

UNIVERSITÉ TOULOUSE II - LE MIRAIL

Diplôme universitaire de la Découverte Freudienne

2010-2011

Animalité et Politique

Le végétarisme : une tentative d'objection au discours capitaliste ?

Marie BERNADOU

Sous la direction de Monsieur le Professeur Marie-Jean SAURET

Assesseur : Thierry LAMOTE

Décembre 2011

*A D. S.,
A la fois, il sait pourquoi,
et en même temps, pas tout à fait.*

*A Nicolas,
De savoir être,
entre autres,
boussole, phare et capitaine,
dans cette grande traversée,
que nous risquons ensemble.*

*A toi, Mila,
Si petite et si grande,
A tes yeux immenses,
qui s'ouvrent sur le monde.
Que sur les chemins
que tu arpenteras,
la violence échoue
à voiler la lumière
de tes éclats de rire.*

Mes remerciements vont à Marie-Jean Sauret, qui a accepté de diriger ce travail. Son écoute et son regard critique ont été essentiels pour la conduite de cette recherche.

Je tiens à remercier chaleureusement Thierry Lamote, tant pour son enseignement théorique et clinique que pour son accompagnement tout au long de ce travail. Ses encouragements et son soutien ne sont pas pour rien dans l'aboutissement de ce mémoire.

Je remercie Florence Burgat, pour son écoute et son précieux soutien. Je lui adresse toute ma reconnaissance d'avoir pris très au sérieux ce travail, un jour de neige, alors qu'il n'était encore qu'un projet.

Je remercie également Alain, Chantal, Delphine, Dina, Maddo, Sandrine et Valérie. Merci à chacun et chacune pour les riches échanges et l'écoute toujours bienveillante.

Toute ma reconnaissance va à ma sœur Fabienne, pour un certain article, source d'un déclic certain, ainsi qu'à Eloïse, Muriel, Pierre, Christine, Hélène et Fabien, compagnons de route sur le chemin de la cause animale.

« Au fond de ma révolte contre les forts, je trouve du plus loin qu'il me souvienne l'horreur des tortures infligées aux bêtes. Depuis la grenouille que les paysans coupent en deux, laissant se traîner au soleil la moitié supérieure, les yeux horriblement sortis, les bras tremblants cherchant à s'enfouir sous la terre, jusqu'à l'oie dont on cloue les pattes, jusqu'au cheval qu'on fait épuiser par les sangsues ou fouiller par les cornes des taureaux, la bête subit, lamentable, le supplice infligé par l'homme. Et plus l'homme est féroce envers la bête, plus il est rampant devant les hommes qui le dominent ».

« Il faut tout, tout délivrer, les êtres et le monde, les mondes peut-être, qui sait ? Sauvages que nous sommes ! »

Louise Michel, *Mémoires*.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	8
1^{ère} partie : Un constat amer, une démarche prometteuse	11
A) L'exploitation animale contemporaine : le terrible constat d'une industrialisation du vivant	11
B) L'option végétarienne : une promesse « d'autre chose »	14
1) Considérations médicales	14
2) Théodore Monod : une incarnation du respect du vivant	15
a) Quelques éléments biographiques	16
b) Le souci pour l'animal : du respect de toute vie	18
3) Problématisation de la question de départ	22
2^{ème} partie : L'éclairage de la psychanalyse	26
A) L'animal chez Freud, Lacan et Derrida	26
1) Chez Freud : l'homme est un animal, mais...	27
2) Chez Lacan : l'animal est « pauvre en monde »	29
3) Chez Derrida : de l'animal à « l'animot »	31
B) La pulsion et son objet	33
C) Le mythe de la horde : l'objet totem	35
1) Le mythe freudien	35
2) S'abstenir de viande : un renoncement à la jouissance toute ?	36
D) Le réel, la barbarie : le vivant est objet	39

E) La cruauté et son refus (Derrida)	41
F) Le discours capitaliste : l'objet est accessible, il n'est plus objet <i>a</i>	43
G) La dénégation, la perversion généralisée : le fétiche	50
H) Le végétarisme : « défétichisation » de « l'objet viande » et restauration de l'animal comme représentant de l'objet <i>a</i> ?	52
3^{ème} partie : Altérité et non-violence : Lien social, politique et subjectivité	56
A) L'antispécisme : la non-violence fondamentale ?	56
B) Chemins de traverse et pistes de « réflexion »	59
1) Le racisme et l'esclavage	60
2) Le sexisme, la domination masculine	63
3) Le fascisme, l'antisémitisme, la Shoah	65
4) Une violence à l'origine de toutes les autres	68
C) L'altérité, c'est l' « animal » –en l'autre comme en soi	70
D) Le discours de l'analyste : à l'écoute de l'inconscient	73
CONCLUSION	76
Annexes	80
Glossaire	85
Bibliographie	87

« Que si l'instinct signifie en effet l'animalité incontestable de l'homme, on ne voit point pourquoi elle serait moins docile d'être incarnée en un être raisonnable. La forme de l'adage : *homo homini lupus*, trompe sur son sens, et Baltasar Gracián en un chapitre de son *Criticon* forge une fable où il montre ce que veut dire la tradition moraliste en exprimant que la férocité de l'homme à l'endroit de son semblable dépasse tout ce que peuvent les animaux, et qu'à la menace qu'elle jette à la nature entière, les carnassiers eux-mêmes reculent horrifiés.

Mais cette cruauté même implique l'humanité. *C'est un semblable qu'elle vise, même dans un être d'une autre espèce.* Nulle expérience plus loin que celle de l'analyse n'a sondé, dans le vécu, cette équivalence dont nous avertis le pathétique appel de l'Amour : *c'est toi-même que tu frappes* » et la déduction glacée de l'Esprit : c'est dans la lutte à mort de pur prestige que l'homme se fait reconnaître par l'homme. »¹

INTRODUCTION

Chaque année, en France, sont tués pour la consommation alimentaire pas moins de 700 millions de poulets de chair, 85 millions de canards, 60 millions de lapins, 40 millions de poules pondeuses, 25 millions de porcs, 6 millions d'ovins et caprins, 5 millions de bovins et des milliards de poissons². De la naissance à la mort, aucune étape de l'existence de ces animaux – gestation, naissance, élevage, abattage – n'échappe au caractère réifiant et inhumain du traitement industriel : manipulations génétiques, administrations systématiques de médicaments, animaux *traités comme des objets*, au mépris des conditions que nécessite normalement leur développement (lumière, température, espace, temps) et de leur sensibilité au plaisir et à la douleur. Ce traitement industriel s'étend en fait à l'ensemble du vivant, des semences aux espaces, en passant par les animaux³.

En réponse à cet état de faits, certains refusent l'exploitation animale et font le choix de ne pas (ou plus) consommer de viande. Parmi eux, le naturaliste, scientifique, explorateur et grand spécialiste des déserts Théodore Monod. Né en 1902 et décédé en 2000, il était engagé dans de multiples combats, antinucléaire et antimilitariste notamment. Son engagement pour la cause animale

¹ LACAN, J. *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*, in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1999, p.146. Nous soulignons.

² Chiffres issus d'une brochure de l'association L-214, fondée par des militants végétariens pour les animaux. Cette association s'inscrit dans le refus du spécisme et tire son nom de l'article L-214-1 du Code Rural, datant de 1976 : « Tout animal étant un être sensible doit être placé par son propriétaire dans des conditions compatibles avec les impératifs biologiques de son espèce. »

³ Sur cette question et celle de l'agriculture industrielle, qui, depuis la seconde guerre mondiale, se déploie sur le modèle d'une « guerre contre la nature », qu'il s'agit de maîtriser, et les solutions alternatives, voir l'excellent film documentaire de Coline SERREAU *Solutions locales pour un désordre global*, 2010.

s'exprimait dans différentes luttes, particulièrement contre la corrida et la vivisection, mais aussi dans le choix assumé d'un régime végétarien.

Toutefois, le choix du végétarisme*¹ n'a pas attendu la post-modernité pour s'exprimer. Si l'homme s'est interrogé sur le bien-fondé de la consommation de chair animale dès l'Antiquité², ce questionnement ne l'a pas quitté depuis³. Néanmoins, cette question se pose peut-être de façon plus cruciale encore depuis que le traitement des animaux a pris les marques de l'industrialisation, soit depuis un peu plus d'un siècle. Les « Union Stock Yards », premiers abattoirs de Chicago, qui inspireront à Henry Ford la ligne d'assemblage pour la fabrication des voitures à la chaîne, datent en effet de 1865⁴. Un peu plus d'un siècle, c'est peut-être le temps qu'il a fallu pour que la philosophie fasse sienne et assume cette interrogation sur l'animalité⁵, du moins en France⁶.

Ainsi, nous tenterons d'extraire ce qu'a de réellement spécifique cet aspect de la relation de l'homme post-moderne à l'animal, en interrogeant les mouvements psychiques qui sous-tendent la consommation de viande. Qu'est-ce que ces mécanismes viennent nous apprendre de notre rapport au vivant et à nous-mêmes ? Par ailleurs, au regard de la massivité du phénomène de l'exploitation industrielle des animaux, dans un monde globalisé, dominé par la science et le marché, quelle(s) alternative(s) existe-t-il pour le sujet désirant soutenir quelque chose du côté du vivant ? Est-il possible de s'opposer à cette cruauté institutionnalisée, de refuser la violence quand celle-ci n'est pas nécessaire ? La psychanalyse, si tant est qu'elle ait quelque chose à en dire, peut-elle venir éclairer cette réflexion ?

Aussi, il s'agit ici de lire ce choix du végétarisme à la lumière de la théorie psychanalytique, et plus particulièrement de l'enseignement de Jacques Lacan, à travers notamment ce qu'il a conceptualisé sous le nom de « discours capitaliste ». Nous nous attacherons donc à tenter de savoir si l'option végétarienne peut être considérée comme exercice d'objection à la barbarie et tentative de

¹ Les termes suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire.

² Ce questionnement est présent chez Pythagore, Plutarque et Porphyre, pour n'en citer que quelques uns.

³ Pour une vision d'ensemble de la question de l'animalité dans la philosophie, voir De FONTENAY, E. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

⁴ Source : Wikipédia.

⁵ Nous devons les principales théorisations philosophiques contemporaines sur la question de l'animalité en France à Florence Burgat, Jacques Derrida et Elisabeth de Fontenay. Cette question apparaît également dans le champs universitaire : un séminaire s'est tenu à l'IHEP (Institut des Hautes Etudes en Psychanalyse) par Anne Bourgain et Manuel Perez en 2010-2011 sur les liens de l'animalité et du politique : *De l'animalité au politique : corps, langue, espace clos*. Un séminaire sur le végétarisme et l'alimentation carnée était par ailleurs proposé de 2009 à 2011 par le Centre Philosophies Contemporaines (université Paris I) et le CERSES (Centre de Recherche Sens, Ethique, Société, Cnrs/université Paris 5) par Florence Burgat et Jean-François Nordmann : *Végétarisme vs alimentation carnée*.

⁶ Notons que les philosophes des pays anglo-saxons ont amorcé cette réflexion dès les années 1970, le philosophe australien Peter Singer en tête, avec son ouvrage *Animal Liberation* (1975).

soustraction au discours capitaliste. Le choix végétarien sera, dans cette perspective, interrogé en tant que symptôme de la modernité.

D'autre part, dans quelle mesure notre relation à l'animal -et par-là même au vivant- dans un double mouvement de cause et d'effet, ne conditionne-t-elle pas d'une part, et n'est-elle pas le reflet d'autre part, de notre rapport à autrui ? Lacan nous rappelle en effet que la cruauté de l'homme envers l'être d'une autre espèce est à comprendre en fait comme adressée à son semblable¹. Ainsi, grâce à la notion d'altérité, nous faisons l'hypothèse que la question de la relation humain-animal, anecdotique *a priori*, a des incidences sur les modalités du « vivre ensemble » contemporain et sur de nouvelles formes du politique. Enfin, si tant est que les modalités du rapport du sujet à l'autre nous éclairent sur son propre conflit psychique, il s'agira d'interroger rapidement ce que le choix de la non-violence dans le rapport à l'autre –qu'il soit humain ou animal– dévoile et propose quant à la relation de soi à soi.

