



HAL
open science

Pour une éthique humanimaliste : Concilier la revendication des vies animales et la crise humanitaire des réfugiés

Agustín Flores Maya

► **To cite this version:**

Agustín Flores Maya. Pour une éthique humanimaliste : Concilier la revendication des vies animales et la crise humanitaire des réfugiés. Philosophie. Université Côte d'Azur, 2022. Français. NNT : 2022COAZ2015 . tel-03736156

HAL Id: tel-03736156

<https://theses.hal.science/tel-03736156v1>

Submitted on 22 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT

Pour une éthique humanimaliste.

Concilier la revendication des vies animales et la crise
humanitaire des réfugiés.

Agustín FLORES MAYA

Centre de Recherche d'Histoire des Idées (CRHI)

Présentée en vue de l'obtention du grade de
docteur en Philosophie de l'Université Côte-
d'Azur

Dirigée par : Jean-Luc GAUTERO

Soutenue le : 15 Juin 2022

Devant le jury, composé de :

Christian RINAUDO, Professeur de Sociologie,
Université Côte-d'Azur. **Président du jury**

Fabienne BRUGÈRE, Professeure de
Philosophie, Université Paris Lumières.

Jean-Luc GAUTERO, Maître de Conférences en
Philosophie. Université Côte-d'Azur.

Pierre-Yves QUIVIGER, Professeur de
Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-
Sorbonne.

Pour une éthique humanimaliste.

Concilier la revendication des vies animales et la crise
humanitaire des réfugiés.

Jury :

Président du Jury.

Monsieur Christian Rinaudo, Professeur des Universités en Sociologie, Directeur-adjoint de l'Unité de Recherche Migrations et Société (URMIS), Université Côte-d'Azur.

Rapporteurs.

Madame Fabienne Brugère, Professeur des Universités en Philosophie, Présidente de l'Université Paris Lumières.

Monsieur Pierre-Yves Quiviger, Professeur des Universités en Philosophie, Unité de Formation et de Recherche (UFR), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Directeur de Thèse :

Monsieur Jean-Luc Gautero, Maître de Conférences en Philosophie, Centre de Recherche en Histoire des Idées (CRHI), Université Côte d'Azur (France).



Pour une éthique humanimaliste.
**Concilier la revendication des vies animales et la crise humanitaire
des réfugiés.**

Resumé :

La présente étude compare les propositions éthiques de deux mouvements sociaux contemporains : la cause animale et la cause des réfugiés en Europe. D'un côté, les militants et les penseurs animalistes prônent l'insertion de l'animal dans la sphère de considération morale en soulignant que le respect des vies animales nous amènera vers l'abolition de toutes sortes de souffrance et d'exploitation, à savoir celle des animaux et celle des hommes. D'un autre côté, le naufrage des bateaux dans la Méditerranée illustre l'indifférence des dirigeants européens et d'une partie de la société civile envers les réfugiés qui, selon l'esprit des traités internationaux, incarnent l'image de la vulnérabilité humaine. L'indifférence envers ces individus, sans oublier la chasse dont ils sont victimes, leur emprisonnement et la privation de leurs droits fondamentaux, aura comme conséquence leur métamorphose en une figure biopolitiquement ambiguë : l'*humanimal*. Malgré sa physicalité anthropomorphe, sa parole et son visage humain, l'*humanimal* est un être vivant dont le statut est plus proche de celui des animaux que celui des hommes. Une proximité qui remet en question la nécessité de politiser la cause animale afin de garantir le respect des animaux, puisque l'exclusion de l'*humanimal* est précisément basée sur des critères politiques.

Plus qu'une critique des propos éthiques des animalistes, ce travail souhaite penser la cause animale à l'aide de l'*humanimal* et arrêter ainsi la machine anthropogénique qui s'est caractérisée, depuis ses origines, par l'inclusion d'une vie dans la sphère de considération morale conjointe à l'expulsion d'une autre vie. Rapprocher l'*humanimal* de l'animal représente une opportunité pour *penser autrement l'être* que l'épistémologie occidentale, depuis l'Antiquité, a jugé comme une possession appartenant seulement à l'homme.

La conclusion de ce travail vise à exposer quelques éléments permettant la construction d'une nouvelle perspective éthique où les « différences » ne constitueront pas un motif de discrimination, et surtout un moyen de justifier l'oppression des autres. Dans notre terminologie, il s'agit de s'ouvrir aux autres manières de concevoir l'« être » pour construire une éthique humanimaliste, c'est-à-dire une éthique transcendant toutes les frontières géopolitiques et biopolitiques.

Mots clés : Animaux, Réfugiés, Ethique, Biopolitique.

For a humanimalist ethics.

Reconciling the animal cause and the humanitarian crisis of refugees.

Abstract:

This study compares the ethical proposals of two contemporary social movements: the animal cause and the cause of refugees in Europe. On the one hand, activists and animalist thinkers advocate the inclusion of animals in the sphere of moral consideration by emphasizing that respect for animal lives will lead us towards the abolition of all kinds of suffering and exploitation, to wit that of animals and that of men. On the other hand, the sinking of boats in the Mediterranean Sea illustrates the indifference of European leaders and part of civil society towards refugees who, according to the spirit of international treaties, embody the image of human vulnerability. The indifference towards these individuals, without forgetting the hunting of which they are victims, their imprisonment, and the deprivation of their fundamental rights, will result in their metamorphosis into a biopolitically ambiguous figure: the *humanimal*. Despite its anthropomorphic physicality, its speech, and its human face, the *humanimal* is a living being whose status is closer to that of animals than that of men. A proximity that calls into question the need to politicize the animal cause to guarantee respect for animals, since the exclusion of the *humanimal* is precisely based on political criteria.

More than a criticism of the ethical statements of animalist thinkers, this work wishes to think the animal cause with the help of the *humanimal* and thus stop the anthropogenic machine which has been characterized, since its origins, by the inclusion of a life in the sphere of moral consideration together with expulsion of another life. Bringing the *humanimal* closer to the animal represents an opportunity to *think differently the being* that Western epistemology, since Antiquity, has considered as a possession belonging only to man. The conclusion of this work aims to expose some elements allowing the construction of a new ethical perspective where “differences” will not constitute a reason for discrimination, above all a means to justify the oppression of the others. In our terminology, it is a question to be open to other ways of conceiving the “being” to build a humanimalist ethics, that is to say an ethics that transcends all geopolitical and biopolitical borders.

Keywords: Animals, Refugees, Ethics, Biopolitics.

Remerciements

Je remercie sincèrement Monsieur Jean-Luc Gautero d'avoir accepté de diriger cette thèse, pour ses conseils, ses relectures et son ouverture aux échanges.

J'adresse également mes remerciements aux membres du Comité de Thèse, en particulier Madame Jocelyne Streiff-Fénart pour m'avoir suggéré la lecture des travaux anthropologiques de Philippe Descola qui ont représenté littéralement une *tournure d'esprit* dans mon argumentation.

Je remercie les professeurs Fabienne Brugère, Pierre-Yves Quiviger et Christian Rinaudo, votre participation dans mon Jury a été un honneur pour moi.

Je tiens à exprimer ma gratitude à tous les militants des associations civiles que j'ai eu l'occasion de rencontrer, pour leurs conseils et leurs commentaires, en particulier Theresa Maffei, militante niçoise pour les droits des *sans-papiers*.

Je pense également à Caroline Le Govic qui a accepté de relire et corriger cette thèse, sans son aide ce travail n'aurait pas pu être *com-préhensible*.

Pour finir, je remercie ma famille au Mexique qui m'a toujours aidé malgré toutes les frontières et tous les murs que j'ai dû *franchir* pour *être-là*. J'exprime la même gratitude envers ma deuxième famille, les Goçmen-Gerber, qui m'ont fait croire encore à l'hospitalité, à la bienveillance et au partage avec les autres. Et ma femme, mi *Preciosa*, sans son amour — la plus pure manifestation de la responsabilité envers l'Autre —, sans ses conseils, sa présence et son désir de me voir toujours sourire, ce travail n'aurait jamais existé.

A Yuli, à Lizzie, à Shoko, à Sunmi et à Xiotl.

FIRST STAGE OF CRUELTY.



While various Scenes of oppressive Woe
The Infant Racer employ,
And tortur'd Victims bleeding show
The Tyrant to the Boy.

Designed by W. Hogarth

Published according to Act of Parliament 1734. & 1735.

Behold in Youth of gentler Heart,
To spare the Creature's pain,
O take, he cries—take all my Tart,
But Tarts and Tart are vain.

Learn from this fair Example—You
Whom savage Sports delight,
How Cruelty disgusts the view,
While Pity charms the sight.

Plate 17

William Hogarth, *The First Stage of Cruelty* (1751).

The Metropolitan Museum of Art. Domain public.

Nous ne sommes ny au dessus, ny en dessous du reste [...]

Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrez ;
mais c'est sous le visage d'une mesme nature.

Montaigne, *Essais*, Livre II, chap. XII.

Table de matières.

Liste d'abréviations :	12
Avant-propos	13
1° Partie. Contextualisation.	23
La <i>liquidité</i> des liens humains.	23
La <i>frontiérisation</i> contemporaine.	41
Le <i>spécisme</i> ou l'enclos des animaux.	59
La naissance de l' <i>humanimal</i> .	76
2° Partie. La cause animale : pour une <i>politisation</i> de l'éthique.	88
Le regard philosophique.	88
Le paradigme scientifique.	102
Perspectives juridiques.	115
Une politisation « anthropocentriste » ?	129
3° Partie. L'<i>humanimal</i> : pour une <i>dépolitisation</i> de l'éthique.	138
Mythes sur l'hospitalité.	138
Les déplacés internes.	148
Les suppliants d'asile.	153
L'accueil précaire.	161
La douce expulsion.	167
4° Partie : Vies parallèles, souffrances parallèles.	173
La « pauvreté en monde » chez l'animal.	173
La « pauvreté en monde » chez l' <i>humanimal</i> .	192
L'incarnation de l'exception et ses conséquences morales.	206
La valeur monétaire des vies animales.	229
L'exploitation des <i>humanimaux</i> .	247
<i>Conclusion : quelques éléments pour une éthique humanimaliste.</i>	265
<i>Bibliographie</i>	277
<i>Index</i>	289

Liste d'abréviations :

ADA : Allocation pour demandeur d'asile.

BEA : Bien-être animal.

BLM : Black lives matter.

CADA : Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile.

CNDA : Cour Nationale du Droit d'Asile.

COMEDE : Comité pour la santé des exilés.

CRA : Centres de Rétention Administrative.

FRONTEX : L'agence européenne de garde-frontières et de garde-côtes.

OFII : Office Français de l'Immigration et de l'Intégration.

OFPRA : Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides.

ONCFS : Office national de la chasse et de la faune sauvage.

ONU : Organisation des Nations Unies.

PADA : Plateforme d'Accueil des Demandeurs d'Asile, premier contact.

UE : Union Européenne.

UNHCR: United Nations High Commissioner for Refugees.

Avant-propos

L'histoire de l'humanité ne peut pas être racontée sans deux faits fondamentaux : les mouvements migratoires et la domination des espèces animales. Nous avons comme exemple, d'une part, les migrations de la mythologie grecque aux récits bibliques de l'exode et de la terre promise, ou les premiers hommes arrivant en Amérique par le détroit de Bering. D'autre part, les peintures rupestres de la grotte de Chauvet (peintures datant de plus de 36 000 ans) représentant la chasse, puis la domestication des premiers animaux sauvages — les chiens de chasse et les chevaux —, ou la naissance de l'élevage industriel. Sans oublier, bien sûr, le nomadisme des premiers hommes, cet état de migration continue disparu avec la découverte de l'agriculture et, encore une fois, de la domestication des animaux. Aujourd'hui, les flux migratoires par toute la planète et la domination de l'homme sur les espèces animales sont remis en question par divers mouvements sociaux et politiques.

En ce qui concerne les animaux, depuis les années soixante, diverses associations et penseurs animalistes prônent la reconnaissance des animaux comme des êtres « sensibles » pouvant éprouver la douleur et le plaisir *comme* les hommes. Ils argumentent que l'animal peut également exprimer son empathie, ce qui insinue une capacité à reconnaître la vulnérabilité d'autres êtres. Des hypothèses pouvant être démontrées par certaines histoires, comme celle d'une chienne bâtarde ayant sauvé un bébé abandonné dans une rue en Argentine en 2013. En s'appuyant sur ce genre de fait scientifique et de démonstration d'empathie, prouvant d'ailleurs l'existence d'une conscience morale animale, les animalistes souhaitent bouleverser certaines conceptions éthiques, telles que la responsabilité et l'hospitalité, jugées par la pensée occidentale comme exclusives à l'homme. Des éléments permettant de questionner la domination ancestrale de l'homme sur l'animal, surtout la *production en masse* actuelle des animaux au bénéfice de l'homme, notamment les animaux d'élevage. Néanmoins, pour que ces propositions éthiques, ces preuves d'empathie et de données scientifiques garantissent la protection des animaux, elles doivent se transformer en loi. Ceci suggère une *politisation de l'éthique* où l'animal passera du statut de simple être vivant à celui d'un être reconnu comme aussi vulnérable que l'homme. C'est à travers la protection juridique des animaux qu'il sera possible de faire le premier pas vers l'abolition de la domination de l'homme à leur égard.

Le souci avec la *politisation* de l'éthique proposée par les animalistes réside dans leur

source d'inspiration et leurs analogies. Certains d'entre eux voient dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* un exemple de l'évolution et de l'extension de la sphère de considération morale envers d'autres vies. Dans cette logique, certains animalistes jugent l'animal comme un esclave contemporain, celui qu'il faut libérer des chaînes de l'oppression. Cependant, nous considérons que s'inspirer des Droits de l'homme pour étendre la sphère de considération morale aux animaux sous-entend s'inspirer d'une fiction, puisque l'*universalisme* de ces droits n'est extensible qu'à certaines vies, en particulier celles incarnant la figure du Citoyen.

De manière parallèle aux mouvements de revendication animale, le nombre de personnes en déplacement involontaire — en *exil* — grandit à travers la planète, une croissance constituant, selon certains politiciens européens, une « crise migratoire ». En réalité, il s'agit plutôt d'une « crise humanitaire » d'origine politique, car la plupart des gouvernements refusent aux demandeurs d'asile l'accès au statut de réfugiés. La prétendue « crise migratoire » a eu son origine en avril 2015 avec le premier naufrage d'une *patera*, dont plus de cinq cents individus sont morts. Depuis cette date, les naufrages des bateaux humanitaires sont récurrents, comme en septembre du 2018 quand l'*Aquarius*, dirigé par l'association *SOS Méditerranée*, a fait naufrage en mer pendant plus d'une semaine, en attendant l'autorisation d'un gouvernement européen pour ancrer dans un port, avec les futurs demandeurs d'asile. Depuis cette date, les femmes et les hommes sauvés par les bateaux humanitaires sont victimes d'un *naufrage politique*, car ils sont rejetés avant même d'arriver sur le territoire européen. Le motif d'excuse pour ce refus, expliquent certains politiciens conservateurs européens, c'est que le nombre croissant de réfugiés et de demandeurs d'asile a dépassé les capacités de garantie de conditions de vie dignes, proposées par les associations civiles et les gouvernements européens. Un argument justifiant le manque d'intérêt gouvernemental, comme dans le cas de l'*Aquarius*, laissant aussi percevoir la gestion en Europe des *êtres indésirables*. Mais comment savoir si ces capacités ont été vraiment dépassées quand elles semblent inexistantes, quand les réfugiés improvisent leur propre accueil dans les bidonvilles par tout le territoire européen ? Comment savoir s'il ne s'agit pas d'un discours purement anti-migratoire, donc xénophobe ? La plupart des réfugiés et des demandeurs d'asile — censés être la figure par excellence de l'Homme sous la protection des lois internationales¹ — finiront par vivre dans des conditions déplorables, conditions mettant en doute leur caractère d'êtres humains.

¹ Agamben. « We Refugees » p.116.

Les mesures politiques empêchant l'arrivée des demandeurs d'asile et de réfugiés en Europe dénotent une *frontiérisation*, c'est-à-dire un mécanisme étatique ayant comme objectif d'entraver la libre circulation de certains types d'étrangers. L'ironie de la *frontiérisation* subie par les réfugiés et les demandeurs d'asile, c'est que l'homme contemporain est redevenu nomade. Le travail, les études, le loisir et la recherche d'une vie meilleure amènent la société vers une *transnationalité*² remettant en question l'essence géopolitique des frontières. Une double ironie, puisque le développement technologique nous a permis d'avoir le monde entier à portée d'un *click*. Nous pouvons désormais nous déplacer, de manière virtuelle ou physique, plus facilement qu'avant. De l'Afrique à l'Extrême-Orient, ces destinations jadis lointaines sont maintenant plus proches. Il suffit de sortir dans une rue européenne pour constater le nombre d'exécutifs étrangers, d'étudiants, ou de *world travelers* que nous rencontrons tous les jours. Il semblerait donc que le monde n'a jamais été aussi proche de nous, une proximité qui représenterait une ouverture aux échanges, soit une *ouverture aux Autres*. L'ironie réside dans le fait que plus le monde est à notre portée, plus nous nous enfermons chez-nous. Pour certains penseurs (ex. Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky), les temps modernes se caractérisent par une *hyperindividualisation exacerbée* par laquelle l'homme croit être un individu totalement indépendant, n'éprouvant plus le besoin de liens sociaux. Cette perspective de l'individu socialement autosuffisant est avivée par le même développement technologique dont la fonction prétendue — celle de nous rapprocher — finit par nous éloigner. Sous cet angle, il semble que le procédé de *frontiérisation*, ce retour aux murs infranchissables, commence dans nos maisons. Devons-nous nous étonner que cette *frontiérisation* individuelle coïncide avec la remontée de partis politiques d'extrême droite, avec le *Brexit*, avec la militarisation des frontières européennes (ex. Pologne et Biélorussie), avec les expressions de xénophobie, d'islamophobie, d'antisémitisme, d'homophobie, sans oublier les attentats terroristes dans le monde entier ? En une phrase, devons-nous être surpris que ces manifestations contemporaines de peur et d'intolérance aux autres coïncident avec la revendication des vies animales ?

Le naufrage des demandeurs d'asile sera le premier pas de ce que l'on jugera comme une métamorphose biopolitique transformant ces femmes et ces hommes en une catégorie migratoire paradoxale, à savoir en « réfugiés clandestins ». Malgré leurs psycho-traumatismes et leur vulnérabilité, voire leur besoin d'aide, plusieurs « réfugiés clandestins » auront des conditions de vie précaires, vivant comme des squatteurs ou vivant dans des bidonvilles par

² Beck et Beck-Gernsheim, *Individualization*, p. 25.

tout le continent européen. Juridiquement parlant, les « réfugiés clandestins » sont devenus des êtres ni expulsables, ni régularisables, victimes d'une double interdiction : celle de circuler librement et d'être régularisés. Ceci illustre leur caractère d'*apatrides*, des hommes sans lieu et sans protection juridique d'aucun Etat. Il faut ajouter à ce manquement d'autres carences : l'hébergement, les services médicaux, l'accès à l'éducation, etc. Un ensemble d'éléments constituant le deuxième pas de leur métamorphose, celui donnant naissance aux *humanimaux* : des êtres vivants plus proches des animaux que de l'Homme. Le terme *humanimal* suggère alors une double appartenance, mais aussi une double exclusion : de l'espèce humaine et de l'espèce animale. En raison de sa métamorphose biopolitique, cet individu sera un être hybride — mi-homme et mi-animal — ne pouvant entièrement appartenir à aucune de ces espèces. Il s'agit d'une figure hybride contredisant les idéaux du *vivre ensemble*, de l'*universalisme* des Droits de l'Homme, ainsi que le respect de tout être vivant prôné par les militants et les penseurs de la cause animale. Une figure problématisant d'ailleurs les préceptes de la philosophie occidentale dessinant l'homme comme l'unique possesseur du *logos*.

Pour nous, l'*humanimal* représente une sorte de *chaînon perdu* de l'évolution éthique nous permettant d'examiner les arguments ayant séparé l'homme de l'animal et leur possible réunification. Cela implique une révision de l'humanité chez l'homme pour « apprendre à penser », indique Giorgio Agamben, « ce qui résulte de la déconnexion de ces deux éléments »³. Autrement dit, examiner ce qui fait de l'homme un homme constitue le premier pas pour discuter de la possible attribution de l'humanité aux animaux. Cela implique d'ailleurs d'analyser comment la philosophie occidentale a argumenté depuis ses origines l'absence d'être chez l'animal, une thèse pouvant être appliquée à l'*humanimal* qui, en étant exclu du monde des hommes, peut devenir autant dépourvu d'être qu'un animal. De manière inverse, à travers l'*humanimal* on reformulera certaines propositions éthiques suggérant que l'homme, malgré ses altérations, restera toujours humain. Car si même en manquant d'une parole, d'un regard et de l'ouïe, l'homme conserve son humanité, pourquoi celle-ci ne peut-elle pas être attribuée aux animaux ? En d'autres termes, pourquoi la pensée occidentale n'est-elle pas capable d'étendre son universalisme éthique et d'appréhender l'animal comme un homme à forme animale ?

Nous soutiendrons dans ce travail que la fragilité de la condition humaine de l'*humanimal* est la clé nous permettant d'élargir notre champ de considération morale aux

³ Agamben, *L'ouvert*, p. 33.

animaux. En montrant *ce qui reste* d'un être humain quand il est dépourvu de ses droits fondamentaux, les *humanimaux* prouvent que la vulnérabilité n'est pas exclusive aux animaux, car toute femme et tout homme peuvent être privés d'un monde, d'une parole et de l'épanouissement de leur esprit. En les rapprochant plus de l'animal que de l'Homme, ces privations illustrent que le besoin des autres est un caractère transpéciste, dans nos termes *humanimaliste*. Nier notre vulnérabilité comme notre lien avec les autres implique de renforcer la confrontation anthropologique, sociologique et philosophique entre l'homme » et l'animal propre à la pensée occidentale.

Une telle hypothèse suppose d'ailleurs d'opposer la figure de l'*humanimal* à certaines postures animalistes, comme celle suggérant que la protection des vies animales implique un *devenir marginal*, tel que le mentionnent les membres de l'association *Vegan France Interpro*. Pour eux, être végétarien, c'est incarner la marginalisation des animaux : « Les animaux sont considérés comme inférieurs aux humains. En affichant notre solidarité avec eux, nous endossons cette infériorité, nous sommes, dans une certaine mesure, méprisés et marginalisés. »⁴ Devenir végétarien symbolise alors une auto-marginalisation, car en défendant le vrai opprimé — l'animal —, ces militants incarnent sa marginalité. Ils stipulent également que devenir végétarien est simuler le manque de droits des animaux, ce qui les expose à la haine, à la répression et à la *phobie* des autres : la *végéphobie*. Nous ne cherchons pas à dévaloriser la sympathie des végétariens envers les animaux, mais nous ne pouvons pas nous entendre avec leur perspective. En supposant qu'ils incarnent la même marginalité que les animaux, ils semblent relativiser, même mépriser l'absence des droits fondamentaux chez les *humanimaux*, ce qui constitue une nouvelle forme de la *schizophrénie morale*. En effet, leur devenir végétarien ne les a privés d'aucun droit fondamental, ils ne sont pas non plus déracinés de leurs sphères de considération morale puisqu'ils restent des Citoyens, donc des êtres humains. Même s'il peut exister une sorte de discrimination envers les végétariens, la marginalité qu'ils admettent volontiers incarner n'a pas de comparaison avec le rabaissement imposé par les Etats-nations et une partie de la société civile aux *humanimaux*.

Cette dernière mention nous permet d'introduire un concept clé pour notre recherche, nous parlons de la « schizophrénie morale » étudiée par Gary Francione qui peut être introduite par cette histoire. Mencius (380- 289 av. J.C.), un penseur confucéen, raconte qu'un

⁴ « La végéphobie ou le rejet du végétarisme pour les animaux et la discrimination des personnes végétariennes » *Végan France Interpro*. Disponible en ligne : <https://www.vegan-france.fr/blog/la-vegephobie>.
Date de publication : 5 mai 2017. Date de consultation : 8 mai 2017.

jour, il a été témoin de la réaction d'un roi qui, étant tellement touché par les cris de souffrance d'un bœuf résistant à son sacrifice, a demandé sa libération immédiate. Cependant, le sacrifice devait encore s'effectuer. Le roi a décidé alors de remplacer le bœuf par un mouton. Mencius intervient et réplique qu'en épargnant un être de souffrir, le roi a seulement permis qu'un autre souffre à sa place : « tu as vu le bœuf, mais tu n'avais pas vu le mouton. »⁵ Le comportement du roi illustre de manière exemplaire ce que G. Francione appelle la *schizophrénie morale*⁶. Précisons qu'en Psychiatrie, la schizophrénie est une rupture avec la réalité mais de manière inconsciente, car la personne souffrant de ce trouble psychotique ne s'aperçoit pas de sa maladie, ainsi le malade ne soupçonne dans ses actions aucune *dissociation*. G. Francione s'inspire de cette *rupture* pour dénoncer les incohérences de certains *amis des animaux*. Dans l'histoire ci-dessus racontée, le représentant du pouvoir souverain a pu certainement s'identifier avec la souffrance du bœuf, de sorte qu'il l'a épargné sa vie. Néanmoins, sa considération morale est *schizophrène* puisqu'il estime digne de sa protection seulement la vie proche de lui. Le rétrécissement de sa considération morale l'oriente à ignorer la souffrance d'un autre animal : le mouton. Nous croyons qu'en revendiquant la vulnérabilité, donc la nécessité de devenir responsable et de protéger juridiquement un type de vie, nous pouvons finir par rétrécir notre champ de considération morale. Cela suppose ignorer la souffrance d'autres types de vies. Pour nous, la cohabitation de la protection juridique des vies animales et de l'enlèvement des droits fondamentaux aux *humanimaux* sont le meilleur exemple de la schizophrénie morale contemporaine : des mouvements sociaux qui en souhaitant insérer dans la communauté humaine certaines vies animales semblent exclure en même temps des vies jugées comme non-humaines. Si nous indiquons « certaines vies animales », c'est parce que seulement certains animaux sont inclus dans la sphère de considération morale. Un aspect que nous développerons à l'aide des animaux de compagnie.

L'appui sur la thèse concernant la schizophrénie morale représente une opportunité pour illustrer la paradoxale inclusion des vies animales à la sphère de considération morale. Nous verrons en détail combien il est difficile d'appliquer certains de ces arguments aux autres vies vulnérables, notamment la vie des *humanimaux*. Notre hypothèse suggère que

⁵ Cité par De Waal, *L'âge de l'empathie*, p.320.

⁶ Il faut signaler que Gary Francione n'est pas le premier philosophe à faire référence à la *schizophrénie morale*, ce terme a été précédemment utilisé par Michael Stocker, en 1976, pour signaler comment nos actes peuvent être orientés par des objectifs égoïstes. cf Michael Stocker, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories » dans *The Journal of Philosophy*, vol. 73, n° 14, pp. 453-466. Nous y reviendrons.

l'ignorance de ces paradoxes stimule l'engendrement des nouveaux non-hommes par la machine anthropogénique. Pour illustrer ce paradoxe, nous ferons appel à la thèse de Giorgio Agamben affirmant que la machine anthropogénique détermine à chaque époque les noms des nouveaux « non-hommes » et ceux des nouveaux « hommes ». Une machine qui travaille comme un miroir où l'homme, avant de se voir en tant qu'homme, voit son contraire, le non-homme.⁷ Le mouvement centripète/centrifuge de cette machine aura pour conséquence morale une division biopolitique. D'un côté, les vies portant sur elles un seuil d'indifférence les excluant de la communauté humaine, des vies qui dans l'idée de l'image inversée par le miroir sont considérées comme des « figures d'un animal à forme humaine »⁸. Celles-ci répondent aux noms de *l'esclave*, *l'hérétique*, le *barbare* et *l'étranger*. D'un autre côté, les vies jadis exclues de la communauté humaine répondant aux noms du *singe-homme*, *l'homo ferus* ou *l'enfant sauvage*.

La figure de *l'humanimal* est fondamentale pour démonter la machine anthropogénique et pour construire une nouvelle posture éthique, où manières différentes de penser l'être puissent converger. Nous verrons comment rester dans la même vision épistémologique, celle que nous a transmis la pensée occidentale, suppose de revenir aux critères universalistes et aux incohérences éthiques, donc à impulser la machine anthropogénique à créer/mépriser des nouvelles vies. Une éthique souhaitant être plus cohérente et conciliatrice, celle prônant d'aller *au-delà* des apparences, des postures politiques, sociales et religieuses pour le respect de toute vie, doit précisément *voir au-delà* des critères biopolitiques dictés par la pensée occidentale. Il s'agit alors de faire sortir l'éthique de son universalisme pour s'ouvrir au pluriversalisme dont l'unique distinction entre les vies serait leur physicalité. Nous soutiendrons que pour éviter de tomber dans la schizophrénie morale, ces deux causes doivent être pensées ensemble. Cela est possible seulement à travers l'ambiguïté politique, sociale et ontologique incarnée par *l'humanimal*. Or, précisons que ce travail ne prétend pas dévaloriser la cause des animalistes en pointant qu'ils sont éthiquement incohérents, voire qu'ils sont également atteints d'une schizophrénie morale en ignorant l'existence des vies humanimales. En comparant ces deux causes, nous souhaitons, d'une part, identifier les mécanismes souverains permettant à la machine anthropogénique de créer des vies dites « inférieures » pour justifier ultérieurement leur

⁷ Agamben, *L'ouvert*, p. 46.

⁸ *Ibidem*. Il ne faut pas oublier l'influence des travaux de Michel Foucault dans la thèse du mouvement miroitant de la machine anthropogénique chez Giorgio Agamben. Voir notamment : Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*. (Paris, Gallimard, 1975).

exploitation ; d'autre part, repérer les moyens pour construire une nouvelle vision éthique, certes conciliatrice et inclusive mais sans la prétention de construire un amalgame éthique digne d'une aliénation où les particularités propres à chaque type de vie disparaîtraient.

L'ouvrage comporte alors quatre parties se déroulant selon un axe d'analyse déterminé à traiter. La première partie servira à introduire les deux causes. Notre hypothèse signalera l'essor de revendications morales contemporaines comme le principal obstacle pour la construction d'une éthique plus conciliatrice. Nous verrons en particulier comment certains mouvements sociopolitiques actuels construisent plus de divergences que de convergences. Cela s'explique, en partie, par l'influence de l'*hyperindividualisme* où un groupe d'individus doit prédominer sur un autre pour ne pas perdre sa singularité. La conséquence de ces postures, comme on le verra en détail, consiste à rendre paradoxaux et exclusifs les mouvements de revendication sociale actuels. Comme si dans l'imaginaire de ces groupes, toute pensée inclusive représentait l'émergence d'un amalgame éthique, soit une sorte d'aliénation idéologique. Dans la deuxième partie, nous examinerons les arguments principaux des animalistes remettant en question l'altérité radicale, les droits, la sensibilité et le *logos* que la pensée occidentale a jugés pendant des siècles exclusifs à l'homme, une partie qui s'achèvera par l'analyse des implications anthropocentriques de la *politisation* de l'éthique proposée par les animalistes. La troisième partie sera consacrée à illustrer comment cette même politisation de l'éthique construit plus de murs que de ponts parmi les espèces ; une hypothèse à développer à travers la gestion européenne de l'hospitalité, avec l'impossibilité d'attribuer des *Droits de l'Homme* aux *humanimaux*, et les mécanismes étatiques de refoulement d'étrangers aux frontières. Dans la dernière partie, nous développerons comment les animaux et les *humanimaux* sont victimes du même type d'assujettissement, c'est-à-dire que l'oppression des vies animales et des vies détachées de toute considération humaine ont des origines communes. Pour arriver à cette démonstration, nous commencerons par l'étude de la thèse de Martin Heidegger concernant l'absence d'« être » chez l'animal qui, en l'empêchant d'« être avec » nous, le réduira en un « fragment du monde » à disposition de l'homme. Nous verrons comment les préceptes concernant la « pauvreté en monde » chez l'animal peuvent être appliqués aux *humanimaux*, des individus également privés de toute possibilité d'« être avec » nous ; par conséquent absents d'une considération morale. Des vies qui, une fois réduites aux « fragments du monde », pourront servir à l'expansion du système capitaliste qui hiérarchise le bien-être d'une vie aux dépens de l'exploitation d'une autre.

Pour terminer, on peut présenter ce travail comme une *invitation* à réfléchir notre

condition humaine à travers le traitement envers les animaux et les *humanimaux* ; à analyser aussi les incohérences dans la pensée et l'action éthiques contemporaines. Notre conclusion proposera quelques éléments pour tenter d'homogénéiser de façon plus juste peut-être ces postures éthiques issues pourtant de fondements philosophiques semblables. Sans s'incliner en faveur d'un type de vie, nous proposerons de montrer la même hospitalité et, d'appliquer les mêmes critères moraux à tous les êtres vivants, pour ainsi voir avec la même compassion la souffrance d'un animal et celle d'un *humanimal*. En d'autres termes, il s'agit de proposer un *lien humanimal*, sans distinctions parmi les espèces vivantes de la planète empêchant la machine anthropogénique de continuer à distinguer l'humain du non-humain, c'est-à-dire d'alimenter «le conflit entre animalité et l'humanité de l'homme»⁹ propre à la pensée occidentale. Une recherche avec un objectif que certains pourront juger utopique ou irréaliste : identifier les éléments pour constituer une communauté sans aucun type de frontière et vivre vraiment ensemble.

Dernière précision, le terme *humanimal* a été utilisé par plusieurs personnes, dont certains penseurs se sont appropriés l'expression pour démontrer combien le partage d'un même espace favorise l'échange entre l'homme et l'animal.¹⁰ D'autres penseurs voient dans l'*humanimalité* une force poétique permettant à l'homme de s'identifier aux animaux et d'être ainsi conscient de son caractère éphémère.¹¹ D'autres s'inspirent des faits divers pour reconstruire le mythe des *homines ferae* et accentuer l'animalité chez l'homme.¹² Du côté de la philosophie, certains travaux analysent le racisme comme le rabaissement de l'homme à l'état animal¹³ ; d'autres proposent de réincorporer notre côté animal pour reformuler notre rapport aux animaux.¹⁴ Néanmoins, aucun de ces travaux ne s'inspire du paradoxe éthique provoqué par les revendications sociales actuelles, ni des individus métamorphosés par le biopouvoir contemporain. N'oublions pas également les diverses associations qui font appel à ce terme pour évoquer l'empathie entre l'homme et l'animal ; les compagnies artistiques

⁹ Agamben, *L'ouvert*, p.127.

¹⁰ Jean Estebanez, Emmanuel Gouabault et Jérôme Michalon, « Où sont les animaux ? Vers une géographie humanimale » dans *Carnets de géographes* n° 5, janvier 2013.

¹¹ Gaëlle Hourdin, Modesta Suarez. « Humanimalité : les figures du poète » dans *Le Bestiaire de la littérature latino-américaine* (Colloque). CRLA-ARCHIVOS, Octobre 2009.

¹² Bhanu Kapil. *Humanimal : A project for Futur Children*. Berkeley : Kelsey Street Press, 2009.

¹³ Kalpana Rahita Seshadri. *HumAnimal: race, law, language*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2012.

¹⁴ Carrie Packwood Freeman, « Embracing Humanimality: Deconstructing the Human/Animal Dichotomy » dans *Arguments about Animal Ethics*. Lanham : Lexington Books, 2010. pp. 11-30.

s'inspirant du côté sauvage des animaux pour le représenter en scène, et les récits dessinant les *humanimaux* comme des êtres fantastiques.¹⁵

¹⁵ *cf.* Eric Simard et sa série de contes *Les Humanimaux* chez les Editions Syros.

1° Partie. Contextualisation.

La liquidité des liens humains.

Les crises économiques et sociales, la montée de mouvements extrémistes et des attentats terroristes, les relations sentimentales sans engagement et l'augmentation des familles séparées, l'insécurité professionnelle et le chômage, les nouvelles religions offrant le salut immédiat, la hausse de la criminalité, le coût de vie, la pollution mondiale, la disparition des espèces animales, l'arrivée « en masse » de « migrants économiques » et de « terroristes » ... D'après Zygmunt Bauman, tous ces phénomènes illustrent la *liquidité* des temps modernes. Ce n'est plus le *fatum stoïcum* — comme le croyait Sénèque — qui emporte tout, même celui qui lui résiste, c'est l'obsession du progrès et l'hyperconsommation qui caractérisent notre mode de vie actuel. Z. Bauman recourt aux *liquides* pour illustrer la précarité des choses et des personnes, engendrée par le flux d'hyperconsommation capitaliste, un fleuve insatiable amenant tous les individus et leurs rapports humains vers l'achat, l'utilisation et le déchet. Pour lui, nous vivons des *temps liquides* où toute forme de compassion, d'empathie, de lien humain est associée à la stagnation, c'est-à-dire contraire au progrès. La *coupure* avec tout lien humain devient alors l'unique forme d'émancipation, d'auto-conservation, un fait donnant naissance à l'hyperindividualisation contemporaine.

Les conditions basiques de stabilité que sont le travail, l'hébergement, la santé, la vie en couple ne sont plus aujourd'hui garanties. Dans leur ancienne *solidité*, elles permettaient une vie stable, un enracinement concédant les éléments nécessaires pour la formation d'une identité. Ceci peut être démontré par l'émergence des Etats-Nations ayant construit chez les individus une conscience nationale, à savoir une notion d'*appartenance* à un pays et à une langue. Leur idéologie répandue et partagée par la majorité des habitants — sans oublier, bien évidemment, les atrocités provoquées par l'imposition idéologique aux mains de régimes totalitaires — représentait un principe de cohésion sociale et d'identité nationale. Maintenant, toute prétention de cohésion sociale semble impossible, car la multiplicité idéologique provoquée par l'hyperindividualisation déstabilise tout : les Nations, les Religions, les Langues, les Genres, les Sexes, et par conséquent les rapports entre les humains.

Aujourd'hui, la vie est devenue tellement incertaine que la religion, jadis principe

d'identification et surtout de confiance en l'avenir, semble ne plus offrir de conditions de stabilité. Influencée par le système capitaliste, la religion est devenue une affaire de marché : celle qui offre le salut le plus immédiat peut attirer plus de croyants (devrons-nous dire de *clients* ?). Ceci est évident avec l'essor de nouvelles religions comme la *scientologie*, avec le boom de tendances spirituelles depuis le début du siècle dernier, importées d'Occident (reiki, yoga, méditation, sophrologie etc.), et avec la remontée de groupes religieux radicaux (*Boko Haram, Al-Qaïda, Daech*, etc.). Si Roger Caillois, comme le note Roger Bartra, était surpris par la dévotion des *Surréalistes* envers le Dalai-Lama, que dirait-il de la coexistence actuelle des religions anciennes, de religions nouvelles, du spiritualisme et du radicalisme religieux ?

Roger Caillois était scandalisé par la dévotion que beaucoup de surréalistes éprouvaient envers le dalaï-lama : aujourd'hui, leur attitude nous fait simplement rire, si nous pensons qu'en plus de passions orientalistes et primitives pour le bouddhisme ou les cosmogonies indigènes américaines est apparu l'estime envers le fondamentalisme de groupes comme celui dirigé par Osama Bin Laden.¹⁶

La coexistence de plusieurs systèmes de croyance amène la société vers une sorte de polythéisme où toutes les religions, toutes les tendances spirituelles, et tous les radicalismes sont désormais confondus. D'après Ulrich Beck, cette nouvelle forme de polythéisme, au lieu de permettre une cohésion sociale, illustre l'instabilité des structures sociales actuelles : « People used to be born into traditional societies, as they were into social classes or religions. Today even God himself has to be chosen. »¹⁷

Si les premières expressions du processus d'individualisation peuvent être associées au romantisme du XIX^{ème} siècle, voire aux révoltes de paysans pendant la période féodale, c'est dans l'époque actuelle qu'elles se manifestent avec le plus d'intensité. Si le postmodernisme, étudié par Jean-François Lyotard, s'est caractérisé par la fin des « Grands Récits »¹⁸ et la disparition des rôles historiquement imposés, l'hypermodernisme se différencie par l'exploitation de cette fin des récits, offrant aux individus l'illusion de pouvoir finalement accéder à leur émancipation.

¹⁶ Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p.20. Notre traduction.

¹⁷ Beck et Beck-Gernsheim, *Individualization*, p 23.

¹⁸ cf. Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne*. (Paris, Éditions de Minuit, 1979). Il faut signaler que notre étude ne souhaite pas faire une analyse comparative entre le « postmodernisme » et l'« hypermodernisme ». Notre appui sur ce dernier a pour objectif d'illustrer la cohabitation, parfois paradoxale, de manifestations sociales et politiques contemporaines. Nous reviendrons sur cette idée.

Avant, la construction de soi était un exercice artistique demandant une imagination débordante. Les artistes comme Antonin Artaud et Henri Michaux, même Jean-Marie Le Clezio, — pour n'en citer que quelques-uns — incarnent l'image du déracinement, des « citoyens du monde », et de la métamorphose de l'homme à l'aide de l'imagination. Aujourd'hui, nous pouvons les imiter en choisissant nos origines, nos pays de résidence, nos identités, même nos corps ; une prolifération de l'*Homo optionis* fomentée par les avancées technologiques. D'après Ulrich Beck, cette rupture dépeint la naissance de l'hyperindividualisation contemporaine où tous les individus décident l'« être » qu'ils deviendront :

The ethic of individual self-fulfilment and achievement is the most powerful current in modern society. The choosing, deciding, shaping human being who aspires to be the author of his or her own life, the creator of an individual identity, is the central character of our time.¹⁹

Mais si l'on se réfère à Gilles Lipovetsky, ces conditions illusoires — le *pouvoir* de choisir (équivalent au *pouvoir d'achat* du système capitaliste) — renforcent le narcissisme contemporain « conduisant les individus à réduire la charge émotionnelle investie sur l'espace public ou les sphères transcendantes et corrélativement à accroître les priorités de la sphère privée »²⁰. En d'autres termes, plus nous pouvons choisir et consommer, plus nous construisons de barrières aux échanges humains.

La précarité de nos rapports contemporains ne pourrait pas être comprise sans une analyse de nos moyens de communication. Tout au long de l'histoire de l'humanité, nos formes de communication ont évolué en parallèle des avancées technologiques. Auparavant, il n'y avait ni portable, ni ordinateur, ni Internet. Maintenant, nous sommes face à une démocratisation exponentielle de l'accès aux réseaux d'information, et de la possession des appareils. L'ironie réside dans le fait que plus on a de manières de communiquer, plus nos relations deviennent banales, sans rapports réels. Nous pouvons désormais écrire à une personne localisée à l'autre bout du monde (*Whatsapp, Telegram*), être au courant de la vie quotidienne d'un artiste (*Instagram, Snapchat*) ou « interagir » avec une personne grâce à un vidéo-appel (*Skype, Zoom, Facetime*). Maintenant, nous pouvons tous être « joignables », « connectés » ou « en ligne » à tout moment. Formes de communication fomentant l'obsession

¹⁹ Beck et Beck-Gernsheim, *Individualization*, pp. 22-23.

²⁰ Lipovetsky, *L'ère du vide*, p.20.

de l'instantanéité — ladite crise du *message vu* et non-répondu —, transformant le soutien et/ou l'approbation de nos « amis » en « likes » et, d'après Byung-Chul Han, mettant en risque l'existence de soi. Sous l'influence des flux de consommation capitaliste et la crise des liens humains, B.C. Han analyse les réseaux sociaux en indiquant que, pour éviter le risque de l'anonymat digital — c'est-à-dire la disparition du soi —, l'homme doit prendre des mesures pathologiques dont *publier* sans cesse : « Instead of being “nobody,” he is insistently somebody exhibiting himself and vying for attention.»²¹ Les Grandes Compagnies du Web comme Facebook, Instagram, Snapchat, Tik tok, entre autres, incitent leurs clients à *devenir quelqu'un* en exhibant leurs vies, l'unique manière par laquelle l'individu croit pouvoir « être ». Ces flux digitaux nous rappellent la condamnation des Danaïdes : remplir sans fin un tonneau troué. Même châtiment pour l'homme hypermoderne qui, pour vivre et résister aux flux digitaux effaçant ses contenus donc sa vie, doit faire de sa vie un spectacle.²²

Ces nouvelles formes de « communication » ont eu pour conséquence la disparition des interactions réelles ; nous sommes passés à des échanges face à face aux échanges *Face to Face*²³. Au niveau sentimental, de plus en plus, les couples divorcent au moindre conflit ou désaccord, faute de communication, d'échanges et de paroles. Autre perte : celle de la culture du *bricolage* qui nous incitait à réparer une chose cassée et non à la remplacer. Sous le spectre de l'hyperconsommation, toutes nos relations personnelles suivent la logique d'achat-consommation-déchet. Les diverses applications fomentant les rencontres (*Tinder, Adopte un mec, Meetic*, etc.), se sont inspirées de cette dynamique capitaliste, offrant à leurs utilisateurs la possibilité de construire des relations sans lendemain, sans attachements, en une phrase : des *relations liquides*. Leur succès réside dans le fait que ces sites reproduisent l'instabilité de notre vie quotidienne dans notre vie sentimentale, entraînant ainsi la prolifération de liens éphémères. L'augmentation des engagements à distance chez les jeunes, des relations que l'on pourrait appeler *en streaming*, sans corps et sans liens concrets, en fournit une illustration.

²¹ Han, *In the Swarm*, p.11.

²² Pour plus d'informations sur la médiatisation de la vie humaine, voir : Guy Debord, *La Société du spectacle*. (Paris, Gallimard, 1996).

²³ L'ex-président des Etats-Unis, Donald Trump, ayant fait de Twitter son moyen de communication officiel illustre l'importance actuelle des réseaux sociaux. Twitter est une plateforme permettant une communication immédiate et massive, à travers laquelle l'ex-président Américain informait ses concitoyens des nouvelles réformes et prises de décision de son cabinet. L'ironie réside dans le fait que les membres de son cabinet présidentiel étaient toujours informés de leur licenciement par ce réseau social et non par l'ex-président en personne. Une évidence de la perte actuelle de communication vis-à-vis.

Dans un monde où les choses sont soumises à une *obsolescence programmée*, l'unique manière pour qu'une chose perdure, c'est en la remplaçant constamment. Certes il s'agit d'un mouvement paradoxal, mais qui répond à la logique du cycle de consommation capitaliste : acheter, user, jeter, puis recommencer. Même cas dans nos relations personnelles où l'Autre, une fois *utilisé*, doit être *jeté* puis *remplacé*. Si on poursuit l'analogie, dans nos milieux de travail, il existe une prolifération des contrats à durée déterminée, des missions, des extras, et une pénurie des contrats à long-terme. En résumé, nous pouvons dire que dans le travail comme dans l'amour, il est plus facile aujourd'hui d'obtenir un CDD qu'un CDI. Pour Z. Bauman, qui réduit toutes nos relations sentimentales à des rapports commerciaux, l'analogie la plus correcte serait de dire que nos relations sont des *produits de marché*. Ainsi, si nous ne sommes pas contents avec l'efficacité de notre produit — notre couple — nous pouvons nous en débarrasser et acheter un autre.

Tout semble donc indiquer que, dans l'ère hyperindividualiste, tous nos engagements et nos regroupements sont condamnés à la *liquidité*, nous amenant, d'après Gilles Lipovetsky, vers la solitude :

Plus la ville développe les possibilités de rencontres, plus les individus se sentent seuls ; plus les relations deviennent libres, émancipées des anciennes contraintes, plus la possibilité de connaître une relation intense se fait rare. Partout on retrouve la solitude, le vide, la difficulté à sentir, à être transporté hors de soi.²⁴

Dans son étude de la littérature romantique du XIX^{ème} siècle, Mikhaïl Bakhtine idéalisait la rue comme l'espace de rencontres, d'aventures et de mésaventures, générant surtout le dialogue, soit le *partage d'expériences*. Nous sommes loin de cette exaltation de la rue : les rencontres sont générées à présent dans un « espace virtuel », et les écrans sont désormais une sorte de *filtre* jugent si l'Autre doit être accueilli ou refusé. Alors, une des conséquences de la virtualisation des espaces est le désengagement dans les espaces physiques réels. La perte d'interaction sociale est un fait que nous pouvons constater facilement. Il suffit d'aller dans un restaurant — ou dans une bibliothèque, un aéroport, un supermarché, etc. — pour percevoir comment les gens dépensent plus de temps à regarder leurs portables qu'à parler avec leurs compagnons de table. Le temps d'échange est devenu tellement court, constamment interrompu par les appareils et les notifications des réseaux sociaux profitant de notre obsession d'être omniprésents. Le flux de paroles est suspendu par un autre flux, celui des *notifications*. Google a bien choisi le mot, car son flux de notifications

²⁴ Lipovetsky, *L'ère du vide*, p. 111.

incite ses clients à se mettre à jour, afin de ne rater aucun événement qui se passe en dehors de leur champ visuel.

Ce n'est pas une coïncidence si les sociologues contemporains se sont intéressés aux lieux de passage, des lieux n'engendrant plus de rencontres, des lieux qui, selon la terminologie de Marc Augé, sont devenus des « non-lieux ». Certes, les gens cohabitent, partagent un même espace, mais sans jamais coexister. Un monde ainsi sans repères et marqué par le flux obsessionnel d'achat-consommation-déchet est un monde « promis à l'individualité solitaire, au passage, au provisoire et à l'éphémère »²⁵. Les espaces contemporains sont désormais des passerelles de *spectres humains* car, dans un monde où tous sont de passage, personne ne peut laisser de traces²⁶. On coule sur les surfaces, sans jamais y rester, sans y laisser une empreinte. Pour ce motif, Byung-Chul Han dit que nos rassemblements contemporains sont simulacres, de faux-échanges où nous n'arrivons jamais à être vraiment ensemble :

The digital inhabitants of the Net do not assemble. They lack the interiority of assembly that would bring forth a we. They form a gathering without assembly — a crowd without interiority, without a soul or spirit. Above all, they are isolated, scattered hikikomori sitting alone in front of a screen.²⁷

Danilo Martuccelli propose une autre lecture des congrégations contemporaines, non moins pessimiste, puisqu'il suggère que ces regroupements ne sont que l'union des individualités s'efforçant, en étant ensemble, de marcher sur les pieds des autres pour réclamer leur singularité : « une forte implication des individus dans la société, ne serait-ce que parce qu'ils désirent ardemment voir reconnus, en son sein et par les autres, leurs

²⁵ Augé, *Non-lieux*, p. 101.

²⁶ Nous pouvons reformuler la « trace » sous une optique numérique, pour dire que nous sommes devenus des *algorithmes*, du moins est-ce ainsi que les Grandes Compagnies du Web nous considèrent. S'il est de plus en plus difficile d'interagir dans les espaces réels, nos échanges sur le Web sont facilement traçables et enregistrés. Toute cette information fait de nous des *algorithmes*, mais aussi des *marchandises*. Pour ce motif, Byung-Chul Han indique que nous sommes face à une évolution du « biopouvoir » provoquée par les réseaux sociaux. Tout notre contenu en ligne n'est qu'une copie de notre psyché, ayant passé par un filtre — les serveurs des Grandes Compagnies — pour arriver à nos appareils. Ainsi, chaque action, chaque « clic » ou « like », voire chacune de nos actions en ligne est enregistrée, conférant plus de pouvoir aux Grandes Compagnies, qui en profitent en vendant notre information et *notre psyché* aux compagnies publicitaires. C'est grâce à cet aspect que B.C. Han suggère de ne plus parler de « biopouvoir », mais de « psycho-pouvoir ». cf. Han, *In the Swarm*.

²⁷ Han, *In the Swarm*. p. 14.

singularités. »²⁸

Un des effets de cette obsession de *sortir du lot*, de se différencier de la masse, réside dans la disparition de grandes communautés et l'essor des *identités liquides*. Deux aspects qui, d'après D. Martuccelli, ont réduit les analyses sociologiques à la première personne, c'est-à-dire à l'individu : « La vocation analytique de la socialisation change radicalement : hier, elle était le moteur de l'intégration de l'individu à la société ; aujourd'hui, elle est la fabrique du processus d'individualisation. »²⁹ En effet, il ne s'agit plus de la « masse », il s'agit maintenant de regroupements d'individualités, de « masses d'individus ». Une construction perpétuelle de nouveaux groupes, chaque fois plus spécialisés, plus réduits et exclusifs, des micro-groupes. L'ironie, comme l'indique Z. Bauman, est que les individus, en souhaitant se différencier des autres, finissent par se ressembler, comme un serpent qui en voulant échapper à lui-même finit par mordre sa propre queue :

Ils sont au contraire d'une ressemblance frappante les uns avec les autres, en ceci qu'ils doivent suivre la même stratégie de vie et utiliser des marques communes — communément reconnaissables et lisibles — pour convaincre les autres qu'ils suivent la même stratégie qu'eux. En matière d'individualité, le choix individuel n'existe pas.³⁰

Il faut préciser que la socialisation désigne un processus d'interaction et d'échanges entre les individus d'une même communauté (pays, culture, religion). Ces interactions ont un effet miroir dans la formation de la personnalité, faisant de la rencontre avec l'Autre le reflet nécessaire pour la construction de la communauté. Cette proximité implique la disparition paradoxale de l'Autre, car au sein d'une même communauté, cet Autre devient un égal³¹. Il s'agit d'un mouvement réciproque, un aller-retour, enlevant à l'Autre son étrangeté, à ceci

²⁸ Martuccelli, *La société singulariste*, p. 51.

²⁹ *Ibid.* p 25.

³⁰ Bauman, *La vie liquide*, p. 26. Une anecdote personnelle peut nous servir d'exemple. Lors d'une conférence universitaire, j'ai été étonné par la quantité d'étudiants possédant, dans un même temps et un même espace, un ordinateur *Macbook pro* et des baskets blanches-noires *Adidas*, sont-ils semblables ou différents ? Personne ne veut être signalé comme la copie d'un autre, mais comment en employant les mêmes appareils et, en s'habillant avec les mêmes vêtements, pouvons-nous nous considérer différents ? Encore une fois, le paradoxe de la société d'hyperconsommation réside dans le fait de *prétendre* être singulier en agissant *comme* les autres.

³¹ Nous approfondirons la question sur l'altérité dans les chapitres prochains, en proposant des critères de considération morale applicables à tous les êtres vivants. Nous reviendrons sur la notion de proximité et le reflet permettant la disparition de l'altérité de l'Autre à travers nos deux sujets d'étude.

près, indique D. Martuccelli que les « individus se construisent, sinon toujours en reflet, au moins en étroite relation avec les structures sociales : valeurs d'une culture, normes de conduite, institutions, clivages sociaux, classes, styles familiaux. »³²

Il y a longtemps, nos voisins étaient de la même région que nous ; nous allions en vacances à la campagne, et nos formes de divertissement ne dépendaient pas des interactions virtuelles. L'Autre, en venant de *chez nous*, était un *proche*. Aujourd'hui, en raison des déplacements forcés par la guerre, par les conditions socio-économiques du pays de résidence ou par l'aventure de vivre ailleurs, la *déterritorialisation massive* est une réalité mondiale. Nonobstant ce flux d'étrangers, légaux et clandestins, avec différentes croyances et traditions, ou la cohabitation avec des personnes de doubles origines (franco-algériens, américano-polonais, italo-argentin, etc.), cette diversité ne semble pas enrichir nos formes de sociabilisation. Comme signalé précédemment, le développement technologique actuel a suscité de grandes transformations comme l'établissement d'une communication immédiate et l'essor des voyages. Mais si l'on en croit Byung-Chul Han, plus qu'un atout en faveur de la sociabilisation, la technologie a eu pour conséquence la disparition de l'altérité et du respect. L'ère numérique actuelle, en permettant la suppression des distances et des frontières, a fini par effacer les différences. Or, celles-ci sont nécessaires pour voir l'Autre précisément comme un Autre, dans les mots de B.C. Han : « By means of social media, we seek to bring the Other as near as possible, to close any distance between ourselves and him or her, to create proximity. But this does not mean that we have more of the Other; instead, we are making the Other disappear. »³³ Si l'altérité composant l'Autre n'est que la conséquence de la *distance* entre celui-ci et le Moi, l'*extrême proximité* dans l'ère numérique empêche donc l'émergence de tout type d'altérité. En poursuivant son analyse, B.C. Han note que la disparition de l'altérité accompagne la disparition du respect, car le lien entre ce sentiment humain et l'altérité est, encore une fois, *la distance* :

Respect is often felt for role models or superiors, yet mutual respect is possible based on symmetrical recognition. Accordingly, a ruler may even have respect for those he rules. Today, the shitstorms that are bubbling up everywhere point to the fact that we are living in a society without mutual respect.³⁴

Par ailleurs, la disparition de déterminismes historiques, l'hypercommunication et

³² Martuccelli, *La société singulariste*, p. 32.

³³ Han, *The Agony of Eros*, p. 13.

³⁴ Han, *In the Swarm*, p. 5.

l'extrême proximité ont eu comme conséquence l'affaiblissement de nos rapports humains, dont la preuve est l'émergence de traités pour la communication au sein des endroits de travail — *Triomphez dans vos réunions, 10 Conseils pour lire les pensées de vos collaborateurs* — et la naissance des *coachs* du développement personnel — *Ayez une vie heureuse* — et de *gurus* des relations amoureuses — *Comment conquérir la femme que vous désirez*. L'autre étant vu comme un défi, ou comme un outil, notre lien à lui ne sera qu'un lien narcissique au profit de notre intérêt personnel.³⁵

Il faut préciser que la concurrence parmi les hommes et la méfiance envers l'Autre ne sont pas un phénomène actuel. Cependant, si l'on en croit Robert Antelme, c'est dans les camps de concentration nazis que ces deux comportements ont été plus évidents.³⁶ Dans son récit des camps, R. Antelme indique que la survie personnelle reposait sur la méconnaissance des autres, malgré l'extrême proximité — spatiale ou morale — qu'on avait avec eux. La vie précaire menée par les prisonniers les conduisait à lutter pour leur autoconservation, c'est-à-dire, à considérer leur propre intérêt avant celui des autres. Par conséquent, les micro-communautés construites par les prisonniers — les Russes avec les Russes, les Italiens avec les Italiens, les Français avec les Français, etc.—, étaient des assemblages fébriles, bientôt dissous par la nécessité individuelle de survivre. Ceci est expliqué par R. Antelme de la manière suivante :

Celui qui a râlé, c'est celui qui hier m'a tendu la main pour m'aider à monter. [...] Cependant, hier, il a souri, et aujourd'hui il m'engueule. Nous avons passé une nuit l'un à côté de l'autre, et déjà nous nous repoussons. [...] Quelque chose comme trop de bonheur a fait qu'il a tendu une main et qu'il a souri. J'en ai gardé le souvenir ; allongé contre lui, ce dos était fraternel, j'en étais presque intimidé. Maintenant, il

³⁵ Nous reviendrons sur l'obsession du profit au sein du système capitaliste entravant la *libération* des animaux, où un des mécanismes à examiner, c'est la question du « bien-être animal » qui constitue un ensemble de mesures pour garantir le bien-être des animaux d'élevage. Néanmoins, ces mesures ne représentent qu'un exercice rhétorique de la part de l'Industrie agroalimentaire pour augmenter ses chiffres d'affaires en vendant des produits « libres de souffrance » qui répondent aux exigences des consommateurs : manger de la viande sans culpabilité.

³⁶ Pour plus de détails sur la méfiance interhumaine dans les camps de concentration, voir : Elisabeth Roudinesco, *La part obscure de nous-mêmes : une histoire des pervers* (Paris, Albin Michel, 2007). Dans ce texte, Roudinesco analyse l'histoire de Rudolf Höss (1900-1947), ancien officier de la SS, qui a mis au point dans les *Lager* un système de compétition où le prisonnier le plus impitoyable envers ses semblables avait plus de possibilités de survivre.

rôle. C'est déjà fait, nous nous sommes usés.³⁷

En effet, dans une *situation extrême*, comme celle des camps de concentration, comment être aimable avec mon ennemi, avec celui qui veut voler mon pain et ainsi que ma possibilité de survivre ? La méfiance et la concurrence sont l'*aura* des camps, faisant de l'ami d'hier l'ennemi d'aujourd'hui. Sous cette optique, la souffrance de l'Autre n'éveille aucune émotion chez l'homme voulant survivre malgré tout ; au contraire, dans un contexte de compétition, sa disparition augmente nos chances de survivre, comme le suggère R. Antelme : « entre la vie d'un copain et la sienne propre, on choisirait la sienne ».³⁸

Upton Sinclair, dans *La Jungle*, donnait déjà un exemple de conditions de précarité amenant les hommes à la rupture des liens humains. U. Sinclair raconte l'histoire des étrangers européens immigrés aux Etats-Unis au début du XX^{ème} siècle, pour travailler dans les abattoirs de Chicago. Le roman se focalise sur Jurgis et sur sa lutte pour accomplir *the american dream*. Tout au long de son épopée, le héros se confrontera à l'émergence d'attitudes individualistes, dont les plus étonnantes sont celles de ses concitoyens Lituaniens. Il comprendra trop tard que sa souffrance ne venait pas des conditions précaires du travail aux abattoirs, non plus que de son hétérophonie, mais de son manque d'égoïsme. Ainsi le résume la voix narrative :

Un célibataire pouvait envisager de se constituer une petite épargne s'il ne buvait pas et s'il ne pensait rigoureusement qu'à lui, c'est-à-dire s'il ne se souciait ni de son vieux père, ni de sa vieille mère, ni de ses petits frères et sœurs ou d'aucun de ses parents, ni de ses collègues du syndicat, ni de ses copains, ni de ses voisins qui peut-être mouraient de faim à deux pas de chez lui.³⁹

Sommes-nous de retour dans les camps de concentration, ou dans les abattoirs de Chicago où tout signe d'empathie réduit les possibilités de survivre ? La différence réside dans le fait que le système capitaliste fomenté et exploite les conditions précaires déjà mentionnées (travail, hébergement, etc.), diffusant ainsi l'idée que *tout est désormais une situation limite*, donc qu'il faut seulement veiller à nos propres vies. A ce propos, Bruno

³⁷ Antelme, *L'espèce humaine*, p. 313.

³⁸ *Ibid.* p. 24.

³⁹ Sinclair, *La jungle*, p. 191. Nous ferons référence à l'œuvre d'Upton Sinclair tout au long du présent travail pour illustrer les deux axes de lecture de ce texte. Nous verrons en détail comment la focalisation sur un seul type de vie vulnérable, celle des employés migrants Lituaniens, peut amener le lecteur à ignorer les autres vies dont la vulnérabilité est mise en évidence, à savoir les vies animales.

Bettelheim développe le concept de « situation extrême »⁴⁰ pour illustrer les contextes dans lesquels un individu peut opter pour devenir un bourreau ou forger un monde-à-soi pour résister à cette force destructrice. Pour B. Bettelheim, cet individu, en étant absorbé par son monde intérieur, est réduit à une sorte d'autisme. De nos jours, cet autisme est similaire au comportement des individus contemporains qui, dévorés par leurs écrans, par leur *monde-à-soi-virtuel*, sont maintenant indifférents à la souffrance des autres.

Par ailleurs, si nous devons faire appel à une analogie, nous pourrions dire que nos liens sont une *corde* nous attachant aux autres hommes. Lors d'une situation extrême, devrions-nous la couper pour nous sauver ou aider l'Autre ? Frans de Waal répond à cette question à travers une histoire où la solidarité entre les hommes a été remise en question :

En 1953, huit alpinistes se retrouvèrent en difficulté sur le K2, un des sommets les plus hauts et les plus dangereux de la planète. Par moins 40°, l'un d'eux souffrait d'un caillot de sang à la jambe. Même si redescendre avec un compagnon handicapé mettait leur vie en péril, aucun membre de la cordée ne songea un instant à l'abandonner. L'histoire a retenu la solidarité de ce groupe, devenue légendaire. Prenez à l'inverse un drame récent : en 2008, onze alpinistes trouvèrent la mort sur le K2 après s'être désolidarisés les uns des autres. Un survivant déplorait cette pulsion d'auto-préservation.⁴¹

Une situation similaire pendant l'ascension d'un sommet a été observée, la blessure d'un compagnon, mais deux réactions distinctes : considérer son intérêt propre ou agir en fonction du groupe. Ces comportements individualistes nous amènent vers la *coupure* de liens, dont la forme extrême est la claustration volontaire et le refus de tout contact humain⁴². Mais, selon De Waal, l'autonomie totale n'est qu'un mythe démenti par les premiers hommes, qui n'auraient pas réussi à fonder les premières grandes civilisations sans

⁴⁰ Pour plus d'information sur la théorie du conditionnement et du mimétisme comportemental cf. Bruno Bettelheim, *Survivre* (Paris, Laffont, 1979).

⁴¹ Waal, *L'âge de l'empathie*, p. 240.

⁴² Un exemple des extrêmes de l'hyperindividualisation contemporaine se trouve chez les *Hikikomori* japonais. Ce pays affronte une crise sociale à cause du nombre croissant d'adolescents et d'adultes *renonçant à la vie en société*. La honte provoquée par le chômage, par une déception amoureuse, ou par un échec professionnel, pousse les *Hikikomori* à se retirer du monde ; un suicide symbolique ne pouvant pas être accompli sans l'appui des avancées technologiques. Le téléachat et les réseaux sociaux leur permettent d'avoir un contact minimal avec l'extérieur, possédant toujours leur écran comme un filtre/bouclier à l'altérité composant le monde. Nous y reviendrons.

s'entraider : « L'illusion, ici, est que nos ancêtres n'avaient besoin de personne. Ils vivaient dans l'indifférence. Leur seul problème tenait à leur compétition effrénée, au point que le coût des querelles devint insupportable. »⁴³

Malgré notre caractère associatif historique, car souvenons-nous en, nous sommes des *animaux politiques* (le « zoon politikon » chez Aristote), le manque d'investissement dans tous les aspects de la vie quotidienne est en augmentation. Certains mouvements sociaux actuels, donnant plus d'importance aux singularités qu'aux intérêts de masse, en sont un exemple. Le spectre de la singularité hante notre manque d'intérêts communs, entraînant la disparition de tous nos rassemblements au bout de quelques semaines. Prenons comme exemple d'incohérence discursive et éthique, le mouvement *#Blacklivesmatter* (BLM), né aux Etats-Unis en 2013, pour manifester contre la discrimination et les assassinats de jeunes noirs-américains. Dans leur discours, les dirigeants du groupe affirment que le respect de leurs vies est un « prérequis » pour souhaiter que d'autres vies soient aussi respectées : « We work vigorously for freedom and justice for Black people and, by extension, all people [...] In affirming that Black Lives Matter, we need not qualify our position. To love and desire freedom and justice for ourselves is a prerequisite for wanting the same for others. »⁴⁴ Même argument chez les *antispécistes* suggérant de commencer par la protection et le respect des vies animales pour élargir ultérieurement cette sphère morale, mais nous reviendrons sur ce sujet plus tard. Chez *BLM*, l'incohérence discursive et éthique s'exprime à travers la vulnérabilité des vies à protéger. Il ne s'agit pas de lutter pour la protection de toutes les vies (ceci est évident par le nom du mouvement), non plus de lutter pour toutes les vies d'origine noire comme celles des noirs-africains. Si l'on tient compte du contexte épistémologique dans lequel le mouvement a été construit, les uniques vies noires qui *importent* (*matter*), semble-t-il, sont les vies des noirs-américains vivant aux Etats-Unis ou dans le reste des pays du Nord⁴⁵.

Or, les vies des jeunes Afro-américains sont-elles les seules vies discriminées et exploitées aux Etats-Unis ? La lutte des militants de *BLM* a eu des conséquences sur la protection politique et la perspective sociale des migrants Latino-américains. Ces vies sont-

⁴³ Waal, *L'âge de l'empathie*, p. 39.

⁴⁴ Site de consultation : <https://blacklivesmatter.com/about/what-we-believe/>; Date de consultation : 28 février 2018.

⁴⁵ Pour rappel, d'autres pays du Nord se sont inspirés du mouvement *BLM* pour le reproduire localement, dont un de ces pays est la France.

elles aussi vulnérables que les vies des Afro-américains ? En réalité, la victimisation des vies des jeunes Afro-américains est devenue tellement un paradigme qu'à leurs yeux, les uniques vies *qui importent* sont leurs propres vies. En matière de chiffres, le nombre de jeunes Afro-américains morts entre les mains de la police américaine est largement dépassé par les migrants Latino-américains morts dans le désert d'Arizona et Nuevo México. En ce qui a trait aux violations des *Droits de l'Homme*, les militants de *BLM* semblent ignorer l'enfermement massif des migrants dans les centres de rétention et la séparation des enfants de leurs parents par la *Border Patrol*. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'ignorance des vies Latino-américaines renforce le *mur* séparant celles-ci des vies Afro-américaines aux Etats-Unis. Une ignorance des autres contredisant les propos revendicatifs chez *BLM*. Sous ce panorama, comment croire la promesse de l'expansion de la sphère de considération morale, à savoir l'inclusion d'autres vies vulnérables, quand depuis sa naissance, ce même mouvement a établi une différence entre les vies des noirs et des Latino-américains ? Malgré ses intentions cosmopolites, *BLM* illustre, de manière frappante, comment le spectre de la singularisation, exprimé ici à travers la victimisation — *qui souffre le plus ?* —, dissout toute tentative actuelle de consensus et d'expansion de la considération morale. En outre, *BLM* illustre comment l'inclusion d'une vie dans la sphère de considération morale peut engendrer l'exclusion d'autres types de vie, notamment celles des migrants latino-américains, une hypothèse à laquelle nous reviendrons.

Nous pouvons identifier une incohérence discursive et éthique similaire dans le mouvement *#MeToo*. Créé à l'origine par des femmes d'origine afro-américaine, le « mouvement virtuel » a eu une diffusion exponentielle grâce aux femmes du *star-system hollywoodien*. Certes, sans l'engagement de ces « personnages » — les vedettes de cinéma victimes de Harvey Weinstein — le mouvement n'aurait pas réussi à devenir mondial, mais la réalité est que dans son succès, les demandes originelles des fondatrices ont été ignorées. Pour celles-ci, le harcèlement et la discrimination expérimentés par une femme Afro-américaine aux Etats-Unis n'est pas comparable à celle d'une femme blanche, Asiatique ou Latino-américaine. Nous sommes, encore une fois, face au spectre de la singularisation exprimé par la victimisation : aux Etats-Unis *qui souffre le plus*, une femme noire ou une comédienne blanche ? Et les femmes d'origine asiatique et latinoaméricaine, *peuvent-elles souffrir ?*

L'autre exemple concerne l'évolution de groupes militants *LGBT* qui, jusqu'aux années deux mille, prônaient la défense des Homosexuels, Lesbiennes, Bisexuels et Transsexuels, un mouvement connu actuellement sous le nom de *LGBTQIA+*. Le changement représente l'inclusion d'individus davantage discriminés en raison de leurs préférences sexuelles (voir

Queers, Intersexuels, Asexuels, et + pour indiquer *tous les autres*), mais cette modification a provoqué une confrontation idéologique entre les militants. Ceci était prévisible car, chacun des membres vit une réalité différente selon son contexte — sexe, religion, pays, ethnie —, mais aussi parce que chaque membre veut *revendiquer sa singularité*. Un vrai amalgame au détriment de toute revendication sociale des individus sexuellement discriminés.

La « fierté » d'appartenir à un groupe semble apparaître quand celui-ci est plus restreint, soit plus singulier. Mais dans cette singularité, il peut y avoir des incohérences, comme c'est le cas de la parade *Veggie Pride*, inspirée de la *Gay Pride*. Certains militants de la cause animale se rassemblent chaque année à Paris pour revendiquer leur fierté d'être végétariens, mais aussi pour dénoncer le harcèlement, en particulier la *phobie* de l'homme envers eux. Le choix du préfixe *Pride* consiste à revendiquer leur fierté et leur vulnérabilité, comme celle des membres de la communauté LGBTQIA+. Un choix qui, bien sûr, a suscité plusieurs hostilités, comme Ophélie Veron l'indique :

Comme chaque année en effet, de nombreuses personnes LGBT ont manifesté leur mécontentement devant le parallèle fait entre leurs marches et celles des végétariens, entre les oppressions dont elles sont victimes et celles dont les végétariens seraient victimes. Comme chaque année encore, partisan·e·s et détracteur·rice·s de l'événement ont débattu sur les réseaux sociaux, les premier·ère·s criant à la végétarophobie à chaque tweet dénonçant la victimisation des végétariens.⁴⁶

Peut-on comparer l'oppression subie par les membres de la communauté LGBT (ou maintenant, LGBTQIA+) à celle expérimentée par les végétariens ? D'après le manifeste des militants contre la *végétarophobie*, les deux mouvements sont semblables car ils contestent l'ordre social établi : dans un cas les genres et les sexes (Homme-Femme ; Hétérosexuel-Homosexuel) de l'autre la domination spéciste manifestée par la consommation de la viande animale. Mais prôner le parallélisme entre ces deux causes est, pour les militants du groupe LGBTQIA+, une dévalorisation de leur cause, dans nos termes, *une perte de leur singularité*. Le spectre de l'hyperindividualisation se manifeste ici, encore une fois, dans le débat sur la victimisation : qui souffre le plus de la phobie de l'Homme, les végétariens ou les membres du LGBTQIA+ ? Chacun suggère que le harcèlement vécu est plus vif que celui de l'autre, que la discrimination expérimentée n'est pas la même, en somme, qu'il ne peut y avoir aucun lien.

⁴⁶ Ophélie Veron, « Ceci n'est pas de la végétarophobie ». *Site de consultation* : <https://antigone21.com/2017/10/11/ceci-nest-pas-de-la-vegephobie/>. *Date de consultation* : 11 octobre 2018

En effet, comment peut-il avoir un lien entre ces deux causes si leurs débats, leurs échanges, comme O. Veron l'a signalé, sont toujours dans les *espaces virtuels* ?

Ce qu'il faut remarquer dans la multiplicité actuelle de perspectives politiques, sociales et même philosophiques (dans les blogs, les podcasts, les articles, etc.), c'est que chaque opinion individuelle, semble-t-il, *doit être complètement respectée*. Toute critique portée vers celle-ci peut désormais être considérée comme une attaque contre la liberté d'expression, donc contre l'individu. Ceci est un autre aspect compliquant la construction de consensus, car si chacun possède sa propre opinion et revendique la singularité de sa pensée, qui ne peut pas être d'ailleurs questionnée, comment avoir un point en commun ? Plus important encore, comment exprimer son désaccord sans blesser l'intégrité de l'Autre ?⁴⁷ Danilo Martuccelli analyse, sous le spectre du néolibéralisme, l'évolution de la notion de *Justice* qui illustre, de manière exemplaire, la perte actuelle d'intérêts communs et la victimisation comme signe de l'hyperindividualisation contemporaine. Ce que l'on entendait par *Justice* était un consensus, une opinion partagée ; aujourd'hui, en n'ayant plus de consensus, toute notion de *juste* doit être pensée individuellement. A cet effet, D. Martuccelli indique que : « Il va de soi, et de plus en plus, que les individus étant différents, il est indispensable de les traiter différemment, afin d'asseoir leur véritable égalité. En bref, l'égalité doit se conjuguer au singulier. »⁴⁸ Par conséquent, l'allégorie de la Justice comme une déesse juste car aveugle doit disparaître, puisque cet aveuglement impliquerait d'enlever aux individus leur singularité, c'est-à-dire de rendre la justice égale à tous *malgré* leurs différences.

La disparité entre le discours et les actions dans les mouvements sociaux contemporains n'est qu'un reflet de la confrontation des intérêts individuels, mais aussi de la facilité — à entendre par ceci *liquidité* — avec laquelle nous pouvons nous engager et nous désengager pour une cause. A l'aide d'un *clic*, nous pouvons maintenant nous identifier avec

⁴⁷ Pour Slavoj Žižek, la volonté de respecter toutes les minorités a effacé les rapports hiérarchiques du travail à la composition familiale, permettant l'émergence de rapports *politiquement corrects*. Dans le but de ne blesser personne avec notre point de vue, nous finissons par construire une pression majeure dans nos relations humaines. De manière que, semble-t-il, nous devons maintenant choisir soigneusement nos paroles, car elles peuvent représenter une attaque pour l'Autre. Pour ce motif, S. Žižek considère que nous sommes face à une *nouvelle forme de totalitarisme*, encourageant l'émergence d'euphémismes et de rapports hypocrites parmi les hommes. cf. Slavoj Žižek, *Political Correctness is a more dangerous form of Modern Totalitarianism*. Disponible en ligne : <https://bigthink.com/videos/slavoj-zizek-political-correctness-is-fake>. Date de consultation. Février 2017.

⁴⁸ Martuccelli, *La société singulariste*, p. 22.

une cause lointaine, suivre la chaîne d'un *hashtag*, nous indigner de la photo d'un enfant noyé dans la mer Méditerranée ou dans le Rio Bravo⁴⁹, et signer une pétition en ligne contre la captivité des baleines en Russie. Formes liquides d'engagement éthique qui, d'après Z. Bauman, sont imprégnées par nos *intérêts égocentriques*, comme dans la lutte pour le changement climatique: « Les nouvelles préoccupations écologiques elles-mêmes doivent leur popularité à la perception d'un lien entre le mauvais usage des ressources planétaires et les menaces faites au libre cours des activités égocentriques de la vie liquide. »⁵⁰ Ces incohérences ou attitudes égoïstes dévalorisant nos causes contemporaines nous permettent de faire le lien avec la *schizophrénie morale* étudiée par Gary Francione, cette fois-ci à travers une autre histoire.

Imaginons que nous rencontrions dans un cocktail un voyageur ami des animaux de compagnie qui nous raconte comment il a sauvé un chien des rues de Bali (Indonésie) lors de son dernier voyage. Imaginons maintenant que, pendant qu'il raconte son histoire, il mange du jambon fumé et du fromage. Certes, personne ne peut nier que son *amour* pour les animaux de compagnie l'a poussé à sauver un chien errant pour l'amener en France, mais il ne s'aperçoit pas qu'il *mange* aussi des animaux⁵¹. Pour G. Francione, cet amour envers un type d'animal et l'ignorance de la souffrance des autres est la preuve de la *schizophrénie morale contemporaine*. Ainsi, il indique que « nous prétendons considérer les animaux comme ayant des intérêts moralement importants, mais nous les traitons d'une manière qui contredit ces affirmations ».⁵² Rappelons que G. Francione souligne que la schizophrénie morale ne doit pas être associée aux personnes souffrant de ce trouble psychotique, car comme nous l'avons indiqué, ces dernières ne sont pas capables d'associer leurs actions à leurs discours. Cependant, les « schizophrènes moraux » sont conscients de leurs actions mais ils ont décidé d'ignorer la maltraitance des autres animaux.

Pour la plupart des militants de la cause animale, y compris G. Francione, l'expansion de la *sphère de considération morale* nous permettra de sortir des dilemmes moraux, comme quand on doit choisir entre la vie d'un être humain ou celle d'un animal. Pour éclaircir cette

⁴⁹ Nous faisons référence à la mort d'Aylan, enfant Syrien mort en essayant de migrer avec son père vers l'Europe (2015), et à la photo récemment publiée (Juin 2019) d'une fille de deux ans et de son père, noyés au *Rio Bravo*, frontière naturelle entre le Mexique et les Etats-Unis.

⁵⁰ Bauman, *La vie liquide*. p. 20.

⁵¹ Nous paraphrasons l'anecdote rapportée par Peter Singer dans la préface de *Animal Libération*, où une femme lui raconte son amour envers les chiens, pendant qu'elle mange un sandwich au jambon.

⁵² Francione, *Introduction au droit des animaux*, p. 26.

idée, prenons l'exemple donné par G. Francione. Imaginez une maison en feu et à l'intérieur de celle-ci votre enfant et un chien, vous avez seulement le temps de sauver l'un d'entre eux, lequel choisirez-vous ? Dans une société où les vies animales auraient la même valeur que celles des hommes, où ils seraient considérés comme nos *semblables*, vous serez vraiment dans un dilemme, mais aux yeux de la majorité des gens, la mort d'un animal n'est pas importante, car il s'agit d'un *bien perdu*.⁵³ Mais, que se passe-t-il si on élargit l'analyse de la schizophrénie morale, en comparant certains de nos comportements envers les animaux et envers les autres hommes ?

Imaginons une autre histoire : cette fois-ci, il s'agit d'un touriste venu d'un pays du Sud qui se promène dans une ville de la Côte d'Azur. Au loin, un jeune couple s'approche avec une poussette. En passant à côté d'eux, le touriste s'étonne de voir qu'à l'intérieur de la poussette, il n'y a pas un bébé, mais un chien !⁵⁴ Il poursuit son voyage vers Paris, puis vers le nord, en s'arrêtant à Calais pour prendre le déjeuner, et poursuivre vers Bruxelles et Berlin. Quelques jours après être rentré chez-lui, il se rappelle n'avoir rencontré aucun chien errant dans les rues de ces villes européennes. Or, il se souvient avoir vu des « réfugiés clandestins » vivant dans des rues aux alentours de la Gare du Nord à Paris, partout à Calais, au quartier berlinois de Neukölln et dans un parc à Bruxelles. Quelle conclusion peut-il tirer de ces images ? Le traitement des Européens envers les animaux de compagnie et celui envers les « réfugiés clandestins » peut-il être aussi un exemple de la *schizophrénie morale* caractéristique de la société contemporaine ? Faudra-t-il, avant d'élargir la sphère de considération morale, élargir l'analyse de la schizophrénie morale contemporaine ?

En nous appuyant sur les analyses concernant l'hypermodernité et l'hyperindividualisme, nous avons souhaité illustrer la société contemporaine caractérisée par la *coupure* des liens humains parmi les hommes, par la cohabitation paradoxale de manifestations sociales et politiques, et par l'ignorance de l'Autre. Dans cette ouverture,

⁵³ Nous reviendrons sur les chapitres postérieurs au sujet de l'analyse des vies animales et de leur marchandisation, pour répondre à la question suivante : sont-ils de « biens » ou des « êtres » ?

⁵⁴ Nous développerons plus tard comment certains couples ont préféré avoir des animaux de compagnie plutôt que des enfants. Bornons-nous pour l'instant à signaler que ce phénomène, dans un premier temps, pourrait dessiner une augmentation de la considération humaine envers les animaux, car chez certains couples, ils sont traités comme les membres d'une famille. Mais la *liquidité* des relations amoureuses contemporaines nous permettra de supposer le contraire, c'est-à-dire, qu'il est plus facile de se séparer quand il y a un chien au milieu, que quand il y a des enfants. Par ailleurs, car la « compagnie » offerte par un animal ne sera qu'un autre type de marchandise. Nous y reviendrons.

comment faut-il comprendre la cohabitation des mouvements en faveur de la protection des vies animales et l'exclusion socio-politique des « réfugiés clandestins » et des demandeurs d'asile ? Sera-t-il, aujourd'hui, plus facile de prôner la protection et la considération morale des vies animales que celle de certaines vies humaines ?

La frontiérisation contemporaine.

Si on se focalise seulement sur l'augmentation du nombre des mouvements de revendication des droits des animaux, nous serions tentés d'affirmer que nous vivons dans une société harmonieuse, hospitalière et ouverte à la différence. Une société où il n'y aurait plus de distinctions de sexe, de genre, d'ethnie ou de religion. Dans ce contexte, il serait compréhensible, même *éthiquement cohérent*, d'étendre la sphère de considération morale aux autres êtres vivants, tels que les animaux. Mais la « crise migratoire » actuelle, l'émergence des partis politiques d'extrême droite en France, en Autriche, en Italie et en Hongrie, le Brexit, les multiples référendums pro-séparatistes et la militarisation des frontières montrent la difficulté d'imaginer une société *sans frontières*. Malgré leurs origines, tous ces mouvements socio-politiques convergent vers un point : l'arrivée des migrants a mis en crise la souveraineté, l'économie et les valeurs des nations européennes. Pour se protéger, les dirigeants européens ont répondu à la « crise migratoire » par le refus, l'exclusion et, très souvent, par l'enfermement des hommes et des femmes cherchant un refuge sur le sol européen. Ce procédé étatique, divisant les vies humaines à travers l'édification des murs et des camps, répond au nom de *frontiérisation*⁵⁵. La mise à l'écart des vies considérées comme *indésirables*, notamment celles des demandeurs d'asile et des « réfugiés clandestins »⁵⁶, illustre le panorama socio-politique actuel. Il est une contextualisation nécessaire pour développer ultérieurement les propos des militants pro-animalistes nous incitant à démolir le mur séparant les hommes des animaux et que l'on nomme le *spécisme*.

Commençons par préciser la différence entre une « frontière » et un « mur ». Michel Agier, spécialiste de la question migratoire, fait une description de leurs particularités : « Il y a autant de différence entre une frontière, à la fois limite et passage, et un mur, synonyme

⁵⁵ La politique anti-hospitalière menée par les autorités européennes est décrite par Henk van Houtum comme un « blacklisting européen ». Pour plus d'information, voir : Henk van Houtum, « Human Blacklisting: The Global Apartheid of the EU's External Border Regime » dans *Environment and Planning D: Society and Space*. 2010; 28(6):957-976.

⁵⁶ Ces deux catégories juridiques posent un problème car, d'une part, la plupart des demandeurs ne pourront pas accéder au statut de « réfugiés » ; d'autre part, parce qu'un « réfugié » ne peut pas être « clandestin ». Une fois octroyé ce statut juridique par l'Etat hôte, le réfugié n'est plus considéré comme un être *hors-loi* et sans-abri, car il accède à l'hébergement. Mais tout reste dans la théorie. Nous approfondirons cette problématique ultérieurement.

d'enfermement réciproque, qu'entre l'altérité et l'identité ».⁵⁷ La frontière démarque une limite géographique, parfois naturelle, comme les Alpes Suisses ou le parc du Mercantour; parfois étatique, comme la douane entre Vintimille et Menton, deux villes voisines délimitant le passage de la France à l'Italie. M. Agier note ensuite qu'une des fonctions de la frontière consiste à marquer la différence entre le *dedans* et le *dehors*, une différence spatiale permettant de sortir de situations incertaines, indique-t-il :

Font ainsi « frontière », les lieux incertains, les temps incertains ; les identités incertaines, ambiguës, incomplètes, optionnelles ; les situations indéterminées, les situations d'entre-deux, les relations incertaines. Ce sont des rencontres et des expériences qui mettent en relation un ici et un ailleurs, un même et un autre, un fait « local » avec un contexte « global » (c'est-à-dire simplement quelqu'un ou quelque chose qui vient de « dehors »).⁵⁸

Le mur se différencie de la frontière par sa radicalité car il incarne la différence entre l'humain et l'inhumain, tels que les camps de concentrations, les prisons et, comme nous l'analyserons ultérieurement le *spécisme*, sont des exemples. Mais ces différences, comme nous souhaitons l'illustrer, sont ambiguës car une frontière peut être vécue comme un mur.

Posée à la limite de deux « situations indéterminées », la frontière dévoile les différences, oppose l'identité à l'altérité, c'est-à-dire l'égal au différent ⁵⁹. Certes, la frontière est une limite, mais aussi un *passage*. En ce qui a trait aux mouvements migratoires, en séparant l'intérieur de l'extérieur, la frontière dévoile la différence parmi les hommes : qui est d'ici et qui vient d'ailleurs. L'homme souhaitant la traverser doit laisser tomber son masque, montrer son vrai visage et la différence qu'il incarne. C'est le temple de Delphes revisité mais, cette fois-ci, il ne s'agit plus d'une maxime d'origine divine, « se connaître soi-même » (*Γνωθι σεαυτόν*), il s'agit d'une maxime étatique : « qui es-tu ? ». L'homme, confronté à la frontière, sera également confronté à la perception du territoire qui l'accueille : « es-tu un *membre*, un *touriste* ou un *être indésirable* ? ». Ceci représente l'origine des considérations étatiques, des permissions et des prohibitions. Cette origine, dans un premier temps, semble-être de caractère purement politique.

A ce propos, Danièle Lochak, autre spécialiste des migrations contemporaines, note

⁵⁷ Agier, *La condition cosmopolite*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.* p. 7.

⁵⁹ Nous reviendrons à la question du *différent* pendant l'analyse de l'*humanimal* qui sera dessiné comme un être hybride incarnant la *frontière* entre l'homme et l'animal, mais aussi le *chaînon* entre ces deux espèces.

que les accords politiques déterminent l'entrée et le refus des étrangers sur le territoire. Pour elle, la différence entre *franchir* et *traverser* une frontière réside dans la considération politique que le pays d'accueil possède envers l'étranger : « l'exclusion des étrangers n'est plus — du moins principalement — ni culturelle, ni religieuse, ni personnelle, mais se fonde sur des considérations politiques ; le critère politique condensant en quelque sorte tous les autres ».⁶⁰ Néanmoins ces considérations dépassent la simple appréciation politique, car elles dissimulent la remise en question du caractère humain des hommes souhaitant traverser les frontières. La *frontiérisation* peut être comprise, dans un premier temps, comme un procédé étatique divisant les hommes selon leur valeur humaine. Les vies qui comptent seront privilégiées par la « libre circulation » ; celles des *indésirables* resteront dehors ou, si elles réussissent à transgresser les frontières, elles seront contenues par des murs. Mais avant d'approfondir la *frontiérisation*, examinons les accords internationaux permettant la libre circulation de certains citoyens et empêchant celle des *autres*.

L'apparition de l'Union Européenne a constitué l'émergence de ce que l'on peut considérer comme un « Etat continental » composé par une multiplicité ethnique, de plusieurs langues, et de plusieurs monnaies. En quelque sorte, un Etat bâti par plusieurs *différences*. Pour le consolider et garantir son hégémonie, il a été fondamental de transmettre aux nouveaux citoyens des valeurs communes⁶¹. Celles-ci ont été transmises à travers l'articulation des droits politiques et sociaux comme le partage d'une monnaie (l'Euro), d'un espace (l'espace Schengen), du droit à l'hébergement, au travail et à la *libre circulation*. Les accords de Schengen, signés en 1985 par l'Allemagne, la France et les pays du *Benelux* (la Belgique, Les Pays-Bas et le Luxembourg), sont entrés en vigueur en mars 1995 donnant naissance à la « libre circulation » dans cet espace. Les accords de l'espace Schengen précisent que les ressortissants des États parties peuvent circuler sans être contrôlés aux frontières : « les frontières intérieures peuvent être franchies en tout lieu sans que des vérifications aux frontières soient effectuées sur les personnes quelle que soit leur nationalité

⁶⁰ Lochak, *Etrangers*, p. 29.

⁶¹ L'origine de la libre circulation des personnes, d'après Etienne Balibar, est une conséquence des accords économiques internationaux. Pour faciliter et stimuler le libre commerce mondial était indispensable la disparition de certaines frontières qui, une fois effacées, ont permis la libre circulation des marchandises. Pour plus d'informations sur les implications économiques dans la disparition des frontières et la naissance des nouveaux blocs socio-économiques, voir : Etienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'état, le peuple*. (Paris, La Découverte, 2001).

». ⁶² En effet, pour un ressortissant de l'UE passer d'un pays membre à un autre — *ex.* de l'Autriche à l'Allemagne —, c'est traverser une *frontière*. Parfois, pour ce type de déplacements, il n'aura même pas besoin d'un passeport, une carte d'identité prouvant qu'il vient de l'*intérieur* suffit, puisqu'il est *membre* de l'*Union*. Cette liberté de circulation est réservée exclusivement aux ressortissants de l'espace Schengen. Il faudrait donc examiner comment la frontière est vécue par ceux que les États européens rejettent, notamment les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins ».

La thèse de Thomas Nail nous permet d'approfondir la conception de la frontière comme un filtre séparant les vies d'après la valeur octroyée par les États hôtes. Dans cette analyse remarquable, T. Nail étudie les flux migratoires en s'appuyant sur la mécanique des flux, et associe la frontière aux filtres d'identification des flux migratoires. Une fois identifiés, les flux sont divisés en « élites » et en « pauvres » ; dans ces mots : « The border acts as a sieve or filter, as it allows capital and the global elite to move freely but, like a yoke, catches the global poor. » ⁶³ Dans cette optique, la frontière autorise le flux de certains citoyens, ils ont le droit de *couler*, d'aller d'un pays vers un autre, mais elle interdit aussi le passage d'autres flux. Si l'on considère l'UE comme un bloc économique, privilégiant la libre circulation, l'accès au travail, aux aides sociales, à une qualité de vie et d'éducation, etc., ce n'est pas étonnant de dire que cette union de pays est le point d'attraction de beaucoup de gens souhaitant améliorer leurs conditions de vie. ⁶⁴ Pour D. Lochak, l'homogénéisation des frontières, c'est-à-dire la constitution des blocs et des unions économiques au niveau mondial,

⁶² Titre II, § 1, Art. 2. *Convention de l'application de l'accord Schengen, juin 1985. Disponible en ligne : https://www.senat.fr/europe/acquis_schengen_1999.pdf*

⁶³ Nail, *The figure of the migrant*, p. 31. Pour plus d'informations sur l'association des migrants aux flux dangereux, voir également : Otto Santa Ana. *Brown Tide, Rising: Metaphors of Latinos in Contemporary American Public Discourse* (Austin: University of Texas Press, 2002).

⁶⁴ Une autre catégorie conflictuelle est celle du « migrant économique ». Plusieurs demandeurs voient leur demande d'asile refusée car, d'après les Nations hôtes, ils ne sont que de *migrants économiques*. On peut substituer à cette appellation des synonymes comme « voleur », « profiteur du système » ; entre autres noms, toujours péjoratifs et dénigrants. Mais si on analyse la situation économique dans certains pays du Sud, la plupart esclaves des transnationales des pays du Nord, et l'impératif mondial de « mieux gagner pour mieux vivre » — le *mantra* du capitalisme —, la migration économique peut être mieux comprise. Mais la pauvreté extrême octroie-t-elle le droit d'asile ? Répondre affirmativement à cette question impliquerait une reconceptualisation du droit d'asile, de l'hospitalité, mais aussi de la catégorie de réfugié. Car si la pauvreté est une cause d'exil, comme les flux migratoires actuels semblent le confirmer, ne devrait-il pas exister une nouvelle catégorie de réfugiés, telle que celle des *réfugiés économiques* ? Nous reviendrons à cette problématique.

a eu comme conséquence principale l'identification, la persécution et l'expulsion des groupes minoritaires : « la poursuite de l'homogénéisation à l'intérieur des frontières de l'État-Nation a logiquement débouché sur la discrimination puis la persécution ou l'expulsion des minorités ethniques, religieuses, voire idéologiques ». ⁶⁵ N'est-ce pas le cas des demandeurs d'asile et des « réfugiés clandestins » ?

Flux et coupures, identifications et expulsions, mouvements pouvant être illustrés par les interventions de l'agence européenne de garde-frontières et de garde-côtes (FRONTEX) dans les eaux méditerranéennes. Les agents de Frontex ont la charge de retenir et d'orienter le flux de migrants arrivant en bateaux sur les côtes européennes. Une fois interceptés, les bateaux sont dirigés vers Lampedusa pour éviter, souligne Paolo Cuttita, de déranger les habitants des îles exotiques italiennes : « A Lampedusa sont aussi transférées les barques interceptées à cent milles de l'île, alors qu'elles partaient pour de tout autres destinations, de façon à éviter qu'elles ne débarquent en Sicile ou à Pantelleria, l'île des VIP. » ⁶⁶ Les coupures des *flux d'indésirables* ne s'arrêtent pas aux frontières extérieures. Sous prétexte de faire respecter la libre circulation des ressortissants européens, les diverses polices européennes (*ex.* Police municipale, Police montée, Maintient de l'ordre, etc.) ont acquis le pouvoir de demander les papiers d'identification à toute personne située « à l'intérieur » ou « à la limite » de l'espace Schengen, comme Nathalie Ferré le souligne :

La police, la gendarmerie et la douane peuvent vérifier l'identité de toute personne, pour s'assurer qu'elle respecte les obligations liées à la détention d'un titre de circulation ou de séjour, dans la zone frontalière et dans les zones publiques des ports, aéroports et gares ouvertes au trafic international. ⁶⁷

Lors d'un entretien, un membre de *Roya Citoyenne* nous a raconté que depuis l'arrivée de nombreux migrants en 2015 et les attentats de Paris, le nombre de policiers patrouillant dans les villages limitrophes avec l'Italie a augmenté. Toute personne suspectée d'être étrangère — un jugement souvent orienté par l'appartenance phénotypique de l'individu — est interpellée par la police. Ainsi, tous les jours, dans les gares des petits villages, comme Breil-sur-Roya ou Saorge (Alpes Maritimes), des contrôles judiciaires sont effectués. Cette extension des frontières, ainsi que l'identification, la réorientation et, très souvent, la rétention des migrants clandestins sont des éléments de la *frontiérisation contemporaine*. Dans ce sens,

⁶⁵ Lochak, *Etrangers*, p. 35.

