les projets entre les ministères jusqu'à trouver un accord. C'est uniquement à ce stade, et encore sous réserve qu'il en approuvât la teneur qu'on lui avait brièvement résumée, que Hitler signait le*

12. Ferry 1992, p. 182 ; 1992, p. 206 et 1994, p. 514 ; 1992, p. 29 ; 1998, p. 73, dans l'ordre des citations. Ce type de déclaration est souvent repris, avec des variantes, par exemple dans *Le Point*, « Les animaux ont-ils des droits », 1/4/1995, pp. 85-90.

texte, généralement sans guère se donner la peine de le lire, et en faisait une loi. »¹³

La loi du 24 nov. 1933 est en réalité le résultat d'une très longue concertation entre protecteurs de l'animal, aboutissant enfin à un texte commun, rédigé vers 1927 sous la direction du juriste Fritz Korn¹⁴. Dès lors, cette proposition est à plusieurs reprises renvoyée en boomerang entre les assemblées régionales et le Parlement du Reich, chacun se déclarant incompétent. En 1933, une fois de plus et semble-t-il très tôt, le projet est envoyé au nouveau gouvernement. Il aboutit dans le cabinet de Hitler. Les commissions juridiques, surchargées d'ouvrage, trouvent le travail « tout prêt dans les tiroirs », selon un témoignage recueilli en 1970 auprès du professeur A. Ketz, qui avait pris part aux travaux préparatoires avant 1933¹⁵. Les juristes nazis utilisent visiblement ce travail législatif, considérable en dépit de sa brièveté, impossible à élaborer dans d'aussi courts délais. Dans la section II (catalogue des interdictions) apparaissent les demandes de nombreux

13. Ian Kershaw, *Hitler, essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard essais, 1995, p. 753.

14. Fritz Korn. *Die strafrechtliche Behandlung der Tierquälerei*, Meissen, Bohlmann, 1928, et « Die Tierquälerei in der Rechtsprechung », in *Archiv für Rechtspflege in Sachsen*, VI, 1929, pp. 331-340 ; également F. Korn, *Kommentar zum Reichs-Tierschutzgesetz vom 24 November 1933*, Meissen, Matthäus Hohlmann, sans date (semble dater des premiers mois de 1934).

15. Barbara Schröder, *Das Tierschutzgesetz vom 24.11.1933 zur Dokumentation der Vorgeschichte und der Änderungsvorschläge*, Inaugural Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Veterinärmedizin an der Freien Universität Berlin, 1970. pp. 9 à 11.

auteurs bien antérieurs. Les nazis saisissent évidemment l'occasion pour centraliser sous leur coupe les associations protectrices de l'animal. Néanmoins, la loi du 24 nov. 1933 réalise enfin l'unification juridique nationale et le regroupement des données en un unique texte de référence, depuis longtemps espéré par les juges. La rédaction en est judicieuse et les sanctions aggravées. La liste des interdictions de la II^e section, désormais pénalisées, est perçue comme une victoire sans précédent. En fait, la jurisprudence des années nazies ne semble guère montrer de changements effectifs dans le traitement des animaux. Cependant, la loi du 24 nov. 1933, claironnée au-delà des frontières, reçoit un accueil favorable en France. Le ministère nazi de la Propagande récupère ce succès international. Certains hauts dignitaires, comme Heinrich Himmler, proclament que cette législation est une preuve du haut degré de civilisation de l'Allemagne nazie. Joseph Goebbels ne semble pas être intervenu personnellement dans la loi du 24 nov. 1933. Cependant, sa ligne de propagande explicitement tracée en 1933 – donner un visage humain au *Führer* – a été parfaitement suivie. Plus d'un demi-siècle plus tard, ce « visage humain » de Hitler s'enrichit encore, grâce à L. Ferry, « *d'une volonté d'éviter la cruauté envers les animaux, chère au cœur de Hitler lui-même*¹⁶ ». Hermann Göring a fait mieux encore. Son scoop : « les nazis ont supprimé la vivisection », se retrouve dans la France de 1999, sous la plume de Paul Ariès : « *Les nazis étaient, eux, antivivisectionnistes*¹⁷. »

16. 1992, p. 206.