Ainsi, dans une **première partie**, nous exposerons brièvement les données factuelles et cliniques qui sont à l'origine de ce travail de recherche : tout d'abord le constat en matière d'exploitation animale telle qu'elle existe à l'heure actuelle, puis l'exemple de l'engagement de Théodore Monod pour la cause animale, à travers son « végétarisme éthique* » assumé.

Nous poserons dans la **seconde partie** quelques jalons théoriques empruntés à la théorie psychanalytique. Après une rapide revue de la figure de l'animal chez Freud, Lacan et Derrida, l'abord des concepts formalisés par Freud et Lacan de pulsion, de tabou (via une relecture du mythe de la horde), de jouissance, de réel, de cruauté (Derrida), de discours capitaliste, de dénégation, de fétiche et de « perversion généralisée » (Lebrun) nous permettra de tenter de savoir, d'une part si nous pouvons envisager le traitement contemporain de l'animal comme paradigmatique du discours capitaliste, et d'autre part si par conséquent le végétarisme peut être considéré comme tentative de résistance et de soustraction au discours capitaliste, ou s'il vient à l'inverse lui donner consistance.

Enfin, dans la **troisième et dernière partie**, nous aborderons les incidences du choix végétarien dans le champ du lien social et du politique, en évoquant notamment les analogies qui relient des luttes en apparence isolées. Grâce à la mise au travail de la notion d'altérité, nous tenterons de considérer les implications d'un tel choix sur le plan intra-psychique, dans le rapport que peut entretenir le sujet singulier avec sa propre animalité. Nous aurons recours pour cela à un autre des discours formalisés par Lacan : le discours analytique.

¹ Cf. citation en exergue.

1^{ère} partie : Un constat amer, une démarche radicale

Il s'agit ici d'exposer brièvement les éléments concrets qui sont à l'origine de notre réflexion. Nous brosserons tout d'abord assez brièvement un état des lieux de la production industrielle de viande, principalement en France, mais aussi aux Etats-Unis. Puis, nous évoquerons l'exemple de Théodore Monod, les différentes modalités de son engagement pour l'humain et le vivant, et plus particulièrement son végétarisme.

A) L'exploitation animale contemporaine : le constat d'une industrialisation du vivant

L'interview du journaliste Fabrice Nicolino sur le site Basta ! datant d'octobre 2009, pour la sortie de son enquête sur la production de viande, est à l'origine de notre réflexion sur le végétarisme. Nous la reproduisons dans son intégralité en annexes¹, tant elle est explicite quant aux incidences de la production industrielle de viande sur les plans écologique, économique, éthique et de santé publique. C'est en effet cet article qui a, pour notre part, *levé le voile* –et nous verrons ce que cela implique– sur l'horreur spécifique de l'exploitation animale contemporaine.

Ce qui frappe au premier abord, c'est la massivité du phénomène, ajoutée à son inefficacité (puisque'il y a plus d'un milliard d'affamés chroniques actuellement sur la planète, soit un être humain sur sept). Ensuite, il est difficile de ne pas être sensible aux arguments écologiques, économiques (pour ne pas dire géopolitiques²), et de santé publique. Le propos du journaliste est on ne peut plus clair : la consommation de viande polluée, est pourvoyeuse de maladies, échoue à éradiquer la faim dans le monde, et, au regard de la façon dont nous traitons les animaux, remet en cause notre humanité même (« Nous sommes des barbares », dit-il). Citant Tolstoï –« Tant qu'il y aura des abattoirs, il y aura des champs de bataille »-, il pointe le lien qui s'établit entre le sort des animaux et celui des humains.

Cette interview nous a poussé à lire l'enquête du journaliste³ et à chercher davantage d'informations sur l'exploitation animale contemporaine⁴. Ne pouvant détailler ici l'ensemble des informations récoltées, nous nous contenterons de n'en évoquer que quelques unes.

¹ NICOLINO F. « Tant qu'il y aura des abattoirs, il y aura des champs de bataille », interview par Agnès Rousseaux, Basta ! Agence d'informations sur les luttes environnementales et sociales, 16 octobre 2009, disponible en ligne : <http://www.bastamag.net/auteur18.html>. Cf. *Infra* p.80.

² Pour plus de précisions sur les enjeux Nord-Sud, protéines végétales-protéines animales, voir l'article de MERY, A. « Quand la vache du riche affame le monde », in *L'Ecologiste* n°7, juin 2002, et SHIVA V. *Le terrorisme alimentaire : comment les multinationales affament le Tiers-Monde*, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Fayard, 2001.

³ NICOLINO, F. *Bidoche, l'industrie de la viande menace le monde*, Editions Les Liens qui libèrent, 2009.

⁴ Sur la description de l'industrie de la viande, cf. pour la France : NICOLINO, F. *Bidoche op.cit* ; DAUB, J.-L. *Ces bêtes qu'on abat. Journal d'un enquêteur dans les abattoirs français (1993-2008)*, Paris, L'Harmattan,

Il est important de préciser ici que nous faisons le choix de ne pas mentionner dans ce travail les exemples les plus cruels quant au traitement de l'animal, étant convaincu que leur évocation n'est pas nécessaire à l'élaboration et au partage de notre réflexion. Nous verrons à ce sujet combien la difficulté, dans la lutte pour la cause animale, réside peut-être dans cet équilibre, si délicat à trouver, entre la nécessité de lever le voile sur l'horreur et la résolution de ne pas céder à une certaine fascination pour le pire.

Ainsi, dans le monde, pas moins de 40% des céréales cultivées le sont à destination du bétail. L'Europe utilise sept fois sa superficie agricole en terres du Tiers-Monde pour produire de quoi nourrir son bétail¹.

Aux Etats-Unis, l'industrie de la viande pèse plus de 140 milliards de dollars par an². Si « autrefois, les poulets avaient une espérance de vie allant de quinze à vingt ans, (...) les poulets actuels sont généralement tués au bout de six semaines. Leur rythme de croissance journalière a augmenté d'environ 400% »³. Les poussins mâles des poules pondeuses, soit 250 millions chaque année, sont détruits « après avoir été aspirés à travers une succession de tuyaux jusque sur une plaque électrisée. (...) Certains sont balancés dans de grands conteneurs en plastique (...). D'autres jetés, pleinement conscients, dans des broyeurs (...) »⁴. Dans les batteries d'élevage, chaque volaille dispose d'un espace de 430 cm² environ, soit à peu près l'équivalent d'une feuille A4⁵. Un américain consomme en moyenne l'équivalent de 21000 animaux entiers durant son existence⁶. Concernant la pêche, à propos des conditions nécessaires à l'obtention par exemple d'une seule assiette de sushis : « Si l'on devait y présenter également tous les animaux qui ont été tués pour [pouvoir les déguster, l'assiette] devrait mesurer un peu plus d'un mètre cinquante de diamètre »⁷.

D'autre part, l'audit réalisé par Temple Grandin en 1996 dans les abattoirs américains montre que la plupart des animaux ne sont pas étourdis du premier coup avant leur abattage. Elle affirme par ailleurs « que les gens ordinaires peuvent se transformer en sadiques à cause du caractère déshumanisant du travail en abattoir ». En outre, les ouvriers des abattoirs « connaissent le plus fort taux de blessure de tous les secteurs professionnels -27% par an »⁸. Lorsque T. Grandin commence à quantifier l'étendue des mauvais traitements dans les abattoirs américains, « elle assure avoir été

2009 ; et pour les Etats-Unis : SAFRAN FOER, J. *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Editions de l'Olivier, 2011.

¹ MERY, A. *Quand la vache du riche affame le monde*, op. cit.

² SAFRAN FOER, J. op. cit. p.47.

³ *Ibid.* p.65.

⁴ *Ibid.* p.65.

⁵ *Ibid.* p.104.

⁶ *Ibid.* p.161.

⁷ *Ibid.* p.67.

⁸ *Ibid.* p.286.

témoin d'actes de cruauté délibérés et réguliers dans 32 % des sites visités », et ce alors même qu'elle avait annoncé sa venue¹.

En France, comme indiqué en introduction, sont tués chaque année pour la consommation alimentaire 700 millions de poulets de chair, 85 millions de canards, 60 millions de lapins, 40 millions de poules pondeuses, 25 millions de porcs, 6 millions d'ovins et caprins, 5 millions de bovins et des milliards de poissons. Ainsi, chaque année, en France, *a minima* un milliard d'animaux sont amenés à la vie, élevés et abattus pour être consommés. La quasi-totalité (99,5%) de la viande consommée actuellement provient de systèmes industriels². La consommation de viande est passée de 19 kg par personne et par an en 1970 à 95 kg par personne et par an en 1995³. Dans les élevages, la queue des cochons et le bec des volailles sont coupés, pour éviter qu'ils se mutilent entre eux (les conditions d'élevage génèrent ce type de comportements). F. Nicolino évoque également l'existence des « vaches à hublot (vaches sur lesquelles a été pratiquée une ouverture sur le flanc, équipée d'un hublot, permettant aux chercheurs d'avoir directement accès à leur rumen) ; il rappelle enfin que la plupart des animaux d'élevage sont abattus alors qu'ils sont encore très jeunes⁴.

Aussi, les conditions de génération, d'élevage et d'abattage des animaux sont d'une violence et d'une cruauté qui dépassent l'entendement : animaux génétiquement manipulés, parqués, immobilisés, mutilés, amassés dans le bruit et le noir, traités de façon systématique aux antibiotiques et aux hormones, quand ils ne sont pas, du surcroît, maltraités par les personnels des abattoirs⁵.

Si elle est en grande majorité destinée à l'alimentation, l'exploitation animale sert également d'autre fins : expérimentations scientifiques (médicaments, produits cosmétiques et d'entretien), production de vêtements (fourrure, laine, soie, cuir), mobilier (cuir, laine), bijoux (corne, ivoire, dents, perles, coquillages), divertissement (zoos, cirques, corridas)⁶.

¹ Ibid. p.314. Nous ne donnons pas ici, pour les raisons que l'on sait, la description d'actes de cruauté particulièrement sadiques.

² NICOLINO, F. *Op. Cit.* p.37.

³ BURGAT, F. *L'animal dans les pratiques de consommation*, Collection Que Sais-je ?, Paris, PUF, 1995, p.101.

⁴ Nous verrons plus loin en quoi cela est important, notamment avec la thèse de M.-T. Neyrault-Sutterman, voir *Infra* p.39.

⁵ Sur la réalité des abattoirs en France, voir DAUB, J.-L. *Ces bêtes qu'on abat. Journal d'un enquêteur dans les abattoirs français (1993-2008)*, Paris, L'Harmattan, 2009. Notons que l'auteur, suite aux découvertes faites lors de son enquête, est devenu végétarien. Voir aussi REMY, C. « Tuer sans émotion ? Réflexions sur la mise à mort des animaux à l'abattoir », in *Libérer les animaux ? Critique Tome LXV n°747-748*, août-septembre 2009, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, 2009 pp.691-701.

⁶ Sur les différents domaines d'utilisation des animaux (nourriture, habillement, divertissements et recherches scientifiques), voir le film documentaire américain de Shaun MONSON *Earthlings*, 2005, disponible en ligne : <http://video.google.fr/videoplay?docid=4093730216074063220>.

La prise de conscience du caractère massif, systématique et *sans limites* de l'exploitation animale nous permet de mesurer la gravité de la « menace » dont parle Lacan¹. Cette exploitation des animaux, pour qui se penche un tant soit peu sur la question, revêt des proportions inouïes, tant les domaines d'utilisation sont nombreux, et, pour certains, insoupçonnés : du papier peint au yaourt, du pneu à l'encre pour tatouage, pas moins de 185 (185 !) utilisations différentes du cochon².

Précisons enfin que, paradoxalement, c'est peut-être le processus d'industrialisation de la viande lui-même qui, par son caractère massif et extrême, est à même de nous faire prendre conscience de l'horreur inhérente au meurtre de l'animal, là où, dans d'autres temps et d'autres lieux, cette horreur était ou est encore habillée de l'enveloppe symbolique du rituel. Dans cette perspective, il apparaît cohérent de se demander si ce même processus d'industrialisation sera à l'origine d'une profonde remise en question par les êtres humains de leurs pratiques alimentaires.

B) L'option végétarienne : une promesse « d'autre chose »

Ainsi, face à ce terrifiant constat, l'option végétarienne peut apparaître comme une alternative intéressante. Après de brèves considérations médicales, nous aborderons le choix végétarien de Théodore Monod.

