



RÉDACTRICES EN CHEF :

Martin Gibert

Alexia Renard

ÉDITRICES :

Florence Dellerie

Élise Desaulniers

Valéry Giroux

Joséphine Guichard

François Jaquet

Thomas Lepeltier

Virginie Simoneau-Gilbert

Sarah Zanaz

COORDINATRICE DU DOSSIER SPÉCISME ET CAPACITISME :

Joséphine Guichard

CORRECTRICES :

Tristan Grellet, Céline Liberale et Lionel Sauner

TRADUCTRICE :

Virginie Simoneau-Gilbert

GRAPHISTE :

Mélanie M. Marbach (marbachdesign.com)

ILLUSTRATRICES :

Lyla M., première de couverture (Raie Futée, linktr.ee/raie.futee), Eva Netter, p. 10,

Florence Dellerie, p. 8, 51, 119 (florenced.ultra-book.com)

REMERCIEMENTS :

Rachèle Bevilacqua, Les Éditions du Portrait

SITE WEB :

lamorce.co

Les textes publiés n'engagent que leurs autrices et pas l'intégralité de l'équipe – et nous ne sommes pas toujours d'accord entre nous. Nous utilisons ici le féminin par défaut pour désigner les fonctions comme éditrices, rédactrices, lectrices, lorsque le groupe est mixte. Dans chaque article, les questions de genre et d'accords sont laissées aux bons soins des autrices.

ÉDITEUR :

Éliott Éditions

Dépôt légal, © Avril 2025

ISBN :

978-2-49-3117-58-8

L'AMORCE[®]
REVUE
CONTRE
LE SPÉCISME
2 — 2025


ēliott

TABLE DES MATIÈRES

6.

ÉDITORIAL –
LE NUMÉRO
DES VEDETTES

8.

SECTION 1 –
SPÉCISME : UN MOT
À CONNAÎTRE

11.

S'engager,
c'est un chemin
de résilience
ENTRETIEN AVEC
BRIGITTE GOTHÈRE,
PAR MATTHIAS ROLLOT

22.

Animaux, végétaux, robots :
envers qui avons-nous
des devoirs moraux ?
FRANÇOIS JAQUET
MARTIN GIBERT,
VALÉRY GIROUX,

27.

Cinq questions à un antispéciste :
GUILLAUME MEURICE

30.

L'omnivorisme consciencieux :
manger les animaux peut-il
leur être bénéfique ?
JEFF MCMAHAN

50.

SECTION 2 –
SPÉCISME : UN SYSTÈME
À COMBATTRE

53.

Le spécisme systémique
SARAH ZANAZ

64.

Xénotransplantations :
un mal nécessaire ?
ÉLISE DESAULNIERS

80.

Cinq questions à une antispéciste :
KAOUTAR HARCHI

82.

DOSSIER :
SPÉCISME
ET CAPACITISME

83.

Le rendez-vous manqué
de l'éthique animale
FRÉDÉRIC CÔTÉ-BOUDREAU

92.

« Singer n'est pas le seul
à avoir une vision étriquée
du handicap »
SUNAURA TAYLOR

98.

Capacitisme et spécisme
sont-ils liés ?
TOM BRY-CHEVALIER

109.

Politiser la santé animale :
injustices génétiques,
exploitation du handicap
et inégalité dans l'accès
aux soins
SARAH FRAVICA

120.

SECTION 3 –
SPÉCISME : UNE VIOLENCE
À DÉNONCER

123.

Ainsi, l'animal et nous
de Kaoutar Harchi
VICTOR DURAN-LE PEUCH

129.

The Edge of Sentience
de Jonathan Birch
MARTIN GIBERT

134.

Riposte à Philippe Descola
THOMAS LEPELTIER

138.

Riposte à Val Plumwood
VICTOR DURAN-LE PEUCH

142.

LES COLLABORATRICES
DE CE NUMÉRO

ÉDITORIAL

LE NUMÉRO
DES VEDETTES

L'année 2025 marque les 50 ans de *La libération animale* de Peter Singer. Cet ouvrage central pour la pensée animaliste contemporaine a popularisé le terme de spécisme et démontré que l'appartenance d'espèce n'est pas un critère moralement pertinent pour considérer les intérêts d'un individu. C'est aussi l'un des textes en éthique animale les plus lus et discutés.

Pour ce second numéro de *L'Amorce*, nous avons voulu revenir sur l'une des principales critiques faites au livre : la façon dont il peut reconduire des préjugés sur les personnes handicapées et instrumentaliser les luttes pour leurs droits. Nous l'avons fait avec un tout premier dossier thématique. Le capacitisme (ou validisme, les deux termes traduisant l'anglais *ableism*) peut être défini comme la discrimination injuste en fonction des capacités physiques ou cognitives, que celles-ci soient réelles ou supposées. Quels sont ses liens avec le spécisme ?

Pour aborder cette question passionnante, nous publions un extrait de l'ouvrage *Braves Bêtes* paru en français aux Éditions du Portrait. Son autrice, Sunaura Taylor, est devenue antispéciste à la lecture de *La libération animale*. Aux États-Unis, elle est aujourd'hui une grande figure de la lutte contre le capacitisme qui conduit un combat commun contre ces deux oppressions. Le dossier reprend également un texte de Tom Bry-Chevalier sur les similitudes entre spécisme et capacitisme, complété par deux articles inédits : Frédéric Côté-Boudreau revient sur l'exploitation conceptuelle du handicap en éthique animale tandis que Sarah Fravica analyse les situations de handicap dans lesquelles sont maintenus les animaux domestiqués, notamment *via* la sélection génétique.

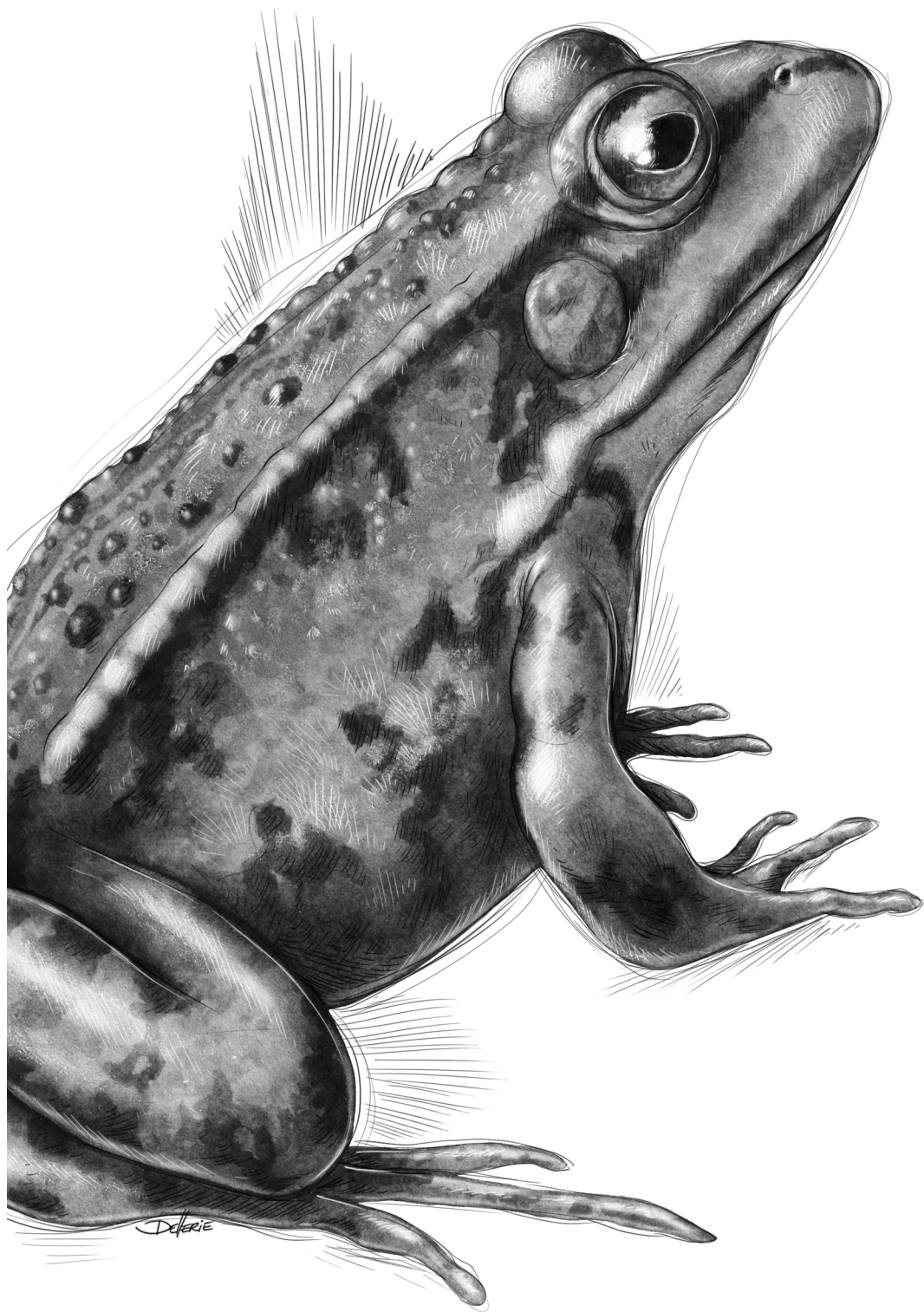
Avec Sunaura Taylor, Jeff McMahan est notre seconde vedette américaine. Il nous livre une exclusivité pour les lectrices de *L'Amorce* : une réflexion inédite sur l'omnivorisme consciencieux qui est aussi son premier texte publié en français. Quels sont les meilleurs arguments qui pourraient justifier qu'on mange un animal ? Le philosophe qui a longtemps enseigné à Oxford examine avec une rigueur toute analytique différentes hypothèses. Nous sommes loin des soi-disant « raisons » qui fleurissent habituellement dans les livres anti-véganes ou pro-viande.

Du côté francophone, nous sommes très heureuses de publier un portrait avec Brigitte Gothière, la porte-parole et directrice de l'association française L214, qui évoque les conséquences du militantisme animaliste sur sa vie. Guillaume Meurice, humoriste, fait quant à lui son *coming out* antispeciste, tandis que l'écrivaine et sociologue Kaoutar Harchi se désole que l'antispecisme apparaisse comme une lutte secondaire. Nous avons d'ailleurs fait lire son dernier ouvrage, *Ainsi l'animal et nous*, à Victor Duran-Le Peuch, l'animateur de l'indispensable *Comme un poisson dans l'eau*, le podcast contre le spécisme. Dans un second texte, il répond à la philosophe écoféministe Val Plumwood, qui justifie sa consommation d'animaux avec une argumentation aussi tortueuse que peu convaincante.

Le spécisme se résume-t-il à une question de discrimination ou de préjugé ? Pour la philosophe Sarah Zanaz, nouvelle recrue au sein de l'équipe, il ne faut pas négliger sa dimension systémique. Pour sa part, Élise Desaulniers s'interroge sur les greffes d'organes appartenant à des individus d'autres espèces – les xénotransplantations. Présentées comme un mal nécessaire, elles sont pleines d'angles morts.

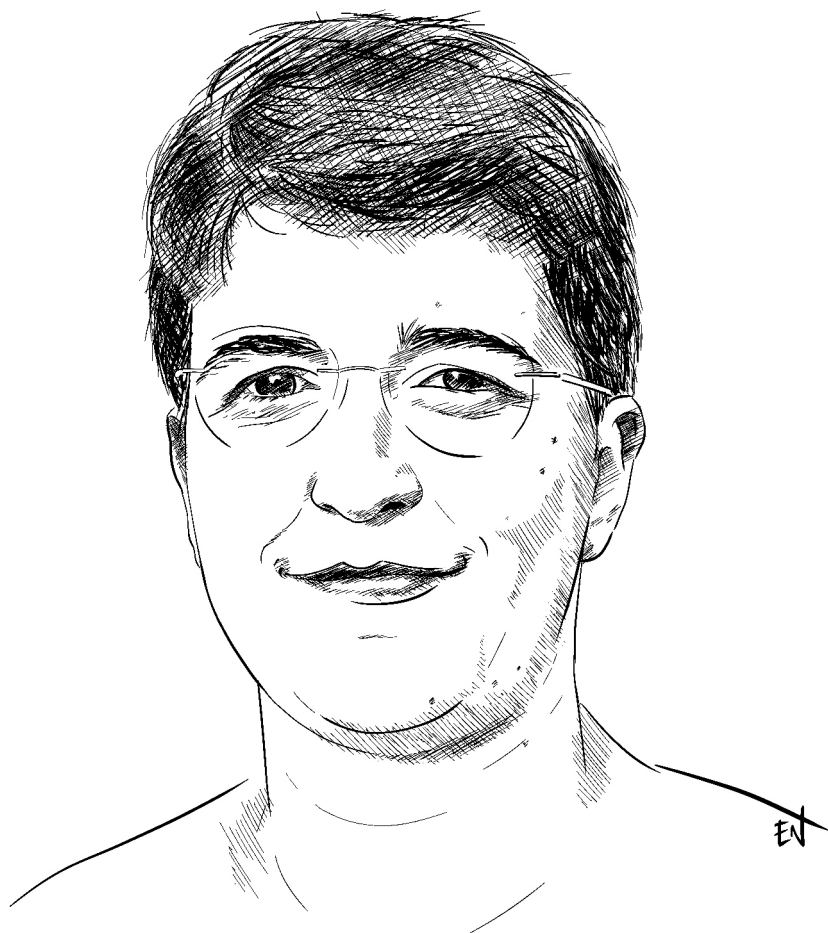
Martin Gibert, quant à lui, s'est régalé de *The Edge of Sentience* du philosophe anglais Jonathan Birch, un livre entièrement dévolu à la sentience. Ce concept cher aux animalistes se révèle tout aussi pertinent en bioéthique humaine et en intelligence artificielle. Thomas Lepeltier, enfin, riposte à un anthropologue qui veut attribuer des droits aux écosystèmes, mais pas aux animaux non humains. Il s'appelle Philippe Descola, et il a tout d'une vedette pour les penseurs du vivant. Chacun ses vedettes. Les nôtres combattent le spécisme.

MARTIN GIBERT,
JOSÉPHINE GUICHARD
ET ALEXIA RENARD



SECTION 1

SPÉCISME : UN MOT À CONNAÎTRE



« S'ENGAGER, C'EST UN CHEMIN DE RÉSILIENCE »

ENTRETIEN AVEC BRIGITTE GOTHIÈRE, PAR MATHIAS ROLLOT

Figure centrale de l'antispécisme en France, Brigitte Gothière, cofondatrice et directrice de L214, s'est confiée à L'Amorce. On a parlé militantisme, violence, salaire, gestion d'association et santé mentale.

La militance démarre bien quelque part. De quand datent ta préoccupation et ton engagement pour les animaux non humains ?

En effet, on ne naît pas militant, on le devient ; on ne naît pas activiste, on le devient par la force des choses. Ce sont nos parcours qui nous amènent quelque part, et cela se fait par étape : du simple vouloir « faire bien » à la prise de conscience de l'inacceptable et, enfin, à l'action. L'éveil de l'opinion précède forcément le passage à l'action. Dans mon cas, cela a commencé par les humains, avec la Croix-Rouge notamment, et avec des engagements au quotidien contre le racisme et le sexisme. L'attention à l'autre vient pour une grande part de ma famille. Ma famille a toujours été très engagée dans les tissus associatifs. En revanche, elle n'était pas du tout engagée dans la cause animale – et ne l'est d'ailleurs toujours pas !

Ça m'oblige à être attentive pour conserver des liens familiaux forts : je dois partitionner un peu ma vie entre mon rôle d'activiste pour les animaux et ma place dans ma famille, où je respecte ses difficultés à changer, à avancer sur ce sujet-là. Comme tout le monde, j'observe le décalage entre le fait de ne pas vouloir de mal aux animaux et les pratiques quotidiennes qui ancrent une violence inouïe, ça me garde les pieds sur terre !

C'est un principe cohérent avec notre démarche chez L214, qui est de se battre contre un système et non pas de juger des personnes. Parce que notre objectif, c'est que la société entière change, ne considère plus les animaux comme de la nourriture, qu'elle devienne au minimum non spéciste, voire antispéciste. C'est de contribuer à faire naître un mouvement social global, fort, qui puisse amener les habitudes à changer ; non de s'épuiser à essayer de convaincre les gens un par un. En montrant la réalité, on essaie surtout de s'attaquer au système : le pouvoir de l'industrie, le rôle des entreprises, des politiques et de la justice, et aussi, bien sûr, de s'engager dans une bataille culturelle pour faire évoluer notre vision collective des animaux et de notre alimentation (détricoter l'idée qu'il est « naturel, nécessaire, normal¹ » de manger de la viande, véhiculée par le carnisme).

Quand et comment, mais surtout *pourquoi* fonder L214 ?

L'association L214 naît en 2008 à la suite de Stop Gavage, sous l'impulsion de Sébastien Arsac et moi. Nous l'avons créée après un constat : il n'y avait pas, pour nous, à l'époque, l'équivalent de ce que nous voulions faire dans le paysage associatif national. Notre idée était de faire tenir trois pans à la fois : d'un côté, travailler sur le changement de regard, de mentalité, d'opinions ; d'un autre côté, avancer sur le changement des pratiques : faire reculer les pires pratiques et la souffrance animale, et mettre concrètement des bâtons dans les roues de l'industrie de la viande ; enfin, faire diminuer le nombre d'animaux tués par le biais d'une meilleure disponibilité des alimentations végétales. Cela rejoignait les idées d'Erik Marcus, défendues dans un texte intitulé *Meat Market – Animals, Ethics and Money*². Certes, il y avait déjà des associations militantes comme OneVoice ou l'Association

1. La critique de l'idée que la consommation de viande est une chose naturelle, normale et nécessaire est développée par la psychologue Melanie Joy dans son livre *Introduction au carnisme : pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*, L'Âge d'Homme, 2016.

2. Voir en français l'article « Démanteler l'industrie de la viande », traduction d'un extrait du livre *Meat Market, Les Cahiers antispécistes*, n° 30-31, décembre 2008.

végétarienne de France, et d'autres associations abolitionnistes avec des stratégies inspirées de Gary Francione³. Mais la voie que nous imaginions avec le projet L214 ne nous semblait pas encore explorée. Notre inspiration venait aussi d'Henry Spira, un militant pour les droits des animaux qui avait fait la démonstration dans les années 1980-1990 que les pratiques syndicalistes pouvaient très bien s'appliquer aux questions animales.

Nous voulions nous concentrer très fort sur un point précis, nous spécialiser et commencer à obtenir des avancées concrètes, de façon « crantée », palier par palier, partout où c'est possible. Nous partons de l'idée qu'on peut à la fois avancer le plus rapidement possible sur les points d'accord – les poules pondeuses dans les cages, etc. – et propulser la réflexion sur les points polémiques qui prendront plus de temps à se déployer. Éviter de se draper dans une pureté idéologique si on n'obtient aucune avancée concrète, si rien ne change. On prend toute avancée qu'on peut prendre, en veillant à ne pas laisser penser que ça serait suffisant : faire campagne contre l'élevage des poules en cage ne signifie nullement que l'élevage en plein air est satisfaisant ! C'est là un vrai point de vigilance depuis la fondation de l'association.

L'envie qui a aussi fait naître L214, c'est celle de fonder une association professionnelle, qui puisse permettre à des gens de se consacrer à la question animale à temps plein, avec des salariés et des ressources propres. Nous ne voulions plus, comme c'était le cas à l'époque de Stop Gavage, nous en tenir à une militance des soirs et des week-ends, un engagement qui commence seulement à la sortie d'un autre travail. Nous avons fait ça pendant dix ans, de collectif en collectif, de façon bénévole, comme on pouvait. Avec L214 nous voulions quelque chose de plus proche d'une ONG.

À partir de quand as-tu affronté des violences pour les combats que tu menais, et de quel type de violence s'agissait-il ?

Mes premiers souvenirs de violences subies en raison de mes combats sont assez anciens : ils datent du lycée, où j'ai fait face à des réactions assez dures quand je relevais des propos racistes prononcés par mes amis. J'étais assez démunie à l'époque, et complètement sidérée qu'on puisse me reprocher ma volonté de justice et d'équité, tout en étant quasiment

3. Gary Francione est un juriste et philosophe américain, militant pour les droits des animaux. Il critique notamment les stratégies centrées sur l'amélioration du bien-être des animaux.

traîtée de « traître à mon camp ». C'est donc à ce moment que j'ai pu vivre la première pression de cet ordre.

Ensuite, il y en a eu un certain nombre avant la fondation de L214, dans mes premiers combats animalistes ou pour les sans-papiers, que ce soit lors de tables d'information ou de happenings dans la rue – avec des réactions de passants assez violentes, parfois insultantes. À l'époque, j'avais 23 ou 24 ans.

Ç'a été crescendo avec L214 : des gens qui s'imposent, physiquement, pour intimider, des insultes dans la rue, et des menaces de mort. Les premières menaces de mort que j'ai reçues, je me le rappelle très bien : on venait tout juste de sortir les images de l'abattoir Charal de Metz. C'était un message sur mon répondeur : on me promettait de me pendre à un crochet de boucher. Mais, en vérité, je ne me souviens pas d'avoir été très paniquée par ces menaces. J'ai plutôt tendance à croire que ce sont des mots en l'air. Par exemple, un jour j'ai été invitée en marge du Salon international des productions animales (SPACE) de Rennes, un genre de Salon de l'élevage réservé aux professionnels. Mon visage n'était pas encore très connu à l'époque. Un peu avant l'événement, derrière moi, deux personnes parlent, et l'une d'elles dit : « Cet après-midi, y a la personne de L214 qui sera là... si j'avais mon fusil, j'lui mettrais une balle entre les deux yeux ! » Je me suis retournée, et je lui ai répondu : « Eh bien, écoutez, je suis juste devant vous, si vous voulez, on en finit maintenant. » Bien sûr, il s'est trouvé idiot, ça n'a pas été plus loin, et on a même discuté un peu, calmement.

Tu as l'air assez apaisée, compte tenu de toutes ces menaces et insultes reçues. Est-ce vraiment le cas ?

Oui, je crois que c'est vraiment le cas. C'est peut-être dû à mon caractère : de façon générale, j'ai tendance à voir le verre à moitié plein, ce qui me rend beaucoup service. Et puis, toute l'énergie reçue des autres me porte vraiment. Déjà l'énergie reçue de la part de mon entourage amical, familial et associatif au sein de L214, qui est vraiment aidant et m'apporte un vrai soutien au quotidien. Mais aussi, de façon plus large, en tant que figure publique de L214. Car, certes, je peux recevoir insultes et menaces, mais, en même temps, je reçois davantage de gratitude et de remerciements. Il y a donc, aussi, beaucoup d'aspects positifs.

J'ai également envie de dire que le contexte général est assez violent ici, mais que ça n'a tout de même rien à voir avec les situations vécues ailleurs, en Amérique du Sud par exemple, où le nombre d'activistes assassinés pour leurs combats chaque année est assez hallucinant. On n'en est tout

de même pas là ici. Et, même en France, j' imagine que quelqu'un comme Pierre Rigaux, qui milite contre la chasse, est bien plus menacé que moi, que nous.

Enfin, je dirais que c'est aussi une question de ressenti personnel : j'ai une posture assez distanciée. Ça me caractérise, c'est propre à moi. Au début de L214, par exemple, on allait ensemble sur le terrain ; je suis entrée dans des élevages, dans des abattoirs, et j'ai bien vu à quel point on n'est pas tous égaux en résilience face à la souffrance animale extrême, ou face à des situations de mise à mort. Pour ma part, j'ai une assez bonne résistance à tout cela, ce qui m'a sans doute aidée à tenir bon au fil des années. Voir la souffrance d'autrui me donne envie d'y mettre fin, mais ne me submerge pas.

Quels types de violences reçoit concrètement L214 ?

On peut commencer par évoquer la palanquée de messages haineux reçus ; un vrai festival. Les personnes qui sont en première ligne face à ça, ce sont les modérateurs de nos réseaux sociaux. Pour certains messages, c'est ridicule tellement c'est gros, c'en est presque risible. D'autres fois, c'est plus dur à recevoir, il y a des choses touchantes, des insultes, des menaces de mort, de la diffamation... Parmi les propos qui (me) touchent le plus, il y a ceux qui insinuent qu'on ferait ça pour d'autres raisons, prétendument cachées, et non pour les animaux eux-mêmes. Des propos qui mettent en doute l'intégrité des personnes et la sincérité du message qu'on essaie de véhiculer.

Sur le plan juridique, on fait face à des procédures-bâillons⁴ qui essaient de censurer les images publiées. Et certains procès ne sont pas toujours simples à mener, même si on n'y est qu'en tant que partie civile, et non en tant que victime directe. Ça peut être dû aux procureurs, qui semblent parfois se tromper d'objectif en nous accusant, ou bien ça peut être dû aux plaidoiries des avocats de la défense, qui nous dépeignent comme des monstres tout-puissants et maléfiques. C'est certes leur rôle d'avocat, mais c'est parfois tellement exagéré que ça peut ressembler aux messages de haine qui nous sont adressés.

4. Une procédure-bâillon est une « instrumentalisation de la justice mise en œuvre par une entreprise ou une institution, qui vise à prévenir ou à sanctionner l'expression d'une opinion qui lui serait préjudiciable, en impliquant notamment la personne qui formule cette opinion dans une procédure juridique coûteuse » (France Terme, ministère de la Culture, 2024).

Tout cela va jusqu'à l'État lui-même, avec des mises en doute permanentes à notre sujet ainsi qu'au sujet des informations publiées par l'association. Les différents ministres de l'agriculture et les directions départementales de la protection des populations (DDPP) insinuent parfois que L214 serait dans le mensonge ou dans l'exagération, alors qu'on est toujours très vigilants sur le fait de bien vérifier nos informations et de peser nos mots. Dans les débats à l'Assemblée nationale, c'est pareil : les propos entendus sont régulièrement à la limite de l'insulte, un pied dans la diffamation.

Et il y a les médias ! La violence, alors, c'est quand on parle de nous sur CNews, bien sûr, mais pas uniquement : même sur Radio France, ça peut être pénible ! France Inter a par exemple publié, en 2020, un article qui nous a marqués. Il s'intitulait « Derrière L214, l'ombre de la viande in vitro⁵ » : comme si on était manipulés par des forces obscures ; comme si défendre les animaux, ça n'était qu'un prétexte pour avancer masqués au service d'autre chose⁶ !

N'y a-t-il pas, aussi, les prétendues « recherches scientifiques », les livres et les chercheurs engagés « contre » L214 ? Qu'est-ce que cela fait de voir paraître tous ces discours autrement « légitimes » ?

Oui, c'est vrai qu'on pourrait aussi parler de tous les livres publiés, non pas uniquement *contre* L214, mais bien contre tous les mouvements animalistes : Francis Wolff, Élisabeth de Fontenay, Paul Ariès... En France, c'est un sport national dès qu'apparaît la question animale : les intellectuels, jusque-là prétendument intelligents, se retrouvent subitement stupides, tout occupés à bâtir de solides murs pour défendre coûte que coûte leurs habitudes de mangeurs de viande, et pour défendre le *statu quo*. C'est une forme de travail de sape que mènent ces pseudo-intellectuels ; une sape avec, tout de même, des répercussions réelles – qui influence par exemple les médias grand public, comme Radio France. En fait, c'est vraiment dommage que des personnes comme Jocelyne Porcher ou la Confédération paysanne n'acceptent pas de travailler en bonne intelligence avec nous. Nous sommes tous contre l'élevage intensif, contre l'élevage industriel, et

5. Voir l'article sur France Inter : « Derrière L214, l'ombre de la viande in vitro ».

6. Voir la section « Transparence financière » du site web de L214.

on serait évidemment plus forts contre la FNSEA⁷ si on arrivait à monter une alliance stratégique autour de cet objectif commun.

On imagine bien que ces violences sont aussi ordinaires, dans le quotidien des membres de L214, dans leurs vies personnelles...

Oui. Pour certains, notamment celles et ceux qui vivent à la campagne, il est inenvisageable d'afficher leurs convictions ou leur appartenance à l'association, parce qu'ils ont peur des représailles. Concrètement, ça veut dire taire son métier à ses voisins, voire à ses proches. C'est quand même un signe assez fort. Mais, après tout, certains ouvriers d'abattoir non plus ne disent pas qu'ils y travaillent ; c'est aussi une forme de protection par rapport à un regard d'autrui sur soi.

Chez L214, d'autres ont choisi de changer leur nom de famille. C'est-à-dire que leur nom « public », utilisé chez L214 pour les enquêtes ou dans les médias, n'est pas leur vrai nom. C'est quelque chose qu'on leur a conseillé de faire, de façon à se protéger : qu'au moins, s'ils reçoivent des choses difficiles sur leur adresse professionnelle, sous ce nom d'emprunt, cela les aide à faire la part des choses et à sécuriser leurs vies personnelles.

Tout ça, ce sont des sujets importants, dont on parle dès l'embauche aux futurs salariés. Même pour les bénévoles, il est tout aussi fondamental d'apprendre à poser des limites à son engagement, à se préserver, à ne pas être en position de sauveur en permanence, à ne pas déséquilibrer sa vie. Ça ne va pas toujours de soi, quand on est militant, mais c'est vraiment important à tenir. Il faut noter toutefois que la famille n'est pas toujours une oasis reconfortante : au contraire, les cercles familiaux peuvent rejeter les personnes s'engageant dans l'antispécisme. Quand cela se produit, par exemple chez les conjoints, cela peut entraîner des situations difficiles, des ruptures. Ce sont des choses qu'on voit régulièrement.

À tout cela s'ajoute le fait que les métiers peuvent être difficiles, à l'intérieur de l'association. Comment L214 réussit-elle à mener les différentes lignes de front ensemble ?

L214, c'est une centaine de salariés et plusieurs milliers de bénévoles. Il y a nécessairement une grande variété de métiers chez nous, depuis celles et ceux qui préparent les colis à celles et ceux qui font la comptabilité, l'informatique, les enquêtes de terrain, les vidéos, et bien d'autres encore.

7. Fédération nationale des syndicats d'exploitants agricoles : fnsea.fr.

Or, à part quelques images projetées dans les réunions générales de l'association, un certain nombre de ces métiers n'exposent pas forcément les intéressés à des images difficiles. Malgré tout, il est important pour L214 de dire et de redire à ses membres que c'est tout le monde, sans distinction, qui contribue avec ses actions, à sa manière, à l'action globale de l'association. Chaque poste est important. Raison pour laquelle nous sommes d'ailleurs toutes et tous payés rigoureusement le même salaire – c'est un salaire unique, basé sur le salaire médian national⁸. Il n'y a pas d'avancement de carrière ni de différenciation entre les personnes – tout juste une prime pour celles et ceux qui habitent Paris et ses alentours, la ville étant bien plus onéreuse que le reste de la France.

Cela étant dit, on peut entrer dans des cas particuliers. La personne qui s'occupe de la modération, par exemple, est là depuis longtemps. Sa charge de travail est vue comme plutôt légère, car elle tient compte de sa charge mentale – le métier étant franchement pénible. D'ailleurs, on réfléchit ces temps-ci à la manière de faire tourner cette mission, pour que la tâche soit mieux partagée et qu'une unique personne ne soit plus seule sur ce « front » numérique.

Sur le front médiatique, il est important de préciser que les personnes publiquement exposées comme les porte-parole ou celles qui se rendent sur les plateaux de télévision se sont toujours portées volontaires. C'est un choix personnel qu'accompagne l'association.

Sur un autre terrain, L214 s'engage aussi dans un suivi très rapproché avec les personnes qui vont à la rencontre des lanceurs d'alerte, ou qui se font embaucher dans les élevages, dans les abattoirs. Certaines personnes savent que ce type d'action ne serait pas pour elles, tandis que d'autres ont la capacité de le faire sans que cela les impacte. En le disant, je pense notamment à Thomas Saïdi⁹, qui est incroyable de solidité et de résilience à ce sujet.

Très concrètement aussi le fait de travailler ensemble : inévitablement, il se crée des « irritants », des conflits. On ne travaille pas de la même façon, on a des visions et des analyses différentes. Ce sont des situations qui peuvent créer un mal-être très fort, même si tout le monde est de

⁸. En France, le salaire médian se situe autour de 2 000 € (3 000 \$ CA) par mois.

⁹. Thomas Saïdi est un enquêteur de L214 qui s'est fait embaucher à l'abattoir Bigard, à Cuiseaux, en France (département de Saône-et-Loire). Infiltré pendant quatre mois, il a pu filmer les conditions d'abattage des animaux. On peut voir le résultat de son enquête sur le site de L214.

bonne volonté. Communication, partage de stratégie, gestion des projets, gestion d'« irritants » et de conflits : c'est du quotidien à fort enjeu.

Ce sont des choses sur lesquelles L214 s'améliore avec le temps : je crois que, par le passé, des personnes ont été exposées sans être bien prêtes à cela. On a sans doute commis des erreurs, on a mal anticipé, mal prévenu les personnes. Aujourd'hui, c'est différent, on a plus de recul. On parle des choses de façon très explicite dès le recrutement. Dans le cas des moniteurs vidéo de l'association, qui ont un métier très dur, on l'évoque dès l'embauche : « Attention, dans la semaine, jour après jour, vous allez voir des animaux en très grande souffrance » – des animaux non humains, à la pelle, mais aussi des animaux humains, avec les témoignages d'éleveurs et d'éleveuses, d'employés d'abattoirs, qui ne sont pas moins poignants.

Quels dispositifs avez-vous inventés chez L214 pour parer à cela en amont et pour soigner en aval ?

Il faut commencer par dire que nous sommes presque exclusivement en télétravail ; ce qui convient bien à certains et moins à d'autres, mais constitue dans tous les cas une donnée importante s'il s'agit de prendre soin les uns des autres, d'être attentifs à nos états, etc. Comment observer, comment faire remonter des sujets, des situations dans ce contexte numérique ? Nous avons mis en place un nombre conséquent de dispositifs et d'outils sur ce sujet : on travaille sur les risques psychosociaux, la sécurité et la santé au travail ; on a eu des délégués du personnel et aujourd'hui un comité social et économique (CSE) ; depuis 2017, on a des questionnaires réguliers de bien-être au travail et des actions à leur suite ; depuis 2019, on a des psychologues à notre disposition ; on a un groupe dédié aux problématiques de violences sexistes et sexuelles (VSS) ; des formations, de sensibilisation et de la prévention...

À tout cela s'ajoute un système de binôme : chacun travaille avec une personne qui a la responsabilité de l'interroger chaque semaine sur son moral, sa charge de travail et sa charge mentale. Y compris moi, peu importe que je sois la directrice : c'est toute l'association qui fonctionne ainsi, c'est notre système de management. Chacun est donc vigilant et peut effectuer des retours au sujet d'un autre, et ce à tout moment : ce sont autant de sondes pour suivre l'état des personnes. En parallèle, nous mesurons aussi de façon anonyme la satisfaction des personnes via l'eNPS¹⁰. Ces deux

10. L'*Employee Net Promoter Score*, ou eNPS, est un système de notation conçu pour aider les employeurs à mesurer la satisfaction et la loyauté des employés au sein de leur organisation.

types d'écoute nous donnent des informations à la fois sur les situations ponctuelles et sur les situations systémiques au sein de l'association. Elles nous aident en définitive à faire la part des choses et à poser des actions.

Quels conseils donnerais-tu aux jeunes militants qui s'engagent et ne sont pas forcément bien conscients des réalités et des difficultés de l'activisme ?