⁶⁶ Cuttita, « La *frontiérisation* de Lampedusa, comment se construit une frontière », p.8.

⁶⁷ Ferré, « La France s'enferme à double tour », p. 17.

la *frontiérisation* représente, indique Achille Mbembe, un « processus par lequel les puissances de ce monde transforment en permanence certains espaces en lieux infranchissables pour certaines classes de populations »⁶⁸. Les frontières sont renforcées pour contrôler et exclure cette partie de la population jugée *indésirable*. Sous cette perspective, peut-on encore distinguer une frontière d'un mur ? Autrement dit, une fois qu'une frontière est devenue infranchissable, séparant les citoyens des indésirables, ne s'agit-il pas d'un *mur* ?

Ceci nous permet de revenir à notre exemple précédent, où un ressortissant de l'UE n'a aucune contrainte pour traverser les frontières européennes. Cependant, pour un non-ressortissant européen, en étant limité par les accords internationaux de son pays d'origine, il est indispensable de posséder un passeport, des papiers prouvant que son séjour est temporaire (*ex.* déclaration de revenus, liens avec le pays d'origine, attestation d'hébergement ou d'invitation) et, parfois, un visa. Mais quand il s'agit d'une demande d'asile, les critères sont plus sévères, comme la *provenance* du sollicitant que nous analyserons ultérieurement à travers quelques exemples. Néanmoins, nous signalerons dès maintenant que si le pays d'origine du demandeur est un pays politique et socialement stable, d'après les critères du pays-hôte, la demande sera refusée la plupart de temps. Dans cet ordre d'idée, nous serions tentés de supposer qu'un demandeur provenant d'un pays en conflit a plus de chance d'obtenir le statut de réfugié, mais encore une fois, nous sommes dans le terrain des suppositions. Tout dépend des *considérations étatiques* qui deviendront des considérations biopolitiques, comme nous allons le démontrer.

Que dit la *Déclaration des Droits de l'Homme* à propos de la libre circulation ? Elle stipule que « toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État », et aussi que « toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays » (*art. 13*). Par ailleurs, quand il s'agit d'un risque pour la vie, la *Déclaration* indique que « devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays (*art. 14*) »⁶⁹. En résumé, la *Déclaration* stipule que « toute personne », sans distinction de sexe, d'ethnie, de religion, possède le droit de « circuler librement » d'un état vers un autre, surtout si elle estime que sa vie est en danger. Il pourrait sembler au lecteur que c'est une erreur de notre part d'avoir omis le mot « universelle » dans le titre de la *Déclaration*, mais comment parler d'*universalisme* quand le

⁶⁸ Mbembe, « La démondialisation », p. 89.

⁶⁹ *Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948*. Articles n° 13 et 14. Disponible en ligne : <https://www.humanrights.ch/fr/service/connaissances/declaration-universelle/>

droit à la libre circulation est un privilège, dans le cas européen, des membres de l'UE ? Comment parler des *Droits de l'Homme* quand il s'agit des hommes qui sont refusés aux frontières européennes et dans les eaux méditerranéennes ? En refusant le droit d'asile aux demandeurs, les Etats composant l'UE illustrent le caractère fictif de l'universalisme des *Droits de l'Homme* — devrions-nous dire le caractère exclusif de ces droits ? Dans ce contexte, comment parler d'un *droit universel* octroyable à tous les hommes ? Pour ce motif, Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc associent ce procédé étatique à une illusion anthropomorphique, où certaines vies deviennent importantes et d'autres indésirables. A cet effet, ils notent que la *frontiérisation* :

... répond à une illusion anthropomorphique d'un type nouveau selon laquelle un humain devient indésirable au monde social des sujets nationaux, car ces mêmes sujets sociaux et nationaux, travailleurs intégrés et patriotes, jeunes, vieux, s'imaginent, à tort, que leur monde est la totalité du monde et que les migrations sont des anomalies sauvages dans un ensemble où il n'existe que des pays aux frontières délimitées.⁷⁰

Dans l'optique de ces deux penseurs, la *frontiérisation* a pour conséquence le rétrécissement du monde dans une partie de la société européenne. Des gens pour qui le monde se réduit à *leur* monde, c'est-à-dire un monde sans frontières délimitées, un espace de libre circulation, entre autres *droits*. Un tel monde représente une disparition de l'altérité, surtout de la possibilité d'imaginer un être-souffrant de l'autre côté de la frontière. Cette méconnaissance de l'Autre n'est que le produit de la rhétorique politique actuelle qui désigne les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins » comme des Barbares modernes.

Le procédé de *frontiérisation*, il faut le préciser, est un phénomène *séculaire* évoluant en accord avec les systèmes économiques, sociaux et politiques de chaque époque — sans oublier les régimes totalitaires. Durant toutes ces périodes, il a été nécessaire de créer une figure d'altérité, un Autre absolu répondant aux demandes du pouvoir souverain, c'est-à-dire à sa nécessité de construire une *frontière* entre Nous et les Autres, entre les Citoyens et les êtres indésirables. Les noms pour appeler ces figures ont évolué : du Fou au Juif, en passant par les Hérétiques ou les Barbares. Mais les procédés d'exclusion persistent : stigmatisation, enlèvement de droits, expulsion, enfermement et, dans les cas les plus extrêmes, extermination.⁷¹ Une relation paradoxale, car cet Autre que l'on refuse est un Autre nécessaire

⁷⁰ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p. 28.

⁷¹ Il faut évidemment nuancer ces parallèles, car nous ne pouvons, ni ne voulons assimiler l'expulsion actuelle des réfugiés et des demandeurs d'asile aux génocides orchestrés par les régimes totalitaires. Ainsi, au moment de

pour l'identité nationale et pour l'hégémonie du Souverain⁷².

Sigmund Freud avait étudié la fonction psycho-sociale des figures d'altérité en indiquant qu'elles permettent à une partie de la population de décharger toute sa colère.⁷³ Le peuple se rassemble pour refuser cet Autre, pour empêcher qu'il envahisse son territoire, qu'il salisse sa culture et change ses traditions. Cet Autre que l'on refuse est une figure permettant une *cohésion sociale* comme le note Elise Pestre : « la cohésion d'un groupe ne se fonde finalement que sur "l'exclusion d'un autre qui polarise toute la haine." Celui qui vient d'ailleurs devient par conséquent une *surface idéale* sur laquelle l'agressivité que tout être humain a en lui peut se projeter. »⁷⁴ Dans une thèse similaire, René Girard souligne que l'Autre absolu est un élément différenciateur au sein d'une communauté incarnant plusieurs stéréotypes persécuteurs, par exemple, des signes physiques anormaux ou des comportements opposés aux valeurs de la communauté. Cet être différenciateur devient un bouc émissaire indispensable, surtout si le contexte socio-politique est caractérisé par la « crise ». ⁷⁵ Les femmes et les hommes cherchant un refuge en Europe sont victimes d'un discours xénophobe et inhospitalier qui, au lieu de les appeler réfugiés et demandeurs d'asile, les assimile aux « profiteurs du système » et aux « terroristes ». Des noms qui dessinent une sorte de bouc émissaire contemporain.

C'est ainsi que certains politiciens français, quelques semaines après les attentats de Nice, ont jugé les migrants traversant le parc du Mercantour pour accéder à la région des Alpes-Maritimes⁷⁶. Des déclarations ayant eu comme conséquence le renforcement de la

signaler que les mécanismes de *frontiérisation* sont parallèles, nous souhaitons seulement dénoncer les moyens d'invisibilisation des minorités et le manque d'engagement de la part des dirigeants européens contemporains.

⁷² Dans sa critique des temps hypermodernes, Byung-Chul Han note que le Moi n'existerait pas sans l'Autre. Il souligne d'ailleurs que si cet Autre est trop proche de nous, il empêche la construction du Moi. D'après B.C. Han, l'extrême proximité des temps hypermodernes nous oriente à fuir la ressemblance en cherchant la singularité. Si l'on considère la *frontiérisation* comme un mécanisme souverain pour maintenir la différence entre ces citoyens et les autres, la recherche individuelle de la singularité pourrait-elle être une manifestation de la *frontiérisation* mais au niveau individuel ?

⁷³ cf. Sigmund Freud, « Pourquoi la guerre ? » dans *Anthropologie de la guerre*. (Paris, Librairie Générale Française, 2011).

⁷⁴ Pestre, *La vie psychique des réfugiés*, p. 48.

⁷⁵ Girard, *Le Bouc émissaire*, p.34. Nous suggérons au lecteur de se confronter à l'œuvre de René Girard, il y analyse le mécanisme de la victime émissaire à travers la mythologie grecque et les récits bibliques. Il signalera que chaque époque construit sa propre figure sacrificable qui, en permettant un meurtre collectif, permet également l'établissement d'une sorte de paix sociale.

⁷⁶ On fait notamment référence aux déclarations de Christian Estrosi, le maire de Nice ayant déclaré que dans

frontière franco-italienne Menton-Vintimille et la criminalisation des actes de solidarité envers les « réfugiés clandestins ». D'autres politiciens ont essayé de convaincre la population française du danger des flux migratoires accédant au territoire national en argumentant que, seulement en 2018, 400 000 migrants sont entrés en France. Des chiffres leur permettant de plaider pour le rétablissement des frontières nationales, car les migrants n'accèdent au territoire européen que pour venir en France⁷⁷. Cela veut dire que les pays comme la Grèce ou la Bulgarie ne sont que des pays de passage de migrants, des pays qui, en sachant que les migrants ne sont pas intéressés d'y rester, faciliteront la fuite de ces flux vers les pays riches de l'Europe, dont la France. Contrairement à ce que pensent certains politiciens et une partie de la société civile française, d'après une enquête menée par *Eurostat*, en 2015, le Luxembourg a enregistré le taux le plus élevé de migrants, avec une proportion de 42 migrants pour 1000 personnes. Quant à la France, seulement cinq personnes pour 1000 personnes sont des migrants, mais de ces cinq personnes, seulement trois sont *non-ressortissantes* de l'UE.⁷⁸ C'est-à-dire que le nombre de migrants *ressortissants* de l'UE est alors plus élevé en France, comme au Luxembourg, que celui des non-ressortissants.

Réelles, manipulées ou non, ces déclarations et ces chiffres ont eu comme répercussion un changement dans la perspective sociale envers les réfugiés clandestins et les demandeurs d'asile. Dans une enquête menée en septembre 2017 par l'Ifop⁷⁹, 90% des Britanniques, 87% des Allemands et 79% des Français ont été d'accord avec l'affirmation suggérant que « parmi les très nombreux migrants qui arrivent actuellement en Europe se trouvent également des terroristes potentiels ». Un nombre très faible des interrogés ont été d'accord avec l'opinion que l'UE possède les moyens économiques pour aider les gens fuyant la guerre, et 55% des Français ont affirmé être d'accord avec l'affirmation suivante : « Notre

chaque migrant avait un potentiel terroriste. Voir, « Parmi les migrants, des terroristes de Daech qui s'infiltrent », *France-info*, 11 août 2015. Disponible en ligne: https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/l-interview-politique/estrosi-parmi-les-migrants-des-terroristes-de-daech-qui-sinfiltrent_1784783.html.

⁷⁷ Il s'agit de Nicolas Dupont-Aignan, président du parti *Debout la France* qui, dans un entretien, aborde les « chiffres extravagants » des flux migratoires accédant au territoire français. cf. Thierry Prudhon, « Pour Nicolas Dupont-Aignan (Debout la France), Macron, un pyromane qui se fait passer pour un pompier », 6 mars 2019, *Nice Matin* édition. Disponible en ligne : <https://www.nicematin.com/politique/interview-pour-nicolas-dupont-aignan-debout-la-france-macron-un-pyromane-qui-se-fait-passer-pour-un-pompier-303619>

⁷⁸ Union européenne, Commission européenne, et EUROSTAT, *Chiffres clés de l'Europe*, p. 24.

⁷⁹ *Les Européens et la question des migrants*, étude établie par Ifop pour la Fondation Jean-Jaurès et Friedrich Ebert Stiftung. Paris, septembre 2017. Disponible en ligne : https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/3869-1-study_file.pdf

pays compte déjà beaucoup d'étrangers ou de personnes d'origine étrangère et accueillir des immigrants supplémentaires n'est pas possible » (p.73). Finalement, 71% des Français sont d'accord pour ne plus accueillir des réfugiés sur le territoire français, car ils estiment que « les migrants ne s'intègrent pas à la société française (p. 88) ». Si l'on croit F. Brugère et G. Le Blanc, les discours anti-migratoires de certains politiciens européens ont notamment influencé la perspective éthique des citoyens, en particulier à Calais, lieu emblématique de la politique appelée « crise migratoire ». A cet effet, ils signalent la façon dont, depuis 2015, les Calaisiens ont considéré leur vote pour le *Front national* comme leur unique moyen d'empêcher la prolifération des réfugiés clandestins : « La mesure retenue est celle du vote Front national, qui ne cesse d'augmenter à Calais depuis ladite "crise de migrants", jusqu'à atteindre des proportions de presque 50% aux dernières élections régionales alors qu'elle est stabilisée à 12 ou 13%. »⁸⁰

Les effets de l'assimilation des migrants aux « profiteurs » et aux « terroristes » sont évidents : la disparition de l'hospitalité et de l'empathie, car nous sommes en temps de crise. Laissez alors les morts dans la mer et fermez les portes. Cette perspective est partagée par tous les Etats membres de l'UE qui voient dans l'arrivée des migrants une menace potentielle pour leur souveraineté et, bien sûr, pour leur économie. Par exemple, pour justifier la sortie de l'UE, certains politiciens britanniques ont signalé que le Royaume-Uni avait accueilli plusieurs demandeurs d'asile et « réfugiés clandestins » lors de la *crise* du 2015. Des chiffres inexacts, comme d'habitude, estimant à plus de 300 000 migrants sur le sol britannique⁸¹. Mais la plupart de ces migrants ont respecté les accords de libre circulation signés. Cela signifie que les migrants *envahissant* le Royaume-Uni, ceux qui ont incité la population locale à voter en faveur du *Brexit*, ne sont ni les « réfugiés clandestins » ni les demandeurs d'asile, mais les *membres* de l'UE. Ces statistiques illustrent combien dans l'imaginaire de la population britannique, le mal viendra toujours d'ailleurs, c'est-à-dire que le « profiteur du système » ou le « voleur » n'est pas un *membre*, mais un Autre absolu.⁸² Malgré leur faible

⁸⁰ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p. 203.

⁸¹ D'après les chiffres de l'UNCHR, pour l'année 2017, il y avait en Turquie 3.4 millions de Syriens dont seulement 346,000 ont pu obtenir le statut de réfugié. Jusqu'à présent, la Turquie demeure la nation européenne enregistrant le plus de demandeurs d'asile et de réfugiés clandestins. UNCHR, *Global report*, 2018, p.123.

⁸² Dans le discours des politiciens français affirmant que les migrants viennent seulement pour abuser du système, il n'y a aucune mention sur les abus éventuels de la part des membres de l'UE séjournant en France, ou des Français qui en profitent. Cependant, dans les deux cas, les « profiteurs du système » ne sont qu'un excellent argument pour justifier des réformes des aides sociales.

nombre, les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins » ont été une excuse formidable pour que les Britanniques quittent l'UE.

Ces exemples semblent confirmer la thèse signalant que l'existence d'un être incarnant l'Autre absolu concède la construction d'une altérité et, par conséquent, de ladite cohésion sociale. Un mécanisme souverain déjà présent dans la Grèce Antique où les Barbares avaient cette fonction sociale, comme l'indique D. Lochak : « Face aux Barbares, les Grecs prennent conscience de l'existence d'une communauté grecque fondée sur une langue, un culte, des traditions et des coutumes communs. »⁸³ En effet, l'émergence de la culture hellénique, de la Philosophie et du *logos* caractérisant l'homme ont eu besoin des figures d'altérité, à savoir l'animal et le Barbare. Bornons-nous pour l'instant à l'analyse de cette dernière figure d'altérité. Dans un premier temps, l'excentricité et l'incompréhension linguistique du Barbare ont permis son assimilation à l'Autre. Quant à l'homme, ce dernier était incarné, naturellement, par le citoyen Grec. Le deuxième critère de différenciation a été la participation à la vie politique de la cité. Le Barbare, en étant banni des cités, n'avait alors aucune participation à la vie politique, ni à la vie culturelle⁸⁴. Il faut préciser que dans la Grèce Antique, comme dans l'Empire Romain, la participation active à la vie politique constituait le caractère humain de l'homme, un statut auquel certaines personnes ne pouvaient pas accéder, même si elles étaient à l'intérieur des cités.⁸⁵ Si le Barbare était exclu de la cité, par voie de conséquence, il était également exclu de toute considération humaine. En effet, être hors de la cité impliquait de ne pas pouvoir accéder à la culture, donc à la formation du *logos*, qui est synonyme d'être un homme. Ce manque de *logos* a permis aux Grecs

⁸³ Lochak, *Etrangers*, p.16.

⁸⁴ L'étymologie du mot Barbare, comme le signale *Le Littré*, procède du grec antique βάρβαρος (*barbaros*), dont la traduction est « étranger ». Dans un premier temps, nous pourrions supposer qu'aux yeux des Grecs, tout homme venant d'ailleurs était un Barbare. Mais si nous reconsidérons l'inintelligence mentionné ci-dessus, *barbaros* est aussi une onomatopée pour faire référence aux mots prononcés par les étrangers qui, éloignés de la vraie culture, n'arrivaient pas à bien s'exprimer.

⁸⁵ Il ne faut pas oublier qu'à l'intérieur des murs, il y avait d'autres figures considérées comme inférieures à l'homme : les étrangers (*métèques*), les artisans, les esclaves, les enfants et les femmes. Ceux-ci avaient, dans certains cas, une participation limitée à la vie politique ; pour d'autres, il était complètement interdit d'y participer, certains étaient considérés comme outils de l'homme (notamment les *esclaves*). Notre analyse ne vise pas à développer le statut de chacune de ces figures, mais à traiter le statut de celles qui sont en *dehors* de la cité comme les Barbares qui étaient associés à l'Autre absolu. Pour une étude plus détaillée voir : Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*. (Paris, Gallimard, 2007) ; Marie-Françoise Baslez, *L'Etranger dans la Grèce antique*. (Paris, Les Belles Lettres, 1984) et Jacques Rancière, *La méésentente*. (Paris, Galilée, 1995).

d'assimiler les Barbares à de « simples vivants », concrètement aux animaux (*zôe*). Un argument qui a d'ailleurs justifié la défense des cités, c'est-à-dire la guerre à tous les étrangers. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que l'exclusion de l'Autre absolu est justifiée par sa non-appartenance à la cité, ce que les locaux considèrent comme le(ur) monde. Des exclusions qui poussées à la limite marquent une différence entre l'humain et l'inhumain, des catégories très souvent déguisées par le procédé de *frontiérisation* sous les noms de Citoyen et d'Étranger.

Par ailleurs, si la « conscience de l'existence des frontières est conscience de l'existence d'une séparation radicale entre soi et les autres »⁸⁶, comme le suggère D. Lochak, la surveillance et le contrôle de celles-ci est fondamental pour la cohésion sociale, pour le développement de la politique et de la culture locale. En outre, si les frontières tracent les différences⁸⁷, sans elles, il n'y a plus de distinction, plus d'opposition entre le Citoyen et l'Étranger, ce qui revient à dire : plus de Nations⁸⁸. Pour ce motif, Hanna Arendt a signalé que les Nations, en contrôlant les flux migratoires à travers leurs frontières, expriment de la manière la plus absolue leur pouvoir souverain : « Theoretically, in the sphere of international law, it had always been true that sovereignty is nowhere more absolute than in matters of emigration, naturalisation, nationality, and expulsion ».⁸⁹ La disparition des grands blocs idéologiques et de leurs frontières, à proprement parler la désintégration de l'U.R.S.S. et le triomphe du modèle néolibéral américain, ont signifié le début de la mondialisation pouvant être jugé comme un *bloc mondial*. Telle est la thèse d'Etienne Balibar qui voit dans la

⁸⁶ Lochak, *Etrangers*, p.31.

⁸⁷ Pour Abdelwahab Meddeb, l'irruption d'un Autre peut être vécue comme une perte des racines biologiques, c'est-à-dire de la « pureté de soi ». Les procédés de *frontiérisation* seront alors des procédés de discrimination raciale déguisés en distinctions purement politiques : Citoyens et Etrangers. Selon cette perspective, la défense de la souveraineté comporterait aussi une défense de l'essence humaine des membres d'une Nation, c'est-à-dire de leur pureté raciale. Les Nazis, par exemple, se sont appuyés sur cette notion pour justifier l'expulsion, l'enfermement et l'extermination des minorités. Pour en savoir plus sur l'*irruption généalogique* et ses implications étatiques, voir : Abdelwahab Meddeb, « L'interruption généalogique » dans *Esprit (1940-)*, n° 208 (1) (1995).

⁸⁸ De l'autre côté de l'Atlantique, aux Etats-Unis, l'ex-président Américain Donald Trump, depuis le début de sa campagne présidentielle, a mentionné que l'Empire américain avait perdu son autonomie et son hégémonie au niveau mondial. La cause évoquée est la frontière avec le Mexique qui, depuis plusieurs années, a été une porte ouverte aux violeurs et aux voleurs Latino-américains. Sa promesse de campagne a consisté à ériger un mur impénétrable pour empêcher ces criminels d'accéder à un pays construit *ironiquement* par des migrants.

⁸⁹ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 278.

disparition de l'U.R.S.S l'émergence d'un nouveau bloc mondial dont l'UE fait partie.⁹⁰ Mais pour E. Balibar, la construction de ce nouveau bloc économique n'est que l'émergence d'un nouvel apartheid, nommé dans ses mots : un « apartheid européen »⁹¹. Autrement dit, l'UE est un nouveau procédé de *frontiérisation*, cette fois-ci au niveau continental.

Pour garantir la cohésion de ces nouveaux membres, les dirigeants des pays de l'UE ont dû trouver un nouveau barbare pour justifier la militarisation de la zone de la Manche, des frontières de l'espace Schengen, et la prolifération des centres de contrôle (*hot spot*) sur tout le continent européen. Cet Autre menaçant (virtuellement) l'hégémonie de l'EU et les droits des Citoyens européens, ce sont les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins ». Cette théorie est vérifiable si on analyse le cas de la Hongrie. Tandis que certaines nations veulent quitter l'UE pour garder leur souveraineté, d'autres nations surveillent la souveraineté de toutes les nations membres pour obtenir plus de bénéfices. Ceci est le cas de la Hongrie, un pays qui, depuis la création de l'espace Schengen, est chargé de « défendre la culture hongroise et européenne », mentionne le premier ministre hongrois, Viktor Orbán, contre une « invasion venant de l'extérieur »⁹². Les pays à la limite de l'espace Schengen, dont la Hongrie, se sont vus confier la tâche de contenir les flux de migrants voulant accéder au territoire européen. A cet effet, Céline Cantat note que « depuis la création de l'espace "Schengen" et le renforcement des frontières extérieures de l'UE, les Etats membres à la périphérie de l'UE se voient confier le rôle de "gardes-frontières" et le "sale travail" du contrôle migratoire. »⁹³ En quoi consiste ce sale travail ? À refouler/enfermer les nouveaux arrivants. Pour cette tâche, dans un premier temps, V. Orban avait demandé le soutien de l'UE pour la protection des frontières hongroises, donc européennes, mais cette demande a été ignorée par les dirigeants européens. Le premier ministre a donc envisagé la construction d'un

⁹⁰ Pour plus d'informations sur la disparition des frontières, des Nations et de l'émergence d'un seul bloc socio-économique, voir également : Masao Miyoshi, « A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State » dans *Critical Inquiry* 19, n° 4 (1993).

⁹¹ Cette perspective est également partagée par Marie-Claire Caloz-Tschopp qui voit dans l'UE un nouvel ordre socio-économique mais aussi ontologique dont les frontières sont devenues des filtres anthropologiques. Elle indique qu'en mettant de plus en plus de normes privilégiant ses membres, l'UE augmente le nombre de groupes minoritaires, donc de personnes jugées comme indésirables et expulsables. cf. Caloz-Tschopp, « Apartheid en Europe : le défi de la citoyenneté/civilité dans un temps de guerre imprévisible », dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 43, 2016.

⁹² Cantat, « La Hongrie, chien de garde de l'Europe », p. 21.

⁹³ *Ibid.*, p. 20.

mur entre son pays et la Serbie, un projet de *frontiérisation* fortement critiqué par la France, par le Royaume Uni, et par d'autres nations attachées aux accords de Dublin⁹⁴. Une critique complètement hypocrite, car d'un côté la France et le Royaume Uni condamnent la construction d'un tel mur, mais elles refusent en même temps d'aider la Hongrie en accueillant une partie des demandeurs d'asile et des « réfugiés clandestins ». Hypocrite aussi car ces deux nations refusent la construction d'un mur quand ils en planifient la construction d'un autre à Calais, comme Guy Verhofstadt, ex-premier ministre belge, l'a mentionné en 2015 :

Politicians in France and the UK, along with many others, have rightly condemned the Hungarian president, Viktor Orbán, for planning to build a four-meter-high wall on the border separating his country from Serbia. But [...] the British and French governments plan to build another wall in Calais.⁹⁵

Les pays les moins touchés par la « crise migratoire », notamment les pays occidentaux, peuvent se vanter de veiller sur les vraies valeurs européennes, voire de veiller sur l'*universalisme* des Droits de l'Homme. Cependant, les pays limitrophes en effectuant la besogne des autres deviennent les plus nationalistes et xénophobes et « pas suffisamment européens ».⁹⁶ En somme, ils représentent les pays où les Droits de l'Homme sont violés.

L'image des demandeurs d'asile et « réfugiés clandestins » est dessinée par les dirigeants hongrois, note Céline Cantat, « comme celle d'un ennemi contre lequel le pays doit se défendre. ».⁹⁷ Une perspective qui n'est pas limitée aux dirigeants des pays limitrophes.

⁹⁴ Le règlement du Parlement Européen et du Conseil européen a stipulé dans les accords de Dublin (juin 2013), mieux connus comme « Dublin III », que toute personne ayant enregistré une première demande d'asile dans une nation de l'UE ne peut en aucun cas enregistrer une deuxième demande ailleurs. Le procédé d'identification, aussi appelé « dublination », commence avec la prise des empreintes digitales des nouveaux arrivants. Une fois *dublinés*, leur demande d'asile devra être enregistrée et traitée dans le pays d'arrivée. En ce qui a trait aux nations hôtes, il est flagrant que les pays qui ne sont pas limitrophes n'aient pas le même nombre de demandeurs d'asile et de « réfugiés clandestins » que ceux situés aux limites de l'espace Schengen. Ceci explique pourquoi certains pays s'attachent aux accords de Dublin, comme le Royaume Uni et l'Autriche, pendant que d'autres les considèrent injustes, notamment les pays comme la Hongrie, l'Italie et la Grèce. Ce manque d'accord fomenté, depuis des années, le naufrage des embarcations de sauvetage dans les eaux méditerranéennes, un clair exemple de la négligence politique face à ce qu'ils considèrent une « crise ».

⁹⁵ Verhofstadt, « Instead of Building Walls, the UK and France Must Do More to Help the Calais Asylum Seekers | Guy Verhofstadt », *The Guardian*, 6 août 2015, sect. Opinion.

⁹⁶ Cantat, « La Hongrie, chien de garde de l'Europe », p. 21.

⁹⁷ *Ibidem*.

Certains dirigeants européens vont même plus loin en jugeant l'arrivée des femmes et des hommes à la recherche d'un refuge comme l'arrivée d'une nouvelle peste⁹⁸. Une perspective qui est malheureusement partagée par une partie de la société civile. Pour ce motif, E. Balibar estime que l'UE a trouvé dans les demandeurs d'asile ses nouvelles figures d'altérité qui justifient la reconstruction d'un « rideau de fer », mais cette fois, il se situe dans la mer Méditerranée.

Dans une thèse parallèle, Slavoj Žižek suggère que l'UE n'a pas réussi à représenter une vraie *union*, car elle a toujours manqué d'une vision commune à tous les citoyens ressortissants. Les multiples référendums (*ex.* Catalogne, Ecosse), dont le déjà mentionné *Brexit*, et les projets de construction des murs frontaliers sont, signale-t-il, des arguments en faveur de cette opinion :

The failure of referendums on the EU constitution in France and the Netherlands in 2005 gave a clear sign that voters perceived the EU as a 'technocratic' economic union, one lacking of any vision that could mobilize people: until the recent wide protest movements in Greece and Spain, the only ideology able to inspire action was the anti-migrant defense of Europe (or the defense of UK borders, in the case of Britain).⁹⁹

D'après S. Žižek, l'expulsion des *indésirables* est devenue un véritable projet continental, c'est-à-dire une opportunité pour reconstruire le lien parmi les nations membres de l'UE et pour éclipser l'idée que cette union était purement technocratique.

Néanmoins, ce « projet continental » dévoile seulement l'hypocrisie des dirigeants européens, comme l'a souligné, lors de l'assemblée de la Commission Européenne (juillet 2018), Guy Verhofstadt. Il indiquera que tous les politiciens européens refusent d'aider les migrants, les expulsant d'un pays vers l'autre. Il conclut en suggérant qu'il faut sortir de l'hypocrisie politique concernant la « crise migratoire » pour trouver une véritable solution :

Mr Salvini doesn't want any refugees in Italy anymore. He wants that they go to Germany, Austria or even Hungary. Mr. Orban, the friend of Mr. Salvini, doesn't want them in Hungary. He wants them to stay in Italy, in Austria, in Germany. Your friend

⁹⁸ A titre d'exemple, on peut mentionner le caricaturiste Mac du *Daily Mail* ayant dessiné en 2015 l'ouverture de frontières européennes comme l'entrée simultanée de rats et des réfugiés. L'entrée donc de deux types d'êtres vivants indésirables. *Publication disponible en ligne* : <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3321431/MAC-Europe-s-open-borders.html>

⁹⁹ Žižek, *Against the double blackmail*, p.70.

Mr. Seehofer doesn't want them in Germany. He wants them to be pushed back to Italy, to Hungary or to your country to Austria.¹⁰⁰

En niant leur part de responsabilité dans la prise en charge des demandeurs d'asile et des futurs réfugiés, et en criminalisant l'action civile, les politiciens et les gouvernements européens ont démontré leur manque de maturité politique, surtout leur manque d'empathie. G. Verhofstadt n'hésite pas à affirmer qu'il ne s'agit pas d'une « crise migratoire », mais d'une « crise politique » : « there is the migration crisis, the so-called migration crisis. I use the words 'so called' because I think it's not a migration crisis that we are seeing today. But a political crisis. »¹⁰¹ La rhétorique anti-migrants européenne fait référence à une crise « migratoire » afin de répandre la peur et, par conséquent, le refus des demandeurs d'asile et des réfugiés. « Migratoire » pour manipuler le nombre réel des nouveaux arrivants, surtout des personnes accédant vraiment au statut de réfugié¹⁰². D'après les chiffres de l'UNHCR, en 2018, seulement 8,717 décisions, soit 18,4 % des demandes d'asile, ont été favorables. Le reste des demandes a été rejeté, pour des motifs qui ont été classifiés en « rejet pour incompétence ou irrecevabilité manifeste », « rejet pour absence d'éléments sérieux » et « rejet au fond ».¹⁰³ S'il faut poursuivre avec les chiffres réels, les migrants morts, sont-ils pris en compte ? Pourquoi dans les discours des dirigeants européens n'en entend-on pas parler ? Pourtant, ne serait-ce qu'en 2016, c'est-à-dire un an après la prétendue crise ayant vu 373 652 migrants traverser la Méditerranée, 5 096 de ces migrants sont morts.¹⁰⁴ Malgré le nombre de morts et de naufrages qui croît chaque année et malgré les demandeurs d'asile enfermés dans des centres d'accueil ou vivant dans des conditions déplorables dans les bidonvilles à travers tout le continent européen, la crise reste « migratoire ». Estimer cette crise « humanitaire » supposerait que l'Autre que l'on refuse, celui qu'on laisse mourir dans les eaux méditerranéennes ou, parfois, sur le sol européen, est un « être humain ». Répétons-le, si la

¹⁰⁰ Verhofstadt, « We don't have a migration crisis, we have a political crisis », 4 juillet 2018. *Consulté en ligne* : 10 Septembre 2018. *Disponible en ligne* : <https://www.aldeparty.eu/news/guy-verhofstadt-we-dont-have-migration-crisis-we-have-political-crisis>

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Il faut préciser que l'attribution du statut juridique de « réfugié » ne garantit pas l'obtention d'un hébergement ou d'un travail. Nous reviendrons sur ce point.

¹⁰³ Nous analyserons postérieurement comment la mise en récit de l'expérience traumatique, c'est-à-dire les motifs de l'exil, joue un rôle fondamental dans l'obtention de l'asile. Les demandeurs n'arrivant pas à raconter leur exil ou à l'exposer dans la langue du pays hôte seront *ipso facto* rejetés.

¹⁰⁴ *cf.* le site de l'UNHCR : <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean>

crise reste « migratoire », c'est précisément parce que le procédé de *frontiérisation* consiste à exclure ceux qui, aux yeux du Souverain, *ne sont pas des égaux*. Dans ce sens, il est pertinent de demander : ces Autres que l'on refuse, c'est-à-dire les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins », sont-ils des hommes ?

Néanmoins, s'il faut revenir aux chiffres, ils montrent une tendance : depuis quelques décennies, le continent européen a une nouvelle composition sociale. Nous allons vers une société multi-ethnique, avec plus de mélanges d'origines, de religions, de traditions et, par conséquent, de modes de pensée. Néanmoins, ce phénomène n'est pas récent car, déjà en 1882, Ernest Renan avait mentionné la composition chimérique des identités européennes : « Les plus nobles pays, l'Angleterre, la France, l'Italie, sont ceux où le sang est le plus mêlé. L'Allemagne fait-elle à cet égard une exception ? Est-elle un pays germanique pur ? Quelle illusion ! Tout le Sud a été gaulois. »¹⁰⁵ Par conséquent, il faut se demander comment un continent constitué, depuis des siècles, par le mélange d'identités, par les diasporas, par l'accueil de l'Autre et par la *Shoah*, peut fermer maintenant ses portes aux demandeurs d'asile et aux réfugiés. En outre, comment penser l'*universalisme* de Droits de l'Homme quand les hommes et les femmes qui incarnent la vulnérabilité humaine, au lieu d'être assistés, sont enfermés par des murs ? En ce qui concerne la France, comment le pays des *Droits de l'Homme* et de la devise *Liberté-Egalité-Fraternité* peut-il fermer les yeux à la crise migratoire au lieu d'ouvrir ses bras ?

Un vrai universalisme éthique impliquerait l'inclusion des *différents*, c'est-à-dire l'inclusion à sein de l'Empire des « nouveaux barbares ». Celle-ci est ce que suggère René Schérer qui, dans son travail sur l'hospitalité contemporaine, analyse la transformation de l'Empire Romain à travers son armée. En raison de son expansion au-delà du continent européen, les Romains ont été obligés de prendre de nouvelles mesures pour la protection des frontières. Par principe, ils avaient décidé de soutenir certains groupes de Barbares pour surveiller les frontières et empêcher les autres Barbares d'y accéder. Mais, situés à l'intérieur pour la protection de l'Empire, leur interaction avec l'armée romaine et leur intégration à celle-ci ont été inévitables. R. Schérer note que l'armée s'est alors transformée « en armée de Barbares » ; un aspect ayant permis ensuite l'admission de ceux-ci « aux fonctions administratives directrices » et « l'ascension de certains à la dignité impériale ».¹⁰⁶ Dans cette optique, signale-t-il, refuser l'inclusion des Barbares dans la vie politique romaine aurait

¹⁰⁵ Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation ?* p. 233.

¹⁰⁶ Schérer, *Zeus hospitalier*, p. 89.

signifié une vraie « chute » de l'Empire Romain. C'est pourquoi il faut plutôt parler d'une *transformation nécessaire* pour l'évolution de la société romaine. Se peut-il que l'UE laisse échapper l'opportunité de se reconstituer à l'aide des nouveaux barbares, notamment les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins » ?

Quand il s'agit de parler d'interculturalisme¹⁰⁷, des valeurs européennes et de cohésion sociale, certains dirigeants européens et membres de la société civile revendiquent la *mixophilie*, comme si elle était synonyme de l'hégémonie européenne. Mais cette même différence est aussi sujet à la répulsion, à la haine, en somme à la *mixophobie*. L'altérité composant l'Autre que l'on refuse est, dans une certaine mesure, la même altérité qui habite dans chacun de nous. Dans ce sens, l'hétérogénéité représentée par les demandeurs d'asile et les « réfugiés clandestins » est la même hétérogénéité ayant constitué, depuis des siècles, la communauté européenne. Vouloir renforcer les frontières signifie oublier le passé, un passé caractérisé par la recherche du refuge, par la migration, mais surtout par le droit à l'hospitalité. Comment croire en l'unité dans la diversité, si ce que l'on refuse est précisément l'ouverture à la diversité ? Ou bien ne sommes-nous plus enclins aujourd'hui à accueillir notre semblable mais un autre *totalemment étranger à nous* ? C'est-à-dire, se pourrait-il qu'en raison de la manipulation politique, de l'hyperindividualisme contemporain, et des spectres entourant l'image des demandeurs d'asile et des « réfugiés clandestins », il soit plus facile d'être empathique et d'accueillir un animal ? Il s'agit maintenant d'examiner une autre frontière, celle séparant l'espèce humaine des espèces animales, ce que les militants pro-animalistes appellent le *spécisme*.

¹⁰⁷ L'*interculturalisme* se caractérise par un échange actif entre les diverses ethnies, les groupes religieux et sociaux présentes sur un même territoire. En revanche, le *multiculturalisme* comporte seulement leur présence, c'est-à-dire la localisation d'un groupe de personnes dans un même espace mais sans aucune interaction concrète. En termes ontologiques, cela implique une différence entre la « cohabitation » — le partage d'un même espace — et la « coexistence » — l'interaction entre les êtres. Nous y reviendrons.

Le spécisme ou l'enclos des animaux.

L'histoire de l'humanité s'est caractérisée par la prolifération des murs parmi les hommes. Ce qui devrait être une simple délimitation spatiale — *l'ici* et *l'ailleurs* — est devenu le symbole de l'intolérance, du contrôle, de l'enfermement et, très souvent, de la haine envers notre « prochain ». Dans les dernières décennies, ces murs ont été identifiés par les noms de racisme, d'antisémitisme, de sexisme ... La liste n'est pas exhaustive, mais le critère du mépris est le même : l'appartenance à une religion, à une ethnie, à un genre, voire une communauté dite « inférieure ». Il s'agit d'un élément absolument arbitraire, car personne n'a choisi son lieu de naissance, sa religion — généralement transmise par les parents — ou la couleur de sa peau avant de naître. Peter Singer s'est inspiré des mouvements de revendication sociale des années soixante-dix pour écrire *Animal Liberation*. Ce texte ouvrira le chemin vers une étude approfondie des comportements anthropocentristes ayant caractérisé l'histoire de l'humanité dont l'exploitation millénaire des vies animales. Pour illustrer la lutte des militants animalistes, P. Singer forge un terme dénonçant ladite supériorité de l'espèce humaine sur l'espèce animale : le *spécisme*. L'axe d'analyse présent tient à faire une brève introduction du spécisme, de ses manifestations — des plus simples aux plus complexes — et des principaux arguments des militants et des penseurs de la cause animale. Des arguments qui nous permettront d'identifier s'il est vraiment possible d'édifier une *société transpéciste*, c'est-à-dire ouverte et respectueuse envers tous les types de vie.

Les peintures rupestres des premiers-hommes, les mythes sur les origines de l'humanité, les textes sacrés, entre autres, illustrent à quel point l'histoire de l'homme ne peut être racontée sans attribuer une place aux animaux. Mais de quel type de place s'agit-il ? Commençons par leur origine d'après la tradition judéo-chrétienne. Pour rappel, la *Genèse* mentionne que la création des animaux précède celle de l'homme. Des êtres innommables, car ils ne possédaient pas de parole pour s'interpeller et s'identifier. Et si l'on considère que l'existence commence par le nom, c'est grâce à la nomination de l'homme qu'ils ont pu réellement exister. Cette réflexion s'appuie sur le nom comme un principe d'identification, donc de différenciation entre le Moi et l'Autre. Mais pour construire cette différence, il a fallu attendre la naissance de l'homme et sa parole, une possession justifiant sa supériorité et sa domination sur les espèces jugées inférieures, notamment les animaux et les femmes, comme Saint-Augustin l'avait noté :

Nous voyons la face de la terre s'orner d'animaux terrestres, et l'homme, créé à votre image et ressemblance, maître de tous les animaux sans raison, précisément parce qu'il est à votre image et vous ressemble, c'est-à-dire par la vertu de la raison et de l'intelligence. Et comme dans l'âme humaine, il y a une partie qui commande par la réflexion et une autre qui se soumet et obéit, ainsi la femme a été créée physiquement pour l'homme.¹⁰⁸

Dans la conception judéo-chrétienne, l'homme est l'unique créature de la Création possédant une « intelligence raisonnable », exprimée par sa parole qui est l'écho de Dieu, car souvenons-le, l'homme est fait à l'image du Créateur. Cette conception ne laissera de place à aucune réflexion théologique sur la possible existence d'une parole comprise par les hommes et les animaux, ce qui aurait permis une *communication transpéciste*. Non, l'animal n'aura pas de voix.

Du côté de la philosophie, nous pouvons mentionner le système établi par Platon pour l'étude des êtres vivants. Il les avait rassemblés dans une même catégorie (*zôon*), dont la seule différence était leur degré d'âme. Certes, pour Platon l'âme de l'homme était la plus raffinée, mais l'attribution d'une âme aux animaux laisse supposer un principe de considération morale envers eux. En effet, la présence d'une âme chez les animaux indique qu'ils avaient une essence, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas de simples corps sans contenus, donc des objets¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Saint-Augustin, *Confessions*. Livre XII. Si la femme est une création de Dieu faite à partir du corps de l'homme (*Genèse* 2.21) qui est fait à l'image du Créateur, par procuration, la femme doit obéir à l'homme. Cette lecture assimile les femmes aux animaux, les deux soumis à la volonté de l'Homme. Une perspective contestée par les écoféministes qui considèrent les préceptes de la religion judéo-chrétienne comme un obstacle vers l'émancipation féminine. Pour plus d'information sur ces hypothèses, voir : Carol J. Adams et Josephine Donovan, *Animals and Women, feminist theoretical explorations*. (Duke University Press, London, 1995) et Carol J. Adams, *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals*. (Bloomsbury Academic, London, 1994).

¹⁰⁹ Dans *Phédre*, Platon identifie le corps comme la principale entrave de l'âme, entrave qui à cause de son infini appétit nous empêche de discerner la vérité. Si le corps nous trompe à travers ses sens et ses perceptions, il serait arbitraire de nier aux animaux une âme par leur simple différence morphologique. Notre hypothèse tient à signaler que l'attribution d'une âme aux animaux indique un principe de cohérence épistémologique chez Platon. Car comment juger les essences par rapport aux formes si les yeux qui les perçoivent sont corrompus ? Autrement dit, se limiter aux apparences, ne signifierait-il pas construire une éthique également superficielle ? Nous reviendrons sur les implications du regard dans les jugements des corps et des esprits au moment de faire une analyse du visage dans l'éthique d'Emmanuel Lévinas.

La preuve de cette essence animale se trouve dans la capacité de transmigrer que Platon leur a concédée. La métempsychose (μετεμψύχωσις) indique que toute substance a la capacité de migrer vers un nouveau corps, comme un liquide qui change seulement de récipient.¹¹⁰ Dans le cas des âmes animales, elles peuvent changer de corps, soit vers une nouvelle forme animale (ex. une vache incarnant un lapin), soit vers une forme plus complexe (la forme humaine). La métempsychose rapproche donc les hommes des animaux. Ainsi, la vache qui meurt aujourd'hui peut devenir, demain, notre frère. Dans une terminologie plus contemporaine, nous pouvons dire que la transmigration des âmes chez Platon constitue un *proto-transpécisme*, où l'âme incarnait la particule commune entre tous les êtres vivants de la planète¹¹¹. Cette perspective envers les animaux disparaîtra dans le système d'Aristote. D'après ce philosophe, la différence entre l'homme et les vies animales ne demeure pas dans leur degré d'âme car, dans un premier temps, l'animal n'en possède pas. En étant dépourvu de toute âme, l'animal est privé de toute possibilité de transmigrer en forme humaine. La disparition de toute essence animale aura comme conséquence la disparition de la considération morale envers les animaux. Cette conception est évidente si on considère la classification aristotélicienne des êtres vivants. Dans la première catégorie, la « vie purement biologique » (ζῷε), Aristote assemble tous les êtres vivants absents de *logos*, dont notamment les vies animales. La deuxième correspondra à la vie de l'homme (ζῷον πολιτικόν) représentée par le Citoyen de la *polis*¹¹².

En Occident, l'histoire des religions monothéistes et de la pensée philosophique sont

¹¹⁰ Platon, *Phèdre*, 248a-b ; 249 b-c. Pour plus de précisions sur la métempsychose, voir la préface au *Phèdre* écrite par Luc Brisson, et Elisabeth de Fontenay, *le Silence des bêtes* (Paris, Fayard, 1998, pp.65-77).

¹¹¹ Il faut indiquer que Platon n'est ni le premier ni le dernier philosophe à traiter la *métempsychose*. Avant Platon, Démocrite (460 av. JC- 370 av. JC.) avait déjà suggéré l'existence d'une *particule matérielle* partagée par les êtres vivants : l'atome. Certes, il ne s'agit ni d'une âme ni d'un esprit, mais elle représente une particule commune entre toutes les espèces. Plusieurs siècles plus tard, dans une position plus conciliatrice entre la religion et la philosophie, Leibniz (1646- 1716) attribuera aussi une âme aux animaux. Pour lui, s'opposer à cette attribution impliquerait s'opposer à la perfectibilité de la Création. Mais pour ne pas dégrader l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, Leibniz reprendra le degré de perfectibilité d'âmes chez Platon comme critère de différenciation. Ainsi, il indique que les sciences et la *Raison* nous aident à nous différencier des animaux. cf. Leibniz. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690- 1703)*, (Paris, GF-Flammarion, 1994) ; et *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie et autres textes (1703- 1716)*, (Paris GF-Flammarion, 1996).

¹¹² Il faut rappeler que cette catégorisation est complexe. Par exemple, le Barbare, malgré son apparence « humaine », est situé par Aristote du côté des animaux, un « simple vivant » (ζῷε), une idée abordée dans le point précédent.

deux récits épistémologiques posant toujours l'homme au centre de l'univers. Ce nom peut être facilement remplacé par des épithètes, tels que le *possesseur de l'âme*, du *logos*, de la *culture* et, bien sûr, des *droits*. Contrairement à l'animal qui sera toujours l'élément différenciateur, c'est-à-dire l'*Autre* de l'homme. Malgré l'opposition de certains penseurs (ex. Plutarque, Porphyre, Montaigne, Condillac, Jean Meslier, Jeremy Bentham), la philosophie humaniste continue à être pensée à partir de l'homme, ce qui signifie que l'éthique possède un caractère anthropocentriste, comme nous allons l'examiner ultérieurement. C'est pour ce motif que Paola Cavalieri estime que la philosophie est en dette avec les animaux, en dette également avec sa propre cohérence et sa terminologie humaniste. D'après elle, les philosophes humanistes, en ignorant la question animale, ont raté l'opportunité de fonder un humanisme vraiment universel¹¹³. Elle mentionne le cas de Michel Foucault qui n'a pas tenu compte dans son analyse des relations de pouvoir la domination des vies animales. Il a limité les liens d'oppression aux interactions humaines ; une ironie puisqu'il critiquait l'exclusion cartésienne des fous jugés comme des *anormaux*, donc des non-personnes ; mais il n'a pas voulu y inclure les *brutes*, c'est-à-dire les animaux. Pour P. Cavalieri, M. Foucault aurait pu suivre sa logique en intégrant l'animal dans son analyse, un être jugé également inférieur, à savoir *anormal* et privé de raison. Cependant, M. Foucault a fait référence aux animaux seulement par le biais de la métaphore.

Autre philosophe Français mentionné par P. Cavalieri, c'est Emmanuel Lévinas qui mentionnait que l'*Autre*, « contre toute logique », sera *toujours* un homme :

Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui — qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. *Relation de parenté en dehors de toute biologie*, « contre toute logique ». *Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne. Il est précisément autre.*¹¹⁴

Malgré le fait d'avoir reconnu l'existence d'une « dette envers l'animal » et la capacité de celui-ci « d'attester la dignité de la personne », E. Lévinas voyait dans l'animal un non-autre, à entendre par ceci un non-humain avec lequel il serait impossible de s'identifier. Sous

¹¹³ Nous revendrons à la question de l'universalisme éthique et son caractère occidentaliste. On peut avancer notre hypothèse : tant que l'universalisme continue à être pensé sous des critères anthropocentristes, propres à la pensée occidentale, il sera difficile d'étendre la sphère de considération morale aux animaux et aux *humanimaux*.

¹¹⁴ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.138. Nos cursives.

cet angle, Bobby¹¹⁵, ce chien qui est entré un jour au camp d'extermination pour *cohabiter* avec les hommes, dont E. Lévinas lui-même, sera bientôt écrasé par les SS et oublié par ces hommes. Si dans la conception éthique lévinasienne, le nom est le principe d'altérité, donc de ma responsabilité envers l'Autre, le nom de ce chien, *Bobby*, n'est qu'une mention anecdotique dans la vaste œuvre philosophique d'E. Lévinas.

L'éthique comporte une ouverture radicale à l'altérité, c'est-à-dire un renoncement aux jugements superficiels tels que les origines, le phénotype (la couleur de la peau) ou le genre. Ne pas inclure les animaux dans cette sphère de considération morale, ne signifie-t-il pas une éthique refusant ses propres principes ? Elisabeth de Fontenay répond à cette question en suggérant que si l'animal reste à l'écart dans les réflexions humanistes, c'est parce qu'il représente une menace. Elle le dépeint comme le nouveau cheval de Troie¹¹⁶ qui en pénétrant les structures de la pensée philosophique, théologique et, certainement politique, peut détruire l'humanisme de l'homme. Plus qu'une menace, la question animale nous invite à repenser cette exclusivité morale, dans nos termes, l'universalisme humaniste.

Les bases pour l'inclusion des animaux dans la sphère de considération morale ont été construites par Jeremy Bentham. En 1780, il a indiqué que la considération morale envers ceux-ci ne devrait pas se focaliser sur leur degré d'âme ou par la possession de celle-ci. Il résume sa posture par une question devenue célèbre : « Est-ce que les animaux peuvent souffrir ? ». Ce qu'il faut savoir, suggère-t-il, c'est si l'animal peut expérimenter le plaisir et la douleur. Si c'est le cas, il est un être sensible, donc susceptible de bénéficier d'une estimation morale et d'une protection juridique. La grandeur de l'hypothèse de J. Bentham réside dans son refus des critères anthropocentristes, dont la possession d'une physicalité dite humaine et une conscience morale. Il s'inspire de l'inclusion dans la sphère de considération morale des gens de couleur en France, un peuple où la noirceur de la peau n'était plus un signe d'absence de sensibilité, donc de non-considération morale¹¹⁷. Dans une thèse différente, Immanuel Kant ne parlera pas de considération morale, car il soutiendra que le respect des vies animales est un *devoir moral* chez l'homme. D'après lui, ignorer la violence animale amène la société vers l'ignorance de la souffrance humaine. Car ne pas pouvoir s'indigner de la souffrance d'un animal comporte un manque d'empathie envers l'autre homme¹¹⁸. Une hypothèse illustrée à la

¹¹⁵ Lévinas, *Difficile liberté*. p. 213-216.

¹¹⁶ Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, p.19.

¹¹⁷ cf. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (Dumfries & Galloway, Anodos Books, 2017).

¹¹⁸ Kant, « Métaphysique des mœurs » dans *Œuvres philosophiques vol. III*, § 16, p. 733.

même époque par le peintre William Hogarth dans ses gravures intitulées *The Four Stages of Cruelty* (1751). Dans ces images destinées à la distribution parmi la population londonienne, ce qui insinue un acte militant, W. Hogarth montre que l'origine de la violence chez les hommes réside dans la violence envers les animaux. Plus l'homme ignore la violence que l'on exerce sur eux, plus il continue à faire souffrir d'autres hommes.

Un siècle plus tard, Charles Darwin indiquera que la souffrance de toutes les espèces vivantes est similaire : « Nous ressentons naturellement, davantage de compassion pour un animal timide comme le lapin que pour un animal nuisible, mais leur agonie effective est pourtant la même dans tous les cas ». ¹¹⁹ C. Darwin laisse entrevoir sa posture, même si elle n'est pas explicite, suggérant qu'il n'y a pas de différence entre la souffrance d'un homme et celle d'un animal. ¹²⁰ Il était évident que l'intérêt pour la question animale augmenterait en Occident, en particulier en France, qui a vu entrer en vigueur en 1850 la *loi Grammont*. A l'origine, cette loi avait pour objectif d'interdire toutes les « formes de violences » envers les animaux domestiques et de travail — considérées comme « violences gratuites » —, les combats de coqs et les courses de taureaux. Vu la complexité de son application, et la *révolution sociale* que cela entraînerait, la loi a seulement interdit les actes de cruauté animale sur la voie publique. ¹²¹

Paradoxalement, la fin du XIX^{ème} siècle sera la période qui verra naître les grands Musées et les Zoos, situés dans les principales capitales européennes : Paris (1793), Londres (1828) et Berlin (1844). D'après John Berger, les Zoos et les Musées convergent vers un point : ils sont la preuve de la conquête des terres exotiques et de la puissance des Nations colonialistes. Par conséquent, le Zoo incarnera la réduction des animaux aux êtres passifs,

¹¹⁹ Darwin, *The collected papers of Charles Darwin*, vol. II, p. 84. Notre traduction.

¹²⁰ Nous suggérons au lecteur de se confronter à l'interprétation faite par Florence Burgat des conséquences du darwinisme. Elle indique que, bien qu'ayant démenti l'idée que la création de l'homme soit d'origine divine, l'évolution darwinienne « n'atteint pas l'idéal humaniste », c'est-à-dire qu'elle ne se détache pas de l'influence judéo-chrétienne pour faire disparaître toutes les différences spécistes. En somme, pour F. Burgat, la thèse de C. Darwin a seulement renforcé la singularité de l'homme parmi les espèces. cf. *La cause des animaux*, p. 19.

¹²¹ Si l'on croit la thèse de Reynald Abad, la loi Grammont est à l'origine des abattoirs en France. Afin de ne pas perturber la conscience des citoyens en les exposant à la maltraitance des animaux, il a été nécessaire de construire un espace clos où pouvoir réaliser ces conduites inappropriées. Une mesure paradoxale, car la maltraitance animale n'a pas disparu, elle a été seulement déplacée des espaces publics aux abattoirs. Nous reviendrons sur cet exemple désignant les abattoirs comme un mécanisme de dissociation cognitive. cf. Abad, « Les tueries à Paris sous l'Ancien Régime ou pourquoi la capitale n'a pas été dotée d'abattoirs aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles » dans *Histoire, économie et société*, vol. 17, n° 4 (1998), p. 649-676.

c'est-à-dire à des *objets* de la contemplation humaine. En étant des objets d'étude, plus on les étudie, plus on se sent éloignés d'eux, comme l'indique J. Berger : « They are objects of our ever-extending knowledge. What we know about them is an index of our power, and thus an index of what separate us from them. The more we know, the further away there are. »¹²² Leur souffrance devient un paradigme de la connaissance scientifique et du rapport éthique à l'Autre : identifier sa souffrance sans s'identifier avec lui. Si l'on se réfère à J. Berger, la réduction des animaux à des objets de contemplation justifiera toute forme d'exploitation animale : de la chasse à l'abattage, et leur abaissement à des « objets de compagnie ». Des hypothèses que nous examinerons ultérieurement.

Si la question sur notre relation aux animaux a toujours été présente, il faudra attendre la vague des mouvements de revendication sociale des années soixante et la publication d'*Animal Liberation* par P. Singer pour voir une « révolution animale ». Le regain d'intérêt pour le statut des animaux se focalisera sur leur protection juridique, ne s'attaquant pas seulement aux violences gratuites envers eux, mais à toutes les formes de violence et de répressions institutionnalisées, dont notamment l'élevage industriel. P. Singer proposera alors de s'appuyer sur l'utilitarisme de J. Bentham, en signalant son axe d'analyse : « We ought to consider the interests of animals because they have interests and it is unjustifiable to exclude them from the sphere of moral concern ».¹²³ Si les objectifs de la libération animale n'étaient pas clairs, P. Singer a forgé le terme du *spécisme*. Si l'antiracisme dénonce la supériorité d'une race sur une autre et le féminisme l'hégémonie masculine sur les vies des femmes, l'antispécisme condamne l'anthropocentrisme de toute l'espèce humaine. Dans cet ordre d'idée, le spécisme n'est qu'un autre type de mur, construit par la croyance des hommes d'être une espèce supérieure aux autres. Comme tout mur, ceux de l'intérieur pourront construire des liens, s'aider, s'écouter. Ceux de l'extérieur, on ne les entendra pas crier. Un mur dénotant un désintérêt envers les vies que nous jugeons inférieures, surtout une *ignorance volontaire* que nous approfondirons ultérieurement.

« Pourquoi les animaux ? », « Ne faudrait-il pas s'indigner avant des traitements infligés aux êtres humains ? », « Pourquoi ne s'occupe-t-on pas avant des enfants des pays du Sud qui meurent de faim ? ».¹²⁴ Les détracteurs de la cause animale signalent qu'il n'est pas

¹²² Berger, *Why look at animals ?* p.16.

¹²³ Singer, *Animal Liberation*, p. 256.

¹²⁴ Ces questions sont l'écho de la voix de certains militants pro-migrants. Dans leur conception, le travail humanitaire de l'homme devrait être dirigé vers son semblable, donc envers lui-même. Ils justifient cette perspective en signalant que le traitement des demandeurs d'asile et des « réfugiés clandestins » est impitoyable.

possible de s'intéresser aux vies animales quand il y a partout sur la planète des vies humaines qui souffrent. A cette logique, on peut ajouter la *nécessité humaine* d'avoir recours aux vies animales, comme lors de la consommation de leur viande, un régime carnivore qui a, depuis le début des temps, été synonyme de construction de liens sociaux.¹²⁵ D'après Carol J. Adams, ce type d'arguments, soutenant la nécessité de se servir des animaux, illustre un comportement spéciste. Car si l'objectif était de préserver ou d'améliorer les liens humains, ces postures spécistes renforcent seulement la souffrance humaine. Ceci illustre un des arguments d'inspiration kantienne chez les animalistes suggérant que si l'homme n'est pas capable de s'émouvoir face à la souffrance animale, comment peut-il s'émouvoir de la souffrance de son égal ? A cet effet C.J. Adams mentionne l'argument suivant :

When the first response to animal advocacy is, 'How can we care about animals when humans are suffering?', we encounter an argument that is self-enclosing: it re-erects the species barrier and places a boundary on compassion while enforcing a conservative economy of compassion; it splits caring at the human-animal border, presuming that there is not enough to go around.¹²⁶

Revenons à P. Singer ; il note que toutes les luttes de revendication sociale sont parallèles, car elles s'opposent aux attitudes et aux habitudes anthropocentristes de l'homme qui a déterminé la place de ceux qu'il juge inférieurs. Ce parallélisme suggère-t-il que les animaux sont des êtres humains ? Pour Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer et pour la plupart des animalistes, la réponse est « oui », car « l'animal aujourd'hui pourrait être l'esclave ou la femme d'hier ».¹²⁷ J.B. Jeangène-Vilmer semble suggérer que si l'animal n'est pas un être humain, c'est seulement par son manque de considération morale, comme cela a été le cas des esclaves. Cela suggère d'ailleurs qu'une fois les animaux considérés moralement, leur protection juridique sera la deuxième étape. Des propos que nous allons étudier tout au long de ce travail.

Commençons par faire une brève analyse sur la question des droits animaliers, en particulier par ce que représente posséder des droits. Une première hypothèse suggère

Certains animalistes signaleront qu'il s'agit d'une attitude purement anthropocentriste, dans laquelle la souffrance animale est ignorée au profit de la souffrance de l'homme. Nous reviendrons sur cette question quand nous concilierons les deux causes à partir d'une nouvelle position éthique.

¹²⁵ Nous reviendrons à la question de la consommation de la viande dans le dernier chapitre de ce travail, et aux discours pro-viande employés par l'Industrie agroalimentaire afin d'augmenter leurs ventes.

¹²⁶ Adams, «The War in Compassion » dans *The animal catalyst*, p.16.

¹²⁷ Jeangène-Vilmer, *L'éthique animale*. p. 38.

qu'avoir des droits consiste à être protégé. En effet, l'ensemble des normes et des principes établis à l'intérieur d'une société ont comme finalité la construction de barrières protectrices entourant les individus. Personne n'a le droit de transpercer ces barrières ni de mettre en danger les vies que l'on protège. Ceci représente également le premier droit de base : le droit de vivre. Cependant, d'après les animalistes, cette protection juridique est orientée par des critères spécistes, dont notamment l'appartenance à l'espèce humaine. A ce propos, on peut mentionner Peter Singer, Thomas Regan¹²⁸ et Paola Cavalieri qui ont bouleversé la conception des *Droits de l'Homme* au moment où ils ont suggéré leur attribution aux singes. P. Singer, par exemple, s'est appuyé sur la considération morale des êtres humains souffrant d'une maladie mentale qui, malgré leur déficit cognitif sévère, sont moralement considérés. En effet, certaines personnes handicapées ont perdu complètement leur autonomie motrice et la possibilité de parler. Elles doivent alors être assistées par un aide-soignant et suivies par un assistant social. Les conditions minimales pour une vie digne sont la plupart du temps fournies : soins médicaux, thérapies et aides psychologiques, etc. Même, dans certains pays, les personnes handicapées ont également la possibilité d'accéder aux services d'accompagnatrices sexuelles. En résumé, malgré leur état de totale dépendance et de vulnérabilité, le système agit pour leur intégration, leur soin et même leur épanouissement. C'est dans cette logique de soin (*care* en anglais) et de considération morale des vies vulnérables que P. Singer et P. Cavalieri questionnent la cohérence des *Droits de l'Homme*, en particulier l'anthropocentrisme de leur *universalisme*. Si les personnes souffrant d'une incapacité mentale ci-dessus décrites sont intégrées dans la sphère de considération morale, pourquoi certains animaux ne peuvent-ils pas y accéder ? Nous pourrions prendre soin des animaux de la même manière que nous prenons soin des personnes handicapées. Mais cette question en engendre une autre : par quels arguments refuse-t-on l'inclusion des vies animales à l'espèce humaine ? Est-ce leur manque de parole humaine ou leur absence de visage ?

Un des premiers critères mentionnés par P. Singer et P. Cavalieri est la capacité de communiquer les pensées. Ils indiquent que si l'on compare les personnes handicapées aux singes, ces derniers peuvent communiquer à travers la langue des signes. Si cette forme de langage ne suffit pas pour argumenter leur inclusion, les singes peuvent aussi reconnaître des figures géométriques basiques (une expérience menée également avec des cochons ayant les mêmes résultats positifs), des figures qu'une personne handicapée mentalement ne pourrait

¹²⁸ cf. T. Regan, *The Case for Animal Rights*. (Berkeley, University of California Press, 1983).

jamais reconnaître¹²⁹. Il faut signaler que pour construire cette critique, P. Singer¹³⁰ s'inspire de l'association entre le langage et la conscience développée par Ludwig Wittgenstein suggérant qu'il n'était pas possible de concéder un état de conscience à un être dépourvu de langage¹³¹. Si l'on suit cette idée, un singe pouvant communiquer sa pensée par la langue des signes ; possède-t-il une conscience ? Et les personnes handicapées mentales n'en ont-elles pas ? En réalité, malgré leur absence de parole et de conscience, la Loi considère les personnes handicapées mentales comme des *êtres humains*. L'unique différence entre elles et les personnes possédant de capacités cognitives bien développées, c'est leur degré de dépendance qui s'exprime chez les personnes handicapées à travers leur nécessité d'une protection juridique et d'une assistance médicale. Alors, l'absence de parole et de conscience ne semble pas faire d'un homme un animal, mais ce dernier, même s'il parle, n'est pas considéré comme un être humain, non plus comme un être vulnérable, donc susceptible de posséder des droits.

Il semble qu'avec les vies des animaux « on peut faire ce que l'on veut », comme l'indique le slogan d'une boucherie à Montreuil. La preuve est que, sous prétexte de contrôler la démographie animale, nous permettons la chasse aux phoques, aux loups et à l'éléphant¹³². Ou si les animaux sont malades, pour prévenir toute éventuelle transmission aux humains, nous pouvons les éliminer sans aucune hésitation.¹³³ Mais s'il s'agissait de contrôler — simplement

¹²⁹ A cette capacité communicative, il faudrait ajouter les données scientifiques montrant notre proximité génétique avec les singes et d'autres espèces animales. Les porcs, par exemple, possèdent une constitution épidermique similaire à la nôtre. Une proximité biologique qui, au lieu de stimuler la protection juridique des porcs, permet aux hommes de science de justifier la réalisation de plus d'expériences sur ces animaux, comme nous allons l'examiner en détail dans le chapitre suivant.

¹³⁰ Singer, *Animal Liberation*, p. 14.

¹³¹ cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 281-87; §416-20.

¹³² Nous faisons référence au massacre d'éléphants mené par Allan Savory, en 1969, dans l'ancienne Rhodésie du Nord. Cet « écologue » affirmait que l'unique moyen d'éviter la dégradation des terres et l'extinction de certaines espèces animales était de contrôler la population d'éléphants qui consommaient trop de ressources naturelles, comme l'eau. Le résultat de ce contrôle démographique a été la mort de plus de 40,000 éléphants, dont l'ivoire a été notamment récupéré pour être vendu dans le marché noir. Ensuite, A. Savory a proposé l'élevage du bétail comme un moyen de sauver le pays de la famine et du changement climatique, ce qui signifie qu'il a vendu les terres aux investisseurs étrangers. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre.

¹³³ En 2005, l'irruption du SRAS (Syndrome respiratoire aigu sévère) a été provoqué par une grippe aviaire (H5N1). Dans les pays affectés, notamment la Chine et ses pays voisins, quelques estimations suggèrent que plus de 40 millions d'oiseaux ont été exterminés. Des « non-morts » car il ne s'agissait pas d'êtres humains, mais des produits destinés à l'alimentation de l'homme, ce qui signifie seulement une perte économique.

à titre de « possibilité » — la population d'une communauté humaine afin d'améliorer l'empreinte écologique dérivée de nos actions quotidiennes, nous serions jugés d'eugénistes et complices d'un nouveau génocide. Ces exemples dévoilent deux conclusions : la première, que la vie de tout homme a plus de valeur que celle des animaux ; la deuxième, que même si « un cheval appren[ait] à jouer du piano comme Braïlowsky, il n'en deviendrait pas un homme pour autant. Ce serait toujours un cheval. »¹³⁴ Autrement dit, à la différence de l'homme qui, malgré ses altérations, reste toujours un homme, l'animal, quoi qu'il fasse, restera toujours un animal.

L'exclusion des animaux de la sphère de considération morale renforce le mur spéciste, et comme tout être exclu, l'animal finit par devenir invisible. Pour envisager l'invisibilité des vies animales, il suffit d'imaginer la vie quotidienne d'un homme comme nous qui est indirectement complice de la souffrance des animaux. Prenons alors pour exemple un homme, « Colin qui sort de sa toilette... Il se regarde dans le miroir et voit qu'il a un bouton rouge sur le nez. Une pommade exfoliante suffit pour le dissimuler. Il s'est aperçu également que sa barbe était longue, donc il se prépare à la raser. Un peu de mousse-à-raser par-ci et par-là, puis le passage du rasoir-à-lames et, bien sûr, l'après-rasage. Il n'oublie pas le parfum, qu'il vaporise autour de son cou, avant de regagner sa chambre. Là, Colin prend-son pantalon. Il le serre à l'aide d'une ceinture. Il met ses chaussures et finit par mettre un pull. C'est l'heure du petit-déjeuner. Colin prend un bol de céréales, un peu de fromage, un œuf à la coque et du café. Avant de partir, il donne à manger à son chien, qu'il a appelé tendrement le *Sénateur*. Il le gratifie d'une petite caresse et sort de la maison ». S'il s'agissait de repérer les traces animales, la plupart des réponses apportées seraient l'« œuf », le « fromage » et le « chien ». Mais il s'agit seulement des traces perceptibles car, dans cette courte histoire, nous en ignorons plusieurs.

D'après Linda Vance, la difficulté à repérer les traces animales et notre degré de complicité dans la souffrance animale procède de notre vision anthropocentriste de l'histoire de l'humanité. Nous sommes habitués à suivre une lecture focalisée des actions humaines, ce qui suppose penser seulement à la souffrance de l'homme. Les animalistes nous invitent à lire entre les lignes, en adoptant plusieurs angles de lecture comme l'écocentriste ou biocentriste (*Deep Ecology*), le zoocentriste (*Libération Animale*), ou l'anti-anthropocentriste (*Ecoféministe*). D'après L. Vance, toutes ces optiques convergent vers un même point, mettre en évidence la victimisation de l'animal en empruntant une position non-dominante : « non

¹³⁴ Vercors, *Les animaux dénaturés*, p. 72.

dominance positions are supported by a declensionist narrative, which moves nonhuman nature into a “noble victim” role. »¹³⁵ Revenons à notre histoire, avec cette fois, une perspective antispéciste.

Dans la salle de bain, nombreux sont les produits d'hygiène corporelle qui, bien que destinés à la consommation humaine, ont été testés sur des animaux. Le shampooing, l'après-shampooing, la mousse-à-rasage sont testés sur des chiens, des porcs et des lapins, entre autres animaux. Des expériences sont menées sur eux sous prétexte d'évaluer le risque d'allergies ou d'infections chez les humains. Les animaux sont alors soumis à plusieurs expériences commençant avec le rasage de tous leurs poils et l'application hebdomadaire des produits déjà mentionnés. Nous trouvons dans la salle de bain d'autres traces animales. Comment oublier les brosses à rasage qui sont encore fabriqués en poils de Blaireau, quand elles peuvent désormais être fabriquées en poils synthétiques ? Passons par la chambre et les vêtements pour homme. Le cuir est la première trace animale qui peut nous venir à l'esprit, on le trouve la plupart du temps dans les ceintures, les montres, les vestes et les chaussures. Il y a aussi les pulls qui sont faits en laine provenant de plusieurs animaux (chèvres, lapins, moutons, etc.). Ceux-ci peuvent être élaborés avec des laines plus ou moins coûteuses comme le cachemire. Mais s'il faut parler des vêtements luxueux et coûteux, nous pouvons citer les fourrures. Parmi les animaux qui sont arrachés *littéralement* de leurs peaux pour la fabrication des fourrures, nous trouvons les Phoques, les Renards et les Castors, entre autres. Maintenant, tournons-nous vers les produits de cuisine, pour lesquels il est peut-être plus facile d'identifier les traces animales. La plupart des produits laitiers (le beurre, le lait, le fromage, etc.) sont désormais élaborés à *la chaîne*¹³⁶ où se déroule une insémination artificielle sans trêve des vaches car, comme pour les êtres humains, le lait est destiné aux nouveau-nés. La vache doit alors être enceinte une fois par an pour produire du lait. Ceci est fait par l'intervention de l'homme qui l'insémine, la sature d'antibiotiques et d'hormones, l'enchaîne pendant toute sa vie et la nourrit de protéines animales — quand elle est herbivore ! Par ailleurs, si le veau n'est pas une femelle, il sera jeté. Quant aux œufs, ils sont produits très souvent par des poules élevées en masse, dans des cages minuscules.¹³⁷ Ensuite, les viandes animales (tel que

¹³⁵ Vance « Beyond Just-so Stories: Narrative, Animals, and Ethics » dans *Animals and women*, p. 158-59.

¹³⁶ Il faut remarquer qu'il existe encore une production laitière plus traditionnelle, représentée par l'élevage en plein air, avec moins d'aliments transgéniques, entre autres éléments. Nous allons ultérieurement analyser les différences entre l'élevage industriel et l'élevage traditionnel.

¹³⁷ Il faut, encore une fois, préciser qu'il existe aussi la production des œufs en plein air, qui est désormais appelée « bio » se caractérisant par le « bien-être » des animaux dans l'élevage.

le porc, le bœuf, et l'agneau), sont aussi utilisées pour les parfums des soupes instantanées, et sont produites dans les mêmes conditions insalubres et indignes.

Dans cette histoire, comme dans nos vies quotidiennes, les animaux sont transformés en produits : d'alimentation, d'habillement, d'amusement, d'expérimentation et de « compagnie ». Si nous restons sur notre optique spéciste, dans nos assiettes, nous ne verrons ni un veau, ni un agneau mort mais une chair destinée à l'alimentation. Une perspective actuellement injustifiable, car si l'on estime que, dans l'ère numérique, tout est accessible, ce n'est plus nécessaire de visiter un abattoir pour se rendre compte d'où provient la viande qui est dans notre assiette¹³⁸. Mais si l'invisibilité des animaux persiste, c'est parce que nous continuons à ne pas prendre en considération la souffrance de certains animaux. A ce propos, tous les penseurs de la cause animale s'accordent sur l'idée que l'inclusion des animaux dans la sphère de considération morale les rendra visibles. Les conséquences iront plus loin, estiment-ils, car nous serons conscients de tout type de souffrance et de notre possible complicité, comme le note P. Singer : « the reduction of the suffering of nonhuman animals at the hands of humans will be relatively easy, once human beings set themselves to do it. »¹³⁹ D'après les animalistes, si l'on réussit à abolir la maltraitance animale — qui n'a aucun fondement logique —, nous réussirons facilement à empêcher tout mauvais traitement des autres vies. Cependant, le respect de l'homme envers les animaux ne doit pas constituer un devoir moral, comme I. Kant le notait. Car associer le respect de l'homme envers les animaux à une « tâche » peut dénoter un comportement anthropocentriste¹⁴⁰. Pour ce motif, Frans de Waal souligne que l'empathie est préférable au devoir moral envers les animaux. De Waal s'oppose aux utilitaristes, tels que P. Singer et P. Cavalieri, en signalant qu'il ne s'agit pas d'attribuer aux singes ou à n'importe quels animaux des *Droits de l'Homme*. Ce qu'il faut faire, c'est éveiller l'empathie humaine. Ceci implique une disparition de l'animal en tant

¹³⁸ Diverses organisations et associations ont aidé à l'éveil de la conscience collective. En France, le collectif L214 est un des plus actifs. Dans les dernières années, ils ont publié plusieurs vidéos en caméra cachée où l'on a pu constater les conditions d'élevage et d'abattage dans plusieurs usines et fermes en France.

¹³⁹ Singer, *Animal Liberation*, p. 233.

¹⁴⁰ Celui-ci est un des arguments le plus utilisé par les détracteurs de la cause animale. Ils indiquent, par exemple, que le véganisme était à l'origine un mouvement contre le système économiciste et sa plus grande manifestation d'oppression : l'exploitation animale. Leur mouvement qui souhaitait construire une contreculture a fini — toujours sous l'optique des détracteurs — par établir une suprématie morale exprimée par le pouvoir d'achat des végans ayant donné naissance aux marchés spécialisés (*ex* : des produits non-testés sur les animaux, les produits bio, sans-gluten, *organic*, *eco-friendly*, etc.). Ils ajoutent que la plupart des végans ne le sont que par tendance et pour se vanter d'être moralement (et économiquement) supérieurs au reste de la population.

qu'être inférieur à l'homme et la conception d'une *considération morale transpéciste*. Bornons-nous pour l'instant à signaler cette hypothèse, car nous étudierons ultérieurement sa faisabilité.

Maintenant, quels sont les animaux qu'on estime actuellement être dans la sphère de considération morale ? Quand il s'agit de parler des *Droits des animaux*, de leur considération morale, la plupart des personnes s'estiment animalistes. Mais il existe une grande confusion entre être animaliste et considérer seulement les animaux qui sont proches de nous. En 1978, la *Déclaration des Droits des Animaux* a vu le jour¹⁴¹. Une proclamation inspirée, certainement, de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (1948) et du mouvement de libération animale. Dans son préambule, elle stipule que « tous les êtres vivants [ont] une origine commune » et qu'il se sont « différenciés au cours de l'évolution des espèces ». Elle signale également que la coexistence des espèces implique de concéder aux espèces animales le « droit à l'existence » et que le respect des hommes est inséparable du respect des animaux. Les articles inscrits dans cette *Déclaration* tiennent à limiter la souffrance animale par la mise à mort (art. 3), par l'expérimentation (art. 6), à criminaliser la mort inutile d'un animal (art. 7) et à rendre obligatoire l'éducation des hommes, dès leur enfance, sur le respect envers les vies animales. L'apparition de la *Déclaration* a permis la constitution d'organismes non-gouvernementaux tels que l'*Eurogroup for Animals* qui, depuis 1980, surveille le traitement des espèces animales sur le territoire européen, et diffuse des informations relatives à la maltraitance animale. Il est également l'intermédiaire entre les gouvernements locaux et les militants et penseurs de la cause animale.

Certains pays européens, comme c'est le cas de la Suisse, ont construit des lois orientées totalement vers la protection des animaux. En avril 2008, le Conseil Fédéral Suisse a ordonné la création d'une loi (*Recueil systématique du droit fédéral (RS) 455.1*) qui protège et surveille pour un traitement plus digne des vies animales, une législation « très protectrice et soucieuse »¹⁴² du bien-être animal. Un autre exemple illustrant cette mouvance peut être donné avec les congrès médicaux des dernières décennies, où les animaux sont « sujets » à débat. La question posée concerne les limites éthiques de l'expérimentation, comme l'indique Yves Christen : « Tous les grands congrès de recherche biomédicale incluent des sessions sur l'utilisation de l'animal de laboratoire et les interrogations éthiques qu'elles impliquent, ou

¹⁴¹*Déclaration universelle des droits de l'animal* (15 octobre 1978, Maison de l'UNESCO, à Paris).

¹⁴² Marlène Collette et Pascal Mahon, « La nouvelle législation fédérale sur la protection des animaux : respect de la dignité et du bien-être animal » dans *Revue semestrielle de droit animalier*, 1/2009, p.109.

sur la mise au point d'éventuelles méthodes substitutives. »¹⁴³ Devrions-nous nous vanter de l'inclusion de l'animal dans ces débats ? Non, car l'animal y est intégré de manière paradoxale. On ne discute pas sa qualité de « sujet », c'est-à-dire un être vivant digne d'une protection juridique et d'une considération morale. Il s'agit, comme Y. Christen le souligne, « le plus souvent de justifier l'expérimentation »¹⁴⁴ sur les animaux.

Les incohérences juridiques et morales de ce type sont inspirées par nos critères spécistes, ce que Gary Francione considère comme la racine de notre *schizophrénie morale*. P. Singer et P. Cavalieri, par exemple, ont considéré les singes comme les animaux les plus aptes à obtenir les *Droits de l'homme*, mais ils ont également estimé qu'il faut étendre cette attribution à tous les animaux. Tous les animaux sont-ils concernés ? En réalité, il ne s'agit seulement que des animaux vertébrés, dont les insectes sont exclus. Même cas chez Thomas Regan, qui considère seulement les mammifères. Cependant, des études récentes ont démontré que les insectes, comme les abeilles, souffrent également, et peuvent ressentir d'autres émotions¹⁴⁵. Si la sensibilité est le critère inclusif repris par ces penseurs — « can they suffer ? » comme disait J. Bentham — ne tombent-ils pas dans une contradiction en excluant les insectes et les ovipares ?

Les aspects de notre schizophrénie morale sont plus faciles à trouver si on compare nos attitudes envers les « animaux de compagnie » avec le reste des animaux, un examen à effectuer dans le chapitre suivant ; néanmoins, on peut avancer un exemple de la ligne argumentative à suivre. D'après une étude récente¹⁴⁶, les Français sont très inquiets des mauvais traitements infligés aux animaux de compagnie. En effet, 81% des enquêtés estiment nécessaires d'octroyer aux chiens et aux chats un « véritable Droit Animal » les protégeant des « abandons, des maltraitements et des euthanasies massives ». Ils s'opposent également aux objets coercitifs tels que les colliers étrangleurs. Comment expliquer cet attachement aux animaux de compagnie et l'ignorance de la souffrance d'autres animaux ? Dans cet exemple,

¹⁴³Christen, *L'animal est-il une personne ?* p. 15.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Nous reviendrons sur la question de l'expérimentation et de la notion du « bien-être animal » dans l'élevage industriel. Nous avançons notre hypothèse qui signalera que la considération morale des animaux élevés en masse ne répond qu'à un intérêt purement commercial. Nous constaterons comment les producteurs et les éleveurs associent la santé de l'animal à une bonne production. Si le « bien-être » de l'animal compte seulement pour la production, où est la considération éthique ?

¹⁴⁵ cf. Tye, Michael, *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?* (New York: Oxford University Press, 2016).

¹⁴⁶ IFOP, pour la Fédération Croc Blanc. « Les Français et les animaux de compagnie » juillet 2018.

la schizophrénie morale peut être dépeinte comme un double discours où l'on exprime notre attachement à certaines vies animales au mépris des autres. Mais quand on considère que le « seul endroit au monde où l'on peut rencontrer un homme digne de ce nom, c'est le regard d'un chien »¹⁴⁷, nous parlons de *notre* chien. Ces vies sont dignes d'une protection juridique. En ce qui a trait aux autres animaux, leurs souffrances ne nous concernent pas, car ils ont été faits pour être mangés, comme Florence Burgat l'a constaté lors d'une enquête :

Certaines des personnes interrogées n'ont pas hésité à dire qu'elles ne placeraient jamais un chien (leur chien) dans les conditions que connaissent les truies ou les veaux, parce que « les truies et les veaux, c'est pour la boucherie »; on les élève pour cela, mais pas les chiens « de compagnie ».¹⁴⁸

La classification des animaux selon leur fonction, une « fonction » évidemment déterminée par l'homme, est un critère spéciste. Un chien pourrait souffrir de la même manière qu'un bœuf dans un abattoir, mais ce chien n'est pas fait pour être là. Est-ce la solution que celle d'étendre la sphère de considération morale aux animaux ? Ceci est l'hypothèse des animalistes, mais nous pouvons tomber dans un anti-anthropocentrisme construisant une nouvelle forme d'exclusion. C'est-à-dire qu'en priorisant la protection des vies animales, on finit par ignorer la souffrance de certaines vies humaines ; ceci est la thèse de notre travail. A titre d'exemple, prenons le portrait de Carruthers décrit par Romain Gary dans son roman *Chien blanc*, un personnage qui est devenu, depuis des années, un *misanthrope animaliste* :

Je suis raciste. Seulement pas comme vous autres, Blancs ou Noirs. Je suis raciste parce que toute votre putain d'espèce humaine me sort depuis longtemps par le derrière, que vous soyez jaunes, verts, bleus, ou chocolat. Il y a trente ans que j'ai choisi les bêtes.¹⁴⁹

Si le portrait de Carruthers semble fictif, éloigné de la réalité car, rappelons-le, « les meilleurs défenseurs des animaux sont ceux dont l'humanitarisme est global »¹⁵⁰, prenons un exemple plus proche de nous. Lors de notre entretien avec une militante niçoise en faveur de l'intégration sociale des migrants et des demandeurs d'asiles, nous ignorions le lien entre

¹⁴⁷ Gary, *Chien blanc*, p.152.

¹⁴⁸ Burgat, *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* p. 107.

¹⁴⁹ Gary, *Chien blanc.*, p. 68.

¹⁵⁰ Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, p. 138.

certaines « animalistes » et les partis de droite en France. Cette militante a été, depuis des années, critiquée et attaquée par les politiciens et les partisans de droite dans les Alpes-Maritimes. De manière ironique, raconte-t-elle, *une de ces figures locales* l'a contactée pour lui demander son aide dans l'organisation d'une marche. Elle a été étonnée par la demande, comment un politicien de droite peut-il lui demander son aide ? A-t-il changé sa considération envers les migrants ? Non, il voulait se servir de son expérience pour faire une marche à Nice en faveur des animaux de compagnie. Cette militante nous a également rappelé les noms d'autres figures incarnant ce que l'on considère une autre manifestation de la schizophrénie morale. A cet effet, elle nous a mentionné le cas de Brigitte Bardot qui représente le symbole de la protection des animaux et est membre depuis des années du Front National. Comment peut-on expliquer l'existence de ce type de discours qui, d'un côté, prône la protection des vies animales et, de l'autre côté, ignore la vulnérabilité de certaines vies humaines ? Ces incohérences éthiques nous permettent de reformuler la schizophrénie morale et le supposé caractère universel de l'éthique contemporaine. Car, comme on l'examinera à détail, cet *universalisme éthique* n'est imputable qu'à certaines vies animales — les animaux de compagnie — et certaines vies humaines — les citoyens des pays du Nord.

Nous considérons que l'éthique contemporaine est une balance très sensible. La focalisation sur une seule cause humanitaire peut l'orienter vers le déséquilibre. Dans notre cas, penser seulement aux vies humaines peut nous orienter vers l'exclusion des vies animales. De manière inverse, si on se focalise seulement sur les vies animales, on risque d'ignorer des vies humaines également vulnérables. Comme si la revendication d'un type de vie engendrait l'exclusion d'une autre. En effet, comme nous l'avons constaté, l'établissement des catégories humaines implique la construction d'une figure contraire (*ex.* le Citoyen s'oppose au Barbare ; l'Homme à l'Animal). Dans ce sens, l'universalisme éthique soutenu par les animalistes, peut-il engendrer une nouvelle figure à exclure ? Nous nous consacrerons maintenant à l'étude de ce que l'on considère comme la représentation d'une nouvelle figure produite par la biopolitique contemporaine et par l'indifférence civile. Une figure chimérique démontrant que l'erreur des animalistes a été de comparer les animaux aux hommes possesseurs des *Droits de l'Homme*. Ceci annonce *la naissance de l'humanimal*.

La naissance de l'*humanimal*.

Avant de revenir à l'origine du néologisme « humanimal », commençons par une brève analyse du nom. On peut dire que le nom est un signe d'identification permettant la séparation entre le Moi et l'Autre. Quand il est prononcé, le nom interpelle un Autre qui, en répondant à cette sollicitation, manifeste son identification : « oui, ce nom, c'est Moi ». Dans son étude des implications biopolitiques du nom, Judith Butler affirme qu'en étant lié à une identification du soi, le nom dévoile l'appartenance à une catégorie sociale. Cela suggère que tourner le visage vers la voix implique de s'identifier à l'étiquette sociale proférée. A cet effet, J. Butler précise que : « The theory of interpellation appears to stage a social scene in which a subject is hailed, the subject turns around, and the subject then accepts the terms by which he or she is hailed.»¹⁵¹ Quand il s'agit de la voix de la Loi, en nous nommant, elle nous attribue et nous encercle dans une catégorie sociale. Sous cet angle, le principe d'identification du nom n'est plus orienté vers une simple différence : Moi et l'Autre. Il s'agit maintenant de marquer la supériorité de la Loi et la soumission de ce qu'elle considère comme un Autre. Le nom devient ainsi un cercle d'exclusion, de chosification et d'impuissance, où l'Autre sera réduit au mutisme et à la passivité.

Cet aspect dénote le pouvoir d'identification du nom expliqué par J. Butler à travers le baptême de *Pierre*, d'après le récit du Nouveau Testament. Le baptême a donné naissance à un homme pouvant désormais être reconnu socialement sous un nom : *Pierre*. Avant l'acquisition du nom, cet homme menait une existence purement biologique, c'est-à-dire qu'à l'image de l'animal, il était considéré comme un « simple vivant » (*zôê*), en particulier un animal à forme humaine. C'est le nom qui l'a inséré dans un cercle de considération morale, un espace permettant qu'il sorte de son état animal pour devenir un homme, voire un membre de la communauté humaine (*bios*). Pour ce motif, J. Butler estime qu'être nommé est un désir inhérent chez tout individu, un désir de devenir homme :

Within the terms of Althusser's examples, however, this naming cannot be accomplished without a certain readiness or anticipatory desire on the part of the one addressed. To the extent that the naming is an address, there is an addressee prior to the address; but given that the address is a name which creates what it names, there

¹⁵¹ Butler, *The psychic life of power*, p. 106. Pour la construction de sa théorie de l'interpellation, Butler s'inspire de la thèse de Louis Althusser développé dans son livre *Sur la reproduction*, (Paris, PUF, 1995).

appears to be no « Peter » without the name « Peter ». ¹⁵²

L'existence est la conséquence de la possession d'un nom, un aspect suggérant un pouvoir magique. Cette perspective nous permet d'approcher l'interprétation de Carl Jung pour qui nommer est une sorte de *charme*. En effet, dans la tradition folklorique et les mythes, donner ou connaître le nom réel de l'Autre est une manière de le contrôler. A cet effet, Jung note que : « Connaître le nom secret de quelqu'un, c'est avoir pouvoir sur lui. Je rappelle, exemple connu de tous, le conte de Rumpelstilzchen. Dans un mythe égyptien, Isis ravit à jamais la puissance du dieu solaire Rê en le contraignant à lui faire connaître son vrai nom. » ¹⁵³ Le pouvoir magique de la nomination concède une nouvelle personnalité, une nouvelle apparence, en somme, une *nouvelle vie*. ¹⁵⁴

En ce qui concerne les demandeurs d'asile, l'attribution du statut de réfugié engendre un fantasme récurrent chez eux : la *renaissance du soi*. Celle-ci est l'explication donnée par Elise Pestre, qui estime qu'avec le titre de « réfugié », l'ancien demandeur démarre un procédé de (re)*enracinement* ¹⁵⁵. En effet, le nom de réfugié enracine l'errant, lui donne des bases pour son identité, il lui assigne d'une place dans une communauté peuplée par ses semblables, c'est-à-dire des hommes. En symbolisant la reconnaissance et l'inclusion, c'est-à-dire le passage d'un état *non-humain* vers un état *humain*, le nom « réfugié » dévoile un pouvoir biopolitique. Voici notre hypothèse : pour un demandeur d'asile, être nommé réfugié représente *devenir humain*.

Venons-en au terme, qu'est-ce un *humanimal* ? Nous avons mentionné dans l'introduction que pour nous cet être hybride — mi-homme, mi-animal — constitue une sorte de chaînon perdu de l'évolution éthique. Néanmoins, l'origine du mot-valise est littéraire, et elle doit beaucoup à l'œuvre de Boris Vian ¹⁵⁶, particulièrement au roman *L'Arrache-cœur* où

¹⁵² *Ibid.* p. 111. Pour plus d'information sur la formation du sujet à travers le discours étatique, voir notamment : Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*. (Paris, Gallimard, 1969).

¹⁵³ Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, p.313.

¹⁵⁴ Pour plus d'information sur les implications sociales et ontologiques du changement du nom, voir : Nicole Lapierre, *Changer de nom*. (Paris, Éditions Stock, 1995) et Saul Kripke, *La logique des noms propres*. (Paris, Éditions du Minuit, 1982).

¹⁵⁵ Pestre, *La vie psychique des réfugiés*, p. 187.

¹⁵⁶ Une des caractéristiques de l'œuvre de Boris Vian a été son insaisissabilité, car il refusait tous les genres et les étiquettes littéraires. Son œuvre, s'il fallait la décrire, s'apparente plutôt à une *œuvre hybride*, où se mêle à la fois l'autofiction, la pataphysique, et la science-fiction. Pour plus d'information sur l'œuvre de Boris Vian, voir : Noël Arnaud et Henri Baudin. *Boris Vian, Colloque de Cerisy, t. II*. (Paris, Union Générale d'Éditions, «10/18», 1977); et Marc Lapprand « Relire Vian aujourd'hui » dans *Europe*, n° 967, 2009, pp. 38-50.

cohabitent des *hommes animalisés* avec des *animaux humanisés*¹⁵⁷. Les enfants dans cette histoire, les *trumeaux*, ont été peints par B. Vian comme des humains pouvant simuler les oiseaux et voler à travers le ciel¹⁵⁸. Leur liberté comporte une transgression des limites spécistes, en particulier une transgression de la physicalité anthropomorphe. Un *devenir animal* provoqué par une imagination exemplaire qui, chez B. Vian, était synonyme d'être enfant¹⁵⁹. Pour ce motif, nous avons considéré les *trumeaux* comme des êtres hybrides, situés à la limite de l'espèce humaine et de l'espèce animale, puisqu'ils n'étaient ni des enfants ni des animaux, mais les deux : des *humanimaux*.

Le caractère hybride des *trumeaux* nous a orientés également vers les *métamorphoses* dans la mythologie grecque. Pour les dieux de l'Olympe, elles représentaient une manière d'échapper à leur forme divine en devenant des hommes ou des animaux. Quant aux vrais hommes, la métamorphose représentera un double châtiment divin les positionnant entre la mort et l'exil. *Mort*, car l'homme disparaît en tant qu'être humain. *Exil*, car en n'étant plus un homme, il était exclu de l'espèce humaine. Parfois, la métamorphose était illustrée comme une mise en accord entre le corps et l'esprit de tous les êtres vivants, comme le mythe de Lycaon le démontre. Dans ce mythe, Ovide raconte comment le tyran d'Arcadie, Lycaon, pour prouver la divinité de Jupiter, son hôte, avait assassiné et cuisiné deux otages venus de Molosses. Placés sur la table, Jupiter s'est rendu compte de la tromperie et il a fait tomber la foudre pour détruire la demeure du tyran :

Epouvanté, il s'enfuit et, après avoir gagné la campagne silencieuse, il se met à hurler ; en vain il s'efforce de parler ; toute la rage de son cœur se concentre dans sa bouche ; sa soif habituelle du carnage se tourne contre les troupeaux et maintenant encore il se plaît dans le sang. Ses vêtements se changent en poils, ses bras en jambes ; devenu un loup, il conserve encore des vestiges de son ancienne forme.¹⁶⁰

La faute de Lycaon a révélé à Jupiter qu'il était une bête déguisée en homme, c'est-à-

¹⁵⁷ Comme s'il prophétisait les mouvements antispécistes des années soixante, B. Vian a critiqué à travers son œuvre le caractère anthropocentriste de l'humanisme de son époque représenté par les humanistes français qu'il a fréquentés, notamment Albert Camus, Jean-Paul Sartre et André Malraux. Une hypothèse qu'il faudra, bien sûr, développer ailleurs.

¹⁵⁸ Vian, « L'Arrache cœur », dans *Romans, nouvelles, œuvres diverses*, p.682.

¹⁵⁹ Même perspective chez Gilles Deleuze et Félix Guattari qui signaleront que la vie de l'enfant est l'expression la plus pure de la « déterritorialisation ». Voir : *Kafka, pour une littérature mineure*. (Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1975).

¹⁶⁰ Ovide, *Les métamorphoses*. Livre 1, § 211-239.

dire qu'il n'était pas digne d'un corps humain. Sa métamorphose élucide ainsi l'idée d'une mise en accord entre l'esprit et le corps, où un esprit tyrannique, comme celui de Lycaon, doit être enfermé dans un corps animal. Ce mythe illustre également comment, dans la mythologie grecque, l'hospitalité était synonyme d'*être homme*, ce qui revient à dire que le refus de celle-ci était associé aux non-hommes.

L'appui sur ces sources littéraires nous a démontré que *les métamorphoses persistent*, mais avec quelques variations. De nos jours, le délit ne consiste plus à refuser l'accueil à l'étranger. Être hospitalier est désormais *le crime exemplaire*. Quant aux dieux de l'Olympe, ils semblent avoir cédé leurs places aux Etats-nations qui emploient leur biopouvoir pour métamorphoser les demandeurs d'asile en « réfugiés clandestins », puis en *humanimaux*. Pour citer un exemple, en 1935, l'accession des nazis en Allemagne et en Autriche a eu comme conséquence la persécution des juifs. Ces derniers ont été graduellement dépourvus de leurs droits de citoyens à travers les *Lois de Nuremberg*, provoquant leur stigmatisation comme des *personæ non gratae*. A cet effet, Hannah Arendt a noté que :

In Nazi Germany, the Nuremberg Laws with their distinction between Reich citizens (full citizens) and nationals (second class citizens without political rights) had paved the way for a development in which eventually all nationals of « alien blood » could lose their nationality by official decree. ¹⁶¹

La disparition des *droits du citoyen* chez les juifs a représenté la naissance d'une nouvelle catégorie juridique : le *rechtlos*. Qualifiés d'apatrides désormais par la Loi, ainsi considérés comme des *sans-droits*, donc de non-citoyens¹⁶², ils ne peuvent alors être contrôlés que d'une seule manière : par leur chasse, leur enfermement et, pour finir, leur mise à mort.