1) Considérations médicales

Le végétarisme est une pratique alimentaire qui exclut la consommation de chair animale (viande et poisson)³. Précisons ici que la consommation de protéines animales ne constitue pas pour l'être humain, du point de vue physiologique et médical, une nécessité. Certains mettent en avant les caractéristiques morphologiques et physiologiques de ce dernier pour s'en convaincre, dans un jeu d'anatomie comparée (absence de griffes, de dents acérées, considérations précises sur l'acidité de l'estomac et la longueur de l'intestin, etc.). Pour d'autres, si l'omnivore peut par définition se nourrir de tout, ce n'est pas pour cela qu'il le doit. Ainsi, le débat –généralement brûlant– entre partisans du carnisme* et du végétarisme se concentre souvent autour de cette question : l'être humain *est-il fait* pour manger des animaux ?

D'autres enfin ont abordé le problème sous un angle statistique et scientifique, et parviennent à la même conclusion : il n'est pas nécessaire à l'être humain, tout omnivore qu'il soit, de manger des

¹ Cf. citation en exergue.

² MEINDERTSMA, C. *Pig 05049*, Flocks, 2007. Oui, pour le capitalisme, « tout est bon dans le cochon »... pour faire du profit.

³ Pour plus de précisions sur la distinction entre végétarisme*, végétalisme* et véganisme*, voir le glossaire.

animaux pour vivre et être en bonne santé¹. Si ce fait peut paraître anecdotique *a priori*, il nous semble au contraire important à évoquer, puisqu'il pose en quelque sorte les coordonnées du problème. En effet, si la consommation de viande était nécessaire à la survie de l'être humain, alors l'interrogation quant à l'alternative végétarienne se poserait tout autrement, puisqu'elle impliquerait une mise en danger de lui-même pour le sujet. Ce choix pourrait peut-être, dans cette perspective, être lu sur le versant de l'ascèse, du sacrifice, du masochisme, voire d'un désir d'autodestruction. Tel n'est pas le cas en l'occurrence, puisque les végétariens ne mettent pas leur santé en danger par leur choix alimentaire², comme le montre notamment l'exemple de l'Inde (souvent cité dans la littérature militante) dont on estime que 30% de la population est végétarienne, et ce depuis plusieurs générations.

Bien entendu, le fait que la consommation de viande ne soit pas nécessaire ne suffit pas à justifier qu'on choisisse de s'en abstenir, sinon à risquer de réduire le désir au besoin. L'activité de l'homme n'est-elle pas d'abord guidée, du fait de sa structure, par le désir ? Là où la question de la nécessité vient se poser de façon fondamentale, c'est dans la mesure où est mise en balance, en face de telle attitude du sujet, l'existence même d'autres êtres vivants : s'il n'est question pour l'humain que d'habitude ou de goût, il est question, pour ces autres-là, de vie ou de mort.

Ainsi, au-delà de considérations économiques, écologiques et de santé publique³, c'est bien sur les plans éthique et politique que nous souhaitons interroger l'option végétarienne : peut-elle être considérée comme choix éthique et comme acte politique ? Et dans l'affirmative, à quelles conditions ? Pour le savoir, nous avons choisi de nous intéresser à l'exemple de Théodore Monod.

2) Théodore Monod : une incarnation du respect du vivant

Après un bref repérage biographique, nous aborderons l'engagement de T. Monod pour la cause animale, à travers notamment son végétarisme.

¹ Voir la *Position officielle de l'association américaine de diététique et des diététiciens canadiens au sujet de l'alimentation végétarienne*, disponible en ligne : <http://vegenutrition.free.fr/position-AAD.pdf>.

² Il semblerait même que ce soit l'inverse : de nombreuses études démontrent le rôle de la consommation de viande dans diverses pathologies (maladies cardio-vasculaires, cancers, maladies auto-immunes telles que le diabète et la sclérose en plaques.). Sur ce thème, voir la très instructive étude (également citée par F. Nicolino dans l'interview pour Basta !) de CAMPBELL, T. C., *Le rapport Campbell*, Ariane Editions, 2008.

³ Certains se tournent vers le végétarisme pour jouir d'une meilleure santé, par souci d'économie, ou pour des raisons d'ordre écologique. Pouvons-nous parler d'objection au discours capitaliste dans ces cas-là ?

a) Quelques éléments biographiques¹

Théodore André Monod, né le 9 avril 1902 à Rouen et mort le 22 novembre 2000 à Versailles, est un scientifique naturaliste, explorateur, érudit et humaniste français. Zoologiste, océanographe, ichtyologiste, botaniste et écrivain, Théodore Monod saura conjuguer sa vie durant une rigueur scientifique à la hauteur de son insatiable curiosité pour la nature et un profond engagement spirituel et religieux. Il est « le grand spécialiste français des déserts », « l'un des plus grands spécialistes du Sahara au XX^{ème} siècle » et « bon nombre de ses mille deux cent publications sont considérées comme des œuvres de référence »². Pour Jean Dorst, Théodore Monod « a été bien plus qu'un savant naturaliste à la curiosité toujours en éveil. C'était un humaniste au vrai sens du terme, un penseur, un philosophe et un théologien³ ».

Né en 1902, fils du pasteur Wilfred Monod, Théodore Monod se passionne, enfant, pour ce que la nature offre. Il renonce à vingt ans à se faire pasteur et entre au Muséum national d'histoire naturelle comme assistant, après l'obtention d'une licence en sciences naturelles. Il est directeur de l'IFAN (Institut Français d'Afrique Noire) qu'il crée à Dakar en 1938, professeur au Muséum national d'histoire naturelle, membre de l'Académie des sciences d'outre-mer en 1949, de l'Académie marine en 1957 et membre de l'Académie des sciences en 1963. Travaillant en Mauritanie, il ressent l'appel du désert, qui s'étend peu après la côte de ce pays. Il deviendra un des plus grands spécialistes du désert du XX^{ème} siècle.

Durant les années 1920, il travaille beaucoup en Afrique. En 1927, il est choisi pour participer à une expédition scientifique à travers le Sahara, d'Alger à Dakar via Tombouctou. Lors de cette première expédition, il recueille une foule d'échantillons de plante et de minéraux, qui l'occuperont pendant des années au Muséum. En 1928 et 1929, il épouse Olga Pickova, une jeune femme juive d'origine tchèque, et est appelé à faire son service militaire, ce qu'il craint un peu, étant déjà antimilitariste et pacifiste. Affecté dans une unité saharienne, il en profite pour poursuivre ses recherches.

En 1934, il part pour Chinguetti à la recherche d'une mystérieuse météorite (qui sera également une des quêtes de la fin de sa vie). Il part aussi pour explorer Tanezrouft, une zone encore inconnue du Sahara. En 1938, il s'installe avec sa famille à Dakar, où il est mobilisé en 1939 au Tchad. De retour à Dakar, il milite contre la collaboration de Vichy et le racisme nazi au travers de chroniques radiophoniques, d'octobre 1940 à octobre 1941. Ces chroniques à Radio-Dakar ont été

¹ Source : Wikipédia : http://fr.wikipedia.org/wiki/Théodore_Monod.

² MARTIN, M. *Les Plus Beaux Déserts de la Terre*, Ed. du Chêne, 2004, pp. 15 et 358.

³ DORST, J. « Théodore Monod 1902-2000 », *Universalis 2001, Encyclopaedia Universalis*, 2001, pp. 453-454.

rassemblées en 1942 dans un recueil intitulé *L'Hippopotame et le Philosophe*. Il y défend des positions fermement antiracistes, pacifistes et écologistes, qui seront censurées par le gouvernement de Vichy. Il anime un groupe lié à la France libre et accueille De Gaulle en 1944. Mais son père, resté en France, meurt à la même époque et toute la famille de sa femme est déportée : il n'y aura aucun survivant.

Se contenant de peu pour survivre, doté d'une endurance exceptionnelle, il parcourt de nombreuses fois le désert dans les années 1950-1960. Sa particularité est de faire de nombreuses expéditions non pas en dromadaire, mais à pied. En 1954, il parcourt en Mauritanie et au Mali 900 kilomètres sans point d'eau. Cette époque est aussi marquée par l'amitié qui le lie à Louis Massignon, grand orientaliste et humaniste, disciple de Gandhi pour la non-violence, qui nouera un dialogue riche et fructueux avec Monod. Une autre grande amitié fut celle de l'écrivain malien Amadou Hampâté Bâ.

Dans les années 1960, toujours fidèle à ses engagements, il manifeste contre la guerre d'Algérie. Ensuite, tout en se consacrant toujours à ses travaux et ses voyages, chaque année, devant la base militaire de Taverny, entre le 6 et le 9 août (dates anniversaires des bombardements nucléaires d'Hiroshima et Nagasaki), il jeûne, en protestation contre l'arme nucléaire.

Travailleur de la science et de la nature pendant plus de soixante-dix ans, il atteint une brusque et tardive notoriété au début des années 1990, suite à un reportage télévisé qui lui est consacré en 1993. En 1995, il participe à une expédition au Yémen et voit pour la dernière fois, avant de perdre totalement la vue, le Sahara en 1996, à 94 ans. Il consacre la fin de sa vie à mettre en accord sa foi chrétienne et son combat pour la dignité humaine. Comme l'écrit Roger Cans : « On le voyait marcher au premier rang des manifestants qui protestaient contre la bombe atomique, l'apartheid, l'exclusion. Il militait contre tout ce qui, selon lui, menace ou dégrade l'homme : la guerre, la corrida, la chasse, l'alcool, le tabac, la violence faite aux humbles. Son credo : le respect de la vie sous toutes ses formes. » Théodore Monod fut aussi le président du comité scientifique ProAnima, qui milite pour une science avec conscience, contre l'expérimentation animale. Il restera à ce poste jusqu'à sa disparition.

T. Monod était protestant du courant libéral, unitarien et paroissien à l'Oratoire du Louvre. Il est également l'inspirateur et le cofondateur (avec son père) du « Tiers Ordre » protestant des Veilleurs. Naturaliste de formation mais aussi de conviction, il est un écologiste avant la lettre. Il ne dissocia pas pour autant l'humain de ses préoccupations et le plaça même au cœur de ses pensées et de ses actions. Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, il prit part aux mouvements antinucléaire, antimilitariste, non violents, de défense des Droits de l'Homme, de l'animal (c'est un végétarien engagé contre la corrida, la chasse, la vivisection, etc.) et de la vie, en manifestant toujours une exigence, forgée par une grande noblesse de cœur. Il a par ailleurs signé le manifeste des 121 pour soutenir les insoumis durant la guerre d'Algérie : « Bien que fonctionnaire, je persiste à tort ou à

raison, à me considérer comme un homme libre, d'ailleurs si j'ai vendu à l'État une part de mon activité cérébrale, je ne lui ai livré ni mon cœur, ni mon âme... Et c'est en réalité rendre service à César lui-même que de savoir parfois, le regardant droit dans les yeux, lui dire non. Cela peut l'amener à réfléchir car César aussi a une âme »¹.

Deux genres et trente-cinq espèces végétales, huit genres et cent trente espèces animales sont dédiés à Théodore Monod. On peut entre autres retenir une fleur de la famille des gentianacées, la *Monodiella flexuosa*.

b) Le végétarisme : du respect de toute vie

Si la décision du végétarisme sera consciemment prise en 1954 (Théodore Monod a alors 52 ans), il confie que, selon ses enfants, il l'était déjà bien avant. Il précise aussi, en 1992 : « Quand j'étais garçonnet, je me rappelle avoir renoncé à manger du thon lorsque j'ai découvert les affreuses boucheries des chambres de mort des madragues de la Méditerranée. Ce qui prouve que ma sensibilité était éveillée dans cette direction », puis : « Je partage l'opinion d'un personnage d'un roman de Marguerite Yourcenar, *L'Oeuvre au noir*. Cet homme, Zénon, dit : « Je répugne à digérer des agonies »... On dira que je ne suis pas totalement honnête puisqu'il m'arrive de loin en loin de manger une sardine dans une boîte, sardine qui a eu aussi son agonie »².

Entre 1996 et 2000, Théodore Monod évoque dans trois de ses livres son engagement pour les animaux, et dans deux d'entre eux son mode de vie végétarien.

