

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 54 (2004)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Peter Singer et la libération animale : une approche critique autour de la notion de spécisme  
**Autor:** Thorens, Adèle  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381683>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## PETER SINGER ET *LA LIBÉRATION ANIMALE* : UNE APPROCHE CRITIQUE AUTOUR DE LA NOTION DE *SPÉCISME*

ADÈLE THORENS

### *Résumé*

*Les réflexions que le philosophe Peter Singer a consacrées aux animaux ont souvent été critiquées avec virulence, notamment par des auteurs francophones. Pourtant, Singer n'est pas le défenseur extrémiste des droits des animaux que l'on décrit parfois. Sa pensée mérite une analyse critique, mais sereine. C'est ce que nous tentons de faire dans cet article, en nous penchant sur la notion de spécisme, un mécanisme dénoncé par l'auteur. Nous confrontons notamment sa conception du spécisme à certaines données de l'éthologie, ainsi qu'aux travaux de philosophes continentaux comme Husserl, Derrida, Adorno ou Horkheimer.*

### *Introduction*

La question de nos rapports avec les animaux est souvent débattue aujourd'hui. Disparition des espèces, maltraitements dans le cadre de l'élevage industriel, expérimentation animale, clonage, les thèmes sont nombreux à nous mettre face à nos responsabilités envers ces êtres qui peuvent être nos compagnons, mais aussi figurer à notre menu ou nous servir de vêtement. Dans de nombreux pays, le système législatif doit s'adapter à une nouvelle donne, du fait du développement de nouvelles technologies ou méthodes de production touchant au monde animal, mais aussi de l'évolution des mentalités, l'opinion publique se préoccupant de plus en plus du sort de ceux que d'aucuns appellent «nos amies les bêtes». En réalité, l'opposition semble se radicaliser entre des techniciens ou des entrepreneurs de plus en plus indifférents à l'égard de la condition animale et des défenseurs de la nature qui vont parfois jusqu'à réclamer des droits pour les animaux au même titre que pour les êtres humains.

La philosophie n'est pas étrangère à ce débat. La nature et le statut des animaux sont des questions qui passionnent un grand nombre de philosophes depuis l'Antiquité. Parmi les plus récents à s'en préoccuper se trouve Peter Singer, auteur en 1975 de *La libération animale*<sup>1</sup>. Souvent récupérée par des

<sup>1</sup> P. SINGER, *Animal Liberation*, New York, New York Review, 1975.

associations de défense des droits des animaux – à tort, comme nous le montrerons plus bas –, l'œuvre de Singer a essuyé des critiques sévères dans le monde académique, notamment de la part de l'une des plus grands spécialistes européens de l'animalité, Élisabeth de Fontenay. L'auteure du *Silence des bêtes*<sup>2</sup> parle de «thèse véritablement extrémiste» et qualifie Singer de «philosophe dangereux»<sup>3</sup>. Il apparaît que beaucoup des critiques adressées à Singer font suite à son assimilation aux courants philosophiques prônant l'instauration de véritables droits des animaux<sup>4</sup>. Nous aimerions montrer dans ce texte que ces critiques manquent en réalité leur cible. En effet, si Singer s'est parfois engagé en faveur d'une certaine forme de reconnaissance des droits animaux dans sa vie de militant<sup>5</sup>, sa philosophie elle-même n'est pas un plaidoyer théorique pour ce type de démarche. La pensée de Singer doit néanmoins être discutée. Dans un second temps, nous proposerons donc quelques remarques critiques, qui toucheront non pas au problème du droit des animaux, mais à l'une des notions centrales de la philosophie singerienne, celle de spécisme, à partir de laquelle il nous semble beaucoup plus fructueux d'élaborer une approche attentive de cette pensée.

### *Peter Singer et La libération animale*

Le propos de Peter Singer est de repenser de façon cohérente et rationnelle<sup>6</sup> la manière dont nous devons traiter les animaux non humains. Son but est d'ordre militant : il désire pousser son lecteur à modifier ses attitudes et pratiques envers les membres d'autres espèces que la sienne<sup>7</sup>. Dans ce contexte, Singer dénonce ce qu'il appelle le *spécisme*, une idéologie qui accorde

<sup>2</sup> É. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

<sup>3</sup> É. DE FONTENAY, «Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?», *Le Débat*, n° 109, mars-avril 2000. Le «philosophe dangereux» est également le titre d'un article de Michael Specter sur Peter Singer (M. SPECTER, «The dangerous philosopher», *The New Yorker*, 6 sept. 1999), dans lequel ce dernier est décrit comme le philosophe vivant le plus controversé.

<sup>4</sup> Ce que ne fait pas de É. de Fontenay !

<sup>5</sup> C'est notamment le cas de son engagement dans le *Great Ape Project*, qu'il anime avec Paola Cavalieri, directrice de la revue *Etica & Animali*, projet qui veut étendre aux grands singes anthropoïdes la protection des codes éthiques internationaux de la médecine humaine. Ce projet a d'ailleurs abouti en partie en Nouvelle-Zélande en 1999 : on y a promulgué la première loi mondiale accordant des droits explicites aux grands singes anthropoïdes. Sur cette base, il a été interdit de les utiliser dans l'expérimentation médicale.

<sup>6</sup> Ces deux termes sont importants. Singer se défend d'être un «ami des animaux». Sa démarche repose non pas sur des dimensions affectives ou émotionnelles mais sur un raisonnement neutre et équitable.

<sup>7</sup> Il y a à l'origine de cette démarche une certaine foi en la potentialité subversive de la pensée philosophique. Pour Singer, une argumentation bien menée peut à terme susciter des changements réels dans l'ordre social.

à l'espèce humaine une primauté absolue et jamais interrogée sur l'ensemble des êtres vivants. Ce préjugé démasqué, il s'agira de remettre en cause ses conséquences funestes sur nos rapports les plus quotidiens avec les animaux.

La démarche de Singer s'inscrit dans une tradition dont la légitimité ne saurait être contestée aujourd'hui, celle qui sous-tend les mouvements dits de libération, qu'il définit comme suit :

Un mouvement de libération est l'exigence que soit mis fin à un préjugé et à une discrimination basés sur une caractéristique arbitraire telle la race ou le sexe. L'exemple classique en est le mouvement de libération des Noirs.<sup>8</sup>

La question est en réalité de définir quelles entités appartiennent à la communauté morale et pourquoi. Nous avons assisté récemment à un mouvement d'élargissement de notre horizon moral en faveur des Noirs et des femmes, autrefois exclus de toute considération. Singer s'inspire de cette démarche et s'interroge sur les fondements du rapport de domination qui nous lie aux animaux tant d'expérimentation que de rente. Leur exploitation sans arrière-pensée par les hommes ne relève-t-elle pas du même arbitraire que celle des Noirs réduits à l'esclavage ou des femmes longtemps considérées comme des êtres sans droits ?