J'ai l'impression qu'on ne choisit pas. À partir du moment où tu prends conscience d'une situation inacceptable, si tu ne t'engages pas d'une manière ou d'une autre, tu risques de beaucoup souffrir, car tu ne seras pas dans l'action. C'est encore plus dur de ne pas s'engager. S'engager, c'est un chemin de résilience.

J'ajouterais aussi que s'engager n'est pas un chemin de croix : si vous vous engagez et que cet engagement vous rend triste ou fabrique du mal-être, c'est le signe qu'il y a quelque chose à revoir. L'engagement doit générer un sentiment de contribution quasiment « palpable ». Il faut apprendre à sentir si les situations sont bonnes pour nous, apprendre à s'écouter pour ne pas générer des cercles de mal-être – du type *ce n'est pas grave si je ne vais pas bien, car les animaux souffrent plus encore* : en fait, ils n'iront pas mieux parce que tu te sens mal ! Au contraire, ce mal-être est sûrement un frein à un activisme de long terme. Pour tenir bon, il faut être bien et constamment prendre soin de soi.

En ce sens, je dirais aussi qu'il est fondamental de s'entourer de gens bienveillants. Il y a déjà beaucoup de groupes à rejoindre, vous pouvez aussi créer le vôtre, peu importe : il faudra s'entourer des bonnes personnes, qui vous font du bien, des personnes à qui vous pouvez parler sans tabou quand ça ne va pas, à qui vous pouvez exposer vos fragilités et sur qui vous pouvez compter.

Finalement, que penses-tu du concept de « burn-out militant » à l'aune de tout ce qu'on vient de se dire ? Ces difficultés et souffrances militantes ne dépassent-elles pas de très loin cette expression ?

Parmi tous les types de « burn-out », le « burn-out militant » est sans doute une spécificité, car les militants sont forcément un peu en décalage avec la société qu'ils refusent d'accepter telle qu'elle est. Mais, dans tous les cas, il existe à la fois des problématiques personnelles et des questions systémiques à prendre en compte. Quel que soit le type de « burn-out », il me semble surtout qu'on ne nous apprend pas assez à prendre soin de

notre santé mentale. Pour beaucoup, il semble difficile de demander de l'aide *avant* que les choses n'aillent trop mal. Il y a dans l'air une forme de « psychophobie » généralisée qui perdure. De ce point de vue, c'est tout de même une bonne chose que le terme de « burn-out » sorte dans les médias : il permet de visibiliser une problématique et d'aider à ce que chacun en parle et en prenne conscience.

À ce sujet, je dirais aussi qu'il me semble vraiment réjouissant de voir émerger depuis les milieux écologistes des structures qui s'attaquent aux problèmes de santé mentale et physique dans la militance. En disant ça, je pense aussi bien au travail de Marie-Laure Guislain¹¹ qu'au dossier « Prendre soin de nous dans les luttes », récemment paru dans la revue *S!lence*¹², ou encore aux unités d'accueil et cellules psychologiques sur le terrain, à Sainte-Soline et ailleurs. Dans tous les cas, il s'agit de reconnaître que les blessures peuvent être physiques, mais pas uniquement. Que toutes ces luttes nous marquent.

En définitive, je dirais que, chez L214, nous sommes très clairs sur le fait qu'être sérieux et radicaux dans les luttes n'implique en aucun cas de devoir adopter des postures sacrificielles. Nous, on n'est même pas dans la colère ou dans l'agressivité, pas plus qu'on ne se sent « seuls face au reste du monde ». Pas du tout. On s'adresse simplement à des gens qui sont comme nous, ni plus ni moins. On ne tente même pas vraiment de les faire changer, on amène juste des informations qu'on considère comme capables de transformer notre environnement social commun, pour cheminer ensemble vers plus d'équité et moins de souffrance.

Mathias Rollot est maître de conférences habilité à diriger des recherches à l'École nationale supérieure d'architecture de Grenoble (France). Il est notamment l'auteur des ouvrages *Décoloniser l'architecture* (Le Passager clandestin, 2024), *Qu'est-ce qu'une biorégion?* et *Les Territoires du vivant* (Wildproject, 2021, 2023).

11. Marie-Laure Guislain est la conceptrice de la conférence gesticulée : « Désenvoûtement ou le néolibéralisme va-t-il mourir et comment faire pour que ça aille plus vite ? » Elle a aussi publié un livre du même nom, paru aux éditions L'Atelier. Elle est cofondatrice de l'association féministe Allumeuses.bzz, qui accompagne les collectifs pour sortir de l'épuisement militant.

12. N° 530, mars 2024.

ANIMAUX, VÉGÉTAUX, ROBOTS : ENVERS QUI AVONS-NOUS DES DEVOIRS MORAUX ?

FRANÇOIS JAQUET
MARTIN GIBERT,
VALÉRY GIROUX,

Être antiséciste implique-t-il de se soucier des robots, des géraniums et des rivières ? Pas du tout si l'on s'en tient à l'argument sentientiste défendu¹ en philosophie morale. Pas de pitié pour les robots !

Personne ne contestera que nous avons des devoirs envers les nouveau-nés, même si eux n'en ont pas envers nous. Entre autres choses, nous ne devons pas les secouer ou les laisser sans surveillance. Personne ne pense en revanche que nous ayons des devoirs envers les cailloux. Mais qu'en est-il des animaux, des plantes, des écosystèmes, et des robots ?

Si ces entités n'ont pas de devoirs envers nous, en avons-nous envers elles ? Bref, pouvons-nous faire du tort à un géranium ou mal agir envers Siri ?

1. Article paru dans *The Conversation* en avril 2021.

Les philosophes appellent les entités envers lesquelles nous avons des devoirs des « patients moraux ». Ainsi, les bébés sont des patients moraux, mais pas les cailloux. La question de la « patience morale » est importante à l'heure où le débat fait rage sur le statut des animaux, où l'on accorde la personnalité juridique à des rivières et où émergent des intelligences artificielles inédites.

Bien que les animaux soient souvent traités comme de simples choses, la plupart des philosophes admettent que nous avons des obligations envers tous les êtres *sentients* (ou sensibles), c'est-à-dire capables d'expériences plaisantes ou déplaisantes. Dès lors qu'un être est sentient, il fait l'expérience consciente du monde. Il éprouve des sensations comme la faim et la satiété, ressent des émotions comme la peur et l'amusement, jouit et souffre.

On nomme *sentientisme* la thèse selon laquelle une entité est un patient moral si et seulement si elle est sentiente. Dans cette optique, tous les vertébrés et certains autres animaux sont des patients moraux, mais nous ne devons rien aux plantes et aux écosystèmes. Nous avons des devoirs *les concernant* parce que notre bien-être dépend de leur existence. Mais nous n'avons pas de devoirs *envers eux*. Leur valeur morale n'est qu'instrumentale, en ce sens qu'ils contribuent au bien-être des patients moraux.

L'ARGUMENT SENTIENTISTE

Comme c'est courant en philosophie analytique, on peut décomposer le principal argument en faveur du sentientisme en deux prémisses et une conclusion. Qu'il s'agisse d'un nouveau-né, d'une plante, d'un animal, d'une rivière ou d'un robot, l'argument est le suivant :

- (1) Une entité est un patient moral si et seulement s'il est possible de lui faire du bien ou du mal.
- (2) Or il est possible de faire du bien ou du mal à une entité si et seulement si elle est sentiente.
- (3) Donc une entité est un patient moral si et seulement si elle est sentiente.

La première prémisses est très plausible. Quel devoir pourrions-nous bien avoir envers une entité à qui on ne peut ni bénéficier ni nuire? Inversement, dès lors qu'il est possible de bénéficier ou nuire à une entité, il

semble que nous devons tenir compte de ses intérêts : le fait qu'un acte lui ferait du bien nous fournit une raison de l'accomplir ; le fait qu'un acte lui ferait du mal nous fournit une raison de nous en abstenir.

La deuxième prémisse est, elle aussi, vraisemblable. On voit mal comment nous pourrions faire du bien ou du mal à une entité incapable de la moindre expérience positive ou négative. On affirme parfois qu'il est bon pour un moteur d'être huilé ou pour une plante d'être arrosée. Mais cet usage de la formule « bon pour » a quelque chose de métaphorique. Peu de gens pensent vraiment qu'il est dans l'intérêt du moteur lui-même d'être huilé. De même, considérant que les plantes ne sont pas sentientes, peut-on vraiment leur attribuer quelque intérêt que ce soit ?

Inversement, dès lors qu'une entité est capable d'expériences conscientes, il est possible de lui faire du bien ou du mal. En tant que telle, une expérience plaisante est bonne pour elle, et une expérience déplaisante, mauvaise.

UN CRITÈRE ANTHROPOCENTRISTE ?

Selon une objection commune, le sentientisme serait anthropocentriste. N'est-il pas suspect que cette théorie accorde une importance particulière à une caractéristique possédée par les êtres humains, ensemble auquel appartiennent justement ses défenseurs ?

Il serait certes anthropocentriste, pour déterminer qui sont les patients moraux, d'opter pour le critère de la sentience *parce que* les êtres humains sont sentients. Ce n'est toutefois pas ce que font les sentientistes, qui retiennent au contraire ce critère parce qu'ils acceptent l'argument ci-dessus. Il se trouve que les humains sont sentients, mais cela *n'explique pas* le choix des tenants de cette approche.

Que ce critère soit satisfait par les humains, c'est une évidence. Nous sommes des patients moraux. Le bon critère de la patience morale rendra nécessairement compte de ce fait incontestable. Inutile d'être anthropocentriste pour affirmer cela.

UNE AFFAIRE DE DEGRÉ

Selon une deuxième objection, le sentientisme échoue parce que la patience morale est une propriété binaire, de l'ordre du tout ou rien, tandis que la sentience est graduelle, de l'ordre du plus ou moins. Soit on est un patient moral soit on n'en est pas un. En revanche, certains individus –

par exemple, les cochons – seraient plus sentients que d’autres – par exemple, les fourmis. Comment, dès lors, ces propriétés pourraient-elles aller de pair ?

En vérité, il est tout sauf clair que l’on puisse être plus ou moins sentient. On peut certes avoir des expériences conscientes plus ou moins diverses et intenses, mais peut-on être plus ou moins capable d’expériences conscientes ? Pour les besoins de l’argument, admettons néanmoins que l’on puisse parler de degrés de sentience.

S’ensuit-il que la sentience n’est pas une propriété binaire ? L’examen d’un cas analogue suffira à démontrer le contraire. Vous pouvez avoir plus ou moins d’argent dans votre poche. Pour autant, soit vous avez de l’argent, soit vous n’en avez pas. Même si les fourmis étaient moins sentientes que les cochons, il n’en demeurerait pas moins qu’elles sont sentientes.

Certaines entités sont sentientes dans une certaine mesure au moins ; d’autres ne le sont pas du tout. Selon le sentientisme, les premières, et les premières seulement, sont des patients moraux.

PROBLÈME D’APPLICABILITÉ

Comme chacun sait, la science a ses limites. En l’état actuel des connaissances, on ne saurait repérer avec certitude les êtres sentients. Faut-il en conclure que le sentientisme est insatisfaisant ? Cette troisième objection n’est pas plus convaincante.

Certes, la science actuelle ne nous permet pas de savoir précisément qui est sentient et qui ne l’est pas. Le sentientisme implique alors qu’il n’est pas possible de tracer le cercle de la patience morale avec précision. Mais ce n’est pas parce qu’un critère est difficile à appliquer qu’il faut le rejeter. En droit de la famille, par exemple, les juges ont bien raison de recourir au critère de l’intérêt de l’enfant même s’il est souvent difficile, et parfois impossible, de le déterminer.

Ceci étant dit, il est bien établi scientifiquement que les mammifères, les oiseaux, les poissons, les reptiles et les amphibiens sont sentients. Et l’on peut raisonnablement affirmer que les plantes et les animaux dépourvus de système nerveux central ne le sont pas.

La question ne reste donc ouverte que pour les animaux pourvus d’un système nerveux simple, tels que les insectes et les mollusques. Et pour les intelligences artificielles du futur.

Que penser en définitive? Selon l'approche sentientiste, seuls les êtres capables de souffrance ou de plaisir constituent la communauté des patients moraux. Celle-ci, on l'aura compris, n'inclut donc pas les rivières et autres écosystèmes. Cela ne nous dispense pas de les protéger, ne serait-ce que parce qu'ils abritent des êtres sentients comme les truites, les humains et les mésanges.

Martin Gibert est l'auteur de *L'imagination en morale* (2014), *Voir son steak comme un animal mort* (2015) et *Faire la morale aux robots* (2020). Il est également corédactrice en chef de *L'Amorce*.

Valéry Giroux est directrice adjointe du centre de recherche en éthique, à l'Université de Montréal. Elle a publié *Contre l'exploitation animale* (2017), ainsi que les « Que sais-je? » sur *Le véganisme* (avec Renan Larue, 2017) et sur *L'antispécisme* (2020).

François Jaquet est enseignant-chercheur en philosophie morale et directeur adjoint du Master Éthique de l'Université de Strasbourg. Il est l'auteur (avec Hichem Naar) de *Qui peut sauver la morale?* (2019), de *Le pire des maux : éthique et ontologie du spécisme* (2024), et (avec Malou Amselek) de *Faut-il être végane?* (2025).

CINQ QUESTIONS À UN ANTISPÉCISTE : GUILLAUME MEURICE, HUMORISTE

1 Que faites-vous pour les animaux ?

Ça dépend des animaux. Disons que j'essaye de défendre les animaux non humains en parlant aux animaux humains. Ces derniers me touchent car ce sont des sortes de primates dégénérés pétris de contradictions, de codes sociaux désuets, d'habitudes pataudes, d'hypocrisie manifeste, de complexe de supériorité, etc. Ils m'émeuvent d'autant plus que j'en fais partie.

J'essaye de le faire avec humour parce que c'est mon mode d'expression favori. Je trouve que c'est un bon moyen de sensibiliser sur certains sujets sans être trop dans une posture moralisatrice ou donneuse de leçons. Ceci dit, cela ne suffit pas pour convaincre définitivement, ni changer les choses en profondeur. C'est pourquoi je soutiens aussi beaucoup d'associations comme C'est assez, Sea Shepherd, L214, ou des refuges comme Groin-Groin. Je suis également parrain de Fadjen, un taureau sauvé d'un élevage destiné à la corrida. Ça peut toujours être utile d'avoir un filleul de 800 kg.

2 Qu'est-ce qui est le plus difficile dans votre activisme ?

Je pense que le plus difficile est le poids des lobbies. Par exemple, l'industrie de la viande en général, et le milieu de l'élevage en

particulier, représentent une telle masse financière que la pression est forte sur ceux qui luttent contre. Surtout en France, pays qui tire sa fierté de sa gastronomie, et qui n’imagine pas sa gastronomie sans souffrance animale.

Il y a également le poids des traditions, ainsi que la pression sociale qui fait que, lorsque dans un dîner, on annonce simplement être végétarien, beaucoup nous regardent encore comme une bête curieuse. Et il est bien rare que cela n’entraîne pas une longue discussion qui passe par « le cri de la carotte » et « le lion et l’antilope dans la savane ».

Mais il paraît que « toute vérité passe par trois étapes, d’abord elle est ridiculisée, ensuite elle est violemment combattue, et enfin elle est acceptée comme une évidence. »

3 Qu’est-ce qui vous semble compliqué avec l’antispécisme ?

Il n’y a pas grand-chose de compliqué parce que je pense que tout le monde a en lui un antispéciste qui s’ignore. Personne n’accepterait de manger son chat par exemple.

Ce qui me plaît dans l’antispécisme c’est la mise à distance d’une pseudo vérité imposée depuis des siècles : l’humain est supérieur aux autres animaux. Dès que tu remets ça en question, que tu te rends compte que c’est simplement une construction sociale, tu vois les choses différemment.

J’aime beaucoup soumettre aux spécistes un petit exercice de philosophie expérimentale. Si pour empêcher un bateau de couler tu dois balancer par-dessus bord, un chien ou un humain, la plupart des gens sacrifient le chien. Mais si tu leur dis que c’est un chien d’avalanche et que l’humain est un nazi, la réponse n’est plus du tout aussi évidente.

Souvent on croit avoir une grille de valeurs ferme et définitive. Et souvent, on se trompe sur nous-même.

4 Quelle tactique vous paraît la plus prometteuse ?

Je ne pense pas qu’une seule tactique le soit. Je pense que toutes les tactiques le sont. Car je crois à leur complémentarité.

Dans chaque mouvement d’émancipation il y a des stratégies différentes, des plus radicales aux plus modérées, des plus énervées au plus réformistes. Et je pense qu’elles se complètent parfaitement.

Il me paraît difficile qu’une seule méthode puisse faire changer une société. Je prends souvent l’exemple de Notre-Dame-des-Landes. S’il n’y avait eu que des zadistes, ils auraient fini par se faire virer. À l’inverse, si on n’avait dû compter que sur des élus ou que sur des pétitions, il y

aurait eu un aéroport également. C'est l'alliance de toutes les forces qui a permis la victoire.

C'est pourquoi les critiques internes sur les stratégies des uns et des autres, pour une même cause, m'ennuient. Je comprends qu'il y ait des discussions et des débats sur les meilleures manières d'agir, qu'il ne faille pas faire n'importe quoi, mais, si je crois beaucoup à la convergence des luttes, je crois aussi à la divergence des tactiques.

5 Quel(s) contenu(s) auriez-vous envie de recommander ?

En premier lieu toutes les bandes dessinées d'Insolente Veggie. C'est drôle, pertinent, jouissif.

J'ai eu également le plaisir de participer au podcast *Poule sentimentale* en 2024, et cela m'a beaucoup plu. C'est un format où l'on a vraiment le temps de s'installer dans la discussion.

En ce qui concerne les documentaires, je ne peux que conseiller *Blackfish* à celles et ceux qui ne l'auraient pas encore vu. C'est un film qui est pour beaucoup dans ma passion des orques.

Je conseille également le travail de Pierre Rigaux qui documente les dégâts des chasseurs, à ses risques et périls.

Et parce qu'il est toujours utile de connaître en profondeur ce contre quoi on se bat, rien de tel qu'une petite lecture de *Sanglier passion*, *Le magazine de la filière viande*, ou de *Gérard Larcher magazine*.

L'OMNIVORISME CONSCIENCIEUX : MANGER LES ANIMAUX PEUT-IL LEUR ÊTRE BÉNÉFIQUE ?¹

JEFF
MCMAHAN

*L'omnivorisme consciencieux serait-il moralement plus valable que le véganisme ou le végétarisme ? Le philosophe américain Jeff McMahan explore l'idée selon laquelle il est bon pour un animal ayant une bonne vie d'être mis au monde pour être mangé. Dans ce texte inédit, l'auteur du fameux *The Ethics of Killing* analyse avec rigueur et créativité ce qu'il nomme l'argument du bénéfice.*

Il est de plus en plus admis que l'élevage industriel – et la consommation de la viande qu'il produit – est répréhensible, notamment en raison des énormes souffrances qu'il inflige aux animaux tout au long de leur vie. Mais parmi ceux qui reconnaissent le caractère répréhensible de l'élevage industriel, certains pensent que devenir végétarien ou végétalien n'est pas la seule alternative possible à la consommation de viande produite par les élevages industriels. Ils estiment qu'une autre solution consiste à manger des animaux qui ont été élevés sans souffrir et qui ont été tués avec un

1. Cet article reprend et développe les arguments de mon article « Eating Animals the Nice Way », *Daedalus*, n° 138, 2008, p. 66-76.

minimum de douleur et de peur. Je qualifierai « d'omnivorisme consciencieux » (*humane omnivorism*) la pratique consistant à ne manger que ce type d'animaux.

Bien qu'il me semble contre-intuitif de supposer qu'une telle pratique est moralement admissible, il existe des arguments en sa faveur qui sont suffisamment plausibles pour que l'on commette une erreur en les ignorant. Cet article explore ces arguments. Il est de forme dialectique, allant et venant entre les arguments en faveur de l'omnivorisme consciencieux et les arguments en sa défaveur.

Je dois dire tout d'abord que, peu importe si l'omnivorisme consciencieux est moralement autorisé ou non, cette pratique est clairement bien meilleure – ou moins mauvaise – que de manger de la viande provenant d'élevages industriels. Le chiffre presque universellement cité en ce qui a trait au pourcentage de viande provenant d'élevages industriels aux États-Unis est de 99 %. Ainsi, même si le fait d'être végétarien ou végétalien est moralement meilleur que celui d'être un omnivore consciencieux, tout abandon de l'élevage industriel au profit d'un omnivorisme consciencieux constituerait une amélioration substantielle sur le plan moral.

Les partisans de l'omnivorisme consciencieux peuvent défendre une conclusion plus faible ou plus forte. La conclusion la plus faible est que, contrairement à la consommation de viande produite dans des élevages industriels, l'omnivorisme consciencieux est, au même titre que le végétarisme et le véganisme, moralement admissible. La conclusion la plus forte est qu'il est en fait moralement supérieur au végétarisme et au végétalisme, de sorte que les végétariens et les végétaliens ont une raison morale, et peut-être un devoir, de devenir des omnivores consciencieux.

Cette conclusion plus forte peut sembler absurde, car bien que l'omnivorisme consciencieux n'implique pas d'infliger des souffrances, il implique de *tuer* les animaux très prématurément, à environ un dixième de leur durée de vie naturelle. En effet, il est économiquement contre-productif de continuer à nourrir et à prendre soin des animaux après que ceux-ci ont atteint leur taille maximale.

Il n'est cependant pas rare que des personnes soient d'avis que, si la souffrance des animaux a une importance morale, leur *vie* n'en a pas, de sorte que les tuer sans douleur ne serait pas répréhensible comme l'est le fait de les faire souffrir. Une hypothèse de ce type semble sous-tendre les réglementations relativement récentes imposées par certains gouvernements et institutions de recherche sur la pratique de l'expérimentation scientifique sur les animaux – ou, comme on les appelle souvent

bizarrement, sur les « modèles animaux » (*animal models*). Bien que ces réglementations limitent les souffrances que les scientifiques sont autorisés à infliger aux animaux, elles leur permettent de tuer les animaux sans douleur une fois les études terminées, même si les animaux sont en bonne santé et pourraient continuer à vivre pendant longtemps.

Toutefois, bien que l'idée que la mort n'est pas mauvaise pour un animal puisse, si elle est plausible, soutenir la *permissibilité* de l'omnivorisme consciencieux, elle ne peut en aucun cas soutenir l'idée selon laquelle l'omnivorisme consciencieux serait moralement *supérieur* au végétarisme ou au véganisme. Cette idée n'est pas non plus plausible. Si un animal a intérêt à éviter la souffrance à l'avenir, il a également intérêt à être heureux à l'avenir. Bien sûr, la plupart d'entre nous pensent qu'il existe une asymétrie morale entre la souffrance et le bonheur (ou plus généralement entre le mal-être et le bien-être), en ce sens que la raison de ne pas infliger une certaine quantité de souffrance à un individu est plus forte que la raison de faire en sorte qu'un individu connaisse une quantité équivalente de bonheur.

Curieusement, cependant, nos croyances concernant le fait de tuer des gens et de sauver leur vie constituent une exception apparente à cette asymétrie. Tuer une personne n'inflige rien d'intrinsèquement mauvais à cette personne, mais l'empêche de connaître le bonheur futur qu'elle aurait pu avoir autrement. De même, sauver la vie d'une personne lui permet simplement de connaître le bonheur futur dont elle aurait été privée par la mort. Malgré cela, nous avons tendance à croire que tuer une personne est, sinon *la* forme d'action la plus gravement répréhensible, du moins l'un des rares actes les plus gravement immoraux que l'on puisse commettre. Et la plupart d'entre nous seraient prêts à endurer une grande quantité de souffrances si cela était nécessaire pour rester en vie. En outre, il n'y a aucune raison de supposer que nos croyances à l'égard des animaux devraient être fondamentalement différentes. Par conséquent, si nous reconnaissons, comme il se doit, qu'il existe une raison morale de ne pas faire souffrir un animal, nous devrions également reconnaître qu'il existe une raison de ne pas tuer un animal dont la vie future vaudrait la peine d'être vécue.

L'ARGUMENT DE LA REMPLAÇABILITÉ

Étant donné que l'omnivorisme consciencieux exige de tuer des animaux bien avant qu'ils ne meurent de cause naturelle, il semble qu'il doive être

présupposé inadmissible, et certainement pas moralement meilleur que le végétarisme ou le véganisme. Pourtant, un argument qui circule depuis des siècles suggère que l'omnivorisme consciencieux est non seulement permis, mais aussi moralement meilleur que le végétarisme ou le véganisme. Cet argument a été introduit dans la tradition philosophique contemporaine par Peter Singer dans son livre phare, *La libération animale*. Singer y examine brièvement une idée qu'il tenait de certains auteurs du XIX^e siècle. Quatre ans plus tard, il l'a explorée plus en détail, citant comme source la citation suivante de Leslie Stephen² :

« De tous les arguments en faveur d'un régime végétarien, il n'y en a pas de plus faible que celui de l'humanité. Le cochon a un intérêt plus grand que quiconque à ce que le bacon soit très demandé. Si le monde entier était juif, il n'y aurait plus de cochons. »

Singer interprète ensuite Stephen comme affirmant que,

« les mangeurs de viande, bien qu'ils soient responsables de la mort des animaux qu'ils mangent et de la privation de plaisir subie par l'animal, sont aussi responsables de l'élevage intensif d'animaux, destinés à la production de cette viande. De ce fait, la perte causée par les mangeurs de viande à un animal est compensée d'un point de vue total par le bénéfice qu'il apporte à d'autres. Nous pouvons appeler cela l'argument du remplacement³. »

L'argument du remplacement ou de la remplaçabilité est, à mon avis, très plausible dans le cas d'animaux sentients qui n'ont pas (ou presque pas) de liens psychologiques avec le passé ou l'avenir – par exemple, pas de souvenirs et pas de sens de l'avenir. Je pense qu'il n'y a pas de différence significative entre l'existence d'un seul individu de ce type qui vivrait 1 000 jours et celle de mille individus de ce type qui vivraient chacun un jour. L'argument de la remplaçabilité présuppose que les raisons d'augmenter ou de ne pas diminuer le bien-être de ces individus sont « impersonnelles », en ce sens qu'elles concernent la manière dont les effets sur

2. Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, p. 123. La citation de Stephen se trouve dans *Social Rights and Duties*, Londres, Swan Sonnenschein & Co, 1896.

3. *Ibid.* Ce passage est repris, avec des modifications mineures, dans la troisième édition de *Practical Ethics*, publiée en 2011.

le bien-être de ces individus affectent la valeur globale du monde. Mais la vie de la plupart des animaux que l'on utilise pour se nourrir présente un certain degré d'unité psychologique dans le temps, de sorte que nos raisons de ne pas les tuer ne sont pas impersonnelles, mais sont plutôt des raisons de ne pas contrarier les intérêts de ces animaux – en particulier, leur intérêt à continuer à vivre. Ces animaux ne sont donc pas remplaçables, tout comme les personnes ne le sont pas. (Ici et dans la plupart des autres parties de cet essai, j'utilise le terme « personne » dans ce que les philosophes appellent le « sens lockéen », pour désigner tout être doté de certaines capacités psychologiques supérieures, telles que la conscience de soi et une rationalité minimale. Dans ce sens, « personne » n'est pas synonyme d'« être humain », car certains êtres humains, tels que les fœtus, ne sont pas des personnes et certains êtres non humains, tels que certains grands singes, peuvent être des personnes).

L'ARGUMENT DU BÉNÉFICE

Il existe cependant une meilleure façon de comprendre le point de vue de Stephen. Elle a été formulée par deux auteurs plus d'un siècle avant lui. James Boswell rapporte que Samuel Johnson aurait affirmé dans une conversation que les animaux que nous utilisons pour notre bénéfice « sont récompensés par l'existence. S'ils n'étaient pas utiles à l'homme, [...] ils ne seraient pas aussi nombreux.⁴ » Cette affirmation constitue une amélioration substantielle par rapport à celle de Stephen, car elle reconnaît que les animaux que nous faisons exister sont *compensés* pour les fardeaux que nous pouvons leur imposer. Ils retireraient des avantages de leur vie, en supposant, comme cela était beaucoup plus probable au XVIII^e siècle qu'à notre époque d'élevage industriel, que dans la vie d'un animal élevé pour la consommation, ce qui est bon pour lui l'emporte sur ce qui est mauvais pour lui. Sa vie vaudrait tout compte fait la peine d'être vécue.

Un scientifique écossais du XVIII^e siècle, James Kier, a attribué un point de vue similaire à son contemporain, l'écrivain anglais Thomas Day. Kier a observé que Day aurait été végétarien s'il n'avait pas déclaré que « la pratique d'élever et de tuer des animaux pour la nourriture leur procurait plus de bonheur que de douleur, puisque l'existence de la plupart d'entre eux est due à cette pratique, et que leur vie, bien que

4. Boswell's *Life of Johnson*, vol. III, édité par G.B. Hill, New York, Bigelow, Brown & Co., 1887, p. 60.

raccourcie, est rendue confortable par l'assouvissement de leurs appétits, tandis qu'aucune crainte de la mort à laquelle ils sont destinés ne vient troubler leur repos⁵. »

Cet argument selon lequel l'omnivorisme consciencieux serait admissible et peut-être moralement supérieur au végétarisme ou au véganisme peut être développé plus en détail. L'argument plus complexe repose sur les cinq hypothèses suivantes, dont trois sont empiriques et deux sont évaluatives ou morales.

- (1) La pratique de l'omnivorisme consciencieux exige que les animaux élevés pour la consommation soient nourris, abrités, protégés des prédateurs, autorisés à se déplacer librement dans un environnement qui leur est naturel, et qu'ils reçoivent même des soins médicaux si nécessaire, de sorte que leur qualité de vie soit *meilleure* que celle de la plupart des animaux dans la nature.
- (2) Les effets secondaires de cette pratique sur l'environnement seraient beaucoup moins néfastes que ceux de l'élevage industriel et pas tellement plus néfastes que ceux d'une pratique du véganisme d'une ampleur comparable.
- (3) Il est *bon pour* un animal d'être amené à exister avec une vie qui vaut la peine d'être vécue. Il s'agit d'un corollaire de l'affirmation manifestement vraie selon laquelle il est *mauvais pour* un individu, humain ou non, d'être amené à exister avec une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue – dont l'exemple extrême serait une vie de souffrances continues et atroces sans aucune expérience positive compensatoire. L'affirmation selon laquelle le fait d'être amené à exister avec une bonne vie est *bon* pour un individu n'implique pas qu'il soit également *meilleur* pour cet individu. L'affirmation selon laquelle le fait d'être amené à exister avec une bonne vie est meilleur pour un individu implique qu'il serait pire pour cet individu de ne pas être amené à exister, ce qui est faux. Ainsi, l'hypothèse est seulement que faire exister un animal avec une bonne vie est un bénéfice *non comparatif* pour cet animal. C'est faire ce qui est bon mais pas meilleur pour cet animal.

5. James Kier, « An Account of [the] Life and Writings of Thomas Day », 1791. Cité in Hesketh Pearson, *Doctor Darwin*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1930, p. 52.

- (4) Il *n'y a pas de devoir moral de faire* du bien aux animaux en leur permettant d'avoir une vie qui vaille la peine d'être vécue. (S'il existe un devoir de faire exister des individus parce que leur vie serait bonne pour eux, il s'agit en pratique d'un devoir de faire exister des personnes aisées, car leur vie est généralement de meilleure qualité et de plus longue durée que celle des animaux).
- (5) Les gens ne feraient pas en sorte qu'un grand nombre d'animaux aient une bonne vie s'ils n'étaient pas motivés par leur intérêt personnel – par exemple, pour pouvoir les tuer et les manger par la suite. Ainsi, comme l'ont fait remarquer les auteurs des XVIII^e et XIX^e siècles que j'ai cités, si la plupart des gens devenaient végétariens ou végétaliens, il y aurait beaucoup moins d'animaux dont la vie vaudrait la peine d'être vécue que si la plupart des gens devenaient des omnivores consciencieux.

La conclusion que nous pouvons tirer de ces hypothèses est que l'omnivorisme consciencieux est tout compte fait bon pour les animaux qui sont élevés dans les conditions supposées, et bon pour les personnes qui veulent continuer à manger de la viande, à condition que leur régime alimentaire ne soit pas sensiblement moins bon pour leur santé que celui qu'elles mangeraient si elles n'étaient pas des omnivores consciencieux.

Nous pouvons appeler cela « l'argument du bénéfice » en faveur de l'omnivorisme consciencieux. Il est très différent de l'argument de la remplaçabilité. Il vise à justifier l'existence d'un animal et sa mise à mort ultérieure sans qu'un autre animal ne soit créé pour le remplacer. Il est également incompatible avec l'idée que, si la souffrance est mauvaise pour un animal, la mort ne l'est pas. Ce point de vue semble motiver de nombreux omnivores classiques à devenir des omnivores consciencieux. Mais si le fait de venir à l'existence avec une bonne vie est bon pour un animal, alors le fait de continuer à exister avec une bonne vie doit l'être aussi.

OBJECTIONS À L'ARGUMENT DU BÉNÉFICE

L'omnivorisme consciencieux implique inévitablement, dans la pratique, la mise à mort d'animaux alors que la poursuite de leur vie serait bonne pour eux, et meilleure pour eux que leur mise à mort. En principe,

bien sûr, la pratique de l'omnivorisme consciencieux pourrait permettre aux animaux créés de vivre dans de bonnes conditions jusqu'à ce qu'ils meurent de causes naturelles. Mais dans ce cas, le coût de production de la viande dépasserait largement ce que les gens seraient prêts à payer, d'autant plus que la qualité de la viande serait moins bonne en raison de l'âge des animaux. Ainsi, pour que l'omnivorisme consciencieux produise un grand nombre d'animaux ayant une bonne vie, les animaux doivent en pratique avoir une vie beaucoup plus courte que celle qu'ils auraient pu avoir.

Les défenseurs de l'omnivorisme consciencieux pourraient faire valoir que toute vie bonne est nécessairement suivie d'une mort qui est un malheur lorsqu'elle survient. La plupart des décès de personnes et d'animaux surviennent à un moment où, si la mort n'avait pas eu lieu, la vie de la victime aurait pu continuer à valoir la peine d'être vécue. Mais le fait que la mort est mauvaise pour la plupart des individus que l'on fait exister n'est pas une raison de ne pas les faire exister. Le malheur de la mort, et donc le malheur d'être tué, consiste en grande partie en la perte d'une vie *future* ou qui *continue*. Ce malheur n'est pas rationnellement évité en faisant en sorte que la victime n'existe jamais et n'ait donc jamais de bonne vie.

Les déontologistes peuvent répondre à cet argument en affirmant que ce n'est pas le fait que l'omnivorisme consciencieux entraîne la *mort* des animaux qui sont élevés sans souffrance (*humanely*) qui le rend mauvais ; c'est plutôt le fait que la pratique exige de les *tuer*. Selon ce point de vue, c'est le caractère répréhensible de l'acte de tuer qui rend l'ensemble de la pratique répréhensible, même si les conséquences, tant pour les animaux que pour les personnes, sont globalement bonnes.

Cette affirmation est étayée par l'examen de cas où l'on fait exister des personnes ayant une bonne vie – des personnes qui, autrement, n'existeraient jamais – afin de pouvoir les tuer plus tard. Supposons, par exemple, que l'on manque cruellement d'organes vitaux à transplanter et que la plupart des personnes préexistantes soient, pour une raison ou une autre, réticentes à devenir des donneurs. Supposons également qu'il soit possible de créer des embryons par fécondation in vitro et de leur permettre de se développer en tant que personnes grâce à l'utilisation d'incubateurs artificiels. Nous pouvons alors imaginer une société dans laquelle un grand nombre de personnes sont créées de cette manière pour être utilisées, à l'âge mûr, comme sources d'organes pour la transplantation. Le fait que ces personnes seront ensuite tuées sans douleur leur est caché. Nous pouvons imaginer que tout le monde sait que certaines personnes

seront utilisées comme sources d'organes, mais que personne ne sait de qui il s'agit.