En ce qui a trait aux métamorphoses modernes à étudier dans le travail présent, on verra comment certains demandeurs d'asile n'arriveront pas à démontrer, avec des arguments convaincants,¹⁶³ que leurs vies étaient en danger dans leurs pays d'origine. D'autres

¹⁶¹ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 287.

¹⁶² Aucun migrant ne se considère lui-même comme un « migrant économique », un « demandeur d'asile », un « réfugié » ou un « clandestin ». C'est l'Etat qui en mettant cette étiquette veut dévoiler leur altérité, leur étrangeté. A cet effet, H. Arendt a noté qu'un « réfugié » préférera toujours se faire appeler comme un « nouvel arrivé » (*The Jewish writings*, p. 110.). Une auto-nomination sans valeur car, souvenons-nous, c'est l'Etat qui octroie le statut de réfugié.

¹⁶³ Nous verrons comment la Haute commission ouvre la voie à l'interprétation et à la subjectivité en demandant aux demandeurs d'asile la construction d'un récit d'exil *vraisemblable* qui ne peut pas être composé par une psyché traumatisée. Sans cette mise en récit, l'accès au statut de réfugié sera refusé.

demandeurs n'ont même fait aucune démarche dans le pays d'arrivée pour pouvoir aller en Angleterre. Par conséquent, on ne peut pas nommer ces migrants des « demandeurs d'asile », comme il n'est pas non plus correct de les appeler « réfugiés clandestins », car cette appellation constitue un paradoxe. Être « réfugié » signifie que la demande d'asile a été acceptée, donc que la Haute Commission estime que cette personne risque d'être persécutée ou mise à mort dans son pays d'origine. Cette estimation est traduite par une protection juridique, l'attribution d'un logement et l'accès aux aides médicales qui font du *demandeur* un *réfugié*¹⁶⁴.

Malgré les filtres frontaliers et la politique inhospitalière européenne, le nombre de demandeurs d'asile augmente chaque jour, ce qui représente une augmentation du nombre des refus et, par conséquent, des « clandestins ». Si l'on suit cette logique, plus de clandestins signifie plus de bidonvilles avec des conditions de vie déplorables. Quelques estimations suggèrent que dans l'ex- *jungle* de Calais, il y avait environ six mille « réfugiés clandestins » avant sa démolition, en 2016. Depuis cette année-là, il n'y a pas eu de grandes concentrations de « réfugiés clandestins » en territoire français, sauf l'exception du campement d'Aubervilliers (Île-de-France) avec environ mille six cent clandestins (Novembre 2019). Cela ne veut pas dire qu'ils n'existent plus, au contraire, ils ont été dispersés par la force. À défaut d'une protection juridique, les rues des villes frontalières sont devenues — si l'on peut dire — leurs uniques *refuges*. Ce sont les bâtisseurs des bidonvilles, des *cités improvisées*, situées dans toutes les villes frontalières européennes. Le manque de services, bien sûr, l'insalubrité et le risque de maladies n'empêchent pas ces hommes et ces femmes d'y habiter, comme s'ils voulaient démontrer qu'ils sont *encore* des êtres humains. Mais en étant des « réfugiés clandestins », ce lieu qu'ils aimeraient appeler leur chez nous représente un cercle d'exclusion sociale, comme si ces bidonvilles reflétaient ce qu'ils sont devenus : des *non-lieux* pour des *non-hommes*.

Mais, comme nous le verrons en détail, la métamorphose biopolitique des demandeurs d'asile démarre bien avant leur arrivée en Europe, concrètement avec leur traversée de la mer Méditerranée. À titre d'exemple, on peut avancer que les demandeurs d'asile arrivent aux abords des côtes européennes sur des canots pneumatiques et des bateaux en bois (*pateras*),

¹⁶⁴ Il faut signaler qu'il existe deux types d'asiles. Le premier est le « conventionnel », qui fait référence à la Convention de Genève. Il rapporte que des personnes persécutées par leur race, leur religion, leur opinion politique et leur appartenance à certain groupe social peuvent y accéder. Le deuxième est l'« asile constitutionnel » octroyé aux journalistes, militants politiques et artistes en faveur de la liberté de pensée dans leurs pays. Dans les deux cas, c'est le pays hôte qui prend en charge la protection de cette personne.

dont la capacité est de dix à quinze personnes, mais le nombre de voyageurs est toujours supérieur. Dépossédés de tout objet, de leurs papiers, d'aliments et de leurs identités passées, ils se retrouvent serrés involontairement les uns aux autres comme s'ils étaient des animaux transportés vers les abattoirs. C'est ainsi qu'un « réfugié clandestin » décrit le début de son odyssée : « The boat probably had a capacity to carry 10 or 12 people, but 78 of us were squeezed in it like slaughter animals. »¹⁶⁵

Ensuite, leur arrivée en Europe constitue la deuxième étape. Les *primo arrivants* seront orientés par des agents de Frontex et des polices locales vers les centres d'accueil, une action appelée « mise à l'abri ». Ce terme est généralement employé quand il s'agit de ramasser des animaux errants ou des animaux sauvages circulant dans les villes ou menaçant les fermes des éleveurs. Dans le contexte migratoire, il est évident que son utilisation évoque une dépréciation des vies des migrants qui sont jugées, dès leur arrivée, comme des vies non-humaines. A ceci, il faudra ajouter l'absence d'un traitement humain, comme les images du camp de réfugiés de Rozke (Hongrie) l'ont montré en 2015. En jetant la nourriture à la masse de « réfugiés clandestins », les gendarmes hongrois semblent plutôt alimenter des poulets dans un poulailler que des êtres humains dans un refuge.¹⁶⁶ Et si l'on poursuit cette analogie, en raison de son *nomadisme*, le « réfugié clandestin » est une sorte d'animal sauvage, peut-être plus dangereux qu'un animal réel, comme Guillaume-François Le Trosne le mentionnait au XVIII^{ème} siècle : « On donne bien une récompense de 10 livres pour une tête de loup. Un vagabond est infiniment plus dangereux pour la société. »¹⁶⁷ La plupart des « réfugiés clandestins » refuseront alors l'*hospitalité pénitentiaire* proposée par les autorités européennes pour partir vers les autres pays du Nord. Un refus qui symbolise le début de leur errance et de leur association aux criminels.

Quant à la chasse, elle est justifiée chez les animaux par la mise en danger des cultures ou des animaux d'élevage, aussi pour contrôler leur nombre. Leur persécution et leur élimination deviennent alors légitimes, voire *nécessaires*. Du côté des « réfugiés clandestins », nous avons noté comment la manipulation politique les dessine comme un danger pour les valeurs de la civilisation européenne. Une fois associés à l'illégalité, toute

¹⁶⁵ Sutapa Chattopadhyay, « Borders Re/Make Bodies and Bodies Are Made to Make Borders: Storying Migrant Trajectories » dans *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 18 (1), p.15.

¹⁶⁶ Article disponible en ligne : <https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-hungary-police/hungarian-police-launch-probe-of-camp-feeding-video-idUSKCN0RB0Q320150911> Date de publication: 11 septembre 2015. Date de consultation : juillet 2017.

¹⁶⁷ Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, p.61.

action permettant l’appréhension ou l’expulsion de ces êtres indésirables devient *légitime*. A cet effet, Philippe Wannesson souligne avec quelle fureur ils sont chassés :

À n’importe quelle heure et dans n’importe quel lieu, les exilés peuvent être contrôlés, arrêtés — éventuellement humiliés, frappés, gazés. Leurs effets personnels peuvent être confisqués ou détruits. Ils peuvent être chassés de leurs abris : anciens bunkers, piles de tubes de canalisations près d’un chantier, bâtiments abandonnés, ruines, portes d’écluse déposées à terre, tentes, bâches, porches, cabanes, garages vides, etc.¹⁶⁸

Les techniques pour les chasser vont de l’utilisation des radars et des drones, au dressage des chiens pour leur détection dans les péages des villes frontalières. Parfois, les gendarmes utilisent des méthodes plus orthodoxes, comme profiter de la distribution des aides humanitaires. Les membres de *Kesha Niya kitchen* à Vintimille ont l’habitude de donner deux repas par jour aux « réfugiés clandestins » : un le matin, un autre le soir. Sauf imprévu, les repas sont fournis au même endroit et à la même heure, ce qui est une opportunité idéale pour les gendarmes italiens afin de trouver plusieurs « réfugiés clandestins » rassemblés. L’aide humanitaire est contournée par les autorités policières qui voient dans les repas servis par les associations le moment indiqué pour interpellier et reconduire ces *indésirables*. Cela nous fait clairement penser aux pièges mis pour attraper des animaux sauvages qui, traînés par la faim, par une *nécessité vitale*, sont conduits vers leur mort. Une chasse où, il faut le souligner, une partie de la population civile est engagée.¹⁶⁹

L’analyse de la métamorphose biopolitique des « réfugiés clandestins » implique d’examiner leurs corps. Nous verrons comment ces corps nous font difficilement penser aux corps humains, car ils ont été métamorphosés par la faim, la chaleur et la soif, signes de la vie précaire qu’ils mènent. Les traces de cette métamorphose seront également visibles sur les visages de ces individus qui sont soumis à une aliénation radicale, des visages regardant toujours vers le bas, comme s’ils craignaient de croiser un regard humain. Une métamorphose biopolitique nous faisant penser aux analyses de Michel Foucault qui avait démontré la façon dont les corps sont les *nomos* de la politique, car ils expriment les relations de pouvoir, de

¹⁶⁸ Wannesson, « Une Europe des jungles », p. 20.

¹⁶⁹ Nous faisons référence au groupe *Génération identitaire*, composé en majorité de jeunes français d’extrême-droite, qui a manifesté son refus des migrants avec la fermeture symbolique de la frontière franco-italienne dans les Hautes-Alpes en 2018. Selon quelques enquêtes, ils ont même capturé quelques « réfugiés clandestins » qu’ils ont remis aux autorités françaises. Si on considère que le Col de l’Echelle est une forêt, il est plus facile d’illustrer comment pour certaines personnes, ces femmes et ces hommes sont des *animaux sauvages*.

châtiment, de soumission, mais aussi de l'intégration et de l'exclusion sociale. Du côté de l'évolution des peines, M. Foucault a signalé que leur affaiblissement est dû aux nouvelles techniques de surveillance et de répression, où le corps n'est plus puni physiquement mais seulement *exclu* de toute considération humaine¹⁷⁰. L'indifférence des politiciens européens et d'une partie de la société européenne envers les « réfugiés clandestins » pourrait être interprétée comme la nouvelle économie politique des peines. Certes, on ne peut pas nier que certains « réfugiés clandestins » subissent encore des châtements violents, parfois sanglants et mortels. Néanmoins, il semble que la *douceur des peines* est désormais représentée par le biais de l'indifférence civile et de l'abandon politique. Sous cette conception biopolitique, nous pouvons suggérer que les corps des « réfugiés clandestins » symbolisent un nouveau paradigme historique. Il s'agit de corps clandestins, de corps innommables qui ne laisseront aucune trace à leur mort, juste comme les corps des animaux errants et des animaux sauvages. Malgré leur *animalisation politique*, exprimée dans leur chasse, leur enfermement et, dans certains cas, leur mort, les « réfugiés clandestins » n'arrivent pas à être des animaux. Ils restent situés dans une double sphère d'exclusion, ni hommes ni animaux, comme nous allons le démontrer.

Notre hypothèse suggère que la sphère de double exclusion dans laquelle sont situés les « réfugiés clandestins » est la conséquence d'un *devenir-homme* et d'un *devenir-animal ratés*. Rappelons que pour Gilles Deleuze et Félix Guattari, le *devenir animal* symbolise une manière de fuir soi-même, voire une *déterritorialisation* qui comporte une fuite de la configuration œdipienne du système capitaliste représenté par toutes les institutions, comme certainement la famille. G. Deleuze et F. Guattari s'inspirent de *La Métamorphose* de Franz Kafka pour développer leur *devenir animal*. Cette nouvelle raconte l'histoire de Gregor Samsa, un homme qui mène une vie tellement consommée par le travail qu'il se sent converti en animal : « Quel métier exténuant j'ai donc choisi ! Jour après jour en voyage [...] On devient complètement stupide [...] à se lever d'aussi bonne heure. L'homme a besoin de sommeil. »¹⁷¹ G. Samsa est soumis à la contrainte de travailler pour soutenir sa famille, à l'autorité du patron — contre lequel il n'arrive pas à se révolter —, l'unique manière d'avoir une vie plus tranquille, c'est au travers de la métamorphose. Son *devenir insecte* le libérera de toute responsabilité humaine, mais il sera également libéré de tout traitement humain. Il passera alors du *déracinement* d'un homme d'affaires à la prison de sa chambre, car sa

¹⁷⁰ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 33.

¹⁷¹ Kafka, *La métamorphose et autres récits*, p 80-81.

métamorphose le convertira dans la honte de la famille, dans le *ça* à refouler. En somme, sa métamorphose incarne une *déterritorialisation incomplète*, car il n'a pas réussi à devenir entièrement un animal. En effet, une métamorphose réussie suggérerait une adaptation au nouveau corps mais G. Samsa, rappelons-le, restera doublement enfermé : dans sa chambre qui à cause de ses multiples voyages lui est désormais étrangère, et dans un corps qu'il ne réussira pas à maîtriser. Le résultat de cette non-adaptation, comme José Gil l'indique, sera la double mort de G. Samsa : « coincé entre l'image du corps (antérieur) et l'image du corps (présent) que lui renvoient les autres : il mourra de n'être ni animal ni humain, et de ne pas savoir passer de l'un à l'autre. »¹⁷² Du côté des « réfugiés clandestins », jusqu'ici nous avons traité l'échec de leur métamorphose sous un seul angle particulier, à partir de leur insuccès à *devenir humains*. Mais les métamorphoses mythologiques et fantastiques nous ont montré le double caractère du *devenir*. L'échec de la métamorphose, comme l'a montré celle de Samsa, implique qu'il y a eu un double échec. C'est-à-dire que les « réfugiés clandestins » ont échoué à devenir humains, mais aussi à *devenir animaux*. Un double échec comportant une double exclusion qui constitue l'essence des *humanimaux*.

La double exclusion nous permet de revenir à l'œuvre de Giorgio Agamben qui s'inspire de l'*homo sacer*, une figure du droit romain archaïque désignant un être vivant autorisé à vivre dans les cités, mais sans appartenir « ni au monde des vivants ni au monde des morts. »¹⁷³ Cette double non-appartenance était illustrée par une double exclusion ; la première de la participation citoyenne et la deuxième de la communauté humaine. De nos jours, les *humanimaux* subissent une double exclusion qui ressemble sous certains aspects à celle de l'*homo sacer*. Un premier aspect indique qu'en n'étant pas des Citoyens (*bios*), les *humanimaux* sont proscrits de toute protection juridique et de toute participation citoyenne. Si on se réfère à la thèse d'Aristote précédemment mentionnée, un non-citoyen ne possède aucune essence humaine (*logos*), ce qui signifie qu'il ne représente qu'un autre type d'animal (*zôé*). Mais c'est en ce point que la double exclusion de l'*humanimal* devient plus complexe, voire paradoxale. Prenons la mention faite par Hannah Arendt dans *The origins of totalitarianism* en 1951, où elle a indiqué que l'unique moyen pour un réfugié de sortir de son invisibilité sociale était à travers de *la célébrité* :

Only fame will eventually answer the repeated complaint of refugees of all social

¹⁷² Gil, *Métamorphoses du corps*, p. 149.

¹⁷³ Agamben, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p. 109.

strata that « nobody here knows who I am », and it is true that the chances of the famous refugee are improved just as a dog with a name has a better chance to survive than a stray dog who is just a dog in general.¹⁷⁴

Comme nous l'avons indiqué, l'obtention du nom « réfugié » constitue la différence entre l'enracinement et la prolongation du déracinement. H. Arendt suggère ainsi qu'un réfugié dépourvu d'un nom célèbre est comparable à un chien errant, car les deux possèdent peu de chances de survivre. Cette mention nous permet de rappeler le cas de Mamoudou Gassama, un *humanimal* ayant obtenu la célébrité, en 2018, après avoir sauvé un enfant. Mais son acte héroïque lui a permis d'obtenir plus, en particulier la *légion d'honneur* et la *nationalité française*. Une possible interprétation suggère que cet *humanimal* a pu sortir de l'anonymat en démontrant son utilité et ses valeurs humaines à la République. Il est devenu, paradoxalement, l'exemple d'un *Citoyen par excellence*. Ce qui nous permet d'imaginer le cas contraire où, s'il n'avait pas réussi à sauver cet enfant, il aurait été le point de convergence de toute la haine de cette même République.

Revenons à la mention de Hannah Arendt, de nos jours, le rapprochement entre un chien errant et un réfugié dénoterait un paradoxe. Dans certains pays européens, les animaux commencent à avoir une protection juridique souhaitant garantir leur « bien-être ». La preuve est qu'il est difficile de voir des chiens errants dans les principales villes européennes ; s'ils s'y trouvaient, la société civile réagirait immédiatement pour les protéger en les entraînant dans des abris. Ce fait nous permet de reformuler la mention faite dans les années cinquante par H. Arendt. Nous suggérons que si l'*humanimal* était vraiment un « chien errant », il serait peut-être mieux accueilli qu'en étant simplement un « clandestin ». Certes il s'agit d'une suggestion assez polémique, surtout *anthropocentrique* car, comme les animalistes l'indiquent, elle paraît insinuer que la protection juridique des vies humaines est prioritaire à celle des vies animales. Néanmoins la réalité démontre que la société est de plus en plus consciente de la maltraitance animale, en même temps qu'elle ignore la maltraitance des *humanimaux*.

Ceci nous permet de revenir à la thèse de Gary Francione qui estime que la plupart des amis des animaux sont hypocrites, voire *schizophrènes*, car ils n'ont d'estime que pour leurs animaux de compagnie. Nous n'allons pas revenir à l'étude déjà réalisée, nous souhaitons seulement rappeler notre hypothèse : prioriser un type de vie sur un autre engendre un comportement *moralement schizophrène*. Pour ce motif, on estime que l'étude de la

¹⁷⁴ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 287.

vulnérabilité des vies animales doit aborder également l'étude des vies *humanimales*. Ignorer le parallélisme entre ces vies implique une extension de la sphère de *schizophrénie morale*, et constitue surtout une violation du *principe d'égalité* soutenu par les animalistes. Par exemple, comme nous l'avons vu, les animalistes s'inspirent de personnes souffrant d'une maladie mentale sévère pour suggérer l'attribution des *Droits de l'Homme*, au moins, aux grands singes. Cependant, cette comparaison dénote un choix arbitraire, car les personnes avec lesquelles s'est construite cette analogie sont des personnes nées dans la sphère de considération morale, c'est-à-dire des *citoyens*. Si l'on revient à notre interprétation du Droit, malgré leurs incapacités cognitives sévères et leur absence de motricité, les citoyens sont protégés par les droits du pays où ils sont nés. Pour comprendre le caractère arbitraire de ce choix, c'est comme si on s'inspirait de la protection octroyée aux « animaux de compagnie » pour affirmer que les *Droits des animaux* protègent toutes les espèces animales sans aucune discrimination, ce qui est totalement faux.

Dans cet ordre d'idée, rappelons combien les *Droits de l'Homme* ne sont pas vraiment *universels*, un fait démentant les propos des animalistes qui affirment que nous nous indignons des traitements menaçant l'intégrité d'un homme, en particulier ceux impliquant son rabaissement à l'état d'animal à travers d'un acte violent. Une perspective qu'Alexander Hutzel résume de la manière suivante :

L'indignation porte avant tout sur le fait que, dans ces cas-là, des individus humains soient traités de manière brutale et dégradante ; autrement dit, la critique porte sur l'équation entre les hommes et les animaux qui est réalisée par le biais de l'acte violent.¹⁷⁵

Néanmoins, si les *humanimaux* prolifèrent, c'est précisément à cause de l'indifférence politique et sociale, un fait qui dément l'idée d'une indignation partagée par tous les hommes quand ils voient leurs semblables être maltraités. L'existence des *humanimaux* met en évidence la non-unité biologique et politique parmi les hommes, c'est-à-dire que toutes les vies humaines ne possèdent pas la même valeur ni les mêmes droits. Ils démontrent également que la *chasse*, l'*enfermement* — même son euphémisme, la *mise en abri* — et l'abandon ne sont pas exclusifs aux animaux.

Le recours au terme *humanimal* permet alors de reformuler ce que l'on entend par vies vulnérables, par précarité, par sensibilité mais surtout par droits et empathie. Ce terme nous

¹⁷⁵ Hutzel, « Les mécanismes stabilisateurs de l'idéologie spéciste », pp. 165-66.

permet aussi de *déstigmatiser* le côté animal chez l'homme, car si « l'homme est un loup pour l'homme », indique Frans De Waal, « il l'est dans tous les sens du terme, pas seulement dans le sens négatif. » ¹⁷⁶. Reconnaître notre côté animal comporte la possibilité de changer de paradigme, un changement qui, estime De Waal, ne peut pas être accompli à travers l'attribution des *Droits de l'Homme* aux animaux, mais à travers l'*empathie*. Une mention qui nous permet maintenant d'aborder la *politisation de l'éthique* chez les animaux, et la *dépolitisation de l'éthique* chez les *humanimaux*.

¹⁷⁶ Waal, *L'âge de l'empathie*, p. 19.

2° Partie. La cause animale : pour une *politisation* de l'éthique.

Le regard philosophique.

Comprendre l'exclusion des vies animales de la sphère de considération morale implique de faire un examen de certaines perspectives philosophiques, comme celles allant de l'Antiquité aux Modernes, en particulier les philosophes du XVII^{ème} siècle à la fin du XIX^{ème} siècle. Perspectives dans lesquelles on verra également l'influence du cartésianisme ayant assimilé l'animal à une machine, c'est-à-dire à un appareil vivant réagissant automatiquement aux stimuli. Une considération, comme nous allons le démontrer, qui finira par justifier l'indifférence face à la maltraitance animale.

Dans la pensée grecque antique, le *logos* était composé par la parole et la raison, deux éléments inséparables dont le premier permettait la communication entre les hommes et, ce faisant, le deuxième s'enrichissait. Au XVII^{ème} siècle, des philosophes comme Gottfried Wilhelm Leibniz ont étudié le langage et ses composants pour théoriser sur la possible existence d'un langage animal. Si l'on se focalise sur la communication, elle représente un échange linguistique entre un locuteur et un récepteur. Cet échange est possible grâce au partage d'un code linguistique qui fait évidemment recours à la mémoire, car pour répondre ou reproduire un mot, il faut avant avoir enregistré sa signification. La mémoire constitue alors la condition nécessaire pour tout langage. Si l'on suit cette logique, un être doté de cette capacité mnémonique peut enregistrer, comprendre et, parfois, reproduire les mots qu'il entend. Sous cette perspective, un tel être peut-il posséder la raison ? Une question logique car si la mémoire fait une partie de la parole et cette dernière la raison, nous avons tous les éléments constituant le *logos*. Mais si l'on se réfère à Leibniz, il semblerait que nous sommes allés trop loin dans nos associations. D'après lui, la mémoire fait partie, certes, de la raison en accumulant des faits passés, comme chez un animal qui y a recours en tournant sa tête au son d'un mot ou d'une cloche. Mais ce tour de tête, a noté Leibniz, n'est qu'un acte instinctif, comme Ivan Pavlov le démontrera dans ses expériences scientifiques quelques siècles plus tard. En somme, l'animal ne réfléchit pas en tournant sa tête, il réagit seulement en accord aux

représentations internes des choses extérieures qu'il a enregistrées, à savoir ses *expériences*¹⁷⁷.

A cet effet, Leibniz précise que :

Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison : mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits ou effets, et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée.¹⁷⁸

En somme, l'animal ne possède pas la raison mais, dans le système de Leibniz, cette faculté mnémonique le rapproche paradoxalement de l'homme. D'après le philosophe, l'animal possède une « âme ordinaire » (LXXXII §1-11) qui imite l'« âme raisonnable » (XXIX §1- 6) de l'homme. Il spécifie que l'âme de l'animal peut être désignée comme une « âme réduite », plus proche d'une « raison étourdie » que d'une raison supérieure comme celle de l'homme. Malgré la proximité paradoxale entre l'âme des animaux et celle de l'homme, la question de la considération morale sera absente chez Leibniz. En somme, l'animal a été réduit à un être inférieur, une réduction qui sera développée par d'autres philosophes de l'époque.

Un contemporain de Leibniz, Thomas Hobbes, développera une distinction des âmes pareille, car elle justifiera la non-considération morale des animaux. Hobbes revient à la parole comme un élément dévoilant l'essence de l'homme, parce qu'elle lui permet de comprendre et de s'exprimer face à ses semblables. De manière similaire aux anciens philosophes Grecs, pour Hobbes, la parole enrichissait la raison de l'homme, car elle lui permettait de construire des accords pour vivre en société. D'après le philosophe anglais, l'usage de la raison était la principale différence entre le rassemblement des hommes et celui des animaux, ainsi l'exprimait-il :

Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples assemblées, où il n'y a qu'un concours

¹⁷⁷ Il serait intéressant de faire une analyse du *discours de l'interpellation* chez Judith Butler et Louis Althusser à l'aide de cette mention de Leibniz. Rappelons que pour J. Butler le discours étatique est construit de noms personnifiant des étiquettes sociales, dont certaines dénotent une non-appartenance à l'espèce humaine. Elle note que l'être tournant la tête à un nom par lequel on l'interpelle, c'est un homme ou une femme s'identifiant à cette étiquette sociale, un comportement représentant une sorte d'auto-exclusion. Mais si l'on revient à Leibniz, cet être ne réagit pas au nom proféré en tant qu'être humain, il fait appel seulement à sa mémoire, dans laquelle il a enregistré le discours étatique l'ayant réduit, depuis sa naissance, à une étiquette sociale. En somme, le discours étatique peut former l'homme ou le réduire aux réactions instinctives, c'est-à-dire aux comportements animaux que l'on étudiera ultérieurement.

¹⁷⁸ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce ; Monadologie et autres textes, 1703-1716*. Livre V §1-10.

de plusieurs animaux de même espèce : elles sont outre cela des alliances et des ligues soutenues par des articles qu'on a dressées et cimentées par une fidélité qu'on s'est promise. La force de ces pactes est ignorée des enfants et des idiots.¹⁷⁹

Il faut préciser que Hobbes considérait dans son système l'existence d'hommes qui ne possédaient pas le *logos*, c'est-à-dire ni la parole ni la raison. Malgré ce défaut, ils pouvaient participer à la communauté humaine. Il fait notamment référence aux *homines ferae* (hommes sauvages) qui ont fasciné les politiciens et les philosophes du XVII^{ème} siècle. En étant nés hors des cités, ils ne possédaient aucune parole, mais la porte de la communauté humaine pouvait leur être ouverte s'ils réussissaient à apprendre la parole des hommes. Car pour Hobbes, ce « n'est donc pas la nature, mais la discipline qui rend l'homme propre à la société ». ¹⁸⁰ Aux yeux du philosophe, l'*homo ferus* était une sorte d'enfant adulte qui n'était pas dépourvu de raison, comme c'était le cas de l'idiot. Cela peut être expliqué si l'on reprend l'expression de Leibniz, ainsi on peut dire que chez l'*homo ferus* le *logos* était seulement *étourdi*.

Si les *homines ferae*, en apprenant la parole, peuvent sortir de leur étourdissement et devenir des hommes, un animal en apprenant la langue des signes, peut-il devenir un homme ? C'est Julien Offray de La Mettrie qui, aussi au XVII^{ème} siècle, a posé cette question, bien avant Peter Singer, Paola Cavalieri et Jane Goodall. La Mettrie s'est inspiré d'Amman, un médecin suisse-hollandais ayant enseigné aux hommes sourds-muets cette forme de langage. Il indique que l'enseignement d'Amman a fait sortir ces hommes de « l'instinct auquel ils semblaient condamnés », car il leur a donné un esprit et une âme « qu'ils n'eussent jamais eu » ¹⁸¹ sans la langue des signes. Nous soulignons l'importance de l'hypothèse de La Mettrie concernant l'acquisition de la langue des signes chez les sourds-muets. Souvenons-nous que ces femmes et ces hommes étaient condamnés à un mutisme involontaire et que l'acquisition de ce type de langage a construit leur esprit humain. Cela nous permet de supposer qu'ils n'étaient pas jadis considérés comme figures de l'homme, car ils n'avaient aucune façon de communiquer leurs pensées, donc de construire des accords pour vivre en société. Quant aux singes, La Mettrie a souligné qu'ils avaient une capacité complète à reconnaître, reproduire et enregistrer tous les signes leur permettant de communiquer leurs pensées. Ainsi l'a-t-il noté :

¹⁷⁹ Hobbes, *Le citoyen, ou, Les fondements de la politique*. Ch. 1 § II.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ La Mettrie, « L'Homme-machine » dans *Œuvres philosophiques*, p. 76.

Mais le singe voit et entend ; il comprend ce qu'il entend et ce qu'il voit. Il conçoit si parfaitement les signes qu'on lui fait qu'à tout autre jeu ou tout autre exercice, je ne doute point qu'il emportât sur les disciples d'Amman. Pourquoi donc l'éducation des singes serait-elle impossible ? ¹⁸²

La Mettrie souhaitait démontrer que si l'acquisition du langage a permis à l'*homo ferus* et aux hommes sourds-muets de former leurs esprits, pourquoi nier aux singes, qui comprennent de la même manière la langue des signes, une possible communication de leurs pensées ? L'hypothèse de La Mettrie tend à bouleverser la conception du *logos* chez l'homme, car il s'appuie sur la parole qui, selon lui, n'est pas naturelle à l'homme, une perspective partagée avec Jean-Jacques Rousseau. En effet, de manière similaire à La Mettrie, Rousseau a mentionné qu'avant de nier aux singes l'acquisition du langage, il faut rappeler que l'homme est né sans celui-ci : « quoique l'organe de la parole soit naturel à l'homme, la parole elle-même ne lui est pourtant pas naturelle ». Il indique par ailleurs que l'acquisition de la parole et sa perfectibilité peuvent « avoir élevé l'homme civil au-dessus de son état originel. » ¹⁸³ Pour Rousseau, on est né sans langage, mais c'est grâce à la cohabitation avec les hommes qu'on l'acquiert. Et si le langage forme l'esprit de l'homme, on ne devient homme qu'à travers le langage. Par extension, pouvons-nous supposer qu'un être pouvant exprimer ses pensées par n'importe quel type de langage est un être en train de former son esprit humain ? Pour Rousseau, la réponse devait être positive. En effet, il a suggéré que les singes ayant appris la langue des signes devraient être considérés comme des « hommes sauvages », puisque leur langage leur permet de développer leur esprit. Néanmoins, cette proposition n'a pas été considérée par les philosophes de son époque.

Revenons à Hobbes pour illustrer les conséquences de la non-possession du *logos* chez les animaux. Dans sa thèse sur l'absorption du pouvoir individuel par le Souverain, il indique que chaque citoyen lui concède sa liberté individuelle pour le bien de la communauté. Cette attribution est faite de manière consciente, car le citoyen a compris la parole et l'objectif supérieur du Souverain. En ce qui concerne les êtres dépossédés du *logos*, il faut ajouter aux *homines ferae* les *idiots* et les *enfants*. Evidemment, l'origine de leur manque du *logos* est différente pour chacun d'entre eux. Néanmoins, en ne pouvant pas comprendre la parole du Souverain, ce dernier peut faire appel à son *droit de nature* par lequel une entité supérieure

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Rousseau, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1775) » dans *Œuvres complètes. III*, p.210.

possède le droit de disposer d'un être inférieur. Le *droit de nature* représente en réalité un mécanisme politique réduisant les dépossédés du *logos* à une pure possession du Souverain, dont ce dernier pouvait faire de sa propriété s'il le souhaitait. Pour dessiner ce que le Souverain peut faire avec ses possessions, Hobbes a décrit la relation entre le Maître et l'esclave : « d'autant que l'esclave et tout ce qui est à lui appartient au maître, et que chacun, suivant le droit de nature, peut disposer de son bien comme bon lui semble, le maître pourra vendre, engager et léguer par testament le droit qu'il a sur son esclave.»¹⁸⁴ Nous pourrions supposer que le droit de nature ouvre la porte aux abus, à l'exploitation, mais pour Hobbes, le Souverain ne peut commettre aucune injure en exerçant son droit. Aucune offense ne peut être commise envers la possession, car c'est elle qui *s'est offerte* au Maître. Cela suppose que l'esclave a consenti de manière consciente à céder sa liberté à son Maître, comme le mentionne Hobbes:

[E]n la société qui est d'institution politique, celui qui gouverne absolument ne peut point commettre d'injure envers son sujet, il est vrai aussi que l'esclave ne peut point être offensé par son maître, à cause qu'il lui a soumis sa volonté ; si bien que tout ce que le maître fait, se doit supposer du consentement de l'esclave.¹⁸⁵

Si l'on croit Hobbes, l'esclave est un individu assujéti à son Maître par sa volonté propre, comme le Citoyen qui a renoncé à sa liberté pour la céder au Souverain. Mais jusqu'à présent, on parle des êtres pouvant comprendre et répondre à la parole souveraine. En ce qui concerne les êtres dépossédés du *logos* ou avec une *raison étourdie* — à savoir les *homines ferae*, les idiots et les enfants —, ils sont automatiquement soumis au pouvoir souverain. Dans ce groupe entrent les animaux, mais avec une exception évidente, leur nature étant dépossédée du *logos*. Cela insinue qu'ils n'ont pas la possibilité de céder consciemment leur liberté, un manque les transformant dans le système de Hobbes en un objet vivant à être possédé par le Souverain ou par un homme, comme le stipule le *droit de nature*. Une telle posture épistémologique et juridique rend *naturelle* la domination de l'homme sur les animaux et tous les autres êtres vivants dépossédés de *logos*.

La Mettrie et Rousseau n'ont pas été les uniques philosophes de l'époque à s'opposer au rabaissement philosophique et juridique de l'animal, une posture similaire a été observée chez Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Il a critiqué le *droit de nature* attribué à l'homme, en soulignant que ce type de droit ouvre la porte aux abus, dont notamment les violences

¹⁸⁴ Hobbes, *Le citoyen, ou, Les fondements de la politique*. Ch. VIII § VI.

¹⁸⁵ *Ibid.* Ch. VIII § VII.

gratuites. L'importance de sa critique réside dans la remarque sur un aspect ignoré par les autres philosophes, à savoir que tout *droit* constitue en même temps une *obligation*. Maupertuis a suggéré que si le *droit de nature* provient de Dieu, cela signifie que les hommes sont aussi responsables des vies des animaux. Il ponctue sa théorie sur le fait que se nourrir d'animaux prouve que dans l'état naturel les hommes ne devraient pas les manger, c'est-à-dire qu'avant la *Chute*, l'homme était responsable des animaux. Une telle perspective « impose, souligne-t-il, certains devoirs envers les bêtes, qui font voir que Dieu ne les a pas abandonnées au caprice et à la cruauté des hommes. »¹⁸⁶ Moreau de Maupertuis a dévoilé avec sa critique les incohérences du *droit de nature*, dont une possible explication est l'influence du cartésianisme de l'époque. Car « si les bêtes étaient de pures machines », a-t-il noté, « les tuer ne serait pas un acte moralement indifférent, mais ridicule : ce serait briser une montre. » Il poursuit sa réprobation en notant que si les animaux possèdent une âme, pour *étourdie* qu'elle soit, « leur causer sans nécessité de la douleur, est une cruauté et une injustice ».¹⁸⁷ En somme, Moreau de Maupertuis part de la conception théologique du *droit de nature* pour signaler que la relation de l'homme envers les animaux ne devrait pas se limiter aux droits, c'est-à-dire que l'homme a, venant de Dieu, l'*obligation* de veiller au bien-être des animaux. Il ne peut revendiquer sa supériorité morale ni cognitive (sa possession du *logos*) tout en abusant des êtres faibles et dépendants de lui.

Venons-en au XX^{ème} siècle, afin d'observer si la considération philosophique envers les animaux a évolué. Cette fois-ci, nous allons nous focaliser principalement sur les thèses de deux philosophes, à savoir celles de Martin Heidegger et d'Emmanuel Lévinas. Commençons par une brève introduction à la pensée du philosophe allemand, en particulier par son analyse de l'animal. Nous développerons, dans le chapitre suivant, sa thèse concernant la « pauvreté en monde ». M. Heidegger reconnaît l'existence d'une sensibilité chez l'animal, ce qui semble représenter un pas au-delà de la machinisation cartésienne ayant persisté dans la pensée philosophique pendant des siècles. Il appelle cette sensibilité « affection » (*Befindlichkeit*) qui désigne ce phénomène fondamental bien connu et partagé par tous les êtres vivants, c'est-à-dire *l'avoir faim*, *l'avoir chaud* ou *froid*, également *se sentir bien* ou *mal*¹⁸⁸. Heidegger appelle tous ces états des « tonalités » qui représentent la manière dont un animal réagit aux

¹⁸⁶ Maupertuis, « Lettres philosophiques, Lettre VI : Du droit des bêtes » dans *Œuvres, t. I-II*, p.221. Il faut préciser que Maupertuis distingue la défense légitime face aux animaux sauvages des violences gratuites.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 224

¹⁸⁸ Heidegger, *Être et temps*. §29.

stimuli extérieurs, des tonalités éprouvées également par l'homme. En effet, les deux expérimentent le froid dans une nuit d'hiver, la chaleur dans un jour d'été, mais dans *Être et Temps*, Heidegger précise que chez l'homme il s'agit d'états passagers. Quant à l'animal, la « tonalité » est sa manière de *se sentir être*. Heidegger conclut en notant que la tonalité partagée par les hommes et les animaux ne fait pas de ces derniers des « êtres ». Pour le philosophe allemand « se sentir être » n'implique pas « être », car *avoir faim*, par exemple, n'est pas un « état d'esprit », mais une manière éphémère de « se sentir être »¹⁸⁹.

C'est dans un autre texte que Heidegger expliquera la différence entre l'« être » de l'homme et l'« étant » de l'animal. Même si ce dernier peut être affecté par les tonalités, l'affectation chez lui et chez l'homme sont distinctes. Il note que tout passe par la *façon d'être de l'étant* de l'animal, une mention nous permettant de revenir à la *raison étourdie* chez Leibniz. Heidegger semble s'inspirer de l'estimation leibnizienne des animaux insinuant qu'ils possèdent une âme, mais celle-ci étant plutôt endormie, distraite ou écervelée. Tous les synonymes du mot « étourdie » évoquent une passivité, en particulier un « accaparement ». C'est à travers ce dernier mot que Heidegger décrira la façon d'être de l'animal, plus particulièrement, *la façon de l'étant animal* qui, à cause de cette hébétude, n'arrivera jamais à devenir un « être ». En suivant son analyse, nous pouvons constater que l'accaparement peut être aussi expérimenté par l'homme, néanmoins Heidegger clarifie qu'il s'agit d'un état non-naturel. Chez lui, l'accaparement est la plupart du temps un moment dans la vie de l'homme, comme quand il y a un malaise ou une perte de conscience. Ceci insinue qu'un homme, souffrant d'une incapacité cognitive, provoquée par exemple par une maladie mentale, expérimente un *accaparement involontaire* à sa constitution ontologique. Chez l'animal, l'accaparement est plus qu'un état temporel, c'est l'*essence* de l'animal, comme Heidegger le note :

Et il ne s'agit surtout pas de croire que l'animal serait, à la différence de l'être humain, accaparé en permanence — ce qui pourtant signifierait du même coup qu'il pourrait, au fond, en être également libéré. Par « accaparement », nous ne visons pas un état qui

¹⁸⁹ L'interprétation de Heidegger sur les manières de « se sentir être » est discutable. Si l'on se limite à son interprétation, *avoir faim* est un état passager qui ne peut pas être un « état d'esprit ». Mais si nous considérons la pauvreté économique dans laquelle plusieurs femmes et hommes des pays du Sud sont soumis, et la précarité qui en découle, pour eux *avoir faim* n'est plus une manière de se sentir, c'est « leur manière d'être » ! Nous pouvons suggérer ainsi que lorsqu'une tonalité persiste, elle devient une manière d'être. Nous reviendrons à cette idée à travers des *humanimaux*.

se trouverait être là chez l'animal de façon simplement permanente ; nous visons une façon d'être de l'animal. ¹⁹⁰

En ce qui a trait aux réactions, Heidegger indique que l'animal réagit *sans réfléchir*, non comme un homme pourrait le faire, par exemple, lors d'un épisode de colère, car il s'agit chez l'homme, encore une fois, d'un *instant d'irréflexion*. Chez l'animal, tout est pulsionnel. Pour signaler cette différence, Heidegger parle de « tenue de rapport » (*Verhalten*) chez l'homme et de « comportement » (*Benehmen*) chez l'animal. La différence principale entre la tenue humaine et le comportement animal réside dans la façon d'être de ces deux êtres vivants. Heidegger indique qu'à l'animal correspond le « comportement » parce qu'il est pulsionnel, c'est-à-dire qu'il se laisse mener toujours de la même manière, ce qu'il nomme *l'être-apte* : « L'être-apte est pulsionnel, c'est le fait de se pousser et de rester poussé anticipativement dans ce en vue de quoi l'aptitude est apte, dans un comportement possible ; être apte, c'est être poussé à "se laisser mener comme toujours de telle ou telle façon". » ¹⁹¹ Cette dernière phrase, « se laisser mener comme toujours de telle ou telle façon », évoque le spectre cartésien suggérant que l'animal est une machine réalisant toujours les mêmes tâches. Son caractère pulsionnel insinue qu'il ne peut s'empêcher de réagir de la manière à laquelle il est habitué, car la façon de son étant ne lui permet pas de réfléchir, donc de changer ses « mouvements pulsionnels » (*Treiben*). Quant à l'homme, sa capacité réflexive (*logos*) lui signale comment mesurer ses actes, comment *se tenir* et ainsi, ne pas agir comme un animal. En somme, *l'être-apte* animal signifie être déterminé à se conduire toujours de la même manière, car c'est « la poussée par le pulsionnel », comme l'a indiqué Heidegger, qui caractérise « toute l'activité de l'animal. » ¹⁹² Laissons pour le moment le philosophe allemand, auquel nous aurons le temps de revenir, pour analyser la thèse d'E. Lévinas concernant l'altérité radicale.

Lévinas est connu pour avoir introduit les travaux de Edmund Husserl et de Martin Heidegger en France, dont il s'est inspiré pour reconstruire l'éthique, c'est-à-dire les rapports entre les hommes. Un de ses éléments d'analyse a été l'acte hospitalier qu'il a considéré comme l'ouverture à l'altérité radicale, c'est-à-dire à l'Inconnu absolu. Néanmoins, en s'inspirant de la tradition judaïque, sa conception éthique possède une orientation anthropocentriste. Pour illustrer cette orientation, citons la mention chez René Schérer à

¹⁹⁰ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p. 349.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 347.

¹⁹² *Ibidem.*

propos de l'acte hospitalier dans la tradition judéo-chrétienne et les critères d'accueil qu'elle exprime : « L'homme inconnu dont le Samaritain devient le prochain, en qui il devine son prochain, il l'aborde à partir du plus lointain, mais familier comme le *logos* qui gouverne tout et qui en tout est présent. »¹⁹³ R. Schérer indique qu'à travers l'acte hospitalier l'Autre devient nu de toute étrangeté, car en l'accueillant chez-nous, cet Autre deviendra notre Egal. Mais la disparition de l'étrangeté de l'Autre est seulement possible s'il nous est *familier*, c'est-à-dire s'il possède, comme nous, un *logos*.

Pour la reconstitution de l'éthique, Lévinas s'appuie sur la parole et la raison, deux éléments du *logos* d'après la tradition philosophique antique. Il propose trois éléments permettant l'ouverture vers l'*altérité radicale* incarnée par l'Autre absolu, qui répondront aux noms de visage, de la parole et du regard. Il faut indiquer que la thèse de Lévinas relative au visage de l'Autre est trop complexe pour la résumer en quelques lignes. Notre objectif consistera seulement à signaler que le visage de l'Autre nous interpelle à devenir responsables de son sort ; un visage qui, comme nous allons le voir, reste *toujours humain*. Dans un premier temps, Lévinas a indiqué que la parole, en nous permettant d'interpeller l'Autre, représente la base de toute communication. Quand il s'agit d'une parole étrangère, dénotant une possible méconnaissance du code linguistique¹⁹⁴, nous pourrions supposer qu'elle empêcherait la communication. A ce propos, Lévinas indique que la parole n'est pas limitée par le binôme signifié-signifiant, car elle peut être exprimée par un geste ou par un mouvement du visage. Ainsi le mentionnait-il :

On peut, certes, concevoir le langage comme un acte, comme un geste du comportement. Mais alors, on omet l'essentiel du langage : la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage, qui s'accomplit en se situant en hauteur par rapport à nous en enseignant. Et inversement, gestes, actes produits peuvent devenir comme les mots, révélation.¹⁹⁵

La coïncidence du révélateur et du révélé font que la parole devient un visage. Néanmoins, comme c'est le cas du *logos* dans la conception grecque, Lévinas précise que l'un n'est pas sans l'autre. Un *son* sans visage n'est pas une *parole*, et un *visage* ne l'est pas sans

¹⁹³ Schérer, *Zeus hospitalier*, p.33

¹⁹⁴ Pour plus d'informations sur l'ensemble de signes, et le partage du code linguistique, voir notamment : Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968) ; et Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I* (Paris, Gallimard, 1966).

¹⁹⁵ Lévinas, *Totalité et infini*, p.62.

l'accompagnement d'une *parole*. Car l'essence du langage consiste à révéler l'être se cachant derrière un visage qui, souvenons-nous, peut également parler par ses gestes et par son regard. De cette manière, nous pourrions ne pas connaître les mots prononcés par un étranger, mais l'épiphanie de son visage représente une *parole connue* pour nous. Autrement dit, nous pourrions être face à un être infiniment distinct de nous par ses origines ethniques, par sa langue, par son sexe, mais, grâce à la manifestation de son visage, *il nous tient parole*, il nous garantit qu'il est *comme* nous. L'Infini jadis nous séparant devient désormais accessible grâce à l'épiphanie du visage nous commandant, en même temps, de devenir responsables, car il représente d'après Lévinas la trace de l'origine divine de tout être humain : « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. Une relation avec le Transcendant cependant libre de toute emprise du Transcendant est une relation sociale. C'est là que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. »¹⁹⁶ Le visage de l'Autre constitue un langage silencieux qui dépasse toutes les structures linguistiques, il s'agit également d'un paradoxe, car malgré son absence de mots, on *entend* ce visage. Pour ce motif, Lévinas estime le visage comme une parole d'honneur : « Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur. »¹⁹⁷

Nous avons vu, à travers les thèses de Giorgio Agamben et de Michel Foucault, comment la *biopolitisation* du *logos* et du corps établit une différence parmi les vies humaines. Une des expressions majeures des conséquences de la ségrégation biopolitique a été les *camps de décomposition* des hommes. *Décomposition*, car dans ces lieux destinés aux non-hommes, les corps subissaient une altération radicale, comme les traits humains de leurs visages qui disparaissaient progressivement. Une idée que Robert Antelme, dans son récit sur les camps de concentration nazis, résume en indiquant que les conditions de vie précaires expérimentées enlevaient aux hommes tous les traits humains de leurs visages en leur imposant à tous la même laideur. Dans ses mots, dans les camps de concentration « les beaux et les laids se confond[ai]ent »¹⁹⁸. Lévinas problématise la constitution du *logos* et du corps pour faire disparaître précisément toute hégémonie, celle d'une ethnie, d'une communauté — politique ou religieuse — ou pour refuser tout critère esthétique jugeant le caractère humain d'un visage. En notant que nous restons humains « jusque dans [nos] altérations », Lévinas

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 76.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 221.

¹⁹⁸ Antelme, *L'espèce humaine*, p. 97.

suggère que nos visages conservent leur particule humaine minimale, c'est-à-dire le *regard*. Dans la conception du visage lévinassienne, le regard représente un point de départ dans la relation avec l'Autre, une porte d'entrée au Même. Ainsi l'a-t-il noté : « L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. »¹⁹⁹

Au lecteur, nous devons des excuses pour cette longue *épiphanie*, mais il fallait illustrer l'importance de la trinité construite par Lévinas. Certes, il décompose le *logos*, car celui-ci dépasse la barrière du partage linguistique qui, si l'on en revient à notre terminologie, peut incarner une forme de *frontiérisation*, soit d'exclusion parmi les hommes. Il indique également que le visage peut être réduit à sa particule humaine essentielle confirmant que l'Autre face à Moi est mon Egal : le *regard*. Néanmoins, Lévinas, dans le cheminement de sa pensée, *ne regarde pas hors de l'humain*. Sa trinité reste d'origine divine, c'est-à-dire qu'elle conserve le caractère anthropocentriste judéo-chrétien où l'homme est à l'image du Créateur, une image qui, répétons-le, se dévoile dans les yeux d'un Autre... *toujours humain* : « Dans la proximité, l'absolument autre, l'Etranger que “je n'ai ni conçu ni enfanté” je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, “dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson”. »²⁰⁰ « Ni conçu ni enfanté » par moi, mais qui en m'interpellant à travers son regard me rappelle que je suis responsable de sa vie. Pour Lévinas, le visage est un commandement, un appel à devenir responsable de l'Autre. Ces figures qui nous commandent répondent aux noms de « l'Étranger, de la veuve ou de l'orphelin »²⁰¹, des figures de la vulnérabilité « humaine ». Ce type de visage nous sollicite et, ainsi, nous interdit toute possibilité de meurtre, comme Lévinas le note :

L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de suspendre le pouvoir qui voudrait s'en emparer et l'annuler. Dans la nudité sans défense du visage de l'autre, se révèle l'infini comme absolument autre qui désarme la tentation du meurtre. Certes, la tentation du meurtre est présente avec le visage de l'autre mais est présente également l'idée d'infini qui déjoue une telle tentation.²⁰²

Mais s'il fallait étendre la responsabilité envers tous les êtres de la Création, surtout à

¹⁹⁹ Lévinas, *Totalité et infini*, p.25.

²⁰⁰ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.145.

²⁰¹ Lévinas, *Totalité et infini*, p.76.

²⁰² *Ibid.* p. 217.

ceux dépourvus d'une parole qui leur permettrait d'exprimer leur besoin d'un Autre, pourquoi Lévinas n'a-t-il pas pensé à insérer l'animal ? Car si pour le philosophe regarder l'Autre implique d'oublier précisément qu'il s'agit d'un Autre, pourquoi ne pas voir d'une autre manière les animaux ? C'est-à-dire comme des humains ayant une physicalité différente de la nôtre. Jacques Derrida s'est attaqué à la non-considération éthique de l'animal chez Lévinas, en signalant que « ce sujet de l'éthique, le visage, reste d'abord et seulement un visage humain et fraternel. »²⁰³ Derrida souligne également que si « regarder le regard de l'autre » implique d'« oublier la couleur de ses yeux, autrement dit, voir le regard, le visage voyant avant les yeux visibles de l'autre »²⁰⁴, ne pas estimer le regard d'un animal comme un regard humain va contre la propre proposition éthique de Lévinas. En effet, l'*altérité radicale*, cette ouverture envers un Autre qui m'est absolument étranger, ne devrait-elle pas appartenir à l'animal ?

Notre point de vue souhaite signaler qu'une vraie décomposition du *logos* aurait impliqué de réinterpréter le visage comme une anarchie, c'est-à-dire comme un dépassement des structures biopolitiques bifurquant les visages en humains et non-humains. Rappelons que l'étymologie du mot anarchie (*an* : absence de ; *arkhê* : autorité) suppose une absence de hiérarchies, donc le dépassement de la politique, de la religion, de la biologie entre autres discours déterminant les rapports parmi les hommes. En ce qui concerne l'estimation des vies des animaux, il s'agirait d'arrêter de voir chez eux un visage non-humain pour commencer à voir un humain à forme animale car, comme Eliane Martin-Haag le mentionne, le visage est l'incarnation *par excellence* des structures biopolitiques désignant la différence entre les êtres :

[L]e visage est le produit des agencements de pouvoir qui ont besoin de lui pour se conserver. Aussi se réduit-il à un moule identitaire qui fonctionne sur le mode de la relation binaire, car il doit permettre de dire « c'est un homme ou une femme, un riche ou un pauvre, un adulte ou un enfant ». ²⁰⁵

En effet, le visage animal illustre ces agencements de pouvoir, car en occultant la possession d'une parole et d'un regard, on lui refuse toute considération humaine. Un exemple des agencements de pouvoir, donc de la déshumanisation d'un visage, c'est le recours aux appréciations esthétiques comme Vercors l'a dessiné dans son roman *Les*

²⁰³ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p.147.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 29.

²⁰⁵ Martin-Haag, « Le devenir-animal et la question du politique chez Gilles Deleuze » dans *Usages politiques de l'animalité*, p.167.

Animaux dénaturés. Ce roman raconte la découverte d'une nouvelle espèce d'humanoïdes, les *tropis*, qui au début ont été considérés comme des « singes ». Cette estimation engendre un débat scientifique, religieux et juridique où la question est de savoir si les *tropis* sont des hommes. Leur proximité morphologique et biologique avec l'homme est irréfutable, le succès de l'insémination artificielle d'une femelle *tropi* avec un spermatozoïde humain et la naissance postérieure d'un être hybride en sont la preuve. Cela permettrait normalement d'affirmer qu'il s'agit d'une espèce plus proche de l'homme que du reste des animaux. Néanmoins, en remarquant la singulière laideur de leur visage, il a été possible de le distancier radicalement du vrai visage, celui de l'homme. C'est ainsi que l'un des personnages décrit le visage des *tropis* :

[L]e visage est terrible. Car il est nu, comme celui des humains. Mais presque aussi écrasé que celui des singes. Le front est bas et fuyant, l'arcade sourcilière énorme, le nez quasi absent, la bouche prognathe comme celle des Nègres, mais sans lèvres comme celles de gorilles, avec des dents puissantes, et des canines comme des crocs.²⁰⁶

La laideur de leurs visages semble aller au-delà de toute laideur humaine, mais qui a énoncé ce jugement esthétique ? Les hommes ! Il est évident qu'il s'agit d'un jugement cherchant un élément — ici la *laideur* — pour distancier et ainsi *déshumaniser* l'Autre. Sous cette perspective, la dégradation esthétique des *tropis* dissimule un discours anthropocentrique puisqu'il souhaite souligner la supériorité de l'homme à travers son visage. La non-reconnaissance d'une parole, d'une pensée et d'un visage animal chez certains philosophes ne ressemble-t-elle pas à un jugement plus esthétique que philosophique ? Pour ce motif, nous suggérons de parler de « ~~visage~~ visage animal », un mot que l'on utilisera pour exprimer un paradoxe, à savoir ce qui n'est pas mais qui pourrait potentiellement l'être : un visage humain. Bien sûr, cette dernière proposition tend à bouleverser le regard philosophique envers les animaux, comme chez Lévinas, où le regard d'un visage humain, en nous interpellant, nous empêche de le tuer. En revanche, un ~~visage~~ visage ne le fait pas, car c'est un vide, ce sont des yeux qui ne nous regardent pas, c'est une gueule qui ne nous parle pas. Une telle estimation du ~~visage~~ visage animal ne nous impose aucune obligation morale, aucun devoir de mémoire, car il ne possède aucun caractère historique lui permettant de laisser une trace après sa mort, comme c'est le cas de la parole. Rappelons la considération chez Heidegger du *Dasein* signalant que seulement les hommes peuvent « être-pour-la-mort », car pendant leur vie, ils ont parlé et en

²⁰⁶ Vercors, *Les animaux dénaturés*. p. 65.

le faisant, ils ont cohabité avec d'autres hommes. C'est la parole qui les a introduits dans l'histoire des hommes, c'est à travers elle qu'après leur mort, les autres parleront des disparus. Un être dépossédé d'elle ne peut pas mourir, parce qu'*il n'a jamais existé*, car il n'a jamais eu d'échanges au milieu des hommes. L'animal en ne possédant aucune traçabilité, soit aucune parole pour communiquer sa pensée, ne peut être un « être-pour-la-mort ». Il est seulement une chose qui se brise, comme la pensée cartésienne nous l'a fait croire. Cela revient à refuser aux animaux toute proximité avec l'homme, comme par exemple, le système de communication des abeilles leur permettant d'établir une organisation à l'intérieur de leur ruche, ou les échanges ultrasoniques des dauphins qui, d'après des études récentes, sont composés de plusieurs ultrasons à fréquences distinctes, sans oublier la langue des signes chez les singes. Il s'agit d'exemples de langages qui sont étrangers à l'homme et, à cause de leur polyphonie radicale, celui-ci les juge comme des non-langages.

Le regard de certains philosophes envers les animaux a été un regard méprisant qui a renforcé leur exclusion de la sphère de considération morale. Les conséquences, comme nous allons le voir maintenant, sont traduites dans une justification de l'expérimentation scientifique. Car si les animaux n'ont pas d'être et réagissent par automatisme, en outre, ils ne possèdent ni parole, ni regard pour exprimer leur souffrance, alors tout est valable chez eux. Ceux-ci sont les « principes moraux » de l'expérimentation scientifique où l'animal, une fois dépossédé de tout être, peut désormais servir au développement de l'homme à travers la science.

Le paradigme scientifique.

L'inexistence d'une parole, d'une pensée non-étourdie et d'un visage a réduit l'animal à un « simple vivant » (*zoê*), ou en termes cartésiens, il est une machine réagissant aux stimuli externes. Nous pouvons dire que ce type de considération a joué en faveur de l'expérimentation scientifique, car qui pourrait s'opposer à ce qu'un homme de sciences expérimente sur une machine vivante et que ses expérimentations soient de surcroît pour le bien de la communauté humaine ? La considération scientifique envers les animaux est peut-être plus complexe que la philosophique, car le développement des sciences démontre de plus en plus la proximité biologique entre les animaux et les hommes. Toutefois, cette reconnaissance scientifique, comme nous allons le démontrer, est paradoxale.

Nous avons constaté combien le débat sur le statut des animaux a marqué le XVII^{ème} siècle, influencé notamment par la thèse cartésienne sur l'animal machine. Si l'on se réfère à Théodor Adorno et Marx Horkheimer, l'animal serait devenu un être dépossédé de toute valeur morale avec l'apparition du sacrifice humain dans la tradition judéo-chrétienne, notamment la *crucifixion* du Christ. Ils indiquent qu'avant le sacrifice de l'homme pour l'homme, l'animal était son *analogon* dans tous les sens du terme, c'est-à-dire que malgré sa physicalité non-anthropomorphe, il faisait partie de l'espèce humaine, comme les deux penseurs le notent :

Même si la biche sacrifiée à la place de la jeune fille, l'agneau sacrifié à la place du nouveau-né devaient posséder des qualités particulières, ils représentaient déjà l'espèce, ils présentaient le caractère accidentel du spécimen. Mais le caractère sacré du *hic et nunc*, l'unicité de ce qui est élu, marquent le substitut et le distinguent radicalement, le rendant inapte à tout échange, irremplaçable.²⁰⁷

C'est avec l'arrivée du Christianisme que la contiguïté parmi les espèces a disparue, le moment où, d'après Elisabeth de Fontenay, tous les Occidentaux — chrétiens et non-chrétiens — ont convergé vers un même point : *l'animal n'est plus un égal*. Une perspective qui aidera, signale-t-elle, au développement de toute la société occidentale : « le christianisme représenterait l'aboutissement spirituel et social de l'histoire, l'humanité se développerait et s'améliorerait grâce à ce processus qui consiste à remplacer le sacrifice offert *aux* dieux par le sacrifice *du* dieu christique. »²⁰⁸ En effet, le sacrifice envoyait l'animal vers la sphère divine,

²⁰⁷ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*. pp. 27-28.

²⁰⁸ Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, p. 35.

il s'agissait donc d'une offrande permettant de renforcer le lien entre l'homme et ses divinités. En cédant sa place sur l'autel au sacrifice du fils de Dieu, l'animal perdra son caractère d'irremplaçable, d'analogon concédant l'union entre le divin et l'humain. Cette substitution aura comme conséquence une grande césure entre l'homme et l'animal, où ce dernier n'aura désormais plus aucune valeur sacrée.

Il faut préciser que, dans la tradition judéo-chrétienne, les animaux n'ont pas toujours été à disposition de l'homme. Si l'on revient à la *Chute*, elle marque le début de la césure entre l'homme et les animaux : « Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence : ce sera votre nourriture ». (*Gen.* 1. 29-30) L'apparition de l'homme a été accompagnée de la permission de Dieu de disposer des fruits de la nature, ce qui suppose qu'avant la *Chute*, l'homme n'avait pas besoin de manger des animaux. En somme, il se nourrissait comme eux ! Pour ce motif, Thomas d'Aquin a interprété cet épisode de la *Genèse* comme la disparition de l'*état d'innocence* chez l'homme. A ceci il a noté que :

Dans l'état d'innocence, les hommes n'avaient pas besoin des animaux par nécessité physique. Ni pour se couvrir, parce qu'il n'y avait chez eux aucun élan de concupiscence désordonné ; ni pour se nourrir, puisqu'ils tiraient leur subsistance des arbres des paradis ; ni comme moyen de transport, du fait de la vigueur de leur corps. Ils n'en avaient en vérité besoin que pour tirer de leur nature une connaissance expérimentale.²⁰⁹

Si l'on en croit Thomas d'Aquin, pour l'homme, l'animal était un être duquel il pouvait apprendre, il s'agissait d'une sorte de relation d'apprentissage qui se limitait à la contemplation de l'Autre.²¹⁰ La *Chute* aura comme conséquence principale le passage de l'*état d'innocence* — supposant un état empathique entre l'homme et l'animal — à l'état de guerre entre les espèces. C'est ici que nous devrions nous opposer à notre mention de la première partie de notre recherche, où nous avons indiqué que les animaux sont nés par la *nomination* de l'homme. Car si avant la *Chute*, l'unique différence entre eux était la parole chez l'homme, ce dernier n'avait aucun pouvoir sur eux. L'homme était une sorte d'élève de

²⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Les origines de l'homme*. §96. Nous reviendrons sur ce point au chapitre prochain où nous étudierons brièvement la consommation de la viande. Nous pouvons avancer un axe de réflexion : manger de la viande fait-il partie de la nature de l'homme ?

²¹⁰ Il faudra voir dans la pensée de Pierre-Louis Moreau de Maupertuis précédemment étudiée la possible influence de Thomas d'Aquin. Pour rappel, Maupertuis a critiqué le *droit de nature* chez l'homme en soulignant que si l'origine de ce droit est divine, il faudrait que l'homme soit également obligé de respecter les animaux.

l'animal, ce dernier son maître qui lui montrait comment vivre des ressources trouvées au paradis, c'est-à-dire comment vivre en harmonie avec tous les éléments de la nature. Jacques Derrida, dans *L'Animal donc que je suis*, s'inspire du regard de l'animal pour repenser la considération philosophique de celui-ci. Il affirme que le regard de l'animal nous suit, nous intimide, nous *étudie*²¹¹. La mention d'Aquin permettrait de renverser cette thèse pour dire qu'avant la *Chute*, c'était l'homme qui suivait l'animal avec son regard, pour apprendre à « être ». Sous cette optique, si l'*innocence* était la condition naturelle de l'homme, la *Chute* n'est-elle pas en réalité *la mort de l'homme* ?

En ce qui concerne l'animal, il a souffert une dénaturalisation similaire à celle de l'homme. Du statut d'égal de l'homme à celui de sujet de contemplation suggérant une relation d'admiration et d'apprentissage, l'animal est devenu un être paradoxalement *insacrifiable*. Rappelons la mention du caractère sacré chez l'*homo sacer* d'après Giorgio Agamben. La sacralité suggère une double sphère d'exclusion, où l'être placé ne peut pas être sacrifié mais, paradoxalement, il peut être licitement tué. Agamben signale également que l'origine des *homines sacri* précède celle des porcelets destinés au sacrifice. Le parallélisme entre ces deux êtres vivants s'appuie sur le fait qu'ils remplissaient les conditions nécessaires pour être situés dans une « zone originaire d'indifférence, dans laquelle *sacer* signifiait simplement une vie exposée au meurtre »²¹². Pour ce motif, Agamben conclut en disant que cette double exclusion expose l'être banni de la sphère humaine à une violence hors de toute définition connue dans le droit humain et le droit divin qui « ne peut être définie ni comme sacrifice ni comme homicide, ni comme exécution d'une condamnation ni comme sacrilège. »²¹³ D'après Horkheimer et Adorno, le christianisme privatisera le sacrifice en lui conférant un caractère purement humain, car l'homme est l'unique possesseur d'une origine divine. Cela signifie que l'animal est seulement *abattable*. Un jugement permettant à la science, quelques siècles plus tard, de reprendre le « sacrifice » seulement pour signaler la mort des animaux résultant des expérimentations avec eux. A cet effet, les deux philosophes ont noté que : « Dans la science, il n'y a pas ce caractère spécifique de représentativité : on sacrifie des animaux, soit, mais de Dieu, point. »²¹⁴ La science a instauré une double exclusion des animaux qui sont vus comme des êtres sacrificiables *mais* hors de toute divinité,

²¹¹ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p.17.

²¹² Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p. 95.

²¹³ *Ibid.* p. 92

²¹⁴ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*. pp. 27-28.

et comme des *êtres biologiquement analogons* de l'homme *mais* sans faire partie de l'espèce humaine. Les animaux pour les hommes de science seront alors jugés comme des *animanimalium sacri*, des êtres portant sur leur visage un seuil d'indifférence, la marque reflétant leur non-appartenance à l'espèce humaine et justifiant le manque de compassion envers leur souffrance.

Par ailleurs, une des conséquences de la disparition de toute considération sacrificielle chez les animaux sera la réinterprétation du *droit de nature*, cette fois-ci avec des arguments notamment scientifiques. A titre d'exemple, on peut mentionner Claude Bernard qui, au XIX^{ème} siècle, a argumenté que si l'homme a le droit de se servir des vies des animaux pour tous les usages de la vie — le travail, l'alimentation, l'amusement —, s'en servir pour l'expérimentation scientifique est complètement justifiable. Ainsi l'a-t-il signalé : « il est essentiellement moral de faire sur un animal des expériences, quoique douloureuses et dangereuses pour lui, dès qu'elles peuvent être utiles pour l'homme. »²¹⁵ Même s'il reconnaît la douleur que provoquent certaines expériences, il faut les poursuivre car la maltraitance animale n'est pas malintentionnée, elle est pour le bien de l'homme. C'est sur ce point qu'il s'appuie sur la notion de sacrifice, qui dénote une souffrance nécessaire mais seulement pour l'homme : « Il n'y a pas à hésiter ; la science de la vie ne peut se constituer que par des expériences, et l'on ne peut sauver de la mort des êtres vivants qu'après en avoir sacrifié d'autres. »²¹⁶ Dans cette mention, C. Bernard rend évident que le sacrifice scientifique n'est en réalité qu'un abattage d'animaux, car l'expérimentation scientifique vise à sauver seulement les vies des hommes et non celles des animaux.

Une autre manière de justifier l'expérimentation avec les animaux est au travers du caractère *sacré* de l'expérimentateur, auquel C. Bernard a fait référence. Il a souligné qu'un expérimentateur n'est pas un simple mortel, non, il est un *savant* possédant une supériorité cognitive qui le porte dans une sphère au-dessus des hommes ordinaires et du reste de la nature. Pour ce motif, lors de ses expériences, « il n'entend plus les cris des animaux, il ne voit plus le sang qui coule, il ne voit que son idée et n'aperçoit que des organismes qui lui cachent des problèmes qu'il veut découvrir. »²¹⁷ Une personne ordinaire pourrait être touchée par les cris d'agonie d'un animal, lors d'une expérience. Néanmoins, un expérimentateur étant focalisé sur la « connaissance » à obtenir ne les entend pas. Sa sagesse ne lui permet pas de se

²¹⁵ Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), p.153.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibid.* p.154.

poser de questions morales, elle le conduit vers l'objectif supérieur : la connaissance scientifique. Un siècle plus tard, Francis Jacob, un médecin et biologiste français, exposera une thèse similaire. Il considère que le débat sur l'expérimentation avec les animaux ne doit pas se focaliser sur leur souffrance, laquelle est *incontestable*. Il souligne que si la « connaissance est là », le bénéfice qu'on pourrait obtenir est également *incontestable*. A cet effet, il mentionne quelques cas exemplaires qui ont révolutionné l'histoire de la médecine :

Quand, à la fin du siècle dernier, Pasteur vaccinait des moutons contre le bacille du charbon, les paysans et les maires des villages voisins criaient qu'il fallait arrêter ce fou avant qu'il n'eût détruit tout le cheptel alentour. Heureusement, on ne les a pas écoutés. Quand, à la fin des années soixante-dix, les écologistes ont voulu interdire la poursuite des recherches sur le génie génétique, ils n'ont pas été suivis et toute la médecine, aujourd'hui, repose sur les recherches effectuées depuis lors. Mais dans tous ces cas, *la connaissance était là*.²¹⁸

Mais la connaissance scientifique à obtenir, est-elle toujours là ? Ou il y a d'autres facteurs impulsant l'expérimentation scientifique sur les animaux ? Peter Singer avait signalé les risques de faire du mal aux animaux au nom du progrès scientifique. Il mentionne les expériences de Stanley Milgram, psychiatre de Harvard ayant démontré comment des hommes ordinaires obéissent aux gens portant des blouses blanches, car ces derniers sont des *savants*.²¹⁹ Mais au nom de la connaissance scientifique, toute souffrance peut-elle être valide ? Ou bien, quel type de souffrance sommes-nous prêts à tolérer, celle d'un homme ou celle d'un animal ? Une manière d'ignorer ces questions morales, ce serait d'attribuer à chaque « sujet d'expérimentation » un numéro d'identification. Si l'on revient à Emmanuel Lévinas qui estime le nom comme le dédoublement de l'Autre, en entendant le nom de l'Autre on confirme son existence et notre responsabilité envers lui. A cet effet, il a noté ce qui suit : « Le nom doublant l'étant qu'il nomme est nécessaire à son identité. De même le verbe : non seulement il n'est pas le nom de l'être, mais il est, dans la proposition prédicative, la résonance même de l'être entendu comme être. »²²⁰ L'identification de l'Autre permet également l'insertion de celui-ci dans un cercle de considération morale, car sans un nom, il n'y a plus d'histoire à raconter. Chaque nom devient de cette manière la graine d'une histoire

²¹⁸ Jacob, *La souris, la mouche et l'homme*, p.213. Nos italiques.

²¹⁹ Singer, *Animal Liberation*, p.94. Voir également, Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité*. (Paris, Calmann-Lévy, 1974).

²²⁰ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.69.

qui, même après la mort du possesseur du nom, peut être encore racontée comme le suggère Edmond Jabès : « Ô mon maître — disait un sage — ils ont cru, parce qu'ils avaient cessé d'être d'accord avec toi, t'enterrer vivant. Ils ne savaient pas qu'ils enterraient une graine. »²²¹ Or, dans la recherche scientifique, nommer les animaux irait contre le protocole d'objectivité, car on s'identifiera à un « être » qui devrait rester un « objet » d'expérimentation. A cet effet, Yves Christen mentionne comment certains chercheurs ont vu leurs travaux être refusés par leur manque d'objectivité :

Jane Goodall avait donné des noms à « ses » chimpanzés (Flo, Flint, Figan, etc.), et les éditeurs de ces articles scientifiques y voyaient une faute, une renonciation aux règles de l'objectivité. On dit que l'anthropologue Colin Turnbull a refusé de dire du bien du livre de Dian Fossey au prétexte qu'elle attribuait des patronymes à « ses » gorilles.²²²

Dans un laboratoire, on ne nomme pas les animaux, on les *énumère*,²²³ car l'objectivisation patronymique constitue une nécessité déontologique. Quelles seraient les conséquences dans l'expérimentation scientifique si un animal passait d'être appelé M24 (mâle 24) à *Bobby*²²⁴ ? Il serait certainement plus difficile d'expérimenter avec lui puisque le nom symbolise un « refus de la mort »²²⁵, c'est-à-dire qu'en nommant un animal, nous l'insérons dans notre cercle de considération morale. Dans une phrase, nous faisons de lui *quelqu'un*. Cette nomination nous permettant de reconnaître la sensibilité et la vulnérabilité d'un animal problématise le principe de l'expérimentation scientifique : faire souffrir un animal pour le bien supérieur de l'homme — même cas pour le bien de l'animal. Ce qu'il faut retenir, c'est que pour que l'expérimentation scientifique sur les animaux persiste, il faut que ces derniers restent innommables.

Par ailleurs, il faut remarquer que la connaissance scientifique n'est en réalité qu'une *hypothèse scientifique*, car toute expérience part d'une probabilité, d'un postulat à mettre à l'épreuve à travers une expérience. C'est-à-dire qu'avant la connaissance, il y a l'assomption scientifique. Mais ce processus est plus complexe si on estime que la connaissance à obtenir

²²¹ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p. 70.

²²² Christen, *L'animal est-il une personne ?*, p. 20.

²²³ Nous verrons en détail comment les autorités européennes attribuent aux demandeurs d'asile un chiffre au moment d'arriver aux centres de réfugiés. Un autre exemple de la distanciation empathique et du refus d'être responsables des vies vulnérables.

²²⁴ Nous faisons évidemment référence à *Bobby*, le chien du camp de concentration avec qui E. Lévinas avait vécu.

²²⁵ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p. 70.

ne vient pas d'un corps humain, mais d'un animal. Autrement dit, comment un homme de science prétend-il obtenir une connaissance humaine dans des corps non-humains ? Une question qui en engendre une autre : pourquoi poursuit-on les expérimentations sur les animaux s'ils ne sont pas des hommes ? Peter Singer avait donné une réponse à ces questions en notant que la plupart des hommes de science suggèrent, par principe, que les expériences ont comme objectif de mieux connaître les animaux. Ceci indique que la souffrance qu'un expérimentateur inflige à un animal est pour son propre bien. Quant aux résultats, ils servent ironiquement aux hommes. Faut-il voir ici une hypocrisie ou un hasard des recherches scientifiques ? Pour Singer, la plupart des expériences scientifiques sont inutiles, en particulier pour deux motifs. Le premier révèle que la plupart des expériences ne sont qu'une variation des expériences précédentes. Imaginons que nous souhaitions connaître les effets de la nicotine chez l'homme, il serait inutile d'expérimenter avec des singes quand on connaît déjà les résultats émanant d'hommes fumant depuis des années. Il faut également souligner que chaque nouvelle technologie semble justifier de nouvelles expériences sur les animaux. Par exemple, même si on connaît déjà les conséquences de la nicotine sur les poumons humains et de l'exposition au lithium sur le système nerveux et cardiovasculaire, l'apparition des cigarettes électroniques (*e-cigarettes*) est une excellente excuse pour que les hommes de science recommencent à expérimenter sur les animaux. Dans certains cas, comme P. Singer l'avait signalé dans les années soixante-dix, une simple enquête pourrait épargner à de nombreux d'animaux de souffrir. Dans cet exemple, elle demanderait de faire le suivi d'un patient utilisant régulièrement les *e-cigarettes*, une « femme » ou un « homme » qui pourrait refléter des résultats plus concrets qu'un « faux analogon biologique » : l'animal. En outre, il s'agirait de quelqu'un qui, grâce à la possession d'une parole humaine, pourrait également décrire les effets de ce produit dans son corps.

Même si cela semble incroyable, certains expérimentateurs continuent leurs expériences — encore inutiles — chez d'autres animaux, car les résultats connus *ne suffisent pas*. Citons l'exemple donné par Singer qui mentionne qu'après plusieurs expériences sur des chiens ayant été exposés aux électrochocs, les expérimentateurs ont conclu que l'hémorragie qui s'en est suivie n'était pas similaire à celle des hommes. Ceci a-t-il mis fin à leurs expériences ? Non, au contraire, cela a contribué au démarrage d'une nouvelle étude comme Singer l'indique :

After decades of experiments designed to produce shock in dogs by causing them to hemorrhage, more recent studies indicated that (surprise!) hemorrhage induced shock

in dogs is not like shock in humans. Noting these studies, researchers at the University of Rochester caused hemorrhage in pigs, which they think may be more like humans in this respect ²²⁶

Mais pourquoi ces études répétitives infligeant une souffrance inutile aux animaux, sans une connaissance concrète à obtenir, persistent-elles ? D'après Singer, c'est l'ambition professionnelle de certains jeunes expérimentateurs qui les pousse à reproduire des expériences passées mais avec de « nouveaux sujets ». Les résultats obtenus ne sont pas vraiment innovants ; pour ce motif, ces expérimentations représentent un exercice plus *rhétorique* que scientifique. Un exercice aussi économique, car les jeunes expérimentateurs sont forcés à publier leurs résultats dans de revues scientifiques pour conserver leurs financements et poursuivre ainsi leurs recherches.

Le deuxième motif démontrant l'absurdité des expériences scientifiques sur les animaux est mentionné par Gill Langlye. Il souligne que les animaux ne peuvent pas servir de modèle d'expériences pour des maladies humaines, car ils contractent des maladies *non-naturelles pour eux*. Une mention qu'il faut comprendre à partir de deux axes d'analyse. Le premier axe suggère que l'animal expérimente des « troubles créés en laboratoire » qui appartiennent à l'homme, « dont la physiologie et la biochimie sont différentes ». Le deuxième axe signalé par G. Langlye indique que les « similarités fonctionnelles ne sont pas forcément témoin de similarités biologiques (causales) sous-jacentes » ²²⁷. Ceci signifie qu'une même fonction varie d'une espèce à l'autre. Par exemple, il serait absurde de dire qu'une chatte peut produire autant de lait qu'une vache si les deux animaux suivent le même régime alimentaire. En somme, les maladies que les expérimentateurs infligent aux animaux, même si elles sont proches de celles des hommes, restent *artificielles* puisque chaque animal — comme parfois chaque femme ou chaque homme — réagit de manière différente à celles-ci.

La souffrance des animaux devient un paradigme de l'expérimentation scientifique, car la connaissance des maux les affligeant n'est qu'au profit d'autres expériences ; c'est-à-dire qu'on n'étudie les conséquences de certains maux que pour infliger aux animaux des nouveaux maux. Pour cette raison, Florence Burgat souligne que, la plupart du temps, les expériences scientifiques ont pour objectif de forcer la *ressemblance biologique* entre

²²⁶ Singer, *Animal Liberation*, p.57.

²²⁷ Langlye « La validité de l'expérimentation animale en recherche médicale » dans *Revue semestrielle de droit animalier*. pp. 161-62.

l'homme et les animaux. Ceci signifie, souligne-t-elle, que les animaux doivent souffrir *comme* un homme : « L'extrapolation à l'homme des données tirées des animaux nécessite que les maux qui leur sont infligés soient les *mêmes* que ceux dont souffre l'homme : pathologies physiques et désorganisation psychique. »²²⁸ La conséquence de cette manipulation biologique est évidente, en infligeant aux animaux des maladies purement humaines les résultats ne sont pas les mêmes que chez les hommes. Cela signifie que les hommes de science, poussés par leur obsession scientifique ou leur ego professionnel, doivent plus faire souffrir les animaux. Par exemple, les yeux d'un homme sont plus résistants à certains liquides irritants que ceux d'un lapin. Expérimenter avec un lapin serait alors inutile, car son seuil de tolérance à la douleur est inférieur à celui de l'homme. Dans cette expérience, il n'y a aucune connaissance à obtenir, mais seulement de la *pure souffrance* à faire subir. Malgré tout, le lapin est un des animaux le plus utilisé dans les laboratoires élaborant de nouveaux produits cosmétiques.

Examinons maintenant une autre incohérence de l'expérimentation scientifique — notamment celles reproduites dans un laboratoire sous certaines conditions —, si l'animal *peut sentir comme un homme*, n'est-ce pas la Preuve qu'il est potentiellement un homme ? Autrement dit, si sa sensibilité et sa composition biologique peuvent être altérées pour qu'il devienne en quelque sorte un analogon biologique de l'homme, pourquoi expérimente-t-on avec des « hommes à forme animale » ? A ce propos, on peut citer les dernières recherches en éthologie ayant démontré que l'animal a toujours été un analogon de l'homme. La preuve réside dans la capacité chez l'animal d'éprouver des sensations jugées jadis exclusivement humaines. Ces sensations vont au-delà de la *douleur*, puisque les animaux peuvent également éprouver *l'amour*, le *plaisir du sexe* et être *heureux* ou *tristes*. Bien sûr, ces ressemblances biologiques — en particulier psychiques et émotionnelles — ne sont pas prises en compte dans un laboratoire, non plus dans un tribunal. Il faudrait se demander si l'animal ne représente pas un « sujet d'expériences » idéal pour les hommes de sciences seulement parce qu'il ne peut pas se plaindre des souffrances infligées. En outre, parce qu'en ne possédant aucun droit, on peut faire avec les animaux « ce que l'on veau ».

Dans cet ordre d'idées, si l'animal possède un *potentiel biologique* lui permettant de sentir comme les hommes, pourquoi ne peut-il pas posséder un *potentiel juridique* lui permettant d'être moralement considéré comme un homme ? Si nous nous penchons vers l'utilitarisme de Jeremy Bentham, il indique que les lois doivent garantir aux hommes

²²⁸ Burgat, *La cause des animaux*, p.91.

l'augmentation du plaisir et la possibilité d'échapper au malheur. Bentham précise que la sensibilité est associée à la sympathie, c'est-à-dire la tendance à veiller au bien de l'Autre :

By sympathetic sensibility is to be understood the propensity that a man has to derive pleasure from the happiness, and pain from the unhappiness, of other sensitive beings. It is the stronger, the greater the ratio of the pleasure or pain he feels on their account is to that of the pleasure or pain which (according to what appears to him) they feel for themselves.²²⁹

Ceci signifie que si la sensibilité est un principe partagé par toutes les espèces, comme avant la *Chute* d'après Thomas d'Aquin, l'homme doit veiller non seulement à son propre bien-être, mais aussi à celui des autres êtres sensibles dont les animaux. Sous cette optique, l'expérimentation scientifique devrait œuvrer *réellement* pour le bien-être des animaux. Mais la conséquence principale, estiment les hommes de science, serait la disparition de plusieurs expériences. Cela signifie la disparition d'une production scientifique et d'une production mercantile. Souvenons-nous que certains *animaux de compagnie* sont le produit de l'« élevage sélectif » des hommes de science et des éleveurs²³⁰. Empêcher l'expérimentation impliquerait donc d'interdire la modification génétique des chiens. En ce qui concerne le marché, il n'y aurait plus à avoir de « nouveaux modèles ». Imaginons des gens habitant dans des studios minuscules, ils ne pourraient pas avoir un modèle en accord avec leurs conditions spatiales. Que dire des personnes âgées et des femmes du *star system*²³¹, elles ont besoin d'un chien de poche pour pouvoir le balader et le transporter partout. Ou les sportifs de haut niveau qui ont besoin d'un chien fort comme eux. Tous ces nouveaux modèles des animaux de compagnie — qui répondent aux critères anthropocentristes et esthétiques des consommateurs

²²⁹ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ch. VI § XX- XXI.

²³⁰ A titre d'exemple, nous pouvons mentionner le Pomsky, une race obtenue par le croisement de deux races : le Husky sibérien et le Spitz nain. A cause de la différence physique entre les deux races (leur taille), les Pomsky naissent par l'insémination artificielle de la femelle Spritz avec le spermatozoïde d'un mâle Husky. Les conséquences de ce croisement sont le développement des maladies propres aux deux races chez les Pomsky, comme la dysplasie de la hanche qui, en théorie, est présente seulement chez les animaux de grande taille. Un autre exemple des races subissant de maladies multiples à cause de l'élevage sélectif, c'est le Cavalier King Charles, à ce propos, nous suggérons au lecteur de lire l'article suivant : Axelsson, E. et alt. « The genetic consequences of dog breed formation. Accumulation of deleterious genetic variation and fixation of mutations associated with myxomatous mitral valve disease in cavalier King Charles spaniels » dans *PLoS Genetics* 17, September 2021. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1009726>

²³¹ Il y a quelques années, les chiens Chihuahua ont été un produit très populaire au niveau mondial, en partie grâce aux stars féminines de Hollywood qui montraient en public leurs poupées vivantes de poche.

— ne sont que le produit de l'intervention humaine des hommes de sciences, qui étudient la structure génétique de certaines races de chiens pour la modifier ²³², et des éleveurs.

Nous sommes face à une inversion du caractère sensible qui devrait ouvrir le chemin vers la protection juridique. Car si la sensibilité est le critère d'inclusion dans la sphère de considération morale, pour la science, elle est plutôt le principe permettant l'expérimentation avec les animaux. Rappelons la mention de John Berger suggérant que plus on étudie les animaux, en tant qu'objets d'étude, plus on se sent éloignés d'eux.²³³ Certes, il s'agit d'un paradoxe : celui de les connaître pour mieux les exploiter en forçant en eux une ressemblance biologique, *mais* en gardant toujours la connaissance scientifique comme une frontière nous séparant d'eux. Ce qu'il faut retenir, c'est que la répétitivité, surtout l'inutilité de ces expériences, finit par justifier la souffrance animale au nom de la science. Souvenons-nous-en, l'agonie des animaux, exprimée par leurs corps ou par leurs cris, est inexistante pour un homme de sciences. La principale conséquence est l'augmentation de l'insensibilité face à leur souffrance, tant chez les hommes de science que chez une partie de la population civile. Une insensibilité renforçant l'idée qu'il y a des vies qui n'ont aucune valeur ; telle est l'opinion de Florence Burgat :

Le recours systématique et violent aux animaux entretient l'insensibilité à leur souffrance jugée indigne d'être prise en considération, cautionnant l'idée selon laquelle il existe des souffrances dignes d'être prises en considération et d'autres pas. C'est là cultiver l'indifférence à la souffrance toute court qui, elle aussi, est une et indivisible.²³⁴

Si l'on a signalé « une partie de la population civile », c'est parce que l'indifférence des hommes de science face à la souffrance des animaux est transmise aux gens communs. En effet, si les *savants* justifient la maltraitance des animaux en argumentant que c'est pour le

²³² Pour savoir plus sur les découvertes et les possibles modifications à la structure génétique des chiens, voir : Hong, S. G. et alt. « Generation of red fluorescent protein transgenic dogs » dans *Genesis*, Vol. 47, No. 5, (2009), pp. 314-322. <https://doi.org/10.1002/dvg.20504>; Ostrander, E. « Genetics and the Shape of Dogs: Studying the new sequence of the canine genome shows how tiny genetic changes can create enormous variation within a single species » dans *American Scientist*, Vol. 95, No. 5 (2007), pp. 406-413; Björnerfeldt, S., et alt. « Relaxation of selective constraint on dog mitochondrial DNA following domestication », dans *Genome Research* Vol. 16, (2006), pp. 990–994. doi:10.1101/gr.5117706; et Parker, H. G., et alt. « Genetic structure of the purebred domestic dog » dans *Science* Vol. 304, (2004), pp. 1160–1164. doi:10.1126/science.1097406

²³³ Berger, *Why look at animals ?* p. 16.

²³⁴ Burgat, *La cause des animaux*, p.93.

bien des hommes, comment la société civile peut-elle percevoir les animaux autrement qu'en sujets d'expériences ou en objets de consommation ? Dans ce sens, mettre en valeur les vies des animaux, n'est-ce pas une manière de s'opposer aux autorités morales et scientifiques, de surcroît à notre système supposé *humaniste* ?

Nous avons mentionné précédemment l'inclusion de l'animal dans les colloques scientifiques contemporains, où l'on traitait, si l'on peut dire, de la façon de *resacraliser* l'animal. A cause de la pression actuelle des animalistes, les hommes de sciences cherchent, encore une fois, à justifier l'expérimentation sur les animaux. Linda Vance note qu'ils font appel à de nouveaux concepts, tels que le fait de « dominer sagement » (*dominate wisely*).²³⁵ Cet euphémisme souhaite dissimuler les tendances anthropocentristes de la recherche scientifique qui, au nom du progrès, doit justifier l'expérimentation animale et l'exploitation de la nature. Dans des cultures plus « respectueuses » des animaux et de la nature, les hommes de science cherchent à changer la façon dont les animaux sont estimés, en argumentant que leur protection se fait au détriment de l'expérimentation scientifique, donc du progrès de l'homme. Ceci est le cas de l'Inde, un pays majoritairement hindou où certains animaux sont vénérés, comme les vaches qui sont la représentation terrestre de *Brahmame*. Un des principes de l'hindouisme est l'absence du désir de tuer ou de commettre un acte violent (*ahimsa*) qui a eu une influence telle en Inde, que la plupart de sa population est végétarienne. Dalida Jankowiak-Latour indique que c'est grâce à leur cosmovision religieuse que plusieurs personnes dans ce pays s'opposent aux expériences sur les animaux : « Les pratiques indiennes en ce domaine font l'objet des plus vives critiques de la part des organisations de défense et de protection des animaux, critiques balayées par l'argument imparable de l'anti-science. »²³⁶

²³⁵ Vance, « Beyond Just-So Stories: Narrative, Animals, and Ethics » dans *Animals and women*, p.158.

²³⁶ Jankowiak-Latour, « Les animaux en Inde : entre l'ahimsa de la tradition religieuse et la violence du traitement des cobayes » dans *Revue semestrielle de droit animalier*. p. 229. L'estimation de vies animales en Inde est un sujet assez complexe qui demanderait une étude entière. Pour donner une idée de cette complexité, parlons de l'ascension au pouvoir en 2014 du parti nationaliste hindou *Bharatiya Janata Party* (BJP) et la nomination de Narendra Modi comme premier ministre de l'Inde. Une de leurs premières mesures a été la fermeture des abattoirs clandestins dans l'état de l'Uttar Pradesh, lesquels étaient gérés par la communauté musulmane indienne, et la mise en liberté de vaches. Néanmoins, cette vénération des vaches contraste avec l'indifférence envers certains animaux, comme ceux qui sont sacrifiés lors de la fête de *Gadhimai*. Cette fête hindoue a lieu tous les cinq ans au sud du Népal, elle consiste dans le sacrifice de plusieurs buffles, chèvres, pigeons, poules et rats en honneur à la déesse *Gadhimai*. Plusieurs associations pro-animaux l'ont qualifiée d'« abattoir à ciel ouvert », en soulignant qu'elle va contre les préceptes de l'*ahimsa*. Cependant, il s'agit d'un

Autre euphémisme récurrent, c'est l'*euthanasie animale*. A ce propos, Jeangène-Vilmer mentionne que ce mot cherche à décrire des situations essentielles qui n'ont jamais lieu, en particulier deux, à savoir « le soulagement d'une agonie et une mort rapide et sans douleur. »²³⁷ Les animaux avec lesquels les hommes de science font des expérimentations ne sont pas euthanasiés, certains vont mourir des souffrances infligées. Faire appel à l'euthanasie, comme n'importe quel autre euphémisme, est une stratégie pour calmer les esprits, pour éloigner chez le consommateur de cosmétiques, par exemple, le sentiment de culpabilité lorsqu'il achète un mascara ayant été testé sur des lapins. La rhétorique scientifique de cette manière nous permet de rester heureux dans notre schizophrénie morale et de stimuler le système d'exploitation animale.

Pour conclure avec cet axe d'analyse, revenons à Jean Meslier qui, au XVII^{ème} siècle, s'attaquait aux nouveaux cartésiens qui perpétuaient la conception de l'animal comme une machine. Pour lui, réduire les animaux à des machines dépourvues d'âmes, de connaissance et de sentiments, étouffe « dans les cœurs des hommes tout sentiment de bonté, de douceur et d'humanité qu'ils pourraient avoir pour ces pauvres animaux ». Une fausse conception qui donne lieu aussi au « plaisir de les tourmenter, de les tyranniser sans pitié ». Cette perspective semble persister chez les hommes de science contemporains pour qui les animaux ne sont que « des machines qu'ils jetteraient au feu ou qu'ils briseraient en mille pièces. »²³⁸

Le dilemme de l'expérimentation sur les animaux va de la sphère scientifique à la sphère juridique, car si la philosophie et la science ne considèrent pas les animaux comme des êtres sensibles, comment la Loi pourrait-elle le faire ? Il ne sera pas étonnant de voir comme le caractère ambigu de l'animal, « être sensible » mais aussi « sujet d'expérimentation », soit transposée à leur considération juridique. Nous verrons maintenant comment l'animal est considéré par la Loi en essayant de répondre à la question : est-il une « chose » ou un « être » ?

rituel effectué au Népal, c'est-à-dire que les animaux sont transportés du territoire indien (donc *hindou*) vers le pays voisin pour pouvoir être sacrifiés. La fête de Gadhimai, peut-elle être considérée comme un exemple de la schizophrénie morale dans l'hindouisme ? Pour plus sur la vache et l'hindouisme, voir : Florence Burgat, *Le mythe de la vache sacrée, La condition animale en Inde*. (Paris, Rivages poche, 2017) et *Ahimsa. Violence et non-violence envers les animaux en Inde*, (Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2014).

²³⁷ Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, p.232.

²³⁸ Meslier, *Œuvres complètes*. § LXX.

Perspectives juridiques.

Jeremy Bentham, dans son étude sur les principes de la morale et de la législation, avait remarqué l'importance du Souverain dans l'orientation de la sensibilité de ses citoyens. Il soulignait en particulier comment la morale, la religion et la sympathie pouvaient être guidées à travers ses lois : « The effects of the peculiar power of the magistrate are seen more particularly in the influence it exerts over the quantum and bias of men's moral, religious, sympathetic, and antipathetic sensibilities. »²³⁹ La religion représentait pour J. Bentham une des institutions influençant le plus les relations humaines, car elle pouvait orienter nos attitudes vers la sympathie ou l'apathie. Par exemple, les préceptes de certaines religions prônent le respect des membres de la même communauté religieuse ; un respect qui n'est pas extensible aux individus appartenant aux autres communautés religieuses. J. Bentham considérait que ce type de relations n'était que le produit de la « force de l'habitude » ; ainsi a-t-il indiqué à propos d'un citoyen influencé par la religion :

By force of habit and example he may even be led to entertain a partiality for persons of the same profession, and a proportionable antipathy against those of a rival one. In particular, the antipathy against persons of different persuasions is one of the last points of religion which men part with.²⁴⁰

L'utilitarisme de J. Bentham suggérait que le Souverain devait garantir le maximum de plaisir et le minimum de souffrance à tous ses citoyens. Les animalistes, dont Peter Singer, en s'appuyant sur sa thèse souhaitent illustrer comment la création de nouvelles lois en faveur de la protection des animaux peut modifier les *mœurs* des hommes envers eux. Par ailleurs, les animalistes estiment que la protection juridique aura comme principale conséquence la reconnaissance des vies animales comme étant des « vies vulnérables », c'est-à-dire des vies sous la responsabilité des citoyens et du Souverain. Cette hypothèse nous amène à réexaminer la définition de la « vulnérabilité » et de la « personne juridique ».

Comme mentionné précédemment, les droits situent un individu à l'intérieur d'une sphère de protection juridique. Mais jusqu'ici, nous n'avons pas noté un aspect implicite à l'attribution de droits, à savoir la reconnaissance de la *vulnérabilité* de l'Autre à protéger.

²³⁹ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ch. VI § XLI.

²⁴⁰ *Ibid.* Ch. VI § XLII.

D'après le *Littré*, le mot *vulnérable* procède du latin *vulnerabilis* ayant pour racine le mot *vulnus* (blessure). La vulnérabilité fait alors référence à la possibilité d'être blessé ou d'expérimenter la violence. Alain Rey²⁴¹ donne une interprétation plus étendue en soulignant que la *vulnérabilité moderne* ne se focalise pas seulement sur le corps, car on peut être également blessé psychologiquement. L'important consiste à souligner qu'être vulnérable, c'est *être exposé à la violence* physique/psychologique, une interprétation faisant appel au caractère sensible d'un être vivant. A partir de cette idée, nous pouvons suggérer qu'octroyer à un être vivant des droits, c'est *reconnaître* sa vulnérabilité, comme les animalistes l'indiquent. Nous devons plutôt inverser la formule pour indiquer qu'être vulnérable, c'est la condition *sine qua non* pour accéder à la sphère de protection juridique.²⁴²

Si l'on se réfère, encore une fois, à J. Bentham, la sensibilité est inhérente à tout être vivant, un fait incontestable que tout juge ou tout représentant du Souverain devrait honorer lors de la construction des lois. J. Bentham rappelle que l'éthique individuelle, c'est-à-dire la recherche du bonheur propre à chaque individu, doit être une source d'inspiration pour garantir le « bien-être » de tous les individus. En ce qui concerne les animaux, comme nous l'avons constaté, leur caractère sensible constitue le principal argument pour leur inclusion dans la sphère de protection juridique. Ignorer leur sensibilité, indiquait J. Bentham, signifie aller contre la déontologie de l'*art de gouverner* :

Other animals, which, on account of their interests having been neglected by the insensibility of the ancient jurists, stand degraded into the class of *things*. As to other human beings, the art of directing their actions to the above end is what we mean, or at least the only thing which, upon the principle of utility, we *ought* to mean, by the art of government.²⁴³

P. Singer reprendra la *sensibilité/vulnérabilité* des êtres vivants comme critère d'inclusion dans la sphère de considération morale et juridique. Il suggérera ainsi que si le Souverain doit garantir aux hommes leur protection, sous prétexte qu'ils sont des êtres vulnérables, pourquoi ne pas intégrer les animaux sous la même sphère de protection

²⁴¹ cf. Rey et al., *Dictionnaire historique de la langue française*.