17. *Golias*, nov.-déc. 1996, « Les amis des bêtes », p. 36.

II- NAISSANCE ET CROISSANCE D'UN MYTHE

I- Les surprenants artifices de Luc Ferry

Dans son ouvrage de 1994, *Des animaux et des Hommes*, Luc Ferry publie (p. 513) un fragment de l'édition de 1939 du *Kommentar* (écrit, rappelons-le, par Giese et Kahler) sous forme de traduction des 9 premières lignes (et demi) de la page 19. Ferry intitule cet extrait : « *Article 1 de la Loi du 24 novembre 1933 sur la protection des animaux : La cruauté envers les animaux, Berlin, le 24 novembre 1933* ». Luc Ferry appose sous ce fragment les signatures de Hitler, « *du ministre de la Justice Dr Görtner, du ministre de l'Intérieur et du ministre de Tutelle Göring* ». Ces signatures ne figurent évidemment pas sous ce fragment du *Kommentar* écrit par Giese et Kähler. De plus, Göring n'a pas signé la loi du 24 nov. 1933, comme le montre le *Journal Officiel* allemand du 25 novembre 1933. Par son intitulé et ces signatures, Luc Ferry montre clairement qu'il fait passer le commentaire pour la loi elle-même. Un passage de son livre de 1992¹⁸ reflète la même imprécision, confusion ou artifice. En d'autres termes, L. Ferry confond le commentaire et la loi du 24 nov. 1933 dont il ne cite ni analyse aucun extrait. Certes, un

18. Ferry, 1992 : « *On y trouve rassemblées, en quelque trois cents pages serrées, toutes les dispositions juridiques relatives à la nouvelle législation, ainsi qu'une introduction exposant les motifs "philosophiques" et politiques d'un projet dont l'ampleur, en effet, n'est alors à nulle autre pareille* » (p. 181). « [Les trois lois] portent, hors celle du Chancelier, les signatures des principaux ministres concernés : Göring, Görtner, Darré, Frick et Rust » (p. 182).

Kommentar explique la loi plus longuement que nos Circulaires d'application, mais ne peut en aucun cas être substitué à la loi du 24 nov. 1933, publiée *in extenso* dans le *Kommentar* (pp. 262 à 268). De plus, sur la page 19, citée par L. Ferry, se trouve la référence de la loi au *Journal Officiel* allemand (*RGBl.* S. 987) que Ferry n'a pas consulté. Aussi peut-on s'étonner que de nombreuses références au *Journal Officiel* allemand soient extraites du texte du *Kommentar* et placées par Ferry en notes de bas de page¹⁹. De prime abord, cette pseudo-érudition impressionne les lecteurs. Moi-même, j'ai été tellement intriguée que j'ai finalement été incitée à me reporter aux *Reichsgesetzblatt* (*J.O.* allemand) originaux, tous disponibles à Paris !

On a vu que dès 1992, Ferry attribue à la loi de 1933, qu'il ne connaît pas, « une ampleur à nulle autre pareille »²⁰. En 1998 et dans une publication de l'UNESCO, il en précise la longueur : « Hitler tiendra à suivre personnellement l'élaboration de cette gigantesque loi (plus de 180 pages !) »²¹. La criante invraisemblance de tels renseignements ne décourage pas les plumes des suiveurs²². Jean-Pierre Digard²³,

19. Ferry 1994, 6 références page 512.

20. 1992, pp. 181-182.

21. 1998, p. 73. Rappelons qu'elle tient sur 2 pages 1/3 au *J.O.* allemand.

22. Jean-François Six, « Existe-t-il un droit de l'animal ? », dans *Pour une éthique du transport et de l'abattage des animaux de boucherie*, 24/10/1995, Paris, INRA, Interbev, pp. 3-44 ; « L'animal est-il un sujet de droit ? », dans *L'Homme et l'animal, un débat de société*, Paris, INRA éditions, 1999, pp. 41-59.