Je vais supposer qu'une telle pratique serait mauvaise même si, par exemple, cinq ou six vies étaient sauvées pour chaque personne tuée, et que ceux qui seraient tués bénéficieraient d'une bonne vie alors qu'autrement ils n'auraient jamais existé. En bref, la pratique serait meilleure pour un très grand nombre de personnes dont la vie serait sauvée et, tout bien considéré, elle serait bonne également pour les personnes tuées (même s'il aurait été préférable pour elles de ne pas être tuées).

Le défenseur de l'omnivorisme consciencieux pourrait répondre à cette objection en faisant valoir que les raisons morales de ne pas tuer les personnes sont, au moins en partie, différentes et plus fortes que les raisons de ne pas tuer les animaux. En particulier, du fait de leurs capacités psychologiques supérieures et donc de leur statut moral plus élevé, les personnes ont des droits que les animaux n'ont pas, et parmi ces droits figurent ceux qui interdisent qu'elles soient tuées même dans le cadre d'une pratique qui est globalement bonne pour elles et meilleure pour les autres.

L'opposant à l'omnivorisme consciencieux peut adresser au moins deux réponses à cette objection. La première est que, si les droits des personnes qui interdisent de les faire exister pour les utiliser comme sources d'organes découlent de capacités psychologiques que les animaux n'ont pas, il devrait également être permis de faire exister des êtres humains qui n'ont pas ces capacités – ou qui, comme les animaux, n'ont ni les capacités ni même le potentiel de les développer – afin de les utiliser plus tard comme sources d'organes pour la transplantation. Pourtant, presque personne ne pense qu'il serait moralement admissible de créer des êtres humains sévèrement mentalement handicapés, de leur permettre pendant de nombreuses années de jouir d'une vie bonne, puis de les tuer prématurément sans douleur afin d'utiliser leurs organes pour sauver la vie d'autres personnes⁶.

Certains jugent cependant qu'il serait moralement acceptable de créer des êtres humains anencéphales (c'est-à-dire des organismes humains dépourvus d'hémisphères cérébraux qui n'auraient aucune capacité de conscience) qui pourraient vivre jusqu'à un âge avancé afin de les utiliser plus tard comme sources d'organes. Mais si cette pratique est autorisée, elle

6. Ce paragraphe et le suivant pourraient être interprétés comme un exemple d'exploitation conceptuelle du handicap telle que présentée dans le texte de Frédéric Côté-Boudreau, p. 83-90 (N.D.L.R.).

fournit la base d'un argument en faveur de l'autorisation de créer des êtres humains sévèrement mentalement handicapés pour les utiliser à la place comme sources d'organes, [une pratique que peu jugeraient moralement admissible]. La pratique consistant à créer des organismes humains anencéphales comme sources d'organes ne profiterait qu'aux personnes dont la vie serait sauvée par les organes. Si des êtres humains sévèrement mentalement handicapés étaient créés à la place et pouvaient mener une vie agréable pendant de nombreuses années avant d'être tués sans douleur, ils en seraient des *bénéficiaires additionnels*. Selon cet argument, si les animaux n'ont pas les droits qui interdisent la pratique hypothétique consistant à créer des personnes pour utiliser les animaux comme sources d'organes, et si les êtres humains qui n'ont jamais eu ne serait-ce que le potentiel de capacités psychologiques supérieures à celles des animaux n'ont pas les droits dont les animaux sont dépourvus, il semblerait qu'une pratique consistant à utiliser des êtres humains gravement mentalement handicapés comme sources d'organes serait préférable à une pratique consistant à utiliser des organismes humains anencéphales. Selon un tel argument, il serait irrationnel de faire ce qui profiterait uniquement aux receveurs d'organes plutôt que ce qui profiterait à ces mêmes personnes dans une mesure égale, mais aussi aux êtres humains qui fourniraient les organes.

Il existe un argument parallèle, et peut-être intuitivement plus plausible, en faveur de l'omnivorisme consciencieux. Cet argument commence par l'affirmation relativement peu controversée qu'il est permis de créer de la viande *in vitro*. Mais si cela est permis, alors il devrait également être permis de cultiver des organismes animaux anencéphales dans des incubateurs comme source de viande ; car il s'agit simplement d'une autre façon de produire de la viande en laboratoire sans causer de souffrance ou mettre fin à une vie qui vaut la peine d'être vécue. Mais cette pratique ne profiterait qu'aux personnes qui produiraient la viande et à celles qui la consommeraient. Si les animaux étaient conscients au lieu d'être anencéphales et s'ils bénéficiaient d'une bonne vie jusqu'à ce qu'ils atteignent leur taille normale, ils en tireraient d'autres avantages. En outre, la viande serait vraisemblablement moins chère à produire, car les animaux pourraient en grande partie se nourrir eux-mêmes et auraient moins besoin d'aide à d'autres égards.

La deuxième réponse que l'opposant à l'omnivorisme consciencieux pourrait apporter à l'affirmation du défenseur selon laquelle seules les personnes ont des droits qui interdisent de leur créer une vie agréable afin de pouvoir les tuer plus tard est, bien sûr, d'affirmer que les animaux ont eux aussi des droits, et en particulier le droit de ne pas être tués pour le

bénéfice d'autrui. Pour ma part, je pense que si les personnes ont des droits, ce dont je suis convaincu, les animaux doivent en avoir aussi. Cependant, je pense également que les droits individuels, tels que le droit de ne pas être tué, peuvent varier en force en fonction de la mesure dans laquelle les propriétés qui fondent le droit sont présentes chez l'individu qui possède le droit. Ainsi, le droit d'une personne à ne pas être tuée est substantiellement plus fort que le droit d'un animal non humain à ne pas être tué.

Cependant, accordons, au moins pour le moment, au défenseur de l'omnivorisme consciencieux l'hypothèse selon laquelle les animaux ne sont pas titulaires du droit à ne pas être tués, au moins lorsqu'ils n'auraient pas été amenés à exister avec une bonne vie et s'ils n'avaient pas pu être tués par la suite. Même si nous admettons que les animaux n'ont pas de droits qui seraient violés par l'omnivorisme consciencieux, nous devons néanmoins reconnaître que, comme je l'ai noté, ils ont des *intérêts* qui seraient frustrés par leur mise à mort. Cependant, il n'existe pas d'animal dont les intérêts seraient frustrés s'il n'était pas amené à exister avec une bonne vie ; il n'existe pas non plus d'animal dont les intérêts seraient satisfaits s'il était amené à exister avec une bonne vie. Par conséquent, si nous considérons uniquement les intérêts des animaux, ceux-ci semblent s'opposer à l'omnivorisme consciencieux.

L'ARGUMENT DES INTÉRÊTS

Supposons, pour les besoins de l'argumentation, qu'un cochon fournisse de la viande pour un repas pour 100 personnes. Les intérêts en jeu sont les suivants :

- (1) l'intérêt de chacune des 100 personnes à avoir la *différence de plaisir* entre un repas avec viande et un repas similaire sans viande, et
- (2) l'intérêt du cochon pour tous les plaisirs qu'il aurait dans tous les repas qu'il pourrait prendre au cours de nombreuses années, ainsi que ses intérêts pour tous les autres plaisirs qu'il pourrait avoir au cours de la même période.

Il semble que les intérêts du cochon l'emportent sur ceux des 100 personnes. Le tuer est donc immoral, toutes choses égales par ailleurs.

Nous pouvons appeler cela « l'argument des intérêts » contre l'omnivorisme consciencieux. Lorsque j'ai écrit mon article « Eating Animals the

Nice Way » en 2008, je pensais que cet argument avait plus de force que je ne le pense aujourd'hui. Je pense aujourd'hui qu'il se heurte à plusieurs objections raisonnables.

L'une d'entre elles est fondée sur le fait que les intérêts des 100 personnes portent tous sur des plaisirs immédiats, quoique plutôt mineurs, alors que les intérêts du cochon portent sur un nombre beaucoup plus important de plaisirs tout aussi mineurs, dont la plupart surviendraient des années plus tard. L'affirmation selon laquelle les intérêts du cochon l'emportent largement sur ceux des personnes qui le mangeraient semble présupposer que la mesure du malheur dont souffre un individu en mourant est la quantité de vie agréable qu'il perd en mourant. Mais cela implique que la pire mort possible pour un individu est la mort immédiatement après que l'individu a commencé à exister. Or, cela semble faux. J'ai soutenu ailleurs que la mesure dans laquelle la mort est un malheur pour un individu est fonction à la fois de la quantité de bonne vie que l'individu aurait autrement eue et de la mesure dans laquelle l'individu au moment de la mort aurait, sans elle, été psychologiquement lié à l'individu qui aurait joui de ces bonnes choses lorsqu'elles se seraient produites⁷. Les cochons n'ont toutefois qu'une relation psychologique relativement faible avec eux-mêmes dans un avenir plus lointain. Leur intérêt actuel pour, par exemple, le plaisir de manger dans deux ans est donc extrêmement faible. Il est ainsi possible que l'intérêt des 100 personnes à avoir de la viande dans leur prochain repas l'emporte en force sur l'intérêt actuel du cochon à continuer à vivre pour connaître des plaisirs ultérieurs dont il n'a aucune idée aujourd'hui.

Une objection peut-être plus faible à l'argument des intérêts concerne ce que les éleveurs consciencieux doivent faire avec les animaux qu'ils ont fait exister. Les éleveurs peuvent raisonnablement affirmer qu'ils n'ont jusqu'à présent fait que du bien à ces animaux. Ils les ont fait exister, les ont nourris et en ont pris soin. Cela semble constituer une base insuffisante pour que les éleveurs aient le *devoir* de continuer à nourrir et à protéger les animaux jusqu'à ce que leur vie prenne fin naturellement. On pourrait tenter de contrer cette affirmation en soutenant que chaque fois que l'on fait exister un individu dans un état de dépendance, on acquiert le devoir de lui fournir ce dont il a besoin pour survivre. Cela dit, ce point de vue a des implications assez radicales sur la permissibilité de

7. Voir les arguments que j'ai développés dans *The Ethics of Killing*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

l'avortement, du moins dans les cas où la femme enceinte est en partie responsable de l'existence du fœtus – des implications que peu d'entre nous sont susceptibles d'accepter.

Si les éleveurs consciencieux ne sont pas moralement tenus de continuer, souvent pendant de nombreuses années, à s'occuper des animaux qu'ils ont fait naître, que sont-ils censés en faire ? Relâcher des animaux domestiqués dans la nature serait inhumain pour ces animaux et dangereux pour les êtres humains. Mais s'il n'y a pas d'obligation de continuer à en prendre soin et que le simple fait de les relâcher serait mauvais pour eux et pour les autres, peut-être que les tuer sans douleur serait la meilleure option ; on pourrait concevoir cet acte comme une forme d'euthanasie. Il serait donc moralement admissible. Or, si les éleveurs peuvent tuer les animaux pour leur bien, pourquoi alors ne seraient-ils pas autorisés à vendre leur viande pour que les gens puissent la manger ?

Cet argument ne s'applique qu'aux animaux que les éleveurs consciencieux ont déjà fait naître. La question importante est de savoir s'il est permis de continuer à créer de nouveaux animaux et de leur donner une bonne vie jusqu'à ce qu'il devienne permis de les euthanasier plutôt que de continuer à les entretenir indéfiniment à grands frais ou de les abandonner à leur sort. Cela nous ramène au défi posé par l'argument du bénéfice, à savoir si la mise à mort d'un animal, qui va à l'encontre de ses intérêts à ce moment-là, peut être justifiée par le fait qu'elle est nécessaire *en pratique* pour que l'animal ait le bénéfice de jouir d'une bonne vie.

SOUTIEN INTUITIF À L'ARGUMENT DU BÉNÉFICE

Plusieurs exemples hypothétiques semblent soutenir l'argument du bénéfice, selon lequel l'apport d'une certaine durée de vie apporte à un individu compense la perte de son existence⁸. En voici un :

SAUVER ET TUER UN ANIMAL

Un animal mourra si on ne le sauve pas. Pour l'instant, l'animal est impropre à la consommation. On ne peut le sauver et le maintenir en vie avec une bonne vie qu'à un certain coût personnel. Le coût est suffisamment élevé pour que le fait d'épargner et de subvenir à ses besoins

8. J'ai exploré certains de ces cas dans la section 3 de « Climate Change, War, and the Non-Identity Problem », *Journal of Moral Philosophy*, n° 18, 2021, p. 211-238.

pendant quelques mois soit surérogatoire – c'est-à-dire moralement bon mais pas obligatoire (ou « au-delà de l'appel du devoir »). Après quelques mois, l'animal sera comestible.

Supposons que l'on soit prêt à sauver l'animal et à le maintenir en vie à la seule condition de pouvoir récupérer les coûts en le tuant sans douleur et en vendant sa viande lorsqu'elle devient comestible. Intuitivement, il semble permis de sauver l'animal maintenant et de le tuer plus tard. La bonne vie qu'il aura seulement si l'on peut le tuer plus tard semble l'emporter sur l'objection à la mise à mort ultérieure. Les actes combinés de sauver et de tuer plus tard l'animal sont meilleurs pour l'animal que l'option permise de le laisser mourir maintenant.

Un exemple beaucoup plus problématique est le suivant :

SAUVER ET TUER UNE PERSONNE

Une personne inconsciente mourra si on ne la sauve pas. Mais le sacrifice nécessaire pour la sauver est suffisamment important pour que le fait de la sauver soit surérogatoire. On sait cependant que l'on aura besoin d'une greffe d'organe dans cinq ans et qu'elle possède un organe du type de tissu nécessaire à une greffe réussie. Il est donc permis de la laisser mourir et on ne la sauvera que si l'on peut la tuer cinq ans plus tard pour obtenir son organe vital.

Dans ce cas, sauver la personne et la tuer ensuite semble inadmissible. L'explication semble être que la tuer sans son consentement violerait son droit à ne pas être tuée. Mais cette conclusion n'est pas sans poser problème, car tant la personne inconsciente que le sauveur potentiel tireraient un grand bénéfice si ce dernier sauvait la personne inconsciente maintenant et la tuait plus tard. Si la personne inconsciente pouvait consentir à être tuée cinq ans plus tard au prix de son sauvetage actuel, il serait prudemment rationnel qu'elle le fasse.

Dans ces cas, l'acte de sauver serait suivi d'un acte de tuer. Même si l'acte de sauver ne peut être accompli que si l'acte de tuer l'est également, l'acte de tuer semble néanmoins inadmissible. Mais considérons maintenant les cas où il n'y a qu'un seul acte qui à la fois sauve un individu maintenant et tue ce même individu plus tard :

LE MEURTRE QUI PROLONGE LA VIE

Un homme inconscient mourra si on ne lui administre pas une certaine pilule. Je suis la seule personne à posséder une telle pilule et à pouvoir l'administrer à temps pour sauver la vie de l'homme. La pilule est inhabituelle

en ce sens qu'elle sauvera la vie de l'homme maintenant, mais contient inévitablement un produit chimique qui est un poison à action lente qui tuera toute personne à qui il est administré cinq ans plus tard. La pilule est également très chère, et il est évident que l'homme inconscient est très pauvre. En raison du coût de la pilule, il est surrogatoire de l'administrer à l'homme. Mais supposons que je sache que j'aurai besoin d'une greffe d'organe dans cinq ans et que l'homme inconscient possède un organe du type de tissu nécessaire à une greffe réussie. Si l'on administre la pilule à l'homme, elle le tuera dans cinq ans, alors que son organe sera utilisé pour sauver ma propre vie.

Administrer la pilule reviendrait à tuer une personne sans son consentement. Mais l'acte semble permis, même s'il est accompli pour une raison totalement intéressée, parce que l'acte qui tue l'homme lui profite tout compte fait en lui sauvant également la vie, ne serait-ce que pour cinq ans. C'est ce que Kasper Lippert-Rasmussen appelle un « meurtre qui prolonge la vie⁹ ». Les actes de ce type remettent en question le point de vue déontologiste dont j'ai déjà parlé. Si l'homme inconscient a le droit de ne pas être tué sans son consentement, comment pourrait-il être permis de le tuer ?

Nous pouvons pousser plus loin ce défi avec une variante du meurtre pour prolonger la vie :

TUER INUTILEMENT POUR PROLONGER LA VIE

La situation est la même que dans le cas du meurtre qui prolonge la vie, sauf que l'on dispose de deux pilules, toutes deux extrêmement chères et toutes deux susceptibles de sauver la vie de l'homme inconscient. La pilule 1 lui sauverait la vie et le tuerait également dans cinq ans, tandis que la pilule 2 lui sauverait la vie sans le tuer plus tard.

L'administration de la pilule 2 est surrogatoire. Si l'on devait lui administrer la pilule 1, on serait principalement motivé par l'intérêt personnel. En effet, en supposant qu'il serait permis de lui donner la pilule 1, cela pourrait être moralement requis si l'on ne lui donne pas la pilule 2 ; en effet, s'il est préférable de donner la pilule 1 pour sauver sa propre vie dans cinq ans, alors donner la pilule 1 à l'homme ne peut pas être surrogatoire. Dans ce cas, tuer l'homme sans son consentement semble donc *obligatoire* si l'on ne veut pas faire l'acte surrogatoire de lui donner la pilule 2. Mais comment le tuer sans son consentement peut-il être obligatoire alors

9. Kasper Lippert-Rasmussen, « Life-Prolonging Killings and Their Relevance to Ethics », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 2, n° 2, 1999, p. 135-147.

qu'il a le droit de ne pas être tué, que le meurtre serait motivé par l'intérêt personnel et que seuls lui et l'agent seraient affectés par l'action ?

L'opposant à l'omnivorisme consciencieux pourrait faire valoir que ces cas ne sont pas pertinents pour évaluer l'argument du bénéfice, car il s'agit de cas dans lesquels tuer un individu est en pratique nécessaire pour permettre à cet individu de *continuer à exister* et d'avoir une bonne vie. Mais pour que l'omnivorisme consciencieux soit possible dans la pratique, il est nécessaire de tuer des animaux individuels pour permettre à ces animaux d'exister et d'avoir une bonne vie. Or, s'il existe une forte raison morale de permettre à un individu de continuer à exister avec une bonne vie, il n'y a, selon la morale du sens commun, aucune raison morale de faire en sorte qu'un individu vienne à l'existence avec une bonne vie.

Voici donc un autre cas qui semble étayer l'argument du bénéfice :

LE MEURTRE À L'ORIGINE DE LA VIE

Un couple ne peut concevoir un enfant que s'il utilise un médicament de fertilité qui introduira inévitablement dans le sang de l'embryon un produit chimique qui tuera la personne qui se développera à partir de cet embryon à l'âge de 60 ans. Le couple vit dans une société où l'adoption n'est pas possible.

Si le couple utilise le médicament de fertilité, il causera, par le même acte, l'existence et la mort d'une personne. Pourtant, il semble admissible qu'ils utilisent le médicament, même si leur raison d'avoir un enfant est simplement qu'ils veulent avoir un enfant – c'est-à-dire même s'ils sont motivés principalement par leur intérêt personnel. La mort à 60 ans sera mauvaise pour leur enfant parce qu'elle empêchera cette personne d'avoir une vie plus agréable. Mais le même acte qui privera cette personne d'une bonne vie future lui donnera également 60 ans de bonne vie. Sans l'acte qui tue la personne, celle-ci n'aurait pas une bonne vie à perdre.

L'enfant du couple aura le droit de ne pas être tué. Et le droit d'une personne à ne pas être tuée peut être violé par un acte commis avant même que la personne n'existe, comme lorsqu'une personne est tuée par une bombe à retardement qui a été posée avant que cette personne n'existe. Dès lors, comment le couple peut-il être autorisé à faire ce qui, il le sait, tuera son enfant des décennies plus tard ? Il semble qu'un acte qui tue une personne mais cause par ailleurs son existence ne viole pas le droit de cette personne à ne pas être tuée. Même s'il s'agit d'un acte de mise à mort, un tel acte n'entre pas dans le champ d'application du droit à la vie.

Ce que le couple fait en prenant le médicament de fertilité est cependant différent de ce que fait un éleveur consciencieux à deux égards qui semblent importants. Tout d'abord, le couple n'accomplit qu'un seul acte qui, tout à la fois, fait exister une personne et la tue, alors que l'éleveur consciencieux accomplit deux actes, l'un qui fait exister un animal et l'autre qui le tue. Deuxièmement, le couple n'a pas l'intention de tuer son enfant. Le meurtre de leur enfant est un effet secondaire non désiré de l'acte qui cause son existence. L'éleveur consciencieux, en revanche, a l'intention de tuer l'animal pour vendre sa viande.

Examinons d'abord la deuxième différence. Le cas du meurtre qui prolonge la vie montre qu'un acte qui tue une personne innocente sans son consentement pour atteindre une fin intéressée peut être moralement acceptable si l'acte est nécessaire pour que cette personne ait une bonne vie. Ainsi, le fait que l'omnivorisme consciencieux utilise la mise à mort d'animaux comme moyen de satisfaire les intérêts d'autrui n'exclut pas nécessairement qu'il soit inadmissible.

L'omnivorisme consciencieux est-il répréhensible en raison de la première différence – c'est-à-dire qu'il nécessite, en plus des actes causant l'existence des animaux et leur donnant une bonne vie, des actes distincts de mise à mort qui privent les animaux d'une bonne vie supplémentaire mais ne leur procurent aucun avantage compensatoire ? Nous pouvons peut-être tester nos intuitions avec une variante du cas du meurtre causant la vie :

TUER EST NÉCESSAIRE POUR CRÉER

Un couple qui vit dans une société où l'adoption n'est pas possible ne peut concevoir un enfant qu'en utilisant un certain médicament de fertilité. Il leur est impossible d'avoir accès à ce médicament à moins d'accomplir un acte qui aura pour effet secondaire de tuer l'enfant qu'ils pourraient concevoir lorsque celui-ci aura 60 ans.

Il n'est pas évident, du moins à mes yeux, que cet acte serait inadmissible. On pourrait éventuellement envisager ce cas en termes contractualistes en se demandant si, si le couple accomplissait les deux actes, l'enfant pourrait légitimement s'en plaindre. À mon avis, si l'enfant a une vie qui vaut la peine d'être vécue et si les parents n'auraient pas pu faire en sorte que cet enfant ou tout autre enfant ait une bonne vie sans faire l'acte qui mettra fin à cette vie après 60 ans, l'enfant n'a pas de raison de se plaindre. Il a une bonne vie et il n'y a rien que ses parents auraient pu faire qui lui aurait permis à lui ou à tout autre enfant d'avoir une vie plus longue et donc meilleure.

AUTRES OBJECTIONS À L'OMNIVORISME CONSCIENCIEUX

Il semble donc raisonnable de supposer qu'aucune des deux différences entre l'acte du couple dans *Le meurtre à l'origine de la vie* et la pratique de l'omnivorisme consciencieux n'est en soi suffisante pour montrer que, si l'acte du couple est permis, les actes d'un éleveur consciencieux ne le sont pas. Il reste cependant possible que les différences *combinaisons* – le fait que l'omnivorisme consciencieux exige des actes de mise à mort qui sont à la fois distincts et destinés à être des moyens – rendent l'omnivorisme consciencieux inadmissible, même si l'acte du couple dans le cas du *meurtre à l'origine de la vie* est permis. C'est d'ailleurs peut-être l'objection la plus plausible que l'opposant à l'omnivorisme consciencieux puisse formuler à l'encontre de cette pratique. L'objection est essentiellement de nature déontologique : même si les animaux ont une bonne vie uniquement grâce à la pratique de l'omnivorisme consciencieux, et qu'ils bénéficient donc tout compte fait de cette pratique, celle-ci est néanmoins inadmissible parce qu'elle exige des actes sans autre effet que le meurtre d'êtres innocents dans le but d'en faire bénéficier d'autres personnes.

Cette objection peut exclure l'omnivorisme consciencieux dans la seule façon dont il peut être mis en œuvre actuellement, mais elle n'exclut pas une forme encore hypothétique d'omnivorisme consciencieux. Supposons qu'il devienne possible de modifier génétiquement les types d'animaux les plus couramment utilisés pour l'alimentation – vaches, cochons et poulets – de manière à ce que les animaux modifiés soient génétiquement programmés pour mourir sans douleur peu après avoir atteint leur taille maximale. Aucune mise à mort ne serait nécessaire. Les éleveurs pourraient, au moment opportun, simplement collecter les corps des animaux qui ont eu une bonne vie puis sont morts dans les heures précédentes.

En faisant vivre ces animaux avec une mort précoce génétiquement prédéterminée, les éleveurs consciencieux ne feraient rien qui soit intrinsèquement mauvais pour eux. Les animaux auraient, après tout, une bonne vie. Les éleveurs ne feraient pas non plus quelque chose de *pire* pour ces animaux. Ils ne feraient pas, par exemple, en sorte que les animaux aient une vie plus courte que celle qu'ils auraient eue autrement. En effet, les animaux génétiquement modifiés seraient des *individus différents* des animaux qui auraient existé si les éleveurs avaient continué à faire naître des animaux de manière normale, en les élevant sans modification génétique. En l'absence de cette

forme d'omnivorisme consciencieux, les animaux génétiquement modifiés n'auraient jamais existé et n'auraient probablement jamais pu exister.

Cette forme hypothétique d'omnivorisme consciencieux évite l'objection selon laquelle elle requiert des actes qui tuent des êtres innocents dans le but d'en avantager d'autres, mais qui ne produisent aucun avantage compensatoire, ou effet bénéfique, pour ces êtres. Il n'y a qu'un seul acte qui profite à un individu en lui permettant d'avoir une bonne vie, bien qu'elle soit plus courte que celle qu'aurait pu avoir un autre individu. Cette forme d'omnivorisme consciencieux est cependant vulnérable à d'autres objections. Pour s'en rendre compte, il suffit d'imaginer une pratique parallèle consistant à faire exister des êtres humains qui seraient génétiquement modifiés pour mourir alors que leurs organes sont encore sains, afin que ceux-ci puissent être utilisés pour sauver la vie d'autres personnes¹⁰. Faire exister ces personnes ne serait ni mauvais ni pire pour elles, en supposant que ces mêmes personnes n'existeraient pas ou n'auraient pas pu exister sans la modification génétique. Mais il serait néanmoins inadmissible de provoquer l'existence de ces personnes, en particulier si l'intention de les créer est de les utiliser comme moyen de bénéficier à d'autres personnes.

Il semble peu probable que l'on puisse expliquer le caractère répréhensible de l'existence de ces personnes en faisant appel à leurs droits. Les gens n'ont pas droit à un nombre minimum d'années de bonne vie. Si les seules personnes qu'il était possible de faire exister étaient celles qui seraient génétiquement déterminées à mourir à la fin de l'âge mûr, cela ne violerait pas leurs droits de les faire exister. Les gens n'ont pas non plus le droit de ne pas être amenés à exister pour satisfaire les intérêts d'autrui. Beaucoup d'entre nous, peut-être la plupart, ont été amenés à exister pour satisfaire le désir intéressé de nos parents d'avoir des enfants.

L'explication de la raison pour laquelle il serait mauvais de faire exister des personnes génétiquement modifiées pour mourir à un âge où leurs organes seraient encore suffisamment jeunes pour être transplantés est que, toutes choses égales par ailleurs, une vie plus longue est meilleure qu'une vie plus courte et qu'il est en général mauvais de faire exister des personnes dont la vie est moins bonne plutôt que d'autres personnes dont la vie serait meilleure. Cette même explication s'applique à la forme d'omnivorisme consciencieux qui impliquerait de modifier génétiquement les animaux pour qu'ils aient une vie plus courte. Toutes choses

10. Voir « Eating Animals the Nice Way », art. cit., p. 74-75.

égales par ailleurs, il est mauvais de faire exister des animaux à la vie plus courte plutôt que d'autres animaux à la vie plus longue.

Bien que je pense que cette explication soit juste, elle soulève de nombreuses questions que je ne peux pas aborder ici. L'une de ces questions est de savoir si cette explication implique qu'il y aurait une raison morale de modifier génétiquement les membres des espèces existantes afin qu'ils aient une durée de vie plus longue, si cela était possible et si les autres considérations pertinentes étaient égales. Une autre question est de savoir si, lorsque l'on peut choisir le type d'animal à faire naître, il y a une raison morale de faire naître un animal d'une espèce qui vit plus longtemps plutôt qu'un animal d'une espèce qui vit moins longtemps, si la qualité de vie moyenne des membres des différentes espèces est à peu près la même. Les chats, par exemple, vivent en moyenne plusieurs années de plus que les chiens. Si nous supposons que les chats et les chiens ont à peu près la même qualité de vie lorsque les conditions sont également favorables, avons-nous alors une raison morale de faire exister les chats plutôt que les chiens lorsque cela est possible ? Enfin, une troisième question se pose : si, comme le pensent la plupart des gens, il n'y a pas de raison morale de faire exister un individu, qu'il s'agisse d'un être humain ou d'un animal, simplement parce que cet individu aurait une bonne vie, il pourrait être *inadmissible* de faire exister un individu moins bien loti plutôt qu'un autre individu mieux loti. S'il n'y a pas de raison morale de faire exister un individu aisé lorsque l'alternative est de ne faire exister aucun individu, comment pourrait-il être obligatoire de faire exister ce même individu lorsque l'alternative est de faire exister ou de permettre à un individu différent, moins aisé (mais toujours aisé) d'exister à sa place ? Si le choix était plutôt entre faire exister l'individu moins bien loti et ne faire exister aucun individu, il ne serait pas inadmissible de faire exister l'individu moins bien loti.

Il s'agit là de questions profondes et épineuses en matière d'éthique des populations qu'il n'est pas possible d'aborder ici. Mais tant que ces questions ne seront pas résolues, il ne sera pas possible d'obtenir de réponses absolument certaines quant à l'admissibilité ou l'inadmissibilité de l'omnivorisme consciencieux.

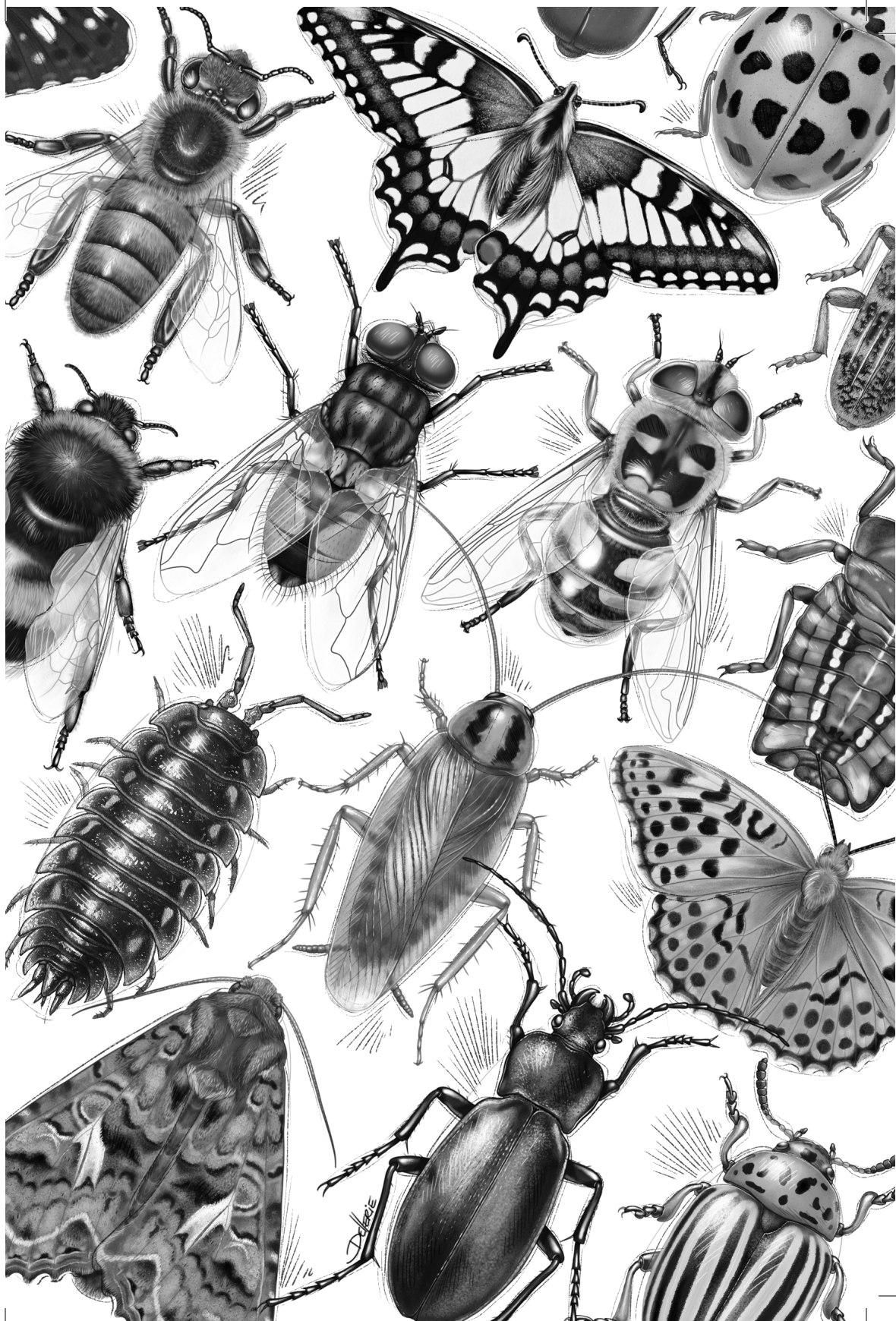
Jeff McMahan a été White's Professor of Moral Philosophy à l'Université d'Oxford de 2014 à 2024. Il est l'auteur de nombreuses contributions majeures à l'éthique appliquée, dont *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (2001) et *Killing in War* (2009).

Traduit de l'anglais par Virginie Simoneau-Gilbert

SECTION 2

SPÉCISME : UN SYSTÈME À COMBATTRE







LE SPÉCISME SYSTÉMIQUE

SARAH ZANAZ

Les définitions du spécisme en philosophie insistent sur une dimension individuelle du spécisme. Or, nous dit Sarah Zanaz, le spécisme est un système culturel, politique, législatif et économique, qui transcende la seule responsabilité individuelle.

Nous exploitons les animaux non humains comme des moyens pour nos fins, et ce, à tous les niveaux de nos sociétés. Comment justifier cette exploitation ? Comment expliquer que les non-humains soient toujours largement exclus de notre sphère de considération morale ? D'où proviennent ces hiérarchies que nous dressons arbitrairement entre les individus de différentes espèces ? Mais surtout, comment se fait-il que nous n'arrêtons jamais le rythme effréné de l'exploitation animale pour nous poser une question aussi urgente que dérangeante : notre traitement des animaux non humains est-il moralement justifiable ?

Le concept de spécisme peut s'avérer d'une grande utilité afin d'appréhender ces questions. Ce terme, utilisé pour la première fois en 1970 par le psychologue britannique Richard Ryder, puis popularisé par la célèbre publication, en 1975, de *La libération animale* de Peter Singer, offre en effet un cadre conceptuel riche pour l'analyse des défis éthiques posés par notre traitement des animaux non humains. Cependant, près de cinquante ans plus tard, sa définition reste floue dans le monde académique. Comme l'a noté le philosophe Oscar Horta, le cadre théorique autour de la question du spécisme reste insuffisant¹. Les arguments et les termes variant grandement d'un-e penseur-euse à l'autre, la définition du spécisme ne trouve pas consensus. Pour Oscar Horta, un développement académique s'avère

1. Oscar Horta, « What is speciesism? », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, n° 23, 2010, p. 250.

donc nécessaire afin d'apporter davantage de clarté sur la notion. En effet, afin de pouvoir le combattre efficacement, il est important d'identifier et de comprendre le spécisme : ce qu'il est, ce qu'il représente et, surtout, comment il opère dans la société.