#### *Le principe d'égalité de considération des intérêts*

C'est avant tout l'égalité qu'ont revendiquée les grands mouvements de libération. Mais encore faut-il savoir ce qu'implique concrètement l'exigence d'égalité. Consiste-t-elle en la reconnaissance d'une réalité de fait ? S'agit-il de la revendication d'une égalité de traitement, d'une égalité de considération, ou encore d'une égalité de droit ? Le principe d'égalité défini, reste à déterminer à qui il s'applique et, surtout, selon quels critères le groupe concerné est délimité. Il s'agit en effet de déplacer une frontière. Jusqu'à aujourd'hui, le principe d'égalité s'est appliqué successivement aux hommes blancs, aux hommes blancs et noirs, avant d'intégrer enfin les femmes. Mais que peut signifier cette notion, lorsqu'elle est appliquée aux animaux ?

Pour répondre à cette question, Singer se réfère aux revendications des femmes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Or c'est pour obtenir le droit de vote qu'elles se battaient. Élargir la communauté morale aux animaux, cela signifierait-il dès lors octroyer le droit de vote aux chiens ? L'égalité entre des groupes différents doit-elle déboucher sur des droits strictement égaux ? On voit bien, nous dit Singer, que :

L'extension d'un groupe à un autre du principe fondamental d'égalité n'implique pas que nous devons traiter les deux groupes de façon exactement identique, ni que

<sup>8</sup> P. SINGER, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993 (1975), p. 12. Abrégé LA dans les pages qui suivent.

nous devons leur accorder exactement les mêmes droits. Cette question dépendra de la nature des membres des deux groupes. Le principe fondamental d'égalité n'exige pas l'égalité de traitement ; il exige l'égalité de considération. Une considération égale pour des êtres différents peut mener à un traitement différent et à des droits différents.<sup>9</sup>

Singer ne désire donc en aucun cas accorder aux animaux des droits identiques à ceux des êtres humains. À ce stade de sa réflexion, il pose uniquement que ce qui doit être élargi, c'est l'ensemble de ceux qui sont considérés moralement de la même manière. Cette notion particulière de l'égalité est explicitée plus loin dans le texte lorsque Singer se réfère à l'utilitariste Jeremy Bentham, citant son principe selon lequel : «Que chacun compte pour un et qu'aucun ne compte pour plus d'un»<sup>10</sup>. C'est ce principe, qui se trouve aux fondements des droits de l'homme, dont la limite d'application aux seuls êtres humains doit être interrogée.

Le philosophe considère ensuite les critères d'application de ce principe à l'humanité. Il souligne tout d'abord que si les droits de l'homme sont universels, ce n'est pas parce que les hommes ont tous les mêmes aptitudes ou caractéristiques. De fait, ces dernières sont réparties de manière très inégale dans la population humaine. Les dispositions même qui furent définies dans l'histoire de la philosophie comme le propre de l'homme – la pensée ou le langage – ne sont pas possédées par tous les hommes de manière homogène. Les inégalités de fait sont partout, dues à l'âge, à l'état de santé, au niveau d'éducation, au niveau économique ou simplement au bagage génétique. Le critère d'application du principe d'égalité de considération ne peut donc consister en une aptitude particulière ou en un quelconque groupe d'attributs: le principe d'égalité est une idée morale et non l'affirmation d'un fait, une prescription plutôt qu'une description. Il implique que chaque être soit considéré pour lui-même, de la même manière, ni plus, ni moins, que l'on considérerait toute autre personne.

Dès lors, si le principe d'égalité de considération doit être appliqué au-delà des différences, et si cette démarche a débouché sur l'intégration dans sa sphère d'application des Noirs, dont la couleur de peau ne justifiait pas l'exclusion, et des femmes, que leur sexe ne pouvait empêcher d'être prises en compte, qu'est-ce qui justifie l'oubli des animaux ? Si l'on considère que le bébé sans langage ou que le malade mental privé de raison, doivent eux aussi bénéficier de droits fondamentaux, indépendamment de leurs déficiences, qu'est-ce qui en exclut les grands singes ? Le principe d'égalité de considération étant de portée universelle, les animaux ne devraient-ils pas être eux aussi impliqués, malgré leurs différences ?

Évidemment, cette prétention universelle a ses limites. On conviendra que le fait d'accorder une égale considération aux virus, aux arbres ou aux cailloux

<sup>9</sup> LA, p. 31.

<sup>10</sup> LA, p. 34.

pose problème. Le principe d'égalité de considération se doit donc de déterminer un critère d'application clairement justifié, qu'il concerne ou non les animaux. Pour Peter Singer, ce critère impartial est le suivant : lorsque nous considérons quelqu'un en tant que tel, nous ne faisons rien d'autre que de prendre en compte ses propres intérêts. Pour qu'un être puisse être l'objet du principe d'égalité de considération, il doit donc avoir, d'une manière ou d'une autre, des intérêts qui puissent être définis et entendus. Cette disposition est liée à un thème fort de l'utilitarisme, celui de la souffrance. Se référant à nouveau à Jeremy Bentham<sup>11</sup>, Singer affirme que :

Quand il [Bentham] dit que nous devons considérer les intérêts de tous les êtres capables de souffrir ou d'éprouver du plaisir, il n'exclut de façon arbitraire du bénéfice de la considération aucun intérêt du tout – contrairement à ceux qui tracent la ligne en fonction de la possession de la raison ou du langage. La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est une condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêt du tout, une condition qui doit être remplie pour qu'il y ait un sens à ce que nous parlions d'intérêts. [...] La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est, par contre, une condition non seulement nécessaire mais aussi suffisante pour dire qu'un être a des intérêts – il aura, au strict minimum, un intérêt à ne pas souffrir.<sup>12</sup>

Le principe d'égalité de considération prôné par Singer fonctionne donc de la manière suivante : tout être, quel qu'il soit, doit voir ses intérêts pris en compte, dans la mesure où il possède des intérêts, à savoir qu'il est capable de souffrir ou d'éprouver du plaisir. Évidemment, la sphère des êtres impliqués par ce principe d'égalité dépasse très largement la seule humanité. L'ensemble des mammifères est concerné, tout comme les oiseaux, les poissons et les reptiles. La question est plus complexe en ce qui concerne les crustacés ou les mollusques, mais Singer en vient malgré tout à leur octroyer «le bénéfice du doute.»<sup>13</sup> Notons bien qu'il n'est jamais question d'attribuer une valeur normative à ces animaux. Singer se restreint à la prise en compte des conséquences de nos actes sur les intérêts d'autrui, que cet autrui soit un être humain ou un animal<sup>14</sup>.