En 1996, dans une série d'entretiens avec le journaliste Sylvain Estibal, *Terre et Ciel*, T. Monod évoque sa vision du monde, ses engagements politique et scientifique, ainsi que son cheminement intérieur. Dans le troisième chapitre, intitulé « L'homme et la nature », Monod aborde différentes questions telles que la chasse et la corrida, auxquelles il s'oppose fermement. Il regrette l'absence de réelle réflexion sur les relations de l'espèce humaine avec la nature dans la pensée chrétienne³. Citant le second verset du chapitre 9 de la Genèse : « Soyez la terreur des êtres vivants », il rappelle : « C'est là que les hommes ont été autorisés à détruire les animaux pour les manger. Car si nous suivons le déroulement du récit biblique, nous constatons que la nourriture sanglante était absente du jardin d'Eden. On y mangeait des fruits, des feuilles et des racines »⁴. Il souhaite que l'on

¹ PELT, J.-M. « Théodore Monod, le dernier des explorateurs ? » in *La Cannelle et le panda*, Paris, Fayard, 1999.

² Ecologie info n°401, décembre 1992, cité dans NAKOS, J. *Théodore Monod et les protestants français défenseurs des animaux*, in *Les Cahiers Antispécistes* n°30-31, décembre 2008, p.86.

³ MONOD, T. *Terre et Ciel, Entretiens avec Sylvain Estibal*, Babel, Paris, Actes Sud, 1997, p.99.

⁴ Un régime végétalien*, en somme !

travaille à une théologie de la nature, et sait, par ce souhait, ne pas faire l'unanimité parmi les théologiens : « Ils se méfient beaucoup de ce genre de projet maintenant qu'ils ont érigé l'homme en roi de la création »¹. D'autre part, sur la question de l'éventuelle immortalité des animaux, il confie : « Mon père, qui a toujours été hanté par la souffrance des bêtes et le peu de réponse que l'on obtient du côté des religions occidentales, en a parlé dans son grand ouvrage *Le problème du bien* ». Il cite ensuite les philosophes anglo-saxons du mouvement de libération animale (Peter Singer, Tom Regan, Aldo Leopold) ainsi que l'adoption par l'Unesco d'une déclaration universelle des droits de l'animal. Il récuse à plusieurs reprises la prééminence donnée à l'Homme et appelle de ses vœux plus de modestie de la part de l'humain, ainsi qu'une prise de conscience de sa responsabilité et de sa solidarité vis à vis des autres être vivants².

Le chapitre suivant, intitulé « Vers quelle civilisation » est une réflexion sur la violence et ses enjeux. T. Monod évoque ici la banalisation de la violence, notamment dans l'éducation des enfants, puis se positionne clairement en faveur de la non-violence : « La non-violence est une conquête »³. Il est à noter que c'est dans ce chapitre –et non dans le précédent– que T. Monod mentionne son végétarisme : « D'une part pour faire une expérience physiologique : prouver que l'homme est capable d'efforts considérables au Sahara avec un peu de riz, une poignée de dattes, quelques gorgées d'eau ou de thé. Mais également pour protester contre les égorgements à vif d'animaux que pratiquent les Sémites, hébreux et musulmans »⁴. Enfin, profondément pacifiste, son éloge de la diversité –« Il faudrait non pas abolir les différences mais leur donner libre cours »– se conjugue à une conscience du besoin d'union des peuples. Il cite Pierre Teilhard de Chardin à ce propos : « Pour s'unir, il faut se savoir différent »⁵. Ce chapitre se conclut sur la préconisation de ne pas détruire inutilement (qui va dans le sens de la recommandation d'Albert Schweitzer de ne tuer que lorsque la nécessité l'exige⁶).

En 1999, dans *Révérance à la vie*, T. Monod développe une riche réflexion sur l'animal dans la pensée chrétienne. Evoquant à nouveau le second verset de la Genèse (« Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux ») il s'interroge : « Je me demande si l'Alliance passée entre Dieu et Noé n'a pas été l'occasion de légitimer, en même temps que le carnivorisme, une certaine cruauté. La grande révolution de la fin du Pléistocène, c'est la métamorphose du primate en tueur »⁷. Prônant le respect absolu de l'animal, il s'oppose à la vision anthropocentrique des trois grands monothéismes et exprime sa déception et son ressentiment quant à la position de certains hommes d'Eglise sur la question animale : « Vous entendez par exemple des hommes d'Eglise dire de bonne foi que le fait d'assister à

¹ *Ibid.* p.98.

² *Ibid.* p.121.

³ *Ibid.* pp.143 et 145.

⁴ *Ibid.* p.151.

⁵ *Ibid.* pp.166 et 167.

⁶ JEANGENE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, Collection Que sais-je ?, Paris, PUF, 2011, p.15.

⁷ MONOD, T. *Révérance à la vie*, Le livre de poche, Paris, Grasset, 1999, p.93.

une corrida rend meilleur, que c'est un élément de progrès spirituel pour le spectateur. Ces gens déshonorent leur Eglise ! (...) Il faudrait commencer par prier pour les animaux dans les églises »¹. Il propose également de s'inspirer de quelques personnalités faisant exception et n'ayant pas « condamné l'animal au néant pour asseoir la souveraineté de l'homme », parmi lesquels Isaac de Ninive, Pythagore et Saint François d'Assise, afin de concevoir « une théologie de la nature »².

Voici comment il évoque son végétarisme : « J'ai pris cette décision à la fin de l'année 1954 au cours d'une traversée de la Majâbat, entre Ouadan et Araouan : 900 kilomètres en ligne droite sans point d'eau. Je voulais prouver qu'on pouvait très bien se passer de consommer des aliments carnés au cours d'un effort physique considérable, celui que mes deux chameliers et moi allions accomplir dans ce no man's land saharien. Mes compagnons, armés de fusils, ne se privaient bien entendu pas de tuer des antilopes, des addax, lorsqu'ils en rencontraient. Je n'ai pas su les en empêcher (...) Cette traversée au long cours a donc été pour moi l'occasion de me passer définitivement d'aliments carnés »³. A la question du pourquoi de cette décision, il répond : « Si je lutte d'un côté pour la défense et même le bonheur des animaux, vais-je continuer de l'autre à manger leur chair ? Cette disposition en faveur des animaux est antérieure à mes études de naturaliste. Mon père a sans doute dû m'influencer, comme nous l'avons vu. Mais le végétarisme n'est pas une idée nouvelle. Elle date au moins, en Occident de Pythagore et en Orient de Mahavira, le fondateur du jaïnisme », puis : « Demandez à ceux qui soutiennent sans état d'âme le carnivorisme : seriez-vous prêt à tuer vous-même les animaux que vous mangez ? »⁴. A la demande de son interlocuteur, il détaille enfin la composition de son régime alimentaire : « Mon régime est frugal. Je me nourris essentiellement de pain, de pâtes, de fromages et de fruits. Vous avez l'air de me prendre pour un spécimen humain parfaitement rare mais je puis vous dire que les végétariens sont des millions dans le monde. *Il est sans doute possible de considérer les animaux autrement que comme des chaussures, des manteaux ou des steaks* »⁵.

Par ailleurs, profondément inspiré par la pensée d'Albert Schweitzer, dont il évoque « le principe du respect de la vie comme base de toute morale »⁶, il se dit également touché par la pensée soufie : « (...) On a bien tort par exemple de juger l'islam à partir des faits et gestes des fondamentalistes arabes. Le soufisme, qui en est le cœur vibrant, véhicule quelques-unes des plus hautes formes d'expression de la sagesse universelle. Tenez, connaissez-vous cette histoire du soufi qui arrive à la porte du Paradis, tout étonné de se trouver là ? « Pourquoi serais-je convié à fouler l'herbe de ce jardin ? », se demande-t-il. Il avise le portier auquel il demande de lui dire ce qu'il fait là.

¹ *Ibid.* pp.94-95.

² *Ibid.* p.96.

³ *Ibid.* p.107.

⁴ *Ibid.* p.108.

⁵ *Ibid.* pp.109-110. Nous soulignons.

⁶ *Ibid.* p.111.

Est-il là parce qu'il a beaucoup prié ? « Non, ce n'est pas pour cela », répond le portier. Est-il là parce qu'il a beaucoup jeûné ? « Mais non, il n'est pas question de ça. -Alors, pourquoi est-ce que je suis là ? », insiste le soufi. « Une nuit d'hiver, à Bagdad, il faisait très froid, et tu as recueilli une petite chatte perdue et tu l'as réchauffée dans ton manteau ». Vous comprenez que cette histoire me touche. L'islam ne se réduit pas à cela mais c'est aussi cela. »¹.

Selon Jean NAKOS, Théodore Monod se référait, en matière d'éthique, aux Béatitudes, (Sermon du Christ sur la montagne, qui enseigne la compassion), « qu'il considérait comme la charte de vie chrétienne en société »². Aussi, dans une attitude tout à fait antispéciste* (il était d'ailleurs abonné aux Cahiers Antispécistes), il « n'admettait pas qu'on puisse discriminer ni mettre des limites et exclure les êtres souffrants non humains ». Influencé, comme nous l'avons vu, par son père Wilfred Monod et Albert Schweitzer, deux des rares pasteurs « à avoir osé prononcé des sermons en faveur de la protection animale », il se réclamait également de Saint-François d'Assise, « le frère des pauvres et des animaux, parce qu'il voyait en lui quelqu'un qui avait suivi le véritable esprit du christianisme »³. Par ailleurs, il citait souvent Tierno Bokar, qui prônait la tolérance envers tous les être vivants, qu'il considérait comme le dernier grand mystique musulman⁴. Il se référait enfin à Jacques Ellul, sociologue et théologien qui étudia l'influence de la technique dans le monde contemporain. Ellul s'exprime fermement contre l'élevage intensif : « L'élevage intensif et les autres méthodes d'exploitation et de tuerie industrielle des animaux sont « de la technique » », et comme il le souligne ailleurs, « la technique devient autonome car elle a sa propre logique »⁵. Cette question de la technique et de la science, conjuguée à celle de la morale, sera d'ailleurs centrale dans la réflexion de Théodore Monod. Profondément opposé à l'arme nucléaire notamment, il va jusqu'à souhaiter la mise en place d' « un ministère d'orientation de la science qui dirait « tel type d'invention nous paraît sans intérêt pour l'avenir de l'homme, donc on attendra. A contrario, tel autre nous semble utile (...) alors nous allons faciliter sa réalisation »⁶.

Figurent en fin de plusieurs de ses ouvrages l'ensemble des associations soutenues par T. Monod, où se conjuguent son intérêt pour l'homme, pour l'animal et pour la nature : associations contre la corrida, pour la défense des droits de l'homme, contre l'alcoolisme, contre la faim dans le monde, pour l'accompagnement des demandeurs d'asile et réfugiés, pour les droits de l'animal, contre

¹ *Ibid.* p.115.

² NAKOS, J. « Théodore Monod et les protestants français défenseurs des animaux », in *Les Cahiers Antispécistes* n°30-31, décembre 2008, p.87.

³ *Ibid.* p.88.

⁴ *Ibid.* p.91.

⁵ *Ibid.* p.94.

⁶ MONOD, T. *Terre et Ciel, Entretien avec Sylvain Estibal*, op. cit. p.75.

le racisme, pour la paix, pour la sortie du nucléaire ou encore contre l'enfouissement des déchets radioactifs¹.

Enfin, en 2000, il ajoute à son texte « Sortie de secours » paru en 1991, pour sa réédition sous le titre *Et si l'aventure humaine devait échouer* un chapitre traitant de l'animal face à la pensée et à la morale chrétiennes. T. Monod s'interroge quant à l'avenir du mouvement de libération animale : « Un jour, si l'évolution qui se manifeste déjà dans la pensée et la sensibilité doit se poursuivre, les historiens devront se demander, stupéfaits, comment il aura fallu tant de siècles pour que fût reconnu à l'animal non seulement un droit à notre compassion mais des droits, celui de n'être plus tenu pour un simple objet, une matière première, une heureuse source de profit, en fait, le droit à la vie et à une vie conforme à la biologie et à la vocation des espèces »². Toujours fidèle à A. Schweitzer, il l'évoque à nouveau : « Albert Schweitzer reste un des rares théologiens chrétiens ayant prêché une éthique de pitié pour l'animal et plus généralement du respect de la vie, de toute vie. Beaucoup de violences bafouent l'idéal moral : chasse, corridas, élevage concentrationnaire³ où l'animal n'est plus un être vivant (...), abus d'une expérimentation souvent inutile ou cruelle, etc. »⁴.