UNE QUESTION DE COMPORTEMENT INDIVIDUEL ?

Le terme *spécisme* est aujourd'hui abondamment utilisé au sein du mouvement animaliste et figure dans un nombre croissant de publications académiques. Pourtant, et en dépit de l'attention que le concept a pu recevoir ces dernières années, il reste largement méconnu, souvent mal compris et généralement confus. Alors, qu'est-ce que le spécisme ?

Définir le spécisme de façon statique et absolue relève d'une tâche difficile. Pourtant, malgré leurs divergences, les définitions les plus fréquemment citées semblent avoir ceci en commun qu'elles insistent toutes sur une forte dimension *individuelle* du phénomène spéciste.

En effet, le spécisme est très souvent défini comme étant une « position » (Tom Regan), un comportement individuel de « discrimination arbitraire » (Richard Ryder), un « préjugé ou une attitude » (Peter Singer). Les définitions du spécisme font également un fréquent usage de termes tels que « volonté », « jugement », etc. Autant d'expressions qui qualifient un comportement tenu et défendu par des *individus*.

Si de telles définitions sont légitimes et nécessaires, elles ne permettent toutefois pas d'appréhender le spécisme dans ses dimensions sociale, culturelle, institutionnelle, économique. Elles ne parviennent pas non plus à faire toute la lumière sur la manière dont le spécisme s'organise dans nos sociétés, ni à expliquer sa persistance à travers l'espace et le temps.

UNE RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE EN RÉALITÉ LIMITÉE

Un usage exclusif de ces définitions du spécisme en tant que comportement *individuel* entraîne donc des limites pour la compréhension du concept et la lutte antiséciste.

Le spécisme est modelé par divers aspects de la société, qui transcendent la seule responsabilité individuelle. Des déterminants *culturels* (historiques, philosophiques, religieux), *institutionnels* (politiques, législatifs) ainsi qu'*économiques* entrent en jeu.

Il convient de préciser que mon intention n'est pas de nier l'importance de la responsabilité individuelle dans le phénomène. L'individu est indéniablement un important acteur. Cela dit, il est tout aussi important de souligner le fait que le spécisme est *systémique* (nous y viendrons de façon plus détaillée dans quelques instants). Il est dominant dans la société, sans nul besoin d'avoir pour seuls acteurs des individus.

Le spécisme fait *système*.

QU'EST-CE QU'UN SYSTÈME ? LA THÉORIE DE TALCOTT PARSONS

La conception moderne du système prend sa source au cours du XX^e siècle. Étymologiquement, σύστημα (*sustēma*) signifie, en grec ancien, « ensemble organisé » ou « ensemble composé de parties ». Nombreuses sont les disciplines qui ont développé et fait usage du concept de système, mais c'est sur son acception sociologique que nous allons nous concentrer ici : le spécisme est un système *social*.

L'expression de *système social* décrit l'ensemble cohérent qui dresse les ponts entre les individus, les groupes et les institutions d'une société donnée. Le sociologue américain Talcott Parsons (1902-1979) a popularisé l'usage du concept de système en sociologie². C'est sa théorie qui sera reprise dans les paragraphes qui suivent, telle qu'il l'adapte aux sociétés étatiques modernes. L'hypothèse soutenue par Parsons est que tout système social est constitué, d'une part, d'éléments *structurels* (valeurs, normes, rôles sociaux, etc.) et, d'autre part, d'ensembles *structuraux* plus concrets et tangibles (structures juridico-normatives, politiques, économiques, etc.).

Tout système social est une organisation complexe composée d'éléments interconnectés (des *sous-systèmes*), qui ne sauraient être définis autrement que dans leur relation les uns avec les autres. Selon la théorie parsonienne, les différents sous-systèmes qui composent un système social sont organisés hiérarchiquement. Le sous-système culturel est considéré comme étant le plus haut placé dans cette hiérarchie en ce qu'il nourrit normativement les autres sous-systèmes³. Chaque sous-système

2. Talcott Parsons, *Sociétés : Essai sur leur évolution comparée*, Malakoff, Dunod, 1973. Voir également l'ouvrage très complet de Jean-Claude Lugan, *La systémique sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

3. Notons toutefois que nous ne reprendrons pas ici la hiérarchie des sous-systèmes proposée

possède un rôle fixe et défini qui lui est propre. Notamment, un système social est toujours constitué d'un ensemble de sous-systèmes *culturel*, *politique* ainsi *qu'économique*.

LE SOUS-SYSTÈME CULTUREL (OU NORMATIF)

Sans surprise, les normes constituent l'élément structurel de ce sous-système. Le sous-système culturel comprend les idéologies, les connaissances, les valeurs et les symboles sociaux propres au système social donné. L'existence de ce sous-système permet que les valeurs, les normes et les symboles soient connus, intériorisés, internalisés par le plus grand nombre. Ce sous-système maintient et soutient le modèle culturel dominant d'une société donnée à grand renfort, par exemple, de manuels scolaires, de publicités, d'expressions linguistiques ou encore de croyances religieuses spécistes.

Les valeurs sont donc ici fondamentales : ce sont celles-là mêmes qui guident et orientent les actions collectives. Parsons précise que pour qu'un changement structurel advienne dans un système social, il faut d'abord que de nouvelles normes et valeurs soient intégrées par la majorité de ses membres. Une fois intériorisées, elles peuvent être *institutionnalisées*.

LE SOUS-SYSTÈME INSTITUTIONNEL (OU POLITIQUE)

Le sous-système institutionnel (ou politique) qualifie l'ensemble des processus menant à la définition et à la poursuite des objectifs du système social. C'est lui qui produit les décisions menant au système législatif, au système éducatif, aux politiques publiques, etc. Il concrétise les valeurs, les normes et les symboles dictés par le sous-système culturel par le biais d'institutions telles que l'école, la famille, les médias, les partis politiques, etc.

Il régule les comportements des membres du système social. Il a pour but d'organiser l'action collective.

par Talcott Parsons. L'influence de l'économie sur les mondes culturels et politiques est aujourd'hui telle que Parsons ne défendrait probablement pas lui-même cette hiérarchie aujourd'hui.

LE SOUS-SYSTÈME ÉCONOMIQUE

Le sous-système économique est relatif à la production et à l'échange de biens et de services. Ses fonctions consistent à mobiliser les ressources matérielles nécessaires au soutien et à la perpétuation du système social, selon les normes et les lois dictées par les deux autres sous-systèmes.

Une fois ce modèle théorique bien établi, il s'agit de démontrer en quoi le spécisme est, lui aussi, un système. La théorie parsonnienne des systèmes sociaux peut-elle s'appliquer à la réalité du spécisme ?

L'HÉRITAGE D'UN SYSTÈME DE VALEURS SPÉCISTES

Nous l'avons vu, le sous-système normatif (ou culturel) fournit les éléments d'information nécessaires aux autres sous-systèmes.

Le sous-système culturel spéciste se prête à deux niveaux d'analyse. Le premier est centré sur *l'individu*, ses croyances et ses comportements. C'est la dimension sur laquelle insistent les définitions dominantes du spécisme. Un second niveau d'analyse, cependant, s'intéresse aux éléments culturels qui produisent et légitiment les croyances et les comportements spécistes qu'une majorité d'individus adoptent. Le sous-système culturel spéciste opère donc non seulement *horizontalement* (parmi les individus) mais également *verticalement* (ses valeurs nous sont imposées sans que nous nous en rendions nécessairement compte).

Le spécisme *individuel* est le spécisme dont on trouve des manifestations personnelles et privées. Ce sont ces suppositions de supériorité humaine, ce sont ces stéréotypes sur certaines espèces animales, ces préjugés, ces comportements oppressifs qui sont tenus et défendus par une grande majorité d'individus, de façon plus ou moins consciente. Ce sont les conséquences du système social spéciste, observables chez les individus. Cependant, puisque c'est spécifiquement sur cette dimension individuelle qu'insistent beaucoup de publications au sujet du spécisme, nous n'allons pas nous étendre sur ce niveau d'analyse⁴.

4. Au sujet du spécisme conçu comme un phénomène individuel, voir les excellents travaux suivants : Peter Singer, *La libération animale* [1975], Paris, Payot, 2012 ; Richard D. Ryder, *Victims of science: The use of animals in research*, Londres, Davis-Poynter, 1975 ; Dale Jamieson, *Ethics and the environment: An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990 [trad. française, *Animaux humains*, Paris, Éliott, 2025] ; Oscar Horta, art. cit. ; François Jaquet, *Le pire des maux : éthique et ontologie du spécisme*, Paris, Éliott, 2024.

Notre analyse se concentrera ici plutôt sur les *racines* de la dimension individuelle du spécisme. Qu'est-ce qui, culturellement, produit et légitime les idées et les comportements spécistes ? En somme, quels sont les éléments culturels à la source du spécisme individuel ?

Car l'importance des *représentations culturelles* est à souligner. Dans la plupart des cas, les représentations culturelles spécistes (renforcées par les médias, par notre langage, par notre éducation) décrivent les animaux non humains de manière à perpétuer des stéréotypes négatifs à leur rencontre. Stéréotypes qui légitiment l'exploitation animale, la faisant paraître juste, nécessaire, voire naturelle.

Ce sont ces représentations culturelles qui font que nous considérons totalement différemment les humains et les autres êtres sentients, ou que sous les latitudes occidentales, nous aimons chiens et chats mais mangeons cochons et vaches. Non pas parce qu'ils *sont* fondamentalement différents, mais bien parce que nous les *percevons* fondamentalement différemment. Ces représentations spécistes nous sont inculquées dès le plus jeune âge, à l'école, à la maison, à la télévision... et nous font rapidement croire que les non-humains n'ont ni individualité propre, ni désir spécifique de vivre, nous enseignant ainsi à placer les autres animaux dans des catégories utilitaires rigides, à les percevoir comme des *objets* plutôt que comme des *sujets*.

C'est là qu'intervient la question du *conditionnement culturel*. Les croyances et les comportements spécistes existent parmi une majorité d'individus, non pas parce qu'ils le souhaitent, ni parce que cela leur est « naturel », mais plutôt parce que ces valeurs sont fournies par un système culturel, souvent de façon inconsciente. Manger de la viande, par exemple, est une pratique profondément ancrée culturellement. Une pratique nourrie par des siècles d'une culture hostile aux animaux non humains...

Le sous-système culturel contribue donc à rendre l'exploitation animale moralement acceptable. La culture occidentale est productrice du système de valeurs spéciste. L'individu est donc évidemment engagé dans le phénomène spéciste, mais il ne saurait être tenu pour seul responsable d'une structure millénaire qui le dépasse ; celle-là même qui l'instruit depuis son plus jeune âge et dont son éducation se nourrit amplement.

UN SPÉCISME D'ÉTAT ?

Le sous-système institutionnel traduit les éléments culturels d'une société (ses valeurs, ses idées, ses symboles : des éléments d'information fournis

par le sous-système culturel) en lois, en politiques, en pratiques institutionnalisées au sein d'un cadre juridico-légal.

Dans le cas du système spéciste, l'institution *permet*, *perpétue* et *légalise* la maltraitance des animaux non humains. Des illustrations poignantes de ce sous-système sont à trouver du côté de nos lois.

Dans toute société où l'élevage d'animaux non humains existe, les lois n'assurent pas une considération égale aux humains et aux autres animaux. L'idée selon laquelle les intérêts des non-humains comptent moins que ceux des humains n'a guère été remise en question par la législation, nulle part dans le monde. Et même si des progrès législatifs vers davantage de « bien-être animal » sont à relever, ils n'en restent pas moins cruellement insuffisants. Ces avancées législatives, si elles permettent de prévenir des souffrances « évitables » infligées aux animaux d'élevage, ne font que réguler leur exploitation et donc leur souffrance.

Ainsi, il est parfaitement légal de tuer un animal, pourvu qu'on ait pris la moindre peine de l'étourdir avant, soit en le percutant au visage à l'aide d'un pistolet d'abattage ou d'un pistolet à tige perforante, soit en l'étouffant, en le plongeant vivant dans un bain de dioxyde de carbone ou encore en l'électrocutant, tout entier ou par électronarcose de son cerveau... En plus de permettre le viol des intérêts fondamentaux des individus concernés, ces lois visant au « bien-être animal » font également énormément d'exceptions. La chasse, par exemple, est autorisée. Les tests scientifiques sur les non-humains, dont on connaît pourtant la grande cruauté, le sont également.

Dans la législation, l'idée selon laquelle les humains ont le droit de disposer de la vie des non-humains comme ils l'entendent reste parfaitement incontestée. De ce fait, ces lois, même si elles possèdent des clauses contre la souffrance animale, restent profondément spécistes.

Non seulement ces lois visant au « bien-être animal » sont inefficaces et incomplètes, mais elles sont loin d'être toujours respectées. Et ce souvent en toute impunité. Ce système opère donc à au moins deux niveaux : il produit des lois qui permettent l'exploitation et la souffrance animale, mais également une impunité tout aussi systémique que la violence qu'elle entraîne.

Le sous-système institutionnel soutient, maintient et légitime le système social spéciste par les lois, les politiques et l'impunité qu'il produit.

Le sous-système *culturel* spéciste fournit donc au sous-système *institutionnel* les indications à suivre (les normes, les valeurs et les croyances du système social spéciste). Le sous-système institutionnel n'a plus qu'à

les transformer en lois et en politiques : il n'a plus qu'à les *institutionnaliser*, laissant ainsi la voie libre au sous-système *économique* spéciste. L'économie de l'exploitation animale est donc permise par la culture et les institutions spécistes qu'elle génère.

UN SYSTÈME ÉCONOMIQUE SPÉCISTE

Comme mentionné plus tôt, le sous-système économique est relatif à la production et à l'échange de biens. Ici, la dimension économique du spécisme semble, à première vue, évidente. En effet, les produits dérivés de l'exploitation des animaux non humains, à la diversité inouïe, sont vendus aux quatre coins du monde dans des quantités astronomiques.

Étant donné que le sous-système économique spéciste est légitimé et encadré par les sous-systèmes culturel et institutionnel, tout profit économique dérivé de l'exploitation des animaux non humains serait intolérable sans la légitimité assurée par les présupposés culturels, ni sans l'appui de l'ensemble des lois régissant le système social.

La particularité indienne de la célèbre chaîne de fast-food McDonald's illustre bien cette influence de la culture et de l'institution sur l'économie. Puisque les valeurs religieuses et culturelles dominantes en Inde ne soutiennent pas la consommation de vaches ni de cochons, McDonald's India n'y vend pas leurs chairs. Sans l'appui du sous-système culturel, et donc du sous-système institutionnel, le sous-système économique fondé sur l'exploitation des vaches et des cochons ne peut pas prospérer. La chaîne de fast-food a dû s'adapter au végétarisme indien⁵.

Les différents sous-systèmes sont interdépendants ; ils s'influencent les uns les autres. Le sous-système économique peut donc, lui aussi, se révéler avoir une influence puissante sur les sous-systèmes culturel ou institutionnel. Poursuivons avec l'exemple de McDonald's India, qui ne vend ni viande de vaches, ni viande de cochons... mais des quantités industrielles de chairs de poulets. En conséquence, la viande de poulet est devenue de plus en plus populaire et sa consommation est de moins en moins considérée comme contradictoire avec le régime indien traditionnel. En moins de cinq ans, entre 2000 et 2005, la consommation de

5. Pour plus d'informations, voir l'excellent article d'Arvind Kala sur le sujet dans *The Times of India*, 25 octobre 2005.

poulets a doublé en Inde⁶. Les bénéfices économiques souhaités et générés par McDonald's India ont eu une influence certaine sur les perceptions culturelles de la viande en Inde.

Cet exemple permet également de souligner l'impact de la mondialisation dans le spécisme actuel. Les phénomènes d'industrialisation et de globalisation ont en effet exacerbé l'exploitation animale, non seulement économiquement mais également culturellement et institutionnellement.

L'apogée du système de production fordiste après la Seconde Guerre mondiale a mis en avant les notions d'*efficacité* et de *productivité*. Ces nouvelles dynamiques ont inévitablement mené à une amplification de l'élevage, désormais majoritairement industriel. Si manger *de la viande* était jusqu'alors une pratique « de luxe », réservée à des occasions spéciales, l'industrialisation et la globalisation ont fait de la chair animale un produit de tous les jours, banal et peu onéreux. La production mondiale de viande a été multipliée par cinq depuis 1950⁷.

L'intérêt économique est ici l'ennemi des non-humains. Il est un véritable frein à leur considération morale et légale, un puissant obstacle à une véritable amélioration de leur condition.

MAIS ALORS, COMMENT DÉFINIR LE SPÉCISME ?

Pour les raisons présentées au fil de cet article, il me semble important de faire du concept de « système » un élément-clé de la définition du spécisme. La définition proposée ici est la suivante : *le spécisme est un système d'oppression fondé sur l'espèce*.

Ainsi défini, nous comprenons facilement que le spécisme n'est pas qu'une simple position individuelle. Le spécisme est un *système* qui comprend l'existence de représentations et autres conditionnements culturels, de politiques institutionnelles, de processus économiques ainsi que de croyances et comportements individuels. Les individus défendent leur position et les pratiques dominantes grâce à un système social qui le leur permet. L'oppression des animaux non humains fait donc *système* dans la société. Mettre la notion de système au cœur de la définition du

6. *Ibid.*

7. Danielle Nierenberg, « Factory Farming in the Developing World », *World Watch Magazine*, vol. 16, n° 3, 2003.

spécisme est donc primordial afin de pouvoir saisir toute la complexité du phénomène.

La notion d'oppression, contrairement à celles de privilèges et de domination, permet de mettre en lumière les intérêts des opprimés plutôt que ceux des dominants. Les non-humains sont soumis à l'entière autorité du pouvoir tyrannique des individus humains et des institutions de leurs sociétés. Étymologiquement également, le terme d'oppression est évocateur. Du latin *opprimere*, « étouffer », la notion rend tristement bien la réalité de ce que les animaux non humains endurent. Le spécisme s'entend alors comme un système d'oppression supplémentaire qui s'ajoute à la liste, déjà trop longue, formée par le patriarcat, le racisme, le capitalisme, le nationalisme...

CONCLUSION : L'IMPORTANCE D'UNE RÉPONSE SYSTÉMIQUE AU SPÉCISME

Si le spécisme n'était réellement qu'une question individuelle, il « suffirait », afin de l'éradiquer, d'éduquer les individus spécistes. Pourtant, le comprendre dans cette seule perspective omet les dynamiques culturelles, politiques et économiques en jeu. Comprendre le spécisme comme un système fournit une explication quant à sa persistance à travers le temps et l'espace. Utiliser le terme de « système » permet aussi de porter l'accent sur l'ampleur et le caractère organisé plutôt que fortuit des dégâts causés.

L'exclusion des animaux non humains de notre sphère de considération morale transcende donc la simple responsabilité individuelle ; elle est systémique. Elle est nourrie par des siècles d'une philosophie, d'une culture occidentale hostile aux non-humains, menant à leur exclusion de la sphère de considération morale, des institutions, de la politique, de la *chose publique* et permettant leur réification (chosification) à des fins économiques. Si l'individu est évidemment engagé dans le phénomène spéciste, il ne saurait être tenu pour seul responsable : sa disposition personnelle au spécisme est profondément inscrite dans un système déterminé.

Cet article invite donc à repenser de nouveaux modes d'action dans la lutte antispéciste. Si le problème transcende la responsabilité individuelle, les solutions doivent être *radicales* – s'intéressant aux racines mêmes du problème. Il est donc important de travailler dans la perspective de disséquer et de déraciner le spécisme systémique. Et dans cette voie, il

convient de noter que les actions axées sur le consommateur ne sauraient être considérées comme le seul foyer de résistance. Il n'est pas question ici de dénigrer l'importance des boycotts individuels : ce que nous décidons, ou non, d'acheter et de consommer relève de l'action politique. Cependant, il est crucial pour le mouvement animaliste de concevoir le spécisme comme un problème systémique qui doit impérativement être posé au niveau collectif.

Changer le contenu de nos assiettes, c'est important, surtout symboliquement. Mais ce n'est pas ce qui changera le monde.

C'est une société toute entière qu'il s'agit de changer, afin qu'enfin cesse l'oppression.

Sarah Zanaz est docteure en philosophie, en codirection entre l'Université de Strasbourg et l'Université Autonome de Puebla (Mexique). Sa thèse porte sur le concept de spécisme systémique, depuis la philosophie morale et sociale.

XÉNOTRANS- PLANTATIONS : UN MAL NÉCESSAIRE ?

ÉLISE DESAULNIERS

Face à la pénurie d'organes, les xénogreffes sont présentées comme une solution prometteuse, pour peu que les animaux reçoivent des soins empreints de compassion. Qu'en est-il vraiment ?

Il y a quelques semaines, on annonçait un nouvel « exploit » dans le domaine des transplantations. Le rein d'un cochon génétiquement modifié a fonctionné plus de soixante jours après sa greffe sur un homme en état de mort cérébrale. C'était la cinquième xénotransplantation pratiquée à l'hôpital NYU Langone de New York en l'espace de quelques mois.

Je me souviens précisément du moment où j'ai appris le sens du mot *xénotransplantation*, du grec *xenos*, « étranger », qui désigne la greffe d'un organe d'une espèce biologique différente de celle du receveur. C'était dans un article qui relatait la greffe d'un rein de cochon sur un humain¹, la deuxième cette fois-là. Nous étions en janvier 2022. J'étais hospitalisée au Centre hospitalier de l'Université de Montréal, parce que, le lendemain, mon rein gauche allait être prélevé, puis transplanté sur une personne inconnue².

1. Roni Caryn Rabin, « In a First, Man Receives a Heart From a Genetically Altered Pig », *The New York Times*, 10 janvier 2022.

2. Élise Desaulniers, « Solidarité organique : j'ai donné mon rein à un-e inconnu-e », Atelier 10, 25 avril 2022.

En lisant la nouvelle sur mon téléphone, j'ai ressenti un malaise difficile à expliquer. D'un côté, les chercheurs cités promettaient de mettre fin à la pénurie d'organes grâce à leurs découvertes. Mais la militante antispéciste en moi ne pouvait qu'être attristée de savoir que des animaux étaient sacrifiés sans qu'on s'en soucie le moins du monde. J'ai d'ailleurs remarqué que l'article du *New York Times* ne faisait aucune mention de la vie des cochons, comme si leur organe avait été un tas de cellules développées dans une boîte de Petri. En même temps, j'étais bien placée pour comprendre la nécessité d'avoir des organes disponibles pour les personnes en attente de greffe. Est-ce que les xénotransplantations étaient un mal nécessaire ?

J'ai profité d'une visite de routine de mon chirurgien pour le questionner. Il m'a répondu en chirurgien, avec calme et confiance. Non, il ne pensait pas qu'on grefferait des reins de cochons sur des humains, ni à grande échelle ni à moyen terme. Il y voyait surtout une opération de relations publiques, puis il m'a dit « à demain » et j'ai oublié le reste de son explication un peu trop technique pour moi. Toujours est-il que, malgré ses paroles rassurantes, mon malaise a persisté.

UNE PETITE HISTOIRE DES XÉNOTRANSPLANTATIONS

L'idée de greffer des organes d'autres animaux sur des humains n'est pas nouvelle. En réalité, les animaux ont été considérés comme des donneurs privilégiés dès l'émergence du concept de transplantation, avec le développement de techniques permettant la connexion de deux vaisseaux sanguins au début du XX^e siècle.

Dès 1905, des médecins français tentent de greffer un rein de lapin à un enfant souffrant d'insuffisance rénale. Malheureusement, le jeune patient succombe une quinzaine de jours plus tard. Au cours des années suivantes, de nombreuses tentatives et échecs sont enregistrés concernant divers animaux de la basse-cour, des chèvres aux cochons. Les équipes médicales ont mis du temps à reconnaître que la complexité du système immunitaire représentait un défi insurmontable. Ce n'est que dans les années 1960, avec l'introduction des immunosuppresseurs, qui permettent enfin les greffes entre humains non apparentés, que l'espoir d'une source illimitée d'organes à partir du règne animal renaît. En 1964, un hôpital new-yorkais procède à une douzaine de greffes de reins de chimpanzés sur des patients humains. Le taux de survie est variable, mais atteint neuf mois dans le cas d'une jeune femme.

Il faut attendre les années 1980 pour que les xénogreffes ne soient plus qu'une simple curiosité et qu'un véritable débat de société émerge avec l'affaire Baby Fae. Stephanie Fae Beauclair de son vrai nom est née en 1984 avec une malformation cardiaque, le syndrome d'hypoplasie du cœur gauche. Une partie de son cœur n'était pas développée. À l'époque, les bébés atteints de cette maladie ne survivaient que deux semaines en moyenne. C'est alors que le D^r Leonard Bailey, chirurgien californien qui avait déjà réalisé des centaines de transplantations cardiaques expérimentales sur de jeunes mammifères, fait une proposition révolutionnaire : greffer le cœur d'un babouin sur Baby Fae.

Dès que la nouvelle de la chirurgie est rendue publique, des réactions polarisées se font entendre. Alors que certains y perçoivent la promesse de vies sauvées, d'autres critiquent l'intervention comme étant imprudente, se demandant pourquoi un donneur humain n'a pas été envisagé. Des inquiétudes sont également exprimées quant à la clarté du consentement de la mère, récemment séparée de son conjoint et ayant un autre enfant à la maison.

Les militants pour les droits des animaux se mobilisent et manifestent devant l'hôpital californien et la maison du chirurgien, pour s'opposer à la mise à mort d'un babouin en parfaite santé. Dans son article « The Other Victim³ », le philosophe Tom Regan écrit à propos du babouin donneur malgré lui : « Comme nous, Goobers était quelqu'un, un individu distinct. Il était le sujet sensible d'une vie, une vie dont la qualité et la durée comptaient pour lui, indépendamment de son utilité pour nous. [...] Les personnes qui se sont emparées de son cœur, même si elles étaient motivées par leur souci de Baby Fae, ont gravement violé le droit de Goobers à être traité avec respect. »

Interrogé sur les revendications des militants, le D^r Leonard Bailey affirme être un partisan des droits des animaux, rappelant qu'il avait lui-même des animaux de compagnie. Mais, de son point de vue, la protection de la vie humaine doit être prioritaire par rapport à celle des animaux : « En tant que membre de l'espèce humaine, ma responsabilité première est la préservation de la vie humaine. » Pour Bailey et ses collègues, l'objectivation des animaux est jugée acceptable lorsque la vie humaine est en péril.

3. Tom Regan, « The Other Victim », *Hastings Center Report*, vol. 15, n° 1, 1985, p. 9.

La mort de Baby Fae, malheureusement survenue une vingtaine de jours après la transplantation, représente toutefois une petite victoire pour les militants pro-animaux : aucune tentative de xénogreffe n'est entreprise au cours de la décennie suivante. Le Dr Bailey change même d'orientation en se consacrant exclusivement aux greffes entre humains.

Quand la recherche reprend dans les années 1990, le donneur animal n'est plus un primate, mais plutôt un cochon. Un changement qui s'explique par plusieurs raisons. D'abord l'efficacité : les cochons se reproduisent rapidement, avec de grandes portées. Le risque de transmission d'infections semble moindre que chez les singes, et les cochons ne sont pas une espèce menacée. Mais le rapport des humains avec ces animaux joue également un rôle important. Les cochons n'évoquent pas les mêmes sentiments que les primates. Ils ne reçoivent pas de nom et n'ont pas ces grands yeux de bébés attendrissants⁴. Chaque jour, ils sont aussi 3,8 millions à être abattus pour leur viande à travers le monde. Étant donné que nous tuons des cochons pour nous nourrir, où serait le mal dans le fait de les utiliser également pour sauver des vies ?

Les organes des cochons greffés sur des humains ne sont toutefois pas un sous-produit de l'industrie alimentaire. Ce sont des cochons dont les gènes ont été modifiés pour que leurs organes soient compatibles avec le corps humain. Six gènes humains leur ont été ajoutés et quatre ont été supprimés ; on a notamment désactivé un récepteur qui détecte l'hormone de croissance pour que les organes gardent une taille similaire à celle des humains.

Mais une question fondamentale persiste : comment peut-on reconnaître la proximité biologique entre l'humain et les autres animaux tout en les traitant comme de simples pièces de rechange ?

MARTINE AU LABO

Bien que des expériences de xénotransplantation soient menées un peu partout dans le monde, les essais récents ont été réalisés à partir de cochons produits aux États-Unis par l'entreprise pharmaceutique Revivacor. Cette dernière est issue de PPL Therapeutics, compagnie tristement célèbre pour la création de la brebis Dolly en 1996, premier mammifère cloné de l'histoire. Revivacor est aujourd'hui une filiale de

4. Les singes continuent toutefois d'être utilisés en recherche. Ils reçoivent des organes de cochons de façon expérimentale.

United Therapeutics, fondée en 1996 par l'Américaine Martine Rothblatt. Cette entrepreneure en série s'est d'abord fait connaître comme PDG de GeoStar et créatrice de la radio satellite SiriusXM. Femme trans et militante pour les droits des personnes LGBTQ+, elle s'est affichée comme telle dès les années 1990. Elle est aujourd'hui l'une des dirigeantes de compagnies pharmaceutiques et l'une des femmes PDG les mieux payées du monde.

L'histoire de Martine Rothblatt dévie des récits habituels de parcours de millionnaires sans scrupules. Après avoir amassé sa fortune dans les communications par satellites, elle change radicalement de cap, motivée par le diagnostic d'hypertension artérielle pulmonaire incurable de sa fille Jenesis. Abandonnant ses activités précédentes, elle se plonge dans l'apprentissage de la biologie et de la pharmacologie à la recherche d'un traitement potentiel pour sauver sa fille. Et, contre toute attente, elle réussit. Le médicament qu'elle développe, l'Orenitram (*Martine Ro* à l'envers !), un vasodilatateur administré par voie orale, est autorisé pour la commercialisation en 2013 et toujours en vente aujourd'hui.

Mais Jenesis pourrait aussi avoir besoin d'une greffe pulmonaire. Rothblatt a donc entrepris un doctorat en éthique médicale portant sur les questions de lantation. Dans sa thèse, publiée en 2003, elle défend notamment l'idée que les xénogreffes sont la seule solution à court terme au problème de la pénurie d'organes. A-t-elle raison ?

DES BESOINS SOUS-ÉVALUÉS

Les principaux organes greffés sont, en ordre croissant du nombre de greffes, le pancréas, les poumons, le cœur, le foie et le rein. Mais on greffe plus de reins que tous les autres organes additionnés : 100 000 l'an dernier à travers le monde – et c'est là que la pénurie se fait le plus sentir.

En réalité, la pénurie d'organes est avant tout une pénurie de reins. À titre d'exemple, en 2021, il y a eu 1 673 transplantations rénales pour 3 060 personnes en attente au Canada. La même année, c'était 589 transplantations du foie pour 536 personnes en attente, 352 transplantations des poumons pour 222 personnes en attente, 142 transplantations cardiaques pour 135 personnes en attente et 79 du pancréas pour 180 personnes en attente qui ont été réalisées. Pendant ce temps, 252 personnes sont décédées avant d'avoir reçu leur greffe.

Comme les greffes rénales ont une durée de vie limitée, soit de 10 à 15 ans, les personnes souffrant d'insuffisance rénale ont fréquemment

besoin de plus d'une greffe. Les multiples transplantations sont moins fréquentes pour les autres organes.

Malgré leur importance, ces chiffres dissimulent une pénurie encore plus importante. Un grand nombre de personnes sont exclues du processus de transplantation avant même d'avoir la possibilité de demander officiellement un organe, en raison notamment de leur âge, de leur santé, de leurs habitudes de vie ou simplement de leur lieu de résidence. Pour le dire autrement, seuls les receveurs idéaux, soit ceux qui ont le plus de chances de s'en sortir, sont inscrits sur la liste d'attente.

C'est là l'essence même de l'argument de Martine Rothblatt et des autres défenseurs des xénogreffes. À l'heure actuelle, les patients ne répondant pas au profil idéal sont condamnés à mourir. L'émergence d'une source illimitée d'organes pourrait toutefois élargir le groupe de personnes admissibles, offrant ainsi une lueur d'espoir à ceux qui seraient autrement exclus.

David Bennett, 57 ans, premier humain greffé d'un cœur de cochon en 2022, est une de ces personnes non admissibles aux listes d'attente. Souffrant d'une insuffisance cardiaque avancée, il a été déclaré inapte à recevoir un cœur humain parce qu'on estimait qu'il n'écoutait pas les conseils de ses médecins et ne faisait pas suffisamment d'efforts pour contrôler sa tension artérielle. La transplantation d'un cœur de cochon dans le cadre d'un essai clinique était pour lui le seul traitement possible : « C'était soit la mort, soit cette greffe. Je veux vivre. Je sais que c'est assez hasardeux, mais c'était ma dernière option », a-t-il déclaré aux médias la veille de sa chirurgie. David Bennett a survécu deux mois avant que son nouveau cœur ne flanche⁵.

« EST-CE QUE JE VAIS GROGNER ? »

S'il avait eu le choix, David Bennett aurait sans doute préféré un autre traitement. On ne sait pas non plus combien de patients ont refusé la xénogreffe avant lui.

Cette situation soulève des questions sur la perception qu'a le grand public des xénogreffes. Malgré leur importance, ces questions cruciales

5. L'autopsie n'a montré aucun signe évident de rejet de l'organe. Un succès pour Martine Rothblatt, mais des médecins soupçonnent un virus porcin d'être à l'origine de la mort de David Bennett.

demeurent peu explorées, et elles sont rarement abordées dans les articles consacrés aux greffes d'organes animaux sur des humains.

Dans son article intitulé « Dirty Pigs and the Xenotransplantation Paradox », la sociologue de la médecine écossaise Gill Haddow recense les nombreuses études qui ont évalué l'opinion du grand public à l'égard de la xénotransplantation. Les résultats sont relativement similaires et montrent qu'à première vue la xénotransplantation est aussi acceptée que la transplantation d'organes humains (80 à 90 % accepteraient une telle procédure si nécessaire). Par contre, le soutien diminue considérablement si l'on donne plus d'informations sur la procédure, ou si le scénario suggère que la xénotransplantation n'est pas aussi bonne qu'une transplantation d'organe humain – ce qui, selon toute vraisemblance, est le cas. Les inquiétudes portent principalement sur la transmission de maladies, le possible transfert de matériel génétique, les considérations éthiques, ainsi que les appréhensions liées aux aspects psychologiques de l'intégration d'un organe animal dans le corps.

Les réactions sont plus favorables lorsqu'on parle de greffes de petites quantités de cellules et de tissus d'animaux non humains, comme les valves cardiaques de cochons, plutôt que d'organes complets tels les reins ou le cœur.

Gill Haddow a récemment mené des entretiens avec de jeunes adultes, un groupe généralement ouvert aux nouvelles technologies, pour explorer les diverses options de transplantation. Ces derniers s'opposent fermement à la xénotransplantation tout en montrant un fort enthousiasme pour l'utilisation d'organes imprimés en 3D, suivi par une préférence pour les organes provenant d'une personne connue, puis d'un choix pour ceux qui sont issus d'une personne étrangère décédée.