### *Nous sommes tous des spécistes*

De fait, constate le philosophe, nous n'appliquons pas le principe d'égalité de considération des intérêts à nos rapports avec les animaux. L'explication de

<sup>11</sup> «La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, ni peuvent-ils parler, mais peuvent-ils souffrir?», cité par Singer dans *LA*, p. 37.

<sup>12</sup> *LA*, p. 37.

<sup>13</sup> *LA*, p. 268.

<sup>14</sup> Un domaine échappe néanmoins à cette démarche conséquentialiste: il s'agit de la question de la mise à mort, dans la mesure où la mort signifie la fin de tout intérêt. Des considérations liées à la notion de valeur apparaissent dans ce contexte: pour Singer, on ne saurait octroyer la même valeur à une vie humaine qu'à une vie animale. En cas de conflit, c'est évidemment la vie humaine qui prime (cf. *LA*, p. 53, ainsi que la «Réponse à David De Grazia», *Cahiers antisécistes*, n° 6, mars 1993).

ce comportement tient en un mot : le *spécisme*, un préjugé plus ou moins inconscient qui nous fait valoriser immédiatement les intérêts humains en cas de confrontation avec ceux des animaux. Il s'agit de :

L'acceptation générale de l'idée qu'il faut mettre les humains d'abord, et selon laquelle aucun problème concernant les animaux ne peut être comparable, en tant que question morale ou politique sérieuse, aux problèmes concernant les humains.<sup>15</sup>

Plus que cela, le *spécisme* nous rend aveugle au fait même que les animaux pourraient disposer d'intérêts propres. Il nous pousse à considérer l'animal comme un être dépourvu de fin et corvéable à merci. Sentiment irrationnel, le *spécisme* ne repose selon Singer sur aucun fondement convaincant. Comme dans le cas du racisme ou du sexisme, le groupe dominant, en l'occurrence les humains, défend simplement ses privilèges, au mieux par inconscience, au pire par égoïsme.

C'est à l'ensemble de ces *spécistes*, à vous, à moi, que Singer s'adresse dans les pages de *La libération animale*, convaincu que le rôle de la philosophie est de «mettre en discussion les présupposés fondamentaux de son époque»<sup>16</sup> et, surtout, de provoquer par ce biais des changements de comportement décisifs :

Je me suis donc fondé, tout au long de ce livre, sur l'argumentation rationnelle. Si vous ne pouvez en réfuter l'argument central [l'égalitarisme de considération], vous devez maintenant reconnaître que le spécisme est mal, et cela signifie que, si vous prenez la morale au sérieux, vous devez chercher à éliminer les pratiques spécistes de votre propre vie, et à vous y opposer par ailleurs. Faute de cela, aucune base ne vous reste pour critiquer, sans hypocrisie, le racisme ou le sexisme.<sup>17</sup>

Nous voilà donc contraints, par la force de la raison, à considérer les intérêts des animaux et à changer fondamentalement nos rapports avec eux. La démarche de Singer, ultra rationalisante et appuyée sur des bases aussi indiscutables que les droits de l'homme, est-elle pour autant inattaquable ? Ce n'est bien entendu pas le cas. Les critiques qui lui sont habituellement destinées sont cependant inadéquates. Nous l'avons vu, il ne prétend à aucun moment octroyer des droits aux animaux. Cette question est tout à fait marginale chez Singer: son argument principal est l'exigence d'égalité de considération et non d'égalité de droit. S'il élabore effectivement une pensée qui défend le bien-être animal, cette dernière ne passe pas par le langage juridique. Reste que la démarche empruntée par Peter Singer dans *La libération animale* mérite une réflexion critique, au delà des controverses. C'est ce que j'aimerais initier dans la deuxième partie de cette étude. Nous laisserons donc en plan la question tant de fois discutée de l'égalité ou des droits, pour nous pencher plus particulièrement sur le concept clé de spécisme.

<sup>15</sup> LA, p. 331.

<sup>16</sup> LA, p. 354.

<sup>17</sup> LA, p. 363.

*Quelques considérations critiques autour de la notion de spécisme*

Dans *La libération animale*, Peter Singer remet en question la pertinence éthique de la notion d'espèce. Il relativise la validité de cette frontière en invoquant ce que l'on pourrait appeler des cas limites<sup>18</sup>. L'espèce humaine n'est pas une catégorie homogène, puisque certains de ses membres n'en comportent pas les caractéristiques les plus éminentes, telle la raison ou le langage. D'autre part, Singer considère que cette notion d'espèce ne peut être prise en compte dans la réflexion éthique, puisqu'elle débouche sur le *spécisme*, conçu comme un favoritisme arbitraire et intolérable.

Il me semble que cette démarche de Singer est basée sur une certaine confusion. Ce qu'il désire remettre en cause ne relève pas, ou du moins pas seulement, de la notion d'espèce. Singer entreprend plutôt de soumettre à la critique une certaine conception de l'être humain, issue de la tradition humaniste, qui considère que le seul être véritablement digne de respect et de considération est l'homme, conçu comme conscience libre et rationnelle. On ne trouve en revanche pas chez lui, à ma connaissance, de réflexion sur ce que signifie pour les hommes le fait d'être de la même espèce, au sens biologique du terme. Singer ne se demande pas non plus ce que signifie le fait d'avoir affaire à des membres d'autres espèces. Pourtant, il s'agit là d'un point dont l'importance en matière éthique m'apparaît évidente.