23. Jean-Pierre Digard, *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard,

entre autres, conseille à ses lecteurs de se reporter « *aux textes législatifs du III^e Reich réunis par Ferry et Gèrmé* ».

Plus théâtrale encore est la mise en vedette de la signature de Hitler auprès de la (prétendue) loi du 24 nov. 1933 (ou plutôt au lieu de la signature des auteurs du *Kommentar* !). La signature des lois par Hitler est une réalité juridique consécutive à la prise de pouvoir du 30 janvier 1933, donnant à Hitler un pouvoir législatif encore accru en avril 1933 ; c'est un fait purement politique, qui ne dénote en rien un intérêt particulier du *Führer* pour l'animal. Cette mise en scène d'une évidence juridique vise évidemment à souder un nom d'horrible mémoire à un texte. Il est à peine croyable que pareil artifice ait pu impressionner quiconque, mais c'est pourtant le cas de Djénane Kareh Tager qui, dans *L'Actualité religieuse* (15/7/1996, p. 24) écrit : « *l'exergue de la loi est signé Adolf Hitler* » ; le terme *exergue*, étranger au vocabulaire législatif, trahit le passage du domaine de la réalité juridique à celui de l'imaginaire.

L'unique référence de Luc Ferry à la prétendue implication personnelle de Hitler en faveur de l'animal est constituée par le texte tardif (1938) ouvrant l'édition de 1939 du *Kommentar*. Krebs, directeur du regroupement nazi de toutes les associations protectrices de l'animal, le mentionne comme une « *instruction de notre Führer* »

note 73, p. 247. « *Le national-socialisme allemand, qui eut la législation la plus favorable aux animaux* », affirme-t-il également dans « *La compagnie de l'animal* », dans Boris Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, Paris, Gallimard Folio, p. 1054.

accompagnant la phrase : « *dans le nouveau Reich, il ne doit (ou : devra, futur de proximité) plus y avoir la moindre place pour la cruauté envers les animaux* ». Partant de cette référence, unique et issue de la propagande nazie, au moment de la confiscation de toutes les associations protectrices, Ferry la transforme en « *formule d'Hitler (sic) qui inaugure la Tierschutzgesetz* »²⁴. Selon *Le Point*²⁵, la phrase serait tirée d'un « *discours d'Hitler (sic)* » expression citée sans référence. Selon Ferry, Hitler fait de cette loi une « *affaire personnelle* » ou encore : « *Hitler tiendra à suivre personnellement l'élaboration de cette gigantesque loi (180 pages)* »²⁶. L'imagination de Luc Ferry n'est pas moindre lorsqu'il s'agit de la « vivisection ».

2- L'animal dans l'univers nazi

Dès la fin août 1933, Hermann Göring lance le scoop d'une prétendue suppression de la vivisection, bientôt confirmée par la circulaire provisoire du 13 septembre 1933, valable quelques semaines, jusqu'à la promulgation de la loi du 24 nov. 1933, dont elle préfigure la III^e section. On y supprime le mot, (vivisection) mais non la chose (expérimentation sur l'animal vivant). Le scoop « La vivisection est supprimée en Allemagne » est habilement présenté comme un texte législatif, ou du moins officiel, assorti de terribles peines pour les contrevenants, passibles du camp de concentration – sanction qui a sans doute permis

24. 1992, p. 183.

25. *Le Point*, 1/4/1995, p. 89.