Le compte-rendu de ces discussions révèle une répugnance assez profonde exprimée sous la forme du « facteur dégoût » (*yuck factor*). Il montre aussi que la xénogreffe trouble la frontière entre les humains et les autres animaux en plus de provoquer la crainte d'être animalisé en recevant l'organe d'un cochon. Bien que les cochons utilisés pour les xénotransplantations soient censés être exempts de pathogènes, les travaux de Haddow suggèrent qu'ils sont perçus comme sales et potentiellement vecteur de maladies. Ces perceptions persistent indépendamment des croyances religieuses, et même chez les personnes végétariennes.

D'autres études montrent qu'une greffe d'organe est une procédure chirurgicale profondément transformatrice qui peut altérer la subjectivité. La danseuse Sylvia Claire, une des premières personnes greffées cœur-

poumon, raconte dans son best-seller *A Change of Heart* qu'après avoir reçu les organes d'un jeune homme décédé, à la suite d'un accident de moto, elle a commencé à ressentir des envies de bière et de croquettes de poulet.

En fait, les personnes greffées ont tendance à « anthropomorphiser » leur nouvel organe en lui prêtant des caractéristiques émotionnelles, morales ou physiques du donneur. Même lorsque les personnes greffées ne connaissent pas le donneur, elles peuvent ressentir des transformations similaires. Certaines font état de changements dans leurs préférences alimentaires, musicales, artistiques, sexuelles, récréatives et professionnelles. Des cas particuliers de perception de noms et d'expériences sensorielles liées au donneur ont également été recensés.

Ces témoignages ne se limitent pas aux greffes d'organes. Un patient diabétique ayant reçu des cellules pancréatiques d'un cochon a déclaré qu'il avait l'impression « d'avoir quelque chose de grand et de charnu » en lui. Les patients auxquels on a implanté des valves cardiaques porcines ont manifesté des inquiétudes quant au transfert de qualités animales. Et, lorsqu'on lui a proposé la greffe d'un cœur de cochon, David Bennett a demandé s'il allait grogner.

Le stress associé au processus de récupération et de réadaptation, la nécessité de prendre une grande quantité d'immunosuppresseurs et la peur du rejet du greffon font aussi peser un lourd poids sur la santé mentale des personnes qui ont reçu un organe humain. Jusqu'à 63 % d'entre elles éprouvent des symptômes de dépression ou d'anxiété au cours des premières années suivant la transplantation, par rapport à une prévalence de 3 à 10 % dans la population générale et de 10 à 40 % chez les personnes atteintes d'arthrite, de cancers, de maladies cardiaques, de diabète, de maladies rénales et de maladies pulmonaires⁶.

DES CONDITIONS PEU ADAPTÉES

Même si les xénogreffes ne sont pas le traitement de premier choix pour les personnes en attente d'une transplantation et qu'elles reposent sur

6. Amy Silverstein, greffée deux fois du cœur, aborde la question des effets secondaires des traitements antirejets auxquels sont soumises les personnes greffées dans un poignant texte publié quelques semaines avant son décès au printemps 2023 (tribune d'Amy Silverstein, « My Transplanted Heart and I Will Die Soon », *The New York Times*, 18 avril 2023). Elle montre aussi que les personnes transplantées subissent une forte pression pour accepter ce qui leur a été donné et qu'elles n'ont aucun espace pour exprimer le souhait, et encore moins la demande, d'une vie plus saine ou plus longue.

des animaux sacrifiés, bien peu de voix contre se sont fait entendre. Nous sommes à des années-lumière des manifestations de soutien à Goobers, le babouin qui a donné son cœur à Baby Fae. Elles reçoivent même un appui au sein du mouvement pour les droits des animaux. Le philosophe Peter Singer, auteur de *La libération animale*, soutient l'idée qu'il est acceptable de tuer des cochons pour leurs organes s'ils sont élevés dans des conditions adéquates. « Ce que j'aimerais voir, écrit Singer, c'est que tous les cochons engagés dans la procédure, y compris à la phase de recherche [...] et y compris les parents des cochons, soient élevés dans des conditions qui répondent non seulement à leurs besoins physiques, mais aussi à leurs besoins psychologiques et sociaux. Donc pas dans une ferme industrielle. Cela semble un échange équitable minimal compte tenu des bénéfices que le cochon confère aux humains⁷. »

Le D^r Richard Pierson du Massachusetts General Hospital, dont le laboratoire travaille sur les xénogreffes, faisait récemment remarquer que, bien que certaines personnes puissent s'opposer à l'utilisation d'organes de cochons pour sauver des vies humaines, cet avis minoritaire ne trouve généralement pas de soutien fort au sein des grandes religions ou groupes sociaux. Pour lui, la plupart des individus trouveront éthiquement acceptable d'utiliser des cochons comme source de xénogreffes si les animaux reçoivent des soins empreints de compassion et éthiquement défendables.

Il semble avoir raison. L'islam et le judaïsme, qui interdisent la consommation de porc, concèdent que les xénotransplantations sont acceptables lorsque d'autres solutions ont été épuisées. L'utilisation courante de valves cardiaques porcines, d'insuline de cochon et de peau de cochon pour traiter des brûlures graves en sont de bons exemples.

Lorsque j'ai commencé à m'intéresser au bien-être des animaux il y a une quinzaine d'années, j'ai aussi cru qu'une certaine forme d'élevage idéal était possible avant de déchanter. Néanmoins, même en Autriche, pays reconnu comme un leader en bien-être et en protection des animaux, des pratiques telles que la mutilation des porcelets sans anesthésie sont autorisées. La loi adoptée en 2004 interdit pourtant explicitement d'infliger à un animal une douleur, une souffrance, une blessure ou une peur injustifiées. Je peux difficilement imaginer comment les fermes idéales décrites par Singer pourraient devenir réalité.

7. Dylan Matthews, « Is it okay to harvest pig kidneys to save human lives? », *Vox*, 28 octobre 2021.

À l'heure actuelle, Revivacor est plutôt silencieuse sur les conditions dans lesquelles vivent ses animaux. La société a récemment annoncé la construction d'une usine de 4 600 mètres carrés en Virginie, où seront entassés 200 cochons à la fois, pour une production totale de 1 000 cochons par année selon son permis. Chaque cochon sera tué pour qu'on puisse récupérer ses deux reins et son cœur⁸. Martine Rothblatt prévoit que d'ici quelques années la commercialisation des organes de cochons nécessitera une plus grande usine qui couvrira les besoins de tout le pays et à partir de laquelle les organes seront transportés dans des ambulances aériennes entièrement électriques⁹...

L'usine en construction sera exempte de pathogènes. Les animaux n'auront donc aucun accès à l'extérieur, ce qui laisse croire qu'ils ne pourront pas exprimer leurs comportements naturels tels que fouiller et retourner le sol, développer des relations avec leurs congénères, jouer ou encore se rouler dans la boue. Une telle usine ne répond absolument pas aux besoins les plus primaires de ces animaux cognitivement complexes, capables de jouer aux jeux vidéo et d'utiliser un miroir. Les conditions de vie dans une usine à organes risquent d'être bien plus difficiles que celles qui sont offertes dans des élevages biologiques destinés à l'alimentation. On est loin d'un élevage idéal et sans stress.

On est aussi loin du consensus de la *Déclaration de Montréal sur l'exploitation animale*, signée en 2022 par plus de 500 chercheurs et chercheuses et universitaires en philosophie morale et politique, provenant d'une quarantaine de pays, dont Peter Singer, Florence Burgat et Normand Baillargeon. Ces chercheurs s'entendent sur la nécessité de transformer en profondeur nos relations avec les autres animaux et condamnent l'ensemble des pratiques qui supposent de traiter les animaux comme des choses ou des marchandises. Ils s'accordent aussi pour dire que, d'un point de vue politique et institutionnel, il est possible de cesser de voir les animaux comme de simples ressources à notre disposition. Comme l'écrivent les philosophes, « [l]e fait que ces individus ne soient pas membres de l'espèce *Homo sapiens* n'y change rien : s'il semble naturel de penser que les intérêts des animaux comptent moins que les intérêts comparables des êtres humains, cette intuition spéciste ne résiste pas à

8. Revivacor fournit également de la viande exempte d'allergènes aux personnes allergiques au porc, sans doute les « restes » de ses animaux élevés pour leurs organes.

9. Malheureusement pour Jenesis, la fille de Martine Rothblatt, la transplantation de poumons de cochons ne semble pas envisageable pour le moment.

un examen attentif. Toutes choses égales par ailleurs, l'appartenance à un groupe biologique (qu'il soit délimité par l'espèce, la couleur de peau ou le sexe) ne peut justifier des inégalités de considération ou de traitement. »

Dans le projet actuel de Martine Rothblatt, les animaux sont littéralement traités comme des machines à organes et il faut chercher longtemps pour y trouver un peu de compassion...

EXISTE-T-IL DES ALTERNATIVES AUX XÉNOTRANSPLANTATIONS ?

Que faire ? En tant que société, sommes-nous face à un dilemme similaire à celui de David Bennett, où les options se résument à la mort ou à la transplantation d'organes d'animaux élevés comme de simples commodités ? Les xénotransplantations sont-elles l'unique solution pour soigner les centaines de milliers de personnes malades ? Une exploration approfondie révèle l'existence de nombreuses alternatives, d'ordre technologique, structurel autant que politique.

Pour commencer, une partie de l'argumentation en faveur des xéno-greffes repose sur l'idée selon laquelle il manque d'organes qui proviennent de donneurs décédés. Or ce nombre d'organes peut augmenter en réduisant le nombre d'obstacles d'ordre administratif et moral : définitions variables sur le plan clinique et juridique de la mort cérébrale, pénurie de ressources, perspectives divergentes liées aux aspects raciaux, ethniques et religieux, malaise parmi les médecins et les familles, etc. Les disparités régionales sont également considérables, avec l'Asie affichant le taux le plus bas de don d'organes par donneur décédé à l'échelle mondiale, en raison notamment de l'influence du confucianisme, où l'intégrité du corps est considérée comme un don sacré des parents.

J'ai été surprise d'apprendre que, même au Canada, seulement 2 % des personnes qui meurent à l'hôpital sont identifiées comme candidates au don d'organe. De ce nombre, seulement une sur cinq devient effectivement donneuse. Aux États-Unis, une étude de l'Université de Pennsylvanie a révélé que, chaque année, 28 000 organes potentiels ne sont pas utilisés, dont un foie sur quatre. Les progrès technologiques comme la perfusion d'organe, laquelle permet à l'organe de continuer de fonctionner avant d'être transplanté, pourraient prolonger la durée de préservation des organes avant la transplantation, ouvrant ainsi la possibilité d'accroître le nombre d'organes potentiellement transplantés. Avec davantage d'organes disponibles, on pourrait aussi optimiser la compatibilité entre

donneur et receveur pour augmenter la durée de vie des greffons, tout en minimisant le recours aux immunosuppresseurs, qui peuvent avoir des effets secondaires néfastes.

D'autres solutions sont également en cours de développement. Les cellules souches pluripotentes pourraient par exemple être induites pour amener le rein à se régénérer par lui-même. Je crois que c'est ça le truc compliqué dont me parlait mon chirurgien ! Il pourrait également être possible de créer un nouveau rein directement à partir des cellules du receveur.

La possibilité d'un rein artificiel est aussi souvent évoquée. À l'été 2023, des chercheurs de l'Université de Californie, à San Francisco, ont présenté un petit bioréacteur qui peut être implanté dans le corps comme un stimulateur cardiaque et qui remplace les fonctions importantes du rein. KidneyX, une organisation créée par le Département de la Santé et des Services sociaux américain et l'American Society of Nephrology, offre 9,2 millions de dollars américains aux chercheurs pour la mise au point d'un rein artificiel. Des investissements en recherche sont aussi faits en Europe et en Asie. La commercialisation des premiers reins artificiels pourrait être possible dès 2030.

Dans certains cas, la maladie rénale peut aussi être évitée, et, bien que cela ne soit pas une nouveauté, il est crucial de souligner l'importance des investissements dans la prévention. Le dépistage précoce du diabète et de l'hypertension artérielle peut par exemple réduire le nombre de cas d'insuffisance rénale. Il convient également de noter que certains groupes, tels que les Afro-Américains, les Hispaniques, les Autochtones et les Asiatiques, sont plus susceptibles de développer une maladie rénale, souvent en raison de l'accès limité aux soins de santé par rapport aux personnes blanches.

Bon nombre de personnes en bonne santé ont aussi le potentiel de devenir donneuses pour un rein ou un lobe de foie. J'en suis l'exemple vivant ! Les risques sont extrêmement faibles, et la plupart des donneurs avec qui j'ai pu échanger recommenceraient si c'était possible. Ces personnes ont d'ailleurs tendance à avoir des scores de qualité de vie plus élevés après le don que la population générale, l'expérience pouvant contribuer à une augmentation de l'estime de soi et à un sentiment accru de bien-être.

Même si le don vivant est le traitement privilégié pour les personnes dont l'état de santé requiert une transplantation, il est rarement évoqué dans les discussions et reportages autour de la pénurie d'organes, et reste marginal. Pis, le taux de don vivant n'a pas augmenté aux États-Unis

depuis plus de vingt ans. Moins de 40 % de toutes les transplantations rénales à l'échelle de la planète proviennent de donneurs vivants, avec de grandes disparités régionales. En Israël, aux Pays-Bas et en Corée par exemple, le nombre de donneurs vivants de reins dépasse celui de donneurs décédés. Pendant ce temps en France, le don vivant ne compte que pour 15 % de toutes les greffes rénales. La cause est simple : les obstacles administratifs. Le don non dirigé ou anonyme est interdit, et le donneur est tenu de démontrer son lien avec le receveur, ce qui limite le nombre de donneurs potentiels et le développement de programmes de jumelage ou de chaînes de dons qui augmentent grandement le nombre d'organes transplantés.

Pourtant, une très grande majorité de la population se dit prête à faire don d'un de ses organes de son vivant, ce qui laisse croire en un large potentiel inexploité. Dans un sondage mené aux États-Unis en 2019, 86 % des répondants étaient disposés à faire don d'un de leurs organes à un membre de la famille de leur vivant, 75,7 % à un ami proche, et 54,6 % à une personne inconnue.

UNE COMPENSATION POUR LES HUMAINS

Il est évidemment plus facile de dire dans un sondage qu'on est prêt à donner un rein que de traverser une série d'examens médicaux, une chirurgie et une période de rétablissement. Mais un grand nombre de donneurs n'est pas nécessaire : pour un pays comme le Canada, on parle de besoin de quelques milliers de reins par année seulement. Se pourrait-il que cette source presque infinie d'organes soit en chacun de nous plutôt que dans des usines de cochons transgéniques ? Qu'un jour donner un organe ne soit pas plus exceptionnel que donner du sang ? L'économiste Frank McCormick s'est demandé comment on pourrait y arriver et a trouvé une solution plutôt simple : il suffit d'indemniser les donneurs de reins pour augmenter l'offre et arriver à un point d'équilibre.

Avec ses coauteurs, il a publié des dizaines d'articles pour montrer que la cause fondamentale de la pénurie de reins vient du fait que l'échange d'organes est soustrait des lois du marché. Par crainte de voir se créer un marché des organes, la grande majorité des États empêchent les donneurs d'être payés pour leur geste. On redoute également que les personnes défavorisées ne soient exploitées, étant plus susceptibles d'accepter une compensation financière. En agissant de la sorte, expliquent McCormick

et ses collègues, les États imposent un prix plafond près de zéro sur le marché des reins.

Les économistes sont généralement d'accord pour affirmer que, lorsque l'État maintient le prix d'un bien au-dessous du niveau d'équilibre du marché, cela provoque une insuffisance de ce bien. Si étrange que ça puisse paraître, la situation est la même pour les reins. Les motivations altruistes ne suffisent pas toujours. Même les donneurs de sperme sont payés !

La proposition de McCormick n'est pas de créer un libre marché comme c'est le cas en Iran, où l'on serait libre d'acheter et de vendre des organes, mais plutôt d'indemniser adéquatement les donneurs pour leurs pertes de revenus, le faible risque de décès lors de la chirurgie, la douleur, l'inconfort et la légère possibilité que la procédure puisse affecter leur qualité de vie à long terme. En 2022, McCormick a réalisé avec ses collègues une importante analyse de l'offre et de la demande pour estimer le nombre de reins nécessaires afin de mettre fin à la pénurie aux États-Unis et le niveau de rétribution nécessaire pour encourager ce nombre de dons. Ces résultats ont ensuite été intégrés dans une analyse coût-bénéfice détaillée afin d'estimer la valeur économique de la transplantation rénale¹⁰. Leur calcul est sans équivoque et plus facile à comprendre que les histoires de cellules souche pluripotentes ! Bien qu'il s'applique aux États-Unis, ses grands principes peuvent fonctionner ailleurs dans le monde. McCormick et ses collègues évaluent que la moitié des patients diagnostiqués avec une insuffisance rénale chaque année, soit environ 62 000 personnes, pourraient éviter de souffrir de la dialyse et d'une mort prématurée s'ils recevaient en moyenne une transplantation rénale et demie dans leur vie. Les reins actuellement disponibles ne permettent que de sauver 15 000 patients. D'après leur évaluation, si le gouvernement dédommageait les donneurs vivants à la hauteur d'un montant estimé à 77 000 \$ US ($\pm 50\%$), il y aurait suffisamment de dons pour sauver les 47 000 autres patients. C'est près de 25 fois la capacité de l'usine de cochons destinés aux xénogreffes de Revivacor¹¹.

10. Frank McCormick, Philip J. Held, Glenn M. Chertow, Thomas G. Peters, John P. Roberts, « Projecting the Economic Impact of Compensating Living Kidney Donors in the United States: Cost-Benefit Analysis Demonstrates Substantial Patient and Societal Gains », *Policy Perspective*, vol. 25, n° 12, p. 2028-2033, décembre 2022.

11. D'autres études nous montrent que les simples programmes de remboursement des dépenses de donneurs augmentent le taux de don de 12 à 16 %. Israël, qui compte parmi les pays avec le plus de dons vivants au monde *per capita* (deux fois plus que les États-Unis), a

Bien qu'il puisse paraître élevé, le montant de compensation estimé reste très faible par rapport aux bénéfices qu'apporte un don vivant. La valeur de la transplantation pour le receveur et son soignant est estimée à 1,5 million de dollars américains, et les économies résultant du fait que le receveur n'aurait pas besoin de dialyse s'élèveraient à environ 1,2 million de dollars américains.

L'opinion publique semble aller dans le même sens que les hypothèses de McCormick. Un important sondage suggère d'ailleurs que 70 % des Américains soutiendraient le paiement pour un don de reins par l'État si cela permettait d'améliorer le nombre d'organes disponibles. Les dédommagements n'ont pas à s'arrêter aux donneurs vivants si on veut augmenter le nombre d'organes disponibles. Il est également possible d'indemniser les familles des donneurs décédés sous forme de crédit d'impôt, de remboursement de frais funéraires ou de don à une œuvre de charité pour les encourager à donner les organes de leur proche.

Je le mentionnais plus tôt, lorsqu'on parle d'indemnisation pour les donneurs, nombreux sont ceux qui soulignent que le plus grand risque est qu'on exploite les plus démunis. McCormick et ses collègues montrent que c'est plutôt le contraire¹². La plupart des bénéfices d'un tel programme reviendraient aux receveurs de reins les plus pauvres. Les donneurs, quant à eux, recevraient la juste valeur marchande de leur rein et ne seraient donc pas exploités. Pour éviter que des personnes désespérées ne décident de donner un rein pour l'argent, la compensation serait versée sous une forme différée ou non financière, telle que des crédits d'impôt, une assurance maladie, une aide à la scolarité ou des fonds de retraite.

CHOISIR SA RÉPUGNANCE

La possibilité d'avoir une source quasi infinie de reins provenant de donneurs consentants existe. Avec un généreux programme gouvernemental de compensation des donneurs, les besoins en reins pourraient être comblés et des ressources pourraient être réallouées en prévention, en

aussi un des programmes de compensation les plus généreux. Les donneurs reçoivent environ un mois de salaire jusqu'à concurrence d'environ 18 000 \$ US auxquels s'ajoutent 800 \$ US de frais de déplacement sans reçus nécessaires, des assurances et même une semaine de vacances à l'hôtel.

12. Philip J. Held, Frank McCormick, Glenn M. Chertow, Thomas G. Peters, John P. Roberts, « Would government compensation of living kidney donors exploit the poor? An empirical analysis », *PLoS One*, vol. 13, n° 11, 28 novembre 2018.

recherche et aux besoins en foie, cœur, poumon et pancréas. Une proposition moins flamboyante que les usines de cochons de Martine Rothblatt, mais qui représente une option médicalement et humainement idéale pour les personnes nécessitant une greffe.

Le dilemme n'est pas binaire : la mort ou les organes d'animaux. Il y a aussi une troisième option. Mais tout ce qui touche à l'argent et au don d'organes est hautement controversé. Lorsqu'on parle de compensation pour les donneurs vivants, on ébranle des principes moraux profonds et sacrés : l'idée que la valeur de la vie humaine ne devrait pas être quantifiable en termes financiers, que le don d'organes devrait être un acte altruiste, motivé par la générosité et la solidarité humaine plutôt que par des incitations monétaires.

Qu'on pense à la gestation pour autrui ou à la consommation de viande de cheval devenue récemment illégale en Californie, le niveau d'acceptation de certaines transactions par la société peut varier avec le temps et d'une région à l'autre¹³. Si on accepte aujourd'hui d'offrir une compensation à des humains qui participent à des essais cliniques, pourquoi pas à ceux qui donnent un organe ?

Voilà bientôt soixante-dix ans qu'on pratique des greffes, et j'ai l'impression qu'on est aujourd'hui face à trois options qui nous répugnent. Il faut faire un choix délicat. Finalement, la question qu'on devrait se poser est la suivante : qu'est-ce qui est le plus répugnant entre laisser mourir des personnes en attente de greffe, élever et tuer des animaux innocents pour leurs organes ou dédommager des donneurs humains pour leur geste de solidarité ?

Élise Desaulniers est chercheuse indépendante et l'auteurice de *Je mange avec ma tête*, *Vache à lait* et *Le Défi végétarien 21 jours*.

13. C'est une idée empruntée à l'économiste et Prix Nobel Alvin Roth dans sa théorie du marché répugnant, où il étudie la question des marchés dans lesquels l'échange de certains biens ou services est socialement ou moralement inacceptable.

CINQ QUESTIONS À UNE ANTISPÉCISTE : KAOUTAR HARCHI, ÉCRIVAINNE ET SOCIOLOGUE

1 Que faites-vous pour les animaux ?

Tout d'abord, je ne les mange pas. Plus généralement, j'écris à leur propos – en tant que sociologue et écrivaine –, j'essaie de leur accorder une centralité, j'essaie de dire d'eux des choses à des personnes qui, je l'espère, feront de même avec d'autres personnes encore. Il est difficile, à mon sens, de faire quelque chose *pour* quelqu'un. Il faudrait toujours pouvoir faire *avec* quelqu'un.

2 Qu'est-ce qui est le plus difficile dans votre activisme ?

Ce qui me semble difficile c'est de mesurer, chaque jour, la puissance de l'ordre spéciste. Le fait de se confronter au complexe animalo-industriel mais également aux croyances sociales qui contribuent à l'infériorisation des animaux, pèse sur l'espérance de changer, un jour, quoi que ce soit.

3 Qu'est-ce qui vous semble compliqué avec l'antispécisme ?

Le fait que l'antispécisme apparaisse comme une lutte seconde du fait que ses sujets seraient secondaires est à mon sens une forme d'injustice. Il faut donc parvenir à le faire comprendre. Mais que les gens comprennent n'est pas suffisant. Parce que savoir n'est pas suffisant. Il faut aller plus loin et faire reconnaître qu'un autre monde est possible.

4 Qu'est-ce qui vous énerve avec l'antispécisme ?

Le mouvement antispéciste est vaste et complexe. Je ne voudrais pas tenir de propos trop généraux mais il me semble tout de même important de dire que ce mouvement pourrait ou devrait s'ouvrir davantage aux autres luttes sociales contemporaines. Formulé ainsi, cela peut embêter ou énerver mais il faut faire ces pas-là. C'est pour l'avenir de l'antispécisme.

5 Quels contenus auriez-vous envie de recommander ?

Je souhaiterais que chacun·e prenne le temps d'écouter l'ensemble des épisodes du podcast *Comme un poisson dans l'eau*, créé et animé par Victor Duran-Le Peuch. Je pense aussi à ces livres qui m'ont beaucoup marquée : *Le loup et le musulman* de Ghassan Hage ; *Aphro-ism* d'Aph et Syl Ko ; *Afrodog* de Bénédicte Boisseron. J'ai été très intéressée aussi par l'article de Will Kymlicka et Sue Donaldson, « Les enfants et les animaux », en ligne sur le site de *L'Amorce*.

DOSSIER: SPÉCISME ET CAPA- CITISME

LE RENDEZ- VOUS MANQUÉ DE L'ÉTHIQUE ANIMALE

FRÉDÉRIC
CÔTÉ-BOUDREAU

Pourquoi l'association entre le handicap et les animaux suscite-t-elle autant de clivages ? De l'« exploitation conceptuelle » du handicap à la notion de « non-personne », Frédéric Côté-Boudreau, auteur de l'entrée « Capacitisme » dans La pensée végane (PUF, 2020), revient sur le rendez-vous manqué entre les luttes anticapacitistes et l'éthique animale, qui véhicule encore parfois des conceptions défavorables aux personnes handicapées.

Le mouvement pour les droits des personnes en situation de handicap a tendance à se méfier de la cause animale. Je sous-estimais moi-même cette réalité jusqu'à ce que je participe, en 2016, à un congrès d'études critiques sur les handicaps. Quand j'évoquais mes recherches doctorales sur le droit à l'autonomie pour les animaux non humains et les personnes ayant une déficience intellectuelle, on me dévisageait aussitôt comme un intrus. Pour la grande partie de ces universitaires et militants, associer animaux et personnes en situation de handicap se fait trop souvent en défendant la cause des premiers sur le dos des seconds. Bien sûr, cette crainte n'est pas dénuée de préjugés spécistes, mais elle n'est pas non plus sans fondement. J'aimerais offrir ici un aperçu de l'origine de cette méfiance. En

s'intéressant aux critiques faites par les philosophes Licia Carlson, Eva Feder Kittay et Sunaura Taylor¹, on peut comprendre combien certaines idées clés de l'éthique animale ont été articulées d'une manière pouvant causer préjudice aux personnes en situation de handicap, et en particulier aux personnes ayant une déficience intellectuelle.

L'EXPLOITATION CONCEPTUELLE DU HANDICAP

Vous connaissez « l'argument des cas marginaux » : on vous dit que l'être humain est supérieur aux autres animaux en raison de sa rationalité, ou de toute autre propriété dont seraient dépourvus les animaux, comme la conscience de soi, la conscience morale, la possession d'un langage abstrait et symbolique ou la capacité à se projeter dans le futur. Vous vous empressez alors de rétorquer : soit, mais il existe aussi des humains qui ne possèdent pas ces propriétés, ou qui les possèdent à un degré plus faible que nombre d'espèces animales – les nouveau-nés, certaines personnes ayant une déficience intellectuelle et les personnes âgées en perte de capacités cognitives, notamment. Le critère proposé, plutôt que de justifier la supériorité morale des êtres humains, finit par tracer une frontière inconfortable et difficilement tenable au sein même de l'espèce humaine².

Ce qui est devenu l'un des arguments les plus courants et efficaces pour dénoncer le spécisme ne vient toutefois pas sans risques. La philosophe américaine Licia Carlson y perçoit une « exploitation conceptuelle du handicap » : la notion du handicap est exploitée de manière abstraite, comme une simple figure argumentative, en faisant peu de cas des personnes concernées. En d'autres mots, on parle du handicap mais non des *personnes* ayant des handicaps, de leur réalité et de leur combat pour

1. Sans les mentionner tout au long, les références suivantes ont alimenté en grande partie l'argumentaire de ce texte : Licia Carlson, *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*, Indiana University Press, 2010 ; Eva Feder Kittay, « At the Margins of Moral Personhood », *Ethics*, vol. 116, 2005, p. 100-131 ; Eva Feder Kittay, « The Ethics of Philosophizing: Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities », in Lisa Tessman (dir.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Springer, 2009, p. 121-146 ; Sunaura Taylor, *Braves bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?*, traduit par E. Sancey et C. Ayakatsikas, Paris, Éditions du Portrait, 2019.

2. Pour une brève analyse de l'argument et des réponses qui ont été suggérées, voir mon article et les références incluses : Frédéric Côté-Boudreau, « Capacitisme », in Renan Larue (dir.), *La pensée végane*, Paris, Presses universitaires de France, 2020.

la justice. Pendant des décennies, au sein des débats philosophiques, on voyait effectivement bien plus souvent des références à ce sujet dans des textes discutant non pas de la question du handicap pour elle-même, mais plutôt d'éthique animale (où les personnes en situation de handicap se font continuellement comparer aux animaux) et de justice distributive³. La déficience intellectuelle, représentant le plus marginal des cas marginaux, sert de contre-exemple avant de constituer une question en soi – et se voit réduite à un stéréotype plutôt qu'à une réalité incarnée, complexe et multiforme.

Certes, l'argument des « cas marginaux » semble suggérer une certaine égalité morale entre tous les humains qui devrait, selon toute logique, être étendue aux autres animaux sentients. Ce n'est cependant pas si clair qu'il fonctionne toujours ainsi.

Premièrement, l'argument repose avant tout sur une équivalence entre les animaux et les cas dits marginaux. Dans un monde spéciste qui exploite les animaux à l'échelle industrielle et dans lequel être animalisé constitue un puissant vecteur de déshumanisation, on est en droit de se demander si cette association répétée *ad nauseam* ne vulnérabilise pas davantage les personnes en situation de handicap.

Deuxièmement, cette idée d'égalité morale entre tous les humains, peu importe leurs capacités, n'est pas aussi universelle que l'on pourrait le croire. À tout le moins, on est toujours loin de l'observer dans la pratique, comme le rappellent les différentes campagnes contre le capacitisme⁴. Prétendre que cette égalité est un fait accompli perpétue l'infériorité sociale des personnes en situation de handicap en négligeant le travail qu'il reste à faire pour que leurs pleins droits à la citoyenneté, à l'autonomie et à la dignité soient reconnus. À ce sujet, il paraît étrange que les animalistes évoquent si fréquemment le handicap sans démontrer une bonne connaissance du sujet et des revendications du mouvement. Après tout, briser l'illusion d'un monde juste fait partie des discours animalistes : nombre d'entre eux exposent en long et en large les horribles conditions dans lesquelles sont tenus les animaux ainsi que l'histoire de leur oppression. Ne pourrait-on pas aussi reconnaître que la plupart d'entre nous

3. C'est la question (éthique et politique) de savoir comment bien distribuer une ressource limitée (N.D.L.R.).

4. Par exemple, je recommande le documentaire *Defiant Lives* réalisé en 2017 par Sarah Barton et le livre *Braves bêtes* de Sunaura Taylor. Pour plus de références en ligne, voir la page des Ressources du collectif Les Dévalideuses.

baignons aussi dans une épistémologie de l'ignorance en ce qui concerne le handicap et les injustices capacitistes ?

L'expression même de « cas marginaux », bien qu'elle ait été forgée par Jan Narveson dans un article défendant le spécisme⁵, a de quoi faire hausser les sourcils. En la reproduisant sans la critiquer, on laisse entendre qu'il y aurait effectivement des cas moins paradigmatiques d'humains, défilant notre compréhension ordinaire de ce qui nous définit et que l'on peut traiter de manière secondaire. Après tout, rappelons que ces groupes continuent d'être marginalisés politiquement, moralement, socialement et, comme on le voit, philosophiquement⁶. Pour cette raison, je préfère parler de « cas marginalisés » pour dénoncer le fait que certains humains sont considérés comme faisant partie de la marge de l'humanité. Il nous faut une conception de l'être humain qui ne laisse personne dans la marge – et qui ne risque pas de se prêter, bien sûr, à la suprématie humaine.

C'est en ce sens, je crois, que si l'on tient à employer l'argument des « cas marginalisés », on peut peut-être le faire, à condition de garder à l'esprit les réserves exprimées et de faire preuve de solidarité. Il ne s'agit pas de jouer la carte du handicap afin de gagner des points pour les animaux, mais de dénoncer que les personnes ayant divers handicaps sont d'emblée exclues de l'humanité. Il ne s'agit pas de comparer les uns aux autres, en laissant intacte la prémisse d'un statut supérieur des humains dits rationnels, mais de critiquer le cadre moral qui permet conjointement le capacitisme et le spécisme. Plutôt que de dire, maladroitement, que les cas marginalisés sont comme des animaux, on a là l'occasion de plaider que ce qui compte le plus *pour chacun d'entre nous* est notre subjectivité, nos intérêts fondamentaux, bien avant le fait d'avoir des capacités rationnelles.

NON-PERSONA NON GRATA

La discorde avec le mouvement anticapaciste ne s'arrête pas là, car l'exploitation du handicap n'est pas que conceptuelle : elle a des effets encore plus frappants dans certaines discussions sur l'intérêt à rester en vie. Pour

5. Jan Narveson, « Animal Rights », *Canadian Journal of Philosophy*, n° 7, 1977.

6. Au sujet de la marginalisation politique des enfants (et des liens avec l'antisécisme), voir par exemple l'article « Les enfants et les animaux » de Sue Donaldson et Will Kymlicka récemment traduit sur le site de *L'Amorce*.

Peter Singer et Jeff McMahan, les deux antispécistes les plus ciblés par Licia Carlson et Eva Feder Kittay, la mort est un préjudice dans la mesure où elle prive un individu de la possibilité d'accomplir ses projets futurs. Cela signifie que la mort n'est pas aussi grave pour tout le monde : elle l'est surtout pour les *personnes* – ce qui, en philosophie, renvoie traditionnellement aux êtres dotés de rationalité et de conscience de soi, et donc d'une identité psychologique qui persiste dans le temps. Les individus sentients n'ayant pas ces capacités sont alors classés comme... des *non-personnes*. De tels êtres ont un intérêt à ressentir du plaisir et à éviter la douleur, mais n'auraient pas la sophistication cognitive pour la conscience de soi, ni, par conséquent, l'intérêt à rester en vie. Dans cette optique, certains membres d'autres espèces, comme les grands singes, les éléphants et les dauphins, sont fort probablement des personnes. En revanche, certains êtres humains seraient classés comme des non-personnes – vous l'aurez deviné, un certain nombre de cas marginalisés.

En plus de répondre à des problèmes bioéthiques sur l'avortement, l'euthanasie et l'infanticide sélectif⁷, Peter Singer et Jeff McMahan cherchent vraisemblablement à préserver l'intuition commune selon laquelle il serait *plus grave* de tuer un être humain rationnel qu'un animal non humain et que, dans certains cas, tuer un animal sans douleur ne serait pas, en soi, moralement problématique. Cela a cependant des conséquences sur des humains qui ne satisfont pas ce standard de rationalité. Voyons par exemple deux extraits couramment cités sur leur position. Ici, Jeff McMahan dans *The Ethics of Killing*⁸ :

« Il semble donc que nos croyances traditionnelles sur le caractère sacré de la vie des êtres humains ayant un retard mental sévère doivent être abandonnées. Jusqu'à quel point elles devront être abandonnées : cela dépend de notre disposition à radicalement reconsidérer nos croyances traditionnelles concernant l'acceptabilité de tuer des animaux dont les capacités psychologiques sont comparables à celles d'humains ayant des handicaps cognitifs. Je pense que pour parvenir au point de convergence optimal en ce qui

7. Sans entrer dans ces débats bien complexes au cours de ce texte, notons tout de même qu'il est possible de défendre diverses positions favorables au droit à l'avortement et à l'euthanasie sans proposer une distinction morale entre personnes et « non-personnes » et sans relativiser les intérêts des personnes ayant des déficiences intellectuelles.