²⁴² Nous reviendrons évidemment sur la définition de « personne vulnérable », qui est la conjonction des deux termes — « personne juridique » et « être vulnérable » — à travers les *humanimaux* qui malgré leur vulnérabilité ne sont considérés ni comme *personnes* ni comme *personnes potentielles*. Une hypothèse contredisant les effets de la politisation de l'éthique soutenue par les animalistes.

²⁴³ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ch. XVII § IV.

juridique ? P. Singer nous rappelle que l'exposition au *plaisir* et à la *souffrance* est la base de la construction des intérêts, autrement dit qu'un *être vulnérable* peut et doit être protégé par la Loi : « The capacity for suffering and enjoyment is, however, not only necessary, but also sufficient for us to say that a being has interests—at an absolute minimum, an interest in not suffering. »²⁴⁴

Venons maintenant à la définition juridique de « personne » en nous appuyant sur l'interprétation donnée par Thomas Hobbes qui nous permettra également de réexaminer sa thèse concernant le *droit de nature*. Dans *Léviathan*, il a indiqué que le mot personne procède du mot latin *persona* et du grec *prosôpon*, dont le premier mot fait référence au « déguisement » et le deuxième au « visage ». Hobbes précise que les deux mots font appel à la « représentation », comme au théâtre, ce qui lui permet de définir une personne comme quelqu'un possédant une parole : « Une PERSONNE est celui dont les mots ou les actions sont considérés, soit comme les siens, soit comme représentant les mots et les paroles d'un autre homme, ou de quelque autre chose à qui ils sont attribués, soit véritablement, soit par fiction. »²⁴⁵ Pour Hobbes, une « vraie personne » était celle qui possédait sa propre parole, quant à celle parlant par procuration, comme un comédien au théâtre, il s'agissait d'une « personne fictive ». Signalons que le caractère fictionnel ne dévalorisait pas la personne représentée car, note Hobbes, il pouvait s'agir d'une *personnification* nécessaire. Celle-ci, en ayant une raison perturbée (un fou) ou en développement (un enfant), devait être représentée par une autre personne qui comparaitrait devant une autorité juridique. En somme, la disposition de comparaître — par soi-même ou par procuration — constituait chez Hobbes l'essence d'une personne.

Quant aux animaux, pour qu'ils soient estimés comme des *personnes*, ils doivent pouvoir *se représenter eux-mêmes*, bien qu'ils ne possèdent pas de *logos* pour le réaliser. Nous serions tentés de supposer que la *représentation déléguée* peut être appliquée dans leur cas, c'est-à-dire que malgré leur absence de parole humaine, ils peuvent être représentés par un homme la possédant. Hobbes réfuterait cette possibilité en signalant qu'un enfant et un fou sont seulement empêchés par leur état d'esprit. Précisons-le, chez un enfant, son esprit humain n'est pas encore développé; chez le fou, c'est un esprit humain perturbé, une « raison étourdie » comme Leibniz l'avait suggéré. En outre, Hobbes a précisé que la *personnification* de ces êtres est déterminée par leurs actions rationnelles. C'est-à-dire, un fou peut être

²⁴⁴ Singer, *Animal Liberation*, p. 8.

²⁴⁵ Hobbes, *Léviathan (1651)*. Ch. XVI.

représenté seulement si ses actions répondent à la raison. *Hors raison, hors de représentation.* Cela revient à dire que l'animal ne pourrait jamais être représenté, car comment prêter une parole humaine à un être sans aucune parole et sans aucune raison ? Dans cet ordre d'idée, comment concéder à un être non-rationnel une représentation rationnelle ?

Parlons d'autres critères déterminant une personne : sa *capacité d'action*. Ici, il est nécessaire de distinguer la « mobilité » de l'« action », car l'animal et l'homme possèdent la même capacité kinétique (*κίνησις*). Mais l'action, la *praxis* (*πρᾶξις*), est la manifestation physico-motrice du *logos*. En étant dépossédé, l'animal est réduit à un être vivant en continu déplacement, comme le ferait un fou, un enfant ou — voici un clin d'œil — un *nomade*. Marie-Angèle Hermitte et Antoine Garapon suggèrent que l'inaction de l'animal a fait de lui un « sujet » « passif », un être qui n'a ni de droits ni d'obligations, donc aucune possibilité d'accéder à la sphère de protection juridique. A cet effet, ils notent qu'être *sujet de droit* est pouvoir être acteur, signer des contrats, voter et « participer à une communauté morale et à une communauté politique. »²⁴⁶ Un singe, dirait Martin Heidegger, possède un organe qui presse, qui tient les choses, mais il n'a pas de main pour *com-prendre* l'essence de ces choses. C'est-à-dire qu'un singe pourrait certes prendre un stylo et faire un gribouillage sur un papier, mais cela ne signifie pas signer un accord, car il ne possède pas la notion d'accord ni de signature. En somme, pas de *logos*, pas de main, donc pas de possibilité de s'engager et, ainsi, de devenir un *sujet de droit*. Pour ce motif, nous avons mis entre deux paires de guillemets : « sujet » et « passif ». La séparation de ces deux termes insinue qu'à cause de cette inaction, l'animal n'est pas un *sujet de droits* mais, comme nous l'avons étudié dans la perspective scientifique, il peut paradoxalement être un *sujet d'expériences* qui est la conséquence d'être un sujet passif.

Si l'on considère la parole et la raison comme les seuls éléments permettant la représentabilité d'un être vivant et sa protection juridique, nous oublions que la vulnérabilité s'exprime souvent par un non-langage. Le cri de souffrance, par exemple, peut être jugé comme un dépassement du *logos*, c'est-à-dire comme un *au-delà de la parole* exprimé par l'homme et l'animal. En effet, face à une violence physique, ces deux êtres sentant réagissent en criant, ce qui devrait prouver, comme Jean Meslier l'avait suggéré²⁴⁷, que les hommes et les animaux réagissent de la même manière à la souffrance physique. Dans cet ordre d'idée, il

²⁴⁶ Marie-Angèle Hermitte et Antoine Garapon, « L'animal sujet de droit ? », dans *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, p. 139.

²⁴⁷ Meslier, *Œuvres complètes*. § LXX.

serait stérile de demander une argumentation, c'est-à-dire une *mise en récit* de l'expérience douloureuse car nous sommes face à elle, nous sommes les témoins de la souffrance d'un être sentant dont le cri nous enjoint de l'assister. Mais la persistance du caractère anthropocentriste indique le contraire, un cri n'est pas une manifestation du *logos*, c'est un hurlement, une vocifération, un son sans structure, donc sans *signifié*. Pour ce motif, Diderot avait noté que si l'animal pouvait s'exprimer, il devrait faire partie des assemblées générales :

Si les animaux étaient d'un ordre à peu près égal au nôtre ; s'il y avait des moyens sûrs de communication entre eux et nous ; s'ils pouvaient nous transmettre évidemment leurs sentiments et leurs pensées, et connaître les nôtres avec la même évidence : en un mot, s'ils pouvaient voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler ; et la cause du *droit naturel* ne se plaiderait plus par-devant *l'humanité*, mais par devant *l'animalité*.²⁴⁸

Ce fragment fait partie de l'article sur le « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, où Diderot plaide pour la bienveillance de la volonté générale, une thèse provenant évidemment de Hobbes, mais également d'Aristote. En effet, le philosophe grec a été le premier penseur à signaler que l'homme pouvait se servir des animaux car le principe de la vie de tout animal, comme celle de tout esclave, était d'*être utile* à l'homme. L'animal n'existait alors que pour fournir la nourriture, le vêtement et pour être employé pour d'autres travaux. Quant à Hobbes, il faut seulement rappeler que pour lui, le Souverain possédait le droit d'absorber la liberté individuelle des êtres rationnels et celle des êtres déraisonnés, dont notamment les animaux. Pour ce motif, Diderot insinuait que ceux qui insistent à octroyer aux animaux des droits agissent avec la même déraison ayant poussé Caligula, malgré l'opposition de tout le Sénat romain, à faire consul son cheval favori, *Incitatus*. Dans une phrase, seulement un fou ou un tyran pourrait assimiler un animal à un homme.²⁴⁹

²⁴⁸ Diderot, « Droit naturel » dans l'*Encyclopédie*.

²⁴⁹ A cet effet, nous suggérons au lecteur de lire les propos de Luc Ferry pour qui la protection des vies animales constitue une zoophile exacerbée nous orientant vers la décadence de l'humanité. Dans ce sens, il affirme que la barbarie nazie n'a pas consisté à l'extermination des Juifs, mais au remplacement de ces derniers par les animaux. D'après Ferry, l'extrême amour envers les animaux — ou vers la nature — nous fait ignorer la mort des hommes, donc être complices d'un vrai nouvel holocauste. Cependant, pour David Olivier, il est évident que L. Ferry cherche seulement à renforcer le paradigme de l'holocauste des Juifs, car il a oublié la disparition des non-juifs (*ex. Homosexuels, Tziganes, etc.*) aussi exterminés par les nazis. *cf. Ferry Luc, Le Nouvel ordre écologique.* (Paris, Grasset, 1992) et Olivier David, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre,* (Cahiers antispécistes n°05. Décembre 1992).

L'influence de la considération philosophique des animaux dans leur considération juridique est incontestable, car le principal argument pour justifier leur absence de protection juridique sera leur absence de *logos*. Plus remarquable est de constater comment ces critères continuent à influencer le débat actuel sur l'inclusion des animaux dans la sphère de considération morale, comme Paola Cavalieri et Richard Dawkins l'ont noté. Ces deux penseurs se rejoignent dans leur posture sur le statut de l'« embryon humain », à travers lequel ils critiquent l'ambiguïté des critères de considération humaine. P. Cavalieri indique que dans certains pays existent des lois pour la protection des embryons humains, notamment celles contre l'interruption de la grossesse. Elle remarque que malgré le fait de n'avoir encore développé *aucun trait humain*, l'embryon est déjà situé à l'intérieur de la sphère de considération morale à travers sa protection juridique²⁵⁰. Si on souhaite justifier cette protection en argumentant qu'au moment de devenir un fœtus, l'embryon acquiert une physicalité humaine, les avancées technologiques ont démontré, à travers les échographies chaque fois plus détaillées, que le fœtus humain possède en réalité une morphologie assez proche de celle de n'importe quel fœtus animal. En effet, pendant les premières semaines de gestation, l'embryon — si on peut le dire — n'est pas *encore humain* ; même situation quand il passe à sa forme fœtale. Ceci signifie qu'un fœtus humain peut bien être confondu avec celui d'un porc, d'un mouton ou même d'un poulet. Cavalieri indique que malgré son absence de morphologie humaine et, bien évidemment, d'un *logos*, pour la loi le fœtus humain est déjà une *personne*.²⁵¹ Si l'on revient aux *homines ferae*, qui étaient considérés par les philosophes du XVII^{ème} siècle comme de *potentiels hommes*, les juristes contemporains estiment les fœtus comme « humains » même avant d'être nés. Pour Cavalieri, cette protection juridique représente une association anthropocentrique, où la mère étant un être humain, le fœtus qu'elle porte sera également humain.²⁵² Pour ce motif, R. Dawkins indique que le fœtus humain est humain à condition qu'on lui concède des droits propres aux hommes de manière

²⁵⁰ Cavalieri, *The Animal Question*, p.9.

²⁵¹ Il faut contextualiser la posture de P. Cavalieri, qui s'inspire notamment des Etats-Unis où certains états interdisent l'interruption de la grossesse et protègent le fœtus humain depuis son étape embryonnaire. En France, par exemple, le débat sur l'embryon humain est plus complexe. La Loi reconnaît certes son existence, mais seulement après la naissance, il acquiert le statut de personne juridique. Cela ne comporte pas un abandon juridique du fœtus, car la jurisprudence, au cas d'homicide involontaire, peut dicter un jugement en faveur de l'« enfant à naître ». Pour plus d'information, voir : Jérôme Leborne, « L'embryon et le fœtus, entre personne et chose, entre science et droit : des protections d'intérêts » dans *Revue générale du droit online* (2020, no. 51180.)

²⁵² Cavalieri, *The Animal Question*, p. 11.

immédiate.²⁵³ En somme, ce n'est ni la possession de la *parole* ni de la *morphologie humaine* qui déterminent l'attribution d'une protection juridique au fœtus. Au contraire, c'est l'attribution des droits qui détermine son appartenance à l'espèce humaine.²⁵⁴

Ces considérations autour des critères d'appartenance à l'espèce humaine nous permettent de revenir aux *Animaux dénaturés* de Vercors. Le roman commence avec Douglas signalant à un médecin et à un juriste avoir commis le meurtre d'un nouveau-né. Mais lors d'une inspection, ces deux représentants des Institutions juridiques et scientifiques constatent qu'à l'intérieur du berceau, il n'y a aucun « enfant ». L'unique caractéristique humaine qu'ils ont remarquée est la laideur du visage qui, comme nous l'avons souligné, peut représenter un jugement esthétique servant à déshumaniser l'Autre. Le médecin et l'inspecteur ont deux hypothèses, il s'agit soit d'un enfant humain atteint d'une maladie qui expliquerait sa laideur, soit d'un animal avec une morphologie semblable à celle d'un homme. A ceci, Douglas fait un deuxième aveu en soulignant que l'*enfant* mort est son fils, né d'une expérience scientifique qui a consisté à inséminer une femelle *tropi* — un animal — avec son spermatozoïde humain. Biologiquement parlant, l'être né est moitié humain, moitié animal, mais une fois reconnu par l'Eglise et l'Etat civil, il ne sera plus vu comme un être hybride.

Rappelons que Douglas, avant de commettre le « meurtre », avait enregistré son fils à l'Etat civil et, sous ce même nom, il a demandé plus tard à un prêtre, dans une église chrétienne, de baptiser son fils. Si l'on revient à la considération aristotélicienne de l'homme comme un animal politique (*zôon politikon*), celle-ci indique qu'il est par nature un *être hybride* : mi-homme, mi-animal. Mais sa proximité avec les hommes forme son esprit humain, ce qui constitue la naissance d'un citoyen (*bios*) et la disparition de son côté animal (*zôé*). Chez le fils de Douglas, une fois qu'il a été reconnu par l'Etat et par l'Eglise, il a abandonné son caractère hybride pour être défini complètement comme un Homme. Sous cet angle, il s'agissait d'un homme mort, donc Douglas devra être jugé pour présomption de meurtre. Néanmoins, il ne sera pas puni car, pour la Loi, pour « qu'il y ait meurtre », il faut avant tout « un être humain »²⁵⁵ et le caractère humain du supposé enfant, malgré son

²⁵³ Dawkins, *Le gène égoïste*, p. 28.

²⁵⁴ Nous allons contester cette perspective, bien sûr, à l'aide de l'*humanimal*, qui hors de toute considération humaine, malgré sa morphologie et sa parole humaine, n'est pas un homme. Cela suggère qu'un *nouveau-né* ne sera pas un homme, car il est né d'une *non-femme* située à l'intérieur d'une « zone d'exception » (camp/bidonville), dans un pays qui ne tient compte d'*aucune considération humaine* envers eux. Enfin, à l'intérieur d'une sphère d'exclusion aucun *nouveau-homme* ne pourrait naître.

²⁵⁵ Vercors, *Les animaux dénaturés*, p.209-210.

baptême et son acte de naissance, n'avait pas été confirmé. L'absence de punition chez Douglas est expliquée par le caractère sacré des *tropis* qui les situait dans une zone d'exception incarnant « l'impunité de l'homicide et l'exclusion du sacrifice »²⁵⁶. Rappelons que l'*homo sacer* pouvait être tué sans commettre aucun meurtre, puisque son caractère hybride — hors de la sphère humaine et divine — permettait une exception juridique. A cet effet, Giorgio Agamben indique que « le meurtrier appelé en justice aurait pu opposer à l'accusation en invoquant le caractère sacré de la victime »²⁵⁷. Ici, ce n'est pas l'accusé Douglas qui fera appel au caractère exceptionnel du nouveau-né, c'est la Loi qui le fera. Un fait qui dénote comment le Souverain peut à travers ses lois revendiquer les vies des animaux ou les enfermer dans une sphère d'exclusion qui fomente d'ailleurs leur exploitation.

Il faut signaler que les lois concernant la protection animale ont considérablement évolué depuis la loi Grammont au XIX^{ème} siècle qui, rappelons-le, s'attaquait aux violences contre les animaux dans l'espace public. Malgré les incohérences des amis des « animaux de compagnie », qui se considèrent eux-mêmes comme des *animalistes*, il faut reconnaître leur implication dans l'évolution juridique de la protection animale. Suzanne Antoine explique qu'au XIX^{ème} siècle, le Code civil considérait seulement les animaux utilisés dans l'exploitation agricole qui étaient protégés en tant qu'« instruments de culture ». Elle souligne que la loi ne sanctionnait pas la mort involontaire d'un animal, elle cherchait seulement la compensation du « bien perdu » :

L'animal était un bien intégré au patrimoine de son propriétaire, et si le code pénal de 1810 sanctionnait dans certains cas la destruction des animaux, le but était la réparation à l'atteinte portée aux biens du propriétaire. Aucune attention particulière n'était apportée aux spécificités du monde animal, à ses besoins, et encore moins à l'aspect affectif que peuvent revêtir les relations entre les hommes et les animaux.²⁵⁸

S. Antoine ajoute que la nomination juridique de l'animal était celle d'un « corps se mouvant par lui-même », précédent du droit romain (*res per se moventes*), qui le distinguait seulement des propriétés immobilières. Cette considération a changé au fur et à mesure que l'animal est passé d'être un élément d'exploitation mercantile à un élément ornemental, comme c'est le cas des animaux de compagnie. En effet, la « cohabitation » avec certains

²⁵⁶ Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p.91.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Antoine, *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, p. 24.

animaux a construit des liens empathiques à tel point que les propriétaires les considéreront comme des « membres de la famille ». Une estimation qui engendrera des problèmes juridiques dans un cas désormais très commun : les ruptures familiales.

Dans le cas d'un divorce, la loi rapporte que les biens doivent être divisés en suivant les accords signés lors de la célébration d'un contrat du mariage. S'il y a eu des enfants, c'est plus complexe, car ils ne peuvent pas être divisés, ils ne sont pas des « biens ». La solution est la *garde alternée* entre les deux parents, qui peut être la conséquence d'un accord amiable entre les deux parties impliquées. Jusqu'ici, il n'y a pas de confusion, quand il s'agit d'un « bien matériel », voire d'une *chose*, on peut la vendre et partager le profit. Quand c'est un enfant, soit une *personne*, on partage les responsabilités — *ex.* la sortie de l'école, les visites médicales, les charges, etc. Mais quand il s'agit d'un « animal de compagnie », comment le partager ? Comment gérer la garde d'un « bien » qui a été considéré par ses propriétaires comme un « membre de la famille » ? La considération juridique s'oppose à la perspective sociale chez certains couples se séparant. Pour la loi, un animal est un « bien matériel vivant », pour les possesseurs de celui-ci, il s'agit plutôt d'une « personne ». Par conséquent, quand un couple se dispute la *garde* d'un animal de compagnie, la loi fait appel au caractère sacré de l'animal en indiquant qu'il s'agit d'une *demande de garde incompétente*, car comment partager un « bien vivant » ?

Fabien Marchadier a étudié le cas d'un couple et de son animal de compagnie, la chienne *Sidonie*. Il signale que face à cette demande sans précédents, la loi est complètement incompétente, car « il n'existe aucune juridiction spécifiquement habilitée à statuer sur la “garde” d'un animal, ni la cour d'appel, ni le juge aux affaires familiales, ni les juridictions de droit commun. »²⁵⁹ Face à l'opposition de sa future ex-femme, le demandeur réussira à obtenir une « garde alternée ». F. Marchadier considère ce cas comme exemplaire car il estime qu'il constitue un pas vers un changement dans la perspective juridique envers les animaux. Il souligne, par exemple, comment dans l'acte de divorce, la cour a fini par « céder » à l'utilisation d'une terminologie juridique jadis réservée à la garde d'un enfant. Néanmoins, il remarque que la mise en parenthèse de ces termes suggère que la cour n'en fait recours qu'à défaut d'un terme plus indiqué :

Le texte de la décision surprend par l'emploi des guillemets à chaque fois que se trouve mentionné l'objet de la demande du mari. Sont successivement évoquées « la

²⁵⁹ Marchadier, « La chienne Sidonie en quête de son juge » dans *Revue semestrielle de droit animalier*, p. 30.

garde alternée » de la chienne Sidonie et « la garde » d'un animal. Au sens premier, les guillemets marquent une citation ou servent à isoler un terme pour attirer l'attention du lecteur. En l'occurrence, ils ne semblent pas avoir cette fonction. Ils paraissent plutôt exprimer la réserve de la cour à l'égard d'un terme, « la garde », qu'elle ne souhaite pas reprendre à son compte.²⁶⁰

C'est la conclusion de cette déclaration qui nous intéresse, exprime-t-elle une évolution de la considération juridique envers les animaux ? A défaut d'un terme plus en accord avec l'essence juridique de l'animal, le juge finira, note F. Marchadier, par concéder au demandeur l'« attribution de la jouissance d'un bien meuble corporel ».²⁶¹ La notion de « garde » disparaît, ce qui représente une confirmation que l'animal, aux yeux de la Loi, n'est pas encore une personne juridique, mais il ne s'agit non plus d'une chose. En effet, la suppression des guillemets au mot *garde* aurait supposé que *Sidonie* ne fût pas considérée comme une chose, mais comme un *être humain*. Cela impliquerait reconnaître que cet animal est *aussi vulnérable* qu'un enfant réclamant une protection juridique lors de la séparation de ses parents. Un jugement qui impliquerait un bouleversement du statut juridique de l'animal mais, rappelons-le, la sentence a plutôt confirmé son exclusion juridique, c'est-à-dire son caractère *sacré*.

Ce qui est remarquable dans ce cas, c'est que l'animal pour accéder à une éventuelle considération morale — certainement traduite par une protection juridique —, doit *être possédé*. Nous pouvons même suggérer qu'il existe une sorte de pression de la part des *possesseurs* d'animaux de compagnie pour la protection juridique de ces derniers. A propos d'un sondage mené par l'IFOP, Florence Burgat mentionne que les Français ont été questionnés sur le *Droit de l'animal*. Un grand nombre a signalé qu'ils trouvaient insolite le fait que les animaux sont encore jugés par le Code civil comme des « biens meubles »²⁶². Ils demandent également « la création d'une catégorie dénommée “animaux” aux côtés de celle des “personnes” et de celle des “biens”. »²⁶³ Ici, il faut retenir deux choses, la première indique que les Français sont inquiets par la considération juridique des animaux, ils paraissent même étonnés et contrariés par l'estimation de l'animal comme un « bien meuble ». Une réplique logique consisterait à exiger l'inclusion de l'animal dans la même

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Burgat, *La cause des animaux*, p.13.

²⁶³ *Ibidem*.

sphère juridique que les *personnes* mais — voici la deuxième chose à retenir — ils finissent par suggérer une nouvelle catégorie : mettre les « animaux » au milieu des « biens » et des « personnes ».

La pression de certains amis des « animaux de compagnie » et l'augmentation du nombre de demandes de « gardes alternées » complexifient la classification juridique de l'animal. Les juristes souhaitent correspondre aux exigences sociales en créant un régime spécial. Mais à défaut d'un terme précis, indique S. Antoine, certains « proposent de laisser les animaux dans la catégorie des biens, en créant une nouvelle catégorie de biens protégés, distinguant le vivant de l'inerte. »²⁶⁴ A ceci, citons ce que mentionne l'article n° 528 du Code civil de 1807 à propos des animaux : « Sont meubles, par leur nature, les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, comme les animaux, soit qu'ils ne puissent comme les choses inanimées. »²⁶⁵ L'animal, même celui de compagnie, a été jugé pendant presque deux siècles comme un « bien meuble corporel » (*res per se moventes*). En effet, il faudra attendre la réforme du Code civil en février 2015 pour voir changer la considération juridique envers les animaux : cette réforme reconnaît l'animal comme un « être vivant doué de sensibilité » (nouvel art. 515-14)²⁶⁶. Néanmoins, cette nouvelle considération n'est pas applicable à tous les animaux, dont notamment les animaux sauvages.

La saisissabilité d'un animal représente un caractère essentiel pour sa protection juridique, elle fait de lui un *objet/sujet*, c'est-à-dire un « bien meuble corporel ». En devenant une *chose-vivante-possédée*, ils accèdent à la sphère des *biens à procurer*, une étiquette jouant en faveur de leur protection, puisque sans elle le possesseur d'un animal ne serait pas obligé de prendre soin de lui.²⁶⁷ Dans cette optique, l'animal reconnu par le Code civil comme un « être sensible » n'est en réalité que l'animal proche de nous et saisi par nous. Cela revient à dire que plus l'animal est loin de nous, plus il sera dépourvu d'une protection juridique. Ceci

²⁶⁴ Antoine, *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, p. 8.

²⁶⁵ L'Article n°. 528 du Code civil (en vigueur du 04 février 1804 au 07 janvier 1999) est disponible en ligne : <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGIARTI000006428710/1804-02-04/>.

²⁶⁶ Disponible en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000030250342

²⁶⁷ Suzanne Antoine ironise en notant qu'il « n'existe aucun autre “bien” que l'animal dont les personnes détentrices aient l'obligation légale d'assurer le “bien-être”. » (*op. cit.* p. 27) En effet, aucune loi ne nous oblige à prendre soin de nos plantes en les arrosant tous les jours. Elle conclut en signalant qu'à défaut d'une véritable considération juridique de l'animal, « le “bien-être” substitue la “protection animale”. » (*Ibidem*)

est le cas des animaux sauvages qui, en vivant dans la nature en totale liberté, sont complètement loin de nous, une distance justifiant leur manque de protection juridique. Néanmoins, leur considération juridique est plus complexe, car la loi ne les reconnaît comme des êtres sensibles que s'ils sont *apprivoisés* (Code pénal, art. 9), ce qui signifierait de les convertir en animaux de compagnie, mais leur *possession* est interdite. Par ailleurs, la loi estime qu'ils n'appartiennent à personne (*res nullius*), car ils vivent dans l'état de liberté dans la nature. Mais tout ce qui appartient à la nature appartient également à l'Etat, c'est-à-dire qu'ils sont des propriétés étatiques (*res communis*), mieux connus comme des *patrimoines biologiques* (Code civil art. 713). Cela exprime que l'animal sauvage est un *res nullius et res communis* à la fois, une estimation complexe qu'il faut déchiffrer à l'aide d'un exemple.

Chantal Foucaud, une habitante de Moulicent (Orne), avait adopté il y a onze ans une renarde²⁶⁸. En février 2018, en raison de l'intervention des membres de l'Office national de la chasse et de la faune sauvage (ONCFS), les autorités locales ont enlevé son « animal de compagnie » sous prétexte qu'il s'agissait d'un animal dangereux et que la loi interdit d'en posséder un, car il appartient à la nature. Mais *Câline* était un animal sauvage complètement domestiqué, même assez discipliné qui suivait les pas de son ancienne « propriétaire ». Maître Isabelle Terrin, avocate défenseuse des animaux, a noté que *Câline* a « développé une proximité naturelle envers sa propriétaire »²⁶⁹ et suggère que la renarde est passée *volontairement* de la sphère des animaux sauvages à la sphère des animaux de compagnie. Elle conclut en déclarant qu'on devrait attribuer des *droits* à *Câline*. Mais en étant un *res nullius*, pouvant seulement être possédé par l'Etat, aucun particulier ne peut revendiquer *Câline* comme son animal de compagnie. En outre, reconnaître le « choix » à un animal sauvage d'abandonner la nature et de se domestiquer implique de reconnaître que l'animal possède une volonté, donc une *raison*. Il est évident qu'il est plus facile pour les juristes de céder à la pression de l'ONCFS et ainsi de renforcer le caractère sacré des animaux sauvages que de reformuler de nouvelles lois les protégeant.

La loi est ambiguë par rapport aux animaux sauvages, ils ont une protection juridique quand ils sont élevés en captivité, mais aussitôt libérés, ils doivent se suffire à eux-mêmes. Cette perte des droits est justifiée par l'assomption qu'aucun animal sauvage n'est en danger

²⁶⁸ « Société : mobilisation pour une renarde » dans *France 3 France Télévisions*. Date de publication : 15 février 2018. Date de consultation : 20 juin 2018. Disponible en ligne : https://www.francetvinfo.fr/animaux/bien-etre-animal/societe-mobilisation-pour-une-renarde_2612324.html

²⁶⁹ *Ibidem*.

dans l'état de nature, car ils sont dans leur « milieu naturel », c'est-à-dire *chez eux*.²⁷⁰ Cette présomption, si l'on se réfère à Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer, est fautive et hypocrite car comment la loi peut-elle garantir que les animaux sauvages ne seraient plus vulnérables une fois *insérés* dans leur « milieu naturel » ? J.B. Jeangène-Vilmer indique que la réinsertion d'un animal domestiqué, comme *Câline*, dans la nature l'expose à plusieurs dangers, dont notamment les chasseurs. Il explique qu'en étant habitués au contact humain, plusieurs animaux sauvages élevés en captivité destinés à reconstruire la biodiversité seront en réalité une « proie facile ». Il note que ces animaux « ne parvien[dront] pas à se nourrir et [iront] spontanément vers les chasseurs comme vers une source potentielle de nourriture »²⁷¹. Ceci revient à dire que ces animaux n'ont pas été « insérés dans la nature », non, ils ont été expulsés de « chez-eux ». J.B. Jeangène-Vilmer conclut en signalant que dans l'argot des chasseurs, tuer des animaux sauvages élevés en captivité, c'est comme « tirer aux cocottes »²⁷² : des animaux qui vont vers leurs bourreaux dans l'espoir d'être assistés, car ils ont été élevés en étant dépendants de l'homme. Il faudrait imaginer le traumatisme provoqué par leur abandon et le manque d'adaptation à leur « milieu naturel » chez les animaux sauvages à travers les animaux de compagnie. Un chien abandonné, par exemple, devient un animal complètement vulnérable, exposé aux intempéries et aux voitures qui sont très souvent les *bourreaux* des chiens errants. Bien sûr, il faut nuancer ces comparaisons, car les « animaux sauvages élevés en captivité », qui d'ailleurs est un bel oxymore, expérimentent ces mêmes dangers, auxquels il faut ajouter la destruction de leur milieu et leur chasse. Des animaux qui, à cause de leur élevage en captivité, sont désormais des animaux dénaturés qui souffriront en essayant de s'adapter à un monde inconnu pour eux.

Par ailleurs, il faut souligner que la notion d'« animal sauvage » possède déjà une connotation négative, car ces animaux sont la plupart du temps plus vulnérables qu'offensifs, comme Andrew Linzey le note : « vulnérables et sans défense, les animaux sont presque entièrement livrés à notre merci. Excepté en de rares circonstances, ils ne constituent pour nous aucun danger et ne possèdent aucun moyen d'offense ou de défense. »²⁷³ Mais cette

²⁷⁰ Nous reviendrons sur ce point à travers la considération juridique ambiguë des *déplacés internes* qui, malgré leur vulnérabilité, n'arrivent pas à être considérés comme des réfugiés. Le motif sera qu'ils occupent encore leur territoire d'origine, donc qu'ils sont encore, en quelque sorte, des « citoyens ».

²⁷¹ Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, p.250.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Linzey, « Éthique, théologie et expérimentation animale », dans *Revue semestrielle de droit animalier*, p.170.

image doit être renforcée pour pouvoir justifier leur chasse et, hypocritement, leur élevage pour une insertion ultérieure dans le « milieu naturel ». Les législateurs, comme dans le cas de *Câline*, sont fortement influencés par les groupes de chasseurs français qui semblent être aussi un *patrimoine biologique de la République*. En effet, c'est presque une obligation politique pour chaque candidat à la présidence et pour chaque nouveau président au pouvoir de rendre visite à Willy Schraen, président de la Fédération Nationale de la Chasse. Cette rencontre garantit l'obtention de votes et le soutien d'une partie de la population, elle permet également la signature des nouveaux arrêtés désignant les « nouvelles espèces nuisibles » à chasser. Cette considération peut être examinée à l'aide de la mécanique des flux, cette fois-ci appliquée à l'étude des populations animales. Quand la population des animaux sauvages nuisibles baisse, les législateurs interdisent ou réduisent le nombre d'animaux à abattre. Ils peuvent même stimuler l'élevage des animaux sauvages pour une « insertion » ultérieure. Mais si le nombre de ces animaux augmente considérablement, la chasse est encore une fois autorisée. En somme, nous revenons à la case départ d'un jeu de flux consistant à contrôler le nombre d'animaux sauvages pouvant être dans la nature²⁷⁴. Un nombre toujours manipulé par les chasseurs faisant appel à la tradition et à leur engagement dans la protection des brebis, des chèvres et autres espèces paradoxalement destinées à la consommation. Nous faisons référence aux attaques aux troupeaux des brebis et d'autres animaux d'élevage ayant eu lieu dans les Alpes-Maritimes depuis l'insertion du loup qui représente un conflit d'intérêts monétaires et éthiques : faut-il conserver la faune sauvage ou l'élevage traditionnel dans le Parc National du Mercantour ?

La pression que le lobby de la chasse exerce sur les juristes confirme la thèse de J. Bentham suggérant que le Souverain peut contrôler les habitudes de ses citoyens, ainsi que leur regard envers certains êtres vivants. Mais faut-il vraiment une loi pour reconnaître que les animaux sont des êtres sensibles *aussi vulnérables* que l'homme ? C'est-à-dire, la politisation de l'éthique, serait-elle l'unique manière de revendiquer les vies des animaux ?

²⁷⁴ Pendant l'expansion des colonies européennes dans le monde, certains animaux ont été exportés ou importés pour la production de fourrure. Pour citer un exemple, le ragondin a été importé de l'Amérique du Sud en Europe, et les castors canadiens ont été apportés par les colonisateurs en Argentine. Ces deux espèces se sont adaptés rapidement au nouvel écosystème et ont fini par faire disparaître des espèces locales, c'est ainsi que le ragondin, le castor canadien et d'autres espèces sont maintenant considérés comme nuisibles, donc *chassables*. Une catastrophe écologique orchestrée par l'intervention de l'homme.

Une politisation « anthropocentriste » ?

Que dévoile notre caractère humain ? Est-ce notre visage, notre langue, notre *tekhnè*, nos traditions ou notre croyance à l'existence d'un Être suprême ? Ou bien, avant de poser ce type de questions, devrions-nous nous interroger sur « qui » détermine ces caractères ? Nous avons dépeint comment les arguments niant l'appartenance des animaux à l'espèce humaine reflètent une terminologie imprégnée d'abstractions, d'euphémismes et de concepts métaphysiques allant de l'Âme au *Dasein*. L'histoire dessinée par Vercors nous a permis d'analyser certains de ces arguments. Ce qui nous intéresse maintenant, c'est d'examiner la fin du roman : les *tropis* sont-ils des hommes ou non ? Le procès de Douglas se conclura par l'inclusion des *tropis* à l'espèce humaine, et il faut remarquer qu'ils n'ont pas été admis dans ce « club très fermé » comme une sous-espèce ou comme une espèce-hybride. Ils ont été reconnus en tant qu'hommes par les juristes qui leur ont concédé les *Droits de l'Homme*. Lors du procès pour le meurtre d'un *tropis*, le conseil de la défense signalera que l'inclusion des *tropis* dans la sphère humaine a démontré qu'être humain n'est pas un *droit de nature*, mais une épreuve à accomplir. Citons ce passage du roman :

Cela montre qu'il ne dépendait pas des *tropis* d'être ou de n'être pas des membres de la communauté humaine, *mais bien à nous de les y admettre*. Cela montre aussi que l'on n'est pas un homme par une sorte de droit de nature, mais au contraire qu'il faut, avant d'être reconnu comme tel par les autres hommes, avoir subi, pour ainsi dire, un examen, une sorte d'initiation.²⁷⁵

En somme, il a fallu créer une loi pour considérer les *tropis* *comme* des hommes et, seulement ainsi, reconnaître leur caractère vulnérable. Nous avons estimé pertinent de faire mention du procès imaginé par Vercors car il illustre l'objectif de la lutte pour la libération animale. Pour les animalistes, la protection juridique des vies animales est une tâche humaine, en particulier une responsabilité de l'homme envers le reste des êtres sensibles, donc vulnérables. Une tâche qu'il est possible d'accomplir seulement à travers de la *politisation de l'éthique*.

Comme nous l'avons noté, la libération animale implique une reformulation des critères anthropocentristes déterminant l'inclusion des êtres vivants dans l'espèce humaine.

²⁷⁵ Vercors, *Les animaux dénaturés*, pp. 268-69.

Les penseurs et les militants animalistes contestent certaines postures philosophiques réduisant les animaux à des choses *paradoxalement* sensibles. Cette estimation a permis aux hommes de sciences d'expérimenter sur les animaux en tant qu'« analogons biologiques » de l'homme, mais cette ressemblance biologique ne leur accordera aucun droit. Rendre la cause animale une cause politique implique, d'après certains animalistes, d'établir des lois reconnaissant les animaux comme des êtres sensibles, donc susceptibles de souffrance et de plaisir. Ces lois permettraient de garantir un traitement digne des animaux et d'abolir tout type d'exploitation et de maltraitance animale. Il est évident qu'il s'agit de penser l'éthique à partir de la politique, mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Commençons par l'éthique. Le *Littre* nous rappelle que le mot *éthique* provient du grec *ἠθικός*, qui peut être traduit par *mœurs* et *habitudes*. Pour les Grecs anciens, l'éthique faisait référence à l'examen de nos mœurs déterminant notre rapport aux autres, dont l'acte hospitalier était un des meilleurs exemples. Nous avons constaté comment, chez E. Lévinas, la théorie sur l'altérité radicale et l'accueil de l'Inconnu absolu s'appuiera précisément sur l'hospitalité, car elle représente la disparition de l'Autre en tant qu'Autre. Il est inutile de revenir sur l'analyse de son éthique, car nous souhaitons seulement rappeler le caractère humaniste de sa posture éthique, dont « humain » signifie « anthropocentriste ». Nous avons expliqué que si l'essence de l'éthique est l'*utopie*, rester dans la sphère humaine dénote une contradiction. Car pour aller vraiment *au-delà*, il faudrait une éthique allant *au-delà de l'humain*. De cette manière le sacrifice absolu du Moi impliquerait de devenir responsable du sort d'un Autre qui nous est complètement étranger, notamment un Autre dépourvu de visage, de parole et d'un regard humain. Pour ce motif nous avons suggéré que *l'Autre devrait être l'animal*.

Parlons maintenant de la politique, cette fois-ci à travers Aristote. Il a indiqué qu'elle représente une science souveraine établissant des règles de comportement publique visant à aboutir au bien suprême pour tous, notamment les citoyens des *polis*. Ainsi l'a-t-il noté :

Comme c'est elle qui emploie toutes les autres sciences pratiques, et qui prescrit en outre au nom de la loi ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on pourrait dire que son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences ; et par conséquent le but de la politique serait le vrai bien, le bien suprême de l'homme.²⁷⁶

Rappelons que pour Aristote, la téléologie de la politique était le bien suprême de tous les hommes. Pour accomplir cet objectif, elle devait s'appuyer sur les autres sciences, dont

²⁷⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Livre I. Ch. 1 § 9 - 11.

une était l'éthique qui représentait le « gouvernement du soi ». Quant à la politique, elle dessinait le « gouvernement des autres ». Sous cette optique, la politisation de l'éthique signifiait moduler la manière d'être des gens (*polis*) à l'aide de principes individuels (*ethos*). Pour ce motif, Aristote avait noté qu'il n'y avait pas d'éthique possible sans l'exercice politique. En somme, ces deux formes de *gouvernement* devaient nécessairement aller ensemble, car la « théorie » — l'éthique — est inutile s'il n'y a pas de « pratique » — l'acte politique.

Il semble que J. Bentham, plusieurs siècles plus tard, s'est inspiré de la thèse d'Aristote concernant les implications éthiques de l'exercice politique, seulement avec une variation très importante : l'évocation de l'éventuelle inclusion des animaux dans la sphère de considération morale. Nous avons constaté comment pour le philosophe anglais la recherche du bonheur propre à chaque individu devait être une source d'inspiration pour garantir le « bien-être » de tous les individus. Il a également souligné le pouvoir du Souverain à changer/réorienter les mœurs de ses citoyens à travers ses lois. C'est pour ce motif que plusieurs penseurs animalistes suggèrent la politisation de l'éthique comme l'unique manière de changer les mœurs et l'attitude des citoyens envers les animaux. D'après eux, les lois actuelles ne reconnaissent qu'une partie des animaux comme vulnérables, notamment les « animaux de compagnie ». L'ignorance des autres fomentent leur *us* et leur *abus*, une évidente posture anthropocentriste remettant en question la cohérence de la lutte pour la revendication des vies animales. Le traitement digne de tous les animaux serait garanti à travers la création de nouvelles lois, qui permettraient d'ailleurs la disparition des différences parmi les espèces, une appréciation qu'il faut examiner en deux axes.

Le premier axe indique que la politisation effacerait les critères *interspécistes* établissant des différences dans le traitement envers un animal domestique, un animal sauvage et un animal d'élevage. Les lois de protection animale prendraient évidemment en compte les particularités de chaque espèce, dans l'objectif de garantir à tous les animaux les mêmes droits de protection. Le deuxième axe est la disparition de critères *spécistes*, à savoir la protection des espèces animales plus proches de l'homme. Cela signifie que les lois aboliront les privilèges que l'homme a octroyés à certains animaux, car face à la Loi, tous les animaux seront égaux. Et quand nous faisons mention de « certains animaux », nous parlons évidemment des « animaux de compagnie » qui, d'après l'interprétation de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, seraient victimes de la configuration œdipienne du système capitaliste²⁷⁷.

²⁷⁷cf. Deleuze et Guattari, *Kafka*. (Paris, Les Editions de Minuit, 2016).

Cette mention nous permet de faire une parenthèse pour analyser l'origine des animaux de compagnie abordée par John Berger²⁷⁸. Il note que ces animaux sont nés dans les Zoo, un espace incarnant le rabaissement des animaux à l'état d'objet et la théâtralisation des rapports entre l'homme et l'animal. Ce rabaissement a été accompli par la création des jouets en forme d'animaux que les enfants, en sortant du Zoo, amènent chez eux. Mais le désir de prolonger cette *fausse proximité* et, dans l'âge adulte, de revivre les souvenirs d'enfance ont donné naissance aux animaux de compagnie. La possession d'un animal représente alors un déguisement du rapport anthropocentriste entre l'homme et les animaux, lesquels sont vus comme des jouets réalistes personnifiant les animaux sauvages et les animaux des zoos. Une possession-réduction aux jouets réalistes déterminée, rappelons-le, par le système capitaliste, comme une enquête menée par l'association *30 millions d'amis* nous permet de le constater.

D'après *30 millions d'amis*, en 2019, la France a dépassé le record européen d'animaux domestiques abandonnés avec un chiffre estimé à soixante mille chiens et chats. Cette étude révèle que la plupart des abandons ont lieu pendant l'été, un fait qui suggère que ces animaux sont devenus une gêne au moment de planifier les vacances en famille. L'ironie du sort, c'est que l'animal jadis considéré comme un « membre de la famille » est devenu un « déchet » de celle-ci. Pour illustrer cette idée, citons l'exemple de la série *Game of Thrones*, produite en 2011 par la compagnie américaine de télévision HBO. Dans l'univers fictionnel dessiné par le créateur George R.R. Martin, une des familles avait comme symbole le loup. Le succès de cette série a poussé plusieurs fans en France et dans toute la planète à acheter des chiens de race Husky de Sibérie et Malamute de l'Alaska, à cause de leur ressemblance avec les loups. D'après PETA, depuis cette même année, les refuges ont vu une augmentation de presque 700% des chiens abandonnés, notamment appartenant à ces deux races. L'influence de l'industrie de divertissement sur le comportement consumériste des gens est indéniable, chaque fois qu'il y a un nouveau film ou série, les gens achètent leur nouveau « jouet de compagnie » qui, une fois démodé comme tout jouet, devient un déchet.

Néanmoins, la configuration œdipienne concède aux animaux l'accès à une maison qui incarne un espace moral, c'est-à-dire un espace de protection. L'abri que leur offre la maison dévoile d'ailleurs la proximité nécessaire²⁷⁹ et la soumission de l'animal à l'homme pour

²⁷⁸ Berger, *Why look at animals ?*, p. 26.

²⁷⁹ James A. Serpell donne un exemple de la proximité extrême avec certains animaux et ses conséquences anthropocentriques. Il cite le cas de deux femmes l'ayant contacté pour le démontrer l'intelligence hors de commun de leur chien Maltèse. Lors de quelques preuves, J. Serpell a pu constater qu'en effet, le chien avait été bien dressé, car il pouvait reconnaître certaines lettres, dont les plus récurrentes étaient M, O, M. Ces lettres

qu'il soit considéré par la loi comme un être susceptible de posséder une protection juridique. Cela revient à souligner que considérer seulement l'animal *hébergé* dans une maison dénote le caractère spéciste de la protection des animaux, une hypothèse que l'on peut illustrer par un exemple. En novembre 2006, sous la pression de plusieurs célébrités et hommes politiques, la Commission européenne a adopté une loi empêchant l'importation des fourrures des chiens et des chats originaires d'Asie. L'intérêt des manifestants ne consistait pas à interdire l'importation de tout type de fourrures, mais seulement celles produites à partir de potentiels animaux de compagnie. Imaginons que les juristes aient voté en faveur de l'interdiction de l'importation de fourrure de lynx, de lapins ou de renards au lieu de celle de chats et de chiens, on est presque sûrs que les manifestants se seraient sentis ignorés, même offensés par cette décision. Cette supposition s'appuie sur le fait qu'actuellement, la plupart des lois répondent aux intérêts des amis des animaux de compagnie, c'est-à-dire de lois protégeant les animaux que l'homme estime comme vulnérables, donc dignes de sa compagnie.

La maison personnifie de cette manière l'espace de considération morale et de protection juridique aux animaux, une image insinuant qu'un animal hors de cet espace, ne sera plus visible ni pour les juristes ni pour la société civile. Cette thèse, nous l'avons démontrée à l'aide des animaux sauvages qui ne sont pris en compte ni par les juristes ni par une partie des « amis des animaux ». Cette empathie sélective dans la protection juridique des animaux dévoile l'égoïsme de l'homme qui, d'après Michael Stocker, est une des caractéristiques de la *schizophrénie morale*. Si l'on se réfère à son interprétation, la considération envers un Autre n'est en réalité qu'une manifestation de la morale de soi. C'est-à-dire que nous estimons les autres pour notre propre bien et non pour le leur, comme Stocker le note :

To the extent that my consideration for you — or even my trying to make you happy — comes from my desire to lead an untroubled life, a life that is personally pleasing for me, I do not act for your sake. In short, to the extent that I act in various ways

ensembles font le mot « mère » en anglais. Les deux femmes expliquaient l'intelligence de leur chien, surtout sa capacité à reconnaître ces trois lettres, en affirmant qu'il était la réincarnation de leur grande mère décédée quelques années auparavant. Pour J. Serpell, cette explication est une forme extrême d'anthropocentrisme, où les attributs du chien, notamment son intelligence, sont anthropomorphisés dans l'objectif de les rendre compréhensibles. Au lieu de reconnaître qu'un chien peut être intelligent s'il est bien éduqué, les gens associent cette capacité à un esprit humain enfermé dans le corps de ce chien. (James A. Serpell. « People in Disguise. Anthropomorphism and the Human-Pet Relationship » dans *Thinking with animals: new perspectives on anthropomorphism*, p.122).

toward you with the final goal of getting pleasure — or, more generally, good for myself, I do not act for your sake.²⁸⁰

L'égoïsme moral souligné par M. Stocker peut être illustré par le *devoir moral* de l'homme envers l'animal chez Kant. Rappelons que le philosophe allemand avait signalé qu'un homme ignorant la souffrance d'un animal pourrait également ignorer la souffrance d'un autre homme. Pour ce motif, Kant a interprété le respect des vies animales comme un devoir moral chez lui, car si l'homme apprend à respecter les animaux, il pourra facilement respecter ses semblables. Ainsi l'a-t-il mentionné :

[L]a cruauté envers les bêtes est la violation d'un devoir de l'homme envers lui-même : elle émousse en l'homme la pitié pour les douleurs des bêtes, et par là, affaiblit une disposition naturelle, de celles qui concourent le plus à l'accomplissement du devoir envers les autres hommes.²⁸¹

Kant a également noté que le devoir moral envers la vie des animaux n'était pas en réalité difficile à accomplir, car l'homme possédait déjà une disposition naturelle à avoir *pitié* envers les êtres affaiblis et dépossédés de raison. Pour rappel, la pitié procède du latin *pietatum* qui évoque une « responsabilité », voire un « devoir » envers l'Autre, sous la conception kantienne cela insinue que l'homme est par nature un être responsable des autres. Mais s'il faut une loi pour assister un affaibli ou un être vulnérable, ne démontrerait-elle pas que *la vraie nature de l'homme* consiste à être égoïste ? En effet, suivre l'imposition d'une loi comporterait l'obligation de respecter un Autre, mais en étant une imposition il n'y plus de vrai respect. La « disposition naturelle » chez l'homme disparaît et on entre dans le domaine du mandat juridique : respecter pour ne pas être puni. Le recours aux lois n'engendre aucun lien empathique parmi les espèces, car on ne voit plus dans l'Autre un être vulnérable qui nécessite une aide, on voit chez lui une *obligation morale*. C'est comme si on disait « je te respecte parce que je suis obligé, non parce que je vois chez toi un être vulnérable qui m'oriente à en être responsable ». Par ailleurs, il faut souligner le caractère anthropocentriste du devoir moral kantien, dont plusieurs animalistes se sont inspirés comme Peter Singer qui indique que le respect des vies animales nous amènerait au respect des vies humaines. Mais si le respect des uns permet ultérieurement le respect des autres, la libération animale peut être jugée comme une cause au bénéfice de l'homme. Autrement dit, si pour notre bien, il faut

²⁸⁰ Stocker, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », p.456.

²⁸¹ Kant, « Métaphysique des mœurs » dans *Œuvres philosophiques vol. III*, § 16, p. 733.

bien traiter les animaux, le devoir moral est adressé en réalité *aux hommes*, une perspective morale plus machiavélique que purement éthique. Ce type de préceptes moraux dénote une essence anthropocentriste qui permettra à l'homme de se vanter de sa supériorité morale, un argument très souvent repris par les détracteurs de la cause animale. Pour nous, il s'agit plutôt d'un argument dénotant notre schizophrénie morale, car les animaux les plus protégés par les lois de l'homme sont précisément les animaux soumis à lui²⁸².

Suzanne Antoine semble s'opposer à notre hypothèse en signalant que l'introduction du concept de « vie digne » a marqué une évolution de la considération juridique des vies animales. Elle estime que le concept de vie digne a brisé la conception traditionnelle de la supériorité de l'homme sur l'animal, notamment le *devoir moral* envers lui. Parler de vie digne, indique S. Antoine, comporte « une recherche éthique visant à améliorer les conditions de vie de l'animal *pour lui-même*, en raison du fait qu'il est un être vivant et sensible. »²⁸³ Nous accentuons le fait de la construction de lois pour le propre bien de l'animal, car dans certains procès la protection juridique des vies animales n'est que la conséquence de la violation de *Droits de l'Homme*, comme l'illustre le cas suivant. En 1999, l'association suisse *Verein Gegen Tierfabriken* (VGT) a créé un spot télévisé dénonçant les conditions des animaux dans l'élevage industriel en l'assimilant aux conditions des juifs dans les camps de concentration²⁸⁴, un spot que les autorités européennes n'ont pas tardé à interdire sur toutes les chaînes du continent. Cependant, les membres de l'association ont immédiatement porté plainte auprès de la Cour européenne des *Droits de l'Homme*. Pour résumer le déroulement du procès, citons Jean-Pierre Marguénaud qui note :

C'est alors que la victoire commença à lui sourire car, par un premier arrêt *Verein Gegen Tierfabriken Schweiz c/Suisse* du 28 juin 2001, la Cour européenne des Droits de l'Homme constata effectivement *une violation du droit à la liberté d'expression* étant donné qu'il n'avait pas été établi par le Tribunal fédéral qu'elle constituait un puissant groupe financier visant à compromettre l'égalité des chances entre les

²⁸² Il faut rappeler au lecteur que l'objectif de ce travail ne consiste pas à dévaloriser la « cause animale » en pointant ses incohérences et en la comparant avec la « cause des *humanimaux* ». Au contraire, nous souhaitons proposer des arguments plus cohérents pour pouvoir sortir de notre *schizophrénie morale* et de notre complicité dans l'exploitation des autres.

²⁸³ Antoine, *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, pp. 10-11. Nos italiques.

²⁸⁴ Associer le traitement actuel des animaux d'élevage au traitement infligé par les nazis allemands et les fascistes italiens aux prisonniers des camps de concentration est un point de discordance parmi les animalistes que nous analyserons brièvement dans le chapitre final du présent travail.

différentes forces sociales justiciables de l'interdiction de propagande politique.²⁸⁵

Ce procès a conclu en faveur des membres de la VGT, la Cour ayant déterminé que leur droit à la liberté d'expression a été violé. Elle a également souligné qu'il fallait faire respecter la « liberté d'expression des associations de protection des animaux et, par leur truchement, de toutes celles et de tous ceux qui se battent pour la protection des animaux ». ²⁸⁶ Ce procès nous paraît remarquable car il dénote les paradoxes, très souvent ignorés par les animalistes, du combat pour la revendication des vies animales. La « victoire historique » n'a pas été en faveur de la revendication des vies animales, mais en faveur de l'homme. Rappelons que les membres de la VGT ont gagné le procès après que *leur liberté d'expression* a été violée. Certes, le gain leur a permis de s'exprimer et de dénoncer la maltraitance des animaux des abattoirs mais, du début à la fin, le procès s'est focalisé sur la violation des *Droits de l'Homme* et non sur le contenu de leur spot publicitaire. En somme, la défense des animaux n'est que la conséquence de la défense des *Droits de l'Homme*, ce qui nous permet de suggérer que le monopole linguistique de l'homme persiste.

Joan Dunayer nous permet d'examiner cette hypothèse en notant que la parole humaine, dans sa représentation des animaux, peut également constituer une forme d'oppression, voire d'anthropocentrisme déguisé. J. Dunayer s'inspire d'Adrienne Rich, une écrivaine étatsunienne ayant remarqué que le simple fait d'utiliser notre parole dénotait déjà un caractère spéciste, car en possédant ce monopole, l'homme parle seulement pour lui, même lors de la représentation d'un autre. Ainsi l'a signalé J. Dunayer :

Linguistic practice, like other human practices, is even more deeply speciesist than sexist. Humans, after all, have a verbal monopoly. Our language necessarily reflects a human-centered viewpoint more completely than a male-centered one. Considered in relation to the plight of nonhuman animals, Adrienne Rich's words of feminist insight express a terrible absolute: « this is the oppressor's language ». ²⁸⁷

Dans le procès aux membres de la VGT, c'est la liberté humaine qui a été violée, comme semble-t-il dans les cas de la chienne *Sidonnie* et de la renarde *Câline* précédemment examinés. En effet, dans tous ces procès, c'est l'homme qui a été privé de quelque chose, c'est également lui qui a été pris en compte par les juristes. Ces exemples de la politisation de

²⁸⁵ Marguénaud, « Une victoire historique pour la liberté d'expression des défenseurs des animaux » dans *Revue semestrielle de droit animalier*, p. 22. Nos cursives.

²⁸⁶ *Ibid.* 26.

²⁸⁷ Joan Dunayer. « Sexist Words, Speciesist Roots » dans *Animals and women*, p. 23.

l'éthique dénotent les traces de l'anthropocentrisme touchant toutes les sphères humaines. En outre, ils montrent que le devoir moral envers les animaux peut devenir un autre visage du spécisme.

Par ailleurs, il résulte une certaine ironie de savoir que certains penseurs animalistes se sont inspirés de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* pour suggérer la politisation de l'éthique. Ironique car l'esprit de la *Déclaration* signalant le respect et l'assistance à tout être humain en danger n'est qu'une fiction. L'existence des *humanimaux* démontre que l'intervention de la politique peut certes orienter les mœurs des citoyens, mais au lieu de les orienter vers l'ouverture à l'Inconnu absolu et l'empathie, la politisation de l'éthique devient une politique de *frontiérisation*, c'est-à-dire une éthique permettant un nouveau tri de vies. Nous souhaitons maintenant analyser comment la politique actuelle menée par les autorités européennes, avant de voir dans les nouveaux arrivants des êtres vulnérables, se confrontera aux « faux réfugiés », même aux « terroristes ». En leur imposant une identification, puis une réclusion indéfinie, cette politique violera les droits fondamentaux de ces femmes et de ces hommes qui devraient incarner — voici l'ironie — l'image d'un être vulnérable à la recherche d'aide. Par ailleurs, nous essayerons d'illustrer comment la même politique suggérant le respect des vies animales semble permettre l'animalisation des femmes et des hommes cherchant un refuge en Europe. Il s'agit d'une politisation de l'éthique ambiguë, paradoxale, voire schizophrène qui, en ignorant la vulnérabilité de certaines vies humaines, bâtit des *ponts* parmi les espèces en même temps qu'elle édifie plus de *murs* parmi les hommes.

3° Partie. *L'humanimal* : pour une *dépolitisation* de l'éthique.

Mythes sur l'hospitalité.

Edmond Jabès avait mentionné que le simple fait de chercher une définition à l'hospitalité comportait déjà une disparition de celle-ci, car vouloir la définir, c'est vouloir limiter l'*illimitable* : « Une définition est, en soi, une restriction et l'hospitalité ne souffre aucune limitation ».²⁸⁸ L'essence de l'acte hospitalier dépasse toute conceptualisation, tout positionnement idéologique et tout espace, donc toute frontière pour accueillir l'Inconnu absolu. Pour les Grecs anciens, comme pour certains philosophes humanistes du siècle des Lumières à nos jours, l'*hospitalité* dessinait l'expression la plus pure de l'éthique. L'acte hospitalier représente un non-jugement de l'Autre, c'est-à-dire accueillir sans réserve, sans à priori. Cela signifie que l'Etranger est le bienvenu même avant d'arriver et de dévoiler l'objectif de sa visite, comme Nestor l'a fait en accueillant et en nourrissant Mentor et Télémaque. A cet effet, citons ce passage de l'*Odyssée* :

Il serait plus honnête, maintenant que nos hôtes se sont réjouis à manger, de les questionner, de nous informer de leur nom. Etrangers, qui êtes-vous ? Est-ce une affaire qui vous amène, ou bien errez-vous sur la mer sans but, en pirates qui voguent à l'aventure, jouant leur vie et apportant le malheur aux gens d'autres pays ?²⁸⁹

Nestor ignorait que ses hôtes cherchaient Ulysse, mais cette ignorance ne l'a pas empêché d'ouvrir les portes de son gîte, car c'était ainsi comme la Loi de l'hospitalité le promulguait. Cette façon d'accueillir l'Autre, sans rien savoir sur lui, représentait un acte de foi, car il fallait avoir confiance en l'Inconnu. Un autre aspect de l'acte hospitalier chez les Grecs anciens était l'équilibre entre l'accueil et le départ de l'invité. Dans un autre passage de l'*Odyssée*, Ménélas revient à Lacédémone avec Hélène. Il signale qu'elle est son invitée et, comme la juste mesure de la Loi de l'hospitalité le mentionnait, elle était libre de rester ou de partir, car personne ne peut être retenue ni expulsée. Citons ce passage :

²⁸⁸ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p. 57.

²⁸⁹ Homère, *L'Odyssée*. Chant III § 69-74.

Je blâme autant celui qui, recevant un étranger, le fête avec trop d'empressement et celui qui lui marque trop son antipathie. Le mieux est toujours dans la juste mesure. On a également tort de presser un hôte de s'en aller quand il ne le veut pas, et de retenir celui qui est impatient de s'en retourner. Il faut bien traiter un hôte pendant qu'il est présent et le faire reconduire quand il le désire.²⁹⁰

« Retenir » ou « expulser » étaient jugés comme deux actes contraires au sens de l'hospitalité, car l'Étranger chez nous avait toujours la liberté de décider. La perspective judéo-chrétienne de l'acte hospitalier ressemblait dans plusieurs aspects à l'hospitalité chez les Grecs anciens. Un passage de l'Ancien Testament mentionne qu'accueillir un Inconnu était un devoir divin, car il était déjà *proche de nous* : « Si un étranger veut séjourner avec toi dans votre pays, ne le moleste pas. Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. » (Lévitique, XIX. 33-34.) Malgré sa langue ou la couleur de sa peau, l'Autre qui se présentait face à nous était un Egal car, d'après le récit biblique, tous les hommes sur terre possédaient la même origine. Mais s'il y a un doute sur la proximité avec cet Inconnu, l'acte hospitalier permettait de *cohabiter* avec lui, une proximité qui lui arrachait son étrangeté et le transformait en un Egal. Pour exprimer cette idée, faisons référence à l'ambiguïté du mot *hôte* signalée par Jacques Derrida dans son livre *De l'hospitalité*. Il indique qu'*hôte* désigne à la fois l'« invité » et le « résident », comme s'il s'agissait d'un jeu de rôles, le résident, en étant chez-lui, peut devenir l'Autre de l'invité. Quant à ce dernier, loin de chez-lui, il peut se sentir chez-soi grâce à l'hospitalité du résident. Tout cet échange de rôles n'était possible qu'à travers l'hospitalité.

Nous pouvons, dans cette perspective, entendre l'acte hospitalier comme la désintégration du Moi et la naissance de la communion avec l'Inconnu qui pourrait être décrite de la manière suivante : « tu es un étranger chez-moi comme je pourrais l'être chez-toi ». Cela suggère une éventuelle réciprocité, c'est-à-dire un échange de dons. C'était l'interprétation de Marx Horkheimer et Theodor Adorno qui ont indiqué que l'hospitalité répond au principe d'équivalence, où l'hôte accueille un Inconnu, car il soupçonne qu'un jour il pourrait lui-même devenir Inconnu ailleurs :

Même si l'hôte n'est pas dédommagé directement, il peut tout de même espérer que lui-même ou l'un de ses proches seront un jour accueillis de façon analogue : en tant que sacrifice fait aux divinités élémentaires, le don de l'hôte est en même temps une

²⁹⁰ *Ibid.* Chant XV § 68-74.

assurance rudimentaire contre celles-ci.²⁹¹

Horkheimer et Adorno soulignent, dans ce passage, que le don de l'hospitalité constitue également un sacrifice de l'hôte, mais qu'est-ce qu'il sacrifie ? son *soi*. En effet, accueillir un Inconnu, c'est en quelque sorte s'offrir à lui : *on sort de soi* en offrant notre *chez-soi*. Il suffit de rappeler notre attitude quand on accueille des amis chez-nous. Malgré nos responsabilités, nous cherchons toujours à passer un peu de temps avec nos hôtes, pour parler avec eux, pour les assister et leur donner à manger. L'Autre brise notre quotidien, ce qui peut être dessiné comme un sacrifice — minimal bien sûr. Emmanuel Lévinas avait compris de cette manière l'hospitalité, comme un sacrifice de soi et une responsabilité envers un Autre que, rappelons-le, l'on n'a *ni conçu ni enfanté*.²⁹² L'Étranger, cette figure de l'étrangeté radicale, n'a d'autre recours que nous ; en venant vers nous, il attend un geste d'hospitalité de notre part. Pour ce motif, indique Lévinas, « l'apatridie ou l'étrangeté du prochain » nous incombe.²⁹³

Sous notre toit, cet Autre que l'on pourrait croire complètement étranger à nous devient notre responsabilité, car en l'intégrant à notre cercle familial, rappelons-le, il perd son caractère étranger. De la même manière, plus cet Autre m'est étranger, plus je dois répondre à son appel. L'acte hospitalier échappe à toute distinction, mais s'il fallait en faire une, celle-ci indiquerait qu'il faut avant tout assister l'être vulnérable, cet Autre qui se présente chez nous *par nécessité*. Il vient certes sans invitation, mais il légitime sa présence par le biais du *besoin*. Un sage, raconte E. Jabès, a demandé un jour à son apprenti à qui il offrirait son hospitalité. L'apprenti n'a pas hésité à répondre « à mon maître », mais ce dernier a répliqué en disant qu'il n'en avait pas besoin. Mais « le voyageur égaré », a-t-il indiqué, « qui frappe à ta porte, l'espère de toutes ses forces, car il ne la réclame point uniquement pour lui. »²⁹⁴ La présence de l'Autre nous dépasse car, souvenons-nous, il était déjà invité à séjourner chez-nous même avant d'être sur notre porte. Cette invitation anachronique, suggère E. Jabès, demande d'« accueillir autrui pour sa seule présence, au nom de sa propre existence, uniquement pour ce qu'il représente. Pour ce qu'il est. »²⁹⁵ Certes *accueillir pour accueillir*, mais aussi pour se sentir membre de la communauté humaine, ceci est une autre lecture de l'hospitalité antique.

²⁹¹ Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison*, p.63.

²⁹² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.145.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p. 62.

²⁹⁵ *Ibidem*.

La venue de l'Autre, et surtout la cohabitation qui s'ensuit avec lui, étaient estimées comme une opportunité pour se compléter. Malgré cette attente, l'accueil de l'invité n'était pas conditionné, car son apport principal était *sa seule présence* qui constituait un motif de célébration. Christophe Colomb, dans un fragment de son carnet de voyage, raconte la joie que ses hôtes, les Indigènes Américains, exprimaient en le voyant chez eux :

Tant les hommes que les femmes et les enfants, faisant mille démonstrations, couraient les uns par-ci, les autres par-là, pour nous apporter du pain de *niames* qu'ils appellent *ajes* [...]. Ils nous apportaient tout ce qu'ils avaient dans ce monde. Et tout cela de si bon cœur et avec tant de joie que c'était merveille. ²⁹⁶

Le dessin de l'hospitalité a changé radicalement. Nous sommes passés de l'idéalisation de l'accueil de l'Inconnu à la construction des catégories biopolitiques divisant les autres en « étrangers souhaitables » et « étrangers indésirables ». Si l'on revient à l'analyse faite par J. Derrida du mot *hôte*, il mentionne qu'une personne n'ayant pas été *invitée*, peut devenir un parasite. Une interprétation biologique indique qu'un parasite est un organisme animal ou végétal qui vit grâce à un autre, ce dernier devient l'hôte du parasite. La plupart des parasites ne tuent pas l'organisme hôte, car ils ont besoin de lui. En ce qui concerne les hommes, les figures parasites peuvent être désignées sous les noms précédemment mentionnés, c'est-à-dire « profiteur du système », « migrant économique », « réfugié clandestin ». Toutes ces figures sont des êtres à qui le droit d'asile n'a pas été concédé. Leur présence n'étant pas autorisée, ils s'en prennent au pays hôte²⁹⁷.

La disparition du caractère utopique de l'acte hospitalier est difficile à identifier. Quand est-ce que l'*Autre* est devenu un *Etranger* ? Ensuite, quand est-ce que cet *Etranger* est

²⁹⁶ Colomb, *La découverte de l'Amérique. I*, p.158. Nous ne développerons pas, dans cet exemple, la *réponse inhospitalière* de l'Autre à l'acte hospitalier. Nous pouvons seulement insinuer que l'arrivée des premiers colonisateurs européens en Amérique peut être lue comme un *abus d'hospitalité*. Ce qui a démarré comme une « découverte » et un « échange » a fini par devenir une « conquête » sanglante qui a été possible, d'une part, par la sensation chez les Indigènes que les Européens étaient des dieux venus pour les *compléter*. D'autre part, par la croyance chez les Colonisateurs qu'ils étaient les représentants de l'Esprit universel, à entendre par là, les uniques possesseurs du *logos*. Une telle perception impliquait d'associer les amérindiens aux animaux à forme humaine. Pour plus d'information sur ces hypothèses, voir : Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx* (Paris, Plon, 1991) ; Maurice Leenhardt, *Gens de la Grande Terre* (Paris, Gallimard, 1937) et Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social » dans *El Giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007).

²⁹⁷ Derrida et Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, p.57.

devenu un *hôte indésirable* ? Dans la conception hospitalière homérique et dans la tradition judéo-chrétienne, la figure de l'Etranger n'existait pas. L'hospitalité en étant inconditionnelle ne voyait pas l'Autre, non plus comme un Etranger, mais comme un Inconnu qui est synonyme d'Invité. Mais si l'on s'inspire de la distinction biopolitique aristotélicienne, ce type d'hospitalité incarnait plutôt une *utopie* qu'une *réalité*. Aristote avait déjà fait une distinction entre l'hospitalité mythique et l'hospitalité politique quand il a mentionné que les hommes n'étaient pas tous égaux face à sa conception de l'amitié ²⁹⁸. Il suggérait qu'un maître ne pouvait pas devenir l'ami de son esclave, il pouvait seulement le respecter en tant que « bien vivant », comme il le ferait avec un animal pour le labour. Quant à un autre maître, il est évidemment possible de devenir son ami, car il s'agit d'un Egal. Cela insinue par ailleurs qu'un être jugé comme « non-humain », comme l'était le Barbare, ne pouvait pas être accueilli par les citoyens de la cité.

Dans le dessin actuel de l'hospitalité, il n'y a plus d'accueil aveugle, non plus d'Inconnu, car il doit avoir un visage, un nom et un papier. Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc considèrent le tableau de Théodore Géricault, *Le Radeau de La Méduse* (1818-19), comme l'image décrivant la fin de l'hospitalité antique et la naissance de la politique hospitalière. D'après eux, ce tableau montre deux types de naufragés. Le premier est le naufragé de la mythologie grecque qui, signalent-ils, « retrouvé nu sur une île, reçoit l'hospitalité de sa bienfaitrice et est vêtu, nourri, logé dans son palais selon les règles strictes du droit grec ». ²⁹⁹ Une image décrivant évidemment le naufrage d'Ulysse ayant été assisté, soigné et nourri par Nausicaa. Quant à l'autre naufragé, il incarne le désespoir, l'horreur et le drame de franchir la mer. Pour ces deux penseurs, cette deuxième image fait de l'œuvre de Géricault un tableau contemporain, car elle illustre le même désespoir que l'on trouve sur les visages des naufragés contemporains, dans notre terminologie, il s'agit du visage des *humanimaux*.

Nous avons précédemment suggéré que la figure de l'Etranger est née aux frontières, en particulier au moment où la politique a conçu les *lois hospitalières* qui constituent un mécanisme étatique d'identification. Pour J. Derrida, en cherchant à faire de l'Inconnu un autre identifiable, les *lois hospitalières* s'opposent évidemment à la Loi de l'hospitalité qui ne demandait que la seule présence de l'Autre absolu. Accueillir ce dernier impliquait accueillir un être dépourvu de nom et de papier, ce qui permettait, indique Derrida, de manifester une

²⁹⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VIII, Ch. 11§ 5.

²⁹⁹ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.49.

« hospitalité absolue ». A cet effet, il a noté que :

L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom.³⁰⁰

En Europe, si l'on croit René Schérer, la période de la Révolution française et la naissance postérieure des Etats-nations ont marqué l'instauration des politiques limitant l'accueil des étrangers, ce qui comporte l'instauration de lois hospitalières. R. Schérer mentionne comme exemple les déclarations de 1789 et 1793 concernant le *droit d'asile* en France. Au début, elles ont eu une *intention généreuse*, c'est-à-dire celle de mieux gérer l'accueil des demandeurs en élaborant un registre de leur arrivée. Mais ces bonnes intentions, estime R. Schérer, ont mal tourné et ont fini par mettre plus d'obstacles aux demandeurs, dont notamment la possession d'un papier d'identité. A cet effet, il a noté que :

La situation des bannis et des exilés politiques en France, tout au long du XIX^{ème} siècle, n'a cessé de se dégrader, par la simple obligation de posséder, pour subsister, une « identité » nationale. Identité sanctionnée par la possession de « papiers » qui, auparavant, n'existaient pas ou n'étaient pas indispensables.³⁰¹

Comme nous l'avons vu à l'aide de l'analyse de Danièle Lochak, les lois hospitalières classifient les migrants en « souhaitables » et en « indésirables ». Une fois classifiés, il était possible d'identifier et d'accueillir les profils les plus adéquats pour repeupler le pays. Car, indique D. Lochak, l'autre objectif de l'établissement de lois hospitalières était le repeuplement du pays. Par exemple, au début du XX^{ème} siècle, le Canada avait divisé le monde en trois catégories. La première était représentée par la Grande-Bretagne, Etats-Unis, France, Scandinavie, Dominions, des pays considérés comme les *préférés* par ses affinités culturelles. Les ressortissants de ces pays, indique D. Lochak, ont été « acceptés sans limitation — sauf lors de la crise de 1929 où les portes se ferment totalement »³⁰². Les deux autres catégories correspondaient aux pays « neutres », représentés par l'Europe orientale et méridionale, et au « reste du monde ». Les ressortissants de la première catégorie avaient des difficultés pour être accueillis, quant aux autres, il leur était suggéré de ne pas immigrer. Ces

³⁰⁰ Derrida et Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, p.25.

³⁰¹ Schérer, *Zeus hospitalier*, p.25.

³⁰² Lochak, *Etrangers*, p.150.

lois « hospitalières » ne cherchaient qu'à restreindre l'entrée sur le territoire de certains profils, dont notamment ceux qui, aux yeux des Etats-nations, n'avaient pas d'affinités culturelles avec les locaux. Les conséquences de l'instauration de ces lois nous les avons déjà signalées, elles dessineront la différence entre *franchir* et *traverser* une frontière.³⁰³

Parlons maintenant des lois hospitalières contemporaines et leurs conséquences sociales. En France, lors d'une visite à Calais (janvier 2018), lieu emblématique de la « crise migratoire », le président Emmanuel Macron a souligné que l'accueil des migrants est une *affaire d'Etat* :

Nous ne voulons pas de démagogie ! Quand des associations engagent les migrants à rester dans l'illégalité ou les préviennent avant de passer une frontière, jamais elles n'auront l'État a leur côtés [...]. Toujours, nous défendrons les associations travaillant avec les collectivités locales.³⁰⁴

Le chef de l'exécutif a insinué que les associations devaient être une sorte de *filière du gouvernement* dans la gestion des migrants. Celles qui ne s'adaptent pas, c'est-à-dire qui tentent d'aider les migrants sans le consentement du gouvernement, commettent un *délit d'hospitalité*. Le président E. Macron a justifié la prise en charge gouvernementale de la gestion des migrants en dénonçant que certaines associations incitent les migrants à rester

³⁰³ D. Lochak ne développe ni le caractère ethnique ni les implications biopolitiques de ces lois qui, sous prétexte du manque d'affinité culturelle, justifient la restriction de l'accueil de certains profils étrangers. Ce n'est pas notre objectif de développer ces propos, néanmoins nous pouvons suggérer que les objectifs de repeuplement dénotaient un fort caractère discriminatoire, dont l'affinité culturelle dissimule la recherche d'une *affinité ethnique*. A cet effet, nous pouvons citer les propos de l'ex-président des Etats-Unis Donald Trump qui, lors de sa visite d'état en Norvège (janvier 2018), a insinué que les problèmes de migration que son pays affronte sont la conséquence du « type de migrants » qu'il accueille. Il a qualifié les migrants des pays du Sud comme des ressortissants de « pays de chiottes » (*shithole countries*), en même temps qu'il suggérait que si son pays accueillait des migrants scandinaves, ils n'auraient plus de problèmes d'origine migratoire. Cela laisse supposer que le problème ne réside pas dans la présence d'un Etranger chez-nous, mais du type d'Etranger que l'on accepte. C'est évident, dans cet exemple particulier, que la *ressemblance ethnique* reste de nos jours un critère d'inclusion/exclusion des étrangers, car quand il s'agit d'un Etranger provenant d'un pays estimé « riche » — culturellement ou économiquement — par le pays hôte, ce dernier ouvre ses portes. Mais si l'Autre provient d'un pays estimé une « poubelle », les portes se fermeront bientôt.

³⁰⁴ Nathalie Bourrus, « À Calais, Macron lance une nouvelle dentelle » dans *Radio France*. *Date de publication* : 16 janvier 2018. *Consulté le* : 21 mars 2018. *Disponible en ligne* : https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/en-un-mot/en-un-mot-a-calais-macron-lance-une-nouvelle-dentelle_2541043.html.

dans la clandestinité en leur mettant en tête de fausses idées. Depuis ce jour, la répartition du repas destinés aux migrants est organisée par le gouvernement à Calais, ce qui annonçait l'échec de l'hospitalité étatique, puisque les *humanimaux* se méfient de prendre un repas qui pourrait être un piège pour les déporter.

Ce qu'il faut retenir des mentions du chef de l'exécutif, c'est qu'en faisant de l'hospitalité un acte politique, tout geste d'hospitalité civil est désormais considéré comme un délit. L'article L. 622 du *Code de l'entrée du séjour des étrangers et du droit d'asile* stipule que toute personne aidant un demandeur d'asile ou un « réfugié clandestin » est complice d'un crime. Il précise que « toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers, d'un étranger en France sera punie d'un emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 30 000 Euros. »³⁰⁵ Un jugement choquant si l'on tient compte que la criminalisation de l'hospitalité était une des caractéristiques des régimes totalitaires comme dans l'Allemagne nazie, où les lois du troisième Reich marquent une différence entre les personnes ayant le droit à un séjour temporaire et celles devant être expulsées. Sous ce régime, indique René Schérer, « tout acte d'hospitalité dev[enait] un acte de résistance à la dictature de l'Etat. »³⁰⁶ Une criminalisation de l'hospitalité ayant été répandue en Italie, contrôlée par le fascisme de Benito Mussolini. Cette condamnation n'a pas empêché les habitants de la vallée de la Roya (Alpes-Maritimes) d'assister les *indésirables* venant de l'Italie qui cherchaient un refuge sur le sol français. Malgré le changement de contexte socio-politique car, jusqu'à preuve du contraire, nous vivons dans une Union Européenne démocratique, les habitants de la vallée sont encore jugés pour le même « délit d'hospitalité ». Ce n'est plus un dieu punissant un tyran pour son inhospitalité, comme Zeus l'avait fait avec Lycaon, car à présent les rôles sont inversés. Ce sont les états souverains qui punissent tout acte hospitalier³⁰⁷.

La politisation de l'éthique, ici manifestée par le contrôle étatique de l'hospitalité, a fini par faire de l'accueil et du secours d'un *humanimal* un délit. Mais l'indifférence des autorités européennes et leur inaction chaque fois qu'il y a un nouveau naufrage en mer Méditerranée, pourquoi ne peuvent-elles pas être jugées comme un délit d'hospitalité ? Par

³⁰⁵ cf. Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile. *Disponible en ligne* : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006335286/2005-03-01

³⁰⁶ Schérer, *Zeus hospitalier*, p.23.

³⁰⁷ A titre d'exemple, nous pouvons mentionner le cas de Cédric Herrou, un agriculteur militant ayant été mis en garde à vue, en 2016, pour être récidiviste de « délit d'hospitalité ». Il est devenu un symbole de la *résistance hospitalière* dans la vallée de la Roya.

ailleurs, rappelons que pour contrôler *le flux des indésirables*, les membres de la police maritime italienne et grecque montent dans les canots pneumatiques et les bateaux trouvés dans la limite des eaux internationales et enlèvent leurs moteurs. L'objectif consiste à empêcher qu'ils arrivent dans les eaux nationales car, une fois là-bas, les gouvernements locaux seraient obligés de secourir les migrants. Néanmoins ce refus d'hospitalité n'est pas considéré comme un délit — en particulier comme un « délit de non-hospitalité » —, non plus comme un acte tyrannique, la preuve est que les naufrages continuent, et le nombre de morts augmente.

Pour ce motif, R. Schérer estime que le discours politique contemporain « pratique l'inverse de l'hospitalité mais utilise son langage. »³⁰⁸ Il ajoute à cette modification du langage hospitalier l'intromission du système capitaliste ayant fait de l'hospitalité une affaire de commerce. D'après Schérer, les migrants *souhaitables* seraient représentés par les *touristes* qui jouissent de l'hospitalité des pays hôtes. Ces étrangers sont pour la plupart de passage, mais leurs courts parcours représentent pour les pays hôtes un flux de gains. Pour eux, les frontières sont ouvertes, pour eux l'hospitalité *existe encore*. En effet, l'*hospitalité* est un des termes le plus mentionné dans le secteur de services, notamment dans l'hôtellerie. Certains sites internet cherchent à mesurer le niveau d'hospitalité — comme si on pouvait mesurer l'immesurable — des hôtels, des spas, entre autres lieux de services. Ils font référence aux termes jadis exclusifs de l'hospitalité, comme l'*accueil* et l'*amabilité*, cette dernière dérivée des *mœurs*. D'autres réseaux sociaux se vantent d'être *vraiment hospitaliers* (ex. Hospitality club, Couchsurfing, MovingWorlds, BeWelcome), car les hôtes ne demandent aucune rétribution ni don, ils se rassasient de la *seule présence* de leurs invités. Mais ces deux types de réseaux ne sont adressés qu'aux *touristes*, ce qui implique participer au tri étatique, donc à une éthique sélective séparant les vies des femmes et des hommes. R. Schérer conclut sa critique sur l'« hospitalité contemporaine » en signalant que l'« invention des auberges, des cabarets et des gargotes a mis fin aux mœurs hospitalières ».³⁰⁹

Demander un nom, un visage et un papier à l'hospitalité semble plutôt accueillir la discrimination. Une attitude inhospitalière, rappelons-le, appuyée sur des lois dénotant une perspective biopolitique, pour laquelle certaines vies ont plus de valeur que d'autres. Une hospitalité politisée mais *juste*, suggèrent F. Brugère et G. Le Blanc, supposerait une

³⁰⁸ Schérer, *Zeus hospitalier*, p.22.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 112. Nous estimons nécessaire, dans une étude postérieure bien sûr, de faire une comparaison entre le *touriste*, le *backpacker* (routard) et l'*humanimal* comme de figures de la déterritorialisation contemporaine, dont la différence principale est leur perception ontologique déterminée par leur apport économique.

démocratisation de l'hospitalité, c'est-à-dire qu'elle garantirait une égalité de conditions d'accès à l'accueil. Dans les mots de ces deux penseurs, cela signifie « la construction de dispositifs, de solutions d'accueil singulières, revendiquées collectivement et politiquement en fonction d'une société aux identités multiples. »³¹⁰ D'autres penseurs parlent d'une hospitalité cosmopolite où tous les pays seraient acteurs dans l'accueil et la prise en charge des demandeurs d'asile, dont un exemple a été la proposition de l'ex-chancelière Angela Merkel de répartir le nombre de demandeurs d'asile entre les pays membres de l'UE. Un échec annoncé, puisque la plupart de ces nations ont refusé l'adoption de cette loi. Quoiqu'il en soit, une telle hospitalité politique pourrait être éthiquement autorisée si elle garantissait un *traitement égalitaire*. Mais son *institutionnalisation* est plutôt vécue comme une intromission où prolifèrent les euphémismes, les oxymorons et les paradoxes pour dissimuler une envie irrationnelle de voir l'Autre — l'*envahisseur* — partir de chez-nous. Si l'on revient à J. Bentham, l'« art de gouverner » inhérent à la politique semble désormais être l' « art d'expulser ». Car au moment de définir la typologie des hommes admissibles et ceux à rejeter, l'hospitalité n'est plus un sentiment d'ouverture, d'accueil et de partage de l'abondance, mais un acte politique légitimant la haine de la différence. Une telle conception dénote un rétrécissement évident de l'hospitalité, de ce qui devrait être hors limite, d'un accueil normalement aveugle et bienveillant. Puisque l'hospitalité, souvenons-nous, est le dépassement de toutes les différences, de tous les déterminismes et jugements de valeur. Privilégier l'accueil des uns sur celui des autres renforce l'idée qu'il y a des vies dignes d'être secourues et d'autres qui doivent être ignorées. Comment expliquer la disparition de l'hospitalité parmi les hommes et l'émergence d'une hospitalité transpéciste pour laquelle on n'accueille plus un semblable, mais un Autre complètement radical ? Une question à laquelle nous reviendrons.

³¹⁰ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.33.

Les déplacés internes.

Comme nous l'avons mentionné en amont, avant de monter sur les canots pneumatiques et de franchir la mer, la plupart des *humanimaux* ont subi les premières étapes de leur métamorphose biopolitique dans leurs pays d'origine. Plusieurs hommes et femmes ont été forcés de quitter leurs villes d'origine à cause de conflits entre les groupes armés locaux car, dans certains pays du Sud, les groupes armés sont supérieures aux forces policières et militaires du Souverain. L'insécurité et les crises économiques qui en découlent ont provoqué une augmentation de personnes soumises à la précarité et au chômage. D'après Thomas Nail, tous ces éléments constituent la formule parfaite pour construire un pays exportateur de migrants, comme c'est le cas du Mexique qui, depuis plus de trente ans, a expérimenté plusieurs crises économiques et une augmentation exponentielle de conflits armés. T. Nail suggère que l'unique manière de rétablir l'équilibre socio-économique dans ce type de pays, c'est en exportant leur *surplus humain*, ainsi, le note-t-il : « With respect to the elastic force of surplus redistribution, human migrants from Mexico are just another export commodity in Mexico's elastic equilibrium of social motion. »³¹¹

Néanmoins, l'exportation des surplus n'est qu'une solution pour le pays exportateur, car pour le futur pays hôte, l'arrivée des flux migratoires peut représenter un déséquilibre social et politique.³¹² Par exemple, Şenay Özden, une anthropologue turque, indique qu'à Hatay (Turquie) les terres jadis destinées à l'élevage d'animaux sont maintenant occupées par les Syriens fuyant la guerre. Pour les éleveurs Turcs, la présence de ces hommes et ces femmes constitue une gêne, surtout un obstacle pour travailler et, ainsi, gagner leurs vies. Comme Ş. Özden le note :

There have been reports of complaints about Syrians living in Hatay since July 2011. Some of the initial complaints did not target the Syrians themselves, but rather the Turkish government's choice of camp space. Locals stated that the camps were built

³¹¹ Nail, *The figure of the migrant*, p.218.

³¹² En réalité, cette thèse ne s'applique que dans certains contextes, comme c'est le cas pour la croissance économique. Pendant les périodes de prospérité économique, l'excédent de la population est le bienvenu dans les pays du Nord qui ouvrent leurs portes aux excédents humains du Sud. Ceux-ci représentent une main-d'œuvre bon marché, qui contribuera au développement économique du pays hôte. Mais en temps de crise économique, ils sont les premiers à être chassés et expulsés. Nous développerons ultérieurement les implications économiques dans l'accueil ou le refus des flux migratoires contemporains.

on grassland, creating problems for the grazing of their animals. Later, however, criticisms started directly to target Syrians.³¹³

Certains dirigeants des pays du Nord estiment que le coût social et économique pour garantir aux nouveaux arrivants des droits citoyens serait trop cher à payer, comme dans l'exemple ci-dessus mentionné où les locaux sont en conflit avec la présence d'étrangers. Pour ce motif, Michel Agier note que les autorités internationales, avant d'envisager l'« exportation » des surplus humains et, par conséquent, l'« importation » des individus comme une solution, estiment nécessaire de *retenir* ces surplus à l'intérieur du pays d'origine. Cela constitue la naissance de « déplacés internes ».

Il faut souligner que les conflits armés et les guerres deviennent de plus en plus nombreux au niveau mondial, ce qui représente une hausse du nombre de personnes en déplacement interne qui, si elles n'arrivent pas à se réinstaller dans leur propre pays, sont susceptibles de chercher un refuge ailleurs. Ceci a provoqué également une hausse dans le nombre d'associations internationales non-lucratives engagées, depuis des décennies, dans les zones de conflits. Nous pourrions supposer que cette intervention constitue une *réponse humanitaire* aux personnes nécessiteuses, mais si l'on croit M. Agier, elle ne prétend établir qu'un contrôle interne des surplus. A cet effet, il mentionne l'intérêt des Nations Unies pour les déplacés internes :

Si les Nations Unies se sont intéressées à la question des déplacés internes, à partir du début des années 1990, comme en Bosnie, en Irak ou au Rwanda, c'était d'abord pour éviter un « problème » de réfugiés ailleurs. Cela revenait à favoriser le confinement des réfugiés potentiels dans leur propre pays en fournissant un secours humanitaire minimum, sans pour autant assurer la protection compensant l'absence de fuite hors du pays et la permanence du danger.³¹⁴

D'après les chiffres de l'ONU, entre quatre et cinq millions de déplacés internes se trouvent actuellement dans des camps à travers toute la planète, dont la plupart sont dans les pays du Sud. La fonction de l'ONU et des diverses associations non-lucratives consiste à aider les autorités de ces pays à gérer leurs déplacés et, ainsi, éviter une augmentation exponentielle des flux migratoires vers les pays du Nord. Pour comprendre la nécessité de prendre en charge les *réfugiés à retardement* dans leur propre pays, il suffit de regarder la liste des pays finançant les « missions humanitaires ». Parmi les dix principaux contributeurs au

³¹³ Özden, « Syrian Refugees in Turkey », p.10.

³¹⁴ Agier, *Gérer les indésirables*, p.91.

budget ordinaire de l'ONU, nous trouvons la France, l'Allemagne, les Etats-Unis, le Royaume-Uni, et l'Australie. Tous ces pays sont la destination de plusieurs de demandeurs d'asile et, il faut le reconnaître, de « migrants économiques ».

Pour éviter l'exportation de ce *problème*, l'UNHCR envisage quatre solutions que M. Agier énumère : « 1) le rapatriement, 2) l'intégration sur place, 3) la *réinstallation* dans un pays tiers (ni le pays d'origine, ni le lieu d'accueil). »³¹⁵ Mais ces trois premières solutions, comme nous le verrons en détail, ne seront pas efficaces. En effet, le *rapatriement* des demandeurs doit être sollicité par eux-mêmes ; leur *intégration* sur place nécessite de leur offrir un statut régulier, mais la plupart des demandeurs ne l'obtiendront pas et deviendront des « clandestins » ; finalement, leur *réinstallation* n'est qu'un euphémisme pour leur *expulsion* vers un autre pays. Pour ce motif, les autorités locales et les associations non-gouvernementales jugeront l'*encampement* comme l'unique forme de gérer les flux migratoires. En effet, la plupart des déplacés internes essayeront de s'installer dans une autre région de leur pays, en s'éloignant des zones de conflit. Mais s'ils ne réussissent pas, ils finiront dans les camps de réfugiés. Là-bas, ils seront affaiblis par le manque de nourriture et d'un suivi médical et psychiatrique car, souvenons-nous, beaucoup parmi eux ont été traumatisés par la persécution et les menaces de groupes armés locaux. Un affaiblissement physique et moral prolongé par leur rétention et la précarité des supposés centres humanitaires car malgré leur localisation — au Nord ou au Sud—, tous les camps se rejoignent vers un point : les conditions de vie sont complètement précaires.³¹⁶ Les autorités locales et internationales justifient ces conditions en signalant que les camps ont été une réponse d'urgence pour une situation d'urgence. Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire de construire un camp permanent où plusieurs services pourraient être offerts aux *déplacés*, car le conflit vécu est jugé *temporaire*.

Le portrait de déplacés devrait nous permettre de dire qu'il s'agit de « réfugiés », car ils ont souffert les mêmes traumatismes physiques et psychiques, les persécutions, les menaces et parce que certains ont perdu tout sauf leurs vies. Néanmoins, en étant sur leur

³¹⁵ *Ibid.* p. 26.

³¹⁶ Il faut nuancer cette comparaison, car les camps situés dans les pays du Nord sont précaires à cause de la négligence des autorités locales qui ignorent la crise humanitaire personnifiée par les *humanimaux*. Autrement dit, les ressources pour construire des camps offrant un accueil humain aux demandeurs d'asile et aux réfugiés existent mais, pour les gouvernants du Nord, investir dans leur amélioration constitue une perte économique. A ceci, il faut noter que si dans les camps du Nord les conditions de vie sont complètement indignes, nous demandons au lecteur d'imaginer les conditions des camps du Sud.

territoire d'origine, ils sont encore des « citoyens ». Cette dernière estimation est paradoxale, car l'existence de camps dessine exactement l'impuissance des gouvernements du Sud à garantir les droits d'une partie de leur population. Par ailleurs, en les plaçant à l'intérieur des camps, ils deviennent une figure politiquement ambiguë, car un déplacé interne ne sera ni « citoyen », ni « réfugié ». A cela, il faudrait ajouter la considération hypocrite des camps, qui sont gérés *comme* des prisons, car l'entrée et la sortie sont contrôlées par des gendarmes locaux. Cette surveillance permanente devrait nous permettre d'affirmer qu'il s'agit d'une prison, surtout si l'on considère l'objectif des camps : *maintenir* les déplacés pour éviter leur fuite vers les pays du Nord. Néanmoins, l'intervention des associations et des *casques bleus* — la force de maintien de la paix de l'ONU — font de ces *goulags* des lieux paradoxalement *humanitaires*.

Les déplacés internes sont devenus des *indésirables* chez-eux et, malgré leur vulnérabilité et leur besoin d'assistance, une gêne dans les pays voisins. En outre, leur ambiguïté juridique — ni citoyens, ni réfugiés —, leur *emprisonnement humanitaire* et leur perte de repères identitaires (travail, famille, maison, etc.) semblent être des motifs suffisants pour s'exiler ailleurs. Puisqu'il semble que l'unique manière de ne plus être traité comme une charge, de ne plus être ignoré, surtout afin de reconstruire leurs vies, consiste à *franchir la mer*. L'exil de déplacés internes exprime leur espoir d'être reconnus par un autre Etat comme des êtres vulnérables, une reconnaissance traduite par l'accès aux droits qui leur permettront de reconstruire leurs vies. Une telle conception de l'exil nous permet d'analyser le mythe d'Io raconté par Ovide où franchir la mer symbolisera redevenir humain.

Après avoir découvert une nouvelle infidélité de son époux Jupiter, Junon, la déesse de la fertilité et du mariage légitime, décide de punir Io en la métamorphosant en vache. Mais pour s'assurer que Jupiter n'interviendra pas, Junon ordonne à Argus, le géant à cent yeux, de la surveiller. D'après le récit d'Ovide, les yeux d'Argus étaient distribués par tout son corps, de manière que si certains se fermaient, d'autres restaient ouverts pour surveiller la vache.³¹⁷

³¹⁷ Grâce à sa faculté de *surveiller sans interruption*, Argus serait connu par l'épithète de *Panóptês* (Πανόπτης), c'est-à-dire « celui qui voit tout ». Il semble que Jeremy Bentham s'est inspiré de ce mythe pour proposer son modèle pénitentiaire *le panoptique*. Si l'on croit Michel Foucault, le panoptique était un dispositif carcéral permettant au Souverain de mieux distribuer son pouvoir répressif, car il concédait aux gardiens de surveiller même sans être présents. En effet, la distribution spatiale du panoptique leur permettait de voir sans être vus. Il serait par ailleurs fructueux de faire une analyse à partir de ce mythe sur la surveillance des êtres considérés par le Souverain comme non-humains. Car dans le mythe, le gardien surveillait un être ayant été transformé en bête par le pouvoir souverain.