26. Respectivement : 1992, p. 182 et 1998, p. 73.

la fermeture de certains laboratoires et la suppression des remuantes associations opposées à la vivisection et portant ce nom. La nouvelle fait aussitôt le tour du monde, relayée par le réseau radiophonique allemand très développé en Amérique, et par les associations protectrices. Dans les faits, la loi du 24 nov. 1933 reprend bien des dispositions antérieures : une habilitation pour les chercheurs surveillant étroitement l'expérimentation, l'emploi recommandé de l'anesthésie si possible, la mise à mort rapide des animaux expérimentés, la limitation des expériences à but pédagogique, la publication des résultats réservée aux seules revues scientifiques, etc. Luc Ferry juge la sollicitude nazie envers l'animal de laboratoire « *en avance de cinquante ans (et même plus) sur son temps* ». C'est « en retard de 57 ans » qu'il faut écrire, puisque la première réglementation, anglaise, date de 1876, suivie par deux actes prussiens des 22 fév. 1885 et 20 avr. 1930, et de bien d'autres législations de pays européens. Luc Ferry se montre plus prudemment allusif au sujet de l'accusation dénonçant les protecteurs de l'animal qui auraient prôné le remplacement des animaux de laboratoire par des hommes, en particulier dans les camps de concentration. Il se contente d'écrire « *l'alliance de la zoophilie la plus sincère n'en est pas restée aux paroles, mais s'est incarnée dans les faits*²⁷ », et réserve à ses nombreux interviews la clef de cette ultime et terrifiante conséquence de la protection de l'animal. La lecture des Procès de Nuremberg, en particulier ceux des médecins, relatés par F. Bayle, ruine cette abominable allusion : on

27. 1992, p. 184.

y repère au moins trois laboratoires d'animaux établis dans des camps de concentration et une cinquantaine de témoignages montrant que de multiples expériences sur l'animal, souvent publiées, ont précédé les affreuses expériences sur des « sujets humains »²⁸.

Ferry croit voir dans la loi de 1933 la fin de l'anthropocentrisme : « *Ce n'est pas l'intérêt de l'homme qui serait ici l'arrière-fond : il est reconnu que l'animal doit être protégé en tant que tel (wegen seiner selbst)* ». Cette dernière formule est en effet utilisée par le *Kommentar*. Il est vrai que la loi de 1933 provient de protecteurs soucieux d'ouvrir une brèche dans l'ancienne conception, la seule acceptable et acceptée au début du XIX^e siècle, qui vise seulement à limiter les répercussions de la maltraitance de l'animal sur la moralité humaine. Pourtant, et de façon contradictoire, le *Kommentar* met immédiatement (p. 15) en garde son lecteur : la loi du national-socialisme assurant une protection plus efficace de l'animal qu'auparavant « *pose la question de savoir si l'animal pourrait être considéré comme susceptible d'avoir une personnalité juridique qui lui vaudrait une prétention subjective à la protection... À cette question, il faut répondre par non, le porteur de droit ne peut qu'être l'homme seul ou bien la communauté humaine, et non pas un animal (souligné par nous)... L'animal sera, juridiquement parlant, considéré comme une chose (als Sache gewertet)* ». Le dommage

28. Élisabeth Hardouin-Fugier, « *L'Animal de laboratoire sous le nazisme* », C.D. rom, Recueil Dalloz 19/2002 et site internet Dalloz ; François Bayle, *Croix gammée contre caducée, les expériences humaines en Allemagne pendant la Deuxième guerre mondiale*, L'auteur, 1950.

atteignant un animal appartenant à un tiers ne peut être pris en compte qu'en considération du § 303 du code pénal, dans la mesure où l'acte ne constituerait pas aussi un acte de torture. C'est dire que l'animal continue à être considéré comme n'importe quel autre bien. Cette idée est développée ou exprimée ensuite par des juristes nazis, démontrant la soumission juridique de l'animal à l'homme (évidemment aryen !). Il suffit ici de citer la thèse d'Albert Lorz²⁹ devenu le spécialiste des manuels de la législation animale allemande jusqu'à nos jours. Lorz écrit que c'est un point tout à fait élémentaire de la morale, que l'homme puisse user et abuser de l'animal à ses propres fins. Pour une traduction plus exacte, il faudrait utiliser l'expression consacrée par le droit de la propriété : user et abuser, exprimée par deux paires de verbes allemands, *benutzen und abnutzen*, *brauchen und verbrauchen*, les second termes marquant une dégradation supplémentaire allant jusqu'à l'anéantissement de « l'objet », c'est-à-dire la mort de l'animal, mais paradoxalement en excluant « *missbrauchen* » (maltraiter). Cette conception de l'animal comme simple objet de propriété reste proche du droit romain ; elle inviterait, dans une plus longue discussion, à nuancer une trop simpliste opposition entre une tradition nordique prétendue favorable à l'animal et une zone aussi ensoleillée que prétendue cartésienne, exaltant l'homme.