Le constat du silence de l'Eglise chrétienne quant à la souffrance animale est à nouveau amer : « On peut le déplorer, si le mouvement pour les droits de l'animal existe désormais et se développe, force est de reconnaître que la pensée chrétienne traditionnelle n'y est pour rien »⁵. Sans optimisme, il appelle toutefois de ses vœux un changement radical sur ce point : « Les Eglises vont-elles se joindre au grand mouvement d'idées qui s'amorce, comme aux actions que celui-ci implique ? Le voudront-elles ? Et même le pourront-elles, si l'on mesure l'ampleur de la mutation qui exigerait leur conversion à un idéal de pitié et de fraternité pour l'animal ? Auront-elles le courage de condamner ouvertement et vigoureusement la cruauté sous toutes ses formes ? »⁶.

3) Problématisation de la question de départ

Ainsi, le choix végétarien de Théodore Monod est résolument éthique. Il s'agit d'une part de ne pas user de violence si celle-ci est inutile, et au-delà, de considérer l'animal autrement que comme objet asservi aux seuls intérêts des humains.

¹ MONOD, T. *Révérance à la vie*, op. cit. pp.133-149.

² MONOD, T. *Et si l'aventure humaine devait échouer*, Le livre de poche, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000, p.188.

³ Sur le rapprochement entre élevage industriel et univers concentrationnaire, voir *Infra* p.65.

⁴ *Ibid.* p.203.

⁵ *Ibid.* p.214.

⁶ *Ibid.* p.214.

D'autre part, le végétarisme assumé fait partie intégrante d'une conception holistique du monde, où l'interdépendance de tout et de tous est de mise. « Celui qui cueille une fleur dérange une étoile », rappelle-t-il, citant le poète Francis Thompson¹. T. Monod prône ainsi, dans la lignée d'Albert Schweitzer, le respect de toute vie. La dimension religieuse est ici bien réelle, T. Monod s'appuyant sur les Béatitudes et prônant la compassion pour tous, sans distinction d'espèces.

Enfin, son choix est expliqué par un souci de cohérence : comment en effet mener une lutte pour la défense des animaux tout en continuant à en consommer la chair ? C'est là sans doute un aspect fondamental du végétarisme : il est pratiqué et assumé par la quasi totalité des penseurs et philosophes en faveur d'une éthique animale². Ce point constitue peut-être à la fois une difficulté (puisque chacun est convoqué non plus seulement sur le plan de ses idées mais aussi dans l'intime de sa vie pulsionnelle) et une spécificité (par souci de cohérence entre les principes et les actes³) de ce mode de vie.

Pour en revenir à notre question de départ, concernant le lien qui unit le végétarisme et le politique, il semble qu'avec l'exemple de T. Monod, nous puissions en partie répondre à notre question. En effet, dans sa posture singulière, et avec son style, Théodore Monod nous montre que le choix de ce mode de vie peut s'inscrire dans une visée anticapitaliste : il parle de frugalité et de son désir de montrer que l'humain peut se contenter de peu. Sa posture est néanmoins teintée par son engagement religieux (il évoque à plusieurs reprises la pitié, mais aussi l'Esprit universel et la nécessité de « réintégrer l'humain dans le cosmique »⁴).

Il s'agit par conséquent de tenter de confirmer ce qui peut relever initialement d'une intuition (le végétarisme comme posture politique de résistance face au capitalisme), en s'appuyant sur différents concepts offerts par la psychanalyse, et notamment celui de discours capitaliste tel que l'a conceptualisé J. Lacan.

Parallèlement, afin de comprendre ce qu'a de spécifique la posture végétarienne, il semble intéressant de se pencher sur l'attitude opposée, l'alimentation carnée : quels processus psychiques sous-tendent la consommation de chair animale ?

¹ MONOD, T. *Terre et Ciel, Entretiens avec Sylvain Estibal*, Babel, Paris, Actes Sud, 1997, p.114.

² Quasiment tous sont a minima végétariens, certains sont végétaliens* ou véganes*.

³ C'est ce même souci de cohérence qui, au vu des conditions de production des œufs et des produits laitiers, mais aussi de la fourrure, du cuir, etc. pousse certains végétariens à devenir végétaliens voire véganes.

⁴ *Ibid.* p.118.

En outre, notre expérience et celles d'autres végétariens montrent que le fait d'interroger la consommation de chair animale suscite très souvent de vives réactions¹, qu'elles soient du côté de la curiosité, de l'approbation ou du rejet. Ceci a notamment pour conséquence une appréhension de certains à l'idée d'annoncer leur végétarisme à leur entourage. Il est d'ailleurs souvent question, sur les forums de discussion, de « *coming out* », et il n'est pas inintéressant de voir comment se fait le parallèle, de façon spontanée, avec l'annonce de l'homosexualité². D'un autre côté, le souci pour le monde animal –indépendamment de la question du végétarisme– peut parfois être incompris, méprisé, ou passer pour de la « sensiblerie ». Que vient toucher en nous la question de l'animalité pour susciter de si vives passions ?

Enfin, la figure de l'animal semble avoir dans la société post-moderne des aspects multiples tout à fait paradoxaux. L'exploitation animale est taboue mais la consommation de viande ne cesse d'augmenter. La surconsommation de protéines animales est source de pathologies³ mais croît sans cesse et devient même un modèle à atteindre pour les pays émergents. Les animaux dits « de compagnie » sont surinvestis et ont même, pour certains, acquis le statut de personne. La figure de l'animal est par ailleurs omniprésente dans le monde de l'enfance : pas un livre, vêtement, jouet, et tout objet destiné au bébé ou au petit enfant (jusqu'aux couches et aux pansements !) qui n'arbore son lapin, son ourson, sa girafe. Sur ce point, Lévi-Strauss y voit la trace d'une certaine « conscience » de notre solidarité avec le vivant : « Aujourd'hui encore, on dirait que nous restons confusément conscients de cette solidarité première entre toutes les formes de vie. Rien ne nous semble plus urgent que d'imprimer, dès la naissance ou presque, le sentiment de cette continuité dans l'esprit de nos jeunes enfants. Nous les entourons de simulacres d'animaux en caoutchouc ou en peluche, et les premiers livres d'images que nous leur mettons sous les yeux leur montrent, *bien avant qu'ils ne les rencontrent*, l'ours, l'éléphant, le cheval, l'âne, le chien, le chat, le coq, la poule, la souris, le lapin, etc. ; comme s'il fallait, dès l'âge le plus tendre, leur donner la nostalgie d'une unité qu'ils sauront vite révolue »⁴.

De tels paradoxes ne sont-ils pas le signe d'un véritable *malaise* dans la relation de l'homme moderne à la question de l'animalité ? Pouvons-nous lire ces extrêmes contradictions à la lumière de la

¹ Voir notamment DELORME, S. *Le cri de la carotte, Aventures gauloises d'une végétarienne*, Paris, Les points sur les i, 2011 ; KAPLAN, H. *Fondements éthiques pour une alimentation végétarienne*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; MERY, A. *Les végétariens, raisons et sentiments*, Sète, Editions la Plage, 2006 ; ainsi que l'interprétation fallacieuse d'Elisabeth Roudinesco, comme le souligne J. Derrida, dans DERRIDA, J. ROUDINESCO, E., *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Champs Flammarion, 2001.

² Le choix et l'utilisation de termes tels que « végéphobie* », « végésexualité* » et « veggie pride » semblent d'ailleurs confirmer cette analogie. Est-ce à dire que le combat antispéciste ne peut être entendu qu'à se calquer sur cette lutte ?

³ Campbell parle de « maladies d'abondance », Cf. CAMPBELL, T. C., *Le rapport Campbell, op. cit.*

⁴ LEVI-SRAUSS, C. « La leçon de sagesse des vaches folles », in *La Lettre du Collège de France, hors-série n°2 : Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire*, Collège de France, Paris, novembre 2008, p.46-48, disponible en ligne : <http://lettre-cdf.revues.org/226>. Nous soulignons.

théorie psychanalytique ? Au-delà de l'exercice de la pulsion de mort, la banalisation de la cruauté à l'égard des bêtes ne vient-elle pas signer la dimension éminemment « perverse » (au sens d'immorale, mais peut-être aussi au sens psychanalytique) de notre rapport au vivant ?

D'autre part, à considérer le végétarisme comme symptôme de la modernité, c'est-à-dire à la fois comme protestation du sujet et comme solution originale lui permettant de loger sa singularité dans le lien social, quel est ce trait spécifique de la modernité que le sujet végétarien refuse en s'abstenant de manger de la viande ?

Nous ne prétendons pas, par cette étude, traiter de la relation humain-animal dans la modernité dans sa globalité, et sommes bien conscients que cantonner cette relation au dualisme « carnisme* vs végétarisme » relèverait d'un manichéisme réducteur. Aussi, il est clair qu'à traiter uniquement cet aspect de la question, nous mettons de côté les multiples modalités possibles de la relation humain-animal (séduction, admiration, indifférence, évitement, identification, idéalisation, rejet, ou phobie, entre autres). Toutefois, l'exploitation industrielle des animaux pour la consommation alimentaire, dans ce qu'elle a de massif, de systématique, de déshumanisé/déshumanisant et de tabou, paraît être une composante spécifique du lien de l'homme à l'animal, paradigmatique de la relation de celui-ci au vivant à l'ère post-moderne, et constitue à ce titre, de notre point de vue, une question de recherche à elle seule.

Il s'agit ainsi de savoir si, et dans quelles mesures, le choix a priori anecdotique d'un mode de vie particulier peut constituer pour un sujet une réponse éthique et politique à des pratiques qui l'indignent. Il s'agit par ailleurs, au vu de la banalisation de la cruauté à l'égard de l'animal, via la mise au travail de la notion d'*altérité*, de dégager subséquentement, sous forme de pistes de réflexion, les incidences du choix de la non-violence dans deux champs : tout d'abord dans celui de nouvelles formes possibles du lien social et du politique, puis dans celui de la relation du sujet à sa propre animalité et à lui-même.

Aussi, nous proposons de nous appuyer sur différents concepts psychanalytiques, développés par Freud et Lacan, pour répondre à ces différentes questions.

2^{ème} partie : L'éclairage de la psychanalyse

Il s'agira tout d'abord, après une rapide revue de la question de l'animal chez Freud, Lacan et Derrida, de rappeler le fonctionnement de la pulsion tel que l'a définie Freud, puis de nous intéresser aux notions de totem et de tabou, grâce à une relecture du mythe de la horde primitive. Nous aborderons ensuite les catégories de jouissance et de réel, développées par Lacan dans son enseignement. Sera ensuite rapidement évoquée la notion de cruauté, dans une perspective philosophique (J. Derrida). Puis nous détaillerons ce que Lacan a formalisé sous le nom de « discours capitaliste ». Nous terminerons notre étude avec les notions de fétiche, de dénégation et de « perversion généralisée ».

La référence à ces concepts psychanalytiques doit nous permettre de vérifier :

- si le traitement contemporain de l'animal, à travers l'exemple de l'élevage intensif, relève de la barbarie et peut être envisagé comme paradigmatique du discours capitaliste,
- si par conséquent le végétarisme peut être considéré comme résistance à ce discours, ou à l'inverse comme venant lui donner consistance.

A) L'animal chez Freud, Lacan et Derrida

La question de la figure de l'animal (du latin *animus*, esprit ou principe vital) chez Freud, chez Lacan et chez Derrida mériterait à elle seule (au moins) un travail de recherche pour chacun. Il s'agit ici d'un survol rapide et très incomplet, visant à comprendre dans quel contexte théorique s'inscrit notre démarche.

La figure de l'animal est à la fois présente et absente de l'œuvre de Freud¹ comme de celle de Lacan². Chez l'un comme chez l'autre, l'animal est bien là, mais souvent convoqué en référence ou en comparaison avec l'être humain. C'est une des difficultés rencontrées dans notre recherche : quel est le statut de l'animal dans la psychanalyse ? : est-il situé du côté de l'objet (bien qu'étant vivant et sensible), du sujet (bien que ne pouvant prétendre à la qualité de sujet du signifiant, n'ayant pas accès au symbolique), de l'autre (dans le sens de petit autre, soit –paradoxalement– de semblable) ?

