

Sans prétendre répondre à la totalité des arguments qu'Agnes Pignataro expose tout au long de son article « La question animale : un débat à ouvrir dans le mouvement anticapitaliste », on souhaiterait revenir ici sur certains aspects de son propos qui nous paraissent particulièrement problématiques, précisément du point de vue de la prise en compte, sans aucun doute nécessaire, dans et par la lutte anticapitaliste, de la « question animale ». La principale difficulté de son intervention réside dans l'extrême ambiguïté du point de vue qu'elle adopte pour penser le rapport de l'animalité à l'humanité, et qui apparaît à nos yeux politiquement dangereuse. Cette ambiguïté pourrait se résumer de la façon suivante : afin de montrer la portée politique d'une remise en question radicale de la différence entre l'humanité et l'animalité, censée selon elle pouvoir faire entrer la « question animale » dans l'action politique anticapitaliste, elle est contrainte d'adopter un point de vue qui présuppose une séparation et une hiérarchie entre humanité et animalité, culture et nature — séparation doublée d'un anthropocentrisme et d'un moralisme. En d'autres termes, les enjeux politiques de l'anti-spécisme qu'Agnes Pignataro défend sont en réalité fondés chez elle sur une perspective humaniste, et cette référence est précisément ce qui nous interdirait d'articuler la « question animale » à la lutte anticapitaliste.

Il n'est en effet pas nécessaire de mobiliser des arguments d'ordre moral pour justifier le respect inconditionnel de l'homme à l'égard de la nature : il suffit de souligner leur co-appartenance. Les éthologues — Konrad Lorenz parmi les premiers — avaient compris que pour étudier le comportement animal, il fallait se placer de son point de vue, devenir pour ainsi dire un animal (on se souvient de l'image, devenue célèbre depuis, de l'éthologue suivi, à chacun de ses déplacements, de toute une troupe de jeunes oies qui le considéraient comme leur mère pour cette raison qu'il avait été le premier être vivant à apparaître à leurs yeux à leur naissance) : la méthode scientifique démontrait cette co-appartenance, notamment dans la remise en question de la conception mécaniste du comportement animal, celui-ci ne pouvant être réduit au simple réflexe sensori-moteur, issu de l'épistémologie cartésienne et ses fameux « animaux-machines ». Ainsi découvrait-on, par exemple, l'existence, chez les animaux, d'un monde onirique, d'une sorte de jeu qu'ils instaurent entre eux-mêmes et leur environnement (on observe par exemple certains jeunes oiseaux simulant le comportement de la chasse alors que les organes qui y sont destinés ne sont pas suffisamment développés pour que cette activité puisse être réalisée), suspendant le simple rapport mécanique de moyen à fin¹.

Le point important de cette remise en question par l'éthologie animale de la séparation entre l'animal et l'homme, la nature et la culture, est qu'elle ne s'est jamais accompagnée chez ces scientifiques de l'hypothèse d'une existence chez les animaux d'une « conscience » : cette notion étant précisément non-scientifique, mais métaphysique, la position d'une telle existence serait revenue à, par exemple, faire l'hypothèse de l'existence d'un dieu pour expliquer le fonctionnement des lois physiques de l'univers, faisant basculer la science dans la foi. S'il est difficile de faire l'économie, pour parler du comportement animal, de termes spécifiques à l'humanité — ainsi parle-t-on régulièrement de « culture » animale ou de « langage » animal —, cependant, employer ces mots par commodité n'est pas la même chose que de les mobiliser comme des concepts. En cette seconde occurrence, on effectue en fait une projection anthropomorphe sur les animaux, et on croit revaloriser la condition animale en lui attribuant des caractéristiques proprement humaines, mais présentes à un moindre degré. En réalité, cette attitude revient à un anthropocentrisme, c'est-à-dire que l'on est reconduit à la position d'une séparation et d'une hiérarchie, entre une sphère qui serait celle de la nature, et une sphère qui serait celle de la culture, et qui, de son point de vue de surplomb, octroierait aux animaux, avec la bienveillance du souverain qui règne « comme maître et possesseur de la nature », des qualités exclusivement humaines, présentes chez l'animal, mais dégradées, ou parvenues à un stade d'inachèvement, justifiant par là la domination de l'homme sur l'animal : une conscience, un langage, une culture, des techniques, etc. analogues mais moins développés. Or c'est bien d'une telle illusion que relève la perspective de Tom Regan, sur laquelle s'appuie Agnes Pignataro (note 9 de son article) pour fonder la prise en compte de la condition animale dans la lutte anticapitaliste, quand il s'agit pour lui d'affirmer que les animaux font preuve de « croyances », d'« intentions », et qu'ils possèdent une « conscience » (plus précisément : qu'il est invérifiable qu'ils n'en possèdent pas). Déjà problématiques quand il s'agit de parler de l'homme, ces concepts métaphysiques le sont d'autant plus quand on les applique aux animaux, et rendent impossible toute compréhension de la spécificité de la condition animale.