Quant à la prétention nazie de protéger tous les animaux, y compris les sauvages, dans laquelle Luc Ferry voit

29. Albert Lorz, *Die Tiermisshandlung in Reichstierschutzgesetz*, Günsburg, Karl Mayer 1936, p. 39.

un danger pour l'humanisme et l'humanité, c'est une fanfaronnade de la loi du 24 nov. 1933, qui ne concerne, dans la pratique et même dans son expression, que les seuls animaux domestiques, à l'exception toutefois des poissons et des grenouilles. Un simple coup d'œil sur la liste des « nuisibles » chassables en toutes circonstances ou sur les « plus basses espèces » à privilégier dans l'expérimentation animale, suffit à démentir la prétendue égalité nazie de tous les animaux.

Dès le début du texte de 1933, on a vu que le critère de la souffrance acceptable par la loi est l'utilité. Cette subjectivité, autrement dit l'intérêt de l'homme, autorise *de facto* l'expérimentation sur l'animal qui, sans cette clause, n'aurait pu faire l'objet de la III^e section de la loi du 24 nov. 1933. Ce critère de l'utilité achève de démoder et remplace le concept de « publicité » du vieux code pénal : une cruauté exercée sur un animal était répréhensible dans le seul cas où elle était perpétrée en public, car elle est alors censée blesser la sensibilité des témoins. Pour tourmenter un animal sans être sanctionné, il suffisait de se cacher.

La suppression d'un tel critère reste une victoire pratique de la protection animale, mais non pas une victoire théorique. En effet, le critère d'utilité de la souffrance infligée est établi en fonction de l'homme et fort rarement de l'animal (par exemple un soin vétérinaire), et la loi du 24 nov. 1933 n'est en réalité qu'une facette nouvelle de l'anthropocentrisme. Au critère de la publicité, qui, du moins, reflétait une certaine sensibilité ainsi que le poids

accordé à l'opinion publique, est substitué celui d'une évaluation tout aussi arbitraire : qui jugera si le bloc de pierre imposé au cheval de carrière est trop lourd ou si la corrida est indispensable à la santé mentale de ses spectateurs ? Quels sont les critères de l'utilité ? Loin d'être assassiné par les nazis, comme le proclame Ferry, l'anthropocentrisme tire une reconnaissance officielle de la législation du 24 nov. 1933 ; désormais, ce qui est utile pour l'homme prime tout. C'est d'ailleurs à ce parti juridique que se rattache pleinement Luc Ferry lui-même, à son insu, puisqu'il recommande, en 1998, d'éviter des « souffrances inutiles »³⁰ à l'animal !

4. Les suiveurs de Luc Ferry

Dès la publication du *Nouvel Ordre écologique*, de nombreux auteurs répercutent les affirmations de Ferry, en général sans citer leur source. François Reynaert renforce le vocabulaire de Ferry en écrivant dans le *Nouvel Observateur* que le *Führer* a « exigé » la loi de protection animale³¹. Dans sa thèse juridique, soutenue à l'Université de Nantes, Martine Leguille-Balloy va jusqu'à écrire : « *Ne faudrait-il pas se remémorer que Hitler fut le plus grand protagoniste de la protection animale dans notre siècle ?* »³². En 1993, Janine Chanteur reprend l'argument de Ferry pour nourrir sa défense de l'anthropo-

30. 1998, p. 75.

31. *Le Nouvel Observateur*, n° 1460, 1992, p. 18.