¹ Nous ne prétendons pas faire le tour de la question. Pour plus de précisions sur ce sujet, voir l'article très complet de ASSOUN, P.-L. « Le surmoi corporel, Figures de l'animalité chez Freud », in *Champ Psychosomatique* n°4, 1995. pp.35-51.

² De même, nous ne prétendons pas être exhaustifs. Pour une recension de la question de l'animal chez Lacan, voir notamment SAURET, M.-J. *De l'infantile à la structure* ; MAJOR, R. « Donner sa langue au chat », *le Magazine littéraire* n°430, 01/04/2004 ; ainsi que FLECHER, G. « Chien qui parle n'a pas de langage », 2010, disponible en ligne : <http://www.lacanchine.com/FG16fr.html>.

Derrida en revanche, et c'est ce qu'il y a d'inédit dans sa pensée, propose de considérer l'animal pour lui-même, en tant que pure altérité.

1) Chez Freud : l'homme est un animal, mais...

Boris Cyrulnik, lui-même éthologue et psychanalyste, nous rappelle très justement l'intérêt du jeune Freud pour la zoologie et en particulier pour les travaux de Darwin et de Lamarck¹.

Par ailleurs, Paul-Laurent Assoun indique dans l'article *Le surmoi corporel, Figures de l'animalité chez Freud* qu'existent dans l'œuvre de celui-ci « des affirmations réitérées de l'animalité de l'homme ». Il est d'ailleurs révélateur selon lui que « cet aspect soit passé à l'arrière-plan dans l'appréhension actuelle de l'explication psychanalytique, alors qu'elle est chez Freud fondatrice »².

Ainsi par exemple, dès 1901, Freud évoque la « nature animale de l'inconscient »³. Puis en 1915, ce parallèle entre animalité et inconscient apparaît à nouveau : « S'il existe chez l'être humain des formations psychiques héritées, quelque chose d'analogue à l'instinct des animaux, c'est là ce qui constitue le noyau de l'inconscient »⁴. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet rapprochement entre animalité et inconscient, notamment dans notre réflexion sur la notion d'altérité.

En 1917, Freud évoque l'arrogance des humains vis-à-vis du règne animal : « L'homme s'éleva, au cours de son évolution culturelle, au rôle de seigneur sur ses semblables de race animale. Mais, non content de cette prédominance, il se mit à creuser un abîme entre eux et lui-même. Il leur refusa la raison et s'octroya une âme immortelle, se targua d'une descendance divine qui lui permettait de déchirer tout lien de solidarité avec le monde animal. Cette présomption, ce qui est curieux, reste encore étrangère au petit enfant comme à l'homme primitif. (...) L'enfant ne ressent aucune différence entre son propre être et celui de l'animal ; c'est sans étonnement qu'il trouve dans les contes des animaux pensants, parlants ; il déplace un affect de peur inspirée par son père sur le chien ou sur le cheval, sans avoir en cela l'intention de ravalier son père. C'est seulement après avoir grandi qu'il se sera suffisamment éloigné de l'animal pour pouvoir injurier l'homme en lui donnant des noms de bêtes »⁵.

¹ CYRULNIK, B. « Les animaux humanisés », in CYRULNIK, B. (sous la dir. de) *Si les lions pouvaient parler : essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 13-55, p. 20.

² ASSOUN, P.-L. « Le surmoi corporel, Figures de l'animalité chez Freud », *op.cit.* p.37.

³ FREUD, S. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1901, Gallimard, 1997, p.62.

⁴ FREUD, S. « L'inconscient », in *Métapsychologie*, 1915, O.C.P. XIII, PUF 1998, p.233.

⁵ Nous soulignons. FREUD, S. *Une difficulté de la psychanalyse*, 1917, disponible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_psychanalyse_appliquee/08_difficulte_psychanalyse/difficulte_psychanalyse.html

Il rappelle cependant l'appartenance de l'homme au règne animal : « Nous savons tous que les travaux de Charles Darwin, de ses collaborateurs et de ses prédécesseurs, ont mis fin à cette prétention de l'homme voici à peine un peu plus d'un demi-siècle. *L'homme n'est rien d'autre, n'est rien de mieux que l'animal, il est lui-même issu de la série animale (...)*. Ses conquêtes extérieures ne sont pas parvenues à effacer les témoignages de cette équivalence *qui se manifestent tant dans la conformation de son corps que dans ses dispositions psychiques*. C'est là cependant la seconde humiliation du narcissisme humain : l'humiliation *biologique*. »¹.

A la fin de sa vie, en 1938, Freud suppose l'existence d'un appareil psychique chez certains animaux : « Ce schéma général d'un appareil psychique, on le fera également valoir pour les animaux supérieurs, semblables à l'homme au point de vue psychique »², allant même jusqu'à présumer de l'existence d'un surmoi : « Un surmoi est à supposer partout où il y a eu, comme chez l'homme, un temps plus long de dépendance infantile »³. Le Surmoi est donc bien l'instance psychique commune aux animaux et aux humains, pour Freud, là où la conception « habituelle » de l'animalité comme pulsionnelle aurait pu nous amener à leur faire partager l'instance du Ca. Freud semble même inviter ses successeurs à se pencher sur cette question du psychisme animal : « La psychologie animale n'a pas encore pris en considération la tâche qui se présente ici »⁴.

Comme le détaille P.-L. Assoun dans son article, l'animal est par ailleurs convoqué par Freud dans l'étude de l'angoisse, de la phobie, mais aussi, comme nous le verrons, dans celle de la pulsion et du totem.

Toutefois, l'animal ne semble pas considéré en lui-même et n'est que prétexte à une description du fonctionnement psychique de l'être humain. Freud attribue donc un appareil psychique aux animaux dits supérieurs, mais s'en tient là. La posture orgueilleuse de l'humain vis-à-vis de l'animal est certes énoncée, mais Freud ne tire pas les conséquences de ce constat ni ne questionne cette dissymétrie de la relation humain-animal *du point de vue de l'animal*. La prise en compte de l'animal pour lui-même l'aurait-elle conduit à considérer autrement la question du prochain, et ainsi à une posture plus optimiste concernant l'avenir de l'Humanité ? C'est la thèse soutenue par Saïd Chebili, selon laquelle « le scepticisme freudien empêche l'élaboration d'un modèle de société propre à assurer un certain bonheur à l'homme. Il a aussi bloqué Freud dans la reprise en considération de la

¹ FREUD, S. *Une difficulté de la psychanalyse*, op. cit. Nous soulignons, hormis le qualificatif « biologique », souligné par Freud.

² FREUD, S. *Abrégé de psychanalyse*, 1938, G.W.XVII, p. 69

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

problématique de l'animalité »¹. Aussi, le refoulement de celle-ci « obère sa réflexion car la prise en compte de l'animalité intervient dans toute considération sur le politique »². Sur ce point, rappelons-nous que gouverner constituait pour Freud une des trois tâches impossibles.

2) Chez Lacan : l'animal est « pauvre en monde »

De même que chez Freud, dans l'enseignement de Lacan, l'animal est tout à la fois omniprésent –Derrida parlera à son propos d'obsession « animalière »³ – et fondamentalement absent (comme le montrera Derrida).

Voyons rapidement ce qu'il nous dit concernant l'animal. Dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse* par exemple, Lacan assimile l'animal domestique à « un des représentants de l'objet *a* »⁴. Evoquant sa chienne, il commence comme ceci la séance du 3 décembre 1969 : « C'est la seule personne que je connaisse qui sache ce qu'elle parle –je ne dis pas ce qu'elle dit »⁵. Il lui attribue ainsi à la fois la qualité de personne et celle de représentant de l'objet *a*. Lacan différencie d'autre part la parole du dire et situe l'animal du côté de la parole (« qui sache ce qu'elle parle »).

Ceci, à considérer le dire du côté du symbolique, situerait l'inscription de la relation humain-animal dans le registre de l'imaginaire. En effet, l'animal ne disposant pas de la parole, notre relation avec lui ne peut complètement se déployer sur le versant symbolique. Toutefois, cela ne nous empêche pas de lui parler et *de nous adresser à lui comme s'il pouvait nous comprendre* –ce que l'on ne fait pas avec une pierre ou un objet. De fait, bien que n'étant pas « aparolable », l'animal reste pris dans l'ordre du langage.

Lacan reste en outre fidèle à la conception heideggerienne de l'animal « pauvre en monde », là où « la pierre est sans monde » et « l'homme est configurateur de monde »⁶. Là encore, l'animal est conçu comme « manquant » et dépourvu de ce que l'humain possède ou créé.

Par ailleurs, comme le rappelle dans son article René Major⁷, Lacan estime que si l'animal « réagit », il ne « répond » pas (réaction n'est pas réponse) : il peut certes émettre des signes mais non les composer. Pour Lacan par ailleurs, l'animal est incapable de feinte, il ne peut ni effacer ses traces

¹ CHEBILI, S. *La tâche civilisatrice de la psychanalyse, Le malaise dans la culture à l'épreuve de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp.15-16.

² *Ibid.*

³ DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p.165.

⁴ LACAN, J. *L'envers de la psychanalyse, Séminaire livre XVII*, Paris, Seuil, 1991, p.194.

⁵ *Ibid.* p.227.

⁶ Les trois thèses d'Heidegger sont reprises par Derrida : op.cit. pp. 196 et 198.

⁷ MAJOR, R. « Donner sa langue au chat », *le Magazine littéraire* n°430, 01/04/2004.

ni feindre de feindre. Il est en outre question de la fonction spéculaire dans la sexualisation chez l'animal : Lacan, qui rappelle qu'il suffit qu'une pigeonne puisse se voir dans un miroir pour que le phénomène d'ovulation se déclenche, lui attribue la qualité de « sujet ».

Où situer l'animal dans cette perspective ? L'animal ne peut être considéré comme sujet de l'inconscient (parlêtre), car il ne dispose pas de l'accès au symbolique. Il ne peut non plus être envisagé comme objet, étant un être vivant sensible, capable d'éprouver souffrance et plaisir. Pour autant, n'est-il pas envisageable de le considérer comme sujet –sans être sujet du signifiant¹ ? Est-il à situer du côté de la pulsion ? De l'imaginaire et/ou du réel ? De l'objet *a* ? Du plus-de-jouir ? Ceci nous conduit à percevoir la nécessité de distinguer animal et animalité. L'animalité serait-elle à rapprocher du sexuel ? Du corps ? De l'angoisse ? De la pulsion ? Ou, comme le suggère Freud, de l'inconscient ?

Ainsi, ni Freud ni Lacan ne proposent de formalisation précise pour penser l'animal *pour lui-même*. A son propos, Lacan parle tour à tour de sujet, de personne, de représentant de l'objet *a* ; Freud évoque à plusieurs reprises l'appartenance de l'homme au règne animal et attribue à l'inconscient une nature animale, mais ni l'un ni l'autre ne semblent tirer les conséquences de ces assertions. De fait, tout se passe comme si l'animal n'était que le prétexte à une réflexion sur l'humain et ne devait servir qu'à asseoir la supériorité de ce dernier.

C'est d'ailleurs ce que Derrida reproche à ceux qui l'ont précédé dans sa réflexion sur l'animalité : de ne pas s'interroger, sous prétexte de définir l'humain en référence à ce que l'animal « n'a pas », sur ce qui légitime le fait d'attribuer à l'humain telle ou telle qualité ou capacité : « Il ne s'agit *pas seulement* de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal (parole, raison, expérience de la mort, deuil, culture, institution, technique, vêtement, mensonge, feinte de feinte, effacement de la trace, don, rire, pleur, respect, etc. –la liste est nécessairement indéfinie, et la plus puissante tradition philosophique dans laquelle nous vivons a refusé *tout cela* à l' « animal »). Il s'agit *aussi* de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le concept *pur, rigoureux, indivisible*, en tant que tel »². Derrida conteste ce dualisme humain-animal, mais n'admet pas non plus l'hypothèse d'une continuité entre les deux : « Je n'ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et qu'*il* appelle l'animal »³. Il propose de fait de s'intéresser à l'animal indépendamment de ce en quoi il se rapproche ou se distingue de l'homme, mais bien pour lui-même.

¹ Le philosophe américain Tom Regan propose de le considérer comme « sujet-d'une-vie », Cf. REGAN, T. REGAN, T. interviewé par K. Karché, D. Olivier, L. Vidal, *Cahiers antispécistes*, n°2, janvier 1992, p.15.

² DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, op. cit. pp.185-186. Souligné par lui.