Mercure, envoyé par Jupiter, libérera Io seulement pour que Junon la bannisse du territoire. Il faudra qu'elle atteigne le Nil, en Egypte, pour que Jupiter ait pitié d'elle et la reconvertisse en femme. A cet effet, Ovide a écrit le texte suivant :

Tu devais être, ô Nil, l'extrême limite de ses immenses fatigues ; dès qu'elle a atteint le fleuve, elle tomba à genoux sur les bords ; le cou renversé en arrière, elle dresse la tête et, levant sa face vers le ciel (c'était tout ce qu'elle pouvait lever), par ses gémissements, par ses larmes et par de lamentables mugissements elle semble se plaindre à Jupiter et lui demander la fin de ses maux. ³¹⁸

Nombreux sont les axes d'analyse pour un mythe assez riche et associé à l'exil, dont nous allons analyser quelques implications biopolitiques. Dans un premier temps, nous pouvons voir en Junon l'image du Souverain qui décide, à travers son pouvoir de métamorphoser, quelles vies restent humaines et quelles autres doivent être reconverties. Rappelons que Junon a été humiliée par une femme mortelle qui, en séduisant son époux, a remis en question ce qu'elle incarne, notamment la fidélité, le foyer et la maternité. Sous cet angle, Io personnifie la révolte, la désobéissance, l'insoumission face aux principes du Souverain. Pour rétablir l'équilibre social, surtout l'image du Souverain, Io devait être punie avec la métamorphose qui consiste à lui enlever tout trait humain et, entre autres attributs, sa parole humaine. Par ailleurs, il faut rappeler la double exclusion provoquée par la métamorphose. Un être métamorphosé est exclu de l'espèce humaine et de l'espèce animale, chez Io, le souvenir de son ancienne vie humaine l'empêchera de se sentir complètement animal, mais elle ne se sentira pas pour autant une femme à cause de son absence de parole. Ce mythe illustre comment un homme ou une femme peuvent être métamorphosés par le pouvoir souverain, également comment une vraie hospitalité peut rétablir leur humanité. Si l'on se réfère à ce mythe, c'est parce qu'il semble décrire la situation des déplacés internes qui devront fuir l'hospitalité pénitentiaire dans l'espoir de redevenir humains ailleurs.

³¹⁸ Ovide, *Les métamorphoses*. Livre I § 728-38.

Les suppliants d'asile.

La politisation de l'hospitalité a engendré des conditions de plus en plus précaires chez les demandeurs d'asile, principalement par la mauvaise gestion des centres d'accueil. Cette précarité nous permet de rappeler l'étymologie du mot qui, d'après *Le Littré*, vient du latin *precarius* faisant référence à la « prière » ou à ce que l'on obtient par celle-ci. Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc évoquent un retour aux rites de l'hospitalité, car les demandeurs doivent supplier les autorités européennes de leur attribuer le statut de réfugiés. Ils pointent un parallélisme avec les rituels imposés dans la Grèce antique aux étrangers qui pour être accueillis dans la cité devaient effectuer un rituel qui consistait à rester pendant une période dans un sanctuaire et supplier les dieux de l'Olympe de reconnaître leur exil comme non « taché du sang ». Cet acte était accompagné, indiquent, F. Brugère et G. Le Blanc, du dépôt « de rameaux d'olivier au terme duquel une reconnaissance de l'étranger peut avoir lieu ».³¹⁹ La réalisation du rituel permettait à l'étranger de n'être plus vu comme « quelqu'un [de] totalement étranger »³²⁰ par les autorités grecques et les citoyens de la cité.

De nos jours, les mesures d'accueil des demandeurs d'asile nous font penser à un nouveau rituel, mais avec certaines variations. Rappelons les étapes de la constitution du dossier pour accéder au droit d'asile en France. Les *primo arrivants*, s'ils n'ont pas été contrôlés aux frontières européennes, doivent déclarer leur volonté de demande au bureau de l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA) de leur « lieu de domiciliation ». Ensuite, ils sont orientés vers les Centres d'accueil pour demandeurs d'asile (CADA), mais l'accès à ces derniers semble être déterminé par leurs profils. Les CADA sélectionnent les demandeurs d'après leur « urgence sociale », selon certains critères mentionnés par Carolina Kobelinsky : « les primo-arrivants ; familles avec enfants en bas-âge ; jeunes majeurs isolés ; sur avis médical motivé, demandeurs d'asile ayant des problèmes de santé, mais ne nécessitant pas un accueil médicalisé ; femmes seules ».³²¹ Malgré ces critères déjà discutables, le nombre de gens hébergés dépassant la capacité des CADA permet ainsi aux autorités françaises de faire une *sélection de la sélection*.

³¹⁹ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.116.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Kobalinsky, « Il n'y a que l'expulsion à l'horizon. Le dilemme des travailleurs sociaux des centres d'accueil pour demandeurs d'asile en France » dans *Politiques de l'exception*, p. 26.

En ce qui concerne leur demande d'asile, elle doit être rédigée « en français » et présentée avec les documents prouvant qu'ils ont été victimes de persécutions chez eux et forcés de quitter leurs pays d'origine. Mais si le pays hôte juge le pays d'origine du demandeur comme un « pays sûr », c'est-à-dire un pays politique et socialement stable, la demande sera *ipso facto* refusée. A titre d'exemple, on peut citer le cas des demandeurs d'asile provenant d'Albanie. D'après le rapport de la CNDA³²², le nombre de demandeurs a subi une diminution considérable en 2018 : 33% en moins par rapport à 2017. Le motif ? l'Albanie est désormais un « pays sûr » et dans un « pays sûr », aucun danger ne peut être couru, donc personne ne peut *justifier* sa demande d'asile dans un pays étranger. Néanmoins, d'après la CNDA, le flux d'Albanais vers la France persistera car il ne s'agit pas de « demandeurs d'asile », mais de « migrants économiques ». Comme la pauvreté n'entre pas dans les critères d'attribution d'asile, en 2017, sur 5,590 demandes d'asile, la CNDA en a accepté seulement 553. Si toutes les conditions ci-dessus mentionnées sont accomplies, le demandeur sera convoqué par l'OFPRA à un entretien, dont le temps d'attente oscille, théoriquement, entre quinze jours et six mois. Mais la plupart des demandeurs devront attendre jusqu'à deux ans ! Si sa demande est refusée, le demandeur peut faire recours devant la CNDA pour un réexamen du dossier, ce qui représente attendre encore plus de temps.

En ce qui concerne les chiffres, en 2016, un an après la prétendue « crise migratoire », la CNDA³²³ a enregistré une hausse de 3,4 % dans les demandes d'asile, soit 39, 986 sollicitations. Au regard du nombre de demandes, la CNDA a instauré deux types de délais pour la révision des dossiers. Elle disposait ainsi de délais de « 5 mois » et de « 5 semaines » pour donner un avis favorable ou non aux demandes. Mais le délai d'étude ne signifie pas un examen approfondi de la demande car, dans les deux cas, les décisions étaient parfois prises par un seul juge et sans une audience : cela représente 34,9% des décisions prises en 2018. Malgré la diminution du nombre de demandes d'asile, les autorités françaises affirment avoir une forte charge de travail, une justification pour que la CNDA fasse appel à l'article L. 723-2 concernant la possibilité d'établir une « procédure accélérée ». Cette procédure permet de pouvoir refuser la demande d'asile, selon certains critères. Par exemple, quand le demandeur est originaire d'un pays sûr, quand il constitue une menace grave pour l'ordre public ou quand il est inculpé de fausses déclarations, de même quand il refuse de donner ses empreintes digitales lors de son arrivée sur le sol européen. La conséquence de la « procédure accélérée »

³²² CNDA, « Rapport d'activité 2018 ». p. 31.

³²³ *Ibid.* p, 27.

a été l'instauration de décisions à la chaîne, un fonctionnement bureaucratique et pas du tout hospitalier, car les dossiers ne sont pas vraiment examinés, ils font l'objet d'un tri pour un examen ultérieur, bien évidemment, *superficiel*.

Parlons maintenant des autres démarches administratives sollicitant des demandeurs une preuve de leur vulnérabilité : la construction du récit d'exil. Rappelons que certains demandeurs ont vu mourir leurs accompagnants en mer, d'autres ont été persécutés par la police et torturés dans les prisons de leurs pays d'origine. L'exigence étatique de remémorer le passé traumatique peut être vécue par certains demandeurs comme un coup de grâce à leur psyché. Cette première contrainte à l'hospitalité absolue doit être analysée par ce qui représente raconter l'exil, notamment une remémoration de la souffrance passée. Walter Benjamin mentionne dans *Le Conteur* que les expériences traumatiques arrachent la parole aux hommes, comme ceux qui deviennent muets après avoir participé à une guerre. A cet effet, il a mentionné ce qui suit :

Avec la Guerre Mondiale, on a vu s'amorcer une évolution qui, depuis, ne s'est jamais arrêtée. N'avait-on pas constaté, au moment de l'armistice, que les gens revenaient muets du champ de bataille — non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable ? Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience passe de bouche en bouche.³²⁴

Dans ce texte célèbre, W. Benjamin rend hommage à la possibilité de raconter et, seulement ainsi, pouvoir transmettre des expériences, un trait constituant le caractère humain de l'homme. Nous aurons le temps de revenir sur cette idée, l'importance réside dans la mention de la perte de la parole provoquée par les expériences traumatiques. Janine Altounian, dans *L'Intraduisible*, expose une perspective parallèle en notant que la douleur empêche la reconstruction par l'écriture. Mettre sur le papier l'expérience douloureuse représente une lutte contre les limites de sa psyché qui impose le mutisme à celui qui ose se souvenir. Pour ce motif, J. Altounian définit l'écriture du passé douloureux comme une « exhumation narrative » consistant à « ressusciter les morts ».³²⁵ Il ne s'agit pas ici de faire une revue des textes littéraires, sociologiques ou philosophiques sur l'expérience du rescapé, car cet objectif demanderait à lui seul une thèse. Nous souhaitons seulement illustrer comment la psyché est de plus en plus politisée par les autorités européennes exigeant des demandeurs

³²⁴ Benjamin, *Oeuvres. Tome III*, pp.115-16.

³²⁵ Altounian, *L'intraduisible*, p.26.

d'asile de « tout raconter », soit par la parole, soit par le corps. En effet, les autorités européennes exigent cette exhumation narrative pour garantir, sous certaines conditions, l'attribution du statut de réfugié. Cette sollicitude souveraine ignore que le travail de la psyché consiste à construire des trous de mémoire, c'est-à-dire des oublis partiels. Certaines images des expériences traumatiques ne pourront pas être complètement remémorées par les demandeurs, malgré toute leur volonté ou la pression souveraine à tout raconter.

Dans une de ses études, Paul Ricœur a fait mention d'une « mémoire blessée » pour suggérer que chaque fois que nous nous remémorons le passé, nous faisons en réalité un travail de « reconstruction ». Il s'appuie évidemment sur la notion freudienne des « résistances du refoulement » (*Verdrängungswiderstände*), où la psyché fait un effort pour oublier les expériences traumatiques, ce qui signifie la création des oublis. Vu sous une interprétation narrative, le récit doit être brisé par les oublis pour ne pas tomber dans une « convulsion de répétition » (*Wiederholungszwang*).³²⁶ En somme, on n'oublie pas par volonté, c'est notre psyché qui engendre l'oubli pour empêcher que les démons du passé s'exilent dans le présent, car se remémorer est la plupart de temps une source de souffrance — devrions-nous dire resouffrir ? Cette perspective est exposée par Elise Pestre, pour qui certains demandeurs d'asile développent le « syndrome de reviviscence » au moment de construire leur récit d'exil. Elle souligne que la construction narrative du soi est une projection de la psyché, donc une psyché brisée construira un soi également brisé. La question devient évidente : comment raconter l'oubli, comment s'opposer à soi-même pour se remémorer ce qu'inconsciemment on a choisi de refouler ?

Autre aspect complexifiant la construction du récit d'exil, c'est sa préparation relevant de l'ironie. Précisons, dans certains cas, l'exil était envisageable, car il a été la conséquence de certains actes. Ceci est notamment le cas des militants politiques qui s'opposaient aux gouvernements de leurs pays et qui, à cause de leur militantisme, ont été forcés de s'exiler ailleurs. Pour E. Pestre, les personnes de ce genre sont psychologiquement plus aptes à reconstruire leur exil, car elles sont conscientes de leurs actions, une conscience qui implique plus de possibilités afin d'obtenir le statut de « réfugié ». E. Pestre signale le cas d'une femme Guinéenne ayant rapidement accédé au statut de réfugiée en France :

D'un milieu socioculturel aisé, cette intellectuelle et opposante au régime était parvenue à être exhaustive et déterminée lors de son audition. Elle avait pu fournir son

³²⁶ Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, p.84. Nous suggérons au lecteur de consulter ce texte de Paul Ricœur pour plus d'information sur l'oubli comme une mécanique psychique et les implications politiques.

témoignage en français, « sans interprète car les gens qui ne font pas ça perdent », précisa-t-elle. Cette remarque témoigne de la capacité d'un sujet à être sûr de lui et en mesure de s'affirmer devant d'autres. Elle était prête à jouer le jeu car, d'une certaine manière, elle en connaissait les règles.³²⁷

D'après E. Pestre, le profil de cette jeune femme correspond au « demandeur rêvé » par les autorités françaises, car il s'agit d'un demandeur pouvant construire un récit « vraisemblable » et sans l'aide d'un interprète. Quelqu'un faisant preuve d'autonomie, c'est-à-dire quelqu'un qui ne sera pas une charge pour les autorités locales, car il saura *se tenir*.³²⁸ En revanche, ceux qui ne réussissent pas à sortir de leur traumatisme pour pouvoir constituer le récit de leur passé incarneront les *indésirables*. La recherche du profil idéal dénote une attitude élitiste chez les Etats européens, un filtre biopolitique où certaines vies semblent posséder plus de valeur parce qu'elles ont une capacité narrative. Rappelons que la femme Guinéenne mentionnée par E. Pestre venait d'un milieu privilégié car, dans son pays, elle avait eu accès à l'enseignement supérieur, un profil contrastant avec celui de la plupart de demandeurs. Ils incarnent les profils les plus vulnérables, car ce sont des gens n'ayant jamais été des militants politiques dans leurs pays d'origine, des gens n'ayant pas non plus été scolarisés. Si à cela nous ajoutons leurs traumatismes, qui s'aggraveront avec leur exil, les difficultés que ce type de profils expérimentent lors de la narrativisation de leur exil sont compréhensibles. Mais dans la politique inhospitalière actuelle, il n'y a pas de place pour l'empathie.

Nous pourrions supposer que le corps vient à l'aide de la parole, comme si dans les silences provoqués par l'oubli, par l'hésitation, ou par la honte de raconter les humiliations vécues, la parole avait besoin d'une preuve tangible. Cette hypothèse est réfutée par Giovanna Cavatorta qui suggère que, dans certains cas, le corps s'impose à la parole. Pour les autorités européennes, les corps des demandeurs illustrent les traces de la vie précaire qu'ils ont menée, des traces représentant, d'après G. Cavatorta, une possible attribution du statut de réfugié. A cet effet, elle indique : « le demandeur est reconnu réfugié s'il montre, dans sa corporéité qu'il a été l'objet de violences. Dans ce cas seulement, il sera reconnu sujet de droit ». ³²⁹ Elle ajoute que ces « preuves » ne sont pas toujours vérifiées par les autorités, parfois une photographie

³²⁷ Pestre, *La vie psychique des réfugiés*, p.192.

³²⁸ Nous développerons dans le chapitre suivant la « tenue humaine » et le « comportement animal » à l'aide de la thèse de la « pauvreté en monde » chez Martin Heidegger.

³²⁹ Cavatorta « Le dispositif de l'asile en Italie : un dosage paradoxal d'exclusion et inclusion » dans *Politiques de l'exception*, p. 55.

ou un rapport médical suffissent. Cela suggère que les incohérences narratives peuvent être acceptées par les autorités étatiques, seulement si les traces de souffrance corporelle viennent compléter le récit d'exil. Une telle posture expose les demandeurs à une réduction évidente aux corps. Dans ce sens, une femme ou un homme qui, malgré la possession d'une « parole humaine », est réduit à l'expression de son corps, peut-il encore être considéré comme humain ? L'imposition étatique de démontrer le traumatisme — par le corps ou par la parole — pour accéder au statut de réfugié confirme la politisation de la psyché de demandeurs d'asile. En Autriche, par exemple, les demandeurs ne peuvent avoir recours à l'asile que si leur traumatisme est médicalement attesté. C'est-à-dire que les séquelles physiques ou psychiatriques de la souffrance vécue doivent être réelles ou bien il n'y aura pas d'asile.

Revenons au récit d'exil à travers le cas d'un jeune berger afghan qui vivait dans les montagnes situées à l'ouest de la capitale Kaboul. Il raconte, dans une audience au CNDA³³⁰, qu'il a été menacé par les talibans, comme la plupart des jeunes afghans de la région. Ce n'est pas son profil qui nous a attiré, mais les précisions demandées par les autorités françaises. Le juge d'instruction et ses assistants demandaient au jeune afghan de décrire la région où il habitait. Ensuite, ils lui ont demandé de préciser la géographie de celle-ci, en particulier les noms des montagnes, des lacs et des cultures produites là-bas. Si ce type de questions était posé aux jeunes européens, on est presque sûr qu'ils devront faire appel aux applications de leurs portables, même pour identifier le nom de la rue à côté de chez eux. Pour les membres du jury, ces questions étaient une manière de remettre en question la cohérence narrative du récit d'exil de ce jeune afghan, en particulier sa supposée persécution par les talibans. Une explication possible suggère que les filtres établis par les Etats européens cherchent à dévoiler non seulement la capacité de narrativiser et de dompter son traumatisme chez certains demandeurs, mais aussi leur autonomie. Rappelons qu'un demandeur plus stable psychiquement pourrait garantir à l'Etat sa non-prise en charge. La réalité indique que l'analyse du récit d'exil, comme dans le cas ci-dessus raconté, sert à dévoiler les incohérences et, de cette manière, à démasquer les « migrants économiques ».

A cet effet, Giovanna Cavatorta indique que la plupart des refus de l'attribution d'asile passent généralement par la découverte d'un « migrant économique » qui voulait seulement améliorer sa vie en venant ailleurs. Elle donne comme exemple les dossiers de demandes

³³⁰ Rappelons qu'au CNDA sont révisées les demandes d'asile rejetées par l'OFPPA, ce qui représente le dernier recours pour accéder au statut de réfugié. Nous pouvons imaginer la pression que les demandeurs expérimentent, car ils ont raté leur première opportunité d'accéder au statut de réfugié.

refusées en Italie : « En examinant le dossier des personnes concernées, nous nous sommes aperçus que, parmi celles à qui avait été signifié ce motif de refus, une majorité avait exprimé la nécessité de trouver un travail en Italie pour se donner une vie autonome. »³³¹ Il est évident que les déclarations des demandeurs peuvent facilement être mal interprétées ou déformées par les autorités européennes pour les représenter comme « migrants économiques » et, de cette manière, justifier leur chasse, leur enfermement et leur expulsion. Rappelons que la plupart des migrants sont arrivés sans aucune possession, certains avaient encore un peu d'argent, d'autres pas du tout.³³² Travailler devient alors une nécessité, surtout si l'on considère que dans les camps les mesures d'accueil sont minimales. En travaillant, ils pourraient acheter d'autres aliments que ceux offerts par les autorités des centres, ils pourraient également changer leurs vêtements et s'éloigner de cette image de clochards imposée par leurs conditions d'exil. En somme, le travail les aiderait à la reconstruction de leurs psychés, car il constitue, disait Julia Kristeva, le « degré zéro de la dignité »³³³. Mais si le demandeur déclare qu'il souhaite travailler le plus tôt possible, ces mots seront pour l'Etat la confirmation qu'il ne s'agit pas d'un « persécuté » ou d'une « personne vulnérable ».

Dans ce sens, il n'y a pas de grande différence dans le fonctionnement de l'OFPRA et celui de la CNDA, car les deux organismes en charge de la gestion des demandes d'asile cherchent à faire tomber les masques des migrants. La plupart des demandes refusées l'ont été par leur manque de cohérence narrative, c'est-à-dire leur manque de « véracité »³³⁴. Mais il s'agit clairement d'une abstraction, car comment déterminer la vérité vécue par l'autre, comment juger que sa vie ait été vraiment en danger ? Ici, il semble que les autorités s'appuient sur l'ambiguïté de la *Convention de Genève*³³⁵. Pour rappel, dans son premier

³³¹ Cavatorta « Le dispositif de l'asile en Italie : un dosage paradoxal d'exclusion et inclusion » dans *Politiques de l'exception*, p. 55.

³³² D'après quelques témoignages, le prix de la traversée de la mer Méditerranée en bateau coûte environ mille euros. Pour ceux qui souhaitent payer moins, le prix est de six-cents euros, mais c'est à l'intérieur de bateaux où les hautes températures tuent plusieurs migrants avant d'arriver aux ports européens. A ce propos, nous suggérons au lecteur de voir le documentaire *Foucoammare* réalisé par Gianfranco Rosi en 2016.

³³³ Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, p.30.

³³⁴ Les exigences étatiques de démontrer une cohérence narrative pourraient servir pour reformuler la *mimésis praxeos* d'Aristote et la *triple mimésis* de Paul Ricœur. Car le récit d'exil ne doit pas provoquer chez les juges un « choc du possible » qui, d'après Ricœur, était l'essence d'un récit de fiction (*Temps et Récit II*, p. 150). Pour les autorités européennes, il ne doit pas y avoir de « possibilités » ou de « représentations » fictives, il faut raconter un « récit réel ».

³³⁵ UNHCR, « La Convention de 1951 relative au statut des réfugiés ». *Disponible en ligne* :

article, elle stipule que « le terme “réfugié” s'appliquera à toute personne [...] *craignant avec raison d'être persécutée* » (nos italiques). Une personne qui « ne peut *ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays* » a le droit d'être considérée comme « réfugié ». Plus loin, elle signale qu'en *raison de ladite crainte*, cette personne a le droit de ne pas vouloir retourner, donc de demander l'asile ailleurs. Le recours aux mots « raison » et « craindre », surtout leur juxtaposition, dénotent un paradoxe, voire un oxymore. Une crainte ne peut pas être totalement rationnelle, car il peut s'agir d'une *peur imaginaire*. Ou bien, si elle est rationnelle, c'est parce qu'une personne estime que sa vie est en danger si sa situation présente continue. Mais cette *estimation rationnelle* s'appuie sur une *projection imaginaire*. En d'autres termes, la Convention de Genève ne peut que théoriser sur les périls qu'une personne peut vivre, puisqu'elle ne peut jamais demander qu'*une crainte soit rationnelle*.

Cette incohérence discursive ouvre la voie à l'interprétation et à la subjectivité lors de l'attribution du statut de réfugié aux demandeurs d'asile. Par ailleurs, exiger que la crainte soit « démontrable » renforce l'idée qu'il existe des « vrais réfugiés » et des « migrants économiques ». Cette dichotomie entre le réel et le faux réfugié, explique E. Pestre, permet à la France d'assumer désormais « sa politique gouvernementale inhospitalière.»³³⁶ Les décisions à la chaîne, la pression des assistants sociaux, l'impatience et l'exigence du « réel » par les juges d'instruction nous invitent à repenser le droit d'asile. E. Pestre suggère qu'il faut plutôt « parler de *droit à la recherche d'asile* que de *droit d'asile* »³³⁷, nous ajoutons à ceci ne plus parler de « demandeurs », mais de « suppliants d'asile ».

L'accueil précaire.

Les démarches administratives pour accéder au statut de réfugié semblent être un labyrinthe pour enfermer les nouveaux minotaures, ces êtres indésirables arrivant sur le territoire européen : les *humanimaux*. Une mention nous permettant de revenir au texte d'Ovide, *Les Métamorphoses* où il fait une brève mention du mythe du Minotaure, un être hybride — mi-homme mi-taureau — né de l'adultère de la reine Pasiphaé, épouse de Minos. L'« étrangeté de sa double forme » était la confirmation du parjure, une honte que « Minos décide d'éloigner de sa demeure » en l'enfermant « dans les multiples détours d'un logis ténébreux. »³³⁸ A la différence du labyrinthe du Minotaure, les CADA, les *hot spots*, les prisons européennes et les camps seront des labyrinthes biopolitiques où l'enfermement des *suppliants d'asile* fera d'eux des êtres hybrides, dans nos termes des *humanimaux*. Pour rappel, dans ces lieux, les *primo arrivants* sont triés en demandeurs d'asile et migrants économiques. Dans l'hypothèse qu'ils soient interceptés en dehors de ces zones, ils seront orientés vers les Centres de Réention Administrative (CRA). Nous faisons remarquer au lecteur que l'interception des *clandestins* ou des demandeurs hors de camps n'est pas une « incarcération », mais une « orientation ». A ce propos, Louise Tassin note que dans tout le continent européen, les autorités utilisent ces euphémismes. Elle donne comme exemple le Royaume-Uni où on parle de « *immigration removal centres*, en Grèce de *first reception centers* et de *pre-removal centers*, au Parlement européen de *holding centers*. »³³⁹

N'oublions pas non plus les commissariats de polices, les casernes de gendarmerie, les postes de douanes et les « zones de transit » des frontières. Le lien entre tous ces lieux, c'est qu'à l'intérieur il n'y a ni « détenus », ni « prisonniers ». Utiliser ces termes impliquerait criminaliser la recherche d'asile en Europe, c'est-à-dire faire de tout demandeur d'asile un criminel. Certes il y a des centres de rétention, mais il s'agit d'une brève « rétention administrative » où le statut juridique des étrangers est vérifié. Pour ce motif, les autorités européennes parlent de « maintenus », un bel euphémisme suggérant, par ailleurs, que les demandeurs ne sont pas enfermés *contre leur volonté*. C'est-à-dire qu'un « maintenu » est un demandeur *ayant accepté* l'hospitalité proposée par les autorités locales, dont la présence dans les centres d'accueil de réfugiés est une preuve. Une terminologie hypocrite si l'on estime que

³³⁸ Ovide, *Les métamorphoses*. Livre VIII § 152- 183.

³³⁹ Tassin, « Un laboratoire de la rétention en Europe » dans *Un monde de camps*, p.316.

certaines prisons servent à « retenir » ce profil d'étrangers, plus hypocrite encore car ils sont séparés des « prisonniers de droit commun », mais ils doivent obéir aux mêmes règles de confinement. Ceci est le cas de la prison située dans l'Île de Manus (Papouasie-Nouvelle-Guinée) où le gouvernement australien *héberge* tous les demandeurs d'asile pendant la révision de leurs dossiers et ceux ayant accédé au statut de réfugiés.

Faisons maintenant une distinction entre les centres d'accueil et les camps de réfugiés. Rappelons que l'hospitalité évoque un espace où il est possible d'accueillir et de prendre soin d'un invité. A ce titre, F. Brugère et G. Le Blanc notent que l'origine du mot « hospitalité » dénote une évidente prise en charge, c'est-à-dire une responsabilité envers l'être vulnérable que l'on accueille :

[L]e terme hospitalité, tel qu'il aurait été utilisé pour la première fois en 1206, renvoie bien à l'absolue nécessité de l'institution, de l'inscription dans un lieu, de l'hôpital, puisqu'il signifie l'hébergement gratuit ainsi que l'accueil des pauvres et des voyageurs dans les hôpitaux, les hospices et les couvents.³⁴⁰

Les centres d'accueil sont théoriquement des espaces hospitaliers gérés par les autorités européennes où celles-ci soignent et traitent le registre des demandes d'asile, mais la réalité suggère autre chose. L. Tassin rappelle qu'en 1990 les *Centro di permananza temporanea* (CPT) italiens ont été créés avec l'intention de préparer l'*expulsion* de demandeurs et de *sans-papiers*. Il n'y avait dans ces centres aucune distinction parmi les étrangers, aucune intention non plus de les intégrer ou de les régulariser. Tous étaient là pour être déportés aussitôt que possible. Néanmoins, les autorités italiennes affirmaient qu'il ne s'agissait pas de lieux pénitentiaires, car « les personnes [étaient] détenues pendant le temps nécessaire à l'organisation de leur expulsion. »³⁴¹ C'est comme si les gens n'y étaient pas « détenus », mais en « transit », comme s'il s'agissait de touristes faisant une escale dans leur voyage. Ce fait, indique L. Tassin, a suscité l'indignation des partis d'opposition et d'une partie de la société italienne, qui a vu dans ces « centres » des nouveaux « Lager ». Une assimilation refoulée notamment par la rhétorique étatique.

Un exemple plus contemporain sur la manière dont les autorités européennes font appel à la rhétorique pour éluder tout parallélisme avec la gestion concentrationnaire des prisons, est celui des autorités allemandes. En 2015, sous l'impulsion d'Angela Merkel, son pays a accepté d'accueillir un grand nombre de demandeurs d'asile et de réfugiés. Au vu des

³⁴⁰ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.201.

³⁴¹ Tassin, « Un laboratoire de la rétention en Europe » dans *Un monde de camps*, p.316.

difficultés d'organisation, les autorités ont décidé de les *héberger* dans l'ancien camp de concentration de Dachau. A l'entrée du camp, une inscription rappelle que plus de quarante mille personnes y sont mortes pendant le régime nazi : « Pensez à comment nous sommes morts ici ». Pour Gabriele Hammermann, directrice du Mémorial de Dachau, héberger un demandeur dans un site incarnant la mort et la haine de la différence parmi les hommes n'est pas un bon signe hospitalier.³⁴² Mais les autorités allemandes ont justifié la réouverture du camp en insistant qu'il s'agissait d'une *mesure d'urgence*, et que c'était l'unique manière de protéger les demandeurs d'asile et les réfugiés d'attaques xénophobes. A ce jour, le camp continue à héberger des réfugiés. Il faut préciser que l'Allemagne n'est pas l'unique nation à prendre des mesures d'urgence, car par tout le continent, les autorités estiment que le nombre de demandeurs, de réfugiés et de « migrants économiques » a dépassé leur capacité à gérer l'accueil de suppliants d'asile. En Lampedusa (Italie), depuis les années quatre-vingt-dix, le conseil municipal a eu recours aux *chenils* et aux hangars abandonnés pour héberger les demandeurs et les réfugiés.

Autre mesure prise par les autorités étatiques pour éluder le soutien aux demandeurs et réfugiés, c'est l'autorisation de la construction de camps de réfugiés. La plupart d'entre eux sont bâtis par la société civile et les *humanimaux* eux-mêmes, un fait incitant Sara Prestianni à dire qu'ils sont « le symbole du non-accueil européen »³⁴³. En effet, si les *humanimaux* doivent construire leur propre refuge, cela prouve que le camp est le reflet de la mauvaise volonté étatique d'accueillir ces femmes et ces hommes. Nous pourrions supposer que s'ils le construisaient par eux-mêmes, les camps de réfugiés seraient des espaces dont les « habitants » pourraient circuler plus librement. En réalité, ils sont toujours contrôlés par les gendarmes locaux qui demandent les papiers d'identification à toute personne à l'entrée. Dans certains pays, même, malgré l'absence de moyens qui se traduit par des conditions précaires, les camps sont équipés de caméras de surveillance (*ex.* le camp de Samos, Grèce) pour garantir que personne ne sorte³⁴⁴. Cela s'explique par la fonction de camps et de centres de

³⁴² Susanne Lettenbauer, « Flüchtlinge in Dachau » dans *Deutschlandfunk kultur*. Date de consultation : janvier 2017. Date de publication : 10 août 2015. Disponible en ligne : https://www.deutschlandfunkkultur.de/fluechtlinge-in-dachau-wer-im-glashaus-sitzt.2165.de.html?dram:article_id=327852

³⁴³ Prestianni. « Calais, Patras, Subotica. Les "jungles" de l'Europe » dans *Un monde de camps*, p. 336.

³⁴⁴ En Xianjiang (Chine), les membres de la communauté turcophone d'origine musulmane, les Ouïghours, sont « maintenus » dans ce que beaucoup de dirigeants occidentaux estiment être des camps de concentration. Ce n'est pas notre objectif d'analyser le développement technologique et l'expérimentation avec les figures non-

réfugiés, notamment le contrôle des *flux migratoires*.

Dans les camps, le manque de bâtiments ou d'autre type de structure pour pouvoir se réfugier est compensé par les tentes. Leur structure démontable nous fait penser aux routards, à ces voyageurs de passage à la recherche de l'aventure, mais la différence dans leurs projections avec les *humanimaux* est contrastée. Pour les premiers, la tente est un espace choisi pour un séjour éphémère, pour un « transit ». Pour les autres, elle est leur unique refuge, un abri qui, malgré sa nature démontable, doit résister aux intempéries et leur permettre d'imaginer un futur. Si pour M. Agier la tente représente le symbole de camps de réfugiés³⁴⁵, c'est parce qu'elle constitue pour ces réfugiés un moyen de s'insérer dans l'espace, c'est-à-dire d'*être-là* ; parce qu'elle leur permettra, en outre, de se réinstaller une fois que le camp où ils se trouvent sera détruit, un fait qui arrive très souvent. La possibilité d'être momentanément là, de penser à un vivre-ici, et l'éventualité d'une expulsion font de la tente le miroir des *humanimaux*. Elle est le symbole de leur futilité, de leur caractère éphémère, en somme l'image de leur fragile condition humaine. Abdelmalek Sayad note à ce propos que les autorités européennes souhaitent que les conditions de vie précaire des *humanimaux* persistent. D'après lui, les autorités estiment que la précarité matérielle des camps reflète la précarité des individus qui y sont *hébergés* : « le logement ne peut être que ce qu'est l'immigré : un logement exceptionnel, comme est exceptionnelle la présence de l'immigré ; un logement d'urgence pour une situation d'urgence ; un logement [...] à titre provisoire pour des hommes eux-mêmes “provisoires”. »³⁴⁶ Les équipes en place de la gendarmerie par tout le continent européen auront comme tâche de leur transmettre ce message en détruisant leurs camps. En France, par exemple, les bulldozers et les CRS seront appelés pour détruire les tentes et les squats des migrants à Calais. La disparition de leurs « uniques refuges » les obligera à vivre dans des conditions chaque fois plus précaires, ce qui représente un autre mécanisme de la machine étatique d'expulsion. Car en constatant que tous

humaines, mais nous pouvons signaler que les caméras de sécurité utilisées dans ces camps ont été développées par *Dahua Technology*, une compagnie chinoise spécialisée en technologie de surveillance. C'est cette même compagnie qui a vendu l'équipe de surveillance à Jeff Bezos, le président d'Amazon, pour surveiller ses employés dans les dépôts des Etats-Unis. Autre aspect à signaler, c'est l'hypocrisie des hommes politiques et penseurs occidentaux critiquant l'enfermement des Ouïghours en Chine, car ils n'arrivent pas à reconnaître le traitement inhumain des *humanimaux* sur le sol européen. Devrions-nous voir ici un autre exemple de la *schizophrénie morale* ?

³⁴⁵ Agier, *Gérer les indésirables*, p.121.

³⁴⁶ Cité par Olivier Clochard. « Du confinement à la mise au travail de demandeurs d'asile » dans *Un monde de camps*, p. 310.

les camps du continent leur offrent le même « accueil », les *humanimaux* finiront par accepter l'aide au retour ou par échapper à l'hospitalité étatique.

Parlons maintenant du motif de la destruction de camps à travers la différence entre ceux-ci et les bidonvilles. En septembre 2009, la première *jungle* à Calais a été détruite par les autorités françaises, et 276 migrants en ont été expulsés. Une destruction qui n'était que la conséquence de celle du camp de Sangatte en 2002. Cela démontre que chaque fois qu'un camp est détruit, un autre émerge ; mais quel est le critère pour leur destruction ? D'après Sara Prestianni, les destructions ont toujours eu comme objectif de renvoyer les migrants « de la *jungle* à l'extérieur de la ville de Calais. »³⁴⁷ Cela dénote une politique d'invisibilisation plus qu'une politique d'assistance aux personnes vulnérables. Les camps ne doivent pas être visibles pour les citoyens, il faut qu'ils soient le plus loin possible pour ne pas déranger les locaux. Dans certaines villes touristiques, les camps ne doivent pas être à proximité des endroits visités par les « étrangers souhaitables », à savoir les touristes. La politique ici semble faire recours aux critères esthétiques, comme à Paris où, pour continuer à attirer les touristes, il fallait conserver une image cosmopolite et propre de la ville. C'est ainsi qu'en juin 2018, le camp improvisé par les *humanimaux* au canal Saint-Martin a été évacué. Le « problème » — notamment les *humanimaux* — a-t-il disparu ? Non, ils ont été seulement déplacés, ce qui a constitué la naissance du camp d'Aubervilliers au nord de cette même ville. La disparition du camp de Saint-Martin, également connu sous le nom du camp du Millénaire, nous permet d'aborder un autre critère pour leur destruction : leur expansion.

Quand un camp persiste dans le temps, le nombre d'*humanimaux* présent augmente, cela signifie que les tentes se transforment lentement en « maisons ». L'espace entre les tentes augmente, permettant d'imaginer qu'il s'agit d'une rue séparant deux maisons. Les images de l'ex-*jungle* à Calais, détruite en 2016, peuvent nous donner une idée de ce qu'elle représentait pour les *humanimaux*. Parmi les photos et les descriptions que l'on trouve, une mosquée et une église étaient séparées par quelques mètres. Il y avait aussi un théâtre-cinéma, une discothèque, une école, des magasins et même une boulangerie.³⁴⁸ La métamorphose de l'espace s'est accompagnée de la métamorphose de ses « habitants », car certains d'eux redécouvraient leurs anciennes professions³⁴⁹, quand d'autres commençaient à apprendre de

³⁴⁷ Prestianni, « Calais, Patras, Subotica. Les *jungles* de l'Europe » dans *Un monde de camps*, p.328.

³⁴⁸ Pour plus sur la description de l'ex-*jungle* à Calais, voir : Colombani et Roudeau, *Bienvenue à Calais*. (Arles, Actes Sud, 2016).

³⁴⁹ Nous suggérons au lecteur de voir l'article de *Vice news*, « Dans les restaurants de la jungle de Calais », à propos d'Azlan, le célèbre boulanger afghan de la *jungle* à Calais. *Date de publication* : 25 février 2016. *Date de*

nouveaux métiers. L'organisation urbaine suggère que la *jungle* était une micro-ville, certes extraterritoriale car elle était en marge de la vraie ville, Calais. Pour Smaïn Laacher la naissance d'un bidonville vient précisément de la nécessité de « transformer cet espace afin de ne pas le subir »³⁵⁰, cela implique bâtir un espace dans lequel on puisse *vivre humainement*. Mais pour les autorités européennes, le développement urbain d'un camp est un signal d'avertissement, c'est-à-dire un motif pour détruire une ville peuplée par des figures du contre-pouvoir étatique.

En effet, pour l'Etat français, la *jungle* était évidemment un danger pour sa souveraineté, car en permettant la naissance d'une nouvelle ville, il perdait le contrôle sur sa population et ses territoires. Paradoxalement, c'est ce même Etat qui a permis l'édification de nouveaux camps qui n'étaient pas estimés illicites. Ils le deviennent quand leur organisation s'urbanise et quand leur population augmente. Sous cet angle, faire référence à leur « démolition » comporte une reconnaissance paradoxale du caractère urbain des bidonvilles, en particulier de ses habitants. Quand l'Etat argumente qu'il ne s'agit pas d'une ville et que pour ce motif il la *démantèle*, il tombe dans une contradiction. L'usage de ce terme « démanteler » — qui signifie « détruire une fortification avec un marteau » — rend évidente l'atrocité étatique, car il reconnaît qu'il y avait là une ville et, en la détruisant, il force ses habitants à mener, encore une fois, une vie précaire. Si l'on revient à la mention de Smaïn Laacher, il semble que les états européens cherchent à empêcher les *humanimaux* de se projeter en tant qu'êtres humains. Malgré la précarité des *jungles*, ces simulacres de villes sont une projection de l'humanité *encore* présente chez les *humanimaux*. Sous cette optique, les autorités européennes en détruisant ces lieux semblent donner aux *humanimaux* le dernier coup de marteau à leur fragile condition humaine.

Nous avons suggéré que l'accueil offert par les autorités européennes aux *humanimaux* était un accueil minimal pour des femmes et des hommes également minimales. Mais après cette analyse, nous avons constaté qu'il n'y a aucun type d'accueil. Il s'agit plutôt d'une politique de rétention, de chasse et d'expulsion des indésirables, une politique, souvenons-nous-en, qui s'appuie sur des lois supposées hospitalières.

consultation : 12 Mars 2017. Disponible en ligne : <https://www.vice.com/fr/article/8qe79k/dans-les-restaurants-de-la-jungle>

³⁵⁰ Laacher, *Le peuple des clandestins*, p.128.

La douce expulsion.

Mais si l'enfermement hospitalier n'a pas persuadé les *humanimaux* de renoncer et de rentrer chez eux, les autorités européennes emploieront une autre stratégie : offrir une « aide au retour ». Les Etats européens offrent de plus en plus aux *humanimaux* des « financements » pour qu'ils rentrent chez eux. Mais avant de d'examiner le mécanisme de dissuasion qu'ils déploient, rappelons le principe de *non-refoulement* du rapport de l'UNHCR. Dans son deuxième article, il est stipulé qu'« aucune personne ne peut être victime de mesures de refoulement à la frontière ou, si elle est déjà entrée sur un territoire, d'expulsion ou de retour forcé dans un pays où elle a des raisons de craindre la persécution ou un grave danger en raison d'une guerre civile ou de troubles intérieurs. »³⁵¹ Plus loin, le rapport signale que toute personne se déclarant réfugié doit être protégée contre toute tentative d'un *retour forcé*. Il faut préciser qu'elle n'est pas obligée de posséder déjà le statut de « réfugié », non plus celui de « demandeur d'asile », car le principe de non-refoulement *oblige* les Etats à protéger de la même manière les étrangers légaux et les étrangers clandestins.

La stratégie pour la gestion des flux migratoires sur le sol européen a tellement changé que les « aides pour le retour » deviennent de plus en plus fréquentes. Régis Barbau nous permet d'envisager comment la terminologie utilisée par les autorités européennes a également évolué. Il souligne la disparition des termes faisant référence à la force — *expulser, bannir, rejeter*, etc. — pour dénoter un accompagnement — *orienter, canaliser, guider*. A ce propos, il note les divers termes utilisés pour désigner les « aides au retour » :

[U]n glissement sémantique s'est opéré entre la *prime au retour*, évoquant l'assistance et la protection (*aide, réinsertion, rapatriement humanitaire*). Pour emprunter une métaphore, si la reconduite forcée à la frontière symbolise la main coercitive de l'État qui frappe, l'offre d'une assistance au retour représente la main qui atténue la douleur et humanise la mise à l'écart, en tenant lieu de politique sociale.³⁵²

³⁵¹ *Rapport du Haut-Commissaire des Nations Unies pour les Réfugiés*. Assemblée Générale, quarantième session, supplément n°. 12 (A/40/12) Nations Unies, New York, 1985. *Disponible en ligne* : <https://www.unhcr.org/fr/excom/unhcrannual/4b30a1f71d/rapport-haut-commissaire-nations-unies-refugies-1985.html>

³⁵² Régis Barbau. « Entre assistance et coercition. Les programmes d'aide au retour dans les centres d'accueil pour demandeurs d'asile » dans *Politiques de l'exception*, p. 17.

Nous avons précédemment noté que la politique inhospitalière commence par les pays exportateurs de réfugiés avec les déplacés internes. C'est dans ces mêmes pays que les institutions « humanitaires » appartenant aux gouvernements des pays du Nord commencent leur travail de persuasion. Remarquons que la rhétorique européenne ne fera pas de distinction entre les faux et les vrais demandeurs d'asile. L'objectif est clair, faire que tout potentiel demandeur d'asile reste dans son pays d'origine. Mais pour que l'opposition au principe de *non-refoulement* ne soit pas évidente, et pour éviter tout scandale³⁵³, les gouvernements du Nord doivent faire appel à la rhétorique. Un changement sémantique nous rappelant la douceur de peines analysée par Michel Foucault à propos de l'évolution du système pénitentiaire. Dans notre cas, il semble que les autorités européennes estiment qu'une main qui *oriente* est plus convaincante qu'une main qui *expulse*. Autrement dit, la terminologie étatique entourant l'aide au retour manifeste une *manière douce* d'expulser les indésirables.

Rappelons que l'*aide* ne peut être imposée, ce sont les demandeurs et les réfugiés qui doivent l'accepter. C'est dans cette étape que les assistants des associations et des organismes gouvernementaux interviennent. Ils essayeront de convaincre les demandeurs d'accepter l'aide en leur dressant un tableau pessimiste de leur vie en Europe. Ce sera dans les camps de réfugiés et les centres humanitaires européens que les assistants sociaux offriront, pour la première fois, les *aides au retour*. Dans un premier temps, ils feront appel aux conditions précaires des camps pour suggérer aux demandeurs que celles-ci sont l'unique type de vie que leur réserve l'Europe. Pour briser leurs espoirs d'obtenir le statut de réfugié, ils indiqueront à certains demandeurs qu'ils devront attendre au-delà d'un an seulement pour voir leur dossier refusé à cause du manque d'éléments prouvant la véracité de leur exil. D'autres, verront que leurs papiers sont perdus, ce qui prolongera d'autant la date de leur convocation. Une autre option consisterait à échapper aux camps, mais comme nous allons le voir, cette décision rendra les demandeurs *ipso facto* des clandestins, puis des *humanimaux*. Même cas chez les réfugiés qui en sortant du pays leur ayant octroyé ce statut perdront tous leurs droits³⁵⁴.

³⁵³ Rappelons qu'en 1996, l'ancien chef du gouvernement espagnol, José María Aznar, avait offert à plusieurs *sans-papiers* d'être régularisés. Ils ont été « orientés » par les gendarmes espagnols vers les bureaux gouvernementaux où ces derniers leur ont offerts à boire du café, avec une petite surprise à l'intérieur : des somnifères. Quelques heures après, les *sans-papiers* se sont réveillés dans l'avion les ramenant chez eux. Selon les rapports, plus d'une centaine de *irregulares* (« irréguliers » en espagnol) ont été déportés par les autorités espagnoles. Après les contestations et l'indignation de la presse internationale, Aznar a déclaré qu'ils avaient un problème ayant disparu grâce à cette action.

³⁵⁴ Un réfugié possède le droit de s'installer dans un autre pays de l'UE, mais pour que son séjour soit valide, il

Pour tracer un futur plus tragique, les assistants sociaux indiqueront aux demandeurs que l'éventuelle obtention du statut de réfugié ne leur garantira rien. Il sera difficile pour eux de trouver un travail, un hébergement et presque impossible de s'intégrer socialement dans le pays hôte. Cela pourrait sembler un mensonge, mais c'est la réalité de beaucoup de *réfugiés sans refuge* en Italie. Sara Prestianni note que malgré l'obtention d'un statut juridique légal, les réfugiés en Italie n'arrivent pas à reconstruire une vie digne. La plupart d'entre eux ne recevront aucune aide gouvernementale, à savoir un logement, une formation professionnelle et un travail. A cet effet, S. Prestianni note que : « le pays n'a aucun moyen réel permettant la prise en charge des réfugiés : aucune structure, aucune allocation, aucun cours de formation, ou pas assez pour ceux qui y auraient droit. »³⁵⁵ Après, ceux qui réussiront à trouver un hébergement seront socialement isolés, comme c'est le cas de certains réfugiés en Allemagne. Les autorités de ce pays ont décidé d'envoyer certains réfugiés dans des villages dans l'intention de stimuler leur intégration sociale, ce qui semble une bonne initiative. Néanmoins, pour les réfugiés, s'éloigner des villes revient à perdre une possible proximité avec les communautés de leurs pays d'origine. A cet aspect, il faut ajouter le fait que certains villages, même s'ils se situent dans les pays du Nord, possèdent moins de services que les villes. Sous cet angle, l'intégration sociale semble être forcée, ce qui peut avoir comme effet inverse un manque d'intégration et l'envie chez les réfugiés de rentrer. Cela illustre un scénario idéal pour qu'ils finissent par accepter les « aides au retour ». Pour compléter ce tableau, les assistants sociaux au service des gouvernements européens assurent aux futurs suppliants d'asile que, dans le cas où ils refuseraient ces conditions d'accueil, leur futur consistera à devoir vivre dans des bidonvilles, dans des camps et dans des bâtiments abandonnés de tout le continent européen. Des traits dessinant les étapes de leur métamorphose biopolitique, notamment leur devenir *humanimal*.

Par ailleurs, l'évolution du discours étatique a été provoquée par l'idée qu'en termes économiques et sociaux, il serait moins cher de payer le retour des demandeurs et des réfugiés que leur régularisation et leur supposée intégration sociale. Rappelons qu'une vraie régularisation comporterait un accès au logement, aux services et à l'éducation, pour donner

doit justifier son changement de résidence, par exemple, à travers une offre d'emploi. Une fois établi ailleurs, il doit demander une autorisation à l'OFPRA, qui transmettra le dossier du réfugié au pays concerné. Comme signalé, il est nécessaire que le réfugié prouve le motif de son installation ailleurs, pour que le nouveau pays hôte le prenne en charge. Mais il s'agit de la théorie, car la pratique signale que le pays hôte a le droit d'accepter ou de refuser le dossier du réfugié.

³⁵⁵ Prestianni. « Calais, Patras, Subotica. Les "jungles" de l'Europe » dans *Un monde de camps*, p.335.

quelques exemples. Le possible succès du mécanisme d'aide au retour s'appuie sur la logique suivante : l'aide sera acceptée par un « faux demandeur », c'est-à-dire un « migrant économique ». D'après les autorités, un « migrant économique » est une personne qui n'a jamais subi aucun traitement violent ou n'a jamais été menacée de mort chez elle. Le gouvernement part du présupposé qu'un « migrant économique » est quelqu'un qui est venu en Europe pour *tenter sa chance*. Une fois qu'il aura pris conscience des difficultés d'insertion sociale et économique en Europe, il acceptera l'aide au retour. En somme, les autorités estiment que le « faux demandeur » va accepter l'aide, car il n'a rien à craindre ici ni ailleurs. Quant au « vrai demandeur », a-t-il la possibilité de rentrer chez lui ? Est-ce que les autorités prennent en compte l'existence de « vrais réfugiés » ? Une personne ayant vécu la persécution, la torture et l'enfermement chez-elle, ne peut envisager un retour possible, car pour elle rentrer signifierait un suicide.

Comment expliquer le comportement de certains travailleurs sociaux, ne devraient-ils pas être là pour *accueillir* et non pour *expulser* ? Régis Barbau indique que certains d'entre eux ont déjà été formatés par la rhétorique gouvernementale, de sorte qu'ils se sont faits à l'idée que la plupart des demandeurs sont des « migrants économiques ». Cela revient à dire qu'ils se retrouvent face à des « profiteurs du système » qu'il faut, sans aucun remord, forcer à partir. Cela signifie qu'aux yeux du gouvernement et de ses représentants, tous les étrangers cherchant un asile en Europe sont suspects. Une perspective les amenant à traiter injustement certaines femmes et certains hommes, notamment quand il s'agit de « vrais demandeurs ». D'après R. Barbau, ceci a été le cas d'une famille, dont le père raconte comment ils ont été expatriés vers la Bosnie-Herzégovine, une décision ayant été prise sous les menaces des assistants du CADA. A cet effet, R. Barbau cite le témoignage du père : « Nous, on n'a pas voulu partir [...] On a été choqués, le CADA nous a dit : “soit tu pars en prenant un peu d'argent, soit tu restes, tu n'as plus d'appartement, tu n'as plus d'aide, tu n'as plus rien”. »³⁵⁶ Pour d'autres assistants sociaux travailler à expulser ceux qu'ils devraient accueillir représente un dilemme, comme l'indique Carolina Kobelinsky. Elle souligne que la plupart des assistants ont accepté de travailler dans les centres car ils pensaient qu'ils allaient aider les demandeurs à leur insertion sociale. Ils possèdent un idéal humanitaire et comprennent que la Loi de l'hospitalité consiste à être là pour accueillir et assister des gens vulnérables. Du fantasme à la réalité imposée par l'Etat français, il n'y a qu'un pas : la désillusion. En effet,

³⁵⁶ Barbau. « Entre assistance et coercition. Les programmes d'aide au retour dans les centres d'accueil pour demandeurs d'asile » dans *Politiques de l'exception*, p.22.

d'après les entretiens réalisés par C. Kobalinsky, les assistants se sentent des pièces d'une machine étatique d'expulsion dont les seules options pour les demandeurs d'asile sont « rentrer » ou « devenir expulsable ». Deux options gênant les assistant sociaux selon C. Kobelinsky :

[L]es « faire sortir » implique de s'assumer comme un agent dans une logique qu'ils contestent ; se refuser à accomplir leur travail, c'est-à-dire refuser de les expulser, en arguant par exemple que la famille déboutée en question a un bébé ou qu'ils n'arrivent pas à leur trouver un hôtel, mettrait en cause leur aptitude à faire leur travail et qu'ils risquent leur emploi.³⁵⁷

La pression des autorités gouvernementales n'affecte pas seulement les demandeurs d'asile, elle affecte aussi les assistants sociaux. Car les menaces de perdre leurs emplois les oblige à ne plus être empathiques avec les demandeurs.³⁵⁸ L'humanitaire disparaît pour céder la place à l'administratif, à la politique gouvernementale d'expulsion car, souvenons-nous-en, le travail des assistants consiste à convaincre les demandeurs que, quoiqu'ils fassent, « il n'y a que l'expulsion à l'horizon ».³⁵⁹ Sous cette optique, le travail de persuasion des assistants manifeste en réalité une attitude menaçante, une attitude qu'ils doivent également subir. Ceci signifie qu'ils reproduisent sur les demandeurs, en quelque sorte, la même pression qu'ils subissent des autorités européennes. En somme, il faut les expulser pour ne pas être expulsé soi-même.

Abordons à présent la question financière. Si on se limite à une analyse des coûts de leur exil, la somme d'argent que les *humanimaux* ont dépensée est supérieure à ce que les autorités pourraient leur offrir. Rappelons que la plupart d'entre eux ont vendu leurs maisons, leurs véhicules, entre autres de leurs propriétés. Certains ont demandé des prêts pour financer leur traversée, comme ce jeune égyptien duquel on a entendu parler à Vintimille. Il habite depuis quatre ans dans le camp de la Croix rouge. Sa situation irrégulière l'a empêché de

³⁵⁷ Kobalinsky, « Il n'y a que l'expulsion à l'horizon. Le dilemme des travailleurs sociaux des centres d'accueil pour demandeurs d'asile en France » dans *Politiques de l'exception*, p. 35.

³⁵⁸ Elise Pestre dans son analyse déjà citée indique que certains assistants sociaux finissent par expérimenter les mêmes psycho-traumatismes que les demandeurs d'asile. La proximité avec ceux-ci implique un échange d'expériences traumatiques qui, suggère Pestre, finissent par s'insérer dans la psyché des assistants. Il s'agit clairement d'une proximité empathique engendrant une projection psychique dont la douleur de l'un devient la douleur de l'autre. Nous y reviendrons.

³⁵⁹ Kobalinsky, « Il n'y a que l'expulsion à l'horizon. Le dilemme des travailleurs sociaux des centres d'accueil pour demandeurs d'asile en France » dans *Politiques de l'exception*, p. 35.

travailler pour payer la dette que sa famille en Egypte a acquis pour financer son départ. Chaque fois qu'il parle avec ses proches, ceux-ci lui rappellent qu'il a une dette à payer, ce qui le pousse à refouler un possible retour³⁶⁰. Le retour semble alors inconcevable, car il représente un double échec : n'avoir pas réussi à s'intégrer et ne pas pouvoir se réintégrer, au retour, chez-soi. L'étranger en rentrant chez soi n'aura plus de maison, plus de travail, même pas de papiers pour justifier qu'il est originaire de ce pays. Il sera perçu par les locaux comme un traître, comme un raté. C'est ainsi que Tahar Ben Jelloun le montre dans son roman *Partir*. Azel, un jeune marocain, a réussi à entrer en Espagne, et il acceptera tout pour y rester. Précisons, il *doit* tout accepter pour y rester, car pour lui — comme pour tout demandeur et tout réfugié —, rentrer constitue la *hchouma*, c'est-à-dire la « honte » :

Il y avait une seule chose qu'il ne voulait pas : se laisser expulser vers le Maroc. La honte, la *hchouma*, la *hegra*, l'humiliation, ça non, jamais, tout sauf ça, même la prison mais pas le coup de pied au derrière, assez fort pour l'envoyer en quelques secondes sur les hauteurs de la Vieille Montagne de Tanger. Il était parti. Parti pour ne revenir qu'en prince, pas en déchet jeté par les Espagnols.³⁶¹

Le mécanisme étatique d'aide pousse de « vrais demandeurs » à fuir les centres de rétention, ce qui signifie la prolongation d'une vie précaire, surtout la perte de leur statut légal, en annulant la validité de leurs récépissés. La non-obtention du statut de réfugié impliquera principalement l'incarnation du stéréotype de « clandestin », de « criminel » et toutes ces étiquettes par lesquelles les opposants à l'ouverture des frontières jugent l'arrivée des demandeurs d'asile. Et, une fois que le demandeur est devenu un « clandestin », les mesures de contrôle et d'expulsion sont justifiées. Cette procédure étatique pourrait être estimée machiavélique, car il semble que le gouvernement pousse les demandeurs à accepter le retour ou à devenir illégaux, pour après justifier leur persécution et — voilà un cercle qui se ferme — leur expulsion. Cela démontre le biopouvoir chez les États européens métamorphosant les vies humaines, dont certaines peuvent désormais devenir « humaines », en même temps que d'autres accèdent à une zone grise, où elles ne seront plus vues ni comme des vies humaines ni comme des vies animales. Toute cette métamorphose s'appuie, souvenons-nous, sur la politique.

³⁶⁰ Même certains « migrants économiques » ne peuvent pas retourner chez eux à cause de leurs dettes. Ceux qui n'ont pas réussi à financer par leurs propres moyens leur départ ont dû laisser leurs familles aux prêteurs comme garantie. Un retour sans paiement peut amener aux conséquences catastrophiques.

³⁶¹ Ben Jelloun, *Partir*, p.235.

4° Partie : Vies parallèles, souffrances parallèles.

La « pauvreté en monde » chez l'animal.

Il s'agit maintenant d'étudier le parallélisme entre les vies animales et les vies humanimales, parallèle qui nous permettra d'argumenter que ces deux causes doivent être pensées ensemble pour, d'une part, concilier l'homme et l'animal, d'autre part, pour construire une éthique plus inclusive et cohérente. Un des premiers liens entre les animaux et les *humanimaux* que nous allons aborder, c'est leur impuissance à accéder au monde et, par conséquent, à l'« être ». Cette thèse, nous allons la développer à l'aide de l'étude de Martin Heidegger sur la différence dans la constitution ontologique de l'animal et de l'homme. Pour rappel, Heidegger mentionne que les hommes peuvent *réagir* aux mêmes stimuli que les animaux (le froid, la faim), mais il s'agit seulement d'une manière de « se sentir être », expérimentée par tout être vivant. La différence ontologique entre l'homme et l'animal réside dans le fait que ce dernier est immergé dans une *hébétude* perpétuelle l'empêchant de posséder un « être ». Dans un premier temps, nous allons compléter l'opposition entre l'« être » de l'homme et la manière de « se sentir être » de l'animal en nous appuyant sur des considérations que nous estimons *morphontologiques*, un néologisme que l'on propose dénotant la conjonction des aspects morphologiques et ontologiques proprement humains. Nous verrons comment pour Martin Heidegger, la possession de mains constitue le signe extérieur de la possession du *Dasein*, un aspect qui nous permettra d'identifier dans sa pensée l'influence d'Aristote qui estimait également la *main* comme la manifestation corporelle de l'« être » de l'homme. Pour les deux philosophes, les animaux sont seulement pourvus d'organes de préhension³⁶² qui les empêchent de *com-prendre* le monde. Dans un deuxième temps, nous aborderons la pauvreté du monde à travers les *humanimaux* qui, en principe, subissent une exclusion purement politique, un procédé de *frontiérisation* qui en théorie ne les exclut pas à cause de leur morphologie ou de leurs capacités cognitives. Néanmoins, en étant « orientés » vers les camps de réfugiés, les prisons et les centres de rétention administrative,

³⁶² Il faut rappeler que certains animaux, par exemple les chiens, ne possèdent pas d'organes de préhension comme ceux des singes, ce qui les rendra encore plus « pauvres en monde ».

ils seront privés de l'accès aux droits fondamentaux faisant d'une vie une vie humaine. Notre objectif sera d'identifier dans ce genre de privation la preuve que la « pauvreté en monde » *n'est pas exclusive* aux animaux, car une femme ou un homme exclu du monde représente un individu incapable de saisir et de transformer le monde qui l'entoure. De manière générale, nous souhaitons démontrer la façon dont leur manque d'accès au monde fait de l'*humanimal* et de l'animal des *étants* ontologiquement semblables, voire deux *étants* privés d'accès au monde et d'« être ».

Commençons par signaler que dans *Sein und Zeit*, Martin Heidegger souligne que « la vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. »³⁶³ La spécificité de l'« être » insinue une classification des vies, comme s'il existait une vraie vie — notamment représentée par le possesseur du *Dasein*, l'homme —, et une vie purement biologique. A propos du premier type de vie, Heidegger note qu'elle est propre à l'homme parce qu'il possède la clé pour accéder à l'être ; cette clé est le *logos*. Mais sur quels éléments s'appuie-t-il pour signaler que l'homme est l'unique être vivant apte à accueillir l'être ? Revenons à un des caractères essentiels du *Dasein* chez l'homme, à la *tenue*. Dans son analyse de l'être de l'homme, Heidegger signale qu'il est l'unique être vivant capable de contrôler ses impulsions, c'est-à-dire le seul capable de *se tenir soi-même*. Néanmoins, par *tenue* on doit comprendre la fusion de deux caractères essentiels à lui : sa composition ontologique et sa composition morphologique. Dans un premier temps, pour qu'un être puisse se tenir à soi-même, il faut avant tout qu'il possède un organe de préhension — une extrémité — ce qui constitue une faculté morphologique. Dans un deuxième temps, pour que cette extrémité permette à son possesseur de *com-prendre* le monde, il faut que ce dernier possède une capacité réflexive — le *logos* — qui lui permettra de transformer son extrémité en main et, seulement ainsi, de *configurer* le monde. En somme, si une main est incapable de *com-prendre* et de configurer le monde, nous sommes face à un organe de préhension qui ne manifeste aucun *logos*, à savoir une extrémité animale.

A ce propos, nous avons précédemment indiqué que malgré la possession des extrémités, en particulier de leur capacité à *saisir*, les animaux n'arrivent pas à posséder de mains. Pour que leurs extrémités deviennent des mains, elles doivent appartenir à un être pouvant *com-prendre* l'essence des choses afin de pouvoir transformer le monde. Pour expliquer cette idée, revenons à l'exemple précédemment abordé : l'extrémité d'un singe. Nous avons indiqué qu'elle lui permet de presser, de toucher et même de *sentir* tout ce qui

³⁶³ Heidegger, *Être et temps*. §9, 50.

l'entoure. Néanmoins, cette extrémité ne lui permet pas de *saisir* un matériel, ni de voir au-delà de l'immédiateté. C'est-à-dire qu'un singe est incapable d'imprimer une forme (*chaise*) à une matière (*un morceau de bois*), il est alors incapable de faire appel à une technique (τέχνη). Pour accomplir cette tâche, un singe ou n'importe quel autre animal devrait avant tout pouvoir générer ces formes dans son esprit, concrètement pouvoir *réfléchir* ce qui est seulement réalisable par la possession du *logos*. Or, la manière de « se sentir être » de l'animal, rappelons-le, est caractérisée par l'*hébétude*, un accaparement l'interdisant de produire des abstractions et, par extension, de les transmettre au monde. Pour ce motif, Heidegger estime que l'animal est limité à mener une vie purement biologique, ce qui signifie rester accaparé sans s'ouvrir à la richesse que lui offre le monde. Une privation du monde qui fait de l'animal un être³⁶⁴, plus précisément un *étant*, c'est-à-dire un organisme doté de vie et d'une motricité, mais dépourvu d'un esprit. En revanche, un être capable de générer et de projeter ses abstractions dans le monde, donc de le *transformer*, est un être ayant réussi à faire de son extrémité une main. C'est-à-dire qu'il s'agit d'un être qui, grâce à sa capacité configuratrice du monde manifestée notamment par sa main, a franchi la frontière entre être un « fragment du monde », comme une pierre ou un animal, et « être » comme c'est le cas de l'homme, l'unique *configurateur* du monde. A ce propos, Heidegger note ce qui suit : « l'homme n'est pas qu'un *fragment du monde*, il est aussi maître et serviteur de ce monde, en ce qu'il l'« a ». L'homme a (le) monde. »³⁶⁵ Toutes ces considérations peuvent être estimées comme anthropocentristes, dans nos termes comme *morphontologiques*, puisqu'elles classifient les corps au travers de la possession ou la non-possession du *logos* faisant d'une extrémité une main. Des estimations permettant à Heidegger de différencier tous les éléments — animés et inanimés — de la planète d'après leur capacité transformatrice du monde. Ainsi, dans ce que nous estimons une classification *morphontologique*, il note que la pierre est « sans monde » (*weltlos*), l'animal est un *étant* « pauvre en monde » (*weltarm*) et l'homme, le possesseur du *Dasein*, est un « configurateur de monde (*weltbilden*) ». Pour conclure avec l'exemple des singes, la proximité morphologique de leurs extrémités avec celles des hommes ne fait pas d'elles des mains, car pour qu'elles le soient — pour reprendre l'expression de Vercors —,

³⁶⁴ Sur l'origine de l'être barré, Heidegger explique que ce mot barré nous protège « contre l'habitude presque indéracinable de nous représenter l'être comme un vis-à-vis » chez tout être vivant (p. 232). C'est-à-dire qu'en barrant ce mot, il oppose l'être véritable — celui de l'homme — à la simple existence biologique, à savoir celle des animaux (cf. Martin Heidegger, « Contribution à la question de l'être » dans *Questions I*, Gallimard, 1968).

³⁶⁵ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p.267.

« il faut tout un ensemble »³⁶⁶, dont le *logos*.

Rappelons que dans l'histoire imaginée par Vercors, certains hommes de sciences ont voulu clôturer avec cet argument le débat sur l'inclusion des *tropis* à la sphère de considération humaine. Pour eux, la proximité morphologique des *tropis*, surtout de leurs extrémités, ne faisait pas d'eux des hommes. En revanche, d'autres experts, tels que les anthropologues, signalaient que l'homme est né grâce à ses mains, en particulier à la libération de ses anciennes pattes. C'est ainsi qu'un personnage le note : « Et qu'est-ce qui a libéré la main, m'sieu le professeur ? C'est la station droite. A quatre pattes, pas de main, s'pas ? Et pas de main, pas de pensée. Si l'astragale est trop faible, pas de station droite. »³⁶⁷ Ici, Vercors fait une évidente référence à Aristote et sa classification des êtres vivants. En effet, c'est dans *Les parties des animaux* que le philosophe grec note que la main est un outil essentiel pour l'homme qui manifeste à travers elle sa possession de l'*être*. Cependant, la pure possession de la main ne fait pas un homme, autrement certains animaux, notamment les singes, entreraient dans la catégorie des hommes. Pour Aristote, la ressemblance morphologique ne fait pas d'une extrémité animale une main humaine, car pour qu'une main existe, il faut avant tout posséder une intelligence. En s'opposant à la thèse d'Anaxagore qui argumente que l'intelligence chez l'homme est une conséquence de sa main, Aristote explique que l'intelligence précède l'existence de la main. Ainsi le note-t-il :

Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux. Ce qui est rationnel, plutôt, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est intelligent. Car la main est un outil : or la nature attribue toujours, comme le ferait un homme sage, chaque organe à qui est capable de s'en servir.³⁶⁸

En somme, pour Aristote, une extrémité dépourvue d'une intelligence reste ancrée au sol comme un point d'appui — une patte — qui ne peut se libérer d'elle-même et, seulement ainsi, assister à l'élévation de l'homme.³⁶⁹ Par ailleurs, si la main de l'homme possède une

³⁶⁶ Vercors, *Les animaux dénaturés*, p.173.

³⁶⁷ *Ibid.* p.172. Pour rappel, l'astragale (ou talus) est un os situé dans le pied entre la tibia et calcanéum. Si cette extrémité est faible, il est presque impossible pour un être vivant de se tenir debout. Pour plus d'information, nous suggérons au lecteur de se reporter à l'œuvre de l'ethnologue français André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (Paris, Albin Michel, 1964).

³⁶⁸ Aristote, *Les parties des animaux*. §10, 687 b.

³⁶⁹ Il ne faut pas confondre la « station droite » avec la possession du *logos*. L'histoire de la philosophie nous a démontré comment certaines thèses peuvent être malentendues et devenir une source de moquerie. Rappelons que Platon avait défini l'homme comme un animal bipède sans plumes, une définition ayant permis à Diogène

force supérieure à l'extrémité animale, indique Aristote, c'est parce qu'elle est un outil pouvant se métamorphoser pour transformer le monde. En effet, la main de l'homme incarne un outil polyvalent pouvant devenir « griffe, serre, corne ou lance, épée, ou toute autre arme ou outil »³⁷⁰. Ce n'est pas alors une coïncidence si Aristote désigne la main par le mot grec *organon* (ὄργανον) qui peut être traduit par « organe » et par « instrument », un mot qui insinue d'ailleurs que la main est *per se* une puissance transformatrice, en particulier la conjonction chez l'homme d'un caractère biologique et ontologique : le *logos*.

Si l'on revient aux *tropis*, ils ne sont pas les seuls à savoir construire des refuges car on a vu également, mentionne Vercors, les castors construire leurs digues et changer le cours des rivières. Nous avons vu également comment les fourmis font des conserves de champignons, sans oublier leurs nécropoles.³⁷¹ D'autres animaux pourraient nous étonner avec la structure de leurs édifices, comme c'est le cas des nids de fourmiers roux, des hirondelles et des jardiniers bruns³⁷², des monticules de terre de la termite boussole et des fourmis rousses. Des exemples qui pourraient nous aider à affirmer l'existence d'un pouvoir transformateur chez les animaux, même d'une *technè*. Cela veut dire que les pattes et les griffes peuvent *saisir et transformer* le monde de la même manière que les mains de l'homme, ce qui prouverait qu'il y a un *être* derrière ces mains avec une forme non-humaine. Cependant, pour Aristote, il ne s'agit pas de constructions car les animaux sont dépossédés de tout ce qui représente la main, à savoir le *logos* et la capacité créatrice que ce dernier concède.

Il est évident que la conception aristotélicienne des animaux a influencé la thèse de M. Heidegger sur la pauvreté en monde chez l'animal³⁷³. Car pour le philosophe allemand, la

Laërce de déplumer un coq et le présenter dans l'école platonicien comme « l'homme d'après Platon » (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des hommes illustres*, Pochothèque, 1999, p. 718). On dit que c'est à cause de cette moquerie ou mauvaise interprétation que Platon inclura à sa description de l'homme la possession des « ongles plats ».

³⁷⁰ Aristote, *Les parties des animaux*. §10, 687 b.

³⁷¹ Vercors, *Les animaux dénaturés*, p. 72.

³⁷² Le jardinier brun est un oiseau qui crée de petites huttes à partir d'herbe et de bâtons. Néanmoins, son nid est plutôt une construction ornementale, puisqu'il l'utilise seulement pour attirer les femelles afin de s'accoupler. Dans ce but, il décore l'entrée de son nid avec des morceaux de bois et de pierres, il garde également à l'intérieur des champignons, des fruits et des plumes.

³⁷³ Il faut signaler que l'œuvre de Johann Gottfried Herder, en particulier son analyse de la « réflexion » comme constituant du langage, a également influencé la thèse de M. Heidegger. Si pour Aristote, la main existe parce que l'homme a une intelligence, pour Gottfried Herder cette même intelligence a concédé une voix à l'homme pour s'exprimer. La voix représente un moyen d'expression et de partage d'expériences permettant de suggérer

main sera l'élément permettant à l'homme d'« être-au-monde » (*Das-in-der-Welt-sein*), plus précisément d'*être-là* non comme un « fragment de monde », mais comme un « configurateur de monde » (*weltbilden*). Quant à l'animal, nous avons vu comment il peut se déplacer « dans-le-monde » (*sein in*) sans jamais arriver à y « être », ce qui fait de sa présence physique dans le monde une présence passive, en particulier « pauvre » et, par extension, presque invisible. Pour ce motif, Heidegger note que par « pauvreté en monde », il faut entendre « être privé »³⁷⁴, dans le cas de l'animal cela signifie qu'il est privé d'une présence humaine. Cette mention nous permet de rappeler que la *pauvreté* est la plupart de temps réduite à une définition économiste soulignant l'absence ou l'insuffisance de ressources, qui empêche les hommes d'accéder, par exemple, à un meilleur logement, à un suivi médical, ou à une éducation de qualité, pour citer quelques exemples. Néanmoins, il s'agit d'une réduction conceptuelle de la pauvreté car nous pouvons affirmer qu'un milliardaire est riche monétairement parlant, tout en signalant qu'il est privé d'empathie puis qu'il s'est enrichi en exploitant ses employés. Notre objectif ne consiste pas à faire une étude du spectre de la pauvreté chez l'homme, car même les spécialistes en économie (ex. les *darwinistes sociaux*, les *utilitaristes*, les *welfaristes*, etc.) font naufrage dans un océan de définitions relatives à ce concept. Pour donner une image de ce spectre, à chaque époque nous évoquons une nouvelle manifestation de la pauvreté chez l'homme, soit sous une approche monétaire et politique, soit sous une approche subjective³⁷⁵. La pauvreté dont on parle ici, c'est l'absence de capacités *morphontologiques* chez l'animal, exprimée notamment par la conjonction du *logos* et la main, qui l'empêchent d'accéder au monde des hommes.

Dans une autre interprétation de la pauvreté chez l'animal, Heidegger note qu'il est pauvre en monde à cause de son *hébétude* qui constitue une limitation perceptive l'empêchant de voir la richesse que lui offre le monde. D'après le philosophe, la vision de tous les animaux est repliée sur eux-mêmes, ce qui revient à ignorer le monde et, par extension, la richesse que celui-ci représente. Pour approfondir le repli sur soi chez l'animal et ses implications ontologiques, Heidegger reprend l'étude de Jakob von Uexküll — un ancien élève du philosophe — pour qui l'animal est un être vivant éternellement enfermé sur lui-même, en

qu'à l'absence de cordes correspond l'absence d'intelligence, donc d'« être ». En somme, un être dépourvu de voix et de mains ne peut pas être un homme. cf. Johann Gottfried Herder, *Traité sur l'origine des langues* (1771). (Paris, Allia, 2010).

³⁷⁴ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p.290.

³⁷⁵ Pour plus d'information sur leur influence géopolitique dans la définition de la pauvreté, voir : Serge Paugam, « Les formes de la pauvreté en Europe » dans *Regards croisés sur l'économie*, vol. 4, no. 2, 2008, pp. 8-18.

particulier enfermé dans un « milieu » (*Umwelt*) qui s'oppose au « monde » (*Welt*) de l'homme. Uexküll développe sa thèse à l'aide de la tique, un animal pouvant rester sur son poste de garde pendant des mois jusqu'à ce qu'un mammifère croise son chemin. Il indique qu'une fois que la tique reçoit ce signal, elle abandonne son repos et va à la recherche de l'aliment chez ce mammifère. L'excitation provoquée par l'apparition d'une proie met certes en mouvement la tique, mais cela ne signifie pas qu'elle abandonne son accaparement car, d'après Uexküll, les caractères perceptifs de la tique l'orientent seulement vers d'autres « milieux ». C'est-à-dire que le passage de la branche où la tique se reposait jusqu'au corps de sa proie ne constitue en aucun cas un vrai « passage », puisque cet animal — comme tous les autres — ne fait qu'ignorer le monde qui l'entoure. Les mots d'Uexküll l'évoquent ainsi : « La richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit ainsi à une forme pauvre qui consiste pour l'essentiel en trois caractères perceptifs et trois caractères actifs - son milieu. »³⁷⁶ Le choix de la tique est très représentatif dans la construction de la thèse sur le milieu animal. En effet, Uexküll a pris comme sujet d'analyse un animal privé d'yeux et sourd, un choix dont l'objectif est précis : souligner que l'aveuglement et, par extension, l'ignorance du monde sont l'essence ontologique de tout animal.

Maintenant, quand Heidegger note que la *pauvreté* consiste en un « non-avoir *dans* le pouvoir-avoir »³⁷⁷, il insinue que le monde est potentiellement accessible à l'animal. En effet, rappelons qu'à la différence de la pierre qui ne possède pas de monde (*weltlos*), la motricité et la constitution morphologique des extrémités de l'animal peuvent l'aider à accéder au monde. Néanmoins, il lui manque une intelligence pour métamorphoser sa patte en main et une *vision* lui permettant de voir au-delà de son milieu. C'est sur ce point que Heidegger reprend la thèse d'Uexküll pour assimiler la possibilité de *voir* le monde à l'*avoir*. Cette relation, encore une fois, ne doit pas être interprétée sous un aspect purement biologique car certains animaux possèdent un potentiel visuel supérieur à celui de l'homme.³⁷⁸ La relation entre *voir* le monde et l'*avoir* dessine la capacité réflexive inhérente du *Dasein* que nous allons expliquer à travers l'analyse de Giorgio Agamben.

³⁷⁶ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, p. 25.

³⁷⁷ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p.311.

³⁷⁸ A titre d'exemple, le champ de vision des hommes est de 180° avec le même pourcentage pour l'angle mort. Quant aux porcs, grâce au positionnement de leurs yeux, leur angle mort est de seulement 50°. L'aigle est un autre exemple. Grâce au nombre de photorécepteurs et de fovéas localisés dans ses yeux, cet animal peut distinguer plusieurs couleurs, même les rayons ultraviolets, et peut également *faire zoom* sur certains objets à distance.

Dans sa lecture des travaux d'Uexküll et de Heidegger, G. Agamben note que pour ces deux penseurs, tous les animaux et les végétaux dépendent de l'extérieur (*ex.* la nourriture chez une proie). Mais cette dépendance ne comporte aucun mouvement *hors de soi*, à savoir aucune réflexion. Pour rappel, réfléchir (*reflectere*) implique une éjection de l'esprit (*animus*) sur une autre chose, une lumière qui revient vers nous avec une forme définie. Ce n'est pas notre objectif de faire une analyse sur la phénoménologie de la perception, néanmoins, nous pouvons indiquer qu'un être qui réfléchit, c'est un être pouvant *se projeter*. Une considération nous rappelant que l'essence d'un « être-dans-le-monde » réside précisément dans sa capacité à éjecter ses abstractions *sur* le monde. Cela est mentionné dans une terminologie heideggérienne selon laquelle l'homme est le seul être capable de s'*éjecter*³⁷⁹ hors de son accaparement pour ainsi *avoir* le monde. Quant à l'animal, malgré sa faculté de se déplacer dans l'espace et de voir beaucoup plus loin que l'homme, il est aussi aveugle qu'une pierre, ainsi que l'indique Heidegger : « Une pierre (ou aussi bien un avion) ne peut jamais se hausser en exultant vers le soleil et se mouvoir comme l'alouette, et pourtant l'alouette, elle non plus, ne voit pas l'ouvert. »³⁸⁰ Pour G. Agamben, l'ignorance de l'ouverture du monde chez l'animal dévoile un paradoxe, car le monde est bien là, mais il ne peut pas le voir. Pour rappel, il ne s'agit pas d'une incompetence biologique chez l'animal à regarder, c'est en réalité l'orientation de son regard qui compose sa pauvreté. En effet, en se repliant sur lui-même, ce qui signifie ne pas voir que dans soi, l'animal oublie le reste des *étants* et des « êtres » — les hommes — qui constituent le monde. Le monde tel que le voit l'homme n'existe pas pour un être accaparé comme l'animal. Pour ce dernier, c'est un monde dépourvu de significations et des êtres. En ne possédant pas le *Dasein*, ce qui lui permettrait de discerner entre un « fragment du monde » et un « configurateur du monde », l'animal voit partout des « fragments du monde », c'est-à-dire qu'il voit dans une pierre une pierre et dans un autre animal un animal. Pour ce motif G. Agamben note que l'animal est « en dehors de l'être, en dehors par une extériorité plus extérieure que tout ouvert et au-dedans par une intimité plus intérieure que toute fermeture. »³⁸¹ De manière que si le monde *est* pour l'homme, à l'animal lui correspond un ~~monde~~, ce qu'Uexküll appelle « milieu » (*Umwelt*).

³⁷⁹ Dans une autre description de la spécificité de l'être de l'homme, Heidegger indique que le *Dasein* est incapable de se détacher de son caractère existentiel, notamment sur le fait d'« avoir-été-dans-le-monde ». Ce qu'il appelle l'« être-jeté » est un concept lié à la *pro-jection* du soi dans le monde. cf. Heidegger, *Être et Temps*. (Paris, Gallimard, 1986, p. 589.)

³⁸⁰ Heidegger cité par Agamben, *L'ouvert*, p. 67.

³⁸¹ Agamben, *L'ouvert*, p. 145.

Ce repli sur soi provoque un aveuglement réciproque, car à cause de leur accaparement, les animaux ne peuvent voir les autres, néanmoins *ils coïncident*, un fait que G. Agamben estime comme un autre paradoxe de l'aveuglement chez l'animal. Il souligne que bien qu'une araignée ne voie « en aucune manière l'*Umwelt* de la mouche », la toile qu'elle construit « exprime la paradoxale coïncidence de cette cécité réciproque. »³⁸² C'est-à-dire que l'araignée ne voit pas la mouche et que celle-ci ignore également l'existence de la première, mais quand la mouche tombe dans la toile, elle devient un repère spatial partagé par les deux *étants* qui devrait nous permettre d'évoquer leur « coexistence » (*Mitexistieren*). Cependant en n'étant que la manifestation d'une impulsion biologique chez l'araignée — construire un piège pour se nourrir —, la toile n'offre aucune ouverture au monde ni aucune coexistence. Pour revenir à G. Agamben, quand une mouche tombe dans la toile, elle fusionne avec le « milieu » de l'araignée, cela signifie qu'elle disparaît en tant que mouche pour devenir « toile-mouche », c'est-à-dire un « fragment du monde » qui ne se différencie en rien d'un autre, ici représenté notamment par la toile. En somme, pour que l'araignée intercepte une proie, il faudrait d'abord qu'elle puisse identifier la mouche comme un Autre, ce qui demande avoir un regard³⁸³ comme l'homme pour discerner un « fragment » d'un « être-dans-le-monde ».

C'est sur ce point que la réflexion émise par Georges Canguilhem, dans *La Connaissance de la vie*, est pertinente, car elle explore l'impossibilité de voir/avoir le monde chez l'animal. Il s'inspire des routes construites par l'homme pour étudier l'aveuglement chez l'animal. A ce propos, il signale que l'expression « un hérisson a été écrasé en tentant de traverser une route » n'a aucun sens biologiquement parlant. Car pour qu'un hérisson — ou n'importe quel autre animal — puisse la traverser, il faudrait qu'il puisse voir une route comme la concrétisation matérielle d'une nécessité purement humaine — se déplacer dans l'espace le plus rapidement possible — qui représente d'ailleurs une manifestation de la *manœuvre* de l'homme. Le hérisson ne traverse pas, il marche aveuglément sans pouvoir distinguer une route d'une toile, il passe d'un « fragment du monde » à un autre tout en ignorant la différence entre ceux-ci. En outre, pour revenir à la « cécité réciproque »

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Pour rappel, l'étymologie du mot « regarder » procède du latin *esgarder*, qui fait notamment mention à l'action de « garder ». Dans ce sens, regarder consiste à pouvoir enregistrer une image dans notre esprit, tout en sachant qu'il s'agit d'un objet/personne hors de nous. Nous avons précédemment accordé l'existence d'une mémoire chez l'animal, cependant l'acte de se souvenir ne comporte pas une identification de l'altérité composant le monde d'après M. Heidegger.

mentionnée par G. Agamben, l'animal n'arrive même pas à voir ce qu'il fabrique comme une de ses œuvres. Pour ce motif, G. Canguilhem note que s'il faut parler de croisements, c'est l'homme qui a *traversé* et transformé à l'aide de sa *tekhne* le milieu du hérisson.³⁸⁴

La distinction entre la spécificité ontologique de l'être de l'homme (*Dasein*) et la manière de « se sentir être » (*étant*) de l'animal, notamment caractérisée par son incapacité de *com-prendre* et de *regarder* le monde, représente pour Heidegger l'opportunité de reformuler l'« être avec » les animaux. Il note que nous avons occasionnellement tendance à dire que certains animaux « vivent avec nous », des expressions que l'on pourrait juger comme des *projections transpécistes*, donc qui revendiquent l'appartenance des animaux à la sphère du *Dasein*. Néanmoins, ces considérations sont ontologiquement erronées car, d'après Heidegger, il y a une différence entre la cohabitation (*Mitgehemn*) et la coexistence (*Mitexistieren*). Cette distinction s'explique, dans un premier temps, par la fausse idée qu'il y a des animaux supérieurs et d'autres inférieurs, mais Heidegger précise que c'est une « erreur fondamentale de penser que les amibes et les infusoires seraient plus imparfaits que les éléphants et les singes. »³⁸⁵ D'après le philosophe, tous les animaux et toutes les plantes sont également pauvres en monde, à savoir dépourvus du *Dasein*. Pour mieux dénoncer ces mauvaises considérations, Heidegger prend l'exemple d'un animal de compagnie, un chien pour lequel il rédige le fragment suivant :

Nous disons : le chien est couché sur la table, il bondit dans l'escalier. Mais le chien se comporte-t-il envers la table en tant que table, envers un escalier en tant qu'escalier ? Et pourtant, il monte l'escalier avec nous. Il avale sa nourriture avec nous — non, nous n'avalons pas notre nourriture. Il mange avec nous — non, il ne mange pas. Et pourtant, c'est ensemble avec nous !³⁸⁶

L'animal de compagnie est un cas exemplaire, puisqu'il incarne une projection anthropocentrique où l'animal *existe* seulement parce que son propriétaire l'estime comme un membre de sa famille. Cependant, comme nous l'avons souligné, sans cette estimation l'animal reste dans les ombres de l'être, c'est-à-dire un « fragment du monde ». Précisons d'ailleurs que la conception des animaux de compagnie au moment où Heidegger écrivait son texte (1929-30) n'était pas la même qu'aujourd'hui. Néanmoins, s'il met en lumière ce type d'animal, c'est pour mieux souligner que la cohabitation (*Mitgehemn*) n'est pas un synonyme

³⁸⁴ Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 39.

³⁸⁵ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p. 290.

³⁸⁶ *Ibid.* p. 310.

de coexistence (*Mitexistieren*). Peu importe alors l'amour que l'on peut manifester envers un animal de compagnie, peu importe également la proximité spatiale et morale avec lui, car si l'animal ne possède pas la capacité de saisir le monde, il est également *incapable d'exister*. Reformulons ce postulat, pour qu'un chien vive vraiment *chez nous*, il faudrait qu'il soit *comme nous*, notamment un possesseur du *Dasein*. Jacques Derrida résume cette distinction en signalant le caractère spectral d'un chat qui peut — comme n'importe quel autre animal — « habiter le même lieu que nous, il peut “aller avec nous”, “marcher avec nous”, il peut être “avec nous” dans la maison, habiter “avec nous”, mais il “n'existe pas avec nous” dans la maison. »³⁸⁷ Si l'animal possède un caractère spectral, une image récurrente dans la pensée derridienne, c'est parce qu'il peut simuler la cadence de nos pas, descendre ou monter les étages de la maison à côté de nous. Il est certainement doté d'une motricité, d'organes de préhension³⁸⁸ et même d'une sensibilité, mais ces éléments ne complètent pas le dessin du *Dasein* selon Heidegger, car pour lui un chien « n'existe pas mais ne fait que vivre »³⁸⁹. En somme, malgré la proximité que l'on pourrait avoir avec un animal, son *suivi* ne sera jamais un *je suis*.

Ce qui nous intéresse dans cette caractérisation ontologique de l'animal chez Heidegger, ce sont les conséquences éthiques, à savoir quel type d'interaction on peut avoir avec un *étant* qui vit comme nous, mais qui n'existe pas comme nous. C'est-à-dire : en étant réduit à un « fragment du monde », quel type de lien peut-on construire avec un animal ? Nous pouvons également suggérer qu'une fois la distinction linguistique et ontologique établie entre la « cohabitation » (*Mitgehenn*) et la « coexistence » (*Mitexistieren*), il est clair que l'unique façon pour qu'un homme puisse vraiment « vivre avec » les animaux serait qu'il ne soit plus un homme. En d'autres termes, s'il est réduit à une vie purement biologique, il pourrait voir dans l'animal un Egal. Cependant, cet état d'égalité ontologique impliquerait le voisinage entre deux êtres également pauvres en monde, à savoir deux *étants* aussi dépourvus du *Dasein*, donc absents de toute trace d'humanité. Une idée à laquelle nous reviendrons.

Nous avons précédemment souligné l'influence des travaux de M. Heidegger chez Emmanuel Lévinas pour qui la main devient également synonyme de la *com-préhension* du monde et, par extension, de la *com-préhension* de l'être de l'Autre. En effet, dans la conception éthique lévinassienne la main représente le symbole de la coexistence, car elle

³⁸⁷ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p.119.

³⁸⁸ Dans le cas de certains animaux, comme les chiens et les chats, on peut suggérer que leurs museaux constituent des organes de préhension avec lesquels ils peuvent tenir certains objets.

³⁸⁹ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p.310.

permet l'hospitalité envers l'Autre. Cela suggère qu'elle ne se limite pas à saisir les choses du monde, elle va *au-delà* de sa fonction et de sa constitution biologique ayant pour caractéristique principale la sensibilité : « La main *comprend* la chose non pas parce qu'elle la touche de tous les côtés à la fois (elle ne la touche pas de partout), mais parce qu'elle n'est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité ». ³⁹⁰ L'acte hospitalier s'exhibe au moment où la main passe de la *com-préhension* à la conservation, ce qui représente une projection, plus précisément un *à-venir* de la main : « Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison. »³⁹¹ La main mettant en réserve les fruits qu'elle pourrait orienter vers la bouche de son possesseur, c'est une main qui attend l'arrivée d'un Autre, prête à accueillir et à partager ce qu'elle avait conservé. Sous cet angle, la main constitue une ouverture vers l'Autre, c'est-à-dire la possibilité de construire des échanges, des transactions, en somme des *liens humains*. Cette interprétation éthique de la saisissabilité de la main insinue que si elle ne manifeste aucun signe d'hospitalité, ce que l'on peut estimer comme un *pouvoir-partager-le-monde*, elle ne peut plus être considérée comme une main humaine. En effet, sans la promesse d'un futur don à l'Autre, sans cet *à-venir* de la main, la *com-préhension* du monde disparaît et, par extension, l'Autre. Dans ce sens, un homme qui conserve tout pour lui, qui reste accaparé chez lui, voire « détaché du monde » par volonté propre, peut-il être encore considéré comme un homme ?

La main incarne alors la clé pour accéder au monde et à l'Autre qui, en frappant à notre porte, en nous présentant sa main, nous offre l'opportunité de le serrer, de le *tenir chez nous*. C'est à travers le partage du *chez-soi* que nous pouvons nous identifier comme membres de la communauté humaine. Ce type de postulat est réexaminé par Romain Gary qui estime que le regard d'un chien peut également dévoiler le désir d'être avec nous non comme un Autre, mais comme un Egal. Dans son roman *Chien blanc*, il raconte l'histoire d'un berger allemand perdu qui arrive un jour, par hasard, à sa maison. Pour R. Gary, cette première rencontre a été caractérisée par un échange d'égards, où ce *demandeur* attendait une invitation à séjourner chez son hôte : « Il attendait clairement une invitation, revendiquant ce droit d'asile qui est inscrit depuis toujours dans les rapports des hommes avec leurs compagnons d'infortune. Je le priai d'entrer. »³⁹² Une fois la demande d'hospitalité acceptée, cet invité s'est

³⁹⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 173.

³⁹¹ *Ibid.* pp. 173-174.

³⁹² Gary, *Chien blanc*, p.12.

adapté rapidement aux règles de l'hôte en démontrant un respect envers les autres invités, en particulier les chats de la maison, ses supposés ennemis jurés. Quant aux visiteurs, il les reniflait « pour mieux les identifier ensuite et, dès la première caresse, *shook hands*, leur offrir la patte. »³⁹³

L'adaptation du chien blanc aux règles de son hôte, puis le respect des autres invités montre, d'après R. Gary, qu'un animal peut également séjourner chez-nous, en outre, qu'il peut exprimer sa gratitude envers nous en nous donnant ce qu'il estime être sa main : sa patte. En effet, l'approche tactile animale se manifeste au travers des pattes, des langues, du frôlement ou même des chatouilles comme le font, indique Frans De Waal, les bonobos³⁹⁴ ou les baleines. A propos de ces dernières, De Waal raconte comment en 2005 un groupe de secouristes avait trouvé sur les côtes californiennes une baleine entourée de filins de nylons destinés à la pêche. Les secouristes ont réussi à enlever chacun des filins et, une fois libérée, la baleine s'est mise à remercier ses sauveurs, comme l'indique De Waal : « Au lieu de s'éloigner, elle s'attarda dans les parages. Le gigantesque animal décrivit un grand cercle, s'approchant prudemment de chaque plongeur tour à tour. Elle donna un petit coup de museau à l'un, puis passa au suivant, jusqu'à ce qu'elle les ait tous touchés. »³⁹⁵ Néanmoins, seulement une « personne douée d'une imagination de romancier », indique R. Gary, pourrait juger l'extension de la patte ou du museau d'un animal comme une invitation « à fraterniser, à nous rapprocher l'un de l'autre et à sceller un pacte d'amitié. »³⁹⁶

Si l'on revient à Lévinas, l'hospitalité commence précisément par ce pacte d'amitié, par ce désir de *com-prendre* l'Autre et, seulement ainsi, de faire de lui un Egal. En effet, tenir la main de l'Autre constitue à l'origine un acte purement sensible : sentir une partie du corps d'autrui. Néanmoins, en touchant sa peau, comme lors d'une salutation³⁹⁷, on commence à tenir l'Autre, ce qui représente l'inviter à séjourner chez-nous. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas parle exactement de l'*au-delà* du toucher provoqué par la caresse : « La caresse comme le contact est sensibilité. Mais la caresse transcende le sensible. »³⁹⁸ Cette idée exhibe la main comme la conjonction du corps et de l'esprit, dont la vertu est celle

³⁹³ *Ibidem.*

³⁹⁴ cf. Frans De Waal. *Le Bonobo, Dieu et nous.* (Paris, Babel, 2015).

³⁹⁵ Waal, *L'âge de l'empathie*, p.193.

³⁹⁶ Gary, *Chien blanc*, p.129.

³⁹⁷ Rappelons que la salutation vient du latin *salutatio*, qui désigne un geste ou une parole de civilité.

³⁹⁸ Lévinas, *Totalité et infini*. 288.

de *toucher* l'Autre en surface — en effleurant sa peau —, et dans son intérieur : l'*être*. Sous cet angle, l'« au-delà du sensible » devrait être interprété comme un « attouchement », un terme suggérant une trajectoire définie — la peau — tout en concédant un point de convergence où deux éléments coïncident, notamment le corps et l'être. C'est ce que suggère Lévinas en notant que la caresse « va donc plus loin qu'à son terme, elle vise au-delà d'un étant, même futur qui, comme étant précisément, frappe déjà à la porte de l'être. »³⁹⁹ L'*au-delà* de la caresse est essentiel pour *com-prendre* l'être de l'Autre, car imaginons qu'il nous est impossible de l'écouter et/ou de le regarder, cet handicap n'empêche pas notre corps de sentir sa présence au fur et à mesure qu'il s'approche, une sensation qui dénote une communication silencieuse et aveugle, où personne ne prononce aucune parole, où personne ne voit quelqu'un. Néanmoins, en étendant notre main, nous *envisageons* l'Autre et l'être qui se cache derrière lui.

Dans la conception éthique lévinassienne, la caresse représente une manifestation sensible, la plus honnête et peut-être la plus pure, car elle est vide d'ambition puisqu'elle « consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme *s'il n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. »⁴⁰⁰ En somme, caresser est « sentir sans retenir », une manifestation d'amour qui, souligne Lévinas, « souffre d'une incapacité de le dire »⁴⁰¹. Il explique que caresser, c'est vouloir sentir l'Autre chez nous, un acte nécessaire mais parfois contrarié par l'impuissance de l'exprimer. Cela peut s'expliquer par la timidité, mais aussi par l'éventuelle honte que l'on pourrait avoir au moment de manifester notre besoin de l'Autre. Pour ce motif, Lévinas considère la caresse comme l'accouplement de la *faim* et de l'*amour* envers l'Autre. Sous cette optique, tendre la main vers l'Autre désigne un être prêt à accueillir l'Inconnu absolu, à être là pour lui, un signe d'hospitalité, donc de responsabilité et d'empathie envers l'Autre. Cette description de la caresse nous invite à l'interpréter comme une sorte de métalangage permettant à un sourd d'écouter et à un aveugle d'envisager l'Autre. Une telle conception suppose une remise en question du caractère phonétique du langage, dont l'essence consiste à pouvoir *com-prendre* l'Autre seulement si ce dernier partage le même code linguistique. La caresse insinue qu'il suffit de sentir l'Autre à travers la peau, c'est ainsi que Lévinas l'explique : « Dans l'approche du visage, la chair se fait verbe, la caresse —

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

Dire. »⁴⁰² A l'approche du visage de l'Autre, notre aveuglement et notre mutisme disparaissent, car en le caressant nous pouvons parler avec lui et, à travers cet acte, dévoiler notre être. Maintenant, si la caresse est un *dire silencieux*, un langage purement corporel, pourquoi un être vivant privé de la parole ne pourrait-il pas s'exprimer au travers de ses caresses ? En effet, cette façon de parler et de découvrir l'être qui se cache derrière la peau, ne devrait-elle pas être extensible à tous les corps sensibles, notamment les animaux qui sont autant sensibles au *toucher* que l'homme ? Ces derniers sont également capables de nous approcher et de nous *caresser* pour manifester qu'ils sont là « avec nous ».