Qu'est-ce donc que l'espèce ? Selon le *Petit Robert*, l'espèce consiste en «l'ensemble de tous les individus d'aspect semblable ayant en commun des caractères qui les distinguent au sein d'un même genre et capables d'engendrer des individus féconds». Cette définition implique deux dimensions importantes, tant pour les hommes que pour les animaux. La première découle de la similitude d'aspect et de caractère qui lie les membres d'une même espèce. Il y a là une notion de reconnaissance réciproque : les individus d'une même espèce se retrouvent et se comprennent au sein d'une même communauté. Une familiarité immédiate les lie dès le premier contact. L'accès à un être d'une autre espèce sera d'un tout autre ordre : il passe par un processus de compréhension de l'autre beaucoup moins direct et évident. Deuxième point important, celui de la fécondité. C'est au sein de l'espèce seulement que s'instaurent des liens très particuliers, ceux qui tournent autour de la filiation : liens amoureux, attachement des parents à leurs enfants, sentiments de fraternité, solidarité familiale.

Ces remarques ont à mon sens des conséquences éthiques importantes. En effet, elles déterminent la possibilité pour l'homme de comprendre les animaux

<sup>18</sup> C'est ce type d'argumentation qu'É. de Fontenay critique dans «Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?», *Le Débat*, n° 109, mars-avril 2000.



avec leur monde et leurs intérêts propres. Comme nous l'avons vu, il est question pour Peter Singer de prendre en compte les intérêts de tous les êtres sensibles affectés par nos actions. Pour ce faire, il nous faut auparavant connaître ces intérêts et les comprendre. Il y a là un enjeu important, celui de l'empathie, que Singer n'a pas véritablement explicité. En tant qu'utilitariste, il reste rationaliste et conséquentialiste. Son éthique interroge non pas la nature des êtres et des relations qu'ils nouent entre eux, mais elle évalue les conséquences de nos actes et la cohérence de nos raisonnements<sup>19</sup>. Les questionnements d'ordre ontologique ou phénoménologique sont ainsi quasi absents de sa philosophie. Pourtant, la considération des intérêts de l'autre, humain ou animal, ne peut s'effectuer de manière automatique. Elle présuppose un accès à ce qu'est vraiment notre vis-à-vis, dans ses besoins et ses aspirations propres. Or ce qui caractérise tel animal dans sa nature comme dans ses intérêts propres, c'est justement son espèce et celle-ci est autre que la nôtre. La question se pose alors : comment pouvons-nous accéder à des individus d'une autre espèce ? Pouvons-nous toujours comprendre leur mode de fonctionnement, leurs besoins, leurs intérêts spécifiques ? Sommes-nous capables d'aller jusqu'à nous identifier à eux, jusqu'à éprouver pour eux de l'empathie ? Ces questions ont été traitées par plusieurs éthologues, mais elles ont aussi intéressé certains philosophes continentaux, dont les phénoménologues. Voyons quel peut être leur apport à la pensée de Singer.

*Les relations intraspécifiques et interspécifiques : apports de l'éthologie*

Comme nous l'avons dit plus haut, l'espèce est une forme de communauté première où le rapport avec l'autre s'effectue de manière plus directe et évidente. Au sein de l'espèce s'instaure un monde commun, basé sur la reconnaissance spontanée de l'autre comme membre du groupe. Des chercheurs ont montré que les petits singes ont une façon innée de reconnaître les autres jeunes singes de leur espèce comme des congénères et de comprendre leurs mimiques. Élevés en isolement, leur réaction est immédiate lorsque des images de jeunes singes de la même espèce leur sont projetées : tous comprennent les invitations au jeu et les diverses sollicitations que leurs congénères virtuels leur adressent et y répondent avec enthousiasme<sup>20</sup>. La communication et la familiarité sont donc directes et ces animaux se reconnaissent instantanément comme membres de la même communauté.

Outre le fait qu'ils se reconnaissent entre eux, les animaux d'une même espèce partagent les mêmes besoins physiologiques et sociaux, ce qui revient

<sup>19</sup> Sur sa conception de la philosophie et, entre autre, sur l'importance de l'exigence de non-contradiction, on peut se référer à P. SINGER, «L'éthique appliquée», *Cahiers antispécistes*, n° 4, juillet 1992.

<sup>20</sup> Cette expérience est citée par B. CYRULNIK dans *Mémoire de singe et paroles d'homme*, Paris, Hachette, 1983, p. 172-173.

à dire, en termes singeriens, qu'ils ont les mêmes intérêts au niveau générique. Chez les espèces avancées, cette solidarité est grandement renforcée par les liens existant entre les petits et leur mère ou au sein d'une fratrie, voire dans un groupe social hiérarchisé. Il y a ainsi une forme de solidarité intraspécifique, dont la règle minimale est le fait que les animaux d'une même espèce, lorsqu'ils sont sains, ne se mangent pas entre eux, même en cas de famine <sup>21</sup>. En principe, les animaux respectent la vie de leurs congénères :

Les zoologues disent qu'il n'y a pas de meurtre intraspécifique. Les animaux d'une même espèce se combattent sans se tuer. Au premier rituel de soumission effectué par l'un des deux combattants, l'agressivité du vainqueur sera inhibée et sauvera la vie du vaincu... préservant ainsi l'espèce. Les animaux se combattent à armes égales et ne considèrent pas le congénère comme un aliment. Les crotales se battent à coups de tête ; ils ne se mordent pas. Alors que dans les combats interspécifiques, la mort est donnée sans retenue. [...] Le conflit avec le «même» possède un investissement psychique énorme, car l'individu perçoit ce que sent le congénère et engage une bonne part de son émotivité et de sa biographie. Dans le conflit avec l'«autre», d'une autre espèce, il n'y a pas de partage émotif. On peut le tuer ou le manger sans culpabilité. <sup>22</sup>

Dans une perspective évolutionniste, chaque espèce tente de se maintenir, malgré la pression du milieu et la concurrence d'autres espèces, dont les besoins sont parfois très proches. Les rapports intraspécifiques sont dès lors privilégiés. Le congénère est non seulement celui que je comprends dans son être propre, avec lequel je partage un monde et un langage commun, mais il est aussi, en tant que mon semblable, un être envers lequel je respecte un certain nombre de règles de conduites et dont je suis en droit d'attendre une réciprocité.