Ce point est important, car, de ce point de vue humaniste, c'est à titre de souverain absolu, et non en tant que partie prenante de la nature, que l'homme déciderait, selon son bon plaisir, d'être moins cruel envers les animaux. Or affirmer qu'une action est cruelle, c'est se placer immédiatement du point de vue de la morale, fondée sur la distinction de l'être et du devoir être. En effet, si l'on se place du point de vue de la nature, cela n'a aucun sens de dire que la nature est cruelle, car cela signifierait que l'on souhaiterait ou qu'il faudrait qu'elle ne le soit pas, ou qu'elle le soit moins — par exemple, que les prédateurs ne dévorent pas leurs proies vivantes. Dans cette perspective, on pourrait tout à fait affirmer que c'est en tant qu'animal prédateur que l'homme peut faire preuve de « cruauté » envers les animaux. Mais le monde animal n'est pas homogène. C'est pourtant en tant que tel qu'Agnes Pignataro mobilise sa fiction d'une appropriation, d'ici plusieurs centaines de milliers d'années — c'est en effet la vitesse à laquelle va

Une réponse à l'article d'Agnes Pignataro : « La question animale :

<https://www.contretemps.eu>

un débat à ouvrir dans le mouvement anticapitaliste »

redaction

l'évolution des espèces, sans compter la rupture qu'a constitué pour l'animal son processus de domestication par l'homme, dont on n'est pas certain qu'il pourrait accélérer la marche de l'évolution — par les animaux d'une « conscience de classe » : si cette fiction avait un quelconque sens, une « lutte des classes » issue de la condition animale reviendrait plus logiquement, non pas à la constitution d'un mouvement d'émancipation des moutons contre les chiens de garde, mais à une collaboration de ceux-ci avec ceux-là (vision paradisiaque), et ce bien avant qu'ils ne se dressent contre les hommes². En d'autres termes, si Agnes Pignataro peut poser sa fiction, c'est d'un point de vue anthropocentré, propre à l'humanisme, qui considère l'animalité comme un tout homogène, en vertu de sa distinction radicale d'avec l'humanité, prise elle aussi comme un tout homogène : les animaux seraient simplement « en retard » sur l'humanité ; sur une échelle temporelle beaucoup plus étirée que le temps historique humain, le « mode de production » animal serait celui de l'Antiquité (les fourmis réduisent en effet les pucerons en esclavage) quand l'homme en est déjà au stade du capitalisme avancé. C'est à un tel anthropocentrisme que revient la version de l'anti-spécisme qu'elle défend dans son article. Et c'est à partir de cette perspective qu'elle peut établir un catalogue des rapports de l'homme à l'animal, du câlin à l'abattage industriel, comme si toutes ces pratiques se valaient, avaient le même statut symbolique, la même signification sociale et politique.