Partons du postulat précédent : si pour Lévinas la caresse représente un aller *au-delà du sensible*, soit un dépassement du contact purement biologique — la rencontre des peaux —, elle constitue une autre forme de parler, en particulier de manifester l'être qui se cache derrière la peau. Par ailleurs, si caresser désigne une invitation à échanger, à négocier, voire à *dialoguer* avec l'être de l'Autre, cette communication se construit sans l'aide d'une parole commune aux interlocuteurs. « Commune » puisque la parole peut être là, cependant si elle diffère de la nôtre, nous ne comprenons pas ce qu'elle souhaite exprimer. C'est précisément là que la caresse intervient en dépassant les barrières du langage pour nous permettre d'être là face à l'Autre, pour le tenir, pour l'assister et pour l'accompagner même jusqu'à sa mort. Les militants du collectif étatsunien, *Animal Save Movement*, ont compris la puissance communicative de la caresse, tant elle transcende les frontières du langage et celles qui séparent les espèces. Leurs manifestations *sensibles*, qui mobilisent désormais les végans de toute la planète à reproduire leurs mouvements pacifiques, consistent à se positionner à l'entrée des abattoirs avant l'accès des camions pour caresser les animaux destinés à être abattus. Certains directeurs des abattoirs commencent à céder face aux demandes des militants qui sont d'ailleurs très simples : avoir un peu de temps pour avoir un geste d'humanité envers les animaux. Pour les militants, la dernière caresse donnée aux animaux constitue un geste d'empathie et de protestation souhaitant démontrer que la sensibilité, donc la souffrance, est partagée par tous les êtres vivants.

Sous une perspective lévinassienne, aller à la rencontre de ces animaux destinés à la mort impliquerait un décentrement du soi, car aider un être vulnérable signifie sortir de notre accaparement pour répondre à l'appel d'un être qui sans notre regard, en particulier sans notre caresse, serait condamné à la disparition. Ce dernier contact avec l'être de l'Autre représenterait son impossible disparition puisque malgré sa mort physique, nous le tiendrons

⁴⁰² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.150.

avec nous, ce que J. Derrida considère une manière de dire « à-dieu » à l'Autre⁴⁰³. A propos du « tenir l'Autre » avant sa mort, nous pouvons mentionner les rituels funéraires chez certaines espèces animales qui rendent « hommage » à un être disparu. Iain Douglas-Hamilton, un zoologiste britannique, nous rappelle que les rituels funéraires sont une *coutume* dans le règne animal. Il raconte comment, en octobre 2003, il a pu observer le rituel funéraire des éléphants dans la réserve naturelle de Samburu (Kenya)⁴⁰⁴. Eleanor, une éléphante, était tombée à cause de sa maladie. A cet égard, une femelle totalement inconnue à son troupeau, Grace, essaya de l'aider à se rétablir. Eleanor a fini par mourir sous les yeux de Grace qui est restée à ses côtés pendant une journée entière, ce que l'on peut estimer comme un signe d'accompagnement posthume. A la surprise de Douglas-Hamilton, le rituel funéraire ne venait que de commencer car, dans les jours à venir, plusieurs éléphants sont venus pour présenter leurs condoléances. Pour les éléphants qui étaient les membres du troupeau d'Eleanor, un tel acte constitue un sens de la communauté, surtout une notion de postérité exprimée par le souhait de pouvoir se souvenir de l'Autre, de le *tenir* en mémoire. Dans cet exemple, les éléphants s'éloignent de la conception heideggerienne concernant le « se sentir être », car leur hommage au disparu n'est pas une *tonalité* comme la faim ou le froid. Accompagner l'Autre dans sa mort implique sentir l'« être » de l'Autre, un aller au-delà des *tonalités*, ces expressions purement corporelles. Dans cet exemple, la tristesse et l'hommage posthume d'un éléphant deviennent la tristesse des autres, ce qui suggère une capacité à incarner leur souffrance, voire une identification comportant une projection hors de soi.

Tous ces exemples devraient nous permettre d'affirmer que l'absence d'une main n'empêche pas un animal d'exprimer sa gratitude et son empathie, un acte par lequel il dévoile son être. Cette thèse s'inspire *paradoxalement* de la considération cartésienne du lien entre le corps et l'esprit, où ce dernier s'enrichit grâce aux expériences sensibles recueillies par le corps. Ainsi le souligne Descartes :

[...] et comment il ne suffit pas qu'elle [l'âme] soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres ; mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et d'appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, p.252.

⁴⁰⁴ Cf. Douglas-Hamilton et *alt.*, « Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch » dans *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 100, October 2006, pp. 87- 102.

⁴⁰⁵ Descartes, « Discours de la méthode », dans *Œuvres philosophiques*, pp. 631-632.

Mais pourquoi dans la pensée lévinassienne la sensibilité du corps animal, manifestée par sa capacité de sentir et de se faire sentir, ne comporte-t-elle pas l'attribution d'un être ? La réponse semble être cartésienne : le corps d'un animal, malgré sa sensibilité et sa motricité, est un navire sans pilote. Pour posséder un *être*, nous avons vu qu'il faut posséder tout un ensemble d'éléments, notamment une main, un visage, un regard et une parole. Tous éléments *humains* permettant d'être précisément un *humain*. Pour illustrer la complexité de cet « ensemble humain », on peut signaler qu'une personne dépourvue d'un de ses bras, sourde et muette reste humaine si elle possède un regard qui, dirait Lévinas, deviendrait sa parole et sa main. Nous pourrions continuer cette analogie en essayant de trouver un ensemble de combinaisons dévoilant un défaut morphologique du corps chez une femme ou un homme. Cependant, malgré leur incomplétude morphologique ou leur incapacité motrice ou/et intellectuelle, ces corps seront toujours complètement humains.⁴⁰⁶

Précisons que nier aux animaux la possibilité de toucher l'être de l'Autre et, par ce fait de dévoiler leur être, comporte une contradiction dans la dimension éthique lévinassienne, puisque l'essence de la caresse consiste précisément à transformer l'*étant* dans un « être » par le toucher. Rappelons qu'elle « ne vise ni une personne, ni une chose », elle « vise le tendre qui n'a plus le statut d'un “étant”, qui sorti des “nombres et des êtres” n'est même pas qualité d'un étant. »⁴⁰⁷ En indiquant que la caresse désigne une manière « de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être »⁴⁰⁸, Lévinas suggère qu'à travers elle, l'Autre passe d'être un « fragment du monde » à *être comme l'homme*. Malgré le dessin de cette

⁴⁰⁶ Cette perspective nous rappelle une thèse opposée, celle de Sunaura Taylor, une peintre et écrivaine états-unienne qui dénonce le *capacitisme* comme un critère pour l'inclusion/exclusion dans la communauté humaine. Elle construit un parallèle entre l'exclusion subie par les animaux et celle vécue par les personnes ayant une malformation provoquée par une maladie congénitale. Il faut préciser que la thèse de Taylor s'inspire de sa propre expérience de vie, car elle est née avec une *arthrogrypose*, une maladie déformant de manière significative les extrémités du corps humain. D'après S. Taylor, la possession d'une « morphologie humaine », exprimée par une pleine capacité motrice et par la possession d'un corps humain, dont la main est un exemple, constitue un critère d'inclusion sociale, voire d'inclusion *humaine*. S. Taylor estime que l'apparence humaine est associée à la possession de l'intellect, soit d'une pleine compétence à « être humain ». Dans ce sens, une femme ou un homme ayant une malformation est jugé comme un être diminué dans son humanité, ce qui permet de l'associer aux animaux, c'est-à-dire aux êtres vivants dépourvus de l'*être*. Pour en savoir plus sur sa pensée, voir : Sunaura Taylor, *Braves bêtes : animaux et handicapés, même combat ?* (Paris, Les Éditions du portrait, 2019).

⁴⁰⁷ Lévinas, *Totalité et infini*, p.289-90.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

contradiction, dans la description de la caresse animale le conditionnel s'impose, car on parle d'une utopie, notamment celle d'octroyer à l'animal un être comme celui de l'homme. Cet être vivant ne possède pas l'*ensemble humain* qui lui permettrait d'« être ». La pauvreté en monde chez l'animal est synonyme de pauvreté d'esprit, dont la conséquence principale est sa non-considération éthique. On peut alors dire que, sous cette conception éthique, les militants de l'*Animal Save Movement* n'assistent à aucune mort, car leur caresse ne peut pas *Dire* si celui qui la reçoit, l'animal, est dépourvu d'un « être » à toucher. Mais c'est précisément contre cette conception éthique qu'ils manifestent, celle qui juge les animaux comme des navires poussés par le vent de leurs automatismes.

Revenons un instant à l'accaparement de l'animal comme le signe de sa pauvreté en monde et, par extension, du manque de *Dasein*. Dans la lecture de G. Agamben, l'animal exhibe par son accaparement son caractère exceptionnel, un terme très récurrent dans son œuvre consacrée à l'*homo sacer*. L'exception provient du mot *exceptare*, qui est la conjonction d'*ex* (hors) et du suffixe *cipere* (prendre), dont la traduction la plus appropriée suggère « prendre pour placer dehors ». Comme nous l'avons signalé, les mouvements de la machine anthropogénique identifient, à chaque époque, les nouvelles figures non-humaines, telles que l'ont été l'*homo sacer* et l'animal, pour développer le concept de l'homme. Les thèses d'Uexküll, de Heidegger et de Lévinas semblent avoir constitué un nouveau tour des engrenages de la machine anthropogénique, puisque le concept de la « pauvreté en monde » a permis d'opposer encore une fois l'animal à l'homme, donc de renforcer son exclusion de la sphère humaine. G. Agamben s'intéresse à la thèse sur la « pauvreté en monde » chez l'animal pour identifier comment l'insertion dans un milieu (*Umwelt*) peut affecter l'*être* de l'homme. Il examine, dans un premier temps, la relation de l'animalité de l'animal avec le milieu, en particulier en étudiant comment la pauvreté de l'être de l'animal est une conséquence directe de son absence du monde. Il revient sur l'étude d'Uexküll et de Heidegger pour proposer une nouvelle thèse : si l'accaparement dans le milieu est l'essence de la manière de « se sentir être » chez l'animal, qu'est-ce qui adviendrait de lui si on l'enlevait de son milieu ? Autrement dit, la suspension de sa relation avec son milieu, peut-elle construire un nouveau type d'animal ? Pour répondre à cette question, G. Agamben analyse les dernières expériences faites par Uexküll, celles qui auraient pu modifier la thèse heideggérienne sur la « pauvreté en monde » chez l'animal. Ainsi le note-t-il :

En 1929, alors qu'il préparait son cours, Heidegger ne pouvait connaître la description du monde de la tique, qui manque dans les textes auxquels il se réfère et n'est

introduite par Uexküll qu'en 1934, dans son livre *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Mensche*. S'il avait pu la connaître, il se serait peut-être interrogé sur les dix-huit années pendant lesquelles dans le laboratoire de Rostock une tique a survécu en l'absence totale de ses désinhibiteurs. L'animal peut effectivement — dans des circonstances particulières comme celles auxquelles l'homme le soumet dans ses laboratoires — suspendre la relation immédiate à son milieu, sans pour autant cesser d'être un animal ni devenir humain.⁴⁰⁹

Les expériences scientifiques d'Uexküll ont démontré que la tique peut être séparée de son milieu et de tout stimulus pouvant la séduire pour sortir de son accaparement. En somme, l'animal peut être séparé de son milieu et rester animal, il peut même être inséré dans le monde des hommes — la maison pour les animaux de compagnie —, cependant il n'arrivera jamais à être un homme, car l'animal est un milieu en soi.⁴¹⁰ L'intérêt de G. Agamben dans la thèse concernant la « pauvreté en monde » chez l'animal réside dans l'analyse des causes et des conséquences de la privation du monde. Concrètement, il se demande ce que serait un homme séparé du monde par des « circonstances particulières ». Est-ce qu'il peut être encore un homme ? La réponse nous la construirons à l'aide de l'*humanimal* qui, à cause de son manque d'accès au monde, est pour nous plus proche de l'animal — un *étant* « pauvre en monde » (*weltarm*) —, que de l'homme : le « configurateur du monde » (*weltbilden*).

⁴⁰⁹ Agamben, *L'ouvert*, p.103.

⁴¹⁰ Cette thèse devrait être confrontée à notre analyse précédente des « animaux de compagnie » qui en étant insérés par l'empathie de leurs propriétaires dans le monde de l'homme sont considérés comme des humains de forme animale et non comme des simples êtres vivants (*zôé*). Une perspective démontrant que la considération envers l'animal dépend notamment de sa proximité avec le monde des hommes. Néanmoins, comme nous l'avons indiqué, cette considération est volatile, car dans le cas où un chien devient un obstacle, il est abandonné, c'est-à-dire que cet animal n'est plus alors estimé comme un « être », mais comme un « fragment du monde » à jeter.

La « pauvreté en monde » chez l'*humanimal*.

Notre retour à la thèse de Heidegger souhaite démontrer que la « pauvreté en monde » n'est pas exclusive aux animaux, puisque les *humanimaux* sont également privés de monde. Mais à la différence de ces premiers, la pauvreté chez l'*humanimal* sera la conséquence des lois (anti)hospitalières interdisant aux femmes et aux hommes exilés en Europe d'accéder à une vie humaine, notamment à travers leur « rétention administrative » dans les camps et l'interdiction d'améliorer leurs conditions de vie à l'intérieur des *jungles*. Ces éléments nous suggèrent d'associer les camps et les *jungles* aux « milieux » propres des animaux, où la femme ou l'homme présent sera métamorphosé par les lois souveraines en un animal à forme humaine, ce que nous appelons un *humanimal*. Cette interprétation s'inspire des « zones d'exception » étudiées par G. Agamben qui, signale-t-il, sont des espaces réservés aux individus ayant perdu leurs droits fondamentaux faisant de leurs vies des vies humaines, une perspective à aborder dans le prochain axe d'analyse. Bornons-nous pour l'instant à étudier une des qualités humaines perdues par l'insertion dans un « milieu » : la disparition de la capacité configuratrice du monde incarnée par la main. Nous verrons comment, à l'intérieur d'un « milieu », les mains des anciens hommes deviennent des organes d'appréhension aussi incapables que celle des animaux de *com-prendre* et de *configurer* le monde. Notre objectif consiste alors à démontrer que, malgré leurs différences morphologiques, les animaux et les *humanimaux* sont des êtres vivants également « pauvres en monde », c'est-à-dire privés du *Dasein* et de toute considération humaine.

Commençons par le déracinement qui représente l'exil. Edmond Jabès disait que « celui qui n'a pas de lieu [...] fait, de son désir d'en avoir un, son vrai lieu »⁴¹¹. La métamorphose biopolitique des demandeurs d'asile en *humanimaux* vient ironiquement de leur désir de trouver un lieu ailleurs où pouvoir s'enraciner pour redevenir humains. On dit ironiquement puisque leur recherche d'un lieu à eux les orientera à tolérer des situations qu'ils n'auraient jamais acceptées chez eux. En effet, qui quitterait par exemple le confort d'un chez-soi, les rencontres avec les amis et la famille, les saveurs locales, les paysages connus depuis l'enfance pour vivre dans les intempéries, pour être exposé à la pluie et au froid, sans omettre l'indifférence et la discrimination de certains locaux ? Seul un individu n'ayant plus

⁴¹¹ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p.22.

de paix chez lui et étant également persécuté pour ses idéaux serait capable de partir dans l'espoir de redevenir humain ailleurs. Il faut rappeler que l'acte migratoire constitue déjà une remise en question de notre identité, puisqu'en migrant nous sommes confrontés à une nouvelle culture, à une nouvelle langue et à des traditions différentes aux nôtres, des changements qui nous rendent, indique Julia Kristeva, *étrangers à nous-mêmes*⁴¹². Dans une thèse parallèle, Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc soulignent que la migration dénote une inhérente perte identitaire parce qu'en arrivant sur une nouvelle terre, nous n'avons plus les repères identitaires constitués par notre territoire d'origine. A cette perte, il faut en ajouter une autre, celle des qualités acquises, comme nos professions qui nous permettaient jadis de nous insérer dans une communauté et de revendiquer notre appartenance à celle-ci. En somme, avec l'acte migratoire « [t]out ce qui fait une vie est défait ». D'après F. Brugère et G. Le Blanc, cela implique que « [v]ivre dans la perte est alors la seule vie possible. »⁴¹³ Toutes ces perspectives suggèrent d'ailleurs que le migrant, même s'il est correctement accueilli et réussit à s'intégrer à une nouvelle culture, ne sera plus lui-même, car en étant hors de chez lui son « être » se métamorphose. Pour nous, cela suggère que tout acte migratoire constitue déjà une sorte de « pauvreté en monde » substituant chez un individu déraciné le « je suis » par le « je me sens être un autre ».

Pour donner un exemple de la « pauvreté en monde » chez tout individu déraciné, surtout de la métamorphose de son « être », faisons une interprétation philosophique de la traversée des frontières à travers la mort d'Antonio Machado. Son exil vers la France pendant la dictature de Francisco Franco peut être interprété comme son dernier poème, celui traitant du divorce du corps et de l'esprit. Si l'on en croit Concha Zardoya, A. Machado était un voyageur infatigable, son œuvre poétique en était la preuve, imprégnée de motifs récurrents comme les « chemins » et les « voyageurs ». Cependant, il n'a jamais écrit sur l'*exil*, ni sur la persécution et la fatigue souvent associées à ce voyage forcé. Si on suggère que l'exil représente une séparation entre le corps et l'esprit, c'est parce qu'« en partant de l'Espagne », souligne C. Zardoya, Antonio Machado « est également parti de la vie »⁴¹⁴. En effet, en s'éloignant de son pays d'origine — son chez-soi —, il a perdu son *soi*. A. Machado illustre avec son exil la façon dont migrer constitue un étrangeté du soi pouvant finir par une séparation radicale : la mort. C'est de cette manière que Jorge Ingenieros, un philosophe

⁴¹² cf. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*.

⁴¹³ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.138.

⁴¹⁴ Zardoya, « Los caminos poéticos de Antonio Machado » dans *Antonio Machado*, p. 327.

argentin, pense l'exil. D'après lui, le fait d'expulser quelqu'un de sa patrie implique toujours d'arracher son *soi* au sens propre et au sens figuré : « Sortir un homme de sa barricade, de son village, de sa vallée, de sa montagne, c'est le bannir de la seule patrie qu'il sent dans son cœur. ». ⁴¹⁵ Ces deux approches désignant l'exil comme une éventuelle mort de l'être nous permettent d'illustrer l'importance chez tout individu — surtout chez un déraciné — de trouver un espace où pouvoir, indique Emmanuel Lévinas, *clouer son être*.

L'importance des espaces dans la construction de l'« être » réside, d'après Lévinas, dans le fait qu'ils appartiennent « à l'attirail des choses nécessaires à la vie de l'homme » ⁴¹⁶, où *nécessaire* signifie aller au-delà des besoins biologiques — se réfugier et se protéger. L'au-delà de l'espace dévoile sa dimension éthique à partir du moment où sa matérialité offre à un individu un repère pour s'enraciner, ce qui ouvre la possibilité d'« être-dans-le-monde ». Cependant, posséder un ancrage matériel pour se placer ne suffit pas pour concevoir une vie humaine car nous pouvons, par exemple, jouir de notre maison, nous pouvons même la concevoir comme un but dans la vie. Mais cette vie serait vide d'un sens humain si nous ne la partageons pas avec les autres. C'est-à-dire que pour que la maison incarne la demeure de l'« être », nous devons la partager avec des inconnus — la *cohabitation* —, ce qui dénote un acte d'hospitalité — la *coexistence*. Dans les mots de Lévinas, cela veut dire que le « rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement. » ⁴¹⁷ Dans cet ordre d'idée, pour pouvoir « être » dans un espace — comme la maison —, on doit avant tout pouvoir accueillir les autres. Sans ce geste hospitalier, l'espace est dépourvu de sa dimension humaine, c'est-à-dire qu'à l'intérieur de celui-ci, il n'y a aucun « être », donc qu'aucune coexistence est possible.

Il faut souligner que la maison incarne dans la pensée de plusieurs philosophes et poètes un espace essentiel dans la construction de l'« être » de l'homme ⁴¹⁸. D'une part, parce que les premiers souvenirs et l'identité se construisent au sein de cet espace. D'autre part, parce qu'on peut y oublier le monde extérieur et se retirer vers un monde intérieur : le *chez soi*. La maison devient dans la conception éthique lévinassienne un espace permettant à

⁴¹⁵ Ingenieros, *Las fuerzas morales*, p.144. Notre traduction.

⁴¹⁶ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 162.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ Nous suggérons au lecteur de se référer à *La poétique de l'espace* (Paris, PUF, 2012) où Gaston Bachelard mélange la philosophie à l'onirisme et développe la relation entre l'espace à travers la *maison* et la construction de l'identité chez un individu.

l'homme de s'identifier au monde « comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. »⁴¹⁹ C'est-à-dire que la matérialité et l'extériorité d'un espace — ici la maison — construisent chez un individu un espace intérieur — le *chez soi* — où, en se recueillant, il se reconnaît comme membre de la communauté humaine. Sous cet angle, l'éloignement du monde et le recueillement qu'il concède constituent un mouvement paradoxal, car plus l'homme se détache du monde, plus il explore son caractère d'« être-dans-le-monde », comme le note Lévinas : « Le mouvement par lequel un être bâtit son chez soi, s'ouvre et s'assure l'intériorité, se constitue dans un mouvement par lequel l'être séparé se recueille. »⁴²⁰ En somme, le *chez soi* représente un espace inhérent à l'homme à partir duquel un déraciné pourra, en théorie, ren(ai/ê)tre en tant qu'homme. L'importance d'un toit permettant la reconstruction du soi a été reconnue par l'UNHCR. Dans certaines villes, comme à Ampain (Ghana), les membres de l'UNHCR aident les associations locales chargées de la construction des maisons pour les déplacés internes et les demandeurs d'asile. Il s'agit d'un programme nommé « housing solutions » qui met en action tous ces acteurs afin de construire et planifier ces espaces. Cependant, les mesures prises par l'UNHCR et d'autres associations ne concèdent aucune reconstruction d'un espace intérieur, car ce type d'initiatives fabrique des espaces éphémères *hors* du monde des hommes, ce qui dans la terminologie de G. Agamben s'appelle des « zones d'exception ». En outre, parce que ces dispositifs humanitaires ont pour objectif réel d'empêcher la fuite des flux migratoires, comme nous l'avons précédemment examiné. Alors, il ne s'agit pas d'offrir un toit ici et maintenant pour une reconstitution humaine des déracinés, il s'agit plutôt d'empêcher ces femmes et ces hommes d'aller vers les pays du Nord.

Le désir des déracinés peut être résumé en une phrase : retrouver un espace où reconstruire leur *chez soi*. Hannah Arendt, dans son étude du déracinement des juifs, examine les implications sociales et comportementales de ce désir. Elle note que pour s'enraciner, la plupart des réfugiés sont aptes à *tout accepter*, puisque c'est leur unique moyen de reconstruire leur auto-estime et de s'intégrer à une nouvelle culture. Pour accomplir ce désir, indique H. Arendt, les réfugiés ne doivent pas hésiter à payer n'importe quel prix : « we lose confidence in ourselves if society does not approve us ; we are — and always were — ready to pay any price in order to be accepted by society. »⁴²¹ Chez les *humanimaux*, le fait de

⁴¹⁹ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 162.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁴²¹ Arendt, *The Jewish writings*, p.119.

monter sur les *pateras*, ces embarcations précaires n'offrant aucune garantie de survie, de se cacher dans les déchets d'une poubelle ou à l'intérieur d'un matelas⁴²² sont quelques exemples de l'« être-apte-à-tout » pour franchir les frontières des pays européens. Nous nous demandons si cet « être-apte-à-tout » chez les *humanimaux* ne dévoile pas une sorte de comportement pulsionnel, à savoir leur perte de la *tenue* humaine. Rappelons que pour Martin Heidegger, la différence entre la « tenue de rapport » (*Verhalten*) et le « comportement » (*Benahmen*) sert à distinguer l'homme de l'animal. Il est précisé qu'à ce dernier correspond le « comportement » parce qu'en étant dépourvu de *logos*, il se laisse mener toujours par ses instincts, une manière impulsive de réagir expliquant d'ailleurs sa nature d'« être-apte-à-tout ».⁴²³ Quant à l'homme, ses mœurs et sa raison manifestent sa *tenue* grâce à laquelle il sait « se tenir » (*Beherrschung*) et n'effectue pas des « mouvements pulsionnels » (*Treiben*) dignes des animaux. Si l'on suit cette logique, un homme dépourvu de *tenue* est également dépourvu de *logos* ; cela signifie que cet homme est plutôt un animal à forme humaine qui, en se laissant dominer par ses impulsions, est « apte à tout ». Ce comportement pulsionnel, voire *animal*, peut être illustré à travers les témoignages des Syriens réfugiés en Turquie recueillis par Şenay Özden, des femmes et des hommes qui, indique-t-elle, supportent les « conditions de vie » des camps turcs principalement pour deux motifs : parce qu'il n'y a pas de bombes tombant sur leurs toits et parce qu'ils ont l'espoir qu'en acceptant ces conditions, ils gagneront l'acceptation des locaux. Un autre témoignage recueilli par Ş. Özden interprète différemment l'« être-apte-à-tout », ici c'est un demandeur qui souligne de manière ironique que les conditions de vie des camps peuvent être excellentes s'il s'agit d'héberger un animal : « The camp conditions are great if you don't mind living like animals, but if you want to live like a human, the conditions are unacceptable. »⁴²⁴

L'« être-apte-à-tout » incarne une manifestation de la perte de *tenue* chez les

⁴²² Nous faisons référence aux images diffusées par la *Guardia civil española* entre 2019 et 2021 montrant ce que les *humanimaux* sont capables de faire pour franchir les frontières de ce pays. Article en espagnol disponible en ligne : <https://elpais.com/espana/2021-02-22/la-guardia-civil-rescata-a-41-migrantes-escondidos-entre-residuos-en-melilla.html>

⁴²³ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p.347.

⁴²⁴ Özden, « Syrian Refugees in Turkey », p.6. Nous reviendrons sur ce type de témoignages chez les *humanimaux* qui illustrent un paradoxe éthique car ils dénoncent les conditions de vie qu'ils expérimentent comme dénigrantes, voire inhumaines, mais ils semblent les estimer « correctes », même « normales » s'il s'agit de les faire subir aux animaux. Cette posture anthropocentriste suggère que ce qui est inhumain chez un homme est tout à fait normal chez un animal, car il ne s'agit pas d'un « être humain ».

demandeurs d'asile, en particulier de leur lente métamorphose en *humanimaux*, une considération nous permettant de rappeler les effets de toute sorte de privation chez l'homme. Dans sa thèse de la « pauvreté en monde », Heidegger précise que l'important n'est pas la privation *per se*, mais la manière dont un individu l'expérimentant réagit. Cela signifie identifier *comment l'être est* dans des conditions normales et comment il *se sent être* quand il est privé de quelque chose. Ainsi l'indique-t-il :

[L]a perspective du comment le pauvre est privé et se comporte dans la privation, du comment il se situe à son égard, du comment il la prend, bref dans la perspective de ce dont il est privé et surtout de comment, à savoir de comment il se sent dans cette affaire — se sentir pauvre.⁴²⁵

Les témoignages recueillis par Ş. Özden mettent en évidence que l'absence d'un espace où développer leur côté humain engendre chez les *humanimaux* le sentiment d'être exclus de l'espèce humaine, un ressenti provoqué, souvenons-le, par les lois (in)hospitalières européennes. Si l'on en croit Robert Antelme, les lois du troisième Reich avaient cette même intention : convaincre certains individus — les Juifs, les Tziganes, les homosexuels, entre autres — de leur infériorité à travers la perte de tous leurs droits fondamentaux faisant de leurs vies des vies humaines. Un des premiers pas a été les restrictions juridiques comme l'interdiction de la libre circulation et l'exercice de certaines professions. Pour simplifier ce schéma, ce genre de restrictions a fini par constituer des espaces d'exclusion, notamment les camps de concentration où certains « comportements » (*Benahmen*) ont démontré combien la perte systématique des droits fondamentaux accompagne la perte de la *tenue* humaine. A ce propos, R. Antelme raconte comment un jeune membre de la *Jeunesse hitlérienne* a observé dans l'indiscipline des prisonniers des camps, lors de la répartition des repas, la preuve de leur infériorité. Ainsi l'exprime-t-il : « Quand il y a un seau de soupe au milieu de la cours, ils sautent tous dessus, ils gueulent, ils se foutent des coups. *Scheisse, Scheisse !* Quand des hommes ne sont pas plus disciplinés, est-ce qu'on peut trouver qu'ils méritent de vivre ? »⁴²⁶ Si d'après Hobbes, « ce n'est donc pas la nature mais la discipline qui rend l'homme propre à la société »⁴²⁷, ces êtres qui agissent comme de brutes, sans aucune discipline, voire aucune *tenue*, qui essaient également de se déchirer avec leurs dents comme les *bêtes*, peuvent-ils être encore estimés des « hommes » ?

⁴²⁵ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p. 290.

⁴²⁶ Antelme, *L'espèce humaine*, p.86-87.

⁴²⁷ Hobbes, *Le citoyen, ou, Les fondements de la politique*. Ch. 1 § II

Marie-Françoise Colombani et Damien Roudeau nous permettent de comprendre comment l'absence d'un espace humain pour pouvoir se reconstruire peut orienter un individu à se *comporter comme* un animal. D'après ces deux journalistes, associer les bidonvilles aux *jungles* est malheureusement une analogie correcte, puisque dans ces endroits, tout signe de solidarité, de civilité, en somme d'*humanité* est absent. Ce qui règne dans les *jungles* est la violence, la prostitution et les addictions, ainsi l'expriment-ils à propos de la disparue *jungle* de Calais :

Aucune loi de la République ne s'exerce dans cet enfer pour protéger les plus faibles. Seule règne la loi de la jungle : racket, prostitution, violences, drogue, viols... On raconte qu'une pancarte avec une paire de fesses accompagnée de l'information « 2 euros » aurait été arrachée. Et que des mineurs isolés — dont le nombre ne cesse de grimper — disparaissent parfois, au point que des frères et sœurs ne savent pas ce qu'est devenu l'autre.⁴²⁸

Si l'on se réfère aux témoignages, pour certains *humanimaux* adopter ce type de comportements constitue leur unique manière de survivre à l'intérieur des *jungles*. Pour eux, l'important n'est plus d'« être » mais d'« être-apte-à-tout » pour survivre, une perspective exposée par Michel Agier qui estime que les camps et les bidonvilles sont des espaces où les individus « cherchent à se reconnaître, se rapprocher » et « former tout au plus une communauté de survie ou d'existence partagée »⁴²⁹ plutôt qu'une communauté humaine.

L'identification construite par l'espace sert aussi à l'édification d'une identité de groupe, car les individus présents, malgré leurs différences ethniques et religieuses, auront un même repère matériel leur permettant de s'identifier comme des semblables, voire comme membres de la même communauté. En ce qui concerne les *humanimaux*, il faut rappeler que dès leur arrivée sur le territoire européen, ils sont « orientés » vers des camps de réfugiés, des centres de rétention administrative et, dans certains cas, dans des prisons. Quant à ceux qui échappent à l'hospitalité politique offerte par les autorités européennes, ils devront faire des bidonvilles leurs demeures. A l'intérieur de cet espace qu'ils jugent « inhumain », les *humanimaux* ressentent leur exclusion de la communauté humaine. En particulier, ils estiment être réduits au rang des animaux. L'étude de Philippe Wanesson nous permet précisément d'explorer l'origine de ce ressenti à travers l'assimilation des bidonvilles aux *jungles*. Il explique que les premiers migrants faisant référence aux *jungles* ont été les Afghans qui

⁴²⁸ Colombani et Roudeau, *Bienvenue à Calais*, p.13.

⁴²⁹ Agier, « L'encampement du monde » dans *Un monde de camps*, p.24.

appelaient *dzangâl* (« forêt » en français) les campements improvisés où ils vivaient. Il indique qu'après, ce mot a été repris par les exilés d'autres pays sous sa forme anglaise : *jungle*. Les conditions de vie, la réclusion, le manque d'intimité et la menace constante d'une expulsion font des *jungles* des espaces non-dignes des hommes car, indique un des témoignages recueillis par P. Wannesson, « les [vrais] humains vivent dans les maisons et les villes »⁴³⁰.

La considération ontologique heideggérienne des animaux souligne qu'ils sont pauvres en monde puisqu'ils ne peuvent accéder à la richesse que ce dernier incarne. Ce manque d'accès au monde les réduit au rang des *étants*, de simples êtres vivants (*zôé*) privés de *logos* focalisés sur l'immédiat, notamment sur leurs besoins biologiques comme manger et se réfugier. Ces privations déshumanisent les corps des animaux, en particulier leurs extrémités qui ne réussiront jamais à devenir des mains pour *com-prendre* le monde. Dans ce sens, si l'unique intérêt chez les *humanimaux* consiste à survivre, c'est-à-dire à penser à l'immédiat dicté par les nécessités de leurs corps, sont-ils aussi incapables que les animaux de se projeter dans le monde comme des « êtres » ? C'est-à-dire leur focalisation sur l'immédiat ne représente-t-elle pas une sorte d'hébétude ? Car si l'homme est un animal *qui doit se reconnaître humain pour l'être*⁴³¹, selon Carl von Linné, il est clair qu'en étant exclu du monde des hommes, il n'arrivera pas à développer ses capacités humaines et, par extension, à s'identifier comme un homme. En étant exclu du monde des hommes, l'*humanimal* ne pourra pas construire une projection humaine de soi-même, donc se séparer de son côté animal pour devenir homme. C'est Michael Hauskeller qui suggère que sortir de notre état animal implique de pouvoir se projeter comme humain, en particulier d'avoir un but dans la vie. L'*humanimal*, en ne pouvant se projeter que dans l'immédiat, ne transcende pas, il reste enfermé dans son animalité. M. Hauskeller assimile un être sans aucune téléologie à un être menant une vie vide, une vie absurde comme celle de Sisyphe ou, d'après quelques penseurs, celle des animaux.⁴³² Il faut préciser que l'analyse de M. Hauskeller dénonce la considération philosophique envers les animaux, qui sont jugés incapables d'agir comme les hommes, les supposés uniques *configureurs* du monde. Néanmoins, les *humanimaux* sont aussi incapables d'agir comme les hommes.

Cet aspect nous permet d'identifier les conséquences ontologiques de la « pauvreté en

⁴³⁰ Wannesson, « Une Europe des jungles », p.18.

⁴³¹Cité par Agamben, *L'ouvert*, p.44.

⁴³² Hauskeller, « Living like a Dog: Can the Life of Non-Human Animals Be Meaningful? », p. 8.

monde » analysées par Hannah Arendt, en particulier la perte de la capacité configuratrice chez l'homme et sa relation avec l'insertion dans le monde. H. Arendt mentionne qu'un individu sans monde est quelqu'un privé d'action (*praxis*) et de parole (*logos*), car l'insertion dans le monde permet un enracinement et, par ce moyen, l'opportunité de construire une communauté humaine. Une fois à l'intérieur de cette dernière, l'homme pourra développer une parole qui deviendra la clé pour cohabiter avec ses semblables. Dans cette explication, H. Arendt met l'accent sur l'insertion dans le monde et l'action qu'elle permet car, indique-t-elle, « l'action, en tant que distincte de la fabrication, n'est jamais possible dans l'isolement », c'est-à-dire qu'« être isolé, c'est être privé de la faculté d'agir. »⁴³³ Alors pour qu'un homme agisse, il faut l'intervention d'autres hommes. C'est seulement dans ces conditions que les produits de son action posséderont une dimension sociale et historique qui l'insérera dans un monde humain. Hors de celui-ci, on est face à un individu qui ne fait que *fabriquer*, c'est-à-dire un *étant* qui n'arrive pas à imprimer sur ses fabrications une action, voire ne laisse aucune trace humaine comme c'est le cas de l'*animal laborans* d'après H. Arendt.

Dans *La Condition de l'Homme moderne*, H. Arendt définit l'*animal laborans* comme l'espèce, « la plus haute si l'on veut, parmi les espèces animales qui peuplent la terre. »⁴³⁴ Un type d'*animal* parce qu'il est dépossédé de raison et de tout bien matériel. Le rabaissement de son humanité et de ses possessions matérielles est la conséquence de son travail. En somme, l'*animal laborans* est un être vivant qui travaille à sa propre dépossession et, en même temps, sa propre métamorphose en animal. Pour ce motif H. Arendt estime que le travail incarne un paradoxe puisqu'il consiste en un *désœuvrement de soi* permettant la possession de soi-même. En d'autres termes, c'est en travaillant que l'on devient homme mais — voilà le paradoxe — on peut par cette même action être réduit au rang des animaux. Avec le concept de l'*animal laborans*, H. Arendt précise qu'un homme ne dévoile aucune trace de son raisonnement quand il est obligé par le travail à reproduire systématiquement et quotidiennement les mêmes mouvements. Thierry Menissier, dans sa lecture de H. Arendt, explique que le concept de l'*animal laborans* évoque alors une « désactivation » des traits humains chez l'homme. En effet, si l'action est une des conditions de l'« être » de l'homme, en faisant des tâches répétitives telles qu'un Sisyphé dans une usine, l'homme ne fait plus appel à sa raison. Au contraire, il semble faire plus appel à son côté animal, ce qui rabaisse l'homme à son caractère

⁴³³ Arendt, *Condition de l'homme moderne*. pp. 211-12.

⁴³⁴ *Ibid.* p, 163.

biologique, c'est-à-dire le réduit « aux traits essentiels de son espèce ». ⁴³⁵

Ce qu'il faut retenir, c'est que cette « désactivation » de l'humanité chez l'homme par le travail l'empêche d'« avoir un monde propre »⁴³⁶, car en étant désormais un *animal laborans*, il a perdu sa capacité configuratrice qui lui permettait de se projeter dans le monde en tant qu'homme. Un autre philosophe, Guillaume Le Blanc, estime le travail comme la possibilité de « faire œuvre », c'est-à-dire un élément permettant à un individu d'être visible en tant qu'humain. Cependant, pour accéder à cette désactivation des traits spécifiques à l'espèce humaine et à la possibilité de « faire œuvre » qu'il représente, il faut avant tout pouvoir travailler. Car si un travail précaire, ou l'absence de celui-ci, constitue déjà « être exposé à l'invisibilité »⁴³⁷, il faudrait s'imaginer ce qui arrive quand la possibilité de travailler est complètement inexistante comme c'est le cas de la plupart des *humanimaux*. Rappelons que la thèse de l'*animal laborans* indique que le possesseur de l'« être » bascule à cause du travail entre la possession et la dépossession de son « être », un aller-retour qui aide à la formation de sa conscience⁴³⁸. Maintenant, l'*humanimal* subit une dépossession plus complexe, il incarne en particulier un paradigme de la dépossession de soi par le travail.

En étant dépourvu d'un papier signalant son statut légal, l'*humanimal* n'est pas autorisé à travailler, ce qui représente une limitation pour être *dépossédé*. Il faut rappeler qu'à la différence du demandeur d'asile et du réfugié, l'*humanimal* ne possède aucun papier lui permettant de travailler, donc d'accéder éventuellement aux droits des travailleurs (*ex.* les prestations, les assurances, etc.). Les travaux qu'il accepte, ce sont évidemment des travaux illégaux qui l'obligent à rester dans la clandestinité. Des travaux qui, d'une part, illustrent comment les *humanimaux* deviennent « aptes à tout » dans l'espoir de gagner une place dans le monde des hommes. D'autre part, au lieu de leur permettre d'accéder à une dimension humaine, les travaux effectués renforceront chez les *humanimaux* leur impossibilité de construire un monde à eux. Cela s'explique par le fait que pour les autorités locales, ces travaux sont aussi invisibles que les personnes qui les effectuent. Sur le plan psychique et social, ces travaux n'engendrent aucune revalorisation de soi, ils aident seulement à agrandir

⁴³⁵ Menissier, « L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt » dans *Usages politiques de l'animalité*, p. 236.

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, p.33.

⁴³⁸ L'interprétation du travail et sa relation avec l'*animal laborans* chez H. Arendt s'inspire notamment des analyses de Hegel sur la « Conscience du soi » construite par le travail. Nous suggérons au lecteur de s'y référer pour plus d'information : Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*. (Paris, Aubier, 1941).

l'invisibilité des *humanimaux*. Donc, à la différence de l'*animal laborans* travaillant sa propre dépossession, l'*humanimal* est dépossédé même de la possibilité d'être dépossédé. En outre, il est issu d'un « milieu » d'où aucune action humaine, dont le travail, ne peut surgir. Cette exclusion du monde implique que l'*humanimal* est a priori dépossédé de toute possibilité de « faire œuvre », ce qui représente être réduit à un simple corps, l'unique *chose* qu'il possède et peut offrir. En n'ayant que la force et la motricité comme éléments constitutifs de son corps, l'*humanimal* ne sera qu'un être corvéable à merci, c'est-à-dire un corps pouvant être exploité comme c'est le cas des animaux, une idée à laquelle nous reviendrons.

L'insertion dans le milieu constitue une différenciation entre la capacité configuratrice propre de l'homme et la fabrication chez les figures non-humaines. Nous avons noté à propos de l'animal qu'il est capable d'édifier des refuges. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une « construction » dans le sens qu'un homme pourrait donner, car ces refuges n'illustrent en aucune manière un travail rationnel, voire l'application de la *tekhnè* qui constitue une projection de l'essence humaine. Ces édifications sont plutôt une réponse naturelle à une manière de « se sentir être » (*ex.* sentir froid) demandant d'être satisfaite (se protéger du froid). Dans ce sens, malgré la complexité de sa structure, une ruche ne peut pas être la demeure des abeilles, car le corps d'une abeille — ou de n'importe quel autre animal — n'héberge aucun « être ». Quant à l'homme, c'est grâce à sa main incarnant la manifestation morphologique du *logos* qu'il peut se tenir « vis-à-vis du monde » comme « maître et serviteur du monde »⁴³⁹, indique Heidegger, et non comme un fragment. L'*humanimal* problématise précisément ces postulats à travers sa condition biopolitique faisant de sa main une extrémité stérile qui ne lui sert qu'à bâtir l'éphémère, notamment des tentes, des *jungles* et des bidonvilles qui seront ensuite détruites par les autorités européennes. C'est précisément à l'intérieur de ces « milieux » que la tente émerge comme le symbole de la précarité, de l'instabilité, voire de l'impossibilité chez ces femmes et ces hommes de se projeter comme des êtres humains. C'est à cause de sa structure matérielle fragile et du manque de refuge qu'elle représente, qu'on a souligné que la tente est le miroir de la structure ontologique des *humanimaux* : un refuge fragile pour un être fragile, presque inexistant.

Elise Pestre mentionne que l'absence d'un refuge véritable oriente les demandeurs et les réfugiés à estimer leurs corps comme *Le Refuge*, c'est-à-dire comme l'unique espace où ils pourront vraiment se réfugier. Elle indique qu'une telle perception du corps est liée au fonctionnement de la psyché qui nous oriente à chercher le recueillement dans notre propre

⁴³⁹ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p. 266.

corps quand nous nous sentons menacés par le monde extérieur. Cela s'explique également, d'une part, par la menace constante de l'expulsion des camps et des *jungles* ; d'autre part, par les conditions précaires à l'intérieur de ces milieux qui empêchent les *humanimaux* de se sentir dans un véritable refuge. Cependant, pour que le refuge offert par le corps soit effectif, il doit vraiment garantir la protection et le recueillement de l'« être ». La plupart des *humanimaux*, au lieu d'estimer leurs corps comme un refuge y voient une prison où ils subissent, indique E. Pestre, « les attaques incessantes du psychisme en souffrance »⁴⁴⁰. Pour eux, leurs corps ne leur concèdent aucun refuge, puisqu'il leur est impossible d'y retrouver un beau souvenir pour s'y recueillir et redevenir humain. Dans ce sens, si dans le chez soi demeurent les souvenirs pouvant reconstituer notre « être », on peut dire que dans le chez soi des *humanimaux*, il n'y a que des traces d'un passé détruit par la guerre, par la persécution et par l'exil. A ce type de psycho traumatismes, on peut ajouter d'autres évocations, certaines sont actuelles, d'autres constituent des *déjà-vécus* chez les *humanimaux*, comme la persécution, la stigmatisation et l'errance imposée. E. Pestre indique également que ce genre de traumatismes empêche certains réfugiés de dévoiler leurs capacités cognitives, comme être capables d'apprendre la langue locale. Ce manque incite les réfugiés à rester dans le silence, ce qui manifeste une dépression « dans une forme de mélancolie post-traumatique de laquelle il est très difficile », indique E. Pestre, « voire très périlleux pour eux de s'extraire. »⁴⁴¹ L'inhérente dissociation avec la réalité provoquée par la dépression incite un individu à ne plus sentir son corps comme une extension de son soi, ce qu'il voit, c'est une entité étrangère à lui. Dans ce sens, si le corps est le moyen chez tout individu d'« être-dans-le-monde », en étant étranger à son corps, il est doublement étranger, au monde et à soi-même. En somme, la dépression chez les demandeurs d'asile et les *humanimaux* constitue alors une déconnection du binôme corps/être qui constitue une autre forme de « pauvreté en monde », surtout une sorte d'« accaparement » comme chez les animaux.⁴⁴²

L'existence des *humanimaux* s'oppose à la thèse de Heidegger présentant l'homme comme maître et serviteur du monde. Car la pauvreté imposée aux *humanimaux* par les

⁴⁴⁰ Pestre, *La vie psychique des réfugiés*, p. 103.

⁴⁴¹ *Ibid.* p. 100.

⁴⁴² Nous suggérons au lecteur de regarder le documentaire *Life overtakes me* (Stylo films, 2018), réalisé par John Haptas et Kristine Samuelson, focalisé sur les jeunes et les enfants migrants expérimentant le « syndrome de la résignation ». Une fois que leur demande d'asile en Suède a été rejetée, ces individus expérimentent un effondrement mélancolique les approchant d'un état végétatif qui peut être interprété comme une sorte d'hébétude involontaire, une autre forme de la « pauvreté en monde ».

autorités européennes au travers de leur enfermement dans les « milieux » montre à quel point un individu peut perdre ses capacités cognitives et sociales composant l'« être » de l'homme. Ces espaces au caractère éphémère n'offriront aux *humanimaux* aucun « refuge » concédant un enracinement, ce qui représente une possible reconstruction de leur « être-dans-le-monde ». Si l'on en croit G. Agamben, la fonction biopolitique des « zones d'exception » consiste précisément à réduire des individus à une vie purement biologique. C'est-à-dire que ces espaces constituent un simulacre du milieu animal (*Umwelt*) où il est impossible de trouver un « être » pouvant offrir une main pour construire un monde ensemble. Sous cet angle, l'absence de repères spatiaux et sociaux devient une absence d'« être » qui dévoile une proximité ontologique entre les *humanimaux* et les animaux. En effet, si pour Heidegger l'« être » de l'homme se différencie de l'*étant* de l'animal par sa capacité configuratrice exprimée par ses mains, en étant à l'intérieur d'un milieu, l'*humanimal* est incapable de métamorphoser son organe de préhension en main-marteau ou en main-scie. Dans ce sens, comment une « main » dépourvue de son pouvoir configurateur du monde pourrait-elle représenter encore l'image d'un homme ? En outre, comment un homme n'ayant aucune capacité de créer un espace à soi et de s'y ancrer peut-il « être encore » un homme ?

Par ailleurs, si un *étant* est « pauvre en monde » parce qu'il reste accaparé dans son « milieu », l'*humanimal* — qui sait que ce monde existe et s'imagine qu'en accédant à celui-ci, il pourra redevenir humain — est-il plus « pauvre en monde » que l'animal ? Si l'on s'appuie sur une conception philosophique anthropocentriste, toutes ces rêveries évoquées seraient inexistantes chez l'animal. En raison de son présumé accaparement, il n'est pas conscient de ce que représente « être-dans-le-monde » ni en être exclu. Quant à la conception de son corps, l'animal ignore ce que signifie posséder une main et comment elle se transforme en un simple organe de préhension. En somme, pour savoir ce qu'implique être « pauvre en monde », l'animal devrait avoir eu accès au monde. Néanmoins, notre objectif ne consiste pas à identifier qui est plus « pauvre en monde », nous souhaitons illustrer comment la pauvreté peut être partagée par tous les êtres vivants, une démonstration essentielle pour la construction d'une éthique plus conciliatrice.

Plus qu'une privation ou une insuffisance d'« être », la « pauvreté en monde » est une construction du Souverain qui, à travers ses lois, peut métamorphoser une ancienne vie humaine en une vie dépourvue de toute considération humaine. L'*humanimal* représente un *étant* à forme humaine réduit par la biopolitique contemporaine qui s'approche dans sa pauvreté ontologique et juridique de la « pauvreté en monde » expérimentée par certains animaux, notamment les animaux d'élevage, les animaux sauvages et les animaux de la mer.

En somme, toutes figures dites non-humaines, donc invisibles aux yeux de certains hommes. Il faut préciser que certains animaux subissent cette pauvreté car, comme nous l'avons vu, d'autres animaux ont eu accès à la sphère de la considération humaine. On parle notamment des « animaux de compagnie » qui grâce aux améliorations juridiques dans le Code civil français semblent désormais « exister avec » nous. Cela constitue une preuve de la façon dont les distinctions ontologiques peuvent varier avec les époques, comme chez Heidegger qui signalait qu'un chien pouvait certes habiter dans la maison avec nous (*Mitgehenn*), mais n'arriverait jamais à « exister avec » nous (*Mitexistieren*). Aujourd'hui, il semble que certains animaux peuvent pénétrer les sphères de la communauté humaine en même temps que des anciens « êtres » sont réduits au rang d'*étants*. Autrement dit, on peut désormais « exister avec » certains animaux, tout en ignorant la présence des autres vies vulnérables, comme celle des *humanimaux*.

L'incarnation de l'exception et ses conséquences morales.

L'analyse précédente nous a permis d'envisager comment un *humanimal* peut être aussi « pauvre en monde » que les animaux, une pauvreté provoquée par son enfermement dans les « zones d'exception » qui, d'après G. Agamben, reproduisent l'essence des milieux animaux. Une fois orientés *hors* du monde des hommes, les corps des demandeurs d'asile et des réfugiés perdent leurs caractéristiques humaines, ce que nous avons interprété comme leur métamorphose en *humanimaux* mais aussi en tant que réduction aux « fragments du monde » comme c'est le cas des animaux. Nous souhaitons poursuivre l'analyse sur l'impossibilité de voir sur ces deux types de corps une trace humaine, ce qui entraînerait une distanciation tant sur le plan ontologique que sur le plan éthique. C'est-à-dire que même si ces corps sont proches de nous sur le plan spatial et, sous certains aspects, sur le plan biologique, ils sont *humainement* loin de nous. Et, une fois dépourvus de toute considération morale, ils sont assimilés à des corps non-humains pouvant être destinés à l'abattage — pour les animaux — ou tout simplement être ignorés, comme c'est le cas des *humanimaux*. Ce qui nous intéresse, c'est d'identifier les mécanismes utilisés par la biopolitique contemporaine afin que les *humanimaux* dévoilent leur caractère exceptionnel à travers leurs corps. Car si l'insertion dans un milieu constitue déjà une métamorphose de leur considération morale, les *humanimaux* restent des corps « humains » dans leur apparence. L'objectif consiste à examiner comment la biopolitique contemporaine a réussi à séparer l'humain d'un corps supposé humain pour nous faire voir dans un homme un non-humain. Cela demande un retour à la construction des figures non-humaines par la machine anthropogénique déterminant à chaque époque la conception intérieure — le *logos* — et extérieure — le corps — de l'humain. Cet examen nous permettra ultérieurement d'explorer la thèse inverse, à savoir comment voir l'humain dans un corps dit non-humain, notamment chez les animaux.

Nous avons vu comment pour Aristote un individu situé hors de la cité était « un être dégradé ou au-dessus de l'humanité ».⁴⁴³ Cependant, ce manque de considération morale n'était pas applicable à tous les individus *étrangers* à la cité. Certains le sont devenus par la guerre et l'exil. Cette mention insinue qu'il existe une apatridie naturelle, comme celle des Barbares ayant choisi de vivre loin de la vraie civilisation, et une apatridie non-naturelle

⁴⁴³ Aristote, *La Politique*. Livre I § 2.

provoquée par des circonstances exceptionnelles. A travers cette distinction, Aristote remarque l'importance de la proximité avec la cité qui, en étant peuplée par des hommes, aide précisément à la formation et au développement du caractère humain chez un homme. Un postulat pouvant être inversé pour suggérer que plus l'homme est éloigné de la cité, plus il s'éloigne de l'humain.

Rappelons également l'analyse sur la dégradation de l'humanité provoquée par des circonstances dites non-naturelles chez certains philosophes du XVIII^{ème} siècle, comme c'est le cas de Julien Offray de La Mettrie qui a examiné le cas des *homines ferae*, les « hommes sauvages ». Il s'intéresse en particulier à un enfant d'un pays de l'Est dit « sauvage », puisqu'il a été élevé par des ours. Un éloignement de la civilisation qui représentait selon le philosophe une absence absolue chez l'enfant de toute notion d'humanité, dont la raison et la parole. Ainsi le note La Mettrie : « Il était horrible à voir : il n'avait ni l'usage de la raison ni celui de la parole ; sa voix et lui-même n'avaient rien d'humain, si ce n'est la figure extérieure du corps. »⁴⁴⁴ Malgré la forme humaine de son corps, cet enfant ne se déplaçait pas comme un homme, il « marchait sur les mains et sur les pieds comme les quadrupèdes ». Il était homme seulement dans sa forme car son esprit, en restant animal, engendrait chez lui un sentiment d'étrangeté quand il était entouré par des hommes. En somme, étant incapable de s'adapter au mode de vie des hommes, cet enfant paraissait regretter le contact avec ses semblables, notamment les ours, car « l'ennui et l'inquiétude étaient peints sur sa physionomie ».⁴⁴⁵ Un philosophe contemporain de La Mettrie, Etienne Bonnot de Condillac, souligne que les conditions de vie pouvaient animaliser les hommes, une thèse qu'il développe également à partir des *homines ferae*. Il ne doute pas que la déficience d'humanité chez les enfants sauvages trouvés dans les forêts de la Lituanie « soit d'origine exogène et ne réside que dans l'isolement précoce ».⁴⁴⁶ C'est-à-dire que leur manque d'humanité n'est pas naturel, mais exceptionnel, et c'est précisément à cause de ces conditions exceptionnelles que Condillac concède aux *homines ferae* les mêmes capacités rationnelles que les animaux. Certainement avec une différence essentielle : les capacités des *sauvages* sont moins développées en raison de leur manque de contact avec les hommes. L'influence de la découverte des hommes ensauvagés par l'éloignement de la civilisation a également marqué les travaux philosophiques de Jean-Jacques Rousseau. D'après lui, même si l'homme est capable de vivre

⁴⁴⁴ La Mettrie, « Traité de l'âme » (1745) dans *Œuvres philosophiques*, p. 237.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ Cité par Fontenay, *Le silence des bêtes*, p. 339.

éloigné de la société, en s'intégrant à elle, il développe son côté humain, car c'est là que « ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent ». ⁴⁴⁷ En somme, grâce au contact avec les hommes, un individu s'éloigne de son côté animal et devient précisément un homme.

La découverte des *homines ferae* a permis aux penseurs du XVIII^{ème} siècle de théoriser l'exclusion sociale et ses liens avec la perte des traits humains chez l'homme, une inquiétude qui peut être résumée par une question : sommes-nous *homme* ou le devenons-nous ? Dans ce sens, il fallait identifier si une exclusion prolongée de la communauté humaine impliquait chez un individu de ne jamais pouvoir devenir humain, ce qui suppose une autre question : existe-t-il une trace minimale d'humanité chez tous les hommes ? Néanmoins, ces analyses n'ont pas tenu compte de la distinction entre une exclusion engendrée par des circonstances exceptionnelles et l'*exceptionnalité* construite et imposée par le pouvoir souverain. La découverte et l'analyse des figures étrangères à l'espèce humaine par des circonstances étrangères nous permet d'examiner la construction biopolitique de ceux que nous estimons être les nouveaux *homines ferae*, nous parlons des *humanimaux*.

Presque deux siècles après, Hannah Arendt revient sur l'exceptionnalité imposée par le Souverain aux étrangers, en particulier aux réfugiés. Elle commence par préciser que l'apatridie ne fait pas l'étranger, comme l'affirmaient les philosophes Antiques et Modernes. C'est son exclusion et son enfermement dans les *camps* qui le construisent, un procédé propre aux régimes totalitaires. Dans son étude des camps de concentration, Arendt signale que la persécution des Juifs dans l'Allemagne nazie avait provoqué un flux de déplacés internes et de déplacés externes, ces derniers étant des Juifs venus des pays voisins. Malgré toutes les discussions et les tentatives de construire un accord européen pour octroyer aux émergents apatrides (*rechtlos*) un statut légal, l'unique solution a été l'encampement de ces *étrangers radicaux*. H. Arendt l'exprime de la manière suivante :

Every attempt by international conferences to establish some legal status for stateless people failed because no agreement could possibly replace the territory to which an *alien*, within the framework of existing law, must be deportable. All discussions about the refugee problems revolved around this one question: How can the refugee be made deportable again? ⁴⁴⁸

On pourrait penser qu'en perdant leurs droits fondamentaux, les Juifs devenaient des

⁴⁴⁷ Rousseau, *Du Contrat social*. Livre I, § 8.

⁴⁴⁸ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p.284. Nos italiques.

apatrides. En réalité, cette privation se concrétisait au moment où ils entraient dans les camps de concentration. En effet, pour les autorités nazies rendre les réfugiés expulsables demandait du temps, donc la solution à ce *problème* a été la création des camps de personnes déplacées. Cependant, cet enfermement dit « temporaire » a eu des conséquences dans la considération politique et morale envers ces réfugiés. Le changement de statut politique et judiciaire des juifs nous permet de dénoncer la mauvaise traduction du mot anglais « alien », souvent traduit en français par « étranger ». On estime que le mot *étranger*, sans aucun ajout, ne dévoile pas le sens qu'Arendt voulait attribuer aux prisonniers Juifs des camps, surtout si l'on estime les conséquences biopolitiques. Car, une fois dans les camps, ces nouveaux *apatrides* n'étaient plus reconnus par l'Allemagne nazie, ni par la plupart des nations européennes, cela veut dire que même la possibilité de se déplacer à l'intérieur du continent pour chercher asile leur était refusée. La canalisation et l'enfermement des Juifs vers les camps de concentration a permis aux nazis d'affirmer leur caractère de race inférieure, un jugement renforcé par les conditions précaires présentes dans les camps. Tous ces éléments métamorphosaient les femmes et les hommes juifs en êtres possédant un sang radicalement étranger (*alien blood*). Une fois ces individus opposés à l'espèce humaine — des non-hommes —, leur enfermement et leur extermination ultérieure étaient possibles. Cette métamorphose biopolitique suggère donc que le mot *alien* chez H. Arendt dénote un caractère « extraterrestre », c'est-à-dire un être *radicalement étranger* au monde des hommes.

En ce qui concerne les apatrides contemporains, Michel Agier s'inspire de la thèse de H. Arendt pour affirmer que la biopolitique contemporaine n'a pas changé son mécanisme répressif et ses critères de repérage des hommes et des femmes. Quant aux camps de réfugiés actuels, il indique qu'ils continuent à identifier et à mettre à l'écart les *non-citoyens*. Ainsi l'exprime-t-il : « La "radicalité" de leur étrangeté aux yeux des autres ne vient pas de leur nationalité ou de leur identité ethnique, mais plutôt de la non-citoyenneté de leur condition. »⁴⁴⁹ Nous avons constaté qu'en étant jugés comme une « superfluité humaine »⁴⁵⁰, les apatrides peuvent désormais être retenus pour ne pas devenir des parasites dans le pays hôte. S'il faut construire une analogie, on peut insinuer que les camps et les centres des réfugiés sont une sorte de tapis où l'on cache la poubelle qu'on n'a pu jeter hors de chez nous. Une analogie prenant force si on rappelle que la plupart des *humanimaux*, malgré le fait qu'ils soient à l'intérieur des territoires de l'homme, particulièrement en France, le berceau de la

⁴⁴⁹ Agier, *La condition cosmopolite*, p.86.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, ne peuvent être régularisés ni expulsés du territoire. A cet effet, on peut se demander s'il existe vraiment des *sans-papiers* car, si l'on considère qu'ils sont à l'intérieur d'une nation, ne devraient-ils pas être dans une certaine mesure des « citoyens » ? C'est-à-dire : leur seule présence ne devrait-elle pas illustrer leur potentiel à devenir citoyens ?⁴⁵¹

Maintenant, si l'on croit Giorgio Agamben, l'accès potentiel aux droits des citoyens a été refusé aux Juifs et aux autres figures jugés non-humaines au travers de leur maintien dans les « zones d'exception », à savoir les camps de concentration. G. Agamben explique que l'exceptionnalité des camps se distingue par le fait d'être « un bout de territoire qui est placé en dehors du système juridique normal, mais qui, pour autant, n'est pas simplement un espace extérieur. »⁴⁵² Cela suggère qu'il s'agit d'un espace certainement localisé sur le territoire national, qui peut être même repérable géographiquement, mais comme il ne représente aucun aspect de l'Etat, il s'agit d'un espace paradoxalement invisible. La fonction du camp consiste alors à retenir toute l'exceptionnalité qu'un Etat-nation souhaite supprimer, en particulier ce qu'il souhaite *prendre dehors* comme l'indique l'étymologie du mot « exception » (*ex-capere*). A cet effet, l'individu placé à l'intérieur d'une « zone d'exception » ne pourra pas acquérir les droits du Citoyen puisqu'il sera dans un espace paradoxalement *hors* de la nation où les lois qui sont normalement en vigueur dans le reste du territoire national ne s'appliquent pas. L'individu enfermé dans les camps sera alors un individu *enfermé dans une exception* : ni dans la nation, ni hors d'elle.

L'exceptionnalité inhérente aux camps peut être également illustrée par la naissance. Dans plusieurs pays de la planète, un enfant né sur le territoire national peut faire appel au droit du sol, cela signifie qu'il devient citoyen par naissance. Néanmoins, si cette naissance a lieu à l'intérieur d'une « zone d'exception », cet enfant risque d'être un apatride, voire un enfant non-reconnu en tant que citoyen. Cet exemple est pertinent, puisque certains camps existent, comme l'indique M. Agier, « depuis plus de vingt ans (comme au Kenya), trente ans

⁴⁵¹ Ce paradoxe nous rappelle celui incarné par les animaux sauvages qui, d'après le Code civil français, ne sont pas *sujets* à une protection juridique car, dans leur état de nature, ils ne sont exposés à aucun danger. Cependant, dans le cas où ils sont apprivoisés, ils doivent être protégés par leur possesseur, ce qui insinue qu'ils sont susceptibles de pouvoir acquérir des droits, mais la loi estime illégale l'appréhension et la possible domestication des animaux sauvages. Cela sous-entend que les animaux sauvages, où qu'ils aillent, porteront avec eux leur caractère exceptionnel.

⁴⁵² Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p.183.

(au Pakistan, en Algérie, en Zambie, au Soudan) ou soixante ans (au moyen Orient). »⁴⁵³ A l'intérieur de ces espaces, nombreuses sont les générations d'*humanimaux* nées *hors* du monde des citoyens, c'est-à-dire dans des camps où aucun être humain ne peut naître. Selon G. Agamben, la naissance est capitale dans l'analyse des agencements du biopouvoir, puisqu'elle est devenue un motif d'exclusion dès lors que les Etats-nations ont différencié les hommes selon leur lieu de naissance et l'ordre juridique ; ce dernier représenté par les lois souveraines. Le rôle de l'Etat consiste à assumer la charge de la vie biologique de la nation en concédant aux individus nés sur son territoire la citoyenneté, ce qui fait d'eux des *sujets de droits*. Cela implique que l'Etat reconnaît ces vies comme une sorte de patrimoine biologique qu'il doit protéger à travers des lois, une reconnaissance politique octroyée par la naissance que représente également une reconnaissance morale. Car si l'Etat estime qu'une femme ou un homme né *sur* son territoire mérite d'être protégé par ses lois, c'est parce qu'il considère que cet individu est digne de l'incarner, voire de représenter l'image du pouvoir souverain à travers sa personne.

Cette mention nous permet d'explorer les implications ontologiques de l'attribution de la citoyenneté et des droits acquis par celle-ci. Notre hypothèse suggère qu'être reconnu comme un Citoyen dès la naissance signifie « être-dans-le-monde ». Il s'agit d'un « être » parce qu'il est immergé dans un monde de significations et de relations humaines ; en outre parce qu'en étant né *parmi* les hommes, il est reconnu comme un Egal, voire comme un possesseur du *Dasein*. Cette considération peut être mieux expliquée si l'on revient à Martin Heidegger qui indique qu'un « être-dans-le-monde » est un représentant de la communauté des *Dasein*, parce qu'« être » signifie *être-ensemble avec d'autres* :

Dans la mesure où un homme existe, il est, en tant qu'existant, déjà transposé en d'autres humains, même lorsqu'il n'y a en fait aucun être humain à proximité. Être-là de l'homme, être-là en l'homme, signifie donc — non pas exclusivement mais entre autres — être-transposé en d'autres hommes.⁴⁵⁴

En d'autres termes, être né à l'intérieur d'une communauté politique implique de posséder un ensemble de droits et une considération humaine de la part des autres. De la même manière qu'un homme né-là porte en lui un seuil d'empathie, de proximité et de responsabilité comme s'il avait écrit sur son visage un commandement : « tu ne (me) tueras

⁴⁵³ Agier, « L'encampement du monde » dans *Un monde de camps*, p. 12-13.

⁴⁵⁴ Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, p. 304.

point ». Néanmoins, ce *nomos* de l'Etat-nation jadis représenté par le trinôme territoire-système-naissance sera précisément rompu au moyen des « zones d'exception », comme le camp qui constituera, d'après G. Agamben, « le nouveau régulateur secret de l'inscription de la vie dans le système — ou, plutôt, le signe de l'impossibilité du système à fonctionner sans se transformer en une machine létale. »⁴⁵⁵ La rupture entre la reconnaissance politique et la reconnaissance morale dévoilera le pouvoir chez le Souverain de rendre invisibles certaines vies. Certaines seront nées sur les « zones d'exception », d'autres comme nous l'avons vu seront « orientés » vers ces espaces. Cela suggère que la réduction dans la considération juridique, politique et morale envers ces vies peut être aussi accomplie au moyen de leur « encampement »⁴⁵⁶, comme c'est le cas de la plupart des *humanimaux*. Quoi qu'il en soit, toute vie placée dans une « zone d'exception » s'éloigne du monde des hommes, ce qui constituera la disparition de toute considération humaine envers elle. Car les corps à l'intérieur de ces espaces finiront par incarner cette exceptionnalité, c'est-à-dire qu'ils finiront par dévoiler leur étrangeté radicale les éloignant de l'espèce humaine. Cependant, comment ces vies peuvent-elles être repérées ? Est-ce que leurs corps dévoilent leur caractère exceptionnel ?

Nacira Guenif-Soulaimas, une sociologue française, nous permet de faire une première interprétation sur l'exceptionnalité dévoilée par certains corps. Elle mentionne que les corps des demandeurs d'asile sont des *corps-frontières*, car avant même d'avoir un nom pour les décrire et pour les juger, ils nous interpellent déjà par leur étrangeté, à savoir par leur non-appartenance au monde local. Les témoignages des membres de la *Roya Citoyenne* précédemment cités nous aident à illustrer cette thèse. Pour rappel, ils ont signalé que depuis l'année 2015, le nombre de policiers patrouillant dans la vallée de la Roya a augmenté. Un des critères de repérage des gendarmes et des contrôleurs de la SCNF dans la région, c'est leur phénotype, voire la couleur de leur peau. Ceux qui ont la peau noire sont presque immédiatement inspectés afin de vérifier qu'ils ne sont pas des corps auxquels, dirait N. Guenif-Soulaimas, il faut *faire frontière*.⁴⁵⁷ La thèse de N. Guenif-Soulaimas s'appuie certainement sur les critères ethniques dévoilant la *frontière* de certains corps qui les sépare en locaux et en étrangers. Mais pour Raphaël Krafft, un journaliste français, ce n'est pas la peau

⁴⁵⁵ Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p. 188.

⁴⁵⁶ Agier, « L'encampement du monde » dans *Un monde de camps*, p.25.

⁴⁵⁷ Pour plus d'information sur la thèse concernant le *corps-frontière*, voir : Nacira Guenif-Soulaimas « Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux » dans *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. (Paris : La Découverte, 2010).

qui dévoile l'exceptionnalité de ces corps, c'est leur visage. Dans son roman *Passeur*, R. Krafft raconte comment il a aidé deux demandeurs d'asile bloqués à la frontière franco-italienne de Vintimille qui avaient essayé à maintes prises de traverser la frontière par leurs propres moyens. Dans l'espoir de réussir, souligne R. Krafft, ils portaient toujours les vêtements les plus chics, les plus propres pour « passer inaperçus une fois dans les rues de Menton. »⁴⁵⁸ Cependant, l'apparence de ces femmes et de ces hommes, qui « avaient été commerçant prospère, haut cadre dans l'administration régionale ou étudiant »⁴⁵⁹, était désormais transformée en celle de clochard. Leur *tenue* — plus qu'une projection humaine — désignait plutôt un déguisement par lequel ils souhaitaient être vus comme des citoyens, et en particulier comme des hommes capables de traverser toutes les frontières. Néanmoins, même si leur *tenue* avait été plus propre, affirme R. Krafft, elle n'aurait jamais pu voiler le désespoir sur leurs visages, puisque c'était cette partie de leurs corps qui les trahissait, celle qui dévoilait leur caractère frontalier les empêchant d'être considérés comme des hommes. Pour nous, cela suggère que l'exceptionnalité des camps et de leur condition juridique et morale a été incarnée par les corps des *humanimaux*, comme s'ils portaient sur eux la frontière les séparant du monde des hommes.⁴⁶⁰

Restons un moment sur le visage des *humanimaux*, parce qu'il dénote un paradoxe. Souvenons-nous qu'à l'extérieur des camps, il est expressif, c'est-à-dire *visible*. Cependant à l'intérieur des « zones d'exception », tous leurs visages sont invisibles, ainsi que l'écrivent Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc. D'après eux, pouvoir associer un nom à un visage constitue « le point de départ obligé de toute vie ». Sans cette conjonction, on est face à un visage qui ne nous interpellera jamais de devenir responsable de son sort. Les individus accédant aux camps deviennent « des visages sans nom, ou bien des noms sans visage » qui, affirment ces deux penseurs, « se superposent rarement pour former une silhouette identifiable

⁴⁵⁸ Krafft, *Passeur*, p.19.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁶⁰ On peut également indiquer que certains corps font partie de la frontière nous séparant d'eux. Ceci est le cas des camps construits par les autorités mexicaines à Tamaulipas, une ville frontalière avec les Etats-Unis où les autorités de ces deux pays ont fermé les frontières aux migrants provenant de l'Amérique Centrale. Sans aucune explication à leur refus, ce qui constitue une violation aux conventions internationales sur le droit d'asile, les autorités mexicaines ont dû « prendre en charge » ces demandeurs d'asile en improvisant un camp de migrants littéralement *collé au mur*. Cette image illustre la double exclusion des migrants : ni reconnus comme citoyens, ni comme demandeurs d'asile par aucun des deux pays. En outre, elle montre comment certains corps aident à la construction des murs. Ainsi, ce n'est plus la frontière qui traverse ces femmes et ces hommes, *ils sont la frontière*.

aux yeux de tous. »⁴⁶¹ František Mertl, un peintre connu sous le pseudonyme de *Franta*, semble avoir compris la disparition de la conjonction corps-esprit chez les demandeurs d'asile et les réfugiés. Ce peintre engagé dans la cause des réfugiés dessine dans ses tableaux la désintégration de ces corps — qui ont été réduits premièrement par l'exil, puis par l'indifférence des gouvernements locaux — en de simples silhouettes. Nous précisons que plus qu'une silhouette, on devrait mentionner des ombres de l'humain, car ce n'est pas l'obscurité du crayon que l'on voit, c'est l'intention du peintre : peindre les ombres des anciens hommes. En effet, une fois anéanti, au-delà de l'esprit humain des demandeurs d'asile et des réfugiés, l'unique chose que l'on peut peindre, c'est le spectre de l'humanité disparue de ces corps⁴⁶². Quant au visage de l'*humanimal*, certes il ressemble dans sa forme à un visage humain, mais il ne dévoile précisément aucun sens humain. Ce qu'il porte sur lui c'est un ~~visage~~ — comme celui appartenant aux animaux — sur lequel, malgré son apparence humaine, il est écrit *ceci n'est pas un homme*.

La transmission de l'exceptionnalité des camps aux corps des *humanimaux* nous permet de revenir à la thèse de Michel Foucault désignant les corps comme la pièce centrale des agencements du biopouvoir. Il souligne que les corps portent sur eux la trace de leur considération morale où, par exemple, une cicatrice représente la marque d'un crime puni par le pouvoir souverain sur les corps d'un criminel. Ainsi le note-t-il : « qu'il s'agisse simplement du pilori ou du bûcher et de la roue, le condamné publie son crime et la justice qu'on lui fait rendre, en les portant physiquement sur son corps. »⁴⁶³ D'après M. Foucault, l'importance de cette trace corporelle réside dans le fait qu'elle sert à dissuader les autres citoyens de violer la Loi. Pour ce motif, le corps du coupable doit alors être « montré, promené, exposé, supplicé », il doit porter en lui et sur lui « l'acte de justice »⁴⁶⁴, c'est-à-dire la punition. G. Agamben s'inspire précisément de l'analyse des corps chez M. Foucault pour développer sa thèse sur la sacralité chez l'*homo sacer*. Cette figure archaïque du droit romain était associée aux anciens hommes, « anciens » parce qu'à cause d'un crime exemplaire, ils ont été exclus de la communauté humaine. Néanmoins, cette exclusion n'impliquait pas un enfermement dans une « zone d'exception » — comme c'est le cas aujourd'hui des *humanimaux* — puisque

⁴⁶¹ Brugère et Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, p.135.

⁴⁶² A ce propos, on suggère au lecteur de regarder le documentaire réalisé par Maria Kourkouta et Niki Giannari ou elles associent précisément les demandeurs d'asile bloqués en Grèce aux spectres. Voir : *Des Spectres hantent l'Europe*, (France, Survivance, 2016, 99 min).

⁴⁶³ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 54.

⁴⁶⁴ *Ibid.* p. 53.

les *homines sacri* pouvaient se déplacer librement à l'intérieur des cités. Pourtant, cela ne supposait pas qu'ils étaient considérés comme des citoyens, non plus comme des corps susceptibles d'une considération humaine. Si leur déplacement était permis, c'est parce qu'aux yeux du Souverain et des citoyens, ils étaient *humainement invisibles*. Cela revient à franchir une frontière essentielle, car ce n'est plus l'enfermement qui dévoile l'étrangeté radicale de certains individus, ce sont leurs corps qui montrent leur non-appartenance à l'espèce humaine. C'est-à-dire, le caractère exceptionnel qui, en principe détermine seulement leur estimation ontologique et juridique, fait déjà partie de la constitution morphologique des *homines sacri*. La conséquence est qu'on ne verra chez eux que de simples corps vivants (*zôé*), voire des animaux à forme humaine marqués, souligne G. Agamben, par un « seuil d'indifférence ».⁴⁶⁵

Cette indifférence nous permet de rappeler l'origine du terme *sacer* mot issu des porcelets jadis destinés au sacrifice, des vies qui ont été par la suite placées par les anciens Romains *hors* de la sphère juridique et morale⁴⁶⁶. Une interprétation suggère qu'en étant des vies absentes d'une essence humaine, la mort des animaux et des *homines sacri* n'était qu'un fait purement biologique, ce qui explique l'indifférence envers eux. Si l'on croit G. Agamben, cela prouve que le corps de l'*homo sacer* dénote la capacité chez le Souverain de réduire certaines vies humaines à leurs caractères biologiques essentiels, ce qui est un attribut historique de la machine anthropogénique.⁴⁶⁷ Maintenant, s'il s'inspire de cette figure archaïque du droit romain, c'est parce que la machine anthropogénique continue de produire des figures non-humaines, comme l'ont été les Juifs et les Tziganes pendant le régime nazi. Cependant, il faut distinguer leur processus de déshumanisation : par exemple, il n'était pas nécessaire d'enfermer l'*homo sacer*, puisqu'il portait en soi son caractère exceptionnel. Quant

⁴⁶⁵ Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p. 95.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ Pour Walter Mignolo, la fragilité de la condition humaine n'est qu'une découverte récente pour l'homme européen, mais pour les peuples des pays latinoaméricains et africains, elle est une réalité datant de plus de 500 ans. Par ailleurs, W. Mignolo mentionne que les réflexions de Giorgio Agamben sont tardives, surtout « régionales », donc limitées dans leur universalisme critique et éthique. En se focalisant seulement sur l'Holocauste, G. Agamben ignore l'histoire de la colonisation caractérisée par la jetabilité de certaines vies humaines. En somme, les noirs et les indigènes incarnent depuis le XVI^{ème} siècle la « vie nue ». Pour en savoir plus sur sa pensée, voir : Walter Mignolo, « Coloniality of Power and Subalternity, » dans *The Latin American Subaltern Studies Reader*. (Durham: Duke University Press, 2001) et « El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto » dans *El Giro decolonial*. (Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007).

aux êtres sacralisés par les régimes totalitaires mentionnés en amont, leur enfermement dans les camps a été essentiel pour qu'ils incarnent cette exceptionnalité. Quoi qu'il en soit, le trait commun chez toutes ces figures sacrées est qu'elles étaient destinées à mourir une fois privées des droits du citoyen, comme le terme *sacer* l'annonce selon G. Agamben.⁴⁶⁸

Dans cet ordre d'idée, Danièle Lochak nous rappelle que par la mention d'un être « sans droits » (*rechtlos*), on doit comprendre un individu susceptible de subir toutes sortes d'abus. D'après Lochak, cela s'explique par le simple fait que tout être *sans droits* — ancien ou contemporain — est entouré par une aura d'indifférence qui le rapproche plus du non-humain que de l'humain. Cela s'explique, comme nous l'avons indiqué, par l'attribution des droits lors de la naissance ou de la reconnaissance d'une demande d'asile représentant la prise en charge par le Souverain de ces vies. De manière inverse, un être dépourvu de ces droits figure une vie sans aucune considération juridique ni morale. Dans les mots de D. Lochak, sur le corps d'un *sans droits* « tout est licite », c'est-à-dire qu'on peut « le tuer impunément, le réduire en esclavage, le dépouiller de ses biens »⁴⁶⁹. A cet effet, nous pouvons nous demander si un *sans droits* à forme humaine n'est pas l'égal d'un *sans droits* à forme animale. C'est-à-dire : une vie humaine dépourvue d'une protection juridique et d'une considération morale n'est-elle pas aussi vulnérable et méprisable qu'une vie animale ?

Maintenant, quand nous disons que les *humanimaux* semblent être les nouveaux *homines sacri*, il faut préciser que ce parallèle s'appuie sur leur réduction à une simple vie (*zôé*) et à l'aura d'indifférence les entourant. Pour rappel, l'*orientation* vers une « zone d'exception » dans l'attente d'une résolution à leur demande d'asile représente déjà une différenciation biopolitique, en particulier celle d'un *tri* des vies qui établit une distanciation sur le plan éthique, ce que l'indifférence et l'abandon des *humanimaux* semble confirmer. Dans ce sens, tant que leurs vies comme leurs morts seront indifférentes aux yeux des vrais hommes, les *citoyens*, cette absence totale de considération morale peut être jugée similaire à celle que subissent la plupart des animaux. Cela veut-il dire qu'on réagit face à leur mort avec la même indifférence que face à celle de certains animaux ? Avant de répondre à cette question, il est nécessaire d'approfondir le sujet de l'influence de la biopolitique dans les liens empathiques envers certaines vies, ce qu'on va construire à l'aide de certaines études scientifiques au caractère animaliste qui critiquent la disjonction biopolitique entre l'humain et le non-humain. C'est-à-dire des études démontrant comment l'élimination des vies — la

⁴⁶⁸ Agamben, « We Refugees », p.117.

⁴⁶⁹ Lochak, *Etrangers*. pp. 74-75.

thanatopolitique — est précédée par la réduction aux simples vies (*zôé*) — la biopolitique —, un procédé engendrant une « distanciation phylogénétique » où une vie ne sera qu'un « fragment du monde » à la merci des besoins de l'homme. Une approximation nous permettant d'ailleurs d'illustrer que la morphologie humaine ne fait pas un « être », non plus que son lieu de naissance, c'est l'optique biopolitique que l'on porte envers une vie qui en fait une vie humaine.

La dissonance cognitive et la distanciation phylogénétique sont deux termes souvent confondus qu'il faut distinguer. La dissonance cognitive représente une contradiction entre le système de croyances chez un individu et ses actions établies. On pourrait certainement l'associer à la schizophrénie morale. Cependant, en étant *malade*, le schizophrène moral ne peut pas identifier l'incohérence entre ses croyances et ses actions. Quant à l'individu victime d'une dissonance cognitive, il peut le faire mais il décide de justifier ses incohérences à travers des discours contradictoires, voire absurdes avant de changer ses actions pour être en accord avec ses principes. Plus la tension — voire l'incohérence — est flagrante, plus l'individu se forcera à la nier car, d'après lui, le profit qu'il obtient avec cette tâche justifie son incohérence. Pour donner un exemple, imaginons un individu opposé à l'élevage intensif des porcs qui mange précisément du jambon de porc. Cet acte illustre une *relation dissonante*⁴⁷⁰ consistant à effectuer deux actions incompatibles avec les supposés principes moraux de l'individu en question. Pour justifier cette incohérence, il pourra se servir du discours de l'Industrie agroalimentaire montrant la viande comme un aliment délicieux, nutritif, surtout comme un signe de convivialité et d'échanges. A l'aide de ce type de discours, cet individu prétendra ne voir aucune contradiction dans son action. Nous reviendrons sur ces observations ; l'important ici consiste à identifier comment la dissonance cognitive représente un autre mécanisme de la biopolitique contemporaine permettant l'exploitation de certaines vies et l'incohérente justification de celle-ci.

En ce qui concerne la distanciation phylogénétique, certains animalistes indiquent qu'elle est l'extension de la dissonance cognitive. Commençons par souligner que la classification phylogénétique (aussi connue sur le nom de classification cladistique) est un système de catégorisation qui s'appuie sur les relations de parenté parmi les espèces, comme le nom phylogénèse l'indique (du grec *φῦλον* « tribu ou famille » et *γένεσις* « création »). Par

⁴⁷⁰ Il faut préciser que dans l'étude de la dissonance cognitive, plusieurs relations cognitives ont été identifiées. Nous suggérons au lecteur de se confronter à l'œuvre de Leon Festinger, pionnier des recherches sur la dissonance cognitive : Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*. (Palo-Alto, Stanford University Press, 1957).

exemple, un chien et un loup sont deux membres de la même famille phylogénétique : *canis lupus*. Si les animalistes s'intéressent aux études concernant la distanciation phylogénétique, c'est pour démontrer comment notre empathie est influencée par des critères phylogénétiques, en particulier des critères anthropomorphes où plus un être vivant est différent des hommes, moins on sera empathiques envers lui. A cet effet, on peut citer l'expérience menée par Aurélien Miralles et deux autres chercheurs en Biologie Médicale souhaitant repérer et classifier les critères d'empathie envers certaines espèces animales chez un groupe de volontaires. Les participants étaient exposés à deux images montrant deux espèces animales différentes, parfois trop *éloignées* l'une de l'autre sur le plan phylogénétique (*ex.* un poulpe et un éléphant). Ils devaient compléter la phrase suivante : « *If these two individuals were in danger of death, I will spare the life of...* ». Les résultats ont démontré que chez certaines espèces animales leur probabilité d'« être sauvées » diminuait par rapport à leur distanciation phylogénétique, voire à leur non-ressemblance avec la morphologie de l'homme.⁴⁷¹ De manière inverse, on est plus enclin à sauver la vie d'un animal si sa morphologie est plus proche de la nôtre, ce que les chercheurs ont également interprété comme un signe de compassion. L'étude réalisée par A. Miralles et ses collaborateurs conclut par une distanciation phylogénétique dite « naturelle » s'agissant d'un procédé biologique chez l'homme qui reconnaît la souffrance de l'autre seulement s'il lui ressemble⁴⁷². D'ailleurs, les chercheurs signalent que l'influence de l'anthropocentrisme prouve que plus un animal partage des traits extérieurs avec l'homme (la *synapomorphie*), plus la distance phylogénétique est réduite.⁴⁷³

La nécessité de partager les mêmes traits morphologiques — plutôt anthropomorphes — pour devenir empathique est également examinée par Scott Plous, un psychologue états-unien indiquant que la perception joue un rôle fondamental dans l'empathie. D'après lui, notre empathie est orientée par le degré de proximité avec les autres, de sorte qu'avec ceux que l'on estime comme les plus proches de nous, nous expérimentons un plus haut degré d'empathie. Dans les mots de S. Plous, cela signifie que nous serons plus *affectés* « par les

⁴⁷¹ Miralles, Raymond, et Lecointre, « Empathy and Compassion toward Other Species Decrease with Evolutionary Divergence Time », p.4.

⁴⁷² Il faut préciser que l'étude d'A. Miralles se focalise seulement sur la perception des hommes envers les autres espèces, c'est-à-dire qu'elle n'aborde pas l'éventuelle empathie qu'un animal pourrait expérimenter envers un autre animal de son espèce ou non et, bien sûr, envers un humain.

⁴⁷³ Miralles, Raymond, et Lecointre, « Empathy and Compassion toward Other Species Decrease with Evolutionary Divergence Time », p.4.

événements heureux ou malheureux qui les touchent. »⁴⁷⁴ Et si l'on se réfère au secours moral ou physique, Plous affirme que l'on exprime « une plus grande disposition à venir en aide aux personnes que l'on perçoit comme semblables à soi. »⁴⁷⁵ Les thèses d'Aurélien Miralles et de Scott Plous mettent en évidence une orientation anthropomorphiste de l'empathie, dont la ressemblance morphologique avec l'homme comporte une implication majeure dans le sort des autres vies qui, paradoxalement, ne sont plus les vies des Autres, mais de nos semblables. En somme, plus l'Autre est Nous, plus nous irons vers lui et, de manière inverse, l'empathie et la compassion disparaissent au fur et à mesure que l'on se distingue morphologiquement de ces espèces, qui peuvent même se transformer en objets de notre rejet et notre dégoût.

Les études relatives à l'influence de la proximité phylogénétique sur nos considérations morales nous enjoignent de reformuler le dilemme moral exprimé par Gary Francione à travers la question : « Qui sauverions-nous lors d'un naufrage, un chien ou un enfant ? »⁴⁷⁶ Pour rappel, G. Francione indique que la réponse à cette question ne s'appuie pas sur la proximité phylogénétique, ce qui suggère que nous sauverions un homme parce qu'il est *comme* nous. Pour lui, c'est la proximité morale qui détermine notre action, ainsi nous serions prêts à sauver un être vivant avec lequel nous possédons des liens d'affection et de respect. Cela signifie que l'on peut se sentir touché davantage par la souffrance d'un animal que l'on connaît que par celle d'un homme inconnu, ce qui permettrait de reformuler sa question : « Qui sauveriez-vous lors d'un naufrage, votre chien ou un enfant inconnu ? » Mais si nous enlevons la proximité morale, indique-t-il, nous nous orientons toujours à sauver les hommes même s'ils nous sont inconnus. Autrement dit, l'absence de proximité morale nous oriente vers la proximité phylogénétique ; cela suppose-t-il qu'on ne peut pas échapper à cette orientation empathique ? D'après G. Francione, on sera plus apte à sauver un homme parce que la plupart des animaux sont entourés d'une aura de non-considération morale rendant leurs vies invisibles, exception faite des animaux de compagnie comme nous l'avons examiné. L'erreur de ce type de réflexions et d'études scientifiques consiste à oublier l'influence du biopouvoir tenu par le Souverain dans l'orientation dite « naturelle » de la morale humaine, dont les *humanimaux* sont un exemple. En effet, malgré leur proximité phylogénétique avec les hommes, ils sont totalement ignorés par le Souverain et par une partie des citoyens ; une attitude contrastant avec l'émergence d'une considération morale

⁴⁷⁴ Plous, S. « Psychological mechanisms in the human use of animals », p. 20.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ Francione, *Introduction au droit des animaux*, p.27.

envers les animaux qui démontre que la distanciation phylogénétique n'est pas un obstacle dans le respect d'autres vies. C'est au travers de ces incohérences éthiques que la biopolitique dévoile sa capacité de construire et de déformer notre conception envers certains corps et notre considération morale envers certaines vies. Une influence manifestée par les lois souveraines que l'on peut trouver dans la pensée antique, en particulier dans les réflexions aristotéliennes concernant l'amitié, ce sentiment de communion entre égaux.

Aristote indiquait que pour établir un lien d'amitié, il était nécessaire de se trouver face à un être vivant, voire face à un *ánemos* (ἄνεμος). Cependant, on a analysé comment l'amitié ne peut pas se construire entre un animal et un homme, même cas pour un maître et son esclave. Le motif de cette distinction est simple, il n'y a aucune possibilité d'amitié parce « qu'il n'y a rien de commun entre ces êtres » car « l'esclave n'est qu'un instrument animé, de même que l'instrument est un esclave inanimé. »⁴⁷⁷ Aristote spécifie ici que le fait d'être vivant et de partager une même forme — voire une affinité phylogénétique — ne constituent pas des éléments convaincants pour établir une amitié avec quiconque. Car l'amitié est un signe de considération et de responsabilité morale envers un Egal, à entendre par *égal* un être similaire dans tous les aspects, à savoir dans le corps et le statut, notamment celui de Citoyen. Néanmoins, Aristote concède un minimum de respect envers certains hommes comme les esclaves, seulement qu'il est respecté en tant qu'*outil vivant* d'un homme, à savoir le maître. Même cas chez l'animal qui peut certainement être respecté, mais seulement à partir du moment où il est le « bien vivant » d'un homme.⁴⁷⁸

Ce qu'il faut retenir de la conception aristotélienne du respect et de l'amitié, ce sont les sentiments pouvant être manifestés envers des égaux, surtout l'amitié qui, d'après Aristote, est une expression d'amour vertueux.⁴⁷⁹ Cette conception souligne que pour être respecté en tant qu'humain, il est indispensable de posséder la même constitution phylogénétique et la même estimation politique. Maintenant, ce partage de sentiments entre égaux peut-il être interprété comme une incarnation du Souverain ? En effet, si la responsabilité chez le Souverain consiste à veiller sur son patrimoine biologique, la vie de ses citoyens, ces derniers en construisant des liens d'amitié avec leurs égaux, donc du respect, veillent également sur la vie de tous les citoyens. C'est-à-dire que la responsabilité souveraine est devenue une

⁴⁷⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Livre VIII, Ch. 11§ 5.

⁴⁷⁸ Il faut souligner que les considérations morales et juridiques envers les animaux n'ont pas trop évolué depuis des siècles, comme le montrent certains articles du Code civil précédemment examinés. Pour rappel, l'animal ne peut être respecté qu'à condition d'être le « bien vivant » d'un homme.

⁴⁷⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Livre IX, Ch. 5§ 3.

responsabilité citoyenne, ce qui nous permet d'affirmer qu'en incarnant dans toute son ampleur le Souverain, les citoyens sont également ses frontières. Une telle considération suggère, comme nous allons le voir, que tout citoyen devient possesseur d'un droit, celui de protéger le territoire national en expulsant les éventuels envahisseurs.

A ce propos, on peut mentionner les réflexions de Porphyre qui, déjà au III^{ème} siècle, examinait l'association de certains hommes avec des animaux sauvages. Il signale que l'expulsion, la persécution et l'extermination des hommes sont produites par le Souverain qui associait certains individus à une menace pour le territoire comparable à celle représentée par les animaux sauvages. Cette estimation a donné naissance à un droit, celui de pouvoir « bouter les étrangers hors du territoire, c'est-à-dire de faire la guerre, et de tuer les bêtes hostiles, c'est-à-dire de chasser ».⁴⁸⁰ Pour revenir aux mentions de Danièle Lochak et de Giorgio Agamben, les réflexions de Porphyre démontrent comment le fait d'assimiler les hommes venus d'ailleurs aux bêtes hostiles représente une manipulation biopolitique de la proximité phylogénétique.

Maintenant, il faut signaler que certains penseurs animalistes s'appuient précisément sur la capacité chez le Souverain de métamorphoser notre perception morale envers certaines vies, dont celles des animaux. Néanmoins, pour dénoncer l'ampleur et le pouvoir des lois souveraines sur les vies animales, certains animalistes tendent vers des analogies plus polémiques, parfois erronées ou sans analyse pertinente prouvant l'efficacité de leurs arguments. On en citera certaines. Commençons par Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer qui mentionne que l'enlèvement des droits fondamentaux pendant les régimes totalitaires a marqué le chemin vers l'exploitation systématique de toute femme et tout homme désormais jugé comme *inférieur*. Le premier pas de cette métamorphose biopolitique, nous l'avons examiné, consiste à transformer ces individus en des étrangers radicaux — sous-entendant des étrangers à l'espèce humaine — à travers l'enlèvement de leurs droits. J.B. Jeangène-Vilmer l'interprète comme le début d'une distanciation sur le plan politique et sur le plan empathique, dont la conséquence sera que l'homme aura « moins de sympathie » pour un sujet qu'il juge comme un « autre » et comme un être « inférieur ».⁴⁸¹ Par cette même distanciation, l'homme pourra se placer dans la partie la plus haute de la hiérarchie de l'espèce humaine et, de cette manière, il pourra désormais traiter cet *autre* « d'une manière qu'il qualifierait autrement

⁴⁸⁰ Porphyre cité par Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, p.115.

⁴⁸¹ Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, p. 126.

d'inhumaine ». ⁴⁸²

Carol J. Adams, une écrivaine militante pour les droits des animaux, s'inspire d'un événement plus récent pour donner un exemple de la distanciation éthique et de l'émergence des traitements jugés « inhumains ». Elle commence par signaler qu'au moment où un corps n'est plus estimé comme appartenant à un être humain, ce corps peut être détruit, voire exterminé, un procédé qui démarre par une association linguistique des hommes indésirables aux animaux ⁴⁸³. Elle cite comme exemple le conflit rwandais entre les Tutsis et les Hutus, où ces derniers regardaient les membres de la tribu ennemie comme des cafards (*inyenzi*) ou comme le mal incarné. En prenant le pouvoir au Rwanda, les Hutus ont réussi à instaurer un gouvernement de dégradation systématique des Tutsis, ce qui a ouvert la porte à leur génocide et renforcé l'idée d'une espèce supérieure aux autres, à savoir les Hutus. Ce qu'il faut retenir d'après C.J. Adams, c'est que cette dégradation biopolitique et morale a été possible par la requalification des autres. Ainsi l'indique-t-elle : « When genocidal governments rename humans as animals, they reinforce the ladder of human superiority by pushing some people off it. »⁴⁸⁴

Ce genre de réflexions a été également travaillé par Theodor Adorno qui a indiqué que l'association de certaines communautés aux animaux avait un double effet : la dégradation linguistique d'un être et la consolidation de la hiérarchie humaine chez un autre. En signalant un autre comme un animal à forme humaine, les *vrais* hommes pouvaient désormais ignorer la souffrance de ces autres. Adorno indique que lors de la rencontre d'un animal blessé, on ne se sent pas interpellés moralement, car ce n'est qu'un animal. D'après lui, ce même recul moral « réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que “ce n'est qu'un animal”. »⁴⁸⁵ Cela suggère que face à la souffrance d'un animal et d'un homme animalisé, on réagira toujours avec la même

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ A propos de la dégradation linguistique, on peut mentionner l'association PETA qui, en décembre 2019, a sorti une campagne de conscientisation suggérant une reformulation des *expressions spécistes* très souvent employées dans plusieurs langues. Par exemple, en Espagnol et en Anglais, on utilise souvent des phrases comme « matar dos pájaros de un tiro » et « kill two birds with one stone » qui en français signifient « tuer deux oiseaux avec un seul caillou ». PETA estime que ce type d'expressions illustrent une violence verbale fomentant l'exploitation animale. Pour éviter ce genre d'expressions, l'association suggère de les rendre plus empathiques, ainsi notre phrase reformulée indiquerait « nourrir deux oiseaux d'un seul scone ». Pour plus d'information sur cette campagne, consulter le site : <https://www.peta.org/teachkind/lesson-plans-activities/animal-friendly-idioms/>

⁴⁸⁴ Adams, «The War on Compassion », p. 21.