Les rapports interspécifiques sont d'une tout autre nature. La communication entre des animaux d'espèce différente ne va pas de soi. Elle est même souvent à la source de malentendus, dont Konrad Lorenz a décrit plusieurs exemples <sup>23</sup>. De telles méprises existent également entre l'homme et les animaux, notamment autour de la signification du regard :

Il est curieux de remarquer que cette différence physiologique de la vision aboutit à donner au regard fixe une signification exactement opposée chez l'homme et chez l'animal. L'homme qui n'arrive pas à me regarder dans les yeux, qui promène sans cesse son regard d'un point à un autre, a peur de moi (la gêne étant une forme amortie de la peur) ou bien il nourrit de mauvaises intentions : c'est exactement ce qu'exprime chez un animal le fait de me garder fixement sous le contrôle de ses deux yeux. <sup>24</sup>

Chaque espèce possède ainsi un «langage», une gestuelle, qui lui est propre. La communication interspécifique exige donc un apprentissage de la part des

<sup>21</sup> Konrad Lorenz pense néanmoins avoir trouvé deux exceptions à cette règle, chez les surmulots et les larves de dytiques. Cf. *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons. Tous les chiens, tous les chats*, Paris, Flammarion, 1985, p. 35.

<sup>22</sup> B. CYRULNIK, *Mémoire de singe et paroles d'homme*, Paris, Hachette, 1983, p. 171.

<sup>23</sup> K. Lorenz, *op. cit.*, p. 367-368.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 380.

deux interlocuteurs. Cela est bien entendu possible, par le biais de ce que Cyrulnik appelle des «passerelles sensorielles»<sup>25</sup>, et chacun en a fait l'expérience avec tel ou tel animal familier. L'erreur serait d'ailleurs de penser que l'homme seul est capable d'un tel apprentissage. Certains animaux y parviennent également<sup>26</sup>, bien que de tels phénomènes soient le fruit d'une familiarité millénaire entre l'homme et l'animal et qu'ils soient précisément limités à un tel contexte. Konrad Lorenz, qui a observé des processus d'expression animale inspirés par la communication humaine chez le chien, décrit ces phénomènes comme de l'ordre du miracle<sup>27</sup>. De manière générale, la capacité des différentes espèces à communiquer véritablement entre elles est réduite.

Au-delà de cette difficulté, il faut être conscient du fait que les espèces animales n'évoluent pas toujours dans un monde commun. À vrai dire, chacune d'entre elles possède un système perceptif qui lui est propre, tel animal privilégiant les informations liées à l'odorat, tel autre percevant principalement les ultraviolets ou alors les ultrasons. Le monde dans lequel évolueront ces espèces sera totalement différent<sup>28</sup>. Comment dès lors accéder à ces mondes, alors qu'ils sont parfois définis par un système sensoriel totalement étranger au nôtre ? Bien que l'éthologie présuppose un programme commun<sup>29</sup>, qui rende tout simplement valides ses observations interspécifiques, les scientifiques restent conscients des difficultés que nous éprouvons à comprendre véritablement le comportement de certains animaux. Lorenz en fait l'aveu suite à l'observation des réactions violentes que manifestent les choucas envers certains types d'objets :

Nous ne pouvons pas nous représenter la qualité particulière de cette expérience, évidemment liée à un comportement instinctif qui les agite profondément. Nos émotions, colère, haine, peur, ne ressemblent que d'assez loin à celles des divers animaux. Nous ne savons pas ce que ressentent à ce moment-là les choucas, mais il n'est pas douteux qu'il s'agit là d'une expérience très spécifique et singulièrement chargée d'émotion.<sup>30</sup>

Nous ne pouvons donc qu'imaginer ce que ressentent les membres d'une autre espèce, souvent en extrapolant à partir de nos propres expériences, ce qui est déjà une forme de projection. Il nous est difficile de nous mettre à leur place, de comprendre véritablement la nature de leurs émotions, de leurs besoins, de leurs aspirations. Cela ne nous empêche pas de nouer des relations extrêmement fortes avec certains animaux, bien qu'il s'agisse d'un phénomène inexistant dans le monde strictement animal. Comme le relève Lorenz, les animaux n'ont pas de rapports amicaux interspécifiques, si ce n'est avec

<sup>25</sup> B. CYRULNIK, *L'ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 93.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>27</sup> K. LORENZ, *op. cit.*, p. 414.

<sup>28</sup> B. CYRULNIK, *Mémoire de singe et paroles d'homme*, *op. cit.*, p. 160-161.

<sup>29</sup> B. CYRULNIK, *L'ensorcellement du monde*, *op. cit.*, 2001, p. 105.

<sup>30</sup> K. LORENZ, *op. cit.*, p. 75-76.

l'homme. Ils ne font, au mieux, que se tolérer entre espèces différentes<sup>31</sup>. L'homme est capable de s'insérer dans les liens de filiation des animaux: on connaît la célèbre expérience de Lorenz, qui se fait passer pour une mère oie aux yeux d'un oisillon qu'il entreprend ensuite d'élever, profitant du processus d'imprégnation. Mais cette relation, purement artificielle, n'est vraiment interspécifique que du point de vue de l'homme. En effet, l'oison est tout à fait convaincu que Konrad Lorenz est un membre de sa propre espèce et le traitera comme tel tout au long de sa vie.

Il semble ainsi que l'homme seul soit doté d'aptitudes lui permettant de nouer des relations interspécifiques: l'espèce humaine détient le privilège de l'empathie au-delà des frontières de l'espèce. Reste que, comme l'ont montré les éthologues, cette empathie n'est jamais totale. Elle est tributaire de passerelles sensorielles parfois nombreuses, comme avec les animaux familiers, mais qui peuvent aussi se révéler quasi inexistantes. Il est donc question de rencontres aléatoires et très diverses, avant que de pouvoir parler, comme le fait Singer, de prise en considération des intérêts.