32. *Évolution de la réglementation de protection des animaux dans les élevages en Europe*, 2 avril 1999.

centrisme : « *L'inclinaison [du national-socialisme] à reconnaître un droit aux animaux plutôt qu'aux hommes* » (souligné par nous) exprime un renversement de situation menaçant. L'auteur ne pose même pas la question de la vraisemblance de son affirmation ; elle l'admet comme une évidence que Jean-Pierre Digard formule, plus nettement encore, en ces termes : « *Avec Hitler, souvent photographié en compagnie de ses bergers allemands favoris, et la législation du III^e Reich, qui fut plus favorable qu'aucune autre aux animaux*, nous quittons la fiction pour l'histoire » (souligné par nous). D'autres auteurs, en particulier catholiques³³, mettent en garde contre une législation protectrice de l'animal, au nom de la même contrevérité ; pas plus que Luc Ferry, ils ne sont conscients que le *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 2418) reprend à son compte le critère de la loi du 24 nov. 1933 de l'« utilité » de la souffrance infligée à l'animal, et lui donne une large extension.

La boursouflure typique du mythe, présente chez Ferry (une loi de 180 pages, une bibliographie sur l'animal de 600 pages³⁴ !) s'amplifie diversement chez ses imitateurs. Janine Chanteur³⁵ l'étend à la mémoire col-

33. Parmi les auteurs soulignant le prétendu lien entre nazisme et protection de l'animal : Jean-François Six, *op. cit.*, 1995, pp. 3-44 ; *L'homme et l'animal, un débat de société*, 1999, pp. 41-59 ; Jean-Pierre Digard, *op. cit.*, 1999, p. 215 ; René Coste, *Dieu et l'écologie*, éditions ouvrières, Paris, 1994, p. 33.

34. 1992, p. 80, note 9.

35. Janine Chanteur. *Du Droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*, Paris, le Seuil, 1993, p. 11.

lective par la formule : « *on se rappelle* » signifiant que le fait cité (« *l'inclinaison... du national-socialisme à reconnaître un droit aux animaux plutôt qu'aux hommes* ») est inscrit dans une mémoire collective, qu'il est une partie intégrante d'un lot de connaissances reconnu par tous, admis comme une évidence sans démonstration, donc devenu un axiome. L'amplification des arguments avancés peut atteindre l'absurde. On lit, par exemple : « *Les législations de 1933 et 1934 en Allemagne nazie étaient les premières dispositions légales de défense du droit des animaux et de la protection de la nature* » ; mieux encore : « *Le national-socialisme – le premier régime au monde à avoir codifié la protection des animaux et de la nature* » (souligné par nous). On pourrait croire ces affirmations sorties du ministère de Goebbels, mais, en réalité, ces lignes proviennent d'articles donnés pour informatifs, publiés en 1999 dans la presse française de grande diffusion, par une journaliste et par l'un des généticiens français censé faire autorité en matière d'éthique³⁶.

Dans ce trop court essai, nous avons tenté de jalonner les étapes d'un tortueux périple de désinformation. Parti d'une base factice, la propagande nazie, appuyée sur des confusions fondamentales et sur des affirmations sans fondement, l'argumentation, au fil des répétitions, accueille avec empressement des enflures mythiques, des données « plus grosses que nature ». Le discours devient un stéréotype, expulsé du domaine rationnel en tant

36. Sophie Gherardi « *La Deep Ecology comme anti-humanisme* », *Le Monde des Débats*, mai 1999, p. 15 ; Axel Kahn, « *Haro sur l'humanisme* », *L'Humanité*, jeudi 30 déc. 1999, pp. 12-13.

qu'axiome, dont il est, par définition, inutile de vérifier la validité. Il reste à s'interroger sur les motifs qui incitent à diaboliser la démarche protectrice de l'animal, par contamination avec un personnage hors norme, Hitler. Il nous suffit aujourd'hui de constater que la majorité de ces auteurs, universitaires de haut rang, juristes, philosophes, religieux catholiques, scientifiques, journalistes d'importants quotidiens, professionnels de la réflexion et de l'information, emboîtent, sans la moindre hésitation, le pas cadencé d'une désinformation qui pourrait devenir un cas d'école.

LES AUTEURS

David Olivier,

fondateur et membre de la rédaction des *Cahiers antisépécistes*, où il a publié de nombreux articles. Physicien de formation, informaticien de profession. Végétarien et militant pour une modification du statut éthique des animaux non humains depuis la fin des années 1980, s'intéresse à la philosophie éthique, aux rapports matière-conscience et à la biologie. Co-auteur en particulier du *Dictionnaire encyclopédique des sciences de l'information et de la communication* (éd. Ellipses, 1997) et de *Espèces et Éthique. Darwin: une révolution à venir?* (éd. tahin-party, 2001).