⁴⁸⁵ Adorno, *Minima moralia*, §68.

indifférence, car le recul moral et l'abandon que l'on exprime sont les mêmes face à ces deux êtres dépourvus des droits fondamentaux qui, pour rappel, font de toute vie une vie humaine. Ces deux sentiments d'aversion et d'indifférence inspirés par les lois souveraines nous indiquent que ces vies ne possèdent aucune valeur humaine, qu'elles sont des vies purement biologiques. S'agissant des vies dépourvues de toute signification humaine, cela supposerait d'ailleurs que les animaux ne sont pas vraiment abattus, ce serait comme briser une horloge dotée de motricité⁴⁸⁶. Quant aux animaux à forme humaine, ces mêmes critères permettent-ils leur abattage ? Concrètement, existe-t-il une différence entre tuer un animal et un animal à forme humaine ?

Comme nous l'avons mentionné, établir ce type d'associations est conflictuel, même Jacques Derrida l'a souligné à propos du parallélisme construit par Theodor Adorno qui « va d'un coup très loin » au moment d'affirmer que « les animaux jouent virtuellement le même rôle que les Juifs pour un système fasciste ». ⁴⁸⁷ Malgré cet avertissement, ces parallélismes ont été repris par certains penseurs, comme Charles Patterson qui reprend précisément une phrase d'Adorno suggérant qu'Auschwitz commence au moment où l'on regarde un abattoir et que l'on dit de ses occupants qu'« ils ne sont que des animaux. »⁴⁸⁸ Une mention ayant permis à C. Patterson de suggérer que les abattoirs sont des camps de concentration contemporains. Plus récemment, Corine Pelluchon a mentionné que l'élevage intensif devient de plus en plus concentrationnaire (*L'autonomie brisée*, 2009), ce qui suggère un parallélisme avec les camps d'extermination des régimes totalitaires. Du côté des militants, certains sont plus directs, car ils soulignent que l'élevage industriel est un « génocide industrialisé », voire un « nouveau holocauste » (*Boucherie Abolition*). D'autres penseurs animalistes s'opposent à ces parallélismes, comme Elisabeth de Fontenay qui suggère qu'avant de rendre les abattoirs une « métaphore vive » des camps d'extermination nazis, il faudrait reconnaître le caractère singulier de l'extermination des juifs (*Le Silence des bêtes*, 1998).

De retour à Charles Patterson, il reconnaît le caractère conflictuel de ce genre d'associations⁴⁸⁹, ayant souligné qu'elles ont divisé la communauté juive. Il explique que

⁴⁸⁶ cf. Descartes, « Lettre au marquis de Newcastle » dans *Œuvres et lettres*. pp.1256-1257.

⁴⁸⁷ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p.143.

⁴⁸⁸ Patterson, *Eternal Treblinka*, p.53. Nous suggérons au lecteur d'aller consulter la source originelle de cette citation devenue célèbre : cf. Christa Blanke, *Da krähte der Hahn. Kirche für Tiere? Eine Streitschrift*. (Eschbach Verlag Am, 1995).

⁴⁸⁹ Nous pouvons également voir dans certaines analogies une manifestation de la schizophrénie morale, comme quand les personnages politiques s'en servent pour projeter une image empathique tout en incarnant l'opposé.

certaines rescapés ont considéré la maltraitance animale exécration dans l'élevage industriel puisqu'elle leur rappelait les camps de concentration nazis. Même une partie de ces rescapés a participé à une campagne de l'association PETA, publiée en 2003, signalant que la consommation de viande représentait « manger l'holocauste ». D'autres rescapés ont trouvé précisément ce parallélisme délétère et abominable, puisque d'après eux il dénote une banalisation de la *Shoa*. Or, si l'on croit C.J. Adams, quand un individu exprime son indignation face à un traitement qu'il estime *animal* — ici notamment les Juifs rescapés ou même les *humanimaux* qui critiquent leurs conditions de vie —, il reproduit le même discours qu'il critique : « when someone says, 'I was treated like an animal', he or she is standing on the human ladder and looking down to those who have never been on the top rung.»⁴⁹⁰ C'est-à-dire qu'en soulignant le caractère inhumain de cette situation ou de l'analogie construite, cet individu cherche à renforcer l'hégémonie de tout homme sur la nature, ici notamment à travers les animaux.

Le parallélisme entre les génocides humains et l'exploitation animale représente une problématique trop complexe pour l'aborder entièrement dans ce travail. En outre, on ne prétend pas dessiner la situation avilissante subie par les *humanimaux* comme un nouvel holocauste, ce qui porterait à associer les *jungles* et les centres de réfugiés aux camps de concentration nazi. Nous refusons ce genre d'associations parce que nous ne sommes pas face à une extermination systématique des *apatrides* comme celle établie pendant le troisième Reich dans l'Allemagne nazie. Néanmoins, dans ce jeu de distinctions, on peut reconnaître que certaines analogies établies par les animalistes possèdent une certaine pertinence. Par exemple, pour dénoncer le manque d'intérêt d'une partie de la société face à l'élevage intensif actuel, le Dr Bernhard Grzimek, ex-directeur du Zoo de Frankfurt, compare cette indifférence à celle des jeunes allemands face aux camps de concentration pendant le régime nazi⁴⁹¹. D'après B. Grzimek, les Allemands savaient ce qui arrivait aux prisonniers des camps mais ils choisissaient de l'ignorer⁴⁹². Cette *ignorance volontaire* peut être examinée à l'aide d'une

C'est le cas du président biélorusse, Alexandre Lukashenko qui, en mars 2019, exprime son mécontentement face aux caméras d'une chaîne de télévision russe lors de la visite d'une ferme. Il a été déconcerté par les conditions d'élevage des vaches, une image qu'il résume en signalant qu'il s'agit d'Auschwitz.

⁴⁹⁰ Adams, «The War on Compassion », p. 21.

⁴⁹¹ Cité par Singer, *Animal Liberation*, p.288.

⁴⁹² Nous suggérons également au lecteur de lire la thèse de Stanley Cohen qui aborde l'indifférence envers l'existence des camps de concentration nazis dans une perspective psychiatrique. S. Cohen indique que les mécanismes psychiques nous protégeant de certains souvenirs douloureux, comme l'existence des camps chez

mention de Florence Burgat, qui se garde pourtant de faire des parallélismes conflictuels dans ses travaux. Elle note que pour certains individus la présence d'un animal représente une présence insignifiante. Une estimation, note-t-elle, qui peut être étendue à tout un ensemble d'animaux portant sur eux l'étiquette d'« inférieurs ».⁴⁹³ Au moment où une vie est entourée par une aura d'indifférence, dont le caractère inférieur est un composant, cette vie devient invisible. Si l'on revient à l'ontologie heideggerienne, cela suppose que la présence d'un animal est purement physique, comme celle de n'importe quel élément matériel animé ou non-animé qui est « dans-le-monde » (*sein in*). Mais en n'ayant aucun élément lui permettant d'être vu et traité comme un humain, nous sommes indifférents à sa vie et à sa présence. Or, nous insistons, cette disposition morale envers les animaux — même cas chez les figures *humanimales* — n'est pas une disposition naturelle, voire fondée sur des aspects biologiques, car aucun animal n'est né inférieur ni supérieur, non plus aucune femme ni aucun homme. L'*infériorité* n'est qu'une construction biopolitique au sein d'une communauté qui, en se distinguant d'une autre par la non-attribution de mêmes droits, peut se vanter d'être *humaine*. C'est-à-dire que l'absence d'égalité juridique et morale réduit certaines vies au rang d'inférieurs, un mouvement qui les rend humainement invisibles aux yeux des vrais hommes. Pour rappel, ces considérations biopolitiques sont engendrées par la machine anthropogénique qui répond aux besoins du Souverain.

En effet, dans la série des analogies construites par les animalistes et brièvement examinées ici, il est important de constater que le lien — parfois explicite, parfois ignoré — est l'influence des lois souveraines sur les relations de parenté ou de distanciation phylogénétique. La phylogénétique ne constitue pas *per se* un critère de discrimination ou d'empathie dit *naturel*, c'est l'intervention du Souverain qui met en marche la machine anthropogénique et manipule ainsi notre perception de l'humain et du non-humain. D'ailleurs, une machine qui déterminerait quelles vies possèdent le droit de vivre et quelles autres peuvent être *sacralisées*, puis écrasées sans aucun crime et sans aucune faute commise, passerait de la biopolitique à la thanatopolitique.⁴⁹⁴ Cependant, il faut préciser que les lois au caractère thanatopolitique ne répondent pas au même fonctionnement chez les animaux et

les rescapés, peuvent aussi bloquer des souvenirs honteux. Il donne comme exemple les citoyens allemands qui n'ont jamais été emprisonnés dans les camps, mais qui ont oublié après l'existence de ceux-ci. D'après lui, il s'agit d'un oubli leur permettant d'échapper à leur complicité dans ce génocide. Pour plus d'information sur sa thèse, voir : S. Cohen, *States of Denial : Knowing About Atrocities and Suffering*, (Cambridge, Polity, 2001.)

⁴⁹³ Burgat, *La cause des animaux*, p. 21.

⁴⁹⁴ Agamben, *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*, p.153.

chez les figures humanimales. Par exemple, lors de l'apparition d'un nouveau type de grippe, des millions d'animaux de toutes les espèces sont abattus sans aucune reconnaissance et sans aucun remord, du moins dans le plan moral. Cela s'explique par le fait que ces marchandises vivantes ont perdu de leur valeur de vente, et si l'homme ne peut en tirer un profit, il faut les exterminer. Cela veut dire que la valeur des animaux est purement économique car, comme on le verra, la plupart des éleveurs et des entreprises demanderont des compensations monétaires. Quant à l'extermination des anciennes vies humaines, elle est plus complexe, car il faut avant tout pouvoir dissocier l'humain dans un corps qui, d'après la phylogénétique, incarne précisément un être humain. C'est-à-dire, avant de pouvoir légitimer leur écrasement, il faut trouver un moyen de rompre avec la ressemblance phylogénétique. Une manière de l'effectuer a été le recours à des critères purement biologiques et médicaux de prime abord. Si l'on se réfère à Giorgio Agamben ce moyen a été l'euthanasie.

G. Agamben indique que pendant le régime nazi l'anéantissement des individus jugés indésirables a été rendu licite par les lois souveraines fondés sur une dialectique médicale différenciant la vraie vie humaine de la vie en apparence humaine. Les critères médicaux, donc scientifiques, ont permis aux nazis de classer les vies « aptes » et « non-aptés » à vivre pleinement (*ex.* les handicapés physiques et mentaux). Le critère de non-plénitude jugeait ces vies comme des vies réduites à leurs traits purement biologiques, également jugées comme des vies *végétatives* ; des estimations scientifiques concédant leur orientation à l'euthanasie. Néanmoins, indique G. Agamben, l'euthanasie n'a jamais constitué un critère éthique chez Hitler, car son objectif était de l'étendre aux autres vies, dont celles des Tziganes, des Homosexuels et des Juifs. Cela veut dire qu'en passant d'une décision éthique et médicale — aider quelqu'un en souffrance ou incapable d'avoir une vie pleine —, à l'appartenance raciale et nationale, l'euthanasie est devenue la base de la thanatopolitique nazie. Cela suppose une nouvelle révision du caractère « humain » chez l'homme à partir de l'image du Citoyen (*bios*), notamment l'aryen européen ou allemand. Et de manière inverse, une reconstitution du « non-humain » à l'aide des vies non-aptés à vivre pleinement, dont les nouveaux apatrides faisaient partie. Ce qu'il faut retenir, c'est que la réduction politique devient une réduction biologique qui justifie après, sous des critères pseudo scientifiques, la disparition ou l'ignorance de la souffrance chez certaines vies. Cela met en évidence que l'affinité phylogénétique — d'Aristote à nos jours — n'est qu'une décision souveraine, en particulier politique, ce que les régimes totalitaires ont certainement illustré à travers leur biopouvoir.

Cet aspect nous permet de conclure l'analyse des analogies chez certains animalistes, avec une critique de leur manque d'argumentation, surtout de contextualisation, comme celle

mentionnée par Peter Singer et Paola Cavalieri. Pour rappel, ils comparent un *animal développé* dans ses capacités cognitives — le singe — avec un homme atteint d'un déficit cognitif considérable — les malades mentaux. Ils affirment qu'une personne subissant une maladie cognitive possède le « droit de vivre » par le simple fait d'être un membre de l'espèce humaine. C'est ainsi que P. Singer l'exprime : « The only thing that distinguishes the infant from the animal, in the eyes of those who claim it has a “right to life”, is that it is, biologically, a member of the species *Homo sapiens*, whereas chimpanzees, dogs, and pigs are not. »⁴⁹⁵ Comme nous l'avons examiné, sous cette logique, ils affirment qu'un singe devrait également être estimé comme une personne humaine, et posséder les droits fondamentaux octroyés à toute femme et tout homme en raison de leur condition.⁴⁹⁶ Si l'on s'inspire du contexte biopolitique des régimes totalitaires que l'on vient d'aborder, il est évident que cette analogie ne pourrait pas être élaborée⁴⁹⁷. En réalité, P. Singer et P. Cavalieri s'inspirent du contexte démocratique actuel, présent dans la plupart des pays du Nord, ce qui nous incite à signaler que l'erreur commise lors de la construction de cette analogie consiste à s'appuyer sur le *Citoyen*. En vérité, ils s'inspirent de l'Homme qui, malgré ses incapacités psychomotrices et cognitives, reste possesseur de tous les *droits fondamentaux* faisant de sa vie une vie humaine. Car si l'on explore cette thèse à partir des *humanimaux*, il est difficile d'affirmer que les droits fondamentaux de ces femmes et ces hommes sont inviolables. Rappelons la mention de Giorgio Agamben signalant que les droits fondamentaux sont seulement attribués aux hommes dans la mesure où ils incarnent la figure du Citoyen⁴⁹⁸, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont en harmonie avec les critères prononcés par le Souverain. Les *humanimaux*, malgré leur pleine capacité cognitive — le *capacitisme* d'après Sunaura Taylor —, leur proximité phylogénétique — être « membre » de l'espèce humaine — ou le fait d'être né sur le territoire national, sont des êtres qui n'incarnent en aucune manière les critères souverains. Ce qu'ils démontrent, c'est que posséder un corps humain ne fait pas un

⁴⁹⁵ Singer, *Animal Liberation*, p.19.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 14.

⁴⁹⁷ On ne va pas entrer dans le débat. Cependant, on peut signaler que pour Paola Cavalieri le tribunal de Nuremberg, après avoir proclamé l'invulnérabilité de toute personne humaine, a légalisé l'indifférence envers les vies animales. En effet, pour P. Cavalieri, en interdisant l'animalisation de l'homme par l'homme, cet accord international a réaffirmé le droit de tout homme à abuser des vies animales. Nous suggérons au lecteur de se reporter à la critique faite par Elisabeth de Fontenay qui mentionne que les réflexions de P. Cavalieri sont déplacées et indécentes. cf. Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, p.103.

⁴⁹⁸ Agamben, « We Refugees », p.117.

humain, de la même manière qu'un corps animal, comme on l'a souligné, ne fait pas un animal, c'est-à-dire un être dépourvu de droits. Tout dépend de l'optique biopolitique dictée par le Souverain et l'assimilation de celle-ci par la société civile.

Nous avons vu comment les *humanimaux*, en étant réduits à leurs traits biologiques essentiels, finissent par incarner l'exceptionnalité des « zones d'exception », une métamorphose biopolitique prouvant que l'humain peut être séparé d'un corps en apparence humain à l'aide des lois souveraines, c'est-à-dire que la parenté phylogénétique et la considération morale envers certaines vies ne sont que des constructions politiques. Par ailleurs, quand une vie manque d'une protection juridique et, par extension, de considération morale, cela est une porte ouverte aux abus et à son éventuelle disparition, ce qui constitue la base de toute thanatopolitique. Pour nous, l'indifférence envers ces vies est expliquée par le fait qu'elles sont désormais associées aux « fragments du monde », ce qui représente leur exploitation licite car, comme le *droit de nature* des Modernes le stipule, tout ce qui appartient à la nature appartient à l'homme. Par la suite, nous examinerons comment cette *fragmentation* biopolitique et morale profite au système économiste, où l'exploitation des vies animales sera parallèle à celle des vies *humanimales*.

La valeur monétaire des vies animales.

Comme nous l'avons vu, la possession d'une phylogénétique anthropomorphe chez un être vivant n'implique pas son insertion dans le cercle de considération morale, c'est l'estime qu'on a envers lui. Quant à la protection juridique de cette vie, elle confirme qu'il s'agit d'un être vivant moralement considéré. De manière inverse, une vie exclue de ce cercle de considération morale tend à être jugée comme une vie *inférieure* ; cette sentence qui l'associe à un « fragment du monde », c'est-à-dire une possession du Souverain et de son représentant, le Citoyen, comme le suggère la thèse du *droit de nature* des Modernes. Cette posture implique de réduire certaines vies aux ressources à disposition du « configurateur du monde », une perspective nous autorisant à mettre en parallèle l'exploitation des vies animales et des vies humanimales orchestrée par le système économique actuel, dont le meilleur exemple est l'Industrie agroalimentaire. Notre objectif consiste à démontrer qu'un des principaux obstacles à la libération animale et une possible solution à ladite « crise migratoire » est l'influence du système économique profitant de l'oppression des vies inférieures afin d'accroître ses rendements. Au regard de la complexité et de l'extension que pourrait prendre cette analyse, nous nous consacrerons à l'examen de la production des produits carnés effectuée par l'Industrie agroalimentaire et à sa relation avec l'exploitation des *humanimaux*. Un examen ayant pour objectif final d'illustrer comment l'éthique et la politique actuelles semblent être contrôlées par le système économique.

Dans les chapitres précédents, nous avons examiné à quel point la Philosophie, la Religion, la Science et la Politique constituent un discours entravant, depuis des siècles, l'inclusion des vies animales dans la sphère de considération morale. Nous avons également étudié les voix de certains penseurs s'opposant à cette exclusion. Cependant, nous n'avons pas encore exploré un autre discours paralysant la libération des animaux, en particulier celle des animaux d'élevage destinés à l'abattage. Il s'agit de celui de l'Industrie agroalimentaire. En effet, l'industrialisation de la production de viande animale a explosé depuis le siècle dernier de manière significative, un phénomène provoqué par les avancées de la zootechnie permettant de mieux connaître le métabolisme de chaque espèce animale pour en tirer le plus de profit possible avec quelques détournements. A titre d'exemple, nous avons signalé en amont qu'afin d'augmenter la masse musculaire des vaches, ces animaux « herbivores » sont nourris avec des farines d'origine animale. Une image confirmant à quel point la zootechnie a

favorisé l'émergence de véritables *animaux-machines* qui, en prolongeant leur temps de vie-production, ont augmenté exponentiellement le capital de tous les acteurs de l'Industrie agroalimentaire. Si l'on se réfère à la thèse de Juan Camilo Cajigas-Rotundo, la transformation des animaux en machines est la conséquence du capitalisme et de son influence sur la biotechnologie. L'objectif est évident, faire de tout corps un *hypercorps* capable de dépasser les limites de sa propre composition naturelle. Il ne s'agit plus d'un corps organique, voire *naturel*, mais d'un corps artificiellement amélioré, un corps hyperpuissant et hyperproducteur répondant aux exigences de l'Industrie et des consommateurs.⁴⁹⁹ Cette capacité d'hyperproduction autorise les acteurs de l'Industrie agroalimentaire à juger leurs animaux comme des machines « multi-productives »⁵⁰⁰.

En ce qui concerne le bétail, ce genre de manipulations scientifiques a constitué le passage de l'élevage traditionnel — considéré par certains comme une production limitée et « respectueuse » des animaux où l'éleveur était proche de ces derniers —, à l'hyperproduction actuelle représentant un commerce millionnaire à niveau mondial. L'hypothèse de certains animalistes suggère que le passage entre ces deux formes de production est la conséquence de l'écart chaque fois plus profond entre les hommes et les animaux ; une sorte d'*involution éthique* ayant entravé l'homme dans sa prise de conscience de l'être sensible que représente l'animal, par conséquent victime de l'élevage et de l'abattage industriel. Notre hypothèse suggère que la prolongation de l'indifférence envers les vies animales, en particulier celles destinées à l'abattage, n'aurait pas été possible sans l'influence de l'Industrie agroalimentaire contrôlant les consommateurs, les politiciens et les agriculteurs. Pour libérer les animaux des chaînes d'exploitation, tous ces acteurs ici évoqués devront également se libérer du joug de l'Industrie agroalimentaire. Mais avant d'analyser la *libération réciproque* de l'homme et de l'animal — le principal argument des animalistes —, examinons sur quels discours l'Industrie agroalimentaire s'appuie pour justifier l'exploitation et la mise à mort de certaines vies

⁴⁹⁹ Cajigas-Rotundo « La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo » dans *El giro decolonial*, p. 174. Autre exemple étudié par J.C. Cajigas-rotundo est l'Industrie agricole qui s'est caractérisée, dans les dernières décennies, par la création d'aliments plus résistants aux changements climatiques et aux invasions d'insectes qui contiennent d'ailleurs plus de nutriments que les aliments « naturels ». Des compagnies comme Monsanto (désormais absorbée par le groupe allemand *Bayer*) contrôlent toute la chaîne de production alimentaire en commençant par les graines transgéniques et la circulation de marchandises.

⁵⁰⁰ Ces épithètes et jugements ont été recueillis par Andreas Pichler lors de sa visite à la *Fiera di Cremona* (Italie), un show génétique où plusieurs éleveurs européens présentent leurs nouvelles « machines » et leur avancement dans les techniques de production. cf. Andreas Pichler, *La planète lait* (ARTE Eikon Miramonte/Magnetfilm, 2017).

animales. Pour reprendre une expression de Marguerite Yourcenar, nous souhaitons identifier la façon dont l'Industrie agroalimentaire a réussi à dissocier la viande du fait de « digérer des agonies ». ⁵⁰¹

Une première hypothèse suggère que la dissociation entre l'animal et sa mise à mort commence lors que la consommation de la viande est jugée comme une nécessité biologique du corps humain. Mais les corps humains, sont-ils vraiment biologiquement conçus pour être carnivores ? C'est Plutarque qui pose cette question, peut-être un des premiers philosophes à critiquer les discours légitimant la manducation des animaux. Pour le philosophe grec, il était évident que manger de la viande était un acte contre-nature commis par l'homme, en particulier un crime de l'homme envers les animaux, mais aussi envers lui-même. En s'appuyant sur la constitution morphologique du corps humain, Plutarque affirme que si manger la viande d'animaux était la nature de l'homme, il aurait été doté des outils indispensables pour en manger telles que des griffes. Cependant, indique-t-il, « la composition naturelle du corps humain [...] ne ressemble à nul des animaux que la nature a faits pour se paître de chair ». ⁵⁰² Cette réflexion de Plutarque semble s'opposer à l'éloge aristotélicien de la capacité métamorphique de la main humaine signalant qu'à l'aide de son *logos*, l'homme a métamorphosé sa main en « griffe » et, si l'on suit cette logique, on peut dire qu'il a également métamorphosé sa bouche en un « bec crochu ». Néanmoins, dans la perspective de Plutarque pour justifier la consommation des animaux la métamorphose de l'homme ne doit pas rester dans le symbolisme ou faire appel aux outils (*ex.* une fourchette). C'est-à-dire qu'il doit vraiment être doté de griffes ou d'un bec crochu, un ensemble de caractéristiques morphologiques qui lui permettraient de justifier sa consommation d'animaux. Alors, si en se servant de son *logos* l'homme ne réussit pas à changer sa morphologie en mangeant des animaux, il semble seulement démontrer qu'il est capable d'aller à l'encontre de sa propre nature. En effet, en tuant et en mangeant des animaux, le comportement de l'homme ne reflète-t-il pas le côté irrationnel et criminel, voire *inhumain* qui habite chez lui ? Elisabeth de Fontenay, dans sa lecture de Plutarque, indique que pour ce philosophe, la manducation des animaux chez ses contemporains constituait la banalisation de leur mise à mort, en particulier leur réduction aux *friandises*. ⁵⁰³ Car si par principe, les premiers hommes justifient leur manducation des animaux en raison de leur nomadisme depuis l'émergence de civilisations et

⁵⁰¹ Yourcenar, *L'œuvre au Noir*, p.240.

⁵⁰² Plutarque, *Manger la chair*. Livre VII § 1-12.

⁵⁰³ Fontenay, *Le silence des bêtes*, p.174.

de la culture agricole, cet argument n'est plus valide.

La critique de Plutarque dénonce la ténacité chez l'homme à consommer des animaux, ce que E. De Fontenay traduit comme son entêtement à « basculer dans le meurtre »⁵⁰⁴. Plutarque indique d'ailleurs que l'homme est conscient de sa faute. Pour ce motif, il a inventé l'*art gastronomique*⁵⁰⁵, un ensemble d'instrumentalisations (*ex.* les sauces, les épices, etc.) et d'instruments (*ex.* les couteaux, les fourchettes) déployés afin de déguiser la mort des animaux. En effet, une fois l'assiette posée sur la table, et la viande déguisée en plat, il est impossible au consommateur de soulever une question essentielle, celle qui impliquerait un dilemme moral, à savoir *qui mange-t-il ?*⁵⁰⁶ Florence Burgat juge que cette question ouvre la possibilité d'être en train de manger un « être », une question resubjectivant l'animal, puisque ce « qui » le fait sortir de la sphère des « produits de consommation » et problématise en outre la supposée *nécessité* de sa mort. Les réflexions de Plutarque sont étonnamment d'actualité, en particulier si l'on considère que, note F. Burgat, « jamais l'humanité n'a été, quant à son alimentation, aussi libre qu'aujourd'hui ».⁵⁰⁷ Une liberté d'alimentation parallèle à une liberté d'information car, comme nous l'avons noté, plus que jamais on peut savoir ce qui se passe à l'intérieur des abattoirs, entre autres ce que représente la consommation des produits carnés. Cette problématique nous permet de revenir à la dissociation cognitive suggérant la possibilité d'effectuer un acte opposé à nos principes moraux. La différence avec l'analyse précédente réside dans le fait que les arguments légitimant la consommation de la viande — cet acte contre-nature⁵⁰⁸ selon Plutarque — ne seront pas construits par l'individu, mais par l'Industrie agroalimentaire et l'influence qu'elle exerce sur la société et sa perspective biopolitique des vies animales.

Commençons par la distanciation déjà manifestée par le mot « viande » et le mot « animal ». Signaler que l'on *mange de la viande* est une expression aussi récurrente qu'on ignore qu'elle dissimule la mise à mort d'un animal. On peut situer l'origine de cette dissociation dans les abattoirs se désignant eux-mêmes comme des « usines de viande », des

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ Plutarque, *Manger la chair*. Livre IX.

⁵⁰⁶ Burgat, *La cause des animaux*, p. 29.

⁵⁰⁷ Burgat, *L'humanité carnivore*, p.12.

⁵⁰⁸ Ce n'est pas nécessaire de « basculer dans le meurtre » pour aller contre la nature humaine. Par exemple, le lait produit par les vaches n'est pas biologiquement destiné à la consommation des hommes, mais aux veaux ! Néanmoins, faire une critique de la consommation humaine de ce produit impliquerait de remettre en question une culture d'élevage qui date, selon quelques anthropologues, de la période néolithique.

« unités de transformation d'aliments » ou comme des « moissonneuses à protéines ». L'emploi de ces mots sert à masquer l'apologie de la mort.⁵⁰⁹ De retour aux animaux, F. Burgat nous rappelle que la plupart des éleveurs et des « producteurs de viande » désignent les animaux comme une « viande sur pied »⁵¹⁰, une expression dévoilant une estimation purement économique des vies animales. En effet, cette terminologie suggère que les animaux sont des produits prédestinés à la consommation des hommes, elle illustre également le premier pas vers leur mise à mort. Précisons : le premier pas vers leur *transformation* en « produit de consommation » au sein des « usines à viande »⁵¹¹. Ces mécanismes rhétoriques finissent par renforcer la distanciation empathique envers les animaux, car ils servent à éviter chez les consommateurs une remise en question de leurs habitudes alimentaires.

Par ailleurs, certains animalistes soulignent que le fait d'emballer un animal mort dans une enveloppe en plastique confirme son assimilation aux produits de consommation. Si auparavant l'animal n'était qu'une « viande sur pied » attendant d'être transformée pour sa consommation, une fois emballée dans un plastique et achetée dans un supermarché ou dans la boucherie de notre quartier, son association aux produits de consommation est confirmée. Le passage de sa forme naturelle — l'animal tel quel — à sa forme commerciale — la viande — n'est alors qu'une mise en accord avec leur fonction : être à disposition des besoins de l'homme. Emballé dans une enveloppe ou dans le mot viande, l'animal ne pourra jamais être visible comme un être capable d'expérimenter des émotions dont la souffrance et le plaisir. Cela implique une *sacralisation* de l'animal qui, selon la terminologie de Giorgio Agamben, suggère la disparition de toute culpabilité, ici la culpabilité chez le consommateur au moment de manger des produits carnés. Pour ce motif, certaines associations pro-animalistes considèrent que les produits carnés doivent illustrer leur procédé de « fabrication ». Par

⁵⁰⁹ Cette terminologie nous rappelle les euphémismes employés par les chasseurs qui, souligne J.B. Jeangène-Vilmer, ne chassent pas, ils « récoltent », « cueillent », « prélèvent », « s'emparent » ou procèdent à une « réduction » de la population animale. (*L'éthique animale*, p. 132.) Tous ces mots nient la mise à mort des animaux.

⁵¹⁰ Burgat, *La cause des animaux*, p. 28.

⁵¹¹ A ce propos, on peut mentionner les installations de *Tönnies Fleisch*, une compagnie allemande spécialisée dans la *fabrication* des produits carnés, un des principaux acteurs dans le marché européen. Cette compagnie déguise une des « usines de viande » la plus grande du continent, située dans la commune de Rheda-Wiedenbrück, avec les images d'une vache, d'un porc et d'un taureau souriant, en particulier amoureux. Ces images prétendent indiquer qu'à l'intérieur de cet endroit aucun animal n'est mis à mort, ou bien, si c'est le cas, cet animal est allé par sa propre volonté comme le sourire sur leurs visages semble le suggérer. Une telle image n'est qu'une autre manière de déguiser ce qui se passe à l'intérieur des abattoirs.

exemple, en avril 2016, l'association autrichienne *Tier im fokus* a lancé une campagne en ligne demandant que les producteurs de viande montrent sur les étiquettes des emballages les conditions réelles d'élevage des animaux. L'hypothèse des militants de *Tier im fokus* est qu'en regardant ces images, les consommateurs refuseront d'acheter ces produits.⁵¹² D'autres militants vont plus loin en suggérant de montrer uniquement ce qui se passe à l'intérieur des abattoirs, une confrontation avec la mise à mort des animaux qui nous convaincrat de ne plus consommer des produits carnés.⁵¹³

Au-delà des emballages et des étiquettes, la nécessité métabolique pour le corps humain de consommer de la viande est un autre argument sur lequel l'Industrie agroalimentaire s'appuie pour justifier la *fabrication* des produits carnés. L'expression avec laquelle cette nécessité métabolique est décrite répond à un oxymore, car on parle d'un « meurtre alimentaire ». Ce terme suggère qu'il est possible de commettre un crime ou une faute morale sur les animaux au moment de leur abattage. Cependant, si ce meurtre a pour objectif de satisfaire les exigences du métabolisme du corps humain, ce meurtre devient une mise à mort ordinaire des animaux. L'ennui avec cette dernière considération réside dans le fait qu'elle dénote un caractère anthropocentriste, puisque la vie devant être mangée est celle d'un être jugé inférieur qui, en étant *en deçà* de l'homme, peut être tué sans aucune conséquence. Cette absolution ou *sacralisation* met le mangeur au niveau d'un survivant, d'un conquérant possédant, note F. Burgat, « la puissance de continuer sa route, tandis que celui qui gît dans son assiette » devient un « morceau destiné à la manducation et donc à la défécation ».⁵¹⁴ Sous cet angle, c'est à travers sa manducation des produits carnés que l'homme affirme sa supériorité et sa domination sur les vies animales, des vies inférieures qu'il peut littéralement *excréter*.

Cette série d'assomptions ayant permis à l'homme de justifier l'exploitation des animaux en vue de leur consommation répond désormais aux intérêts de groupes de pouvoir contrôlant le marché et, par extension, la considération biopolitique de ces vies. Nous parlons évidemment des lobbyistes au service de l'Industrie agroalimentaire mettant toujours en avant les avantages métaboliques et sociales de la consommation des produits carnés. Parmi les arguments scientifiques les plus employés par les lobbyistes, on trouve la perte de vitamine B,

⁵¹² Pour plus d'information voir : <https://tier-im-fokus.ch/petition/fleischpackung>.

⁵¹³ On fait référence aux expériences menées par Temple Grandin qui a monté un projet intitulé *The Glass Walls Project* (2012), dont l'objectif consistait à montrer ce qui se passe à l'intérieur des abattoirs à l'aide de murs de verre.

⁵¹⁴ Burgat, *La cause des animaux*, p. 47.

de Fer, de Zinc, la fatigue chronique et, chez les femmes, l'absence d'ovulation qui est synonyme d'infertilité⁵¹⁵. Selon F. Burgat, tous ces arguments sont une manière de légitimer et d'augmenter la production de viande, car en soulignant que sa non-consommation déséquilibre la composition naturelle du corps humain, les consommateurs refuseront de changer leurs régimes alimentaires. Sous cet angle, l'éventuel plaisir que l'on pourrait expérimenter lors de la manducation des produits carnés est secondaire. C'est plutôt une coïncidence fortuite de trouver un moyen de maintenir l'intégrité biologique de notre corps tout en donnant du plaisir à notre palais. Pour F. Burgat, les présupposés construits par les lobbystes et l'Industrie agroalimentaire insinuent que « soit l'homme mange les animaux et il reste en vie, soit les animaux restent en vie et il meurt. »⁵¹⁶ Pour Melanie Joy, une philosophe étatsunienne, tous ces arguments peuvent être synthétisés sous le schéma des trois « n », suggérant que manger de la viande est *normal*, *naturel* et *nécessaire*. En somme, des mots avec lesquels les consommateurs justifient leur exploitation des vies animales.⁵¹⁷

Dans le débat sur la consommation des produits carnés la question autour de la *tradition* ne doit pas être omise, car pour entraver les adaptations aux lois en faveur de la protection animale, les opposants font souvent appel à elle. En ce qui concerne la définition de la tradition, le *Littré* nous indique qu'elle constitue une transmission des doctrines, des faits historiques ou mythiques par voie orale ou par voie écrite permettant l'élaboration d'une communauté où chacun des individus pourra se reconnaître comme un membre. Selon cette interprétation, il semble indispensable de garantir la préservation de certaines coutumes par le biais des lois souveraines car, sans ses traditions, une communauté risque de disparaître. Cependant, de quel type de traditions parle-t-on ? L'article n° 521-1 du Code pénal français admet la manifestation de certaines activités pouvant être jugées « violentes » envers les animaux. Néanmoins, en faisant partie d'une tradition, elles sont admissibles, surtout *nécessaires* pour la préservation de l'identité nationale comme c'est le cas de la *corrida*. Pour

⁵¹⁵ En parlant des lobbies, on ne doit pas ignorer l'influence des groupes pharmaceutiques et leur contrôle sur les protocoles d'expérimentation que l'on a brièvement étudié. Pour rappel, si les animaux continuent à être des objets d'expérimentation, c'est en grande partie à cause des groupes pharmaceutiques qui en ont besoin. La libération des animaux impliquerait alors une grande perte économique pour les entreprises pharmaceutiques, puisqu'il n'y aurait plus d'*objets* sur lesquels tester les derniers médicaments et les cosmétiques. Et, par extension, ces derniers produits n'existeraient plus. C'est toute une industrie qui disparaîtrait !

⁵¹⁶ Burgat, *La cause des animaux*, p.41.

⁵¹⁷ Nous suggérons au lecteur de se confronter au texte de Melanie Joy, *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows*. (Newburyport, Red Wheel, 2020), où elle expose sa thèse sur le *carnisme*, une idéologie basée sur le schéma des trois « n » prolongeant la répression et la consommation de vies animales.

rappel, l'alinéa 3 de cet article précise que les « courses de taureaux lorsqu'une tradition locale ininterrompue peut être invoquée » et les « combats de coqs dans les localités où une tradition ininterrompue peut être établie » ne représentent en aucune manière une maltraitance animale. Une telle prononciation enlève toute trace de maltraitance à la *corrida*, en outre, elle fait de la tradition un argument légitimant toute mise à mort des animaux. Nous pourrions certainement critiquer la protection juridique de la *corrida*, une tradition qui, selon F. Burgat, cristallise « tous les aspects d'une mise à mort dont le caractère de nécessité est difficile à justifier »⁵¹⁸, et qui s'oppose également aux préceptes de la *Déclaration des droits des animaux*.⁵¹⁹ Cependant pour les législateurs, il s'agit d'un jugement erroné car la culture de la tauromachie possède une fonction essentielle au sein de la communauté : sa capacité à rassembler des gens. C'est-à-dire que la *corrida* n'est pas une mise à « mort inutile », puisqu'en étant une fête nationale, elle sert à la cohésion sociale. Un tel jugement est compréhensible : quelle nation oserait présenter au monde la torture et la mise à mort inutile d'un animal comme une de ses traditions les plus emblématiques ?⁵²⁰

On pourrait supposer que le lien entre la *corrida* et la production de viande réside dans la mise à mort des animaux. Cependant, le vrai lien est l'appel à la tradition banalisant, encore une fois, toutes sortes d'abus à leur égard. Ainsi en Espagne, malgré les manifestations des militants animalistes rassemblant chaque année de plus en plus des gens, la *corrida* reste considérée par ses adeptes comme un patrimoine national, dont l'abolition impliquerait une crise identitaire chez les Espagnols. Pour ce motif, Suzanne Antoine souligne que plus un État est attaché à ses traditions, plus il ralentira « la mise en application des concepts modernes »⁵²¹ comme l'abolition de la *corrida* ou la consommation des produits carnés. En effet, les produits carnés, ainsi que les autres produits d'origine animale, représentent une sorte de tradition culinaire et sociale de chaque nation. La liste des symboles culinaires dévoilant l'identité nationale de chaque pays est extensive, elle va des *Würste* allemands, du *foie-gras*

⁵¹⁸ Burgat, *La protection de l'animal*, p.60.

⁵¹⁹ Pour rappel, l'article n° 6 de la *Déclaration des Droits des Animaux* stipule que la « mort inutile » d'un animal est sujet à un procès juridique.

⁵²⁰ En parlant de traditions, nous suggérons au lecteur de se confronter aux mentions du président français Emmanuel Macron désignant la chasse comme une tradition ancestrale qui « aide » d'ailleurs à la « préservation de la bio-diversité ». cf. « Pourquoi Emmanuel Macron courtise-t-il les chasseurs ? » dans *France Inter*, 1^o mars 2018. Article disponible en ligne : <https://www.franceinter.fr/emissions/secrets-d-info/secrets-d-info-24-fevrier-2018>

⁵²¹ Antoine, *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, p. 22.

français, des *tacos al pastor* mexicains, aux brochettes *satay* d'Indonesie ou au *sanchocho* dominicain composé de sept viandes. Des spécialités synonymes d'intégration sociale, si l'on croit l'interprétation faite aux débuts du XX^{ème} siècle par Georg Simmel⁵²² soulignant que manger est un acte *per se* individuel qui devient collectif grâce au partage avec l'autre. Certains détracteurs de la libération animale semblent s'inspirer des réflexions du sociologue allemand. En effet, ils estiment que la viande, plus qu'un aliment, est un symbole de communion sociale, voire une *tradition* qu'il faut conserver pour se conserver soi-même comme membres de la communauté.⁵²³

Une possible origine de la dimension sociale de la viande peut être située dans l'Eucharistie chrétienne où le partage du corps du Christ a permis la communion entre les hommes⁵²⁴. Le partage exprimé par l'eucharistie peut être interprété comme une invitation, voire une expression d'hospitalité ainsi que le suggère Emmanuel Lévinas. D'après ce philosophe, le repas constitue un moment pour partager une partie de notre nourriture avec un Autre. Un partage qui nous permet de sortir de l'égoïsme inhérent au fait de manger — à savoir manger pour conserver seulement notre vie — et de préserver la vie d'un Autre. En étant situé chez nous et en mangeant notre nourriture, cet Autre finit par s'intégrer à notre communauté. Sous cette optique, la nourriture n'est pas un simple « moyen de revigoration »⁵²⁵ pour notre corps, puisque sous une dimension éthique, la nourriture constitue également un moyen d'intégrer l'Autre chez nous. Manger est alors une manière de transmuter l'extérieur — l'Autre — en une énergie intérieure — l'Égal. Cette conception de la nourriture, surtout de son partage, symbolise la découverte de la vérité essentielle de l'être, celle suggérant que l'unique manière d'apaiser la faim de notre esprit, c'est de reconnaître la

⁵²² cf. Georg Simmel, « The Sociology of the Meal » (1910), dans *Simmel on culture : selected writings* (London, SAGE, 1997).

⁵²³ Nous suggérons au lecteur de se confronter à l'article publié par Paul Ariès, Frédéric Denhez et Jocelyne Porcher intitulé « Pourquoi les végans ont tout faux » publié dans *Libération*, le 18 mars 2018. Dans cet article, il est soutenu que l'élevage traditionnel produit une viande de manière éthique qui permet d'ailleurs aux hommes de renforcer leurs liens humains au sein d'une communauté. *Article disponible en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2018/03/18/pourquoi-les-vegans-ont-tout-faux_1637109*.

⁵²⁴ Le caractère eucharistique et intégriste du partage du repas n'est pas limité à la religion chrétienne, car plusieurs autres religions possèdent des rituels similaires où la nourriture et sa distribution jouent un rôle central au sein de leurs communautés. A ce propos, Peter Singer note que pour certains membres de la communauté juive l'interdiction du sacrifice religieux des animaux est perçue comme une injure envers eux, en particulier comme une expression d'antisémitisme. (cf. Singer, *Animal Liberation*, p. 156.)

⁵²⁵ Lévinas, *Totalité et infini*, p.113.

place que l'Autre occupe dans notre vie. Pour Lévinas, cela démontre combien la présence des autres alimente notre vie.⁵²⁶ Corinne Pelluchon, une philosophe animaliste, s'inspire précisément de la perspective lévinassienne pour signaler alors qu'« au commencement, était la faim »⁵²⁷, une mention suggérant que notre besoin de l'Autre est inhérent à notre existence. Par exemple, depuis notre naissance, nous avons eu besoin d'un Autre qui, en répondant à notre appel, nourrissait en même temps notre corps et notre esprit. Cette mention confirme le caractère dualiste de l'acte de manger, à savoir la conjonction d'une exigence biologique — l'incorporation des aliments — et spirituelle — notre faim des autres.

Le caractère social et inclusif du partage du repas est précisément évoqué par l'Association Nationale Interprofessionnelle du Bétail et des Viandes (*Interveb*) qui, dans une campagne publicitaire sortie en 2012, associe la consommation de viande au « goût d'être ensemble ». Ce genre de publicités exhibe la viande comme un moyen de satisfaire le désir d'extériorité et d'échange inhérent à tout être humain. En somme, il s'agit d'une invitation à reproduire l'eucharistie chrétienne à notre table. Mais dans ce partage, quelle est la place des animaux ? Si l'on revient au dualisme inhérent sur le principe de manger qui, selon C. Pelluchon, oppose l'« esprit au corps, le moi aux autres, et les humains aux non-humains »⁵²⁸, il est évident que le caractère social — *le goût d'être ensemble* — prime plus que l'éventuelle mise à mort des animaux. Le côté affectif et social exprimé par l'acte de manger n'est pas adressé aux animaux, puisque prendre cette position nous confronterait à un crime : manger des êtres aussi sensibles que nous, donc des membres de notre communauté humaine. Mais, rappelons-le, la contiguïté parmi les espèces a disparu avec la privatisation judéo-chrétienne du sacrifice.

Une explication plausible de l'indifférence envers la consommation des vies animales implique un retour à la différence phylogénétique, cette fois étudiée par le psychologue Brock Bastian. Dans une expérience menée en 2012, il a été demandé à un groupe de volontaires de juger la capacité mentale de 32 espèces animales montrées en images. Ils devaient ensuite indiquer s'ils étaient prêts à manger la viande de ces animaux. Les résultats ont confirmé l'hypothèse de l'équipe scientifique suggérant que plus l'animal est jugé mentalement inférieur, plus il est *mangeable* : « As predicted, perceived mind was negatively associated with the animal's edibility and positively with feeling bad about eating the animal and with

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ Pelluchon, « La corporéité : de la vulnérabilité à la joie de vivre et de s'inventer » dans *Des corps*, p.135.

⁵²⁸ *Ibid.* p. 132.

how morally wrong it would be to eat the animal. » ⁵²⁹ D'après B. Bastian, quand les participants étaient questionnés sur leur choix, ils cherchaient des arguments pouvant associer leur consommation à l'image de l'animal, c'est-à-dire pour ne pas éprouver la gêne de manger un « être », les participants devaient faire appel à leur bagage épistémologique et rabaisser l'animal à un simple automate, soit un être dépossédé de toute capacité mentale et de sens moral. B. Bastian note que le niveau de culpabilité et de gêne augmentait chez les participants au fur et à mesure qu'ils reconnaissaient les capacités intellectuelles et sensibles des animaux qu'ils mangeaient. Ces résultats démontrent que si le sentiment de culpabilité hante le consommateur, voire s'il reconnaît aux animaux une existence au-delà de leur caractère purement biologique, il est fort probable qu'il soit dissuadé d'acheter des produits carnés. Comme signalé en amont, la différence phylogénétique vient ici au service de la dissonance cognitive qui peut désormais être interprétée comme le désir d'ignorer une possible proximité avec l'être que nous mangeons.

L'Industrie agroalimentaire possède un autre mécanisme pour souligner l'infériorité des animaux et prolonger ainsi l'exploitation de leurs vies, celui de rendre le consommateur étranger au processus de « fabrication » des produits carnés. A ce propos, Estiva Reus mentionne les résultats d'une enquête menée en 2004 où, parmi des milliers de personnes interrogées, un tiers a déclaré « préférer ne pas reconnaître l'animal dont elle provient »⁵³⁰, dont 65% parmi ces dernières admettent qu'assister à l'abattage des animaux les dérangerait. E. Reus note que quelques années auparavant, en 1993, les Britanniques ont répondu de manière similaire à une enquête en signalant qu'ils cesseraient de consommer de la viande s'ils devaient tuer eux-mêmes les animaux.⁵³¹ Pour nombreux de militants et penseurs animalistes, ce type de témoignages renforcent la distanciation morale des consommateurs avec les animaux car, comme le souligne Florence Burgat, en étant étrangers au processus de *fabrication* de la viande, ils peuvent manger sans aucune gêne. D'après elle, cette étrangeté est engendrée par le même procédé de fabrication où toute trace éventuelle de la mise à mort d'un animal est imperceptible, surtout insoupçonnable, dont un exemple est la gélatine qui est obtenue grâce à l'ébullition des tissus conjonctifs trouvés dans la peau des porcs.⁵³² En effet, qui pourrait suspecter que certains bonbons que l'on donne aux enfants sont d'origine

⁵²⁹ Bastian et al., « Don't Mind Meat? ». p. 4.

⁵³⁰ Reus, « Le paradoxe de la viande. Comment peut-on ne pas être végétarien ? » dans *Les Cahiers antispécistes* n° 35, février 2012. p. 5.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² Mentionné par Burgat, *La cause des animaux*, p.15.

animale ? Ce qu'il faut retenir de ces analyses, c'est que l'ignorance volontaire — dans le cas de la viande — ou involontaire — dans le cas des bonbons fruités — renforce la dissociation déjà inhérente à l'acte de manger des produits d'origine animale.⁵³³

Notre hypothèse suggère que derrière la « tradition », les supposées nécessités métaboliques et *le goût d'être ensemble*, entre autres arguments encourageant la mise à mort des animaux, il y a leur valeur monétaire attribuée par l'Industrie agroalimentaire. Sous cet angle, la lutte pour la libération des animaux constitue une question économique où les animaux, comme on l'a examiné, sont avant tout des « biens » ou des « machines multiproductrices ». A ce propos, certains penseurs signalent que le problème ne réside pas dans la mise à mort des animaux pour leur consommation, mais dans l'élevage industriel ayant rompu le *contrat domestique* entre l'homme et l'animal depuis le XIX^{ème} siècle. La solution qu'ils proposent, c'est le retour à l'élevage traditionnel, une conception bucolique et idéaliste permettant en théorie le rétablissement du lien entre les animaux et le berger, et de maintenir la structure économique tout en la dissociant de la souffrance animale. Jocelyne Porcher, une des partisans de l'élevage traditionnel, souligne à ce propos que la taille du cheptel a augmentée de plus de 100% dans les dernières décennies, ce qui entraîne notamment une réduction du temps d'« interaction » avec les porcs. Ainsi le mentionne-t-elle :

La charge de travail annuelle, qui était évaluée en 1960 à 150 pour une truie et à 5 heures pour un porc charcutier, est tombée en 199 à 13,6 heures par truie chez un naisseur (22,6 heures chez un naisseur-engraisseur) et à 36 minutes par porc produit chez un engraisseur.⁵³⁴

J. Porcher résume ses propos en notant que le *contrat domestique* entre l'homme et l'animal s'est rompu au moment où le spectre de la rentabilité est entré dans les fermes. Il faut entendre par là, la naissance de l'élevage industriel, synonyme de maltraitance et

⁵³³ La nécessité de se distancier de la gêne de tuer des animaux pour consommer leur viande peut être illustrée par l'expérience menée par Morgan Spurlock, un réalisateur américain montrant dans un documentaire l'ouverture d'un restaurant *fast-food* spécialisé dans la vente de produits dérivés des poulets. M. Spurlock a démontré que les consommateurs sont prêts à manger de la viande à condition que le processus de *fabrication* (élevage, abattage, alimentation, transport) ne leur soit pas montré. De manière inverse, il a prouvé que plus le consommateur connaît sur le procédé de fabrication, moins il achète un produit. cf. M. Spurlock, *Super Size Me 2: Holy Chicken!* (Snoot Entertainment, 2017).

⁵³⁴ Porcher, « Le travail dans l'élevage industriel des porcs. Souffrance des animaux, souffrance des hommes » dans *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, p.61.

d'exploitation des vies animales.⁵³⁵ Pour se différencier de cette image, l'élevage traditionnel fait appel aux préceptes du « bien-être animal » (BEA)⁵³⁶ garantissant une rentabilité aux producteurs, en outre, une production respectueuse des animaux. Néanmoins, malgré l'accord aux *attentes morales* de la société s'intéressant de plus en plus au BEA, l'Industrie agroalimentaire ne se détache pas de sa téléologie originelle : la production du meurtre. Cela signifie que l'appel aux discours scientifiques et éthiques proposés par le BEA, — sans omettre les discours pathétiques révélant de la possibilité de *bichonner*⁵³⁷ les animaux — n'est qu'une hypocrisie de l'Industrie agroalimentaire veillant à ses intérêts économiques. La sensibilité de l'animal, le principe fondateur du BEA et de l'élevage traditionnel, est ici contournée par le marché souhaitant résoudre une problématique de plus en plus présente chez le consommateur : vouloir manger des produits carnés sans aucune remord.⁵³⁸ La solution passera, en théorie, par lui donner la garantie que le produit qu'il déguste a été fabriqué sans souffrance ou, d'après les dernières avancées biotechnologiques, sans animaux.⁵³⁹

Un autre penseur ayant dénoncé cette hypocrisie est Peter Singer qui indiquait déjà

⁵³⁵ L'élevage traditionnel représente seulement 10% en France, ces chiffres donnent une image de sa médiocre rentabilité qui est à l'origine, depuis quelques années, du burn-out, du suicide, et de l'endettement à vie des éleveurs. Cela s'explique en partie par le fait que les subventions européennes vont aux grands producteurs contrôlant les marchés locaux et internationaux, ce qui incite à la compétition entre les petits producteurs. Pour nous, ces esclaves agricoles finissent par s'exploiter en exploitant les animaux.

⁵³⁶ Les origines de l'inquiétude sur le BEA se trouvent dans le *Rapport Brambell* de 1965, où ce concept est défini comme la capacité de garantir aux animaux un confort physique et mental s'appuyant sur le schème des cinq libertés : physiologique, environnementale, sanitaire, comportementale et mentale. *Rapport disponible en ligne: HMSO, 1965. Report of the Technical Committee to Enquire Into the Welfare of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems, Cmd. 2386 (Great Britain. Parliament), H.M. Stationery Office, pp. 1–84*

⁵³⁷ cf. Catherine et Raphaël Larrere. « L'animal, machine à produire : la rupture du contrat domestique » dans *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, p. 10.

⁵³⁸ Au niveau national, une enquête menée par la Commission européenne montre que « 98% des citoyens français pensent que le BEA est très important ». Même un pourcentage des interviewés se disent « prêts à payer plus pour un produit garantissant le BE des animaux. » cf. « Etude sur les attitudes des Européens à l'égard du bien-être animal » par la *Commission européenne. (Eurobaromètre spécial 442, 2016)*.

⁵³⁹ Une autre solution, encore en développement dans les laboratoires, est la fabrication de viande animale *in vitro*, ce que certains penseurs animalistes estiment être une « promesse éthique », c'est ainsi que Jean-Luc Guichet l'exprime dans un entretien avec Pierre Mormede, directeur de recherche à l'INRA. cf. « Comment expliquer la montée de la "cause animale" ? », *MOOC Le bien-être des animaux d'élevage*, VetAgro Sup, (Juin 2019). Voir également : Regan Morris & James Cook , «Would you eat slaughter-free meat? » dans *BBC News*, 15 October 2018. *Article disponible en ligne: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-45865403>*

dans les années soixante-dix que le recours aux mesures du BEA avait comme objectif d'optimiser les revenus, car plus l'animal souffre, plus l'éleveur subit des pertes économiques. A titre d'exemple, il notait que lors du transport vers les abattoirs les animaux souffrent d'une déshydratation rétrécissant leurs muscles à cause des hautes températures. Alors, au moment d'arriver aux abattoirs, l'éleveur censé vendre à un certain poids/prix ces marchandises voit son gain réduit, car les « viandes à pied » qu'il vendra seront achetées selon leur poids d'entrée aux abattoirs.⁵⁴⁰ Sous cet angle, réduire le stress et la perte de masse musculaire à travers l'amélioration des conditions de transport des animaux, comme le stipule la charte du BEA, n'est bénéfique en aucune manière aux animaux, mais l'est surtout pour la rentabilité des producteurs. Il est évident alors que les promesses éthiques du BEA prônant une exploitation *plus amicale* des vies animales sont emportées précisément par l'abattage de ces dernières. Quel est l'intérêt de garantir un traitement humain des animaux dans l'élevage traditionnel, de se focaliser sur l'amélioration de leurs conditions d'élevage en respectant les indicateurs du BEA, en outre de leur donner des *expériences positives* — pas de stress, pas de faim, un contact humain avec l'éleveur, etc. — si leur fin sera la même que celle des animaux des « usines à viande » ? En ne prenant pas de recul sur la mise à mort des animaux, le BEA, cette supposée *inquiétude morale*, n'est qu'un exemple de la schizophrénie morale des consommateurs qui, pour renforcer leur dissonance cognitive, achètent une viande douce, heureuse⁵⁴¹, ou sans stress, des étiquettes prétendant dévoiler un traitement humain dans le procédé de fabrication des produits d'origine animale.⁵⁴² Il ne faut pas oublier la rhétorique des campagnes de publicité qui, au travers leur marketing, nous font croire que la vache ne souffre pas, mais qu'au contraire, elle *rit*. Pour nous, toutes ces alternatives ne sont qu'une autre manière de perpétuer la *sacralisation* des animaux, c'est-à-dire de prolonger leur association aux « fragments du monde » afin que l'Industrie augmente ses revenus.

Dans cette perspective, on comprend qu'éliminer la production des produits carnés et

⁵⁴⁰ Singer, *Animal Liberation*, p.149.

⁵⁴¹ cf. Enrique Utria, « La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses », dans *Souffrances animales et traditions humaine. Rompre le silence*. (Editions universitaires de Dijon, 2014, pp. 37-52).

⁵⁴² Il faut d'ailleurs signaler que, malgré cette incohérence morale, l'intérêt pour le bien-être animal est désormais mondial ; c'est ainsi qu'est née l'initiative de construire un benchmarking international souhaitant mettre en accord tous les acteurs de l'Industrie agroalimentaire pour garantir le bien-être des animaux d'élevage. A titre d'exemple on peut citer le *Project Welfare Quality* visant à standardiser les règles sur le BEA au niveau mondial et l'*Autorité européenne de sécurité des aliments* (EFSA), un organisme de révision scientifique transmettant leur rapports et recommandations à la Commission Européenne.

son exploitation inhérente aux vies animales signifierait bouleverser un commerce millionnaire⁵⁴³. On comprend également la promotion du *flexitarianisme* par le gouvernement français qui, sous la pression des membres d'*Interveb* et de l'Industrie agroalimentaire, a lancé une campagne publicitaire en 2018 encourageant la population française à devenir *flexitarienne*, c'est-à-dire à alterner la consommation des produits carnés et des produits d'origine non-animale propres à un régime végétarien. Une telle proposition, sous le plan éthique, impliquerait une manifestation de la schizophrénie morale où un jour on fait semblant de protéger les animaux, et un autre jour on les mange. En réalité, le *flexitarianisme* n'est qu'un moyen pour protéger les intérêts économiques de l'Industrie agroalimentaire en France. Car cette *flexibilité* ne propose aucune transition vers l'abolition de l'abattage des animaux, au contraire de ce qui s'est passé dans les pays scandinaves, où le débat sur la consommation de la viande n'a pas été orienté vers une souplesse ou une régularisation de la consommation de viande dans nos régimes. En premier lieu, ces pays ont innové avec le recours aux abattoirs mobiles qui se déplacent dans les fermes pour éviter l'angoisse et les coûts de transport vers les abattoirs fixes. Mais, en étant conscients que leur population est de plus en plus engagée dans la revendication des vies animales, donc dans la réduction de produits issus de leur exploitation — ici, la viande—, les gouvernants scandinaves ont ouvert des programmes de reconversion professionnelle aux bouchers et aux autres acteurs impliqués dans la mise à mort des animaux. Quoiqu'il en soit, lors du débat sur la libération des animaux, ce sont les intérêts économiques qui priment, ce qui nous permet de reformuler la *sacralité* des vies animales sous une perspective capitaliste.

Lors d'une enquête au sein d'un abattoir français, Georges Chapoutier a pu constater combien les employés justifiaient leur travail en précisant qu'il n'existait que pour satisfaire les goûts gastronomiques des consommateurs.⁵⁴⁴ Dans un autre témoignage recueilli par

⁵⁴³ On peut également mentionner l'Industrie laitière en Chine qui est née dans les années quatre-vingt. Même si cette culture s'est caractérisée depuis des siècles par une consommation de produits laitiers, elle n'avait pas développé un élevage en masse pour la production du lait. Aujourd'hui, grâce aux campagnes de publicité et au partenariat avec certaines entreprises européennes comme *Danone*, les principales entreprises chinoises (*Mengniu*, *Shanghai Bright Dairy*, et *Yili*) comptent en milliards leurs chiffres d'affaires avec un taux de croissance estimé, depuis l'année 2000, en 19%. Ce qui positionne maintenant la Chine comme un des producteurs laitiers les plus importants au niveau mondial. Pour plus d'information sur le sujet, en outre sur les conséquences climatiques de cette industrialisation, voir : « En Chine, les fermes sont déjà passées aux 10.000 vaches » *Geo*, Décembre 2016. Article disponible en ligne : <https://www.geo.fr/environnement/en-chine-les-fermes-sont-deja-passees-aux-10-000-vaches-166787>

⁵⁴⁴ Chapouthier, *Les droits de l'animal*, p. 71-72.

Jocelyne Porcher, un employé affirme que son travail exécute une fonction élémentaire : donner un sens aux vies des animaux. Il affirme que s'il n'y avait pas la mort des animaux, « il n'y aurait pas leur vie. »⁵⁴⁵ Deux types de témoignages illustrant combien pour les gens — ici les acteurs de l'Industrie agroalimentaire —, l'unique valeur que peuvent avoir les vies animales, c'est une valeur commerciale. Hors de cette valeur, la vie d'un animal n'a aucun sens biologique ni moral.⁵⁴⁶ Ces témoignages illustrent d'ailleurs la corrélation entre la production et la consommation des produits carnés, des témoignages affirmant *grosso modo* qu'un produit existe seulement parce qu'un consommateur l'exige. Cette hypothèse peut également être inversée pour suggérer que si le consommateur arrête d'acheter un produit, celui-ci disparaîtra du marché. On peut donc déduire que l'abolition de la mise à mort des animaux commence par le refus d'acheter des produits d'origine animale. Deux interprétations inspirées des analyses de Karl Marx soulignant le rapport entre la production et la consommation, cependant cette médiation est complexe. En effet, Marx précise que même si la production crée la consommation elle-même (*consommation productrice*), cette dernière est aussi médiatrice de la production « en procurant aux produits le sujet pour lequel ils sont des produits »⁵⁴⁷ (*production consommatrice*). C'est-à-dire que l'acte de production est, indique Marx, « dans tous ses moments un acte de consommation également »⁵⁴⁸, car tout produit est déjà déterminé par la nécessité qu'il va satisfaire chez le consommateur. Cela signifie qu'un produit existe parce qu'il sera consommé et, inversement, la consommation existe parce qu'elle est engendrée par la production. Pour revenir à l'Industrie agroalimentaire, cela signifie que la production en masse des produits carnés construit une consommation en masse et, de manière inverse, que la consommation en masse de produits

⁵⁴⁵ Porcher, « Le travail dans l'élevage industriel des porcs. Souffrance des animaux, souffrance des hommes » dans *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, p. 56.

⁵⁴⁶ Il est étonnant de constater comment ce genre de discours est également présent chez certains intellectuels, comme le prix Nobel de Littérature Mario Vargas Llosa. En 2011, il a soutenu la pétition de l'Association Internationale de la Tauromachie (AIT) pour que la *corrida* soit reconnue comme un patrimoine mondial immatériel par l'UNESCO. Si comparer la *corrida* au théâtre et à la poésie ne sont pas des arguments convaincants pour reconnaître l'apport culturel et social de cet « art », Vargas Llosa affirme que la vie des taureaux sans la *corrida* n'aurait plus de sens. D'après lui, ces animaux existent seulement grâce au rôle qu'ils jouent dans la tauromachie. Hors de ce rôle, leur présence dans ce monde n'aurait pas de sens. Pour plus d'information sur le sujet, voir : « Mario Vargas Llosa da su apoyo a la Tauromaquia » dans *El Mundo*, Mai 2011. Article en espagnol et disponible en ligne : www.elmundo.es/elmundo/2011/05/17/toros/1305642352.html

⁵⁴⁷ Marx, « Critique de l'économie politique » dans *Œuvres, t. I.*, p. 244.

⁵⁴⁸ *Ibid.* p. 243.

carnés demande précisément une production en masse. Comme nous l'avons constaté, pour que ce cycle de production-consommation et le flux de capital qu'il engendre persistent, l'Industrie agroalimentaire s'appuie sur la tradition, les discours scientifiques et pathétiques qui permettent l'émergence constante de nouveaux consommateurs.

On serait tentés de suggérer que pour rompre ce cycle et libérer les animaux, il suffit d'arrêter de consommer des produits d'origine animale. Néanmoins, la sacralisation capitaliste des vies animales est tellement présente que même leur protection juridique constitue une affaire de marché, comme Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer le suggère. Il note que les espèces animales portant sur elles l'étiquette des espèces protégées portent en réalité une étiquette de haute valeur commerciale. Une fois déclarée et enregistrée comme espèce à risque d'extinction, la valeur d'achat de cette espèce augmente au marché noir, cela constitue un phénomène de spéculation financière influencé notamment par la demande des collectionneurs cherchant les animaux bientôt en *rupture de stock*.⁵⁴⁹ Pour neutraliser l'influence du marché noir, Yves Christen indique que dans certains pays d'Afrique, les braconniers et les chasseurs sont devenus des protecteurs des espèces animales à risque d'extinction. A condition cependant que la maintenance en vie de ces espèces soit mieux rémunérée que leur mort et leur vente au marché noir. Ainsi, certains anciens prédateurs humains se sont reconvertis en guides touristiques de safaris en Afrique étant de très bons connaisseurs des habitats et des comportements des animaux, ce qui est compréhensible car, avant de les protéger, ces mêmes hommes les chassaient. Y. Christen résume ces idées en notant que la plupart des « guides de chasse locaux devenus rangers [...] avouent qu'ils ne reviendraient pour rien au monde à leurs activités antérieures. »⁵⁵⁰ Il ajoute que ce nouveau marché est devenu tellement lucratif que les « plus beaux et les plus chers hôtels du monde sont désormais des *lodges* à l'intention d'amateurs de safaris.»⁵⁵¹ Néanmoins, pour nous, cette considération morale est extrêmement fragile, car au moment où la valeur de la mort de ces espèces offre un bénéfice économique supérieur à celui de les maintenir en vie, ces guides touristiques pourront facilement redevenir chasseurs.

Ce que nous avons souhaité illustrer dans cet axe d'analyse, c'est comment en attribuant une valeur monétaire aux vies animales, l'Industrie agroalimentaire influe sur leur considération morale. En ce qui concerne la viande, son hyperconsommation et sa protection

⁵⁴⁹ Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, p. 242.

⁵⁵⁰ Christen, *L'animal est-il une personne ?*, p. 17.

⁵⁵¹ *Ibid.* p. 16.

souveraine confirment la thèse de Jean Baudrillard affirmant qu'au sein de la société capitaliste actuelle, « toute chose produite est sacralisée par le fait même de l'être »⁵⁵². Il faut entendre par là, une sacralisation économique. Nous pouvons maintenant opposer les propos de certains animalistes, qui s'inspirent de la thèse de Jeremy Bentham exposant l'Etat comme une entité régulatrice de la morale de ses citoyens, à l'influence des intérêts économiques de l'Industrie agroalimentaire, entre autres acteurs. Pour nous, en contrôlant les décisions politiques de chaque nation, le système capitaliste actuel suggère plutôt que le Capital contrôle l'Etat, en somme que l'orientation morale de ses citoyens n'est qu'une affaire de marché. Une capitalisation de l'éthique renforçant la *sacralisation* des vies animales, ce qui nous permet d'affirmer que tant que leur valeur monétaire prédomine, leur libération sera impossible.

⁵⁵² Baudrillard, *La société de consommation*, p. 46.

L'exploitation des *humanimaux*.

Il est temps d'aborder le lien entre l'exploitation des vies animales et celle des vies humanimales, une analyse nous permettant d'examiner l'hypothèse soutenue par certains animalistes signalant que la libération des animaux entraîne la libération des hommes. Comme nous l'avons indiqué dans la première partie de ce travail, pour Peter Singer le respect des vies animales nous amènera vers la disparition de toutes les frontières spécistes.⁵⁵³ Pour accomplir cette tâche, un des premiers pas consiste à devenir végétarien — ou « vègan » —, un régime éthico-alimentaire impliquant l'abolition de la souffrance et la mise à mort des animaux orchestrées par l'Industrie agroalimentaire⁵⁵⁴. Néanmoins, on estime que cet argument pourrait être plus convaincant si l'on examinait comment l'obsession capitaliste de l'Industrie agroalimentaire implique une exploitation parallèle des vies animales et de certaines vies humaines. Ces dernières des vies qui en raison de cette exploitation perdent précisément leurs caractères humains.

Pour développer cette hypothèse, revenons un instant à la dissociation cognitive permettant aux consommateurs d'être *étrangers* au procédé de fabrication des produits carnés, où plus ils sont dans l'ignorance de ce procédé, plus ils seront aptes à consommer. Pour renforcer cette dissociation, il est indispensable d'employer des acteurs aptes à donner la mort aux animaux et à assumer l'éventuelle charge morale de cet acte. *La Jungle* d'Upton Sinclair nous permet d'illustrer le profil des individus « aptes à tout » employés par l'Industrie agroalimentaire. Pour rappel, U. Sinclair décrit dans ce roman les origines de l'élevage et de l'abattage industriel du bétail aux Etats-Unis. Grâce à sa localisation géographique et au réseau ferroviaire à proximité de la ville, Chicago est devenue à la fin du XIX^{ème} siècle la capitale des abattoirs aux Etats Unis. Quelques estimations indiquent que pendant plusieurs décennies, la plupart des produits carnés consommés par les étatsuniens ont été *fabriqués* dans les « usines à viande » de cette ville qui recevait un flux perpétuel de trains remplis des « viandes à pied », c'est-à-dire des cochons, des bœufs, des agneaux et d'autres animaux destinés à l'abattage. Si l'on en croit U. Sinclair, ce flux illustre l'émergence de l'abattage à la chaîne, c'est-à-dire une « fabrication mécanique de la viande »⁵⁵⁵. Ce flux perpétuel

⁵⁵³ Singer, *Animal Liberation*, p. XVI.

⁵⁵⁴ *Ibid.* p. 165.

⁵⁵⁵ Sinclair, *La jungle*, p. 55.

d'animaux à transformer en viande a donné à la ville l'homonyme de *Packingtown* (la ville de l'emballage), ce qui nous permet d'ailleurs de décrire le rythme de travail requis pour maintenir la production. A ce propos, U. Sinclair mentionne les tâches que chaque employé devait effectuer à mesure que les animaux défilaient devant lui sur la chaîne de production :

L'un raclait l'extérieur d'une cuisse, l'autre l'intérieur. Un troisième tranchait d'un seul coup la gorge de l'animal, un quatrième, en deux gestes précis, séparait la tête qui roulait par terre et disparaissait par un trou. Un cinquième incisait le corps tout du long, un sixième élargissait l'entaille, un septième sciait le sternum, un huitième décollait les viscères, un neuvième les extirpait et les faisait aussi glisser par un orifice ménagé dans le sol.⁵⁵⁶

Une telle mécanisation des tâches ne laissait aucune place à une réflexion morale sur la vie des animaux, car « [n]i les vociférations des bêtes, ni les pleurs des humains » ne pouvaient empêcher les employés d'accrocher « les cochons un par un, puis, d'un coup de lame rapide, les égorg[er] »⁵⁵⁷. On peut supposer que l'absence d'intérêt pour la souffrance des animaux soit provoquée par le fonctionnement de la chaîne de production. Néanmoins, comme nous allons le démontrer, ce manque d'empathie est principalement engendré par le système économique où la survivance d'une vie dépend de sa capacité à se détacher du sort d'une autre. Pour reprendre une expression formulée en amont à propos des hommes de sciences cherchant une connaissance à travers la souffrance des animaux, cette dernière est également inexistante pour un employé d'abattoir, ce qui compte pour lui, c'est le revenu à obtenir.

Il faut souligner que les conditions de travail aux abattoirs de Chicago aux débuts du XX^{ème} siècle sont toujours d'actualité, comme l'illustre Anne-Cécile Beaudoin. Lors d'une enquête dans un abattoir à Limoges, A.C. Beaudoin a constaté que la plupart des employés font des journées de travail de plus de 12 heures, des heures supplémentaires n'étant jamais rémunérées. Aucun de ces employés n'obtient plus de 1100 € par mois. Dans leurs mots, ils se sentent rabaissés dans leur travail : « Une fois que tu as pris ton poste, il n'y a pas de limite. Tu piétines dans la merde à la longueur de la journée et on te fait bien comprendre que tu en es une toi-même ».⁵⁵⁸ Ce genre de déclarations nous rappelle celles recueillies par Jocelyne

⁵⁵⁶ *Ibid.* p. 58.

⁵⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁵⁸ Beaudoin, « Pas question d'aller casser les vitrines de boucherie » dans *Paris Match* No. 3644, 14-20, Mars 2019.

Porcher, qui affirme que le retour à l'élevage traditionnel garantit également le bien-être des éleveurs et des travailleurs des abattoirs. Cela sous-entend leur libération du joug de l'Industrie agroalimentaire les forçant à travailler plus pour que leur exploitation soit rentable, comme l'exprime un éleveur : « on peut travailler le week-end comme les jours fériés, y' a pas d'horaires c'est difficile quand même [...], dans l'ambiance qu'il y a actuellement des 35h, c'est contraignant, parce que le métier d'éleveur, c'est toute l'année, tous les jours, c'est à tout moment. »⁵⁵⁹

Les conditions de travail, les exigences du marché, la concurrence, l'endettement et la hantise d'une faillite, même l'opposition des militants animalistes, renforcent la stigmatisation du travail aux abattoirs. Cela se traduit par une disparition des exploitations⁵⁶⁰ et, pour l'Industrie agroalimentaire, d'une perte de revenus. Alors, pour compenser ce phénomène, l'Industrie doit faire appel aux individus aptes à assumer la charge morale intrinsèque à l'abattage des animaux et capables de maintenir le rythme de production. En une phrase, des individus aptes à s'exploiter en exploitant les vies des animaux. On parle notamment des étrangers, en particulier des *sans-papiers*. Notre hypothèse suggère que l'Industrie agroalimentaire profite du désir des étrangers de s'intégrer au pays hôte, d'améliorer leurs conditions de vie et, dans le cas des *sans-papiers*, d'être régularisés par le travail. Cette masse d'individus est composée par plusieurs catégories migratoires : des « migrants économiques », des demandeurs d'asile déboutés et des réfugiés. Le lien commun entre tous, c'est leur rabaissement au rang d'animaux par le travail, en particulier au rang de « fragments du monde » à disposition de l'Industrie agroalimentaire.

Revenons un instant à *La Jungle*. Un aspect que l'on n'a pas entièrement développé, ce sont les origines ethniques des employés de Packingtown, dont la plupart sont des *primo arrivés* venus d'Europe. Jurgis, le héros du roman, faisait partie de la communauté lituanienne qui, comme le reste des communautés étrangères, considérait le travail aux abattoirs comme le seul chemin vers son intégration sociale, voire comme un moyen de réaliser *the american dream*. Si l'on revient à la thèse d'Hannah Arendt concernant le désir chez tout réfugié d'être

⁵⁵⁹ Porcher, « Le travail dans l'élevage industriel des porcs. Souffrance des animaux, souffrance des hommes » dans *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, p. 43.

⁵⁶⁰ J. Porcher mentionne que les exploitations « disparaissent quotidiennement (environ 100/jour depuis le recensement de 1988) » et elles « font peser sur de nombreux éleveurs un poids croissant d'angoisses et d'incertitudes. » (*Ibid.* p. 44). Certains réalisateurs européens se sont inspirés de cette problématique pour l'adapter au cinéma ; on peut en citer deux exemples : *Au nom de la terre* (2019) d'Edouard Bergeon et *Petit paysan* (2017) d'Hubert Charuel.

accepté par le pays hôte, cela peut être interprété comme une prédisposition à travailler même dans des conditions précaires. Cette propension à s'auto-exploiter permet à John Berger d'affirmer que le migrant est le « travailleur idéal » pour les pays hôtes ; une considération s'appuyant sur le fait qu'il est prêt à travailler des heures supplémentaires, même en horaire nocturne et les jours fériés, entre autres fonctions et situations qu'un Citoyen n'accepterait jamais. J. Berger explique cette attitude par la naïveté politique des *primo arrivés* ignorant complètement leurs droits en matière de travail (*ex.* le treizième mois, les primes, les prestations, la sécurité sociale, etc.), une innocence représentant un bénéfice monétaire pour les patrons. A ce propos, il indique que certaines entreprises cherchent délibérément des étrangers *primo arrivés*, comme c'était le cas de Citroën qui sollicitait des demandeurs d'emploi étrangers une preuve (*ex.* un billet d'avion ou de train) de leur récente arrivée en France pendant les années soixante.⁵⁶¹

Si l'on croit U. Sinclair, l'Industrie agroalimentaire a su profiter de la naïveté politique et du désir de s'intégrer au pays hôte des travailleurs étrangers, à tel point qu'elle a été impliquée dans la création de flux migratoires, un aspect à développer ultérieurement. Bornons-nous pour l'instant à souligner que l'Industrie continue à vendre aux migrants le rêve d'obtenir la nationalité ou la régularisation de leur statut migratoire à l'aide du travail aux abattoirs. C'est ainsi, comme une enquête menée par Simona Tersigni nous le suggère, que de nombreux *sans-papiers* et déboutés d'asile ont été embauchés avec cette promesse, des individus qui préfèrent passer inaperçus tant pour les autorités locales que pour les membres de leur communauté. Car en étant la plupart d'origine musulmane, leur travail au sein des abattoirs, en particulier l'abattage de porcs, s'oppose évidemment aux préceptes de leur religion. Néanmoins, précise S. Tersigni, c'est à travers ce travail que les autorités de la région de Bretagne ont régularisé plusieurs migrants d'origine musulmane.⁵⁶² Cet exemple semble confirmer la thèse de Julia Kristeva, signalant la capacité chez le travailleur migrant d'incarner toutes les étiquettes sociales — voire les préjugés — liées à la réalisation d'un travail spécifique, même si celles-ci vont contre ses propres principes : « il/elle occupe la place de la bonne à tout faire, de celui/celle qui gêne quand il/elle tombe malade, qui incarne l'ennemi, le traître, la victime. »⁵⁶³ Toutes ces étiquettes sociales peuvent être

⁵⁶¹ Berger et Mohr, *A seventh man*, p. 142.

⁵⁶² Tersigni, « Le répertoire d'action des sans-papiers musulmans à Paris. Dissimulés, exposés, mis en danger : les corps pieux de l'engagement » dans *Politiques de l'exception. Réfugiés, sinistrés, sans-papiers*, p.150.

⁵⁶³ Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, p. 16.

interchangeables, même occultées, sauf une, celle suggérant que chez tout travailleur migrant il y a un être « apte à tout ». Sans l'incarnation de ce rôle social, l'étranger devient un être jetable, un parasite, voire un *indésirable* qu'il faut immédiatement expulser du territoire.

Le contraste entre les valeurs d'un individu et le travail aux abattoirs n'est qu'un pas vers l'auto-exploitation des travailleurs étrangers, car il illustre combien leur désespoir les oriente vers des contradictions morales, dont la mise à mort des animaux. Au-delà de cet aspect se cache l'influence de l'Industrie agroalimentaire sur les décisions souveraines en matière d'acceptation et de refus des flux migratoires, une influence de l'économie sur les décisions politiques qui peut être située depuis la période de la Grèce antique. En effet, la nécessité de la cité en matière de main-d'œuvre influait sur le droit d'entrée octroyé à certains étrangers. Cette nécessité créait une classification des travailleurs qui dissimulait une classification biopolitique déterminant d'ailleurs le rapport moral à adopter face à chaque individu de la cité. Par exemple, Michel Agier mentionne que les métèques se différencient des parias et des esclaves par leur liberté de circulation et leur capacité à utiliser leur force dans plusieurs tâches nécessaires pour le développement de la cité. Cependant, les métèques « étaient écartés de tous ses droits, sociaux, politiques ou de propriété. »⁵⁶⁴ En d'autres termes, leur présence physique et manifestement leur caractère de corvéable à merci ne concédait aux métèques aucun véritable accès à la cité, à entendre aucun accès aux droits des citoyens.⁵⁶⁵

Ces classifications biopolitiques persistent dans la plupart des pays européens ; un exemple en est la liste élaborée par le Ministre du Travail cyprien qui, en accord avec le Ministre de l'Intérieur, détermine chaque année les métiers auxquels les demandeurs d'asile peuvent accéder. A cet effet, Olivier Clochard liste les cinq secteurs professionnels ouverts aux demandeurs d'asile :

[L]'agriculture et la pêche, la production d'aliments pour animaux, la gestion des déchets (secteur des eaux usées, ordures ménagères, recyclage des déchets d'origine animale comme dans les abattoirs, etc.), le commerce (de gros) et la répartition (stations-service, lavage automobile) et un dernier secteur rassemblant les professions qui n'entrent pas dans les catégories précédentes (nettoyage des bâtiments et des espaces extérieurs, distribution de matériel publicitaire ou informatif, livraison de

⁵⁶⁴ Agier, *La condition cosmopolite*, p. 90.

⁵⁶⁵ *Ibid.* p. 92.

nourriture).⁵⁶⁶

Tous ces métiers sont destinés théoriquement à l'ensemble de la population cyprienne, cependant, souligne O. Clochard, « une grande partie des postes est tacitement destinée aux migrants. »⁵⁶⁷ En effet, les métiers listés sont ceux que les citoyens cypriens n'apprécient pas, comme le nettoyage des égouts et notamment le travail aux abattoirs. Leur attribution aux demandeurs d'asile renforce une notion que nous avons formulé en amont, celle suggérant qu'ils sont des *suppliants* devant démontrer leur côté humain pour être reconnus comme tels. Or, comment pourraient-ils accéder à la sphère de considération humaine si les travaux auxquels on les assigne sont jugés immoraux ? La preuve en est que les locaux refusent de les effectuer. A ce propos, O. Clochard ajoute qu'à Chypre, les demandeurs d'asile sont parfois manipulés pour qu'ils acceptent de travailler dans les métiers les plus pénibles. Une manière de les convaincre, c'est encore une fois à travers de fausses promesses d'accéder au statut de réfugiés. De l'autre côté du monde, Charlie Le Duff indique que les abattoirs étatsuniens font appel à la même stratégie : embaucher des *sans-papiers* en leur promettant une régularisation. Le Duff précise qu'il s'agit plutôt d'une décision économique car, en étant plus corvéables que les citoyens, les *sans-papiers* venus de l'Amérique Latine sont plus rentables. A titre d'exemple, chez Smithfield, une « usine à viande » située au Dakota du Sud, les patrons ont réussi à augmenter leurs revenus annuels malgré une stabilité dans leurs ventes de produits carnés. L'explication réside dans la réduction du nombre de citoyens employés chez Smithfield, des sujets à pleins droits qui sont évidemment plus chers que les *sans-papiers*. Ces derniers sont toujours prêts à accepter un salaire inférieur et des conditions que les citoyens jugeraient méprisantes.⁵⁶⁸ Dans un témoignage recueilli par Le Duff, un ex-convict afro-américain raconte son mépris du travail aux abattoirs en argumentant qu'il n'y était pas pour faire le « travail des Mexicains », à entendre le travail d'un animal : « Man, this can't be for real. [...] This job's for an ass. They treat you like an animal. »⁵⁶⁹

Le Duff mentionne que les chefs des abattoirs étatsuniens sont tellement désireux de remplacer les citoyens qu'ils vont directement aux quartiers populaires pour recruter des *sans-papiers*. Il ajoute que pour garantir le flux de main-d'œuvre, certains chefs d'entreprise renvoient des employés migrants en situation régulière vers leurs pays d'origine pour attirer

⁵⁶⁶ Clochard, « Du confinement à la mise au travail de demandeurs d'asile » dans *Un monde de camps*, p. 306.

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ Le Duff, « At a Slaughterhouse, Some Things Never Die » dans *Zoologies*, p. 183.

⁵⁶⁹ *Ibid.* p. 187.

leurs compatriotes,⁵⁷⁰ des pratiques critiquées au XX^{ème} siècle par U. Sinclair. En effet, les patrons de Packingtown faisaient souvent appel aux passeurs et aux vendeurs de rêves pour attirer le flux de capital humain. Pour garantir le fonctionnement de ce système, les premiers membres d'une communauté étrangère étaient bien traités dans les abattoirs, notamment en réduisant leur temps de travail et en les payant un salaire au-dessus de la moyenne. Une fois obtenue leur confiance, ces employés étrangers étaient renvoyés vers leurs pays d'origine pour aider à la construction de flux migratoires vers Packingtown. Ces vendeurs de *the american dream* nous font penser aux passeurs méditerranéens actuels qui vendent à plusieurs migrants *the european dream*.⁵⁷¹ Dans les deux cas, l'Industrie agroalimentaire des pays du Nord fait appel à tous ses moyens pour attirer de nouveaux migrants⁵⁷² sous la promesse d'accéder rapidement aux mêmes droits que les citoyens, c'est-à-dire au travail, à l'aide médicale, au logement et à l'éducation. Ils abusent certainement de leur naïveté et de leur rêve d'une vie meilleure inhérent à chaque être sensible pour les transformer en corvéables à merci. Sous cette perspective, il est évident que les flux migratoires sont déterminés par les nécessités du marché des pays du Nord qui, pour posséder une main-d'œuvre rentable et capable de garantir une production continue, engendrent les conditions nécessaires dans les pays du Sud pour que leur population migre vers le nord.

Les flux migratoires signifient pour les pays du Nord l'entrée d'un capital humain pouvant remplacer le capital humain local, ce qui d'ailleurs autorise une épargne considérable tant sur le plan social que sur le plan économique. Un *sans-papiers* n'a pas besoin d'accéder à une éducation, il accepte un logement précaire et il n'oblige pas l'employeur à payer des

⁵⁷⁰ *Ibid.* p. 185.

⁵⁷¹ Il faut rappeler que les *pateras* traversant la mer Méditerranée sont remplies de plusieurs catégories de migrants. Ainsi, on voit à l'intérieur de futurs « migrants économiques » et de futurs « demandeurs d'asile ». Quoiqu'il en soit, toute personne souhaitant franchir la mer devra verser une somme assez considérable aux passeurs, à laquelle il faudra ajouter les passages des frontières intra-européennes.

⁵⁷² Lors de notre entretien avec une ex-employée de Singa Lyon, chargée d'assister les demandeurs d'asile venus d'Italie, on s'est rendu compte de l'absence presque totale de femmes demandeuses d'asile. Une hypothèse suggère que les femmes arrivant par la mer Méditerranée sont rapidement repérées par les réseaux de prostitution présents sur le territoire italien ou grec. Cette hypothèse pourrait être confirmée par le témoignage d'une femme d'origine camerounaise qui, lors d'une audience libre au CNDA, a mentionné avoir été victime d'un réseau de prostitution. Leur *modus operandi* est similaire à celui des abattoirs, car certaines femmes en situation régulière en Europe sont envoyées vers leurs pays d'origine. Une fois chez elles, elles vendent aux jeunes femmes le « rêve européen ». D'après le témoignage cité, une fois arrivées en Europe, ces filles africaines seront repérées, kidnappées et obligées à se prostituer.

impôts, il est même capable de travailler presque gratuitement. C'est pour ce motif que Thomas Nail signale que les flux migratoires peuvent être également considérés comme des flux économiques inspirés notamment par les désirs d'expansion dans les pays du Nord. Pour accomplir cette expansion, la nation envahissante utilise ses forces armées pour soumettre les gens locaux. T. Nail souligne que la plupart du temps la nation envahissante fera des locaux sa main-d'œuvre.⁵⁷³ L'invasion des terres lointaines et la transformation de leur population en main-d'œuvre sont d'après Hannah Arendt à l'origine du Totalitarisme. Elle souligne qu'un des premiers pas des futurs régimes totalitaires est l'irruption dans le marché des pays étrangers. Par principe, les Etats-nations avaient seulement l'intention d'exporter leur surplus de marchandises afin de ne pas les accumuler dans leurs pays d'origine et subir ainsi une perte économique. Cette exportation *involontaire*, signale Arendt, est la conséquence d'une hyperproduction au sein des pays où il existe une forte disparité économique, c'est-à-dire des pays où une grande partie de la population ne sera jamais capable d'acheter les produits locaux.⁵⁷⁴ Cependant, au lieu de limiter la production locale et de la mettre en accord avec le pouvoir d'achat des citoyens, les entreprises au sein de ces Etats-nations ont accéléré leurs productions. Le résultat a été l'enrichissement d'une partie de la population des Etats-nations — notamment la bourgeoisie — et ladite nécessité de s'étendre vers des nouvelles terres pour garantir ce flux de capital.⁵⁷⁵ Sous cet angle, il est évident que l'hyperproduction a toujours eu comme objectif l'invasion d'autres marchés et l'expansion territoriale.

Dans ces Etats-nation, plus la bourgeoisie augmentait son capital, plus l'inégalité et la précarité augmentait, cela signifiait l'accroissement du nombre des hommes désœuvrés (en *chômage*), problème dont la solution précédemment abordée à travers la thèse de T. Nail est leur *exportation*. D'après T. Nail, qui s'inspire notamment des travaux d'Arendt, la population désœuvrée était une pièce essentielle dans les intérêts expansionnistes des Etats-nations. Dans leur dynamique de répartition des flux, les Etats-nations ont décidé d'attribuer aux hommes désœuvrés le rôle de surveillants des territoires d'outre-mer. Autrement dit, une fois envahi le marché d'un pays étranger et sa population réduite à une main-d'œuvre, il était nécessaire de surveiller ce territoire et sa population, un fait ayant permis de légitimer l'invasion militaire des pays étrangers. Cette chaîne d'invasions a construit une recatégorisation biopolitique où l'envahisseur, malgré son caractère d'étranger, en venant d'une nation impérialiste, voire

⁵⁷³ Nail, *The figure of the migrant*, p.14.

⁵⁷⁴ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 147-48.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

d'une puissance culturelle et économique, incarnait désormais la figure du Citoyen. Quant aux locaux, ces individus rabaissés au rang de bêtes par le travail, voire à des *animaux laborans* selon la thèse de H. Arendt, ce sont les représentants du *Barbare*. Si l'on croit Juan Camilo Cajigas-Rotundo, un philosophe latino-américain, c'est à ce moment que le biopouvoir dévoile son caractère *biocolonisateur*, entendre par là sa capacité de réduire un autre aux traits basiques de son espèce ; une métamorphose biopolitique devant être interprétée selon une perspective économique, puisque l'invasion capitaliste par les nations impérialistes a représenté le rabaissement des populations locales au même degré que la nature, notamment les animaux.⁵⁷⁶

Cette mention nous permet de revenir aux objectifs de cet axe d'analyse, à savoir identifier la façon dont l'Industrie agroalimentaire, dans son expansion capitaliste, exploite de manière parallèle les vies des animaux et les vies des *humanimaux*. Ce sont David Nibert et Jeremy Rifkin qui argumentent que l'élevage intensif a constitué depuis sa création l'exploitation conjointe de certaines vies humaines et de vies animales. Pour J. Rifkin, tout a commencé par la colonisation de l'Amérique qui, souligne-t-il, a été accomplie à l'aide du bétail, une idée qu'il faut comprendre à l'aide de la thèse de Walter Mignolo. D'après W. Mignolo, en découvrant un « nouveau monde », les penseurs occidentaux ont pu revendiquer l'Europe comme le centre du *logos*, avec la croyance que celui-ci était exclusif à l'homme occidental. Cette posture épistémologique a représenté une division géopolitique aux implications biopolitiques où les autres continents — ici l'Amérique — ont fini par représenter le « non-monde ». En somme, cette posture a permis aux colonisateurs européens, les uniques possesseurs du *logos*, de juger les populations locales comme des vies purement biologiques (*zôé*). On parle notamment des vies des indigènes américains, des esclaves noir-africains et des animaux.⁵⁷⁷ A ce contexte caractérisé par la fragmentation, il faut ajouter l'introduction d'espèces animales jamais vues sur le territoire américain par les colonisateurs Espagnols et Portugais, une introduction qui selon J. Rifkin a aggravé le conflit entre ces vies.

⁵⁷⁶ Cajigas-Rotundo, «La biocolonidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo » dans *El giro decolonial*, p. 169. Nous invitons le lecteur à lire la thèse de Juan Camilo Cajigas-Rotundo exposant une critique du pouvoir biocolonisateur de la pensée occidentale. cf. Cajigas-Rotundo, J. « Anotaciones sobre la biocolonidad del poder », dans *Pensamiento Jurídico* no. 18, Janvier 2007.

⁵⁷⁷ Mignolo, « El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto » dans *El giro decolonial*, p.41.

Par principe, le conflit entre les indigènes américains, les esclaves noir-africains et les animaux avait un caractère purement spatial, puisque plusieurs peuples indigènes ont été chassés de leurs terres pour les occuper et les rendre aptes à l'élevage du bétail. Ensuite, de manière similaire aux intérêts expansionnistes des nations impérialistes analysés par H. Arendt, l'introduction du bétail a justifié la nécessité d'une protection, donc de la création de groupes armés. Cela a signifié la naissance d'une catégorie sociale, celle du *vaquero* (« vacher » en français) qui est devenue, affirme J. Rifkin, une sorte d'« entité coloniale ».⁵⁷⁸ La plupart des *vaqueros* étaient des indigènes américains auxquels les colonisateurs offraient une reconnaissance sociale, à condition notamment de prendre soin du bétail et, surtout, de le protéger des autres indigènes. Il s'agissait bien sûr de leur vendre un rêve, à savoir la possibilité de se différencier des autres indigènes américains et des esclaves noirs-africains par le travail, sans oublier les animaux.⁵⁷⁹ Cette classification sociale aux implications biopolitiques — mieux connue comme le système de castes — a engendré chez les peuples indigènes plusieurs conflits internes, une sorte de compétition intracommunautaire et interspéciste pour monter dans la hiérarchie sociale où, pour réussir, ces hommes devaient être encore plus corvéables à merci qu'avant. En outre, ils devaient exploiter celui qu'ils estimaient avant l'arrivée des colonisateurs leur égal : l'animal. Une perspective à aborder ultérieurement.

L'illusion d'une possible ascension sociale a construit le terrain idéal pour l'expansion capitaliste des pays du Nord, en particulier les Etats-Unis comme le suggère David Nibert. Il mentionne qu'après l'indépendance des colonies américaines, représentant la fin de l'hégémonie européenne, les Etats-Unis ont commencé à envahir les pays latinoaméricains avec leur bétail, ce qui peut être interprété comme une invasion agricole. Le contrôle de ces terres peut être illustré selon D. Nibert par l'intervention étatsunienne lors des *coups d'état* (ex. l'*Opération Condor* en 1970) ayant aidé à l'ascension au pouvoir de plusieurs dictatures. La menace de l'arrivée du communisme dans les pays latinoaméricains a représenté non seulement un danger pour l'hégémonie des Etats-Unis sur tout le continent américain, mais aussi un danger pour leur production du bétail. Ainsi l'exprime D. Nibert :

⁵⁷⁸ Rifkin, *Beyond beef*, p. 50.

⁵⁷⁹ Nous suggérons au lecteur de relire notre analyse dans la deuxième partie de cette recherche, où l'on signale comment les Romains ont fait appel à certains groupes de Barbares pour surveiller les frontières de l'Empire. Peut-on supposer qu'ils ont été recrutés sous les mêmes promesses que les travailleurs *sans-papiers* actuels, à savoir celles offrant l'accès à la citoyenneté romaine ?

To facilitate capitalist expansion, extract cheap « beef » and other commodities, and tie the Latin American nations more securely into the global economy, the United States helped install and protect repressive governments. It backed covert operations, provided weapons and military advisors, and trained select Latin American soldiers in « counterinsurgency warfare » at U.S. military schools.⁵⁸⁰

Les thèses de David Nibert et de Jeremy Rifkin souhaitent démontrer l'influence de l'Industrie agroalimentaire sur les décisions politiques et sociales des pays du Sud où les États-Unis investissent, influence dont le meilleur exemple est l'émergence des régimes totalitaires construits par les néo-colonisateurs étatsuniens. Cette intervention politique a prolongé jusqu'à nos jours les conflits armés et les relations intersubjectives au sein des communautés des pays latinoaméricains datant de la période des colonies européennes qui, selon Walter Mignolo, ont permis l'expansion du capitalisme.⁵⁸¹ En effet, les propriétaires des terres destinées à l'élevage du bétail comptent avec le soutien des autorités locales et étrangères — à savoir leur forces armées — pour expulser les peuples originaires. Ironiquement, la privation de leurs terres est théoriquement pour *leur propre bien*, car elles seront destinées à l'élevage du bétail qui aidera à réduire la pauvreté de ces communautés. Cela constitue la promesse d'un travail bien payé, donc la disparition des inégalités sociales⁵⁸² et, comme nous venons de l'examiner, un moyen pour améliorer la santé des habitants en introduisant la viande dans leurs régimes alimentaires. La réalité indique que l'Industrie de la viande aux États-Unis avait besoin d'un terrain et d'une main-d'œuvre moins chère que celle offerte par leurs citoyens.