### *Espèce et altérité : apports de la philosophie continentale*

Parallèlement au travail des éthologues, plusieurs philosophes continentaux ont tenté de penser cette expérience inédite de la rencontre interspécifique. Husserl est parmi ceux qui ont compris l'importance de la barrière de l'espèce ainsi que la complexité de son dépassement :

Les bêtes d'une espèce ont leur propre être-pour-l'autre et être-avec-l'autre, ont leur propre enchaînement génératif qui (vu de l'intérieur) implique entre elles une unité interne. Elles sont dans des relations empathiques, elles se comprennent d'après leur espèce, elles sont les unes pour les autres connues et inconnues par instinct et expérience – ainsi nous les comprenons, en faisons l'expérience, du moins quand il s'agit de bêtes «supérieures». D'autre part, entre bêtes de différentes espèces, il existe des rapports, des relations compréhensives – nous observons ceci, nous pouvons l'appréhender sur le mode de l'expérience –, parfois amicales (non hostiles), parfois et même souvent hostiles. Ceci vaut également entre hommes et bêtes de ce point de vue, comme si les hommes étaient une espèce de bêtes parmi d'autres.<sup>32</sup>

Pour Husserl, nous accédons bien aux animaux par le biais de l'empathie, un phénomène qui fonctionne toujours déjà entre membres de la même espèce. Il s'agit d'une «modification assimilatrice de l'empathie entre les hommes.» Nous reconnaissons en l'animal qui nous fait face un être qui est, comme nous,

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>32</sup> E. HUSSERL, «Le monde familier et la compréhension de l'étranger. La compréhension des bêtes», *Alter. Revue de phénoménologie*, Alter, ENS de Fontenay-Saint-Cloud, n° spécial «L'animal», 3/1995, p. 215.

de chair, un être qui évolue dans un monde perceptif et intentionnel. C'est donc par analogie que nous allons vers lui :

La bête est un nouveau, un autre sujet, mais autre que nous hommes, mais en ceci autre qu'il est cependant de manière analogue comme nous hommes parmi les hommes, ainsi lions parmi les lions, etc., dans la générativité vitale en tant qu'analogon de notre générativité humaine.<sup>33</sup>

Tout part donc de la relation empathique interne à l'espèce humaine. L'accès à l'animal vient ensuite, dans une dialectique du même et de l'autre : on reconnaît en lui sa similitude en tant qu'être de chair, mais on est aussi confronté à son appartenance à une communauté qui n'est pas la nôtre.

Derrida décrit lui aussi la rencontre inouïe de l'homme et de l'animal en insistant sur cette expérience de l'altérité et sur la rupture que constitue la différence d'espèce au sein de l'immense diversité des vivants. Dans «L'animal que donc je suis», il nous livre une magnifique méditation sur son face-à-face avec un chat. On y retrouve le rapport complexe entre similitude et différence ébauché chez Husserl :

Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat [...] Se voir vu nu sous un regard dont le fond reste sans fond, à la fois innocent et cruel peut-être, peut-être sensible et impassible, bon et méchant, ininterprétable, illisible, indécidable, abyssal et secret : tout autre, le tout autre qui est tout autre mais là où dans sa proximité insoutenable, je ne me sens encore aucun droit et aucun titre à l'appeler mon prochain ou encore moins mon frère.<sup>34</sup>

La complexité de cette confrontation va de pair avec celle du vivant. Ce n'est pas le statut particulier de l'homme qui rend son rapport avec l'animal difficile. De manière générale, la nature comporte des ruptures nombreuses et variées qui suscitent à chaque fois de nouvelles confrontations :

Il existe dans le monde animal un grand nombre de structures différentes. [...] je soutiens qu'il y a plus d'une limite : beaucoup de limites : il n'y a pas une opposition entre l'homme et le non-homme, il y a entre les différentes structures d'organisation du vivant beaucoup de fractures, d'hétérogénéités, de structures différentielles.<sup>35</sup>

À la lumière de ces penseurs, Singer a peut-être omis une dimension importante en éludant le rôle que joue la différence d'espèce dans notre rapport à l'animal. Cette différence implique deux phénomènes. Tout d'abord, l'animal

<sup>33</sup> E. HUSSERL, «Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes», *Alter. Revue de phénoménologie*, Éditions Alter, ENS de Fontenay-Saint-Cloud, n° spécial «L'animal», 3/1995, p. 200.

<sup>34</sup> J. DERRIDA, «L'animal que donc je suis» in *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, p. 261-262.

<sup>35</sup> É. ROUDINESCO, J. DERRIDA, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard, Galilée, 2001, p. 111.

possède toujours une part de mystère: il est l'autre par excellence. Ensuite, notre accès à cet étrange voisin ne se fait que dans un deuxième temps, sur la base d'expériences relationnelles déjà existantes, des expériences que nous avons vécues au sein de notre propre espèce. Notre accès à l'animal ne se fait pas sur le fond d'un monde homogène. Il est toujours déjà connoté, influencé par notre expérience interspécifique d'autrui.

*Altérité, empathie et impartialité: appréhender la diversité des mondes*

Peut-on dans ce contexte exiger une totale impartialité dans la manière dont nous considérons les intérêts des hommes et des différents animaux ? Est-il possible d'éluder la primauté de l'empathie intraspécifique et la complexité que recèle l'empathie qui en est dérivée et par laquelle nous tentons d'accéder à l'animal, ce mystérieux prochain ? Peut-on comparer le sentiment de familiarité ressenti au contact d'un compagnon de vie comme le chien à celui de totale étrangeté suscité par un insecte ? Nos sentiments communautaires intraspécifiques sont-ils si mauvais et injustifiables ?

Ce n'est pas ce que pense Mary Midgley, philosophe anglaise atypique et auteure de *Animals and Why They Matter*<sup>36</sup>. Elle reconnaît en effet une certaine légitimité à l'idée selon laquelle nous accordons une priorité morale aux besoins des êtres qui nous sont les plus proches ou que nous ressentons comme tels. Le paradigme de ce comportement est celui que les parents adoptent envers leurs enfants, mais on peut citer d'autres types de liens comme la fraternité ou la solidarité féminine<sup>37</sup>. Sont-ce vraiment des préjugés condamnables ? Le fait que ces comportements soient en quelque sorte spontanés ou immédiats ne les légitime pas en tant que tels et nous ne voudrions pas nous voir attribuer le fameux «paralogisme naturaliste.»<sup>38</sup> Il est simplement question de prendre en compte ces attitudes, que certains philosophes considèrent comme étant au fondement de l'aptitude éthique la plus désintéressée – c'est notamment le cas de Hans Jonas – dans leur réalité et de tenter d'en tirer certaines conséquences. L'éthique n'est pas seulement affaire de rationalité. Singer ne devrait-il pas intégrer à sa réflexion les dimensions émotionnelles inhérentes à notre humanité ? Le philosophe semble d'ailleurs avoir reconnu cette difficulté en expé-

<sup>36</sup> M. MIDGLEY, *Animals and Why They Matter*, Athens, Georgia, University of Georgia Press, 1983.