8. La position de McMahan sur les droits des animaux et des personnes handicapées a évolué, comme on peut le lire dans ce numéro, p. 39-40 (N.D.L.R.).

concerne la question de tuer et de laisser mourir, il nous faut réviser les croyances traditionnelles quant aux animaux de manière plus significative que les croyances traditionnelles quant aux humains ayant un retard mental sévère. Tuer des animaux, ou les laisser mourir, constitue un problème moral beaucoup plus grave que nous l'avions supposé. Mais laisser mourir des êtres humains ayant un retard mental sévère, et peut-être même les tuer, est un problème relativement moins grave que nous l'avions cru⁹. »

Et Peter Singer, dans son célèbre livre *Questions d'éthique pratique* :

« Nous devrions ainsi refuser la doctrine selon laquelle tuer un membre de notre espèce est toujours plus grave que de tuer un membre d'une autre espèce. Certains membres d'autres espèces sont des personnes ; certains membres de notre propre espèce ne le sont pas. Aucune analyse objective ne peut soutenir l'idée qu'il est toujours plus grave de tuer des membres de notre espèce qui ne sont pas des personnes que de tuer des membres d'autres espèces qui le sont. Au contraire, comme nous l'avons vu, il existe de solides arguments pour considérer qu'enlever la vie à des personnes est, en soi, plus grave que d'ôter la vie à des êtres qui ne sont pas des personnes. Il semble donc que tuer un chimpanzé soit, toutes choses égales par ailleurs, plus grave que de tuer un être humain qui, en raison d'une déficience intellectuelle très sévère, n'est pas et ne pourra jamais être une personne¹⁰. »

Bien entendu, les nuances de leur pensée ne sauraient être fidèlement rapportées par de courtes citations, d'autant plus qu'il existe diverses manières d'interpréter les critères de conscience de soi et d'identité psychologique. En effet, Singer et McMahan affirment par moments que peu d'humains avec des déficiences intellectuelles tombent de fait dans la catégorie de non-personnes, et ils en parlent en quelque sorte de manière hypothétique, à des fins argumentatives. En revanche, ils emploient des termes qui

9. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 230 (ma traduction).

10. Peter Singer, *Practical Ethics*, 3^e éd, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 101 (ma traduction). La première édition du livre a été traduite et publiée en français sous le titre *Questions d'éthique pratique* chez Bayard en 1997.

sont déjà définis médicalement et bien connus socialement, ce qui peut nourrir l'ambivalence et causer ainsi de graves préjudices (on parle, après tout, de l'intérêt à rester en vie et d'égalité morale). À d'autres moments, ils semblent pourtant faire référence à une conception plus restrictive de la « personne » et priser les capacités cognitives associées, en excluant sans ambiguïté certains individus ayant une déficience intellectuelle.

Quoi qu'il en soit, de tels extraits permettent de comprendre en quoi certaines théories développées en éthique animale n'ont pas été bien reçues par le mouvement des droits des personnes handicapées. Elles ont tout l'air de perpétuer l'idée relativement répandue selon laquelle *certaines vies valent moins la peine d'être vécues*¹¹. Le capacitisme, c'est aussi penser qu'avoir un handicap est en soi un événement tragique, négatif, qui implique de grandes souffrances et qui rend la vie nécessairement moins heureuse.

Les personnes concernées ne le voient généralement pas du même œil. L'avocate Harriet McBryde Johnson, dans son récit livré au *New York Times Magazine* au sujet de sa rencontre avec Peter Singer, débute par ces mots percutants :

« Il maintient qu'il ne veut pas me tuer. Il pense simplement qu'il aurait été préférable, tout bien considéré, que mes parents aient la possibilité de me tuer alors que j'étais bébé, et de laisser d'autres parents tuer des bébés comme je l'ai été, afin d'éviter les souffrances qui accompagnent les vies comme la mienne et ainsi respecter les préférences raisonnables de parents souhaitant un enfant différent. Cela n'a rien à voir avec moi. Je ne devrais pas me sentir menacée¹². »

En raison de sa maladie neuromusculaire, les médecins prédisaient à Harriet McBryde Johnson une vie courte et marquée par la souffrance. Il aurait été permis, pour Singer, que la société autorise ses parents à mettre fin à ses jours pendant qu'elle était encore une *non-personne*. Et

11. Voir par exemple Peter Singer, « Why We Must Ration Health Care », *The New York Times Magazine*, 15 juillet 2009. Un sondage commandé par l'organisation étatsunienne Disaboom montrait d'ailleurs que plus de la moitié des répondant-e-s préférerait la mort à un handicap impliquant une incapacité à mener une vie de manière indépendante (Claire Sibonney, « Americans Would Rather Be Dead than Disabled: Poll », Reuters, 11 juillet 2008).

12. Harriet McBryde Johnson, « Unspeakable Conversations », *The New York Times Magazine*, 16 février 2003.

pourtant, sa vie a largement défié les pronostics (ce qui est loin d'être rare). Sa maladie a certes apporté son lot d'épreuves, mais n'a en rien empêché Johnson de trouver sa vie riche et pleinement satisfaisante. De nombreuses études rapportent en effet ce qui est appelé, un peu maladroitement, le « paradoxe du handicap », à savoir que les personnes ayant des handicaps rapportent des niveaux de bien-être comparables à celles ne vivant pas avec des handicaps¹³.

De la même manière, la philosophe Eva Feder Kittay a souvent écrit au sujet de sa fille Sesha qui, selon les critères de la tradition philosophique occidentale, ne répondrait probablement pas à la définition de personne. La vie de Sesha vaut-elle moins la peine d'être protégée que celle des « personnes » ? Du moment qu'un individu peut apprécier sa propre vie, en quoi est-il pertinent de savoir s'il possède ou non la conscience de soi et la capacité à se projeter dans le futur ? En quoi ces facteurs sont-ils pertinents pour juger à quel point sa mort serait grave ? Ici, on peut comprendre comment Singer et McMahan ont manqué de solidarité, non seulement envers le mouvement pour les droits des personnes handicapées, mais aussi envers de nombreux animaux non humains. Comme le dit si bien Sunaura Taylor dans *Braves bêtes* :

« En prenant pour critères de définition d'une personne certaines aptitudes relevant de la rationalité (un tel statut offrant la garantie de ne pas être tué), [Peter Singer] renforce à la fois la hiérarchie des valides mais aussi celle des espèces. Avec cette approche, les espèces dont les facultés ressemblent à celles des humains (neurotypiques) se voient accorder une plus grande protection¹⁴. »

Le rapprochement entre ces deux causes, l'antispécisme et l'anticapacitisme, a démarré dans des termes regrettables, mais ces positions sur le statut de personne et l'argument des « cas marginalisés » ne sont heureusement pas unanimes en éthique animale et les choses évoluent. Il m'apparaît, en tout cas, que c'est dans la même foulée qu'une certaine conception de l'humanité permet à la fois l'oppression des animaux et l'infériorisation des personnes en situation de handicap. Je ne crois pas

13. Voir par exemple Gary Albrecht et Patrick Devlieger, « The disability paradox: high quality of life against all odds », *Social Science & Medicine*, 1999.

14. Sunaura Taylor, *Braves bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?*, traduit par E. Sancey et C. Ayakatsikas, Paris, Éditions du Portrait, 2019, p. 181.

que la méfiance du mouvement pour les droits des personnes handicapées s'estompera du jour au lendemain, mais il est évident que ces deux causes proposent un monde moral plus inclusif et inspirant pour tout être sensible, un monde dans lequel les capacités cognitives d'un individu ne signalent pas sa valeur ni son droit à la vie. J'espère que nous saurons le bâtir ensemble et en ne laissant, cette fois, personne dans la marge.

Frédéric Côté-Boudreau est enseignant en philosophie au Collège Montmorency (Laval, Québec) et, pour l'année 2024-2025, stagiaire postdoctoral à la Chaire de recherche du Canada en éthique féministe (UQTR). Il travaille sur les questions politiques concernant les animaux non humains et sur les liens entre le spécisme et le capacitisme.

« SINGER N'EST PAS LE SEUL À AVOIR UNE VISION ÉTRIQUE DU HANDICAP »



SUNAURA TAYLOR

*Depuis sa parution en 2019 aux Éditions du Portrait, **Braves Bêtes. Animaux et handicapés, même combat?** est devenu un ouvrage antispéciste et anticapacitiste incontournable. L'Amorce vous propose des bonnes feuilles du fameux livre de **Sunaura Taylor**, peintre, écrivaine et activiste américaine. Elles sont extraites d'un chapitre intitulé « Tous les animaux sont égaux (mais il y en a qui le sont plus que d'autres). »*

C'est sans doute à cause de Singer que droits des animaux et droits des handicapés sont quasiment toujours jugés incompatibles. De nombreux cercles de défense des animaux louent son œuvre ; les militants handicapés, eux, ont tendance à la vouer aux gémonies. Ainsi, tout livre sur la convergence des luttes pour la libération des individus handicapés et pour la libération des animaux doit combattre la pensée de Singer – pour prouver non seulement que ces domaines ne sont pas inconciliables, mais aussi et surtout qu'ils peuvent tous deux bénéficier de ce rapprochement extrêmement pertinent.

Les arguments de Singer dans *La libération animale* ne sont pas strictement utilitaristes (bien qu'ils cadrent avec cette doctrine), mais ses convictions permettent de mettre en perspective sa vision du handicap. L'utilitarisme s'intéresse aux moyens de réduire au minimum la souffrance et de développer au maximum la non-souffrance ou, comme le suggérait le philosophe Jeremy Bentham il y a près de deux siècles, de faire « du bien, le plus possible, pour le plus grand nombre ». Si le handicap est perçu comme quelque chose de négatif, une tragédie, une déficience – ce qui correspond à l'opinion dominante aux États-Unis et ailleurs –, on voit aisément pourquoi il est indésirable ou à éviter d'un point de vue utilitariste. La création de ce système binaire – souffrance et non-souffrance – est l'un des éléments qui rendent la pensée de Peter Singer, et l'utilitarisme en général, si difficiles à accepter pour les militants et les théoriciens du handicap. (...)

S'il s'en était tenu à la forme la plus simple de son raisonnement – le principe d'égalité de considération, fondé sur la notion de sensibilité¹, *La libération animale* aurait été une remarquable référence en matière d'antivalidisme². Il aurait pu aborder les dangers de l'utilisation des compétences cognitives comme critère de mesure de la valeur d'un être vivant. (...)

Singer a beau abattre de façon radicale les barrières entre espèces – la ligne de démarcation moralement pertinente n'est pas celle qui sépare humains et non-humains –, son argumentation a clairement des conséquences négatives pour les animaux qui ne cochent pas toutes les cases. Il en va de même pour les humains dotés d'un handicap mental. Avec une telle grille de lecture, ces populations se retrouvent invariablement jugées et placées dans des catégories dévalorisées.

Tout au long de son œuvre, Singer traite d'un large éventail de questions qui ont leur place dans le débat sur le handicap, y compris celles de

1. Le terme de « sentience » serait ici plus exact que celui de « sensibilité ». Singer considère en effet que la sentience, c'est-à-dire « la capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est une condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêts du tout, une condition qui doit être remplie pour qu'il y ait du sens à ce que nous parlions d'intérêt » (Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, New York, Harper Collins, 2001, cité par Sunaura Taylor in *Braves Bêtes*, p. 156) (N.D.L.R.).

2. Comme l'expliquent Tom Bry-Chevalier et Frédéric Côté-Boudreau dans ce numéro, le terme de capacitisme est souvent utilisé en synonyme de validisme. Ici, le terme d'antivalidisme peut être compris comme un synonyme d'anticapacitisme (N.D.L.R.).

l'infanticide et de l'euthanasie. Il faudrait un livre entier pour apporter un juste éclairage sur ces raisonnements et tous les autres que renferment ses écrits. Je préfère m'interroger ici sur deux points importants de ses théories : les facultés choisies par Singer pour juger de l'intérêt d'un individu à rester en vie sont-elles les bonnes ? Et peut-on vraiment déterminer qui possède ou ne possède pas lesdites facultés ? Comme je m'appête à le démontrer, tenter de répondre à cela, c'est se retrouver face à diverses énigmes philosophiques et politiques, et se heurter aux limites de nos propres systèmes de connaissance. Je commencerai par ma deuxième question, en me concentrant sur le handicap.

Je dirais que le principal problème dans la manière dont Singer utilise le handicap est qu'il en a une conception exclusivement médicale, qui en fait quelque chose de négatif, une anomalie biologique nécessitant une intervention et à éviter autant que possible. L'autre problème, dénoncé par les militants et les théoriciens du handicap, est que Singer a une connaissance très restreinte des handicaps dont il discute. À quelques exceptions près, il ne donne jamais la parole aux premiers concernés et ne prend absolument pas la peine de se confronter aux points de vue des communautés qui défendent les droits et la justice pour les individus handicapés. La majeure partie de ses sources sur le sujet proviennent du corps médical, de parents, ou de lois qui régissent le système de santé. Cela indique que Singer n'est pas le seul à avoir une vision étriquée du handicap. Comme l'a montré Licia Carlson, pour les philosophes, c'est depuis longtemps une catégorie qui, manifestement et en toute objectivité, est indésirable – en particulier le handicap mental³.

Dans ses écrits, Singer fait référence à un large éventail de handicaps pour étayer son propos – spina-bifida, infirmité motrice cérébrale, trisomie 21, « handicaps mentaux sévères », anencéphalie, hémophilie. Il insiste sur l'idée qu'on peut prédire les facultés d'un individu handicapé, ainsi que sa qualité de vie, sur la seule base d'un de ces diagnostics. (...)

Singer et le milieu médical, sur les travaux duquel il fonde régulièrement sa réflexion, passent à côté des subtilités des cas particuliers, trahissant des préjugés contre des choses aussi variées que les facultés intellectuelles, la vie en fauteuil roulant ou avec un appareil de ventilation

3. Licia Carlson, *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 10-11.

assistée, la dépendance vis-à-vis d'autres personnes (avoir besoin d'aide pour manger, pour aller aux toilettes...), et j'en passe. Nous n'avons plus affaire à des cas extrêmes, comme celui d'un nourrisson qui souffre : non, la portée des arguments de Singer sur la qualité de vie s'étend bien au-delà nous l'avons vu avec ses opinions sur le fait d'avoir un enfant trisomique ou sur la vie des personnes handicapées, censée valoir « moins d'être vécue ». Il n'est plus question de vie ou de mort – à aucun moment il ne préconise d'écourter l'existence des enfants ou des adultes handicapés, il est clair sur ce point. Mais il associe le handicap en général à une qualité de vie moindre, dans le but d'asseoir ses raisonnements et d'assurer leur cohérence. C'est là, à mon sens, que Singer fait complètement fausse route. L'expression « qualité de vie » a tendance à faire grincer des dents les militants et théoriciens du handicap, car elle a trop souvent été utilisée par les validistes pour justifier la mort d'individus handicapés. Quand une personne sans handicap parle de fauteuils roulants, de cathéters, d'assistance pour faire ses besoins, de personnes intellectuellement « diminuées », ou plus largement d'un « manque d'autonomie », elle ne fait que conjecturer sans se fonder sur des expériences vécues. Et il est difficile, voire impossible, de dissocier l'aspect négatif de ces expériences du symbole socio-culturel peu attrayant qu'elles sont devenues. Est-ce qu'avoir besoin d'un coup de main pour s'essuyer les fesses est par essence horrible ? Non, je ne crois pas, et je parle en connaissance de cause, puisque j'ai eu recours à ce type d'aide dans mon enfance et que j'ai beaucoup d'amis adultes qui continuent de gérer cette dépendance avec dignité et humour. Pour moi, cela n'a commencé à me mettre mal à l'aise que quand j'ai senti la gêne chez les autres, et que j'ai eu le sentiment que cette aide était devenue un fardeau pour celles et ceux qui la prodiguaient, puis quand j'ai pensé (à tort) que cela signifiait que je ne pourrais jamais être indépendante, quitter la maison de mes parents ou partager la vie de quelqu'un. En ce qui me concerne, c'est bien l'idée d'être un fardeau et d'avoir besoin d'aide qui m'a si souvent posé problème, plutôt que l'aide elle-même ! Si on nous laisse le pouvoir de choisir ceux qui prendront soin de nous et si on nous rassure sur le fait qu'il n'y a pas à en éprouver de la honte ou de la gêne, l'effet de ce type d'aide tellement intime sur notre qualité de vie est soudain beaucoup plus facile à relativiser.

Johnson pose une question qui interpelle : « Sommes-nous vraiment “moins bien lotis” ? À mon sens, non. Ça ne veut rien dire, il y a trop de variables. Pour celles et ceux d'entre nous qui ont des syndromes congénitaux, le

handicap façonne tout ce que nous sommes. Quand le handicap apparaît plus tard dans notre vie, nous nous adaptons. Nous assumons des contraintes que personne ne choisirait et, tout en tenant compte d'elles, nous construisons des vies riches et épanouissantes. Nous connaissons des plaisirs communs à tous, et d'autres qui n'appartiennent qu'à nous. Nous possédons quelque chose dont le monde a besoin⁴. »

Même quand le handicap altère la qualité de vie d'une personne, il est dérangeant d'en conclure hâtivement que l'existence de celle-ci lui procure moins de satisfaction et de plaisir. Cependant, débattre sur la qualité de vie n'est pas inutile – l'important, c'est d'examiner ces questions avec le plus grand soin, en prêtant attention aux particularités individuelles et en étant conscient des présupposés, stéréotypes et opinions toutes faites qui sous-tendent nos prises de positions.

Dans un article sur Singer, Steven Best cite Sarah Triano, militante des droits des handicapés, qui trouve « absolument confondant de voir comment Singer argumente si brillamment en faveur d'un modèle social des droits des animaux, tout en étant incapable d'appliquer la même logique au handicap. Lui est-il impossible d'imaginer que certains humains puissent subir le même type d'oppression que les animaux⁵ ? ». Il perçoit clairement que les animaux vivent dans un environnement oppressif et discriminant, mais il ne se rend pas compte que ses arguments sur la vie avec un handicap – qui vaudrait moins la peine d'être vécue sont eux-mêmes le produit d'une discrimination. « Si décrire la souffrance des animaux le conduit à réclamer leur libération plutôt que de les euthanasier, se demande Triano, alors pourquoi préconise-t-il de tuer des nourrissons qui connaîtront à coup sûr une vie de souffrance plutôt que prôner des changements sociaux qui pourraient atténuer leur douleur ?⁶ » Best met ici en lumière l'un des aspects les plus contradictoires de l'œuvre de Singer. Ce dernier insiste sur le fait que, pour ce qui est des animaux, on ne doit pas considérer un point de vue comme éthique simplement parce qu'il apparaît comme du « bon sens » ou qu'il est partagé par le plus grand

4. Harriet McBryde Johnson, « Unspeakable Conversations », *New York Times Magazine*, 16 février 2003.

5. Steven Best, « Philosophy Under Fire: The Peter Singer Controversy », publié sur son blog, 2002.

6. *Ibid.*

nombre. Pourtant, ce « bon sens » est exactement ce qu'il utilise pour étayer ses réflexions sur le handicap.

S'il y a bien une chose que je trouve frustrante dans l'œuvre de Singer, c'est la façon qu'il a de nous mettre, nous, populations handicapées, sur la défensive : nous devons lui prouver, à lui et à ses partisans, que nos vies valent tout autant que celles des valides. *A contrario*, Singer n'a pas à démontrer que nos vies sont moins épanouissantes, puisqu'il a derrière lui toute une culture fondée sur le validisme.

Sunauro Taylor est une peintre, écrivaine et activiste américaine luttant contre le capacitisme et pour les droits des animaux. Elle a publié *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*, en 2017.

L'extrait choisi vient des pages 154-174 de Braves Bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?, traduit de l'anglais par Élisabeth Sancey et Cyrielle Ayakatsikas. Merci aux Éditions du Portrait de nous autoriser à le reproduire.

CAPACITISME ET SPÉCISME SONT-ILS LIÉS ?

TOM
BRY-CHEVALIER

Lors des débats autour du spécisme, on voit régulièrement fleurir des arguments capacitistes pour défendre l'oppression des animaux non humains. Ces arguments, parce qu'ils permettent également de perpétuer un système de pensée défavorable aux personnes non valides, doivent être doublement dénoncés. Quelles sont les similitudes entre ces deux formes de discrimination ?

Comme on commence à le savoir, le spécisme désigne une discrimination basée sur l'espèce. Il dessine une frontière infranchissable entre les animaux humains et les animaux non humains, estimant ainsi que la considération morale que nous devons attribuer à un individu dépend de son espèce. Le spécisme, c'est avant tout le fait que la domination humaine sur les autres espèces apparaisse comme naturelle, normale et nécessaire. Il renvoie au suprématisme humain, selon lequel l'appartenance à l'espèce *Homo sapiens* nous donne une supériorité ontologique qui nous autorise à nous approprier les autres animaux, à les faire souffrir et à les tuer. Le spécisme, c'est également ce qui fait que la plupart des Français-e-s mangent aujourd'hui de la vache et du taureau mais s'indignent chaque année de la tenue du festival de la viande de chien de Yulin.

L'antispécisme ne réclame pas que l'on accorde les mêmes droits à tous les animaux, humains comme non humains, mais bien que nous accor-

dions une égale considération à leurs intérêts. En somme, il s'agit d'utiliser des critères pertinents pour décider du traitement réservé aux un·e·s et aux autres. Un rat n'a par exemple aucun intérêt à avoir le droit de se marier. Il a cependant un intérêt à ne pas se faire électrocuter, blesser ou dépecer lors d'une participation non consentie à une expérience scientifique.

Qu'est-ce que le capacitisme¹ ? C'est une forme de discrimination, de préjugé ou de traitement défavorable envers les personnes vivant un handicap, que celui-ci soit physique, mental ou psychique. Parce qu'une personne ne dispose pas, ou moins, de telle ou telle capacité, on donnera moins d'importance à ses droits ou à ses intérêts. On invoque aussi qu'elles sont moins nombreuses que les personnes valides ou qu'elles sont « hors normes » et donc qu'un effort d'adaptation serait trop coûteux ou peu utile. Dans le système capacitiste de valeurs et de pouvoir, le handicap est ainsi perçu comme une erreur ou un manque, et non comme une conséquence des aléas de la vie, voire dans certains cas d'une forme de diversité parmi les humain·e·s. Il est par ailleurs admis par la convention relative aux droits des personnes handicapées que l'absence d'accommodements raisonnables en faveur de personnes non valides constitue une discrimination fondée sur le handicap.

À première vue, il n'y a que peu de similarités entre le spécisme et le capacitisme². En effet, personnes non valides et animaux non humains ont des caractéristiques physiques radicalement différentes, ne rencontrent pas les mêmes difficultés et ont des expériences de vie peu semblables.

1. À ma connaissance, capacitisme et validisme sont deux concepts identiques. J'ai cependant préféré user du terme « capacitisme » au lieu de « validisme » en raison de la racine de ces mots. Le terme « validisme » renvoie évidemment à l'idée de personne valide et de personne non valide. Tant que l'on se cantonne aux humain·e·s, ce terme ne me pose aucun problème : un·e humain·e aux capacités significativement diminuées est un·e « non-valide ». Cependant, quand un argument capacitiste est utilisé pour justifier l'exploitation animale ou, plus généralement, dans un contexte impliquant des animaux non humains, la situation est différente puisque la vache ou la poule que l'on exploite est tout à fait valide pour un individu de son espèce. En revanche, ses « capacités » sont jugées inférieures par rapport aux standards « humains », permettant de justifier son exploitation.

2. Il y a toutefois une exception notable : l'anticapacitisme et l'antispécisme, contrairement à l'antiracisme et l'antisexisme par exemple, ne cherchent pas nécessairement à traiter tout le monde de la même façon. Les deux approches cherchent à prendre en compte les capacités et les besoins de chacun·e de manière juste et adaptée. Les personnes bipolaires, schizophrènes et autistes, par exemple, n'ont pas les mêmes capacités ni les mêmes besoins sociaux que les personnes neurotypiques. Les traiter comme ces dernières au nom d'un égalitarisme indifférencié serait déjà du capacitisme. Antispécisme et anticapacitisme peuvent également avoir comme point commun d'être des luttes d'alliés, notamment dans le cadre de certains handicaps particulièrement incapacitants.

Pourtant il ne serait pas si saugrenu de défendre l'idée que le spécisme et le capacitisme sont tous les deux l'expression d'une même volonté de construire une « Humanité ». C'est cette volonté qui s'exprime par exemple dans la sélection arbitraire de caractéristiques pour juger la valeur d'un individu. C'est encore elle qui s'exprime dans l'idée d'une exceptionnalité des humain·e·s au regard des autres animaux. Enfin, c'est elle qui limite les catégories d'individus qui peuvent prétendre être pleinement humains.

En 2019, en France, si des personnes tiennent publiquement des propos discriminants envers les personnes en situation de handicap, ceux-ci ne sont généralement pas explicites : on n'entendra pas d'appel clair à l'eugénisme pour purifier l'espèce humaine. On assistera plutôt à l'invocation de considérations économiques, sociales, médicales ou pseudo médicales pour refuser la mise en place d'aménagements adaptés ou l'adoption d'une attitude appropriée³. En revanche, beaucoup de personnes assument pleinement de faire des animaux des instruments au service des humain·e·s, sans parler de celles plus nombreuses encore qui consomment régulièrement des produits d'origine animale et considèrent que nous ne devons pas accorder trop d'importance aux intérêts des animaux non humains. À travers leur défense de l'ordre spéciste, ces personnes s'inscrivent pourtant dans un schéma de pensée implicitement capacitiste.

Qu'en est-il précisément ?

« LA VALEUR D'UN INDIVIDU DÉPEND DE SES CAPACITÉS »

Voici deux exemples de commentaires trouvés en ligne au fil de débats sur le véganisme ou les droits des animaux, qui sont représentatifs de ce que l'on peut régulièrement lire :

« — A : Si vous nourrissez [les animaux] et les protégez des prédateurs MAIS que vous mangez leurs œufs/miel, alors c'est une relation symbiotique.

3. Refuser d'installer une rampe dans son commerce sous prétexte que ce serait trop onéreux et non rentable ; forcer des personnes autistes à assister à des événements impliquant de nombreuses interactions sociales afin de « soigner » leurs difficultés ; imposer un effort d'adaptation à des personnes malentendantes (en attendant d'elles une lecture labiale parfaite, par exemple) plutôt que communiquer par écrit, etc.

— Vegan Sidekick : Si je garde une femme en captivité, que je l'insémine pour prendre son lait, mais que je la nourris, c'est donc acceptable ? Juste pour être clair.

— A : Si elle est tribale (*sic*), incapable de parler, avec un QI similaire à celui d'une vache, et que tout ce qu'elle fait consiste à manger, jouer, et rester étendue et qu'elle ne se débat pas quand tu la trais, alors oui, probablement... »

« L'homme est peut-être un animal, mais nous avons un cerveau énorme et la capacité de faire des choses qu'aucun animal ne fera jamais. Nous sommes supérieurs aux animaux, ça me semble évident. Certains pensent le contraire, mais dans le cas où un incendie se déclare dans votre immeuble, allez-vous sauver le gosse du dessus ou son chat ? Si nous sommes égaux vous n'aurez aucun scrupule à prendre le chat non ? Sauver un animal ou un autre quelle importance ? »

Ces deux commentaires sont, entre autres choses, profondément capacitistes. Pourquoi ?

Dans ces deux cas, la valeur des individus (qui dans ce contexte a des conséquences sur la considération que nous devons porter à leurs intérêts) serait dépendante de leur intelligence (et plus généralement de leurs capacités physiques, mentales et psychiques). De même, si nous estimons pouvoir accorder moins de valeur aux animaux non humains, c'est parce qu'ils sont plus « bêtes » que nous.

Traditionnellement la réponse antiséciste à cet argument a été celle des « cas marginaux », que nous devrions plutôt nommer, avec Frédéric Côté-Boudreau, l'argument des « cas marginalisés⁴ ». Il consiste à rap-peler qu'il existe des humain-e-s significativement moins intelligent-e-s

4. « En éthique animale, ces personnes sont généralement caractérisées comme étant les « cas marginaux », mais je trouve cette expression regrettable pour au moins deux raisons. Premièrement, comme le soulignent Donaldson et Kymlicka (*Zoopolis. Pour une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma Édition, 2011, p. 27), cela donne la fausse impression qu'il s'agit d'un petit nombre d'humains, alors que nous avons tous fait partie de cette catégorie lorsque nous étions enfants, et que nous pourrions tous en faire partie de nouveau en vieillissant ou en subissant un accident. Deuxièmement, cela donne l'impression que ces cas sont secondaires, périphériques, voire moins humains, et qu'on peut les aborder en un deuxième temps plutôt de les inclure directement, dès le premier temps, dans la réflexion morale. » Cf. Frédéric Côté-Boudreau, « Les cas marginaux sont marginalisés », article en ligne sur son blog publié le 23 octobre 2013.

que la moyenne, en raison par exemple d'un handicap ou de leur âge (jeunes enfants, personnes âgées séniles). Autrement dit, accepter l'argument spéciste justifiant la subjugation des animaux en raison de leur intelligence inférieure signifierait accepter sans broncher la domination sur ces « cas marginalisés ». Or, nous avons tous et toutes aujourd'hui l'intuition qu'il serait injuste de maltraiter les humain·e·s les moins intelligent·e·s. Trouverions-nous acceptable que l'on élève des personnes avec un handicap mental sévère dans le seul but de les consommer ?

« LES ANIMAUX SONT MOINS INTELLIGENTS »

Imaginons un instant que l'on accepte l'argument capacitiste tel que : « la complexité intellectuelle d'un individu a une importance morale ». Dès lors, l'adhésion à cette thèse implique d'attribuer des droits personnalisés selon le panel de capacités de chacun·e, ce qui, très probablement, va favoriser l'émergence d'un système profondément inéquitable. On peut imaginer un monde où, au-dessus d'un certain QI, les individus se verraient garantir des droits fondamentaux, comme le droit à la vie ou à la liberté. À partir d'un certain seuil, les individus auraient accès à une plus grande variété d'activités (scolaires, artistiques, de loisirs). Les individus dont le QI serait inférieur ne disposeraient par contre que d'une protection minimale et pourraient être librement achetés et utilisés par ceux ayant un QI supérieur. Autrement dit, le critère de l'intelligence utilisé pour justifier la domination totale des humain·e·s sur les autres animaux peut tout aussi bien justifier la domination totale d'humain·e·s sur d'autres humain·e·s. On peut aussi supposer que le même type de raisonnement pourrait cautionner le meurtre et l'infanticide des personnes ayant une déficience intellectuelle.

Mais comment justifier que l'intelligence soit le critère déterminant de la considération que nous portons à un individu ? Pourquoi pas la force, la créativité artistique ou la capacité à bouger frénétiquement ses sourcils ? Il semble y avoir une grande part d'arbitraire dans le choix des critères qui déterminent la valeur morale des individus. Or, choisir des critères arbitraires revient à créer des discriminations injustifiables, et donc injustes. On pourrait par exemple décider que toutes les personnes qui ne savent pas faire un « U » avec leur langue soient torturées à mort. En quoi serait-ce moins arbitraire que le critère de l'intelligence⁵ ?

5. Comme l'a fait justement remarquer Frédéric Mesguich au détour d'une conversation, la discrimination est injustifiée uniquement si la caractéristique discriminatoire est sans lien

L'antispécisme argumente que le critère que nous devons utiliser, plutôt que l'intelligence ou la force, qui relèvent de l'arbitraire, est la sentience. Cette capacité d'avoir des expériences subjectives est le critère nécessaire et suffisant pour prendre en compte les intérêts d'un individu (ses besoins, ses envies, ses préférences...). En effet, si je n'ai pas d'expérience subjective, alors je n'ai pas d'intérêt tout court : un smartphone par exemple réagit à son environnement, peut communiquer et s'adapter... et pourtant il se fiche bien qu'on le broie sous les coups d'un marteau. En revanche, à partir du moment où un être est sentient, où il vit des expériences positives ou négatives, il est juste que l'on prenne en compte ses intérêts. Et ceci, indépendamment de son genre, de sa couleur de peau, de son espèce ou du fait qu'il soit valide. En affirmant que la sentience est le critère nécessaire et suffisant pour la considération morale d'un individu, l'antispécisme pose les bases pour contester toute forme de hiérarchisme et toute forme de discrimination arbitraire. Autrement dit, l'antispécisme est aussi un anticapacitisme.

« LES ANIMAUX DÉPENDENT DES HUMAINS »

On entend parfois dire qu'il est normal que nous puissions aller contre les intérêts des animaux (d'élevage notamment), car ces derniers sont dépendants de nous. Cet argument peut prendre différentes formes telles que « sans nous, les animaux d'élevage n'existeraient pas », « ils mourraient dans la nature » ou encore « les éleveur-euses les nourrissent et les logent ». On suppose par là, de façon plus ou moins explicite, que puisque la vie des animaux d'élevage dépend de nous, il est normal que nous en disposions.

Il s'agit là encore d'un argument capacitiste. En effet, il revient à considérer que la dépendance est fondamentalement indésirable et négative. Et surtout, il confond dépendance et domination et justifie la domination par la dépendance⁶.

rationnel avec la discrimination qui en découle. Si savoir faire un U avec la langue permet d'entrer au club des U-linguistes, s'entraînant à faire les plus beaux U et à diffuser leurs prouesses, la discrimination n'est pas arbitraire. Ainsi, interdire à un cardiaque de monter dans un grand huit n'est pas nécessairement une discrimination capacitiste abusive.

6. La recherche de l'autonomie maximale à tout prix, la stigmatisation des personnes jugées pas assez autonomes, la domination des personnes en situation de dépendance matérielle, sont des exemples courants d'attitudes capacitistes liées à l'idée de dépendance.

Il oublie aussi que nos sociétés sont fondées sur l'interdépendance. Valide ou non, il est peu probable que vous fassiez vous-même vos propres vêtements, que vous ne vous nourrissiez que de ce que vous avez fait pousser dans votre jardin et n'effectuiez tous vos déplacements qu'à pied ou dans un véhicule construit de vos propres mains. La dépendance est omniprésente dans nos sociétés, elle est même organisée et nous en bénéficions largement. Imaginez si vous deviez vous-même produire tout ce que vous consommez !

Toutefois, une dépendance inhabituelle, même minime par rapport à notre dépendance globale à la société, apparaît comme saillante. Le besoin d'être aidé pour monter une marche est considéré comme une dépendance anormale alors que nos dépendances habituelles vont de soi et ne sont même pas remarquées. Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'une partie non négligeable de la dépendance des personnes non valides s'explique facilement : nous vivons dans des environnements pensés par des personnes valides pour des personnes valides. C'est pour cela qu'il vaut souvent mieux parler de personne « en situation de handicap ». Transports publics, commerces, voirie, appartements, tous ces secteurs ne sont que peu voire pas adaptés pour des personnes dont certaines (in) capacités sortent de la norme. Dans une société non capacitiste, cette dépendance serait bien moindre.

« LA CONSOMMATION DE VIANDE EST NATURELLE, PAS LE VÉGANISME »

La critique de l'idée de Nature permet également de tisser des liens entre les luttes contre le spécisme et le capacitisme.