Mais ce point de vue humaniste a des conséquences plus graves du point de vue politique, car l'anti-spécisme qui se fonde sur lui subrepticement conduit Agnes Pignataro à confondre exploitation — qui désigne le rapport ancestral d'instrumentalisation, et parmi lui, la domestication, de l'animal par l'homme — et la surexploitation — spécifique au mode de production capitaliste dans la mesure où l'accumulation du capital par l'opération de la plus-value repose sur le surtravail (le salaire que l'individu reçoit de son employeur ne correspondant pas à la valeur du travail, c'est-à-dire à la valeur qu'il crée en produisant des marchandises, mais à la valeur de la force de travail qu'il vend : le travail étant, dans le mode de production capitaliste, cette marchandise qui produit plus de valeur qu'elle n'en a besoin pour en produire, seul le surtravail, c'est-à-dire la surexploitation du travail, permet à la valeur de sa force de travail d'être équivalente à la valeur du travail). Or confondre exploitation — de la nature par l'homme — et surexploitation — de l'homme par l'homme dans le mode de production capitaliste (le servage ou l'esclavage ne correspondent pas à la même exploitation que le salariat) — revient à naturaliser le capitalisme, c'est-à-dire à en faire une caractéristique consubstantielle à l'humanité, c'est-à-dire, précisément ce sur quoi se fonde le capitalisme lui-même, pour qui le désir d'accumulation est une donnée anthropologique.

Or, s'il est possible d'abolir le capitalisme, et si donc la lutte anticapitaliste est non seulement nécessaire, mais bien possible, c'est parce que le capitalisme est une réalité contingente qui est apparue à un moment déterminé de l'histoire, suite à des processus eux-mêmes historiquement déterminés et donc contingents ; en d'autres termes, que s'il est apparu à un moment donné, qu'il n'a pas toujours existé, il peut être supprimé. Dès lors, confondre exploitation et surexploitation revient à rendre impossible toute abolition du capitalisme, et vaine toute lutte anticapitaliste.

Or seul le maintien de la distinction entre exploitation et surexploitation permet de rendre compte de l'articulation de la « question animale » à la lutte anticapitaliste. Si les animaux élevés en batterie sont exploités, les employés des abattoirs sont, quant à eux, surexploités. Cette distinction ne revient pas à relativiser les souffrances subies par les animaux dans le circuit de l'abattage industriel, de leurs conditions de vie à leur abattage proprement dit, et encore moins à les justifier — et il en va de même de l'expérimentation animale dans l'industrie cosmétique. Car exploitation animale et surexploitation humaine sont toutes deux articulées à l'injonction de surproductivité à bas coût, destinant la consommation des produits qui en sortent, et dont on connaît la qualité, aux catégories sociales défavorisées — auxquelles appartiennent, précisément, les employés des abattoirs. Dans cette perspective, la lutte contre le capitalisme, contre les normes de production et de consommation sur lesquelles il se fonde, rejoint la lutte contre la souffrance animale — et c'est pourquoi l'écologie politique est nécessairement anticapitaliste, et l'anticapitalisme nécessairement écologiste. Et si la lutte contre la souffrance animale doit constituer une fin en soi, au même titre que la défense de la biodiversité n'a pas besoin d'être justifiée par des motifs par lesquels nous sommes nécessairement reconduits à des impératifs de « croissance raisonnable », de « développement durable » ou de toutes autres injonctions destinées à « moraliser le capitalisme » pour assurer en réalité sa pérennité, c'est au nom de cette co-appartenance de l'homme et de la nature, non du point de vue d'une morale humaniste qui parvient toujours à négocier les sacrifices qu'elle exige pour arriver à ses fins, car, comme chacun sait, on ne fait pas d'omelettes sans casser des œufs.

Lambert Dousson

Doctorant, ATER en philosophie

Université Paris Ouest – Nanterre

¹ Cf. Konrad Lorenz, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, trad. fr. Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1970. On trouvera une interprétation de philosophique, de l'éthologie de Lorenz, conduisant à la remise en question de l'opposition nature / culture, in Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de Cours au Collège de France*, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 1994, p. 248 sqq.

2 On observe en effet que la domestication s'accompagne d'une dégénérescence des caractères spécifiques, par exemple lorsqu'on compare le chien au loup (Cf. Konrad Lorenz, *op. cit.*). La question dès lors se pose de savoir si c'est en tant que chiens que ceux-ci pourraient acquérir une « conscience de classe », ou bien s'il faudrait qu'ils redeviennent préalablement des loups : on est ainsi conduit à un cercle vicieux, sinon une pétition de principe, puisqu'il faudrait que le chien s'émancipe préalablement de sa condition domestique pour pouvoir s'émanciper de l'homme — et il faudrait dès lors attendre que les loups arrêtent de s'entre-dévorer. À filer la métaphore, on serait enfin contraints de considérer les chiens errants comme la forme animale du *Lumpenproletariat*.