<sup>37</sup> Celle-ci me semble constituer un exemple intéressant. Alors que la libération féminine a aujourd'hui livré une partie importante de ses fruits, la solidarité féminine reste une réalité. Ce lien empathique se base simplement sur l'expérience commune de la féminité et débouche sur un sentiment d'entraide et de réciprocité. Un tel phénomène est-il éthiquement condamnable ou n'est-il pas plutôt à la base de l'ouverture à autrui, indispensable à tout comportement désintéressé et donc à l'impartialité chère à Singer ?

<sup>38</sup> Notion datant initialement de David Hume et signifiant qu'on ne peut passer sans autre intermédiaire de la sphère descriptive à la sphère normative, du «is» au «ought».

rimentant la maladie et le vieillissement de sa propre mère. Le froid calcul utilitariste est alors remis en question<sup>39</sup>. C'est dans ce contexte que la démarche de Peter Singer doit être réincarnée, mise en situation. Avant l'impartialité de la prise en considération des intérêts, il y a la rencontre avec l'autre, dans toute sa complexité.

La limite spéciste est donc une réalité éthique dont nous devrions accepter l'existence, ceci non pas parce qu'il faudrait se restreindre à une empathie centrée uniquement sur le semblable, mais parce que ce n'est que par le biais d'un processus secondaire d'analogie que nous pourrions aller vers ce qui nous est autre<sup>40</sup>. Le *spécisme* ne doit pas être combattu comme un préjugé, il doit plutôt être rendu explicite. Il s'agit de le comprendre pour mieux pouvoir le relativiser, le canaliser. La limitation de l'espèce est une réalité qui délimite des formes de solidarités particulières et diverses. En son sein s'instaurent les liens propres à la famille, les attaches de filiation. Cette solidarité peut ensuite s'élargir à d'autres espèces, suivant les similitudes de leurs modes d'être. On rend ainsi justice à l'altérité et à la diversité que recèle le monde du vivant en prônant non pas une impartialité homogénéisante, mais en reconnaissant une structure complexe constituée de plusieurs cercles de solidarité. Ceux-ci s'expriment de différentes manières : on n'a pas les mêmes devoirs envers un chat ou une mouche<sup>41</sup>. L'existence de ces cercles n'est pas discriminatoire, tant qu'ils impliquent une reconnaissance réelle de chaque espèce dans son unicité et ses particularismes – d'où le grand intérêt des travaux d'éthologie – au sein de la réalité pluri-structurelle chère à Derrida. On peut ainsi envisager un cercle d'empathie et de solidarité très fortes entre tous les êtres humains, un cercle de solidarité propres aux animaux qui partagent notre vie, un autre qui comprendrait les animaux avec lesquels l'empathie est plus ou moins immédiate (grands singes et divers mammifères dont on connaît la capacité à communiquer avec nous)<sup>42</sup>. Ces cercles devraient être les moins exclusifs possible au sens où un certain respect minimal envers le simple vivant doit être exigé. Dans ce contexte, l'aptitude à souffrir ou à éprouver du plaisir pourrait aussi rester

<sup>39</sup> Cité par S. MICHAEL, «The Dangerous Philosopher», *The New Yorker*, 6 sept. 1999: «Perhaps it is more difficult than I thought before, because it is different when it's your mother» («Peut-être est-ce plus difficile que ce que j'ai cru jusqu'alors, parce que c'est différent quand il s'agit de votre propre mère»).

<sup>40</sup> Ce processus n'est d'ailleurs pas forcément de type analogique. Il peut emprunter d'autres chemins, notamment homologiques ou anagénétiques, comme le montre Joëlle Proust dans «La cognition animale et l'éthique», *Le Débat*, n° 108, janvier-février 2000.

<sup>41</sup> Ce que reconnaît d'ailleurs Peter Singer.

<sup>42</sup> On a parfois lié un respect jugé trop important envers les animaux avec une certaine aversion pour les êtres humains (notamment L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992). Cette assertion est vidée de tout fondement par cette conception de l'éthique. En effet, on inverse ici la perspective kantienne selon laquelle il nous faut bien traiter les animaux pour être de véritables êtres humains. Ici, c'est l'humanisme lui-même, prônant le respect de tous les êtres humains, qui nous mène, par analogie, au respect d'autres êtres vivants.

pertinente. La compassion est en effet une dimension importante de l'empathie, ne l'oublions pas.

*Du spécisme comme facteur aggravant et non comme cause*

Cette relativisation des méfaits du *spécisme* est d'autant plus importante qu'il me semble que le rôle du *spécisme* dans les atrocités commises à l'encontre des animaux n'est pas aussi capital que ne le prétend Peter Singer. Celui-ci le reconnaît d'ailleurs lui-même de manière implicite : le marché lucratif de matériel d'équipement et de production d'animaux dans le cadre de l'expérimentation animale et le culte absolu de la productivité et du profit dans celui de l'agriculture intensive ne sont-ils pas à l'origine des terribles maltraitements subies par les animaux de laboratoire et de ferme-usine ? Les textes consacrés à l'agro-industrie et à l'expérimentation animale par Singer constituent un réquisitoire féroce contre ce que l'on appelle aujourd'hui l'horreur économique ou la marchandisation du monde. Il apparaît clairement que le *spécisme* n'est qu'une variante parmi d'autres du traitement intolérable que nous imposons à certains animaux. Il permet simplement de rendre ces traitements plus supportables pour notre conscience, mais il n'en est pas l'origine. C'est le culte du tout économique, allié à ce qu'Adorno et Horkheimer ont dénoncé comme les méfaits de la raison instrumentale, qui sont aux racines de ces comportements :

L'idée que la raison, faculté intellectuelle la plus élevée de l'homme, ne se préoccupe que des instruments, est aujourd'hui formulée plus clairement et plus généralement acceptée qu'elle ne le fut jamais auparavant. Le principe de domination est devenu l'idole à laquelle tout est sacrifié. [...] Chaque mot ou chaque phrase qui suggère des rapports autres que pragmatiques est suspect. Et lorsqu'on demande à un homme d'admirer une chose, de respecter un sentiment ou une attitude, d'aimer une personne pour elle-même, il flaire la sentimentalité et croit que quelqu'un le fait marcher ou est en train de lui placer sa marchandise.<sup>43</sup>

Singer, qui se refuse à toute «sensiblerie» et prétend justement se restreindre aux arguments rationnels, ne devrait-il pas se mettre à l'écoute de ces penseurs ? Il est en tous les cas implicitement en accord avec leurs analyses, tout particulièrement lorsqu'il dénonce les conditions des animaux de fermes industrielles, décrivant la transformation de l'agriculture en une course au profit de l'«agrobusiness» et concluant que «la cruauté n'est reconnue en tant que telle que lorsqu'elle n'est plus rentable.»<sup>44</sup>

Si nous avons insisté dans les lignes qui précèdent sur les différences interspécifiques et donc sur la distance qui sépare parfois l'homme de l'animal, nous nous trouvons ici dans une problématique totalement englobante où

<sup>43</sup> M. HORKHEIMER, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 113 et 110.