³ *Ibid.* p.52.

3) Chez Derrida : de l'animal à « l'animot »

L'animal que donc je suis, paru à titre posthume en 2006, regroupe différents textes de Jacques Derrida ayant trait à l'animal, dont une conférence datant de 1997. Dans cette conférence, intitulée de même –avec l'équivoque du « que donc je suis » dans le sens d'être et de suivre– le philosophe s'inspire d'une anecdote personnelle pour penser notre rapport à l'animalité. Il évoque un sentiment de honte lorsqu'il se retrouve nu devant son chat : « Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* –et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne (...) C'est comme si j'avais honte, alors, nu devant le chat, mais aussi honte d'avoir honte »¹.

Cette façon de considérer l'animal et son regard a quelque chose de tout à fait original, dans la mesure où le chat est ici considéré pour lui-même, dans sa singularité : « Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi, la philosophie l'oublie peut-être, elle serait même cet oubli calculé, *il peut, lui, me regarder. Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat* »².

La « réflexion » (pensée et reflet) de Derrida fait de la question du regard une question centrale, le philosophe allant jusqu'à se demander : « Mais ce chat ne peut-il aussi être, au fond de ses yeux, mon premier miroir ? »³. Ceci confirmerait le caractère spéculaire de la relation de l'humain à l'animal. C'est un des points que Derrida propose toutefois de dépasser, dans un texte adressé à Jacques Lacan⁴, regrettant que « ce passage par le miroir immobilise pour toujours l'animal, selon Lacan, dans les rets de l'imaginaire, le privant ainsi de tout accès au symbolique, c'est-à-dire à la loi et à tout ce qui est censé faire le propre de l'homme »⁵. Si la question du miroir se pose effectivement, elle ne suffit pas à tout dire de ce qui se joue dans la relation de l'humain à l'animal.

Par ailleurs, posant clairement le constat de l'horreur du traitement de l'animal propre à la post-modernité, il avance : « Personne aujourd'hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions sans précédent de cet assujettissement de l'animal. (...) nous pouvons l'appeler violence »⁶. Evoquant la souffrance, la pitié et la compassion, il se réfère à Jeremy Bentham et à sa célèbre pensée : « La question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir ? »

¹ *Ibid.* p.18.

² *Ibid.* p.28. Nous soulignons.

³ *Ibid.* p.76

⁴ DERRIDA, J. *Et si l'animal répondait ?* in *L'animal que donc je suis*, op. cit. pp.163-191.

⁵ *Ibid.* p.165.

⁶ *Ibid.* p.46.

». Derrida affirme alors que « personne ne peut nier la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux, et dont nous, les hommes, nous pouvons témoigner »¹. Son allusion ici à l'angoisse n'est pas sans nous rappeler l'idée de Lacan selon laquelle « l'angoisse est ce qui ne trompe pas »².

Derrida résume le combat dont il s'agit en une « guerre au sujet de la pitié » entre « d'une part, ceux qui violent non seulement la vie animale mais jusqu'à ce sentiment de compassion et, d'autre part, ceux qui en appellent au témoignage irrécusable de cette pitié »³. Il enjoint enfin chacun à s'interroger sur cette question : « Cette guerre n'a pas d'âge, sans doute, mais, voilà mon hypothèse, elle traverse une crise. Nous la traversons et nous sommes traversés par elle. Penser cette guerre dans laquelle nous sommes, ce n'est pas seulement un devoir, une responsabilité, une obligation, c'est aussi une nécessité, une contrainte à laquelle, bon gré ou mal gré, (...) nul ne saurait se soustraire. Désormais plus que jamais. Et je dis « penser » cette guerre, car il y va de ce que nous appelons « penser ». *L'animal nous regarde, et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là* »⁴.

Derrida propose une conception tout à fait nouvelle dans la façon de penser l'humain et l'animal : ni dualisme ni monisme, il envisage plutôt une « multiplicité hétérogène de vivants » au lieu de l'Animal. Pour cette raison, il récuse l'utilisation des signifiants « l'Animal », ou « l'animal en général », et y voit même la première des violences infligée aux animaux : « Il faudrait, je le répète, plutôt prendre en compte une multiplicité de limites et de structures hétérogènes : parmi les non-humains, et séparés des non-humains, il y a une multiplicité immense d'autres vivants qui ne se laissent en aucun cas homogénéiser, sauf violence et méconnaissance intéressée, sous la catégorie de ce qu'on appelle l'animal ou l'animalité en général (...) La confusion de tous les vivants non humains sous la catégorie commune et générale de l'animal n'est pas seulement une faute contre l'exigence de pensée (...) c'est aussi un crime : non pas un crime contre l'animalité justement, mais un premier crime contre les animaux, contre *des* animaux »⁵. N'est-ce pas une façon de nous dire, pour paraphraser Lacan, que « L'animal n'existe pas » ?

Derrida crée alors le signifiant « animot », non seulement pour faire entendre le pluriel dans le singulier, mais encore pour souligner que ce n'est justement qu'un mot, qui ne peut suffire à

¹ Ibid. p.49.

² LACAN, J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séminaire livre XI, 1964, Paris, Seuil, 1973, p.40.

³ DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, op. cit. p.50.

⁴ Ibid. p.50. Nous soulignons.

⁵ Ibid. p.73.

représenter la diversité de ceux qu'il désigne. La création de ce signifiant apparaît comme l'ultime geste de Derrida dans son désir de considérer « l'animal » dans sa radicale altérité.

Ainsi, le philosophe bouleverse, jusque dans l'utilisation des signifiants, les conceptions « traditionnelles » de l'animal et de l'humain. Ce long détour par l'examen de sa pensée nous permet d'entrevoir les raisons de ce que nous examinerons sous le terme de « dénégarion » dans la suite de notre travail : la dénégarion, si dénégarion il y a, du traitement industriel des animaux et de l'horreur inhérente au meurtre de l'animal, ne se fonde-t-elle pas sur une dénégarion de notre propre animalité, celle-ci s'exprimant nettement dans une conception dualiste homme-animal ?

Enfin, il convient de préciser l'objet de notre étude avant de poursuivre. Comme nous l'avons vu, le fait de manger ou non de la chair animale n'est qu'un aspect de ce qui peut se passer entre un humain et un animal. D'autre part, comme nous avons pu le voir, la prise en compte de l'animal ne semble pas opérante pour étudier notre hypothèse et aborder le végétarisme à la lumière de la psychanalyse, l'« animal » n'ayant pas de statut précis dans la théorie psychanalytique. Aussi, il serait peut-être pertinent de nous intéresser, dans la poursuite de notre étude, à la viande en tant qu'objet et non plus à l'animal dans son unité. L'objet est en effet un concept psychanalytique à part entière, et sa mise au travail, de façon transversale, facilitera celle d'autres notions de la psychanalyse. Dans cette perspective, nous proposons de considérer « l'objet viande » tout d'abord en tant qu'objet de la pulsion, objet partiel, puis comme totem, et objet *a*, et enfin comme fétiche, afin d'étudier les processus psychiques sous-tendant l'ingestion de viande et le végétarisme.

B) La pulsion et son objet

En 1905, dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, puis en 1915, dans *Pulsion et destin des pulsions*, Freud définit la pulsion et lui attribue quatre caractéristiques : source, poussée, objet et but. La pulsion est définie comme un « processus dynamique consistant dans une poussée (charge énergétique, facteur de motricité), qui fait tendre l'organisme vers un but. Selon Freud, elle a sa source dans une excitation corporelle (état de tension) ; son but est de supprimer l'état de tension qui règne à la source pulsionnelle ; c'est dans l'objet ou grâce à lui qu'elle peut atteindre son but »¹. Il s'agit pour Freud d'un concept limite entre le psychique et le somatique. Il détaille quatre destins des pulsions : le renversement dans le contraire, le retournement sur la personne propre, le refoulement et la sublimation².

¹ LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1998, pp.359-360.

² FREUD, S. « Pulsion et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, 1915, Paris, Gallimard, 1962, p.24.

Notons que le terme allemand « *Trieb* » est parfois traduit par « instinct ». A ce propos, Laplanche et Pontalis précisent : « Quand Freud parle d'*Instinkt*, c'est pour qualifier un comportement animal fixé par l'hérédité, caractéristique de l'espèce, préformé dans son déroulement et adapté à son objet »¹. Cette distinction est intéressante pour notre étude, dans la mesure où le débat entre végétarisme et carnisme se centre souvent sur cette question de l'instinct : ainsi pour certains, l'homme mange de la viande *parce qu'il est un animal comme les autres* et que cela relève de son instinct. Dans cette optique, le végétarisme constituerait-il la négation d'un instinct ? Mais peut-on déroger à un instinct sans dommage ? Et l'humain est-il guidé par des instincts ?

A contrario, si la faim est envisagée comme relevant de la pulsion et non plus de l'instinct, alors la question du végétarisme peut peut-être se poser différemment. Tout d'abord, un paradoxe : l'alimentation carnée semble relever à la fois de la pulsion de vie (pulsion d'auto-conservation) et de la pulsion de mort (mise à mort des animaux). Etymologiquement, « viande » vient du latin *vivenda* signifiant « ce qui sert à la vie ». Ici, l'entretien de la vie de celui qui mange impose la mise à mort de celui qui est mangé. Les campagnes militantes de défense des animaux insistent d'ailleurs sur cet exercice de la pulsion de mort². Nous aurons l'occasion d'aborder plus avant cette question à propos de la « levée du voile » et de la perversion.

D'autre part, la pulsion orale peut être le lieu d'expression de symptômes spécifiques. Anorexie et boulimie voient effectivement se déployer l'exercice massif de la pulsion de mort à travers l'alimentation, l'une par son refus, l'autre par son excès.

L'alimentation carnée pourrait également renvoyer à quelque chose de l'ordre de la dévoration. Nous pouvons penser ici à l'exemple du fantasme de dévoration du corps maternel par le nourrisson, au cours du stade oral (dit aussi « cannibalique »). Dans cette optique, le dégoût pour la viande, comme symptôme faisant énigme pour tel ou tel sujet, pourrait venir exprimer un souhait d'épargner l'autre. Ceci pourrait être déchiffré comme défense ou formation réactionnelle contre le désir inconscient de dévorer celui-ci.

En outre, à considérer la sublimation comme processus consistant à dériver la pulsion vers un nouveau but non sexuel et des objets socialement valorisés³, le fait de se tourner vers des aliments végétaux, qui n'ont pas nécessité la mise à mort d'êtres sensibles, peut-il être envisagé comme une forme de sublimation –de la pulsion orale, donc ? Dans le végétarisme, non seulement l'objet de la pulsion est effectivement nouveau (le végétal est préféré à l'animal), mais le but de la pulsion l'est

¹ LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit. p.360.

² On peut lire sur certains affiches ou tracts : « Viande = Meurtre ».

³ LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit. p.465.

aussi : comme le dit bien Théodore Monod, le souci de cohérence exige de mettre en accord ses principes (défendre les animaux) et ses actes (ne pas en manger la chair). Ceci revient à ne plus penser le fait de se nourrir seulement comme devant servir à se nourrir, mais également comme acte ou geste éthique. Dans cette perspective, le choix du végétarisme semble revêtir un caractère sublimatoire.

Pour comprendre ce qui se joue sur le plan symbolique dans le phénomène de l'ingestion de viande, tournons-nous à présent vers la célèbre invention freudienne du mythe de la horde.

C) Le mythe de la horde : l'objet totem

1) Le mythe freudien

Dans *Totem et Tabou*, Freud rassemble en un mythe les origines de la vie sociale : le mythe de la horde primitive. Ce mythe décrit le passage d'un groupe humain, dominé par un mâle tout-puissant, de l'état de nature à celui de culture. Ce passage éclairerait les fondements de la religion et de toute organisation sociale.

Freud se réfère à l'hypothèse darwinienne de l'état social primitif de l'humanité, selon laquelle l'homme aurait initialement vécu en petites hordes. Au sein de chacune d'elles, règne le mâle le plus âgé et le plus fort, qui exerce sa toute-puissance sur l'ensemble de la horde et jouit de tout : il « se réserve » les femmes et les filles, confisquant ainsi la jouissance aux autres mâles.