Les habitué·e·s du mouvement animaliste le savent déjà, un des arguments qu'on oppose le plus souvent à l'antispécisme et au véganisme est qu'il est naturel de manger de la viande. En voici un exemple dans cet autre commentaire glané en ligne :

« La sélection naturelle nous a produits ainsi ! Car effectivement, c'est quand l'homme s'est mis à manger de la viande, il y a 2,3 millions d'années, que ses mâchoires ont pu devenir plus petites et ainsi laisser de la place pour le développement d'un cerveau digne de ce nom. (Ce qui m'amuse c'est que les végétariens veulent nous forcer à faire le chemin inverse. Pas étonnant qu'ils ne soient pas très fins !) »

On peut tout d'abord s'interroger sur la pertinence de la séparation entre ce qui est « naturel » et ce qui ne l'est pas. Après tout, les humain-es sont des animaux, en quoi donc leurs actions ne seraient-elles pas « naturelles » ? À l'inverse, pourquoi tout ce que font les autres animaux est-il systématiquement étiqueté comme « naturel » ? Pour quelle raison estimons-nous qu'une construction humaine n'est pas « naturelle » alors qu'une fourmilière l'est ? Peut-être ne s'agit-il de rien de plus que de notre propension à chercher ce qui fait des humain-es des animaux si exceptionnels. Mais si rien de ce que produisent ou effectuent les humain-es n'est « naturel », à quoi bon se référer à la Nature ?

La Nature est souvent décrite comme un Ordre parfait, une symbiose perpétuelle. Combien de fois a-t-on entendu parler d'« équilibre naturel », alors même que cette idée est complètement réfutée par les écologues ? Comme le montre Yves Bonnardel⁷, l'idée d'un Ordre Naturel est aujourd'hui encore tenace. La présomption d'équilibre naturel s'accompagne aussi de l'idée que tout ce qui viendrait contredire cet Ordre Naturel serait donc « contre nature » et par là même à bannir.

Dès lors, la « Nature » n'est plus seulement perçue comme descriptive mais également comme prescriptive : tout ce qui n'est pas « naturel » est à proscrire car dangereux pour l'équilibre de l'Ordre Naturel. Dans cette vision, la nature est pareille à un dieu dont on ne doit pas contrarier les humeurs, elle devient un modèle.

Pour autant, nous pouvons légitimement nous demander si elle ferait un bon guide (dans la mesure où elle serait effectivement une entité douée de finalité, ce que nous remettons ici en cause). Et ce, notamment quand on sait que dans la « Nature », les lions mâles qui s'emparent d'une nouvelle horde de femelles tuent les petits qui ne partagent pas leurs gènes, quand on sait que les dauphins mâles pratiquent le viol de groupe, ou encore que l'immense majorité des animaux meurent dans leur enfance. Ne devrions-nous pas utiliser le mot « réalité » à la place de « nature » pour nous débarrasser d'un ensemble de croyances sous-jacentes ? On peut dire que, dans la réalité en dehors de toute intervention humaine, il y a survenue chez les non-humains d'un grand nombre de morts, de tueries, de maladies par exemple. Maladies que nous nous efforçons de soigner quand elles nous affectent nous-mêmes, en dépit de leur « naturalité ». À travers ces quelques exemples on se rend compte que « la nature » fait un

7. Cf. Yves Bonnardel, d'après un texte d'Estiva Reus, « En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique », *Les Temps Modernes*, mars-juin 2005.

bien piètre guide, au point que nous ne marchons plus dans ses pas depuis un moment déjà. Si nous décidions en effet de renoncer à ce qui n'est pas « naturel » dans nos vies, nous renoncerions à nous soigner, à limiter les dégâts des catastrophes naturelles, à nous vêtir pour nous protéger du froid, du vent, de la pluie, etc. Refuser quelque chose sous prétexte que ce n'est pas « naturel » est donc un très mauvais argument.

Faire appel à la Nature permet d'exclure : les homosexuel-le-s en raison de leurs pratiques prétendues « contre nature », les Noir-e-s parce que prétendument « naturellement » inférieur-e-s aux Blanc-he-s, les femmes car prétendument douces, soumises et dévouées aux hommes « par nature ». Et bien sûr les animaux non humains dont la « nature » est d'être une ressource au service des humains.

Il faut aussi observer que l'appel à la Nature permet d'exclure les personnes non valides de l'Humanité ou, à tout le moins, de les considérer comme inférieures. Et pour cause : elles sont nées incomplètes, imparfaites et incapables de survivre et de se reproduire aussi bien que les humain-e-s valides. Elles sont donc « naturellement » inférieures⁸. Plus encore, leur existence, et surtout leur survie est un pied de nez constant adressé à la Nature, puisque les non-valides transcendent leur condition « naturelle » grâce à toutes sortes de subterfuges : fauteuil roulant, appareillage, prothèse... De fait, considérer qu'il faut suivre ce qui est « naturel », c'est consentir aux maladies qui touchent les non-valides et trouver anormal de les combattre⁹. Inversement, refuser la légitimité à ce que nous considérons comme artificiel, c'est dire à une personne en fauteuil roulant que sa mobilité n'est pas légitime. C'est clamer aux personnes appareillées que leurs sens et capacités ainsi recouverts ne sont pas « dans l'ordre des

8. Les nazis étaient fortement imprégnés de l'idéologie du darwinisme social, bien qu'ils n'en aient pas plus la paternité que de l'antisémitisme. Le darwinisme social préconise de supprimer les institutions et comportements qui font obstacle à la sélection naturelle et risqueraient sinon d'affaiblir et diminuer l'espèce humaine. De fait, les personnes handicapées étaient perçues non seulement comme inférieures, mais également comme une menace sérieuse, ce qui a donné lieu au premier crime de masse des nazis, à travers l'opération T4.

9. L'argument fut utilisé explicitement dans les années 1970 par une militante animaliste d'extrême droite, Alike Lindberg, qui était féroce naturaliste (et antivégétarisme) : « S'il en est ainsi forcément dans des civilisations comme les nôtres où aucune sélection naturelle n'élimine les faibles, les débiles mentaux, les contrefaits, qu'on garde jalousement en vie, il existe dans la nature une « injustice », une inégalité entre les êtres sans laquelle la vie serait impossible. » Cf. Alike Lindbergh, *Quand les singes hurlent se tairont*, Paris, Presses de la Cité, 1976, p. 107. Alike Lindberg dirigeait alors le « Cercle des Animaux et de la Nature », proche du Front National.

choses ». C'est affirmer aux personnes dont la survie dépend de médicaments, d'opérations chirurgicales, que leur survie n'est pas légitime. Par leur simple existence, les personnes non valides sont « contre nature ». Parce que ce sont des cyborgs aidées de la technologie, parce qu'elles font tout pour survivre en dépit d'une génétique défavorable, elles bouleversent l'Ordre Naturel. Refuser ce qui n'est pas « naturel » c'est condamner beaucoup de personnes non valides. Considérer qu'il faut suivre et préserver l'Ordre Naturel, c'est entraîner la mise à l'écart et la discrimination des personnes non valides.

LE SPÉCISME N'EST PAS DANGEREUX SEULEMENT POUR LES NON-HUMAINS

Pour conclure, on devrait donc prendre acte que le spécisme n'est pas seulement dangereux pour les animaux. Il l'est aussi pour certain·e·s humain·e·s. Car en acceptant l'idée qu'il est normal et naturel d'exercer une domination envers ceux qui ne sont pas considéré·e·s « humain·e·s », nous prenons le risque que cette même discrimination puisse s'exercer à l'encontre de certain·e·s humain·e·s en raison de leurs caractéristiques « bestiales », « monstrueuses »¹⁰, ou tout simplement moins « humaines ».

Le spécisme permet la négation des droits de qui n'est pas considéré comme humain·e, mais aussi de celles et ceux qui ne sont pas jugés « assez » humain·e·s, que ce soit en raison de caractéristiques physiques ou de difficultés à s'intégrer à des sociétés très normées. Cependant, derrière l'affirmation de l'existence « objective » de l'humanité, se cache en fait une humanité fantasmée, voire prescriptive. L'humanité telle qu'elle est souvent décrite n'existe pas de manière indépendante de nos représentations : elle est construite. Pour presque chaque caractéristique que nous qualifierons d'humaine, nous pourrions trouver des humain·e·s qui en seront dépourvu·e·s et des animaux qui la posséderont. Au cours de l'histoire et encore de nos jours¹¹, toute personne dont l'ADN permettrait pourtant de l'identifier comme membre de l'espèce *Homo sapiens* n'est pas

10. La tératologie est la science des anomalies de l'organisation anatomique, congénitale et héréditaire, des êtres vivants. Historiquement, cette discipline scientifique était principalement associée à l'examen des êtres considérés comme « monstrueux ». L'étymologie du terme reflète cette perception : il provient du grec ancien, combinant τέρας (téras), « monstre » et λογία (logía), « étude de ».

11. Cf. James Palmer, « Crippling injustice », *Aeon*, 17 février 2014.

pour autant considérée « socialement » humaine. Car pour faire partie du club fermé de l'humanité, il faut en général montrer patte valide.

Parce qu'ils n'étaient pas suffisamment « humain-e-s » en raison d'une difformité ou d'un handicap, de nombreuses personnes non valides se sont vues nier leurs droits, euthanasiées sans consentement, exposées contre leur gré dans des *freak shows*, reléguées dans une humanité de seconde zone, quand elles n'en étaient pas tout simplement exclues. Parce qu'elles sont en dehors des normes de l'humanité, de nombreuses personnes non valides vivent aujourd'hui dans un monde qui ne leur est pas adapté. Accepter le spécisme, c'est favoriser et entériner la discrimination de ces « monstres », ces humain-e-s qui ne le sont qu'à moitié, parce qu'ils ont moins de force ou qu'ils sont difformes, parce qu'il leur manque un membre, un sens, des capacités cognitives ou tout simplement parce qu'ils ont besoin d'aide pour faire ce qu'un-e humain-e « normal-e » peut faire. En bref, pour toute raison qui les distingue de l'humain-e type, c'est-à-dire valide.

C'est pour toutes ces raisons que capacitisme et spécisme peuvent être perçus comme les deux faces d'un même rejet : le rejet de ce qui n'est pas suffisamment « humain ». Le critère éthique et politique d'humanité non seulement n'est pas juste, en ce qu'il exclut les autres animaux qu'humains, mais il se révèle en outre nocif pour diverses catégories d'humains, considérés comme sous-humains ou mal-humains.

Tom Bry-Chevalier est un militant antispéciste impliqué dans le mouvement de l'altruisme efficace. Il effectue en ce moment une thèse sur les enjeux économiques et environnementaux de la viande cultivée.

POLITISER LA SANTÉ ANIMALE : INJUSTICES GÉNÉTIQUES, EXPLOITATION DU HANDICAP ET INÉGALITÉ DANS L'ACCÈS AUX SOINS

SARAH
FRAVICA

Par le génie génétique et des conditions de vie déplorables, l'industrie de la production animale maintient les animaux d'élevage en situation de handicap. Leur souffrance résulte à la fois de la zootechnie et de politiques de santé qui, au lieu de les soigner, génèrent des états pathologiques.

« C'est par la mutation qui mène du soupir de la créature accablée à la protestation indignée, que nous nous rendons responsables de ce qui nous arrive. »

François Athané, « Le bon, le juste et le pathologique. Quelles inégalités de santé sont-elles des injustices ? », *Revue française d'éthique appliquée*, 2019.

Le problème de la souffrance animale est au cœur des luttes antispécistes. Il est présent de deux manières : d'abord, il s'agit d'affirmer que les animaux sont des êtres sentients qui ressentent la douleur de manière moralement significative puisque cela leur cause un tort – ce n'est pas pour rien que l'on parle de cruauté envers les animaux, mais pas de cruauté envers les légumes. Ensuite, il convient de condamner moralement l'exploitation animale en soulignant à quel point elle fait souffrir les animaux.

Or, les revendications antispécistes ne se limitent pas à condamner la cruauté animale. Que les animaux sont des êtres sentients veut aussi dire qu'ils ont des intérêts, comme la socialisation, l'exploration et la possibilité de se mouvoir librement – ou de ne pas être tués. Il est injuste de priver les animaux de satisfaire leurs intérêts, de même qu'il est injuste d'empêcher les humains de satisfaire ces mêmes intérêts. Le problème moral que pose l'exploitation animale ne réside donc pas seulement dans la souffrance inutile infligée aux animaux : elle brime aussi leurs intérêts.

Au sein du mouvement antispéciste, l'accent mis sur la souffrance animale a surtout été problématisé par les abolitionnistes et par les partisans de la zoopolitique. Celles et ceux qui prônent l'abolition de toute forme d'exploitation animale, comme Gary Francione et Anna Charlton, ont ainsi soutenu la nécessité de voir l'injustice de l'exploitation animale au-delà de la souffrance. Il faut considérer les libertés négatives et positives, expliquent-ils, ainsi que les droits dont devraient pouvoir jouir les êtres animaux. Pourquoi ? Parce que, sans cela, on pourrait ne pas voir le problème moral posé par l'exploitation animale, lequel dépasse la simple souffrance. C'est notamment le cas du welfarisme, qui condamne les mauvais traitements et conditions dans l'exploitation, mais pas l'exploitation en tant que telle. Pour Gary Francione, la position welfariste équivaut à revendiquer des « chaînes plus longues pour les esclaves », car elle ne remet pas en question l'état de subordination imposé aux animaux. Il est donc crucial de ne pas limiter la problématisation de l'exploitation animale aux souffrances qu'elle cause.

De leur côté, les partisans de l'approche zoopolitique, qui vise la justice animale par l'inclusion politique des animaux dans la société, ont critiqué le surinvestissement du problème de la souffrance qui menait à dépeindre les animaux comme des victimes passives, dépourvues de capacités et d'autonomie. Incapables de résister. Pour Sue Donaldson et Will Kymlicka, cette conception de la condition animale a pu mener

à des conclusions discutables, voire perpétuant l'injustice, par exemple en soutenant que l'extinction des animaux domestiqués est la seule voie de libération possible. Ainsi, les auteurs de *Zoopolis* nous mettent en garde contre une perception essentialiste et fataliste de la condition des animaux exploités.

Dans le même ordre d'idées, Sunaura Taylor souligne dans son livre *Braves bêtes* la connotation capacitiste de certaines réflexions autour de la souffrance animale. Elle montre que nous pouvons parfois juger à tort que la vie de certains individus souffrants ne vaut pas la peine d'être vécue. Le narratif qui suscite la pitié est limité et réducteur à l'égard de ce que vivent les animaux handicapés, malades, ou dépendants d'une assistance humaine. Suivant les pas de plusieurs associations et théoriciens du handicap, Taylor revendique une conception positive du handicap dans le but de renverser cette image négative et néfaste pour les animaux.

Toutefois, il demeure difficile de valoriser les situations de handicap des animaux domestiqués tandis que les problèmes de santé et la vulnérabilité, surtout dans le milieu de l'élevage, résultent de violences institutionnelles. Comme le soulignent les chercheuses en études critiques du handicap Kelly Somers et Karen Soldatic, l'injonction à l'hyperproductivité de notre période contemporaine demande encore plus de performance et de chair du corps des bêtes, jusqu'à le rendre malade et dysfonctionnel¹. Quelle posture convient-il d'adopter au regard des problèmes de santé des animaux domestiqués? Comment problématiser la souffrance animale en évitant une conception négative du handicap? Il convient de faire un traitement sociopolitique de la santé et du handicap, qui vise l'adoption d'une approche politique du soin dans la lutte antispéciste.

Cet article propose de politiser la souffrance animale en tant que conséquences des violences institutionnelles pour lesquelles nous avons tous une part de responsabilité. Certaines politiques de soin pourraient aider à rendre justice aux animaux. Il s'agirait d'instaurer un régime public de cliniques vétérinaires, de favoriser l'accès à l'assurance maladie pour les animaux domestiqués, de développer la recherche en sciences vétérinaires et, surtout, de cesser de rendre les animaux malades en les pliant à toutes

1. Kelly Somers & Karen Soldatic, « How Neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals », in S. Jenkins, K. S. Montford, & C. Taylor, *Disability and Animality. Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, New York, Routledge, 2020, p. 37.

les exigences de l'élevage animalier. Nous soulignons aussi l'importance de reconnaître un droit fondamental à la santé pour mieux prendre soin des animaux qui souffrent.

LES RAVAGES DE LA ZOOTECHNIE

Dans le cadre de l'exploitation animale, la souffrance n'est pas seulement due à la négligence, à la violence physique, ou encore à des maladies et des handicaps fortuits : les animaux sont affectés par des maladies et des handicaps qui sont des conséquences directes des méthodes d'élevage. C'est notamment vrai des sélections et modifications génétiques qui ont pour but « d'optimiser » la constitution physique des animaux selon des fins pécuniaires.

Cette optimisation se fait aux dépens de la santé des animaux. Il va sans dire que cette ingénierie génétique est le contraire du soin médical. Elle va à l'encontre du principe *primum non nocere* (premièrement, ne pas nuire) de l'éthique médicale puisque ce sont des procédures biogéniques qui *produisent* des maladies et des conditions handicapantes². La santé des animaux est compromise pour répondre aux exigences de rentabilité et de production, notamment en augmentant la vitesse de croissance et le volume des muscles. Le cas des poulets de chair est sûrement le plus représentatif de cette ingénierie mortifère. Leurs muscles grandissent trop rapidement en comparaison de la croissance de leurs os, si bien que rares sont les poulets qui pourraient survivre à l'âge adulte ; ils se feront tuer³ avant que leurs pattes se fracturent en succombant au poids de leur corps disproportionné⁴.

Les changements génétiques visés font un effet de cascade et s'accompagnent de conséquences inattendues et indésirables qui feront à leur

2. *Ibid.*, p. 35-36.

3. Le terme « tuer » est plus approprié que celui d'« euthanasier » dans ce cas, car le pronostic pourrait être très bon si les poulets pouvaient bénéficier des soins appropriés, d'autant plus que les méthodes utilisées sont très différentes de l'injection d'une dose létale comme on peut voir chez le vétérinaire. Il s'agit plutôt de dislocation manuelle du cou, de décapitation ou de coup à la tête mortel. Voir les *Directives pratiques d'euthanasie à la ferme pour la volaille*, rédigé par Poultry Industry Council en 2016.

4. Louis-Étienne Pigeon, Claude Robert & Marc-André Sirard, « L'intégrité génétique en production animale : défis éthiques et communautés mixtes », in L. Létourneau & L.-É. Pigeon, *L'éthique du hamburger : penser l'agriculture et l'alimentation au XXI^e siècle*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 82.

tour l'objet de manipulations génétiques ; il faudra, dans un deuxième temps, tenter de renverser les malformations congénitales, les troubles musculosquelettiques chroniques et l'affaiblissement des fonctions immunitaires, sans oublier le taux élevé de mortalité postnatale. Ce sont là quelques-uns des effets collatéraux qu'on voit chez la plupart des animaux dans le milieu agricole⁵. Les manipulations génétiques visent aussi une meilleure résistance physique. Il faut bien que les animaux puissent survivre à leurs conditions de vie insupportables marquées par des températures extrêmes, la présence de maladies et la surpopulation en espaces restreints.

Non seulement dangereuses en soi, ces conditions augmentent également l'agressivité des animaux : on peut s'imaginer qu'être entassé dans une foule, alors qu'il fait 48 degrés Celsius ressentis, ne met pas exactement dans la meilleure des humeurs. Les éleveurs privilégient alors un tempérament plus docile et inoffensif chez les animaux afin d'éviter qu'ils ne se blessent entre eux. La corrélation entre la composition corporelle et le tempérament des cochons montre bien ce déséquilibre : les races hybrides qui sont développées pour obtenir une viande plus maigre, comme les cochons Duroc, sont plus agressives et craintives que les cochons Piétrain ou Meishan, qui sont plus gras et très dociles. Le caractère calme est un trait prisé dans l'histoire de la domestication animale en général et plus récemment en zootechnie : cela facilite la gestion et le déplacement des animaux, les privant en partie de leur capacité à résister. Le défi des zootechniciens est de stabiliser les effets collatéraux, tels l'agressivité des cochons plus maigres. Si cela n'est pas faisable, ils doivent estimer si le compromis en vaut *la peine*, mais il s'agit surtout, au bout du compte, de voir avec les éleveurs si cette peine est rentable.

L'INJUSTICE GÉNÉTIQUE EN QUESTION

Pourquoi ces problèmes de santé sont-ils injustes ? Parce qu'ils résultent de choix de société ou de décisions politiques que nous tenons pour injustes. Les situations de handicap dues à des problèmes de santé qui n'ont pas été causés volontairement (ou qui ne sont pas l'effet collatéral d'un acte volontaire) ne sont pas identiques en nature à celles qui ont été

5. Conseil canadien de protection des animaux (s. d.), Module de formation du CCPA sur les animaux de ferme modifiés par génie génétique.

causées par autrui. Par exemple, la race bovine Belgian Blue, reconnue pour sa musculature surréelle, a été développée par la sélection génétique de vaches qui présentaient une mutation naturelle du gène myostatine, mutation qui se manifeste par une hypertrophie musculaire.

Cette condition entraîne notamment des difficultés à enfanter puisque la plupart des femelles doivent subir une césarienne. Provoqués délibérément dans le but d'obtenir plus de viande maigre, les problèmes de santé des Belgian Blue ne sont pas exactement comme ceux de la chienne Wendy the Whippet (2003-2017), une lévrier whippet, qui avait pourtant elle aussi une hypertrophie musculaire due à la mutation du gène myostatine⁶ ; dans le cas des vaches Belgian Blue, des gens sont responsables d'avoir dégradé l'état de santé de ces bovins pour une raison purement économique et égoïste, tandis que personne n'est à l'origine de l'hypertrophie de la chienne Wendy. Il n'empêche, comme le savent bien celles et ceux qui sont en situation de handicap, que ce n'est pas parce qu'une inégalité de santé n'est pas injuste qu'elle est pour autant acceptable.

Ceci étant dit, comme le note le philosophe François Athané, une situation peut devenir injuste si personne ne répond aux plaintes : « ce qui semblait relever de la contingence et de l'aléa peut effectivement devenir une injustice, si les cris des lanceurs d'alerte ne sont pas entendus, ou non suivis de réalisations matérielles effectives⁷. » Se plaindre de la douleur, par exemple, c'est par le fait même se plaindre des institutions qui n'offrent pas des réponses adéquates à la douleur. Ce second aspect rejoint la revendication tenue par les associations pour les droits des personnes en situation de handicap, pour qui l'accès aux soins et le soulagement de la douleur devraient être un droit fondamental⁸.

La manière dont nous répondons aux inégalités de santé est donc tout autant un problème politique : notre responsabilité envers autrui va au-delà de la réparation d'un mal dont nous sommes, totalement ou partiellement, les auteurs. Il s'agit de veiller à ce que les droits fondamentaux et la dignité d'autrui soient respectés. L'accès aux soins et la distribution

6. On retrouve cette mutation chez les chiens, les moutons, les vaches et les humains. On peut voir une présentation de la chienne Wendy the Whippet, surnommée la « Arnold Schwarzenegger des chiens », sur YouTube.

7. François Athané, « Le bon, le juste et le pathologique. Quelles inégalités de santé sont-elles des injustices ? », *Revue française d'éthique appliquée*, n° 7, 2019, p. 113.

8. Anna Zajacova, Hanna Grol-Prokopczyk & Zachary Zimmer, « Sociology of Chronic Pain », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 62, n° 3, septembre 2021, p. 310.

des ressources en santé sont cependant déterminés en grande partie par les moyens financiers des individus, mais aussi, de façon plus pernicieuse, par une priorisation des personnes qui contribuent le plus à la société. On parle alors d'inégalités dans la prise en charge médicale. Comme l'expliquent ici les chercheuses Somers et Soldatic, pour les animaux d'élevage, la distribution des ressources médicales est déterminée par leur productivité et leur performance :

« Dans une industrie laitière compétitive, marquée par des baisses de prix et un marché qui exige un lait de moins en moins cher, il n'y a pas de place pour les corps non productifs. Les vaches laitières qui produisent ou qui « performant » moins que leurs pairs, ou que ce pour quoi elles ont été élevées, sont abattues, leurs corps morts ayant au moins une valeur monétaire grâce à la vente de leur chair comme produits carnés. Les animaux non productifs représentent un fardeau financier, tant par les revenus perdus en raison de leur faible performance que par les coûts de leurs soins de santé. Afin de maintenir les troupeaux à leur productivité maximale, les animaux blessés, malades, déformés, affaiblis ou épuisés sont tués (« détruits » ou « éliminés » dans le jargon de l'industrie), plutôt que d'être soignés ou adaptés⁹. »

Les animaux seront ainsi soignés par souci de productivité, tués par souci de productivité, et handicapés par souci de productivité.

On peut à tout le moins dire que la santé des animaux est absolument instrumentalisée.

Ici, la façon de répartir les ressources médicales va au-delà d'un problème de manque de ressources. Nous nous permettons de prodiguer des soins vétérinaires, d'offrir un toit et de nourrir les animaux d'élevages à condition qu'ils soient rentables. Nous nous permettons aussi de créer chez les animaux des pathologies nécessitant des soins afin d'en tirer plus de profit par la manipulation génétique. Les soins sont disponibles pour les animaux, mais uniquement dans la mesure où ils soutiennent leur exploitation. La santé ne devrait pourtant pas être un bien conditionné à la richesse que l'on produit ou à notre contribution sociale.

9. Kelly Somers & Karen Soldatic, art. cit.

LA SANTÉ ANIMALE DANS LES PRÉOCCUPATIONS POLITIQUES

Sur la scène politique, la santé animale est plus une préoccupation de biosécurité humaine que de bien-être animal. Les politiques en matière de santé animale se déploient sous forme de dispositifs de contrôle et de surveillance à l'échelle des élevages¹⁰. Elle est présente dans les enjeux de sécurité alimentaire, de prévention des zoonoses, et pour soutenir l'élevage et l'économie rurale en minimisant les maladies. Le Laboratoire en santé animale du Québec soutient ainsi les activités d'inspection et de surveillance des maladies et analyse des échantillons prélevés dans divers élevages afin de détecter des virus communs. Mais seules les maladies qui entraînent des conséquences sur la santé humaine ou qui ont des répercussions économiques sur l'élevage permettent aux propriétaires d'animaux d'avoir des analyses subventionnées.

Les leviers sont multiples pour favoriser l'accès aux soins et le soulagement de la douleur chez les animaux domestiqués. On peut parler de régulation dans le développement pharmaceutique, de recherche spécialisée accrue¹¹, et d'intervention au-delà du champ médical pour cibler les causes exogènes qui amplifient les situations de handicap comme un environnement stressant¹². Au Québec, il existe des programmes gouvernementaux qui fournissent une aide financière aux producteurs agricoles et aux médecins vétérinaires afin d'améliorer le service de soins vétérinaires. Ainsi, le Programme d'amélioration de la santé animale au Québec (ASAQ) assume une partie du coût des services vétérinaires au profit des producteurs agricoles. Il offre aussi des mesures pour favoriser le recrutement et la rétention de médecins vétérinaires, particulièrement dans les régions à plus faible densité comme le Saguenay-Lac-St-Jean¹³. Le programme intégré de santé animale du Québec (PISAQ) vise quant à lui l'amélioration des pratiques en matière de santé animale, notamment au

10. Muriel Figuié, « La gouvernance de la santé animale : entre biosécurité et bien public mondial », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 29, n° 4, 2021, p. 276.

11. Andrew S. C. Rice, Blair H. Smith & Fiona M. Blyth, « Pain and the Global Burden of Disease Pain », *The Journal of the International Association for the Study of Pain*, vol. 157, n° 4, avril 2016.

12. Grant Duncan, « The Meanings of 'Pain' in Historical, Social, and Political Context », *The Monist*, vol. 100, n° 4, 2017, p. 522.

13. Gouvernement du Québec, Programme d'amélioration de la santé animale au Québec (ASAQ), Québec, Canada, 2 avril 2024.

moyen de campagnes de sensibilisation et d'accompagnement, structuré sur les pratiques recommandées en matière de prévention et de contrôle des problématiques¹⁴. Cependant, ces aides gouvernementales sont limitées au secteur agricole dans les cas où la santé des animaux présente des enjeux pour la santé publique et pour les intérêts économiques des producteurs. La plupart des préoccupations en santé animale dans les secteurs de l'élevage et de la recherche en laboratoire semblent ainsi répondre à la question : « *à quel point pouvons-nous nuire à leur santé ?* » On préférerait qu'ils veillent à ce que les animaux aient le meilleur état de santé tout court.

Certaines initiatives d'organismes de bienfaisance sont toutefois prometteuses et témoignent d'un souci d'améliorer l'accès aux soins pour les animaux domestiqués dans une optique non instrumentale. La SPCA de Montréal, par exemple, souhaite offrir des soins vétérinaires à coûts moindres pour les personnes à faibles revenus. Cela permettrait entre autres d'éviter les abandons des animaux de compagnie liés aux coûts de certains soins médicaux. À l'heure actuelle, les vétérinaires n'ont pas le droit d'offrir leurs services au niveau public auprès des particuliers. Mais le Projet de loi 67 visant la modernisation du système professionnel vétérinaire déposé par la ministre de l'Administration gouvernementale Sonia LeBel laisse toutefois entrevoir l'instauration d'une offre publique et accessible de soins vétérinaires au sein des OSBL¹⁵.

De même qu'on ne peut pas concevoir une politique de santé qui fasse l'impasse sur la prévention, il faut cesser de handicaper les animaux par des manipulations génétiques et de mauvaises conditions de vie. Il faut freiner la surpopulation des animaux domestiqués afin de diminuer la surcharge des cliniques vétérinaires et des refuges qui n'ont actuellement pas les moyens de tous les soigner. Si leur stérilisation est une solution mise de l'avant pour contrôler leur population, on ne pourrait omettre la grande responsabilité de l'élevage d'animaux de compagnie dans ce problème. Les ressources médicales étant trop limitées pour offrir les soins nécessaires à tous les animaux dans le besoin, les refuges et les cliniques choisissent de stériliser les animaux pour diminuer leur population. Nous devons assumer notre responsabilité et cesser de mettre de

14. Gouvernement du Québec, Programme intégré de santé animale du Québec (PISAQ), Québec, Canada, 2 octobre 2024.

15. Agence QMI, « Projet de loi : la SPCA compte offrir des soins vétérinaires à faible coût », *Le Journal de Montréal*, 5 juin 2024. (Un OSBL est un organisme sans but lucratif).

l'huile sur le feu. Ultimement, c'est une prise en charge collective de la santé des animaux qui doit se concrétiser.

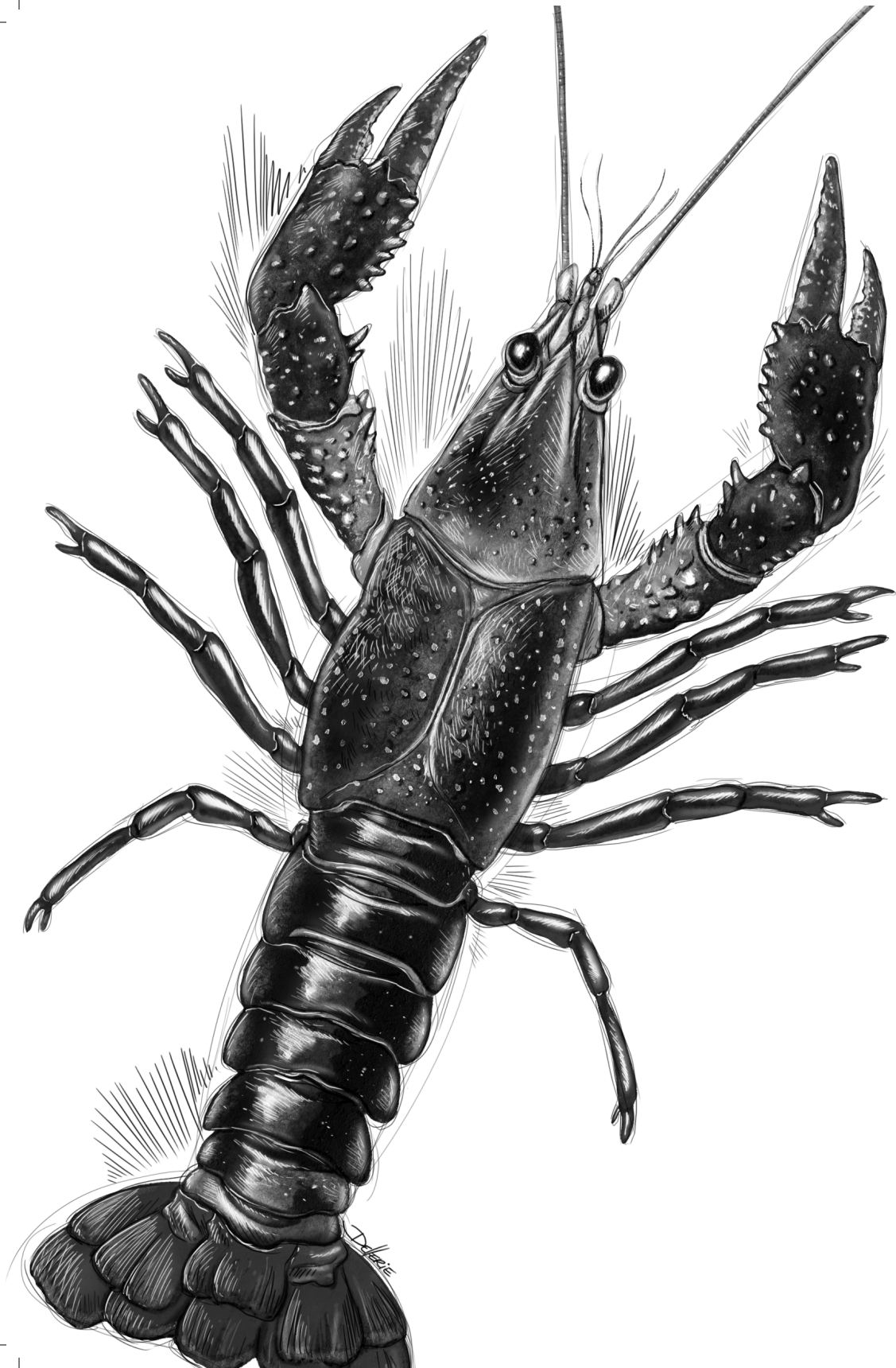
Il est essentiel d'adopter une approche politique de la souffrance animale qui éclaire les mécanismes de pouvoir sous-jacents, tout en préservant la dignité des individus souffrants. Une telle démarche permet d'interroger les contours du soin vétérinaire. Celui-ci, imbriqué en partie dans l'industrie de l'élevage, cohabite avec des pratiques contraires au principe du soin telles que les modifications génétiques néfastes pour la santé des animaux. Une approche politique de la souffrance animale donne également l'occasion de questionner la responsabilité des diverses institutions gouvernementales et privées et de mettre en lumière les rapports de domination qui participent à la production des handicaps. Il est crucial de reconnaître les violences explicites de la modification génétique et des mauvaises conditions de vie, mais aussi les injustices plus insidieuses, comme la distribution inégale de l'accès aux soins.

Sarah Fravica est candidate à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal.



SECTION 3

SPÉCISME : UNE VIOLENCE À DÉNONCER





UNE GÉNÉALOGIE INCARNÉE DE LA DOMINATION D'ESPÈCE

VICTOR DURAN- LE PEUCH

Avec Ainsi l'animal et nous, Kaoutar Harchi signe un récit à la fois incarné et érudit, qui retrace la co-construction du spécisme avec d'autres systèmes de domination. Une invitation à ne pas penser la question animale de façon isolée des autres luttes sociales.