Par ailleurs, l'Industrie agroalimentaire contrôle non seulement les terres destinées à l'élevage du bétail, mais aussi celles produisant la nourriture pour celui-ci. A titre d'exemple, on peut signaler que, depuis les années soixante-dix, les céréales pouvant nourrir la population locale des pays latinoaméricains (*ex.* le maïs) sont en grande partie destinés à la consommation et à la production du bétail. Ainsi l'indique D. Nibert : « The production of “ beef ” for export to the affluent in the region was crowding out food production for the poor in Brazil, Colombia, Mexico, Peru, Venezuela, and other periphery countries as well as

⁵⁸⁰ Nibert, *Animal oppression and human violence*, p. 248.

⁵⁸¹ Mignolo, « El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto » dans *El giro decolonial*, p.41.

⁵⁸² Nous suggérons au lecteur de lire la note no. 132 ci-dessus concernant les promesses vendues aux pays africains par l'« écologue » Allan Savory.

destroying forest land. »⁵⁸³ La déforestation actuelle de la jungle amazonienne au Brésil⁵⁸⁴, au Pérou et dans d'autres pays voisins est un exemple plus contemporain de l'expansion et du contrôle de l'Industrie agroalimentaire qui continue à déplacer les populations locales. En effet, la privatisation de terres a engendré une expulsion massive des peuples originaires au niveau mondial. Pour rappel, certaines terres servaient pour la culture d'autres aliments que ceux destinés au bétail, d'autres terres étaient occupées pour l'habitation.⁵⁸⁵ Sans ces deux éléments permettant le développement et la perpétuité d'un groupe d'habitants, surtout leur autonomie économique, cette population devient un potentiel flux migratoire. Les exemples de ces flux sont nombreux, D. Nibert cite au milieu du XIX^{ème} siècle l'exode des Irlandais qui, après avoir donné trop d'espace au bétail et fourni trop d'aliments, ont subi une crise alimentaire sans précédents.⁵⁸⁶ Dans d'autres de ses textes, il mentionne l'exode des agriculteurs Salvadoriens qui, dans les années cinquante, ont quitté El Salvador une fois que leurs terres destinées à la production de coton, de café et de sucre ont été transformées par les investisseurs étatsuniens en terres d'élevage⁵⁸⁷. Ce dernier exemple semble confirmer sa thèse à propos de la double exploitation des vies — humaines et animales — orchestrée par l'Industrie agroalimentaire. Car une fois émigrés au Honduras, les Salvadoriens ont subi rapidement des persécutions et des répressions par les nationalistes du pays hôte. Ces migrants fuyant la pauvreté provoquée par la crise agroalimentaire dans leur pays, au lieu d'être traités comme des potentiels réfugiés — ou à défaut comme des « réfugiés économiques » car ils venaient d'un pays privatisé par les investisseurs étatsuniens — ont été traités comme des envahisseurs, voire comme des êtres à refouler et à chasser. Ce qui était en

⁵⁸³ Nibert, *Animal oppression and human violence*, p. 244.

⁵⁸⁴ Le Brésil est actuellement le principal producteur de soja au niveau mondial, mais aussi le principal exportateur vers l'Europe. Pour plus d'informations sur cette production et ses conséquences environnementales, voir : Miguel Altieri, et al., *GM Soya Disaster in Latin America*. (UK Press Release, The Institute of Science in Society, 2005).

⁵⁸⁵ Dans son texte *L'invention du colonialisme vert : pour en finir avec le mythe de l'éden africain* (Paris, Flammarion, 2020), Guillaume Blanc indique que dans certaines parties de l'Afrique, les animaux et les zones vertes protégées par les ONG internationales ont fini par déplacer les populations locales. Il indique qu'au nom de l'Ecologie, voire de la préservation des espèces animales et de la nature, la communauté internationale a construit des réserves naturelles dans les anciens territoires des peuples originaires. G. Blanc n'explore pas les conséquences migratoires de ces mesures écologiques, cependant il est possible de voir dans la protection des terres une autre cause de l'émergence de flux migratoires.

⁵⁸⁶ Nibert, *Animal Rights/Human Rights*, p. 41.

⁵⁸⁷ Nibert, *Animal oppression and human violence*. 238.

principe un conflit interne lié à l'expropriation de la terre par des mains étrangères — voire par l'Industrie agroalimentaire des Etats-Unis — a fini par construire l'exode de la population salvadorienne, dont la conséquence finale a été la guerre avec le Honduras.

Nous pouvons voir dans la colonisation de l'Amérique un exemple de la manière dont l'intervention étrangère dans la structure économique et sociale d'un territoire comporte le rabaissement de sa population à une main-d'œuvre ou à de potentiels migrants. Les populations locales ayant décidé de rester « chez elles » — une mention paradoxale car leurs terres sont désormais privatisées — seront exploitées par les entreprises transnationales installées dans leurs pays. Quant aux individus cherchant à échapper à cet esclavage, ils composeront les flux migratoires orientés vers les pays du Nord. Néanmoins, dans le cas où ces derniers réussissent à franchir les frontières de ces pays, ils ne changeront point leur caractère d'*exploitables* car, comme on l'a examiné, la plupart des flux migratoires sont composés d'hommes et de femmes n'ayant pas eu accès à l'éducation, voire à une formation professionnelle leur permettant d'accéder à la sphère de considération morale traduite par le statut de « réfugié ». En outre, parce qu'en venant des pays pauvres — très souvent des pays privatisés et contrôlés par des groupes armés qui surveillent les intérêts des investisseurs étrangers — ces femmes et ces hommes n'auront aucun argument valide pour justifier une demande d'asile. En somme, la plupart des femmes et des hommes composant les flux migratoires ne pourront jamais accéder au statut de « réfugiés ». Néanmoins, comme on l'a noté, ces flux seront les plus rentables car, dans l'espoir d'accéder à la même sphère de considération morale que les citoyens, ces femmes et ces hommes seront « aptes-à-tout ». A titre d'exemple, Philippe Wannesson mentionne que lors des dernières crises économiques en Grèce, plusieurs *sans-papiers* venus d'Afrique ont travaillé dans des secteurs les moins rémunérateurs comme l'agriculture, mais avec un salaire largement inférieur à celui des citoyens.⁵⁸⁸

Dans cet ordre d'idée, empêcher l'entrée de ces flux migratoires signifie empêcher l'entrée d'une main-d'œuvre toujours rentable et renouvelable, un aspect bien assimilé par le système capitaliste qui influe sur l'ouverture et la fermeture des frontières d'une nation. Par exemple, quand l'expansion capitaliste requiert plus de mains-d'œuvre, les pays du Nord sont ouverts aux travailleurs étrangers. Néanmoins, une fois que la crise économique arrive, ces femmes et ces hommes deviennent les boucs émissaires du système⁵⁸⁹. C'est ainsi comme

⁵⁸⁸ Wannesson, « Une Europe des jungles », p. 19.

⁵⁸⁹ Le nombre d'étrangers autorisés à travailler dans les pays du Nord nous rappelle le contrôle souverain exercé

Thomas Nail l'indique à propos de l'expansion, puis de l'expulsion des *traqueros* (les travailleurs ferroviaires mexicains) au début de la *Grande Dépression* aux Etats-Unis:

[F]rom 1870 to 1930, Mexican migrant *traqueros* were recruited and trained in large numbers by the United States to expand its social motion via railways. However, during the Great Depression (1930s), when their labor was no longer needed, five hundred thousand Mexicans were expelled or pressured to leave during the « Mexican Repatriation ». ⁵⁹⁰

L'expansion capitaliste représente alors la cause principale des flux migratoires puisque, suggère Danièle Lochak, celle-ci a signifié la recrudescence de l'inégalité parmi les populations locales dominées. En effet, une fois arrachés à leurs terres, signe de leur indépendance économique, les pays du Sud manquent d'« infrastructures économiques », ce qui les transforme selon D. Lochak en « pays fournisseurs » de pays riches⁵⁹¹, des pays apportant leurs ressources naturelles (leur eau, leurs terres, leurs cultures, leurs animaux, etc.), leur main-d'œuvre et leurs cerveaux⁵⁹². Ce genre d'arguments pourrait être interprété en faveur d'une migration économique, c'est-à-dire en faveur de la reconnaissance du « réfugié économique » comme une autre catégorie hospitalière. Cependant, comme John Berger le résume, il faut comprendre qu'une terre n'offrant pas de travail devient paradoxalement une source de flux migratoire.⁵⁹³ C'est-à-dire que l'existence de « réfugiés économiques » est la conséquence de la disparition de l'autonomie chez les populations des pays du Sud qui sont paradoxalement soumis à une dépendance économique depuis leurs indépendances, comme le suggère Slavoj Žižek.⁵⁹⁴

En étant pauvres, donc incapables de rivaliser avec le marché international, les pays du

sur certaines populations animales. Pour rappel, les décrets gouvernementaux dictent chaque année le nombre d'animaux à abattre en vue de l'équilibre de l'écosystème. Des chiffres notamment déterminés par les associations de chasseurs et d'éleveurs qui voient dans certaines espèces animales un danger pour leurs cultures et leurs bétails. Autrement dit, des chiffres déterminés par l'Industrie agroalimentaire où, pour augmenter la production, il faut diminuer les risques, à savoir les possibles prédateurs.

⁵⁹⁰ Nail, *The figure of the migrant*, p. 220.

⁵⁹¹ Lochak, *Etrangers*, p. 38.

⁵⁹² Dans le kaléidoscope que représentent les flux migratoires, il existe la catégorie des « migrants académiques » qui en France accèdent au passeport dit « talent » : scientifiques, artistes, politiques, humanistes, etc. Tous ces noms semblent correspondre au « migrant rêvé », c'est-à-dire le migrant qui, d'après plusieurs politiciens, vient contribuer à l'enrichissement culturel et scientifique du pays hôte.

⁵⁹³ Berger et Mohr, *A seventh man*, p.30.

⁵⁹⁴ Žižek, *Against the double blackmail*, p. 44.

Sud sont vulnérables à toutes les fluctuations du marché, ce qui s'est traduit depuis leurs indépendances par la privatisation de leurs terres. Pour ce motif, S. Žižek affirme que les « crises migratoires » contemporaines sont le prix que l'humanité paie pour le bien de l'économie mondiale⁵⁹⁵, des « crises » provoquées par les investisseurs étrangers qui profitent des pays du Sud pour obtenir des ressources pour la fabrication de leurs produits. S. Žižek mentionne le cas du Congo, un pays divisé par de groupes armés défendant les intérêts des investisseurs étrangers, dont la plupart sont des compagnies de high-tech (Microsoft, Apple, Google, etc.), fabricants de portables et d'ordinateurs⁵⁹⁶. Ironiquement, les chefs de ces entreprises milliardaires sont connus aussi pour être les acteurs de missions humanitaires dans les mêmes pays qu'ils détruisent, un geste que certains jugent désormais comme un exemple du *philanthrocapitalisme*.⁵⁹⁷ Toutes ces réflexions nous permettent de revenir aux déclarations de Guy Verhofstadt (ex-premier ministre belge) suggérant qu'il faut attaquer le véritable problème de la « crise politique » incarnée par les demandeurs d'asile et les réfugiés, notamment l'intervention européenne dans les pays du Sud.⁵⁹⁸ Néanmoins, libérer ces terres du contrôle des pays du Nord impliquerait une pénurie de ressources chez ces derniers ou une perte économique car ils devraient payer un prix équitable pour en faire usage. Une telle proposition comporte un bouleversement du système économique basé sur l'exploitation des vies inférieures en vue de l'obtention d'un bénéfice économique. En d'autres termes, rompre avec la loi de *La Jungle*.

Si l'on se réfère aux témoignages des employés des abattoirs et des éleveurs, ces derniers se dressent comme des victimes de l'Industrie agroalimentaire qui, en raison de la pression exercée sur eux, les oriente à évacuer toute question morale lors de la mise à mort des animaux. Comment parler d'empathie envers les animaux chez ces acteurs de l'Industrie agroalimentaire s'ils doivent avant tout agir pour leur propre bien-être ? Jurgis, le héros d'Upton Sinclair, a compris après une série d'événements tragiques la loi de la *Jungle*, celle insinuant que l'unique manière de ne pas être opprimé par quelqu'un, c'est de devenir

⁵⁹⁵ *Ibid.* p. 101.

⁵⁹⁶ *Ibid.* p. 46.

⁵⁹⁷ cf. Matthew Bishop, « The Birth of Philanthrocapitalism : The Leading New Philanthropists See Themselves as Social Investors » dans *The Economist*, 23 février 2006. Article disponible en ligne : <https://www.economist.com/special-report/2006/02/25/the-birth-of-philanthrocapitalism>

⁵⁹⁸ Verhofstadt. « Instead of building walls, the UK must do more to help the Calais asylum seekers » dans *The Guardian*, 6 août 2015. Consulté en ligne : 10 Septembre 2018. Article disponible en ligne : <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/aug/06/building-walls-calais-asylum-seekers-uk-france>

l'opresseur. Une *loi*, comme le suggérait Primo Lévi, qui se répand à tous les endroits où la survivance de l'un dépend de l'exploitation d'un autre. Une *loi* affirmant qu'« il est dans l'ordre des choses que les privilégiés oppriment les non-privilégiés ».⁵⁹⁹ Le capitalisme a instauré dans l'esprit des individus l'idée que le seul moyen de revendiquer leur « être », c'est montrer leur pouvoir sur les autres, c'est-à-dire de les opprimer et, dans le cas des animaux, de les manger. Une telle attitude de compétition, sans oublier la recherche constante d'un bénéfice commercial pour revendiquer cette suprématie, ne laissent aucune place pour l'empathie. Dans cette dynamique basée sur l'hyperindividualisme, voire sur l'indifférence, comment un individu pourra-t-il être capable d'entendre « la plainte déchirante de l'univers »⁶⁰⁰ exprimée par le cri des animaux ? Tant que l'on ne reconnaît pas que l'on inflige « une blessure non seulement physique mais morale » aux animaux, « la machine à tuer continu[era] imperturbablement sa besogne ».⁶⁰¹

On peut maintenant comprendre le bouleversement épistémologique et économique des propos chez Porphyre qui, déjà au II^{ème} siècle, notait qu'un changement dans le régime alimentaire des gens représenterait une révolution agricole.⁶⁰² En effet, l'abolition ou une réduction radicale dans la consommation des produits carnés peut représenter une libération réciproque, c'est-à-dire libérer les animaux des abattoirs et, pour les pays du Sud, c'est une véritable indépendance que de récupérer leurs ressources humaines et naturelles. Certainement, ces propos devraient être approfondis, car si l'expansion capitaliste s'est caractérisée par la recherche d'un bénéfice monétaire, qui est obtenu par l'exploitation, il est probable que l'on soit en présence d'une autre forme d'exploitation. C'est-à-dire, qu'on peut être tentés d'affirmer que manger un morceau de viande rend complice de l'exploitation des animaux — ceux tués dans les abattoirs, et ceux tués par la disparition de leurs terres — et celle des vies humanimales. Cependant, la démesure dans l'hyperproduction des aliments végétaux peut également constituer un autre exemple de l'exploitation réciproque.⁶⁰³ Cela

⁵⁹⁹ Lévi, *Si c'est un homme*, p. 62-63.

⁶⁰⁰ Sinclair, *La jungle*, p. 55-56.

⁶⁰¹ *Ibidem*.

⁶⁰² Porphyre, *De l'abstinence*. T. 1.

⁶⁰³ On peut citer l'exemple de l'avocat, un fruit produit en masse principalement dans les pays latino-américains. Au Chili, l'hyperproduction d'avocat a déjà provoqué une sécheresse dans plusieurs régions de ce pays. Au Mexique, la région de Michoacan, le lieu principal de production d'avocat, est la scène de plusieurs conflits armés entre les agriculteurs et les *cartels* depuis les années cinquante. La plupart des terres de cette région sont contrôlées par les groupes criminels, non seulement pour la culture du cannabis, mais pour la culture des avocats qui constitue un commerce très lucratif. Cependant, dans ces deux exemples, la plupart de la production n'est pas

insinue que le véganisme peut être une solution seulement s'il s'éloigne de la mécanique capitaliste cherchant toujours l'obtention d'une plus-value qui est, la plupart du temps, obtenue par la réduction des coûts de production d'une manière que l'on a examiné : en employant des étrangers *sans-droits*.⁶⁰⁴

Il faudra également repenser l'intervention de l'homme sur la nature qui a constitué depuis la période anthropocène la disparition de la biodiversité, comme dans l'Amazonie où l'homme a donné préférence aux plantes qui lui sont *utiles* ainsi que l'explique Philippe Descola :

[L]a composition floristique de la forêt amazonienne a été transformée en profondeur au cours des dix derniers millénaires par les manipulations végétales et les pratiques culturelles des Amérindiens, avec le résultat que, à taux égal de diversité d'espèces, les zones affectées par l'action humaine présentent une densité beaucoup plus élevée de plantes utiles à l'homme que celles où il a été peu présent.⁶⁰⁵

Cependant, l'intervention actuelle de l'homme sur la nature constitue une véritable disparition de la biodiversité. Auparavant, l'homme n'avait pas la technologie pour la détruire de manière massive comme aujourd'hui, car son esprit n'était pas contaminé par l'obsession capitaliste. C'est-à-dire que ce ne sont pas les communautés autochtones qui ont tout fait basculer ; ce qui les caractérise, c'est de vivre des ressources de la nature (*ex.* l'eau et la végétation). L'implémentation d'un mécanisme économiste agressif propre à l'homme moderne est devenu une force majeure capable d'araser complètement la flore et la faune d'un territoire. A titre d'exemple, on peut citer l'élevage industriel aux Etats-Unis, le premier producteur de viande au niveau mondial. En 2006, une enquête a montré les chiffres de l'élevage industriel dans ce pays et ses conséquences écologiques. L'eau utilisée pour l'irrigation des plantes et des grains pour l'alimentation d'animaux d'élevage (*ex* : le tourteau de soja, les grains, le blé, l'orge) est cinq fois supérieure à celle utilisée pour les aliments des hommes. Ensuite, pour produire 100 grammes de viande de bœuf, il faut 17,000 litres d'eau.

destinée à la population locale qui, de plus en plus, n'arrive pas à payer le même prix que les consommateurs des pays du Nord. Pour ces motifs, depuis quelques décennies l'avocat est considéré comme l'*or vert*.

⁶⁰⁴A titre d'exemple, on peut citer le cas de *Terrafecundis*, une agence d'intérim espagnole qui s'est fait connaître dans les dernières années par l'exploitation dans les fermes européennes de travailleurs d'origine africaine et latino-américaine qui, très souvent, ne possèdent aucune connaissance de la langue locale. Ceux-ci sont hébergés dans des logements de fortune, payés à la journée, sans contrat et, par extension, sans aucun droit comme le respect des droits du travail (*ex.* paiement des heures supplémentaires).

⁶⁰⁵ Descola, « Humain, trop humain ? », p. 11.

En ce qui a trait au territoire, plusieurs hectares disparaissent des zones protégées (jungles, forêts, même des villages) pour laisser place à l'élevage industriel.⁶⁰⁶

Les conséquences de cette intervention sans précédent vont plus loin car, note Jessica Lea, elle a poussé certaines espèces animales à devenir des « réfugiés » : « anthropogenic activities have led to a long-term contraction and shifts in the ranges of many species, creating isolated populations in ecologically marginal and suboptimal habitats. »⁶⁰⁷ Pour nous, cela suggère que la recherche d'asile ne se limite plus aux êtres humains, ce sont aussi les animaux qui paient les conséquences du capitalisme, en particulier notre indifférence envers des vies jugées inférieures. Une vision pessimiste nous permet d'affirmer qu'en raison des changements climatiques provoqués par l'expansion capitaliste et de l'hyperconsommation contemporaine dans un futur non-lointain, les zoos deviendront des *camps d'animaux*, des espèces animales involontairement déplacées et ne pouvant plus rentrer « chez elles » comme c'est le cas des *humanimaux*. Un phénomène qui semble demander maintenant la naissance d'une nouvelle catégorie migratoire franchissant toutes les frontières géopolitiques et spécistes. Nous parlons notamment de l'émergence de l'*éco-réfugié*.⁶⁰⁸ Un phénomène qui demande alors une nouvelle posture éthique, celle qui souhaite concilier l'homme et l'animal pour aller au-delà de tout type de frontières. Nous parlons notamment de la nécessité de penser une éthique humanimaliste.

⁶⁰⁶ Michael F. Jacobson, *Six Arguments for a Greener Diet*, p. 93.

⁶⁰⁷ Lea et al., « Recognition and Management of Ecological Refugees », p.1.

⁶⁰⁸ Pour en savoir plus sur cette nouvelle catégorie, voir : Véronique Lassailly-Jacob et al., « Migrations et vulnérabilités. Éleveurs sahéliens confrontés aux sécheresses et populations des littoraux antillais face aux cyclones » dans *Hyper, Sciences de l'Homme et de la Société* ; Patrick Gonin et al., « Les réfugiés de l'environnement » dans *Revue européenne des migrations internationales* ; et Christel Cournil et al., « Migrants et réfugiés climatiques. Quels enjeux, quelles réponses ? Quand l'immigration fait débat #3 » dans *Canal-U, la vidéothèque de l'enseignement supérieur. Disponible en ligne :*

https://www.canalu.tv/video/histoire/immigration/migrants_et_refugies_climatiques_quels_enjeux_quelles_reponses_quand_l_immigration_fait_debat_3.24891

Conclusion : quelques éléments pour une éthique *humanimaliste*.

Tout au long de ce travail, nous avons interprété les revendications sociales actuelles comme un nouveau mouvement de la machine anthropogénique qui, en incluant une vie dans la sphère de considération morale, expulse de cette même sphère une autre vie. L'étude de la coïncidence paradoxale entre la cause animale et la crise humanitaire représentée par les *humanimaux* nous a permis d'identifier certains éléments dans la construction d'une position éthique plus conciliatrice, et surtout plus cohérente en ces temps modernes. Pour nous, cette recherche d'harmonisation comporte une remise en question du caractère biopolitique et anthropocentriste de la pensée occidentale.

Il faut rappeler que toutes les réflexions de ce travail ont été élaborées à partir d'une optique philosophique, sociologique et politique occidentale ayant été influencée par l'émergence des religions monothéistes, par le cartésianisme et, plus récemment, par le système capitaliste ; des positions épistémologiques fomentant la scission entre l'homme et la nature, ainsi que les différences parmi les hommes. Comme nous l'avons signalé dans la première partie de ce travail, l'autre responsable de l'accroissement de cette fraction est l'hyperindividualisme contemporain qui, impulsé par les avances technologiques, semble nous transformer chaque jour davantage en une *société hikikomori*. Sous une terminologie heideggérienne, cela signifie une société qui, étant de plus en plus (r)enfermée dans son monde-à-soi, ignore la richesse du monde, donc les autres. Dans ce sens, s'il n'existe qu'un monde-à-soi, est-il possible d'affirmer que le monde de l'homme contemporain n'est qu'une nouvelle manifestation de l'*Umwelt* ?

Le rétrécissement de notre monde renforce d'ailleurs nos comportements schizophrènes, puisqu'en ne pouvant voir au-delà de nos maisons, les uniques vies que nous estimerons seront celles placées à l'intérieur de notre « milieu-à-soi », comme nous l'avons démontré avec les animaux de compagnie. Ces comportements nous rappellent d'ailleurs la focalisation de la tique étudiée par Jakob von Uexküll, qui réagit seulement à ses pulsions élémentaires, celles l'orientant vers sa propre conservation. Un aspect que ni Uexküll ni Martin Heidegger n'ont abordé, c'est qu'en étant centré sur lui, l'animal manifeste son caractère égoïste. Si l'homme hypermoderne se caractérise par son indifférence envers

certaines « autres », et en outre par son désir de les écraser pour exprimer sa supériorité, n'est-il pas plus égoïste que les animaux ? De plus, s'il est l'unique être capable d'envisager la richesse du monde — grâce à sa possession du *logos* —, l'unique être capable d'accueillir et d'assister un être vulnérable, son hyperindividualisme et les incohérences éthiques qu'il engendre ne font-ils pas de l'homme un être plus bête que les animaux ? Les *comportements* de ce que l'on peut appeler l'« animal hypermoderne » dévoilent à quel point notre monde devient de plus en plus un « milieu », et si l'on étend cette analyse, nous devenons davantage des animaux. Non ! En réalité, nous sommes plus éloignés du monde que les animaux, car notre claustration hypermoderne est volontaire. Il s'agit d'un refus des autres qui semble confirmer que la *frontiérisation* commence par l'individu, en particulier quand il fait de sa maison une frontière pour les autres.

Notre mode de vie actuel illustre alors la disparition de notre capacité d'« exister avec » d'autres. En restant dans nos « milieux », ces bulles hyperindividualistes, nous sommes incapables d'être affectés par le monde extérieur, en particulier d'identifier la vulnérabilité des autres et de les secourir. Si l'on en croit le Pape François, le capitalisme, et « la culture du confort » qu'il vend, ont fini par *mondialiser l'indifférence* ; c'est ce qu'il a affirmé lors d'une visite à Lampedusa, ville connue par l'affluence des *humanimaux* :

The culture of comfort, which makes us think only of ourselves, makes us insensitive to the cries of other people, makes us live in soap bubbles which, however lovely, are insubstantial; they offer a fleeting and empty illusion which results in indifference to others; indeed, it even leads to the globalization of indifference.⁶⁰⁹

Plus l'indifférence est répandue, plus notre schizophrénie morale croît. Cela signifie davantage de mouvements de revendication sociale stimulant la machine anthropogénique à créer de nouvelles vies privilégiées se vantant de leur supériorité — parfois morale, mais très souvent économique — et à juger d'autres vies comme inférieures, par conséquent des vies pouvant être exploitables. A cause de notre incapacité à vivre ensemble, serait-il plus facile, aujourd'hui, d'établir un *lien humain* avec un animal qu'avec un *humanimal* ?

Si l'on croit l'hypothèse de Slavoj Žižek, ce genre d'incohérences éthiques peut être à l'origine de la radicalisation des étrangers en Europe. Il suggère que le terrorisme n'est qu'un revers nihiliste provoqué par leur frustration, voire l'échec de leur *european dream*. Comme on l'a examiné, le manque d'un accueil digne — sous-entendant *humain* — subi par les demandeurs d'asile ne fait qu'accroître leurs traumatismes, dont la suite logique à cette

⁶⁰⁹ Cité par Bauman, *Strangers at our door*, p.14.

frustration est la violence envers les locaux.⁶¹⁰ S. Žižek s'inspire d'un événement historique pouvant être catalogué comme une révolte contre la schizophrénie morale de la France du XVIII^{ème} siècle, il s'agit du *massacre des chats* à Paris en 1730. Un groupe d'apprentis d'une imprimerie s'est révolté contre leur patron, ce que S. Žižek considère comme une des premières mobilisations de travailleurs en France. Parmi toutes les outrances que les apprentis subissaient, il y en avait une particulièrement insupportable, beaucoup plus humiliante que toutes les autres : celle de constater que le patron traitait mieux ses chats que ses employés. La fureur des employés était liée au fait que ces « animaux » étaient plus considérés qu'eux, les supposés « humains ». Au moment du repas, ces apprentis devaient manger les restes quand les chats du patron avaient un repas digne d'un homme. Cet épisode finira par le massacre des chats qui, selon S. Žižek, ont souffert des conséquences d'une attaque qui était en réalité dirigée vers les patrons de l'imprimerie⁶¹¹. Avec cette histoire S. Žižek rend une question évidente : faut-il attendre un nouveau massacre, cette fois-ci des mains des *humanimaux*, pour qu'on se rende compte de leur existence ? Ou devrions-nous plutôt penser d'une autre manière le respect de toutes les vies pour sortir de notre schizophrénie morale ?

Nous considérons qu'à travers son expérience limite et sa métamorphose biopolitique, l'*humanimal* nous aide à rétablir le lien entre l'homme et l'animal, et surtout à sortir de notre schizophrénie morale. Cependant, sous l'interprétation des épistémologies occidentales, son hybridité est plutôt la preuve d'une séquelle psychique provoquée par son expérience limite. Par expérience limite, il faut comprendre une expérience proche de la mort ayant marqué la psyché d'un individu de telle manière qu'il se manifeste à travers ses comportements. Elise Pestre mentionne que ce genre de traumatismes psychiques ne connaît pas de frontières, c'est-à-dire que le « traumatisme est un fait universel. »⁶¹² Elle donne comme exemple le *syndrome d'évitement* chez un demandeur d'asile qui exprime un refus *involontaire* de manger de la viande. Sa faillite psychique l'incite à se dispenser du contact, de la vision ou de l'écoute d'un mot ou d'un objet lui rappelant son psycho-traumatisme passé. Puisque sans ce mécanisme psychique — manifesté parfois par un oubli involontaire —, le demandeur croit pouvoir tomber dans la reviviscence. E. Pestre souligne que l'origine du syndrome chez son patient se trouve dans la mort de ses parents défunts, en particulier celle de sa sœur :

Le patient évoque cette peur lancinante d'être toujours « tuable » et la relie

⁶¹⁰ Žižek, *Against the double blackmail*, p.85.

⁶¹¹ *Ibid.* p. 93.

⁶¹² Pestre, *La vie psychique des réfugiés*, p. 77.

spontanément à son végétarisme involontaire qui vient là encore lui rappeler à chaque repas son passé terrifiant. [...]. Il n'a pu enterrer aucun de ses proches, décédés, « indigestion funeste » qui se traduirait peut-être par ses troubles du comportement alimentaire.⁶¹³

Néanmoins, si le *syndrome d'évitement* consiste à revivre des événements passés pouvant se manifester par une série d'associations, E. Pestre semble ignorer une association très significative pouvant expliquer le végétarisme involontaire de son patient. Dans un premier temps, on peut signaler le « couteau » à viande qui peut lui rappeler un élément associé à un « meurtre ». Dans un deuxième temps, l'association phonétique entre l'animal mort sur l'assiette et la sœur disparue du demandeur : « sœur- bœuf- *sœuf* ». ⁶¹⁴ Cette série d'associations suggèrent que le bouleversement du régime alimentaire chez ce demandeur n'est que *l'éveil de sa conscience morale*. C'est-à-dire que l'expérience limite qu'il a vécue — sans oublier sa métamorphose biopolitique — lui a permis d'envisager que la souffrance subie par ses proches est la même souffrance que celle endurée par certains animaux. En somme, plus qu'une séquelle psychique, le refus de manger de la viande chez ce demandeur d'asile est le refus de participer à un autre meurtre, celui d'un être ayant été aussi vulnérable que sa sœur.

Nombreux sont les témoignages des *humanimaux* manifestant ce devenir empathique envers les animaux. Par exemple, Behrouz Boochani, un journaliste iranien, raconte dans un article l'histoire d'un *humanimal* incarcéré dans la prison de l'Île de Manus (Australie) qui a décidé de prendre soin des animaux errants. Quand cet *humanimal* est questionné sur ses motifs, il répond qu'il *s'identifie* à eux et à la question « aimes-tu plus les animaux que les humains ? », il répond par une autre question : « The question you ask is similar to asking the question : do you love your father more than your mother ? ». B. Boochani mentionne que l'hospitalité que cet *humanimal* manifeste envers les animaux lui a fait oublier, pour un instant, l'enfer de la prison: « For the short time I was in his presence I forgot about all the violence and hardship associated with this prison ». ⁶¹⁵ D'autres expériences ont également démontré que les animaux peuvent aider au rétablissement psychique et à l'intégration sociale

⁶¹³ *Ibid.* p. 94.

⁶¹⁴ Cette interprétation est certes discutable, mais elle s'inspire des « associations libres » et des « actes manqués » étudiés par la psychologie freudienne, en particulier le *lapsus lingua*, c'est-à-dire les glissements linguistiques. Il faut d'ailleurs préciser que le demandeur traité par E. Pestre connaît la langue française, dans laquelle il raconte ses psycho-traumatismes.

⁶¹⁵ Boochani, « The Man Who Loves Ducks ».

des demandeurs d'asile et des réfugiés, comme l'illustre une étude scientifique menée par Danielle Every, psychologue de l'Université d'Adélaïde (Australie). Les résultats de ces expériences ont démontré que le soin et la compagnie des animaux aident les demandeurs d'asile à reconstruire des liens émotionnels : « ethical work with animals creates a two-way benefit for the animal and the person, which arises when animals are viewed as sentient beings and their needs equal to that of a person. »⁶¹⁶ Devenir responsable d'un Autre aussi vulnérable que nous implique un dépassement du soi, c'est-à-dire que cela demande de sortir de notre accaparement égoïste pour aller vers l'Autre. Une manifestation de la « puissance d'exister » *avec-autrui* qui peut éventuellement permettre à un individu traumatisé, suggère Corinne Pelluchon, « de se réparer au-delà des traumatismes qu'il a subis. »⁶¹⁷ En devenant responsables d'autres vies vulnérables que la leur, les *humanimaux* éveillent en eux un sentiment d'empathie faisant des animaux — l'Autre absolu — un Egal.

On estime qu'au moment où l'*humanimal* — cet être dépourvu d'un refuge — devient le refuge d'un être qu'il estime aussi vulnérable que lui, il transcende la discontinuité des formes, comme le font les chamans à travers leurs métamorphoses. Dans la tradition animique des peuples autochtones, la métamorphose se caractérise par la *suspension temporelle* de l'être, une capacité attribuée aux chamans. En mettant en suspension leur être, ils voient leurs corps de leurs esprits pour devenir le refuge d'autres esprits. Une suspension du soi leur permettant d'être l'Autre sans renoncer à une partie d'eux-mêmes : leurs corps. Certes, à la différence de ces derniers, la métamorphose des *humanimaux* est le produit d'un abandon politique exprimé par un accueil parfois précaire, parfois inexistant. Néanmoins, son ressenti d'être un animal et, par extension, d'être entièrement vulnérable constitue la clé vers une nouvelle posture éthique où la multiplicité des physicalités — les corps — n'entrave pas l'identification à d'autres vies vulnérables.

Rappelons à ce propos que l'objectif de la métamorphose chamanique consiste à permettre à l'Autre d'accéder chez nous et, par ce même acte, de nous permettre d'accéder à la perspective de cet Autre. Dans les mots de Philippe Descola, la métamorphose nous permet

⁶¹⁶ Every et al., « How Can a Donkey Fly on the Plane? », p. 6. Il faut évidemment nuancer ces propositions, car chez certains *humanimaux*, la rencontre avec un animal peut faire revivre une expérience traumatique. Par exemple, certaines races de chiens sont élevées par des militaires et des gendarmes des frontières pour faire partie de leurs équipes. Ces chiens seront utilisés ultérieurement dans la chasse aux *humanimaux*. Ainsi, la rencontre avec un berger allemand, au lieu de reconstituer la psyché d'un *humanimal*, peut redéclencher une reviviscence.

⁶¹⁷ Pelluchon, « La corporéité : de la vulnérabilité à la joie de vivre et de s'inventer » dans *Des corps*, p.138-39.

de nous mettre dans la peau d'un Autre et de *ressentir comme lui* :

La métamorphose n'est donc pas un dévoilement ou un déguisement, mais le stade culminant d'une relation où chacun, en modifiant la position d'observation que sa physicalité originelle impose, s'attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l'autre s'envisage lui-même.⁶¹⁸

Dans la cosmovision des peuples autochtones, la transmigration des âmes engendrée par la métamorphose nous permet de reconnaître que les autres — malgré leur physicalité — sont aussi humains que nous. Cela implique que la vulnérabilité est partagée par toutes les espèces et, en outre, que la responsabilité ne se limite pas à un cercle de considération morale construit par des lois, par une appartenance ethnique, religieuse, politique ou spéciste. Se savoir aussi vulnérable que l'Autre signifie alors répondre à tout appel, c'est-à-dire devenir responsable de tout Autre, puisque malgré ces différences extérieures, *ces Autres sont Nous*. La métamorphose biopolitique subie par l'*humanimal* lui a permis d'accéder ironiquement aux « intériorités enfermées dans des physicalités et des points de vue hétérogènes »⁶¹⁹, notamment celles des animaux. Et accéder à l'être des Autres implique, d'après l'éthique lévinassienne, de « reconnaître une faim » remettant en question notre « joyeuse possession du monde »⁶²⁰. Néanmoins, pour prendre ces considérations comme la base d'une nouvelle éthique, voire d'une éthique humanimaliste, il faut sortir de l'universalisme occidental nous orientant toujours à voir l'*au-delà* dans l'humain, c'est-à-dire à penser toujours l'Autre sous des critères anthropocentristes. Pour revenir à Lévinas, il faut apprendre à identifier d'« autres faims » que la nôtre et savoir partager notre « joyeuse possession » en ouvrant notre monde aux autres mondes, voire aux autres manières de concevoir l'être et seulement ainsi pouvoir « être avec » d'autres êtres.

Penser une nouvelle éthique à l'aide de l'*humanimal* implique *penser autrement l'être*, ce qui dans la terminologie de Ramón Grosfoguel implique désoccidentaliser le *logos*⁶²¹. Un des premiers pas de la *désoccidentalisation* est la réunification du « corps » et de l'« être » que la pensée occidentale a étudiés depuis ses origines comme deux éléments opposés. Cette réunification nous permet de sortir de l'égoïsme épistémologique de l'Occident qui a permis à

⁶¹⁸ Descola, « Le commerce des âmes. L'ontologie animique dans les Amériques » dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, p. 16.

⁶¹⁹ Descola, *Par-delà nature et culture*, p.490.

⁶²⁰ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 73.

⁶²¹ Grosfoguel, «Descolonizando los universalismos occidentales» dans *El giro decolonial*, p.64.

ses citoyens de se vanter d'être les seuls possesseurs du *logos*. Une telle posture suggère un solipsisme épistémologique, car la vision universaliste de l'Occident n'a concédé aucune place aux « autres êtres ». A ce propos, R. Grosfoguel indique qu'en étant le créateur de son universalisme éthique, l'Occident possède une vision fortement enracinée dans son espace d'origine de sorte que son application *ailleurs* a été impossible. En d'autres termes, en ne pouvant pas faire coïncider les autres avec l'« être occidental », l'universalisme éthique a servi seulement à dévoiler les différences avec les autres pour les juger inférieurs et, de cette manière, à justifier leur exploitation. Une exclusivité traduite, comme nous l'avons examiné, par le *droit de nature* justifiant l'oppression de toutes les autres vies. Il faut entendre par là, toutes les vies venues d'ailleurs — les étrangers — et celles appartenant aux corps non-anthropomorphes — les animaux.

Rester sur cette vision solipsiste/universelle a pour conséquence d'ignorer d'autres manières de penser l'« être », et ainsi de prolonger l'exclusion et l'exploitation d'autres vies. Une éthique souhaitant être inclusive et conciliatrice, celle insinuant que le respect des vies animales aura pour conséquence majeure le respect de toutes les vies humaines, doit alors s'inspirer d'autres épistémologies que l'occidentale. Cela suggère l'analyse d'autres cosmovisions où les différences entre les hommes et les animaux ne sont qu'extérieures. A titre d'exemple, Frans de Waal indique que dans les pays d'orientation hindouiste et bouddhiste, la croyance en la réincarnation — en suggérant qu'un « homme peut devenir poisson, et un poisson Dieu »⁶²² — stimule le respect des animaux, car il les associe aux humains à forme animale. Nombreux sont les exemples des peuples attribuant à tous les êtres de la nature (plantes, animaux et même aux objets inanimés et aux dieux) la même âme. Une attribution suggérant une *proximité dans la différence*, car la nature est dessinée comme un alter ego, c'est-à-dire un Moi différent seulement dans sa physicalité. Ici, à la différence de l'éthique occidentale suggérant que l'Autre sera toujours un Egal « jusque dans [ses] altérations »⁶²³, à entendre par là un Egal qui reste *toujours humain*, la cosmovision des peuples autochtones voit l'être *avant de voir la forme*. Nul besoin d'une politisation des rapports éthiques, ou d'une protection souveraine (des *lois*) pour considérer l'Autre comme un Egal. Car cet Autre n'a pas besoin d'un visage comme le mien ou de donner une preuve de sa conscience pour « être ». Le lien nous unissant n'est pas superficiel mais intérieur. Sans ce lien existentiel, les chamans, par exemple, ne pourraient jamais héberger dans leurs corps

⁶²² Waal, *L'âge de l'empathie*, p. 300.

⁶²³ Lévinas, *Totalité et infini*, p.25.

l'esprit d'autres espèces, notamment des plantes et des animaux. Le même mouvement s'observe chez les animaux qui peuvent renoncer à leur physicalité pour devenir des hommes. Philippe Descola le résume en signalant que certaines cosmovisions, comme l'animisme, s'appuient sur une généralisation prototypique suggérant le partage d'une trace commune à toutes les espèces vivantes (et non-vivantes) ; cette condition est l'*humanité*.⁶²⁴

La figure de l'*humanimal* permet d'introduire ces « autres ontologies » pour construire une nouvelle posture éthique. Une figure qui, comme on l'a démontré, remet en question tous les préceptes de la philosophie occidentale concernant l'humanité de l'homme. R. Grosfoguel mentionne à ce propos que la Philosophie nous a fait croire pendant des siècles que l'unique philosophie est l'occidentale, puisqu'elle ne reconnaît pas l'existence d'autres philosophies (*ex.* l'orientale, l'indigène et l'africaine). Celles-ci ont été réduites aux cosmovisions exotiques, imaginaires et oniriques dignes de l'esprit primitif caractérisant les premiers hommes. Rester dans cet état primitif du raisonnement nous éloigne de la *raison véritable* qui, disait Immanuel Kant, constitue « le moment où l'homme sort de sa minorité »⁶²⁵ et développe un entendement de manière autonome. L'explication dessinée par R. Grosfoguel est plus simple : ces cosmovisions ne sont pas dignes d'être considérées comme Philosophies « puisque l'Esprit Universel n'est jamais passé par là ».⁶²⁶ Une autre explication suggère que les avoir considérées comme une pensée développée et mature, voire aussi *illuminée* que l'occidentale, aurait rendu impossible la domination de ces peuples et, des siècles plus tard, l'expansion du capitalisme.

Si l'« être occidental » n'a pas été remis en question par aucun courant philosophique, sociologique ou psychiatrique, c'est parce que ces courants ont été précisément construits en Occident.⁶²⁷ Les exemples sont nombreux, celui que nous retenons concerne la libération des opprimés proposée par Karl Marx qui, pour R. Grosfoguel, n'a pas été capable de voir au-delà de l'Europe. La déconceptualisation épistémologique marxiste n'a pas réussi à se détacher de l'universalisme occidental. Certes, elle prend le *prolétariat* comme la figure reconstituant l'épistème occidental, mais elle n'aborde pas le fait qu'il est « européen, masculin, hétérosexuel, blanc et judéo-chrétien »⁶²⁸. En se focalisant sur l'opprimé européen, Marx a

⁶²⁴ Descola, *Par-delà nature et culture*, p.417.

⁶²⁵ Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Œuvres philosophiques* vol. II. p. 209.

⁶²⁶ Grosfoguel, «Descolonizando los universalismos occidentales» dans *El giro decolonial*, p.65. Notre traduction.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ *Ibidem*. Notre traduction.

fini par reproduire la géopolitisation de la connaissance insinuant qu'une vie hors de l'Europe est une vie hors de toute considération morale possible. Comme nous l'avons examiné, cette perception a permis l'expansion des nations impérialistes (pour la plupart européennes) et la réduction des femmes et des hommes des pays du Sud en vies animales. Une posture éthique nécessaire, puisque l'exploitation de ces peuples a aidé paradoxalement à la libération des prolétariats européens, les *véritables opprimés*.

Dans l'actualité, l'universalisme occidental continue à justifier la colonisation des vies inférieures sous plusieurs discours, dont l'humanisme scientifique connu également sous le nom de la *transition écologique*. Si l'on se réfère à la thèse de Guillaume Blanc⁶²⁹, depuis les années soixante, on peut suggérer que l'homme occidental est passé d'un « destructeur » à un « protecteur de la nature » en Afrique. G. Blanc indique que certains écologistes occidentaux agissent à travers les programmes de reforestation et de protection des ressources renouvelables comme des néo-colonisateurs, puisqu'ils pointent les peuples autochtones de l'Afrique noire comme les coupables de la destruction de la nature. Dans une thèse parallèle, Juan Camilo Cajigas-Rotundo indique que ces nouvelles tendances écologiques ne reformulent en aucune manière le fonctionnement du capitalisme. En réalité, affirme-t-il, les élites corporatives et les gouvernants des pays du Nord souhaitent seulement préserver la nature afin de conserver leurs flux de capital.⁶³⁰ De manière similaire à G. Blanc, J.C. Cajigas-Rotundo dénonce que les discours hégémoniques du développement durable affirment que la dégradation de la nature est provoquée par la pauvreté intellectuelle et économique des populations du Sud.⁶³¹ Néanmoins, aucun de ces arguments *éco-capitalistes* ne problématise l'hyperconsommation des pays du Nord ni leur empreinte écologique. Au contraire, c'est grâce à leur connaissance scientifique et leur technologie que la nature — dont les animaux — pourra être sauvée. Sous un visage pseudo-scientifique et pseudo-humaniste, l'universalisme occidental justifie la privatisation des terres du Sud et l'expulsion des peuples autochtones, un acte entièrement compréhensible, puisque c'est pour le bien de « toute » l'humanité.

Certains pourraient nous reprocher que ces « autres ontologies » possèdent un caractère anthropocentriste, car l'homme devient l'être attribuant aux éléments de la nature

⁶²⁹ cf. Guillaume Blanc, *L'invention du colonialisme vert : pour en finir avec le mythe de l'éden africain* (Paris, Flammarion, 2020).

⁶³⁰ Cajigas-Rotundo, « La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo » dans *El giro decolonial*, p.173.

⁶³¹ *Ibidem*.

une âme, comme l'épistémologie occidentale l'a fait d'après la tradition judéo-chrétienne. Dans un premier temps, il faut rappeler que certaines de ces cosmovisions partent d'une *supposition* signalant que par le simple fait d'être-là, tout élément animé ou inanimé est digne de respect. Une considération traduite par l'attribution d'une âme qui banalise la physicalité des enveloppes corporelles en faveur d'une familiarité spirituelle. Dans un deuxième temps, il faut souligner que même les thèses des penseurs animalistes possèdent un caractère anthropocentriste, puisqu'en prônant la protection des vies animales et la responsabilité de l'homme à leur égard, c'est précisément l'homme qui revendique sa supériorité au moins sur un plan moral. Par ailleurs, l'inclusion des animaux dans la sphère de considération morale est structurée à partir de « critères humains ». C'est-à-dire que leur inclusion n'est possible que s'ils sont anthropomorphisés. En revanche, dans la cosmovision de certains peuples autochtones, comme les Achuar de l'Amazonie, même si les hommes se situent dans la partie supérieure de l'échelle sociale, cette position n'implique pas de discriminer les autres espèces⁶³². Ces « autres ontologies » se caractérisent par un relativisme perceptif où, indique Philippe Descola à propos des Kaluli de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, « de multiples mondes coexistent dans un seul environnement, peuplés par des classes d'êtres distincts qui perçoivent leurs congénères comme des humains »⁶³³. En ignorant l'extériorité des êtres, ces « autres ontologies » semblent faciliter l'empathie qui, d'après l'interprétation de Frans de Waal, consiste à devenir une boîte de résonance où « une part de l'autre réside en nous ».⁶³⁴ Cette possibilité de *tenir l'Autre* à travers l'empathie et la responsabilité transpéciste, nous concède de revenir à l'histoire de l'*humanimal* racontée par Behrouz Boochani.

En ayant décidé d'accueillir et de soigner les animaux errants aux alentours de la prison, l'*humanimal* de l'Île de Manus a bouleversé la conception occidentale de l'hospitalité. L'Autre qu'il accueille n'est pas un Autre *comme* lui, un « humain », c'est un Autre absolu. Ici, l'hospitalité s'est également détachée de son *habitabilité*, à savoir l'impératif d'offrir à l'Autre un refuge physique — un « espace » — où il puisse être hébergé, donc reconnu comme un être vulnérable. Sous une conception occidentaliste, l'habitabilité confirme l'hospitalité, elle rend possible la coexistence avec un Autre dans le même espace. Une proximité par laquelle on voit que cet Autre *est aussi humain* que nous, voire qu'il « est ». Cependant, cet *humanimal* ne possède pas de refuge à offrir aux animaux, lui-même étant

⁶³² Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 29.

⁶³³ *Ibid.* p. 59.

⁶³⁴ Waal, *L'âge de l'empathie*, p.175.

emprisonné ne possède aucun refuge. L'unique espace qu'il possède, c'est son corps qui, en le partageant avec un Autre aussi vulnérable que lui, manifeste une autre forme d'hospitalité. Il s'agit particulièrement d'une hospitalité transgressant les préceptes des lois hospitalières souveraines et ceux de la Loi de l'hospitalité de la tradition antique occidentale. Puisqu'ici, aucune loi ne conditionne l'accueil de l'*humanimal* envers son Autre, aucune loi ne lui impose d'établir un tri biopolitique. Si dans son universalisme éthique, le langage et le visage sont l'Hospitalité, comme le suggère Emmanuel Lévinas, une hospitalité inconditionnelle ne devrait pas être seulement aveugle, mais sourde pour accueillir et s'ouvrir complètement à l'Autre. L'*humanimalisme* comme une nouvelle posture éthique propose exactement le dépassement de ces frontières biopolitiques, un dépassement de l'« être » tel qu'on l'a appris, à savoir un être exclusivement humain et occidental. Ce bouleversement épistémologique est nécessaire pour repenser « ici » et « ailleurs » l'hospitalité et la vulnérabilité de toutes les vies.

L'éthique humanimaliste est certes une éthique à construire, dans laquelle un élément essentiel sera l'appel aux épistémologies alternatives ci-dessus mentionnées ; d'« autres cosmovisions » pouvant nous montrer le chemin pour sortir de notre schizophrénie morale et repenser les *libérations* à l'échelle mondiale. Dans ce sens, on peut signaler que si la cause animale ne sort pas de son caractère universaliste, c'est-à-dire de son caractère « local », la libération animale restera une libération éthiquement *limitée*. Comme nous l'avons examiné, plusieurs pays du Nord adoptent de plus en plus des lois en faveur du bien-être animal, il est même certain qu'un jour ces pays pourront interdire sur leur territoire l'élaboration de tout produit associé à l'exploitation ou la mise à mort d'un animal. Cependant, cela signifierait abolir seulement l'exploitation animale dans leur *univers*. Il suffit de signaler que la plupart de la production de viande porcine au Mexique et de la viande bovine en Argentine est exportée vers la Chine et les Etats-Unis. Ce sont les pays *hors* de l'univers éthique des pays du Nord qui doivent subir les conséquences économiques, politiques, sociales et climatiques de la production destinée aux pays consommateurs. Une éthique humanimaliste ne divisera pas le monde en espèces (l'homme et l'animal), ni en frontières géopolitiques (les pays du Nord et les pays du Sud), elle nous rendra conscients que pour représenter un véritable changement, nos mouvements de revendication sociale ne devront pas se limiter à un « ici », voire à un « Nous ». Une éthique humanimaliste qui nous aidera à reconnaître notre pluridépendance et à accueillir l'idée que le monde, tel qu'on le connaît, n'est qu'un kaléidoscope composé par d'autres mondes, donc par plusieurs « êtres ». Seulement, sous cette cosmovision d'ouverture, de pluriversalisme éthique, nous pourrions être conscients de l'impact à l'échelle mondiale de

nos habitudes consuméristes qui sont à l'origine de la perte de l'habitat chez certaines espèces animales et des flux migratoires procédant des pays du Sud. Une telle posture nous permettra d'être conscients, comme le suggère Slavoj Žižek, qu'une des solutions à la supposée *arrivée en masse* de migrants impliquera de commencer par arrêter d'exploiter les pays du Sud.⁶³⁵ Enfin, seule une nouvelle posture éthique peut nous aider à sortir de notre « amalgame universaliste », de notre schizophrénie morale et de notre accaparement digital nous rendant de moins en moins insensibles à la souffrance d'autrui.

Pour étendre notre sphère de considération morale et concilier l'homme et l'animal, la Philosophie doit alors s'ouvrir aux « autres ontologies ». En pensant *autrement* l'être, nous pourrions reformuler notre rapport à celui-ci, à savoir l'éthique. A ce propos, José Ingenieros suggère que toute éthique doit s'adapter aux « problèmes de la vie humaine », c'est-à-dire à suivre « un procès actif créant des valeurs adaptées »⁶³⁶ à chaque époque. Rester sous les mêmes préceptes universels signifie seulement prolonger « l'influence dans le temps et dans l'espace »⁶³⁷ d'une éthique en déclin. Toute conception éthique doit alors se renouveler pour sortir de son caractère solipsiste et impérialiste ayant nié l'existence d'autres épistémologies, donc d'autres formes de concevoir l'être. En se sentant aussi vulnérable qu'un animal, l'*humanimal* a brisé le mur qui le séparait de la souffrance d'un autre que la pensée occidentale nous a toujours dessiné comme un « non-être ». Son « se sentir animal » indique d'ailleurs que la souffrance qu'il expérimente est la même souffrance qu'expérimentent les animaux. L'*humanimalisme* nous permet de réexaminer notre propre vulnérabilité et d'étendre notre responsabilité envers d'autres vies pour qu'elle soit « comparable à celle du ciel envers les oiseaux et à celle de l'océan envers sa faune et sa flore. »⁶³⁸ Une posture *humanimaliste* nous rappelant que notre responsabilité doit aller toujours au-delà de l'humain, c'est-à-dire vers l'animal et le reste des composants de la nature. C'est à cette condition que nous pourrions envisager un monde composé de plusieurs mondes où plusieurs êtres coexistent. Ainsi nous pourrions finalement comprendre, comme le mentionne un *humanimal*, que les « animaux ont aussi le droit de vivre pleinement. »⁶³⁹

⁶³⁵ Žižek, *Against the double blackmail*, p. 82

⁶³⁶ Ingenieros, *Las fuerzas morales*, p.91. Notre traduction.

⁶³⁷ *Ibidem*. Notre traduction.

⁶³⁸ Jabès, *Le livre de l'hospitalité*, p.17.

⁶³⁹ Boochani, « The Man Who Loves Ducks ». Notre traduction.

Bibliographie

Adams, Carol J. « The War in Compassion » dans *The animal catalyst: towards a human theory*. Édité par Patricia Mac Cormack. London ; New York : Bloomsbury Academic, 2014.

Adams, Carol J., et Josephine Donovan, éd. *Animals and women : feminist theoretical explorations*. Durham : Duke University Press, 1995.

Adorno, Theodor Wiesengrund. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Éliane Kaufholz-Messmer et Jean-René Ladmiral. Paris : Payot & Rivages, 2003.

Agamben, Giorgio. « We Refugees ». *Symposium : A Quarterly Journal in Modern Literatures* 49, n° 2 (juin 1995) : pp. 114-19.

———. *Homo sacer. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduit par Marilène Raiola. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

———. *L'ouvert : de l'homme et de l'animal*. Traduit par Joël Gayraud. Paris : Payot & Rivages, 2006.

Agier, Michel. *Gérer les indésirables : des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion, 2008.

———. *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. France, 2013.

———, éd. *Politiques de l'exception : réfugiés, sinistrés, sans-papiers*. Paris : Téraèdre, 2012.

———, éd. *Un monde de camps*. Paris : la Découverte, 2014.

Altounian, Janine. *L'intraduisible : deuil, mémoire, transmission*. Paris : Dunod, 2005.

Arendt, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

———. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris : Calmann-Lévy, 1983.

———. *The Jewish writings*. Édité par Jerome Kohn et Ron H. Feldman. New York : Schocken Books, 2007.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par Jules Tricot. Paris : J. Vrin, 2007.

———. *La Politique*. Traduit par J Tricot. Paris : J. Vrin, 1995.

———. *Les parties des animaux*. Traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1990.

Augé, Marc. *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Éditions du Seuil, 1992.

Balibar, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe ? les frontières, l'état, le peuple*. Paris: Découverte, 2001.

Bartra, Roger. *Territorios del terror y la otredad*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Baudrillard, Jean. *La société de consommation : ses mythes ses structures*. Paris, Gallimard, 1970.

Bauman, Zygmunt. *La vie liquide*. Traduit par Christophe Rosson. Rodez : Le Rouergue - Chambon, 2006.

———. *Strangers at our door*. Cambridge : Polity Press, 2016.

Beck, Ulrich, et Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization : institutionalized individualism and its social and political consequences*. London : SAGE, 2002.

Benjamin, Walter. *Œuvres. Tome III*. Traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz, et Pierre Rusch. Paris : Gallimard, 2000.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Dumfries & Galloway : Anodos Books, 2017.

Berger, John. *Why look at animals ?* London : Penguin Books, 2009.

Berger, John, et Jean Mohr. *A seventh man : A book of images and words about the expérience of migrant workers in Europe*. Harmondsworth : Penguin Books, 1975.

Bernard, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (1865)*. Paris : Flammarion, 2013.

Blanc, Guillaume. *L'invention du colonialisme vert : pour en finir avec le mythe de l'éden africain*. Paris : Flammarion, 2020.

Brugère, Fabienne, et Guillaume Le Blanc. *La fin de l'hospitalité*. Paris : Flammarion, 2018.

Burgat, Florence. *La protection de l'animal*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.

———. *La cause des animaux : pour un destin commun*. Paris : Buchet-Chastel, 2015.

———. *L'humanité carnivore*. Éditions du Seuil, 2017.

Burgat, Florence, et Robert Dantzer, éd. *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* Paris : Institut national de la recherche agronomique, 2001.

Butler, Judith Pamela. *The psychic life of power : theories in subjection*. Stanford : Stanford University Press, 1997.

Caloz-Tschopp, Marie-claire. « Apartheid en Europe : le défi de la citoyenneté/civilité dans un temps de guerre imprévisible » dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 43, n° 1 (2016): pp. 231-54.

Canguilhem, Georges. *La Connaissance de la vie*. Paris : J. Vrin, 1989.

Cantat, Céline. « La Hongrie, chien de garde de l'Europe ». *Plein droit* 111, n° 4 (2016): pp. 19-22.

Castro-Gómez, Santiago, et Ramón Grosfoguel, éd. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre Editores, 2007.

Cavalieri, Paola. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

Chapouthier, Georges. *Les droits de l'animal*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.

Chattopadhyay, Sutapa. « Borders Re/Make Bodies and Bodies Are Made to Make Borders: Storying Migrant Trajectories » dans *ACME: An International Journal for Critical Geographies* n°18 (1). pp. 149-72.

Christen, Yves. *L'animal est-il une personne ?* Paris : Flammarion, 2011.

Colombani, Marie-Françoise, et Damien Roudeau. *Bienvenue à Calais : les raisons de la colère*. Arles : Actes Sud, 2016.

Cuttitta, Paolo. « La « frontiérisation » de Lampedusa, comment se construit une frontière » dans *L'Espace Politique*, n° 25 (9 avril 2015). Traduit par Évelyne Ritaine. pp. 99-115.

Darwin, Charles. *The collected papers of Charles Darwin*, vol. II. Édité par Paul H. Barrett. Chicago : University of Chicago Press, 1980.

Dawkins, Richard. *Le gène égoïste*. Paris : Armand Colin, 1990.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Kafka : pour une littérature mineure*. Paris : Les Éditions de Minuit, 2016.

Derrida, Jacques. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Édité par Pascale-Anne Brault et Michael Naas. Paris : Galilée, 2003.

———. *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée, 2006.

Derrida, Jacques, et Anne Dufourmantelle. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy, 1997.

Descartes, René. *Œuvres philosophiques*. Édité par Ferdinand Alquié. Paris : Classiques Garnier, 1997.

———. *Œuvres et lettres*. Édité par André Bridoux. Paris : Gallimard, 1999.

Descola, Philippe. « Le commerce des âmes. L'ontologique animique dans les Amériques » dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Édité par Frédéric Laugrand et Gerlof Oosten Jarich. Québec : Presses de l'Université Laval, 2007. pp. 3-30.

———. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2015.

———. « Humain, trop humain ? » dans *Penser l'Anthropocène*. Paris: Presses de Sciences Po, 2018. pp. 19-35.

Diderot, « Droit naturel » dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. vol. 1* (1777). Paris, Flammarion, 1986.

Ferré, Nathalie. « La France s'enferme à double tour » dans *Plein droit* n° 116 (2018): pp. 16- 18.

Fontenay, Élisabeth de. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Éditions Points, 2013.

———. *Sans offenser le genre humain : réflexions sur la cause animale*. Paris : Le livre de poche, 2013.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.

Francione, Gary Lawrence. *Introduction au droit des animaux : votre enfant ou le chien ?* Traduit par Laure Gall. Lausanne : L'Âge d'Homme, 2015.

Gil, José. *Métamorphoses du corps*. Paris : Éditions de la Différence, 1985.

Girard, René. *Le Bouc émissaire*. Paris : Grasset, 2009.

Guenif-Soulaimas, Nacira. « Le corps-frontière, traces et trajets postcoloniaux » dans *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010.

Guichet, Jean-Luc. *Usages politiques de l'animalité*. Paris : L'Harmattan, 2008.

Han, Byung-Chul. *In the Swarm: Digital Prospects*. Cambridge : MIT Press, 2017.

———. *The Agony of Eros*. Cambridge : MIT Press, 2017.

Hauskeller, Michael. « Living like a Dog: Can the Life of Non-Human Animals Be Meaningful? » dans *Between the Species: An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals* n° 23 (Winter 2019). pp. 1-29.

Heidegger, Martin. *Etre et temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Paris : Authentica, 1985.

———. *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique : monde, finitude, solitude*.

Traduit par Daniel Panis. Paris : Gallimard, 1992.

Hobbes, Thomas. *Léviathan (1651)*. Traduit par François Tricaud et Martine Pécharman. Paris : J. Vrin : Dalloz, 2004.

———. *Le citoyen, ou, Les fondements de la politique. Suivi de Hobbes, dictionnaire historique et critique*. Édité par Simone Goyard-Fabre. Traduit par Samuel Sorbière. Paris : Flammarion, 2007.

Horkheimer, Max, et Theodor Wiesengrund Adorno. *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*. Traduit par Éliane Kaufholz-Messmer. Paris : Gallimard, 1974.

Hutzel, Alexander. « Les mécanismes stabilisateurs de l'idéologie spéciste ». Traduit par Guillaume Plas. *Allemagne d'aujourd'hui* n° 230, (2019). pp. 157-78.

Ingenieros, José. *Las fuerzas morales*. Santiago : Rueda, 1976.

Jacob, François. *La souris, la mouche et l'homme*. Paris : Éditions Odile Jacob, 2000.

Jeangène-Vilmer, Jean-Baptiste. *L'éthique animale*. Paris : Presses universitaires de France/Humensis, 2018.

Joy, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows*. Newburyport: Red Wheel, 2020.

Jung, Carl Gustav. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles : analyse des prodromes d'une schizophrénie*. Traduit par Yves Le Lay. Genève : Georg, 1993.

Kant, Immanuel. *Œuvres philosophiques vol. III*. Édité et traduit par Ferdinand Alquié. Paris : Gallimard, 1986.

Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayard, 1988.

La Mettrie, Julien Offray de. *Œuvres philosophiques*. Paris : Fayard, 1984.

Laacher, Smaïn. *Le peuple des clandestins : essai*. Paris : Calmann-Lévy, 2007.

Le Blanc, Guillaume. *L'invisibilité sociale*. Paris : Presses universitaires de France, 2009.

Le Trosne, Guillaume-François. *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*. Édité par Pierre-Guillaume Simon. Paris : chez P.G. Simon, Imprimeur du Parlement, 1764.

Le Duff, Charlie. « At a Slaughterhouse, Some Things Never Die » dans *Zoontologies: the question of the animal*. Édité par Cary Wolfe. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2003.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances : et autres textes*. Édité par Christiane Frémont. Paris : Flammarion, 1994.

———. *Principes de la nature et de la grâce ; Monadologie et autres textes, 1703-1716*. Édité par Christiane Fremont. Paris : Flammarion, 1996.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : M. Nijhoff, 1974.

———. *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1983.

———. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. 4e éd. La Haye : M. Nijhoff, 1984.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard, 1983.

Lochak, Danièle. *Etrangers : de quel droit ?* Paris : Presses universitaires de France, 1985.

Marlène Collette et Pascal Mahon, « La nouvelle législation fédérale sur la protection des animaux : respect de la dignité et du bien-être animal » dans *Revue semestrielle de droit animalier*, 1/2009, p.109.

Marguénaud, Jean-Pierre, Florence Burgat, Olivier Le Bot, Jacques Leroy, et Claire Vial. *Revue semestrielle de droit animalier*. Limoges : Observatoire des mutations institutionnelles et juridiques, 2009.

Martuccelli, Danilo. *La société singulariste*. Paris : Armand Colin, 2010.

Marx, Karl. *Œuvres, t. I*. Édité par Maximilien Rubel. Traduit par François Perroux. Paris : Gallimard, 1994.

Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de. *Œuvres, t. I-II*. Édité par Jean-Marie Bruyset et Pierre Bruyset-Ponthus. Lyon : chez les Frères Bruyset Libraires, 1753.

Mbembe, Achille. « La démondialisation ». *Esprit*. Décembre, n° 12 (2018) : pp. 86-94.

Meslier, Jean. *Œuvres complètes : preuves 1 à 5 (1729)*. Édité par Roland Desné. Vol. 1. Paris : Anthropos, 1970.

Nail, Thomas. *The figure of the migrant*. Stanford : Stanford University Press, 2015.

Nibert, David Alan. *Animal Rights/Human Rights : Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2010.

———. *Animal oppression and human violence : domesecration, capitalism, and global conflict*. New York : Columbia University Press, 2013.

Özden, Şenay. « Syrian Refugees in Turkey » dans *MPC Research Reports 2013/05*. San Domenico di Fiesole : Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, 2013.

Patterson, Charles. *Eternal Treblinka : our treatment of animals and the Holocaust*. New York : Lantern Books, 2002.

Pelluchon, Corinne. « La corporéité : de la vulnérabilité à la joie de vivre et de

s'inventer », dans *Des corps. Entre corps et psyché. Penser ce qui les agite*, AIRé éd. Nîmes : 2016, pp. 128-151.

Pestre, Élise. *La vie psychique des réfugiés*. Paris : Payot & Rivages, 2014.

Platon. *Phèdre*. Édité et traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2000.

Plutarque. *Manger la chair : traité sur les animaux*. Traduit par Jacques Amyot. Paris: Payot & Rivages, 2002.

Porphyre. *De l'abstinence. T. 1: Introduction. Livre I*. Traduit par Jean Bouffartigue et Michel Patillon. Paris : Belles Lettres, 2003.

Rancière, Jacques. *La méésentente : politique et philosophie*. Paris : Galilée, 1995.

Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une Nation ? et autres écrits politiques* (1882). Édité par Raoul Girardet. Paris : Imprimerie nationale éd., 1995.

Reus, Estiva. « Le paradoxe de la viande Comment peut-on ne pas être végétarien ? » *Cahiers antispécistes.*, n° 35 (novembre 2012).

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.

Rifkin, Jeremy. *Beyond beef : the rise and fall of the cattle culture*. New York : Plume, 1992.

Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes t. III.* Édité par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, 1964.

———. *Du Contrat social*. Paris : Éditions du Seuil, 1977.

Saint-Augustin, *Confessions*. Traduit par Antoine Arnauld d'Andilly. Paris : Gallimard, 2008.

Schérer, René. *Zeus hospitalier : éloge de l'hospitalité : essai philosophique*. Paris : La table ronde, 2005.

Singer, Peter. *Animal Liberation : A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Avon Books, 1977.

Stocker, Michael. « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories ». *The Journal of Philosophy* vol. 73, n° 14 (1976) : pp. 453-66.

Thomas d'Aquin. *Les origines de l'homme*. Traduit par Albert Patfoort. Somme théologique Vol. 1. Paris : Editeurs du Cerf, 1963.

Uexküll, Jakob von. *Mondes animaux et monde humain : suivi de Théorie de la signification*. Traduit par Philippe Muller. Paris : Denoël, 1984.

Waal, Frans B.M. de. *L'âge de l'empathie : leçons de la nature pour une société solidaire*. Arles : Babel, 2013.

Wannesson, Philippe. « Une Europe des jungles ». *Plein droit* n° 104 (2 avril 2015) :

pp. 18-21.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical investigations*. 4th ed. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009.

Žižek, Slavoj. *Against the double blackmail : refugees, terror and other troubles with the neighbours*. London : Allen Lane, 2016.

Documents juridiques et enquêtes :

Antoine, Suzanne. *Rapport sur le régime juridique de l'animal*. Ministère de Justice, 1 mai 2005.

Code civil français, *Articles n° 515-14 et 528*. Disponible en ligne : <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGITEXT000006070721/>

Code pénal français : *Article n° 521-1, alinéa 3*. Disponible en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/texte_lc/LEGITEXT000006070719?etatTexte=VIGUEUR&etatTexte=VIGUEUR_DIFF

Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile. Disponible en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006335286/2005-03-01

Commission européenne, et EUROSTAT. *Chiffres clés de l'Europe*, 2017.

Commission européenne, « Etude sur les attitudes des Européens à l'égard du bien-être animal » dans *Eurobaromètre spécial* n° 442, 2016.

Convention de l'application de l'accord Schengen (Juin 1985), *Titre II, § 1, Article 2*. Disponible en ligne : https://www.senat.fr/europe/acquis_schengen_1999.pdf

Court National du Droit d'Asile, *Rapport d'activité 2018*. Disponible en ligne : <http://www.cnda.fr/La-CNDA/Actualites/Parution-du-rapport-d-activite-2018>

IFOP, pour la Fédération Croc Blanc. *Les Français et les animaux de compagnie*. Paris, juillet 2018.

IFOP, pour la Fondation Jean-Jaurès et Friedrich Ebert Stiftung. *Les Européens et la question des migrants*. Paris, septembre 2017.

Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Disponible en ligne : <https://www.humanrights.ch/fr/service/connaissances/declaration-universelle/>

Nations Unies, *Rapport du Haut-Commissaire des Nations Unies pour les Réfugiés*. Assemblée Générale, quarantième session, supplément n° 12 (A/40/12), New York, 1985.

Disponible en ligne : <https://www.unhcr.org/fr/excom/unhcrannual/4b30a1f71d/rapport-haut-commissaire-nations-unies-refugies-1985.html>

UNCHR, *Global report*, 2018. Disponible en ligne: <https://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5d08d7ee7/unhcr-global-trends-2018.html>

———. *La Convention de 1951 relative au statut des réfugiés*. Disponible en ligne : <https://www.unhcr.org/fr/4bea748d6.pdf>

Etudes scientifiques :

Bastian, Brock, Steve Loughnan, Nick Haslam, et Helena R. M. Radke. « Don't Mind Meat ? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption » dans *Personality and Social Psychology Bulletin* 38, n° 2 (Février 2012) : pp. 247-56.

Every, Danielle, Kayleigh Smith, Bradley Smith, Joshua Trigg, et Kirrilly Thompson. « How Can a Donkey Fly on the Plane ? The Benefits and Limits of Animal Therapy with Refugees: Animal Therapy with Refugees » dans *Clinical Psychologist* 21, n° 1 (mars 2017): pp.44-53.

Hamilton, Douglas et *alt.*, « Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch » dans *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 100, (October 2006).pp. 87- 102.

Jacobson, Michael F. *Six Arguments for a Greener Diet : How a More Plant-Based Diet Could Save Your Health and the Environment*. Washington : Center for Science in the Public Interest, 2006.

Lea, Jessica MD, Graham IH Kerley, Halszka Hrabar, Tom J Barry, et Susanne Shultz. « Recognition and Management of Ecological Refugees : A Case Study of the Cape Mountain Zebra » dans *Biological Conservation* n° 203 (Novembre 2016). pp. 207-15.

Miralles, Aurélien, Michel Raymond, et Guillaume Lecointre. « Empathy and Compassion toward Other Species Decrease with Evolutionary Divergence Time » dans *Scientific Reports* n° 9 (Décembre 2019).

Plous, Scott. « Psychological mechanisms in the human use of animals » dans *Journal of Social Issues*, vol. 49, n°1, (1993).

Textes littéraires :

- Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. Paris : Gallimard, 1978.
- Ben Jelloun, Tahar. *Partir*. Paris, France : Gallimard, 2007.
- Colomb, Christophe. *La découverte de l'Amérique. I, I*. Traduit par Soledad Estorach et Michel Lequenne. Paris : F. Maspéro, 1979.
- Gary, Romain. *Chien blanc*. Paris : Gallimard, 1970.
- Homère. *L'Odyssée*. Édité par Médéric Dufour. Traduit par Jeanne Raison. Paris : Flammarion, 1965.
- Jabès, Edmond. *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Gallimard, 1991.
- Kafka, Franz. *La métamorphose et autres récits*. Traduit par Claude David. Paris : Gallimard, 2009.
- Krafft, Raphaël. *Passeur*. Paris : Buchet-Chastel, 2017.
- Le Littré. Dictionnaire de la langue française en un volume*. Paris : Hachette, 2000.
- Lévi, Primo. *Si c'est un homme*. Traduit par Martine Schruoffeneger. Paris : Julliard, 1990.
- Ovide. *Les métamorphoses*. Traduit par Jean-Pierre Néraudau. Paris : Gallimard, 2006.
- Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec*. Traduit par Louis Segond. Paris : La maison de la Bible, 1926.
- Rey, Alain, Marianne Tomi, Tristan Hordé, et Chantal Tanet. *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine, Tome 3*. Paris : Dictionnaires Le Robert, 1998.
- Sinclair, Upton. *La jungle*. Paris : Le Livre de Poche., 2016.
- Vercors. *Les animaux dénaturés*. Paris : Le Livre de poche, 1988.
- Vian, Boris. *Romans, nouvelles, œuvres diverses*. Édité par Gilbert Pestureau. Paris : La Pochothèque, 1993.
- Yourcenar, Marguerite. *L'Œuvre au Noir*. Paris: Gallimard, 2014.
- Zordaya, Concha. « Los caminos poéticos de Antonio Machado » dans *Antonio Machado*. Édité par Ricardo Gullón et Allen Whitmarsh Phillips. Madrid : Taurus, 1973.

Articles et sites d'internet :

Beaudoin, Anne-Cécile. « Pas question d'aller casser les vitrines de boucherie » dans *Paris Match* n°. 3644. Mars 2019.pp. 14-20.

Black Lives Matter. «What we believe». *Site de consultation* : <https://blacklivesmatter.com/about/what-we-believe/>

Bishop, Matthew. « The Birth of Philanthrocapitalism : The Leading New Philanthropists See Themselves as Social Investors » dans *The Economist*, 23 février 2006. *Disponible en ligne* : <https://www.economist.com/special-report/2006/02/25/the-birth-of-philanthrocapitalism>

Boochani, Behrouz. « The Man Who Loves Ducks: The Refugee Saving Animals on Manus » dans *The Guardian*, 13 septembre 2017, sect. Australia news. *Disponible en ligne* : <https://www.theguardian.com/australia-news/2017/sep/14/the-man-who-loves-ducks-the-refugee-saving-animals-on-manus>

Bourrus, Nathalie. « À Calais, Macron lance une nouvelle dentelle » dans *Radio France*, 16 janvier 2018. *Disponible en ligne* : https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/en-un-mot/en-un-mot-a-calais-macron-lance-une-nouvelle-dentelle_2541043.html.

France 3 France Télévisions, *Société : mobilisation pour une renarde*, 15 février 2018. *Date de consultation* : 20 juin 2018. *Disponible en ligne* : https://www.francetvinfo.fr/animaux/bien-etre-animal/societe-mobilisation-pour-une-renarde_2612324.html

Lettenbauer, Susanne. « Flüchtlinge in Dachau » dans *Deutschlandfunk kultur*, 10 août 2015. *Disponible en ligne* : https://www.deutschlandfunkkultur.de/fluechtlinge-in-dachau-uer-im-glashaus-sitzt.2165.de.html?dram:article_id=327852

Tier im fokus, « Schluss mit Etikettenschwindel ! ». *Site d'internet* : <https://tier-im-fokus.ch/petition/fleischpackung>.

Verhofstadt, Guy. « Instead of Building Walls, the UK and France Must Do More to Help the Calais Asylum Seekers | Guy Verhofstadt » dans *The Guardian*, 6 août 2015, sect. Opinion.

———. « We don't have a migration crisis, we have a political crisis » dans *ALDE Group*, 4 juillet 2018. *Disponible en ligne* : https://www.aldeparty.eu/guy_verhofstadt_we_don_t_have_a_migration_crisis_we_have_a_political_crisis

Végan France Interpro. *La végéphobie ou le rejet du végétarisme pour les animaux et la discrimination des personnes végétariennes*. 5 mai 2017. Site de consultation : <https://www.vegan-france.fr/la-vegephobie/>

Veron, Ophélie. « Ceci n'est pas de la végéphobie ». Site de consultation : <https://antigone21.com/2017/10/11/ceci-nest-pas-de-la-vegephobie/>.

Index

- abattage, 65, 71, 105, 206,
223, 229, 230, 234,
239, 240, 242, 243,
247, 249, 250
- abattoir, 71, 74, 113, 223,
243, 248
- Adams, Carol J., 60, 66,
222, 224, 277
- Adorno, Theodor, 102,
104, 139, 140, 222,
223, 277, 281
- Agamben, Giorgio, 14,
16, 19, 21, 84, 97, 104,
122, 179, 180, 181,
182, 190, 191, 192,
195, 199, 204, 206,
210, 211, 212, 214,
215, 216, 221, 225,
226, 227, 233, 277
- Agier, Michel, 41, 42,
149, 150, 164, 198,
209, 210, 211, 212,
251, 277
- altérité radicale, 20, 95,
96, 99, 130
- Altounian, Janine, 155,
277
- animal laborans*, 200,
201, 202
- animaux de compagnie,
18, 38, 39, 73, 75, 85,
111, 122, 124, 125,
126, 127, 131, 133,
182, 191, 205, 219,
265, 284
- Antelme, Robert, 31, 32,
97, 197, 286
- Antoine, Suzanne, 118,
122, 125, 135, 236,
283, 284
- Arendt, Hannah, 52, 79,
84, 85, 195, 200, 201,
208, 209, 249, 254,
255, 256, 277
- Aristote, 34, 61, 84, 119,
130, 131, 142, 159,
173, 176, 177, 206,
220, 226, 277
- Augé, Marc, 28, 278
- Bakhtine, Mikhaïl, 27
- Balibar, Etienne, 43, 52,
53, 55, 278
- Barbau, Régis, 167, 170
- Bartra, Roger, 24, 278
- Bastian, Brock, 238, 239,
285
- Baudrillard, Jean, 246,
278
- Bauman, Zygmunt, 15,
23, 27, 29, 38, 266, 278
- Beaudoin, Anne-Cécile,
248, 287
- Beck, Ulrich, 15, 24, 25,
278
- Ben Jelloun, Tahar, 172,
286
- Benjamin, Walter, 155,
278
- Bentham, Jeremy, 62, 63,
65, 73, 110, 111, 115,
116, 128, 131, 147,
151, 246, 278
- Berger, John, 64, 65, 112,
132, 250, 260, 278
- Bernard, Claude, 105,
278, 283
- Bettelheim, Bruno, 33
- bidonville, 121, 166
- bien-être animal, 20, 31,
70, 72, 73, 74, 85, 93,
111, 116, 118, 125, 131,
240, 241, 242, 244,
249, 261, 275, 278,
282, 284
- biopouvoir, 21, 28, 79,
172, 211, 214, 219,
226, 255
- bios*, 76, 84, 121, 226
- Blanc, Guillaume, 258,
273

Boochani, Behrouz, 268, 274, 276, 287
 Brugère, Fabienne, 3, 47, 50, 142, 146, 147, 153, 162, 193, 213, 214, 278
 Burgat, Florence, 64, 74, 109, 110, 112, 114, 124, 225, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 278, 282
 Butler, Judith, 76, 89, 279
 Cajigas-Rotundo, Juan Camilo, 230, 255, 273
 camps de concentration, 31, 32, 97, 135, 163, 197, 208, 209, 210, 223, 224
 Canguilhem, Georges, 181, 182, 279
 Cantat, Céline, 53, 54, 279
 capitalisme, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 44, 83, 131, 132, 146, 230, 243, 245, 246, 247, 255, 256, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 272, 273
 caresse, 69, 185, 186, 187, 189
 cartésianisme, 88, 93, 265
 Cavalieri, Paola, 62, 67, 71, 73, 90, 120, 227, 279
 Cavatorta, Giovanna, 157, 158, 159
 Chapouthier, Georges, 243, 279
 Chapoutier, Georges, 243
 Chattopadhyay, Sutapa, 81, 279
 Christen, Yves, 72, 73, 107, 245, 279
 citoyen, 51, 79, 84, 90, 91, 92, 115, 121, 151, 197, 210, 216, 221, 281
 Clochard, Olivier, 164, 251, 252
 Code civil, 122, 124, 125, 205, 210, 220, 284
 Code pénal, 126, 235, 284
 coexistence, 24, 58, 72, 181, 182, 183, 194, 274
 cohabitation, 18, 24, 30, 39, 58, 91, 122, 141, 182, 183, 194
 Collette, Marlène, 72, 282
 Colomb, Christophe, 141, 286
 Colombani, Marie-Françoise, 165, 198, 279
 Condillac, Etienne Bonnot de, 62, 207
 configurateur de monde, 175, 178
 considération morale, 4, 14, 16, 17, 18, 20, 29, 35, 38, 39, 40, 41, 60, 62, 63, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 86, 88, 89, 101, 106, 107, 112, 116, 120, 124, 131, 133, 206, 214, 216, 219, 228, 229, 245, 259, 265, 270, 273, 274, 276
corrida, 235, 236, 244
 crise humanitaire, 1, 3, 4, 14, 150, 265
 crise migratoire, 14, 41, 50, 54, 55, 56, 144, 154, 229
 Cuttit, Paolo, 45
 Darwin, Charles, 64, 279
Dasein, 100, 129, 173, 174, 175, 179, 180, 182, 183, 190, 192, 211
 Dawkins, Richard, 120, 121, 279
 De Fontenay, Elisabeth, 61, 63, 102, 223, 227, 231
 De Waal, Frans, 33, 71, 271, 274
Déclaration universelle des droits de l'homme, 46, 284
 Deleuze, Gilles, 78, 83, 99, 131, 279
 demande d'asile, 44, 54, 80, 154, 203, 216, 259
 demandeur d'asile, 12, 46,

77, 79, 80, 123, 124,
145, 154, 157, 158,
159, 161, 163, 167,
168, 170, 172, 184,
196, 201, 267, 268

Derrida, Jacques, 99, 104,
139, 141, 142, 143,
183, 188, 223, 279

Descartes, René, 188,
223, 280

Descola, Philippe, 263,
269, 270, 272, 274, 280

Diderot, 119, 280

Droit d'Asile, 12, 284

droit de nature, 91, 92,
103, 105, 117, 129,
228, 229, 271

droits fondamentaux, 4,
17, 18, 137, 174, 192,
197, 208, 221, 223, 227

Dunayer, Joan, 136

élevage industriel, 13, 65,
70, 73, 135, 223, 224,
240, 244, 249, 263

élevage traditionnel, 70,
128, 230, 237, 240,
241, 242, 249

empathie, 13, 18, 21, 23,
32, 33, 34, 50, 56, 63,
71, 86, 87, 133, 137,
157, 178, 185, 186,
187, 188, 191, 211,
218, 225, 248, 261,
269, 271, 274, 283

espèce animale, 16, 59,
78, 152, 229

espèce humaine, 16, 32,
58, 59, 65, 67, 74, 78,
89, 97, 102, 105, 121,
129, 152, 197, 201,
208, 209, 212, 215,
221, 227, 286

état d'innocence, 103

éthique, 1, 3, 4, 13, 16,
19, 20, 21, 34, 35, 38,
50, 57, 60, 62, 63, 65,
66, 73, 74, 75, 77, 87,
88, 95, 96, 99, 114,
116, 127, 128, 129,
130, 131, 135, 137,
138, 145, 146, 173,
183, 186, 189, 194,
196, 204, 206, 215,
216, 221, 222, 226,
229, 230, 233, 237,
241, 243, 245, 246,
264, 265, 269, 270,
271, 272, 273, 275,
276, 281

être humain, 17, 38, 48,
56, 66, 68, 78, 89, 94,
97, 120, 121, 124, 129,
137, 189, 196, 211,
222, 226, 238

être-apte, 95, 196, 198

Every, Danielle, 269

exil, 14, 44, 56, 78, 79,
151, 152, 153, 155,
156, 157, 158, 159,
168, 171, 192, 193,
203, 206, 214

expérimentation
scientifique, 101, 102,
105, 106, 107, 109,
110, 111, 113

Ferré, Nathalie, 45, 280

flexitarianisme, 243

flux migratoires, 13, 44,
49, 52, 148, 149, 150,
164, 167, 195, 250,
251, 253, 258, 259,
260, 276

Foucault, Michel, 19, 62,
77, 82, 83, 97, 151,
168, 214, 280

fragment du monde, 20,
175, 180, 181, 182,
183, 189, 191, 217, 229

Francione, Gary
Lawrence., 17, 18, 38,
39, 73, 85, 219, 280

Freud, Sigmund, 48

frontière, 21, 38, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 49,
52, 58, 82, 112, 138,
144, 167, 175, 212,
213, 215, 266, 279, 280

frontiérisation, 15, 41, 43,
45, 47, 48, 52, 53, 54,
57, 98, 137, 173, 266,
279

Garapon, Antoine, 118

Gary, Romain, 17, 18, 38, 73, 74, 85, 184, 185, 219, 280, 286
 Gil, José, 84, 280
 Girard, René, 48, 280
 Goodall, Jane., 90, 107
 Grosfoguel, Ramón, 270, 271, 272, 279
 Grzimek, Bernhard, 224
 Guattari, Félix, 78, 83, 131, 279
 Guenif-Soulaimas, Nacira, 212, 280
 Hamilton, Douglas Ian, 188, 285
 Han, Byung-Chul, 26, 28, 30, 48
 Hauskeller, Michael, 199, 280
 hébétude, 94, 173, 175, 178, 199, 203
 Heidegger, Martin, 20, 93, 94, 95, 100, 118, 157, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 190, 192, 196, 197, 202, 203, 204, 205, 211, 265, 280
 Hermitte, Marie-Angèle, 118
hikikomori, 28, 265
 Hobbes, Thomas, 89, 90, 91, 92, 117, 119, 197, 281
 Hogarth, William, 9, 64
homines ferae, 21, 90, 91, 92, 120, 207, 208
homo sacer, 84, 104, 122, 190, 214, 215
 Horkheimer, Marx, 102, 104, 139, 140, 281
 hospitalité, 13, 20, 21, 44, 47, 50, 57, 58, 79, 81, 107, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 153, 155, 161, 162, 165, 170, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 198, 214, 237, 268, 274, 276, 278, 279, 283, 286
humanimal, 4, 5, 16, 17, 19, 21, 42, 75, 76, 77, 84, 85, 86, 121, 138, 145, 146, 169, 174, 191, 192, 199, 201, 202, 204, 206, 214, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 274, 276
 humanité, 13, 16, 21, 25, 59, 69, 102, 114, 119, 152, 166, 183, 187, 189, 198, 200, 201, 206, 207, 208, 214, 232, 261, 272, 273, 278
 Hutzel, Alexandre, 86, 281
hyperindividualisation, 15, 23, 25, 33, 36
hyperindividualisme, 20, 39, 58, 262, 265, 266
 Industrie agroalimentaire, 31, 66, 217, 229, 230, 232, 234, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 255, 257, 260, 261
 Ingenieros, José, 193, 194, 276, 281
 Jabès, Edmond, 107, 138, 140, 192, 276, 286
 Jacob, Francis, 106, 264, 281
 Jacobson, Michael, 264, 285
 Jankowiak-Latour, Dalida, 113
 Jeangène-Vilmer, Jean-Baptiste, 66, 114, 127, 221, 233, 245, 281
 Joy, Melanie, 235, 281
 Jung, Carl, 77, 281
 Kafka, Franz, 78, 83, 131, 279, 286
 Kant, Emmanuel, 63, 71, 134, 272, 281
 Kobelinsky, Carolina, 153, 170, 171
 Krafft, Raphaël, 212, 213,

- 286
- Kristeva, Julia, *51, 159, 193, 250, 281*
- La Mettrie, Julien Offray de, *90, 91, 92, 207, 281*
- Laacher, Smaïn, *166, 281*
- langage, *67, 88, 90, 91, 96, 97, 118, 146, 177, 186, 187, 275*
- Langlye, Gill, *109*
- langue, *23, 51, 56, 67, 90, 91, 97, 101, 116, 129, 139, 193, 203, 263, 268, 286*
- Le Blanc, Guillaume, *47, 50, 142, 146, 147, 153, 162, 193, 201, 213, 214, 278, 281*
- Le Duff, Charlie, *252, 281*
- Le Trosne, Guillaume-François, *81, 281*
- Lea, Jessica, *264, 285*
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *61, 88, 89, 90, 94, 117, 281*
- Lévi, Primo, *141, 262*
- Lévinas, Emmanuel, *60, 62, 63, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 130, 140, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 194, 195, 237, 238, 270, 271, 275, 282*
- Linné, Carl von, *199*
- Linzey, Andrew, *127*
- Lipovetsky, Gilles, *15, 25, 27, 282*
- Lochak, Danièle, *42, 43, 44, 45, 51, 52, 143, 216, 260, 282*
- logos, *16, 20, 51, 61, 62, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 117, 118, 120, 141, 174, 175, 176, 177, 178, 196, 199, 200, 202, 206, 231, 255, 266, 270*
- Lytard, Jean-François, *24*
- Machado, Antonio, *193, 286*
- machine
anthropogénique, *4, 19, 21, 190, 206, 215, 225, 265, 266*
- Mahon, Pascal, *72, 282*
- Marchadier, Fabien, *123, 124*
- marginal, *17, 264*
- Marguénaud, Jean-Pierre, *135, 136, 282*
- Martin-Haag, Eliane, *99*
- Martuccelli, Danilo, *28, 29, 30, 37, 282*
- Marx, Karl, *102, 139, 244, 272, 282*
- Maupertuis, Pierre-Louis
- Moreau de, *92, 93, 103, 282*
- Mbembe, Achille, *46, 282*
- Menissier, Thierry, *200, 201*
- Meslier, Jean, *62, 114, 118, 282*
- métamorphose
biopolitique, *15, 80, 82, 148, 169, 192, 209, 221, 228, 255, 267, 268, 270*
- métempsychose, *61*
- Mignolo, Walter, *215, 255, 257*
- Milgram, Stanley, *106*
- milieu, *39, 101, 125, 127, 128, 156, 157, 179, 180, 181, 182, 190, 191, 192, 197, 202, 204, 206, 258, 265*
- Miralles, Aurélien, *218, 219, 285*
- mur, *35, 41, 42, 46, 52, 54, 65, 69, 213, 276*
- Nail, Thomas, *44, 148, 254, 260, 282*
- Nibert, David Alan, *255, 256, 257, 258, 282*
- Ovide, *78, 151, 152, 161, 286*
- Özden, Şenay, *148, 149, 196, 197, 282*
- parole, *4, 16, 17, 59, 60,*

67, 68, 88, 89, 90, 91,
92, 96, 99, 100, 101,
102, 103, 108, 117,
118, 121, 130, 136,
152, 155, 157, 176,
185, 186, 187, 189,
200, 207

Patterson, Charles, 223,
282

pauvreté en monde, 20,
93, 157, 173, 174, 177,
190, 191, 192, 193,
197, 200, 203, 204

Pelluchon, Corinne, 223,
238, 269, 282

pensée occidentale, 13,
16, 17, 19, 20, 21, 62,
265, 270, 276

Pestre, Elise, 48, 77, 156,
157, 160, 171, 202,
203, 267, 268, 283

phylogénétique, 217, 219,
220, 221, 225, 226,
227, 228, 229, 238

physicalité, 4, 19, 63, 78,
99, 102, 120, 270, 271,
274

Platon, 60, 61, 176, 283

Plous, Scott, 111, 218,
219, 285

pluriversalisme éthique,
19, 275

Plutarque, 62, 231, 232,
283

politisation de l'éthique,
20, 131, 137

Porcher, Jocelyne, 237,
240, 244, 249

Porphyre, 62, 221, 262,
283

pouvoir souverain, 18, 47,
52, 84, 92, 104, 122,
151, 152, 208, 210,
211, 212, 214, 215,
225, 277

Prestianni, Sara, 163, 165,
169

raison étourdie, 89, 92,
94, 117

réfugié, 41, 44, 46, 50, 56,
77, 79, 80, 81, 84, 85,
141, 145, 151, 156,
157, 158, 160, 161,
167, 168, 169, 172,
201, 249, 259, 260, 264

réfugiés clandestins, 15,
39, 40, 41, 44, 45, 47,
49, 50, 53, 54, 57, 58,
65, 79, 80, 81, 82, 83

Regan, Thomas, 67, 73,
241

regard, 16, 60, 74, 82, 88,
96, 97, 98, 99, 100,
101, 104, 128, 130,
154, 180, 181, 184,
187, 189, 229

Renan, Ernest, 57, 283

responsabilité, 13, 56, 63,
83, 98, 106, 115, 129,
134, 140, 162, 186,
211, 220, 270, 274, 276

Reus, Estiva, 239, 283

Rey, Alain, 116, 286

Ricœur, Paul, 156, 159,
283

Rifkin, Jeremy, 255, 256,
257, 283

Roudeau, Damien, 165,
198, 279

Rousseau, Jean-Jacques,
91, 92, 207, 208, 283

sacrifice, 18, 102, 104,
105, 113, 122, 130,
139, 140, 215, 237, 238

Saint-Augustin, 59, 60,
283

sans-papiers, 162, 168,
210, 249, 250, 252,
253, 256, 259, 277

Sayad, Abdelmalek, 164

Schérer, René, 57, 95, 96,
143, 145, 146, 283

sensibilité, 20, 63, 73, 86,
93, 107, 110, 111, 112,
115, 116, 125, 183,
184, 185, 187, 189, 241

Simmel, Georg, 237

Sinclair, Upton, 32, 247,
248, 250, 253, 261,
262, 286

Singer, Peter, 38, 59, 65,
66, 67, 68, 71, 73, 90,

106, 108, 109, 115,
 116, 117, 134, 224,
 227, 237, 241, 242,
 247, 283
 souffrance, 4, 18, 21, 31,
 32, 33, 38, 63, 64, 65,
 66, 69, 71, 72, 73, 74,
 101, 105, 106, 108,
 109, 112, 115, 117, 118,
 130, 134, 155, 156,
 158, 187, 188, 203,
 218, 219, 222, 226,
 233, 240, 241, 244,
 247, 248, 249, 268, 276
 spécisme, 41, 42, 58, 59,
 65, 137
 Stocker, Michael, 18, 133,
 134, 283
 Tassin, Louise, 161, 162
 tekhnè, 129, 182, 202
 Tersigni, Simona, 250
 thanatopolitique, 217,
 225, 226, 228
 Thomas d'Aquin, 103,
 111, 283
 tropis, 100, 122, 129, 176,
 177
 Uexküll, Jakob von, 178,
 179, 180, 190, 191,
 265, 283
 Ulysse, 138, 142
 Umwelt, 179, 180, 181,
 190, 204, 265
 universalisme, 14, 16, 19,
 46, 54, 57, 62, 63, 67,
 75, 215, 270, 271, 272,
 273, 275
 Vance, Linda, 69, 70, 113
 végan, 17, 247
 végétarianisme, 17, 268,
 288
 Vercors, 69, 99, 100, 121,
 129, 175, 176, 177, 286
 Verhofstadt, Guy, 54, 55,
 56, 261, 287
 Veron, Ophélie, 36, 37,
 288
 Vian, Boris, 77, 78, 286
 viande, 31, 36, 66, 71,
 103, 217, 224, 229,
 231, 232, 233, 234,
 235, 236, 237, 238,
 239, 240, 241, 242,
 243, 245, 247, 252,
 257, 262, 263, 267,
 268, 275, 283
 visage, 4, 10, 42, 60, 67,
 76, 96, 97, 98, 99, 100,
 102, 105, 117, 121,
 129, 130, 137, 142,
 146, 186, 189, 211,
 213, 271, 273, 275
 vulnérabilité, 4, 13, 15,
 17, 18, 32, 34, 36, 57,
 67, 75, 86, 98, 107,
 115, 116, 118, 127, 137,
 151, 155, 238, 266,
 269, 270, 275, 276, 282
 Wannesson, Philippe, 82,
 199, 259, 283
 Wittgenstein, Ludwig, 68,
 284
 xénophobe, 14, 48
 xénophobie, 15
 Yourcenar, Marguerite,
 231, 286
 Zardoya, Concha, 193
 Žižek, Slavoj, 37, 55, 260,
 261, 266, 267, 276, 284
 zôé, 61, 76, 84, 121, 191,
 199, 215, 216, 255
 zootechnie, 229