Estiva Reus

est membre de la rédaction des *Cahiers antisépécistes* où elle a publié plusieurs articles. Elle a traduit et préfacé *La Nature* de John Stuart Mill (ADEP 1998). Elle compte parmi les co-auteurs de *Espèces et Éthique. Darwin, une révolution à venir?*

Élisabeth Hardouin-Fugier,

universitaire, historienne des arts, a publié notamment *Le Peintre et l'animal*. Depuis sa participation au II^e Congrès Mondial sur la Violence de Montréal (Violence sur l'animal, 1992), elle a publié *La Corrida, Que Sais-Je ?*, 1995 (traduit au Japon avec Éric Baratay, et *Histoire des jardins zoologiques*, La Découverte, 1996, traduit en Allemagne (Wagenbach), en Angleterre et aux USA (Reaktion Books). Elle travaille sur l'admission de l'animal dans les bastions juridiques européens, en particulier dans le droit allemand.

Revue & Livres

Cahiers antispécistes, revue de réflexion et d'action pour
l'égalité animale – 100, gde rue – 30 270 St Jean du Gard
mail : redaction@cahiers-antispecistes.org
site web : <http://www.cahiers-antispecistes.org>

Marian Dawkins, *La Souffrance animale ou l'étude
objective du bien-être animal*, Point Vétérinaire, 1983

Peter Singer, *La Libération animale*, Grasset, 1993

Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, 1998

Jean-Yves Goffi, *Le Philosophe et ses animaux, du Statut
éthique de l'animal*, Jacqueline Chambon, 1994

Florence Burgat, *L'Animal dans les pratiques de
consommation*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995

Florence Burgat, *La Protection de l'animal*,
PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997

Florence Burgat, *Animal mon prochain*, Odile Jacob, 1997

Jeffrey Moussaieff Masson & Susan McCarthy,
*Quand les éléphants pleurent : la vie émotionnelle
des animaux* [1995], Albin Michel, 1997

Boris Cyrulnik (dir.), *Si les lions savaient parler*,
Gallimard, 1998

John Stuart Mill, *La Nature*, préface de Estiva Reus,
ADEP, 1998

Clémentine Guyard, *Dame Nature est mythée*, Carobella
ex-natura, 2002

Brochures

Collectif, *Nous ne mangeons pas de viande pour ne pas tuer d'animaux*, IDÉES POUR..., 1999 (3 €)

Brout'chou, *110 recettes végétariennes et végétaliennes*, c/o VEG' ET CHAT (4,5 €)

Barbara Lynn Peden et David Olivier, *Les chats et les chiens eux aussi peuvent vivre sans viande*, 1990 (2 €)

L'Arche spatiale et Alèxe & Lydie, LA CRIÉE, 1999
(2,3 € chaque conte : 49 rue d'Anvers – 69007 Lyon)

Philippe Moulhérac, *Les trente-six malheurs de l'antispécisme*, LE RABAT-JOIE, 1995 (3,8 €)
(Neyrolles – 43 440 Champagnac-le-Vieux);
(critique des limites humanistes du mouvement antispéciste)

● LES ÉDITIONS TURBULENTES c/o Maloka – B.P. 536 –
21 014 Dijon cedex (mail : turbulentes@editions.net)
publient notamment en brochure des textes parus dans
les *Cahiers antispécistes* : Joan Dunayer, *Les poissons :
une sensibilité hors de portée du pêcheur* ; David Olivier,
Qu'est-ce que le spécisme ? ; Steve Sapontzis, *La libération
des animaux, ce dont il s'agit, ce dont il ne s'agit pas* ;
Yves Bonnardel, *De l'appropriation... à l'idée de Nature*

● IDÉES POUR... REMETTRE EN QUESTION L'OPPRESSION SPÉCISTE
– 11, rue du renard prêchant – 67 000 Strasbourg
(mail : lucettemaya@lycos.fr) édite et/ou diffuse la plupart
de ces publications, mais aussi des tee-shirts...