Il est de ces livres qui vous marquent et longtemps continuent d'habiter en vous, que vous attendiez sans le savoir et dont vous comprenez instantanément la nécessité en les rencontrant ; de ces livres qui vous font vibrer et frissonner à chaque page, que vous aimeriez avoir eu le talent d'écrire ; de ces livres que vous avez envie de reprendre au début une fois atteinte la dernière ligne, que vous voulez ensuite offrir en sachant que ce sera un magnifique cadeau et dans l'espoir qu'il provoque un électrochoc. *Ainsi l'animal et nous* est pour moi un de ces livres. Il est tout à la fois un récit

historique, un essai de sciences sociales, une œuvre autobiographique, une prose poétique, un manifeste politique. C'est un ouvrage important, qu'il faut lire, et qu'il faudra relire tant il est riche.

UN RÉCIT INCARNÉ

Sa force principale, me semble-t-il, réside dans son *incarnation* : les idées prennent corps dans une histoire, dans les images que celle-ci convoque et dans ses formules éloquentes. C'est une qualité qui nous fait quelque peu défaut dans le mouvement contre le spécisme : nous avons de la théorie très robuste, des ramifications idéologiques à foison, mais il nous manque souvent des récits forts qui puissent nous transporter dans la lutte, qui attisent notre colère légitime, et nous mettent en action tout en nous nourrissant. L'écrivaine et sociologue Kaoutar Harchi nous a offert un tel récit, certes informé par de nombreuses références et regorgeant d'idées et d'intuitions passionnantes, mais qui déploie aussi une vraie beauté dans l'écriture.

Incarné également car il nous fait entrer par moments dans la chair des animaux qui souffrent et meurent, cette chair pour laquelle justement on les élève pour nous servir et nous en délecter ; dans la chair aussi des humain·e·s qui souffrent aussi des dominations entrelacées avec le spécisme.

Parmi tant d'autres, me reste à l'esprit l'image de la nature dépeinte par l'autrice : « [Elle] est ce qui infiniment chute, alourdie par le poids des attributs dont nous la lestons. La nature est précipitée, ainsi, dans le vide pour que nous demeurions, nous, êtres de culture, debout, sur la colline. » Cette description de la nature comme un « affaissement » nous fait instinctivement comprendre à quel point la dépréciation de tout ce qui est renvoyé à l'ordre du naturel permet à l'humain de mieux se placer sur un piédestal. Mais pas tous les humains, car certain·e·s (beaucoup en réalité) se font pousser aussi dans ce gouffre de l'animalisation qui les engloutit, ainsi renvoyé·e·s du mauvais côté de la frontière d'espèce : celles-là qui, animalisées, n'appartiennent plus à la communauté morale, ceux-là dont la mise à mort est ainsi légitimée, dont la vie ne compte plus, dont la souffrance est niée.

L'ouvrage croise scènes autobiographiques – pour certaines intimes ou traumatiques –, tableaux historiques, portraits de sinistres personnages spécistes ou au contraire de personnalités animalistes, comme ces fémi-

nistes – Marie Huot, Séverine, Mary Shelley, Louise Michel, etc. – pour qui se libérer, c’est forcément aussi libérer les animaux avec elles. Tout s’entrecroise sans que jamais cela ne paraisse gratuit ou seulement juxtaposé : au contraire, les éléments sont tissés dans une trame cohérente qui révèle les filiations, y compris les plus insoupçonnées, entre la domination d’espèce et les autres entreprises de domination.

C’est une traversée au fil de l’histoire de la co-construction de la domination humaine avec les autres systèmes de domination, du développement de la sensibilité à la cause animale chez certain·e·s humain·e·s qui se reconnaissent avec les animaux une communauté d’oppression et donc aussi d’émancipation. Mais les effets de cette imbrication des dominations ne sont en rien univoques : Kaoutar Harchi expose aussi comment l’histoire de l’animalisation de certaines catégories d’individus peut susciter une crainte ou une résistance à la solidarité avec les autres animaux, du fait du traumatisme profondément ancré de cette déshumanisation.

UNE GÉNÉALOGIE DU SPÉCISME

Le récit nous emporte dans une généalogie du spécisme, montrant comment, à tous les grands tournants de l’histoire de l’Occident, *les animaux étaient là*. Cette histoire semble avoir été oubliée – ou ignorée, enterrée ? – mais Harchi rend à nouveau les animaux et l’injustice de leur oppression visibles, et même incontournables. Je trouve admirable la façon qu’elle a de parler de l’animalisation de certaines catégories humaines, sans jamais omettre de contester aussi l’animalisation des animaux, cette « condamnation perpétuelle ».

C’est le cas, par exemple, lorsque l’écriture nous fait pénétrer dans la machine infernale des abattoirs de Chicago. Elle nous fait voir les corps broyés : tant ceux des animaux dépecés et découpés, que ceux des ouvrier·e·s dont on constate aussi la douleur, et dont on devine le traumatisme que subit leur psyché à force d’être enfermé·e·s dans ce lieu de toutes les violences (exercées et subies à la fois). L’écriture d’Harchi est foncièrement matérialiste. Elle décrit ce que subissent les corps, décortique les structures sociales et met au centre de l’analyse la question du pouvoir et de la domination.

Ainsi l’animal et nous met la lumière sur toutes les autres horreurs que l’oppression des autres animaux rend possible. Car toujours « la

violence engendre la violence ». Car la machine infernale qui broie les animaux, qui les fait naître en masse pour mieux détruire leur vie, cette industrie impensable tant elle est monstrueuse, rend précisément concevables d'autres entreprises qui s'en inspirent. Notre traitement des autres animaux fait cela : il rend pensable l'enfer sur Terre. Et alors des procédés similaires peuvent être élaborés, et appliqués, à d'autres humains. Il est autorisé de le faire puisque *ça existe déjà*, et que ça marche bien. « Tout vint de la *rampe d'abattage* car le monde est un *abattoir* »

REPENSER LA QUESTION ANIMALE EN DÉCLOISONNANT LES LUTTES

Fait surprenant : tout l'ouvrage aborde la question du spécisme, et pourtant le mot n'est utilisé qu'une seule fois (deux si on compte « antispéciste »), à la toute fin. Je me suis surpris, une fois la lecture achevée – moi qui rabâche d'habitude l'importance d'utiliser ce concept, au point d'avoir très consciemment surnommé *Comme un poisson dans l'eau* « le podcast contre le spécisme » –, à ne pas déplorer cette quasi-absence. Puisque enfin tout y est dit, et tout frappe juste, avec des mots différents mais non moins puissants. La remise en cause du spécisme est indubitablement présente, sous une forme à laquelle je n'étais pas habitué mais qui résonne profondément avec ma construction antispéciste.

C'est que Kaoutar Harchi est venue à la question animale depuis d'autres questions sociales¹ : la question féministe, communiste, antiraciste, anticoloniale, et plus largement les combats pour l'émancipation. Cette origine se ressent dans la variété des références qui nourrissent l'analyse et qui ne sont pas les références canoniques de l'antispécisme. Toutes ces sources présentent l'intérêt de renouveler notre corpus pour penser la domination humaine, pour l'analyser d'autant mieux de façon articulée avec toutes les autres dominations. L'autrice apporte ainsi à la pensée antispéciste toute la richesse des théories dont elle est imprégnée et qu'elle a participé à développer pour d'autres luttes.

1. Comme elle le précise dans l'entretien autour de son livre diffusé dans *Comme un poisson dans l'eau* : #34 Tirer les fils de la domination d'espèce – Kaoutar Harchi (1/2) et #34 La frontière entre humanisés et animalisés – Kaoutar Harchi (2/2).

Cette manière d'écrire est certainement la mieux à même de créer une résonance chez des publics habités par différentes luttes, puisque tout l'effet d'*Ainsi l'animal et nous* est précisément de décroiser celles-ci. Lorsqu'on tire sur les fils de l'animalité, les autres oppressions qui ont été tissées avec elle dans la toile des dominations au long des siècles vibrent aussi, si l'on sait écouter. Ce livre nous permet d'identifier ces résonances qui, une fois entendues, restent telle une mélodie au fond de l'esprit et nous font entendre « tout est lié » et « les oppressions marchent ensemble ». Mais non d'une façon plate et seulement déclamatoire : la démonstration en est faite, et elle est implacable.

Difficile après cette lecture de penser l'oppression des animaux en silo, comme isolée des autres questions sociales. Cela n'enlève rien à la spécificité du spécisme, ni à celle des autres dominations, mais enrichit notre compréhension de sa construction socio-historique et donne prise sur sa structure pour mieux savoir comment la faire s'effondrer. Cette imbrication des systèmes de pouvoir, c'est ce que l'autrice appelle l'ordre zoo-social ; c'est lui qu'il nous faut abolir si nous voulons toutes être libres, sans oublier personne². Comme elle l'écrit brillamment : « La domination de l'humain sur l'animal n'est en rien une domination close sur elle-même mais, bien au contraire, une domination ouverte, qui *ouvre* sur une autre : la domination des humains sur d'autres humains »

Je pense à la réception de ce livre dans un contexte extrêmement spéciste : ouvrira-t-il enfin la voie vers une pleine légitimité de la cause animale, comme y invite sans concession son autrice ? Ou bien les journalistes arriveront-ils encore une fois à escamoter parmi toutes les questions abordées celle qui donne pourtant son titre à l'ouvrage ? Je m'attends à ce que Kaoutar Harchi doive résister à toutes sortes de dilutions ou de filtres. C'est notamment ce qui m'a motivé à écrire cette recension : avoir l'assurance qu'il y en aura au moins une qui rende également compte de sa charge puissante contre le spécisme. Je suis néanmoins très optimiste quant à la capacité du livre à ouvrir des espaces pour les autres animaux et en particulier à les sortir de l'ornière dans laquelle les laisse systématiquement la gauche spéciste – voire les y pousse pour mieux continuer d'ignorer cette question gênante...

2. Selon la formule de l'autrice dans un entretien pour la revue *Position* : « C'est ça la gauche, à mes yeux : c'est ne perdre personne. », 6 novembre 2021.

On ne peut qu'espérer que le chemin tracé dans l'ouvrage soit abondamment emprunté dans les deux sens : que la question animale puisse être une entrée pour mieux connaître et rejoindre les autres luttes qui résonnent avec elle ; et qu'à l'inverse d'autres puissent, comme l'a fait Kaoutar Harchi à force de voir constamment surgir la question animale sur leurs fronts de lutte, en venir à explorer et dénoncer l'immensité de l'injustice que nous commettons envers les autres animaux.

Victor Duran-Le Peuch est un vulgarisateur en éthique animale, créateur et animateur du podcast contre le spécisme *Comme un poisson dans l'eau*.

ATTENTION À LA SENTIENCE

MARTIN GIBERT

*Dans **The Edge of Sentience**, Jonathan Birch dresse le portrait d'une capacité de moins en moins mystérieuse : celle de ressentir. Des insectes aux IA, et des fœtus aux organoïdes cérébraux, le philosophe britannique propose un cadre d'analyse très convaincant assorti d'un principe de précaution qui a des implications concrètes pour de nombreux animaux.*

Autant le dire d'emblée : ce livre est vraiment bien. Des sciences cognitives à l'éthique appliquée, des systèmes d'intelligence artificielle (IA) aux fœtus humains, en passant par les insectes et les écrevisses, c'est une précieuse somme sur la sentience qu'a écrite Jonathan Birch, philosophe de la biologie qui enseigne à la London School of Economics. Pour la première fois, un auteur affronte à bras-le-corps les multiples questions que soulève ce concept crucial. Le résultat est sans précédent : la sentience nous apparaît sous toutes ses coutures.

Aux frontières de la sentience, comme on pourrait traduire le titre, arpente un terrain épistémique glissant. Car, lorsqu'il s'agit de sentience, nous savons surtout que nous ne savons pas grand-chose. Après combien de jours les fœtus ressentent-ils de la douleur ? Les insectes sont-ils sentients ? Et leurs larves ? Et les intelligences artificielles ? L'auteur préfère nous prévenir : « Nous commençons dans une position d'incertitude terrible, déconcertante et apparemment inéluctable à propos des autres esprits, et à la fin... l'incertitude sera toujours là. »

LA SENTIENCE EXPLIQUÉE

De quoi parle-t-on lorsque l'on utilise le mot sentience ? Attention, avant tout, à ne pas confondre sentience et intelligence. La sentience, définie comme « la capacité d'avoir des expériences subjectives n'implique aucun

niveau de capacité réflexive ou rationnelle. Elle n'implique pas la capacité de réfléchir à ses expériences, de juger qu'on en est soi-même doté, ou de comprendre que d'autres en ont aussi. Il s'agit simplement d'avoir des expériences. »

La sentience, c'est donc la capacité d'éprouver des expériences valencées [*capacity for valenced experience*], c'est-à-dire positives ou négatives. Or, des animaux peu intelligents, comme certains insectes, pourraient être sentients, quand un modèle de langage comme GPT 4 réussit de nombreux tests d'intelligence alors qu'il ne ressent rien. La sentience concerne le ressenti, l'effet que cela fait d'être une chauve-souris ou une crevette. Une fois cette définition établie, l'auteur procède à un vaste tour d'horizon des questions philosophiques, éthiques et scientifiques que soulève ce concept.

Ainsi, en philosophie de l'esprit, il existe des débats pointus sur le rôle causal de la conscience phénoménale – qui englobe la sentience¹. Ce que nous ressentons, se demandent les philosophes, est-il seulement un épiphénomène ou cela transforme-t-il le monde physique? Le livre, qui est parfois technique – mais jamais ésotérique –, présente les différentes options disponibles (matérialisme, interactionnisme dualiste, monisme russellien, biopsychisme, etc.) et prend acte des désaccords raisonnables dans ce domaine.

En éthique, en revanche, la majorité des théories s'accordent : la sentience est moralement significative². Cela pose les bases du sentientisme, soit la thèse que tous les êtres sentients sont des patients moraux (voir ce numéro, p. 22-26). Birch tient cette idée pour plus plausible que ses concurrentes, à savoir le biocentrisme et l'écocentrisme, qui confèrent le statut de patient moral à des êtres vivants non sentients (comme les plantes) ou à des écosystèmes (comme les rivières). Reste que certaines tensions peuvent être surmontées : sentientistes, biocentristes et écocentristes peuvent ainsi accorder de la valeur à la biodiversité. De

1. Les philosophes distinguent la conscience phénoménale qui porte sur les expériences vécues directement, de la conscience d'accès qui concerne l'usage des informations dans les processus mentaux. Avoir un rendez-vous important et s'en souvenir pour organiser sa journée, c'est de la conscience d'accès ; angoisser à l'idée de ce rendez-vous, c'est de la conscience phénoménale. La sentience est l'équivalent de la conscience phénoménale avec une valence. On peut ainsi imaginer une entité uniquement consciente d'un « bruit blanc » mais qui ne serait pas sentiente, car n'éprouvant rien de positif ou de négatif.

2. Plus précisément, le livre convoque l'utilitarisme classique, la théorie des capacités de Martha Nussbaum et l'approche néo-kantienne de Christine Korsgaard.

même, les religions perçoivent habituellement la valeur morale de la sentience (de diverses manières) et condamnent toutes, *a minima*, les souffrances gratuites.

Si la sentience importe moralement, reste encore à identifier ses mécanismes. Birch montre comment, en neurosciences, les explications de Jaak Panksepp, Antonio Damasio et Björn Merker, trois des principaux chercheurs sur le sujet, convergent pour relier la sentience à des mécanismes évolutifs anciens, dans une partie du cerveau nommée mésencéphale. Cela vaut pour les vertébrés, mais certains invertébrés pourraient avoir des structures cérébrales analogues. La science du cerveau est toutefois encore loin de nous avoir livré tous les secrets de la sentience.

CANDIDATS À LA SENTIENCE ET PRIORITÉS D'INVESTIGATIONS

The Edge of Sentience n'est pas une monographie qui reste collée au monde des idées. C'est un livre de philosophie pratique. Que faire lorsqu'il n'y a pas de ligne claire à la lisière de la sentience ? Faut-il autoriser les fermes à poulpes ou les élevages industriels de grillons ? Et la recherche sur les organoïdes cérébraux, ces « minicerveaux » créés à partir de cellules souches humaines ? C'est pour répondre à de telles questions que l'auteur propose le concept de candidat à la sentience, une catégorie plus large que celle d'être sentient. Ainsi, un animal est un candidat à la sentience s'il existe « des données probantes qui impliquent une possibilité réaliste de sentience telle qu'il serait irresponsable de l'ignorer lorsqu'on prend des décisions politiques qui l'affectent ». Il s'agit d'enlever le fardeau de la preuve aux entités dont la sentience est incertaine, mais qui risquent gros. Le concept de candidats à la sentience permet de leur donner le bénéfice du doute.

Quels animaux entrent dans cette catégorie ? Sur ce point, le livre rejoint la *Déclaration de New York sur la conscience animale* – dont Birch est l'un des initiateurs³. On parle donc de l'ensemble des vertébrés, ainsi que de nombreux invertébrés, comme les mollusques céphalopodes, de certains crustacés décapodes (écrevisses) et des insectes. Pour les animaux et les entités qui, faute de preuve, ne sont pas candidats à la sentience, mais qui pourraient le devenir, Birch parle de « priorités

3. Frédéric Mesguich, « Connaissez-vous la *Déclaration de New York sur la conscience animale* ? », *L'Amorce. Revue contre le spécisme*, 28 juillet 2024.

d'investigation ». Les organoïdes, les systèmes d'IA, les araignées, les gastéropodes (escargots) et les larves d'insectes entrent dans cette seconde catégorie. Quant aux plantes, aux bactéries, aux nématodes (les vers), aux méduses et aux éponges, ils ne sont ni des candidats à la sentience, ni des priorités d'investigation.

PRÉCAUTIONS ET ASSEMBLÉES CITOYENNES

Concrètement, prendre en compte la sentience, c'est suivre un principe de précaution et éviter de causer des souffrances gratuites : « La souffrance est gratuite si l'activité est indéfendable ou si les précautions prises ne sont pas proportionnées. » Cette idée de proportionnalité est centrale pour Birch : il s'agit de déterminer la réponse appropriée en visant le consensus. Est-ce qu'une ferme à grillons ou un élevage de pieuvres relèvent de la souffrance gratuite ? Est-ce que les interdire entraînerait un coût disproportionné ?

Le philosophe a bien une opinion sur ces questions : il pense que l'on devrait obliger les entreprises qui élèvent des insectes à financer la création (par des experts indépendants) de codes de bonnes pratiques – une réponse qu'il juge proportionnée. Quant aux élevages de poulpes, il préconise leur interdiction pure et simple, pour ne pas forcer ces animaux solitaires à cohabiter. Mais Birch soutient surtout que ce ne sont ni les experts comme lui, ni les représentants politiques qui devraient trancher de telles questions.

On a besoin « d'un processus démocratique inclusif et éclairé ». D'où l'idée de confier ces enjeux à des assemblées citoyennes : à savoir 150 personnes environ, tirées au sort, et à qui on présente le problème de façon précise et pédagogique. Si l'opération fonctionne, on parvient à une position qui reflète ce qu'en penseraient des citoyens et citoyennes vigilantes et éclairées. C'est après avoir lui-même participé à une expérience de ce genre – à propos d'enjeux éthiques dans l'édition du génome – que l'auteur s'est enthousiasmé pour de tels panels.

« Leur avantage est particulièrement évident lorsqu'une question suscite de profonds conflits de valeurs, qu'elle requiert une attention soutenue et un réexamen régulier, qu'elle réclame qu'on prenne en compte l'intérêt d'êtres qui ne peuvent pas voter, et qu'il y a des raisons de dépersonnaliser la question. » N'est-ce pas précisément le cas avec la sentience ? L'objectif de tels panels n'est pas de se prononcer sur des

questions scientifiques, mais plutôt de se demander quelles réponses sont proportionnées et pourraient être justifiées publiquement lorsqu'un candidat à la sentience court un risque.

CONVERGENCE DES LUTTES

Ce qui frappe, une fois la lecture terminée, c'est combien la sentience est un concept potentiellement rassembleur. Ce livre, dont cette recension ne fait qu'effleurer la richesse, suggère même une convergence des luttes inédites, celle des êtres sentients, tous règnes confondus. Car en examinant tour à tour les systèmes d'IA, les organoïdes cérébraux, les humains dans le coma et divers autres animaux, l'auteur nous rappelle toute la force éthique et juridique du principe d'égalité d'Aristote : il faut traiter les cas similaires de façon similaire.

Que l'on parle d'humain, d'animaux ou d'IA, nous devrions prendre des précautions proportionnées lorsque nous risquons de faire mal à une entité qui peut avoir mal. Nous devrions faire attention à la sentience. Voilà tout le propos, aussi simple que révolutionnaire, d'un ouvrage qui, de par son sujet, n'a d'autre choix que d'éviter tout anthropocentrisme. Alors oui, mille fois, la sentience importe au-delà de l'humain et Birch l'expose admirablement. Les plus optimistes pourront même voir dans *The Edge of Sentience* la préfiguration d'un changement politique et l'amorce d'une nouvelle ère : un âge de la sentience.

Martin Gibert est l'auteur de *L'imagination en morale* (2014), *Voir son steak comme un animal mort* (2015) et *Faire la morale aux robots* (2020). Il est également corédactrice en chef de *L'Amorce*.

(Le livre est disponible gratuitement en pdf sur edgeofsentience.com)

UN
ANTHROPOLOGUE
QUI
SE PREND
LES PIEDS
DANS
LES LIANES
THOMAS
LEPELTIER
RIPOSTE À
PHILIPPE
DESCOLA

« Je pense que donner des droits à quelques [animaux] parce qu'ils nous ressemblent ne fait que reconduire la conception moderne, fondée sur la distinction entre nature et culture, en étendant un petit peu à des représentants choisis de la nature les privilèges dont jouissent les êtres de culture. Or, reconduire la situation moderne, fondée sur l'idée d'un sujet humain détenteur de droits [...], et étendre cela à certains types de non-humains, me semble intellectuellement paresseux et pas du

tout à la hauteur des circonstances. Il est plus intéressant [...] de considérer que ce sont non pas des personnes ou des espèces, mais des écosystèmes, des systèmes d'interaction entre des existants, qui sont à la source du droit. »

Philippe Descola, « Entretien avec le professeur Philippe Descola », par Frédéric Laugrand, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n^{os} 1-2, 2015.

Philippe Descola est un célèbre anthropologue français, notamment connu pour sa critique de l'opposition entre la nature et la culture, qui caractérise les sociétés occidentales. Ici, dans ce cours passage, représentatif de sa pensée, il dit vouloir attribuer des droits aux écosystèmes plutôt qu'aux animaux. Mais il se méprend sur la notion de droit et perpétue le *statu quo* qu'il prétend dénoncer. Rappelons que, dans la tradition philosophique et juridique classique, seuls les humains auraient des droits. La raison n'est pas toujours explicite. Mais l'idée générale est qu'ils seraient porteurs d'une forme de dignité venant d'un Dieu créateur, de leur rationalité ou du fait qu'ils ont des devoirs moraux, qui impliquerait qu'eux seuls peuvent bénéficier d'une protection à travers l'attribution de droits.

Bien que ne cherchant pas à définir des droits nouveaux, l'utilitarisme de Jeremy Bentham au XVIII^e siècle bouscule cette conception. Il avance en effet que c'est en raison de leur sentience (capacité à souffrir et à éprouver du plaisir) que les animaux doivent être considérés moralement. Ce changement de perspective ouvre la voie à l'attribution de droits aux animaux et sera adopté au-delà du courant utilitariste. De fait, à moins de tomber dans l'arbitraire, la capacité à souffrir est bien ce qui fait qu'un individu peut être victime de maltraitements. À l'inverse, une pierre est indifférente à ce qui lui arrive et n'a pas besoin de bénéficier d'un système de protection, c'est-à-dire de droits.

Dès lors, une société juste doit faire en sorte que l'on ne puisse pas s'amuser à donner des coups de marteau sur les animaux quand on peut le faire sur des pierres. C'est pour cela que depuis 1850, il existe en France des lois qui protègent les animaux contre les actes de maltraitance à leur rencontre. Les animaux bénéficient donc déjà de droits. Mais notre société n'est pas cohérente. Elle protège les animaux de compagnie, tout en envoyant à l'abattoir les animaux de rente, c'est-à-dire qu'elle fait subir aux vaches, poules et cochons des traitements qui conduiraient leurs auteurs en prison si les victimes étaient des chiens ou des chats. Dans

leur souci de réduire la souffrance, les animalistes ne demandent pas que l'on accorde des droits aux animaux (puisque certains en ont déjà). Ils demandent que les droits que l'on accorde à certains animaux soient accordés aux autres animaux capables de souffrir.

Ce rappel permet de mesurer à quel point Philippe Descola ne comprend rien à la cause animale. Quand il écrit qu'« étendre [l'attribution de droits] à certains types de non-humains, [lui] semble intellectuellement paresseux et pas du tout à la hauteur des circonstances », il oublie – comme on vient de le voir – que les animaux ont déjà des droits et que ce n'est pas le cœur de la revendication des animalistes. Ceux-ci veulent d'abord que la société arrête de se voiler la face en faisant subir aux vaches, poules et cochons ce qu'elle n'accepterait pas de faire subir aux chats et aux chiens. Et, contrairement à ce qu'affirme Descola, ce désir d'étendre la sphère des droits ne vise pas uniquement les animaux qui « nous ressemblent » : il concerne l'ensemble des animaux sentients, capables de souffrir et de ressentir du plaisir.

Bien sûr, les revendications des antispécistes ne s'arrêtent pas là. De manière générale, ils veulent que l'on ait une égale considération pour les intérêts des animaux sentients, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent. Sauf circonstance particulière, si un cochon a intérêt à continuer de vivre, nous ne devrions donc pas avoir le droit de le tuer sans raison impérieuse, comme pour un humain. Cette approche est, pour les antispécistes, un moyen important de mettre fin aux massacres à la chaîne des animaux dans les abattoirs et, plus généralement, aux mauvais traitements qu'ils subissent dans la société. En refusant cette reconnaissance, Descola légitime implicitement ce système d'exploitation des animaux.

Sa connivence avec ce système transparait aussi dans sa proposition d'accorder, plutôt qu'aux animaux, des droits aux « écosystèmes, [qui sont] des systèmes d'interaction entre des existants ». Disons-le franchement, cette proposition ne veut rien dire, même si elle surfe sur une thématique à la mode. De fait, contrairement à ce que Descola avance, un écosystème ne peut pas être « source du droit », pour la simple raison qu'il n'a pas d'intérêt propre, en ce sens que rien n'est bon ou mauvais pour lui. Certes, en son sein, il peut y avoir des entités qui demandent protection. Mais c'est donc à elles qu'il faut attribuer des droits.

Cette erreur d'attribution est d'autant plus problématique que ces entités peuvent être en conflit les unes avec les autres. Certaines peuvent même se voir cruellement traitées, notamment à travers le parasitisme et la prédation. Or vouloir accorder des droits aux écosystèmes, c'est-à-dire

vouloir préserver l'intégrité de ces derniers, tend à légitimer les violences qui ont lieu en leur sein et, par voie de conséquence, légitimer celles que les humains exercent contre les animaux. Ou, pour le dire autrement, vouloir attribuer des droits aux écosystèmes revient à considérer qu'il n'y a pas de problème à ce que les humains « participent aux grands cycles de la vie » qui s'y déroulent en mangeant eux aussi d'autres animaux.

Au bout du compte, Descola justifie le massacre des animaux perpétré par les humains et, sous couvert de grands discours prétendant œuvrer à la transformation de notre société, légitime ce qu'il y a en elle de plus cruel. Le point de vue « intellectuellement paresseux et pas du tout à la hauteur des circonstances » ne se trouve donc pas là où il le pense.

Thomas Lepeltier est essayiste, spécialisé en histoire et philosophie des sciences, ainsi qu'en éthique. Son dernier ouvrage publié est *Faut-il sauver l'ours blanc ? Essai sur la transformation de la nature* (2023).

ÊTRE OU NE PAS ÊTRE (CROQUÉ•E...)

VICTOR
DURAN-LE PEUCH
RIPOSTE À
VAL
PLUMWOOD

« Dans une perspective écologique, il est indispensable que nous soyons tous, humains compris, considérés comme ontologiquement comestibles, car nous faisons tous partie d'une chaîne alimentaire dans la mesure où nous avons un corps. Cela ne signifie pas pour autant que nous devons être réduits au statut ontologique de viande. La catégorie de nourriture, à la différence de la catégorie réductrice de viande, qui n'admet pas que nous sommes tous davantage que de la nourriture, ne repose pas sur une séparation radicale et n'est pas intrinsèquement irrespectueuse. »

Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile*, Wildproject, 2021, p. 168.

Sauver le spécisme à tout prix : voilà la motivation théorique de ce texte. En effet, l'autrice défend ici la légitimité de manger d'autres animaux en arguant du fait que nous pouvons, nous aussi, humains, être de la nourriture pour d'autres animaux. Dans cette « perspective écologique », tout le monde mange et est mangé. Ainsi, nulle « séparation radicale »

avec les autres animaux. Et vous ne devinerez jamais quelle espèce a réellement le pouvoir non seulement d'échapper au statut de proie, mais surtout d'asservir les autres.

Val Plumwood est une philosophe écoféministe australienne qui a échappé de peu à la mort après s'être fait mordre par un crocodile. À partir de cette expérience traumatique, elle élabore toute une philosophie, un « animalisme écologique » qui interroge nos rapports aux autres animaux. On aurait pu s'attendre à ce que cette expérience soit la source d'une prise de conscience : pourquoi asservir d'autres animaux pour notre plaisir, alors que l'on cherche légitimement à ne pas se laisser manger ? La conclusion logique à en tirer aurait été de ne souhaiter cette expérience à personne, sachant toute la terreur et la souffrance que peut engendrer la saisie de son propre corps par un autre, plus encore pour nous, humains, qui disposons de bien d'autres manières de nous nourrir qu'en nous emparant d'individus sentients.

Mais non, de façon surprenante, Val Plumwood préfère opérer la mise en cohérence dans le sens inverse : puisque « nous avons un corps », puisqu'il ne faut pas nier l'intégration de ce corps dans cette grande chaîne alimentaire du vivant – sous peine de manquer d'humilité en prétendant nous extraire des communautés écologiques –, alors il convient d'accepter d'être nous-mêmes parfois des proies plutôt que de continuer à nous prétendre supérieur-e-s. Tel est son argument.

En réalité, il ne s'agit ici de rien d'autre que du trope habituel qui considère la prédation animale comme un donné incontestable, puisque c'est l'« ordre naturel », et qui prétend fonder la légitimité de la prédation humaine sur tous les autres animaux. L'humain doit reconnaître qu'il reste un prédateur et qu'il fait partie de la « chaîne alimentaire » ; le contraire ne serait qu'*hubris* et exceptionnalisme humain.

L'originalité de l'argument de Plumwood consiste à dire que l'humain ne doit pas se considérer seulement comme supérieur dans ce tissu de relations prédateur-proie, mais qu'il doit accepter de se trouver également de l'autre côté de ce lien « réciproque », c'est-à-dire d'être la nourriture potentielle d'autres êtres. Autrement dit, la possibilité théorique de se faire croquer un jour par un crocodile est censée venir fonder le droit de pouvoir manger les autres animaux tout le reste du temps... Minimale, cela permet de ne pas se l'interdire, car c'est bien la position végane qui constitue la cible principale de l'argument de Val Plumwood.

Une telle position retourne paradoxalement l'accusation de suprématie : selon elle, refuser par principe de consommer les corps d'autres

individus serait une manière de se placer au-dessus d'eux. Il faudrait donc continuer de manger des animaux, mais avec la reconnaissance qu'ils n'étaient pas *que* de la viande et dans le « respect » de qui ils étaient avant de le devenir. Car c'est bien cet hypothétique « respect » pour la vie de l'animal qui marquerait la différence entre « nourriture » et « viande ». Pourtant, ce respect ne s'attache qu'à la disposition mentale de la personne qui domine, qu'à ses « bonnes » intentions, ce qui permet d'autant mieux de se soustraire à la question de ce qui arrive concrètement à l'individu qui est asservi et tué pour être mangé. Comme toujours, le respect est brandi comme une carte joker pour justifier le carnisme.

Mais Plumwood est-elle vraiment prête à aller au bout de son argument, et sait-elle seulement tout ce qu'un tel raisonnement peut justifier? Soutiendrait-elle que personne, témoin de son attaque par le crocodile, n'aurait dû l'aider à échapper aux crocs du prédateur? Fallait-il rétorquer à la philosophe: « Mais enfin, Val, laisse-toi faire, c'est ton tour d'être la proie! Il est temps de rendre un peu d'énergie vitale à la communauté écologique, et il serait bien prétentieux de ta part de prétendre échapper à ton sort d'aliment! »?

Personne ne veut être mangée, personne ne souhaite devenir une proie. Reconnaître que l'on a un corps consommable n'implique aucunement de renoncer à dénoncer les formes de violence que d'autres cherchent à exercer sur ce corps, bien au contraire. S'empêcher d'exercer de telles violences sur d'autres corps n'a rien de prétentieux ou de suprémaciste, comme elle le prétend. En somme, Val Plumwood opère une inversion totale et indue du juste et de l'injuste, qu'elle justifie par le recours à une compréhension des équilibres écologiques basée sur une idée de nature¹ bien normative et fort contestable, dont la prédation constitue le symbole et le verrou.

On notera pour conclure que l'animalisme de Val Plumwood, cette position « semi-végétarienne », selon ses propres mots, a de nombreux points communs avec le pseudo-animalisme de Jocelyne Porcher. Les deux partagent une dénonciation des formes les plus évidemment critiquables de marchandisation des corps animaux, tout en prônant une défense de l'élevage ou de la chasse sous certaines formes, un « usage respectueux » plutôt qu'un « refus de l'usage » (selon une distinction opérée par Plumwood elle-même dans son ouvrage).

1. Sur la critique de cette idée de nature, on peut se référer au site contrenature.org.

Elles développent un argumentaire néo-carniste, pour reprendre le terme de Melanie Joy, destiné à répondre aux arguments antispécistes déployés ces dernières décennies. Car l'argument de Plumwood est essentiellement une réponse à Carol Adams, une autre écoféministe qui invite, pour sa part de façon beaucoup plus cohérente et juste, à cesser de voir les autres animaux comme des choses qui se mangent. Ni plus ni moins. Il ne faudra pas non plus s'étonner de retrouver des points communs entre Val Plumwood et Baptiste Morizot, philosophe français qui faisait l'objet d'une précédente riposte dans *L'Amorce*. Ce dernier s'en est en fait beaucoup inspiré dans son œuvre, en particulier dans ses arguments contre l'antispécisme.

La question n'est finalement pas tant : « Être ou ne pas être croqué-e », mais « Comment justifier de croquer les autres animaux ? »

Victor Duran-Le Peuch est un vulgarisateur en éthique animale, créateur et animateur du podcast contre le spécisme *Comme un poisson dans l'eau*.

LES COLLABORATRICES DE CE NUMÉRO

—

Tom Bry-Chevalier
Frédéric Côté-Boudreau
Florence Dellerie
Élise Desaulniers
Victor Duran-Le Peuch
Sarah Fravica
Martin Gibert
Valéry Giroux
Brigitte Gothière
Joséphine Guichard
Kaoutar Harchi
François Jaquet
Thomas Lepeltier
Lyla M.
Jeff McMahan
Mélanie M. Marbach
Guillaume Meurice
Eva Netter
Alexia Renard
Mathias Rollot
Virginie Simoneau-Gilbert
Sunauro Taylor
Sarah Zanz



Retrouvez la revue contre le spécisme en ligne
et abonnez-vous à notre infolettre

lamorce.co

Suivez *L'Amorce* sur les réseaux sociaux

Bluesky
Facebook
Instagram
LinkedIn
Threads

Cet ouvrage a été composé
en Barlow et Barlow Condensed, © Jeremy Tribby
et Crimson Pro, © Jacques Le Bailly

Achévé d'imprimé en mars 2025
sur les presses de Tolek en Pologne