<sup>44</sup> *LA*, p. 163.



certains êtres humains s'avèrent être soumis à la même instrumentalisation que leurs frères d'infortune animaux :

[...] Plus la nature est considérée comme «un vrai ramassis de matériaux divers», (ramassis sans doute uniquement parce que la structure de la nature ne correspond pas à l'usage humain), et plus le sujet jadis présumé autonome est vidé de tout contenu, tant et si bien qu'il devient à la fin un simple nom qui ne nomme plus rien. La transformation totale de chaque domaine particulier de l'être en un champ de moyens conduit à la liquidation du sujet qui est censé les utiliser. Cela donne à la société industrielle moderne son aspect nihiliste. La subjectivisation, qui exalte le sujet, signe également son arrêt de mort. L'être humain, dans le processus même de son émancipation, partage le sort du reste du monde. La domination de la nature implique la domination de l'homme.<sup>45</sup>

Le rôle du *spécisme* est ici doublement relativisé. Il n'est pas lui-même à l'origine des maltraitances infligées aux animaux, même si son rôle dans l'aveuglement et la passivité générale de la population à l'égard de ces problèmes est important. On peut d'ailleurs à ce propos rapprocher les analyses de Peter Singer, décrivant l'inconscience et la cécité du grand public face aux tortures subies par les animaux, de celles d'Adorno et Horkheimer sur le destin de l'ego : celui-ci devenant l'objet de son propre processus d'instrumentalisation se vide de tout contenu et ne développe plus que des comportements de mimétisme et d'adaptation à la société qui l'entoure<sup>46</sup>. C'est certainement ce phénomène d'aliénation, autant que le *spécisme* dénoncé par Singer, qui a permis et permet encore le maintien de pratiques dont la cruauté et la violence devraient provoquer en nous un sentiment de révolte immédiat.

D'autre part, la pertinence du *spécisme* est remise en cause du fait que le phénomène d'instrumentalisation et de domination incriminé ne constitue pas une compétition partielle entre des intérêts humains et des intérêts animaux. Le conflit est plus complexe et dépasse de telles catégories. Il oppose plutôt une partie dominante de la population humaine, dont les caractéristiques sont bien souvent l'âge adulte, le sexe masculin, la race blanche et la culture occidentale, au reste des vivants, hommes, femmes, enfants et animaux y étant déconsidérés au même titre.

### Conclusion

Le *spécisme* doit bien entendu être reconnu et interrogé et, en ce sens, Singer a raison de le dénoncer. Mais avant de proposer que nous nous mettions à la place des êtres, en particulier des animaux, affectés par nos actes, que nous voyons les choses de leur point de vue et évaluions alors les divers intérêts impliqués, une réflexion sur la rencontre entre l'homme et l'animal est néces-

<sup>45</sup> M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 102.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 122 sq.

saire. Il en ressort que cette rencontre est parfois complexe et que l'empathie interspécifique n'est pas immédiate. Nous devons apprendre à connaître les animaux dans l'incroyable diversité de leurs besoins et de leurs aspirations et accepter, parfois, de n'y avoir que difficilement accès. Une totale impartialité est dès lors difficile à exiger et peut-être devrions-nous, à la suite de Mary Midgley, penser plusieurs cercles de solidarité et d'empathie entre nous et un monde animal qui ne sera jamais homogène à nos yeux. Surtout, au-delà du *spécisme*, c'est cette société de l'instrumentalisation et de la domination d'autrui et du monde qui doit être repensée. Une société qui ne prend pas plus en considération les intérêts d'un enfant d'Afrique privé d'eau et de soin que ceux d'un singe anthropoïde livré aux expériences absurdes de neurologues de l'armée américaine. Dans ce contexte, il n'est pas certain que le conflit majeur soit celui qui oppose les intérêts humains aux intérêts animaux. D'une manière plus générale, le véritable enjeu est, dans nos sociétés libérales, la prise en considération du plus faible, quel qu'il soit. Or il se trouve que ce «plus faible» s'avère être, trop souvent, notre mystérieux prochain, l'animal, que décrivent si magnifiquement Adorno et Horkheimer, ces grands penseurs de la compassion :

L'animal répond à son nom et n'a pas de moi, il est refermé sur lui-même et cependant exposé à l'extériorité, une contrainte succède à l'autre, aucune idée ne la transcende. Privé de réconfort, il ne connaît pas pour autant une angoisse moins grande, la conscience du bonheur qui lui fait défaut ne le libère pas pour autant de la tristesse et de la douleur. Pour que le bonheur se matérialise, qu'il concède la mort à l'existence, il faut une mémoire susceptible d'identification, une connaissance apaisante, l'idée religieuse ou philosophique, bref, le concept. Il y a des animaux heureux mais que ce bonheur est bref ! Pour l'animal, la durée que ne vient pas interrompre la pensée libératrice est triste et dépressive. Pour échapper au vide lancinant de l'existence, il faut une capacité de résistance à laquelle le langage est indispensable. Même l'animal le plus fort est infiniment faible.<sup>47</sup>

L'impartialité du principe d'égalité de considération des intérêts, l'annulation du *spécisme* et la rationalité absolue en éthique me paraissent des buts respectables, mais bien difficiles à atteindre. J'emprunterais plutôt le chemin tracé par Adorno et Horkheimer, ou par Hans Jonas, celui de la compassion et de la responsabilité envers le plus faible que soi, envers celui qui est en mon pouvoir. C'est ce sentiment que Jonas relie, dans *Le principe responsabilité*<sup>48</sup>, au rapport paradigmatique des parents à leur enfant nouveau-né. Le périssable nous lance un appel. Que le *spécisme* dénoncé par Singer ne nous y rende pas sourds lorsqu'il émane de l'animal, notre autre prochain.

<sup>47</sup> M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 269-270.

<sup>48</sup> H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995.