En langues étrangères

- Thomas Regan, *The Case for Animal Rights*,
University of California Press, Berkeley, 1983
(l'argumentation philosophique la plus détaillée
en faveur de l'attribution de droits aux animaux)
- Steve Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*,
Temple University Press, Philadelphie, 1987
(analyse philosophique des arguments concernant
la libération animale)
- Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison, human
and animal slavery*, préface de Alice Walker,
Heretic Books, Londres, 1988
(compare l'esclavage des Noir-e-s par le passé
et celui des non-humains aujourd'hui)
- James Rachels, *Created from Animals : The Moral
Implications of Darwinism*, Oxford University Press,
Oxford et New York, 1990 (les implications morales
du darwinisme sur notre traitement des animaux)
- Nick Fiddes, *Meat, a natural symbol*, Routledge, Londres,
1991 (analyse anthropologique selon laquelle consommer
des animaux correspond à une volonté de dominer)
- Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-
Vegetarian Critical Theory*, Continuum Pub. Co.,
New York, 1991 (traite de liens entre sexisme et spécisme)

- Carol Adams et Josephine Donovan (dir.),
Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations,
Duke University Press, Durham and Londres, 1995
(explore aussi les affinités entre sexisme et spécisme)
- Joan Dunayer, *Animal Equality. Language and Liberation*,
Ryce Publishing, Derwood, MD (USA), 2001
(traite de liens entre le langage et l'oppression spéciste)
- Charles Patterson, *Eternal Treblinka. Our Treatment of
Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York,
2002 ; site web : <http://www.powerfulbook.com/>
(sur les liens historiques entre l'élevage-abattage
des animaux, l'eugénisme et la Shoah)
- Paola Cavalieri, *The Animal Question:
Why Nonhuman Animals deserve Human Rights*,
translated by Catherine Woollard, Oxford [England]
et New York, Oxford University Press, 2001
- Paola Cavalieri, *La questione animale : per una teoria
allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, 1999
(argumentaire pour l'élargissement des droits humains aux
autres animaux ; le précédent livre cité en est la traduction)
- La revue théorique italienne *Etica & Animali*,
Animus – Corso Magenta 62 – 20123 Milano
site : www.planet.it/freewww/gap_etica/home.html

les éditions tahin party proposent en outre :

LAURA COTTINGHAM,

*Combien de "sales" féministes faut-il pour changer
une ampoule ? Antiféminisme et art contemporain*

postface de CHRISTINE BARD

[ISBN 2-912631-01-7, 80 p., reproductions d'œuvres
d'artistes américaines contemporaines, 7,6 €]

PETER SINGER,

L'égalité animale expliquée aux humains

[ISBN 2-912631-08-4, 80 p., 2,3 €]

FRÉDÉRIC BAILLETTE,

Corps et racisme. Le génocide des Tutsi rwandais

[ISBN 2-912631-05-X, à paraître]

ESTIVA REUS, DAVID OLIVIER, JAMES RACHELS, YVES BONNARDEL,

Espèces et éthique. Darwin : une révolution à venir

[ISBN 2-912631-06-8, 224 p., 8 €]

JEAN-PAUL GOUTEUX,

Un génocide sans importance. La françafrique au Rwanda

[ISBN 2-912631-04-1, 160 p., 3 €]

SHULAMITH FIRESTONE,

Pour l'abolition de l'enfance

[ISBN 2-912631-07-6, 80 p., 2,30 €]

TAHIN PARTY [قبذر ضد طبيغقه]

n. f. (de *tahin*, 100% sésame, et *party*, insouciance occidentale)

1. Soc. Édition érémiophile. **2. Pol.**

La nature n'existe pas. **3. Hist.**

Trahir ses pairs ; renoncer à ses privilèges ? **4. Biol.** Moins de

souffrances. **5. Géopol.** Le reste du monde s'invite à la fête.

éditions *tahin party*

20, rue Cavenne – F-69007 Lyon

tahin.party@free.fr – <http://tahin-party.org>