Freud imagine alors que, n'acceptant plus que « l'accès aux femmes » leur soit interdit, les fils s'allient, tuent le chef de la horde et le mangent. Les instincts se déchaînent au cours d'une fête. Mais les sentiments des fils à l'égard du père sont ambivalents : il était à la fois aimé et haï. Les fils sont donc aux prises, après le crime, avec un fort sentiment de culpabilité. Renonçant à « se partager les femmes », ils instituent l'exogamie pour sauver l'alliance et ne pas risquer que l'un d'entre eux prenne la place autrefois occupée par le père et devienne à son tour tout-puissant. « Ainsi, il ne resta plus aux frères, s'ils voulaient vivre ensemble, qu'à ériger (...) l'interdit de l'inceste par lequel ils renonçaient tout à la fois aux femmes désirées par eux, à cause desquelles ils avaient pourtant éliminé le père en premier lieu. Ils sauvèrent ainsi l'organisation qui les avait rendus forts »¹. Seul le sacrifice de l'animal totemique, avec la consommation de sa chair, va commémorer à une date rituelle l'événement originaire. Pour se reconnaître, les frères prélèvent un trait sur la bête morte et l'érigent en totem. Freud situe là les fondements du sentiment religieux.

¹ FREUD, S. *Totem et tabou*, 1912-1913, Paris, PUF, Collection Quadrige, 2010, p.175.

Contrairement au mythe d'Œdipe, où ce qui est premier est la loi, ce qui prédomine ici est bien la jouissance : jouissance du père, « mythique d'être celle de toutes les femmes »¹. Ce n'est qu'après le meurtre du père que les frères, dans l'alliance, s'imposent une loi. Aussi, le mâle ne devient père que dans l'après-coup du meurtre : c'est en effet sa mort, qui, venant mettre un terme à sa jouissance jusque-là illimitée, le destitue comme animal et l'institue comme père.

L'exogamie est le prototype de l'interdit de l'inceste : elle impose un renoncement à la jouissance toute. L'interdit de l'inceste est fondateur de la civilisation dans la mesure où il est nécessaire de se reconnaître dans sa filiation (via le nom-du-père) pour savoir avec qui il est possible ou non de s'allier. Deux tabous sont institués suite au meurtre du père : l'interdiction de s'allier aux femmes du clan (institution de l'exogamie) et celle de manger l'animal-totem (représentant le père). Ce second tabou est à l'origine du commandement « Tu ne commettras pas de meurtre »².

Dans cette perspective, l'ingestion d'une partie du corps de la bête morte est ce qui fonde la civilisation : les frères partagent par ce geste la culpabilité du meurtre, tout en s'appropriant une partie de la force du père mort. Par la suite, l'interdit de manger l'animal totem est posé³.

2) S'abstenir de viande : un renoncement à la jouissance toute ?

Dans la logique de ce mythe, deux lectures différentes du végétarisme semblent s'offrir à nous. Dans la première, le refus de viande correspondrait à un refus de partager la culpabilité du meurtre primordial, et partant, à un refus de renoncement à la jouissance qu'implique la sauvegarde de l'alliance. Aussi, le sujet végétarien, en s'abstenant de viande, refuserait symboliquement ou inconsciemment d'appartenir à la communauté des humains, de s'engager dans le lien social. Pour Ghilaine Jeannot-Pages, l'organisation de la société se fondant effectivement sur un meurtre primitif,

¹ CHEMAMA, R. Et VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998, article horde primitive, p.174.

² FREUD, S. *Totem et tabou*, op. cit. p.177.

³ En guise de contre-point, Plutarque propose une fable (environ 1800 ans avant l'invention par Freud du mythe de la horde), dans son traité *S'il est loisible de manger chair* où il s'interroge sur les circonstances qui ont poussé l'homme qui ingéra le premier de la chair animale : « Tu me demandes pour quelle raison Pythagore s'abstenait de manger de la chair. Moi, au contraire, je m'étonne : quelles affections, quel courage ou quels motifs firent autrefois agir l'homme qui, le premier, approcha de sa bouche une chair meurtrie, qui osa toucher de ses lèvres la chair d'une bête morte, servit à sa table des corps morts, et pour ainsi dire, des idoles, et fit de la viande et sa nourriture de membres d'animaux qui peu auparavant, bêlaient, mugissaient, marchaient et voyaient ? Comment ses yeux purent-ils souffrir de voir un meurtre ? De voir tuer ? Ecorcher, démembrer une pauvre bête ? Comment son odorat put-il en supporter l'odeur ? Comment son goût ne fut-il pas dégoûté d'horreur, quand il vint à manier l'ordure des blessures, à recevoir le sang et le suc' sortant des plaies mortelles d'autrui ? (...) C'est, bien sûr, une fiction poétique, une fable. Mais ce fut certainement un souper étrange et monstrueux, que d'avoir faim de manger des bêtes qui mugissent encore, d'enseigner à se nourrir d'animaux qui vivaient et criaient encore et d'ordonner comment les préparer, les bouillir ou les rôtir et les présenter à table » Cf. PLUTARQUE, *S'il est loisible de manger chair*, in *Trois traités pour les animaux*, préfacé par Elizabeth de Fontenay, texte établi et adapté par M.-N. Baudoin-Matuszek, Paris, POL, 1992, p.105.

s'abstenir de viande reviendrait à vouloir se considérer hors du circuit transgénérationnel, et dans un déni de culpabilité, voire de sexualité, et à entretenir un fantasme d'auto-engendrement¹. Ainsi, se nourrir de graines renverrait à « une négation de la nécessité de recourir à « un-père » pour établir une nouvelle généalogie, c'est-à-dire fantasmatiquement au désir de fonder une autre transmission, non violente, qui ne rejouerait pas éternellement le repas totémique »².

Sur ce point, Derrida en 2001 dans son dialogue avec E. Roudinesco évoque la notion d'incorporation (« manger l'autre »), affirmant que « les végétariens peuvent aussi incorporer, comme tout le monde, et symboliquement, du vivant, de la chair et du sang –d'homme ou de Dieu »³. Ne signifie-t-il pas par-là que l'incorporation est avant tout symbolique, et ne dépend donc pas de ce qui est concrètement mangé ? C'est en tous cas dans ce sens que nous le comprenons. L'exemple de la communion chrétienne, dans laquelle le corps du Christ est symbolisé par du pain, non par de la chair, est sur ce point explicite.

La seconde interprétation est quasiment opposée à la première : la culpabilité du meurtre primordial du père est au contraire présente et assumée, tant et si bien que le sujet respecte le tabou du meurtre (« Tu ne tueras point »). L'interdit du meurtre est étendu à tout les êtres vivants, en mémoire du crime primordial.

Cette seconde interprétation n'est pas sans lien avec la thèse de Tristan Garcia, développée dans *Nous, animaux et humains*. Il postule en effet que l'intérêt relativement récent pour la cause animale résulterait d'une certaine culpabilité de l'humain vis-à-vis de lui-même : « C'est avec la culpabilité d'avoir indûment traité des humains comme des animaux que le fait de ne pas traiter les animaux comme des humains commence à devenir intolérable »⁴. G. Jeannot-Pages développe une hypothèse quant au végétarisme assez proche de notre seconde interprétation : « Au moment où certains s'interrogent sur la possibilité d'un socius féminin détaché de la fonction maternelle, fonction essentiellement liée au modèle patriarcal c'est-à-dire phallique, le végétarisme pourrait bien contribuer à une réflexion renouvelée sur le groupe, constitué à partir de la reconnaissance de la pluralité d'êtres distincts, irréductibles à la seule fonction phallique »⁵.

¹ JEANNOT-PAGES, G. « De la violence à la responsabilité du sujet : regard psychanalytique sur le végétarisme », in *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, Sous la direction de J.-P. Marguénaud, F. Burgat et J. Leroy, n° 1/2011, p. 240.

² *Ibid.*

³ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p.114.

⁴ GARCIA, T. *Nous, animaux et humains, Actualité de Jeremy Bentham*, Paris, François Bourin Editeur, 2011, p.99.

⁵ JEANNOT-PAGES, G. « De la violence à la responsabilité du sujet : regard psychanalytique sur le végétarisme », *op. cit.* p.242.

Qu'est-ce qui nous amène, des deux hypothèses, à préférer la seconde ? Disons que l'industrialisation du vivant propre à la post-modernité se situe à l'opposé de ce qui pourrait être un rituel festif (Freud parle de repas totémique¹). Au contraire, la mise à mort mécanisée, systématisée, technicisée de millions d'animaux a tout de l'antithèse du rituel : là où le rituel vient mettre du sens et permettre la nomination (registre du symbolique), l'abattage intensif se déploie, comme nous allons le voir, sur le mode d'une jouissance sans limite (registre du réel). Comment comprendre par ailleurs la répétition à l'identique et à l'infini de cette mise à mort, si ce n'est comme le retour incessant de quelque chose de dénié ou de forclos ?

Dans cette logique, le végétarisme pourrait être lu comme une forme de renoncement à la jouissance. Ce renoncement n'est pas sans rappeler celui des frères de l'alliance, qui établissent par ce geste les fondements du lien social. Pourrions-nous imaginer, de façon mythique, le renoncement des frères humains au meurtre animal dans le but de s'alimenter comme fondateur d'une nouvelle civilisation, où les relations entre humains et non humains seraient pacifiées ?

D'autre part, il est important de noter ici que les thèses darwinienne et freudienne naissent dans un contexte bien particulier en ce qui concerne la question des femmes – l'Europe du début de XXème siècle. Il apparaît ainsi évident pour Freud qu'un chef puisse « se réserver toutes les femmes », et que les fils de la horde (et non les fils et les filles) instituent une loi, non par souci de protection ou de respect des femmes/femelles, mais pour ne pas risquer que l'un d'eux (les frères) devienne aussi tyrannique que l'a été le père de son vivant. Au risque de faire émerger quelque chose de l'ordre de la protestation hystérique, insistons sur le fait que cette question n'a rien d'anodin. Elle est même au cœur de notre sujet, les notions d'altérité – sous la forme d'une différence d'espèce, de genre, de religion, d'âge, etc. – et d'alternative à la domination étant centrales dans notre réflexion. Ainsi dans le mythe freudien, il n'est pas question de la posture des femmes : elles sont passivées, d'abord comme objet de la jouissance du chef de la horde, puis comme objet de tabou (loi de l'exogamie). Oserions-nous imaginer une autre écriture du mythe, où les filles prendraient part, aux côtés des fils, à la libération de tous et à la fondation de la civilisation ?

Le lien avec le végétarisme peut ici se faire aisément : un certain végétarisme – le végétarisme dit « éthique », c'est-à-dire assumé comme refus de cautionner l'exploitation et la souffrance animales – consiste en un renoncement à la jouissance-toute *par souci de l'autre* : « l'animal » y est considéré comme digne de respect, et non plus comme asservi aux seuls « intérêts » ou préférences des humains.

¹ Dont le rituel de communion, dans l'Eglise chrétienne, serait une résurgence.

Ceci apparaît clairement dans l'idée exprimée par T.Monod de pouvoir « *considérer les animaux autrement que comme des chaussures, des manteaux ou des steaks* »¹.

Ainsi, la relecture du mythe freudien de la horde primitive nous permet d'avancer une nouvelle hypothèse : le choix végétarien pourrait se lire non seulement comme assumption du crime primordial du père, mais encore, du fait de la culpabilité qui en découle, comme respect de l'interdit du meurtre et extension de cet interdit à tout être vivant sensible.

Enfin, un autre aspect du mythe de la horde est souligné par Marie-Thérèse Neyraut-Sutterman. Elle rappelle que ce qui est occulté dans le mythe freudien, c'est que « les enfants de la horde sont menacés d'infanticide »². A propos des sacrifices animaux dans la religion, elle postule ainsi que « le refoulement de l'animalité (...) permet à la pulsion infanticide de s'exprimer en toute impunité, les animaux se substituant aux enfants »³. Ainsi déplacée sur l'animal, la pulsion d'infanticide est exonérée de culpabilité. Cette hypothèse n'est pas sans rappeler le constat (mentionné plus haut) de l'abattage des animaux bien avant qu'ils ne soient arrivés à maturité⁴, et ce, devrions-nous ajouter, sans culpabilité. Dans cette optique, l'abattage massif d'animaux très jeunes ne peut-il effectivement être envisagé comme l'expression d'une puissante pulsion infanticide ?

A présent, pour mieux comprendre la dimension d'inouï de l'élevage et de l'abattage industriels, nous proposons de nous appuyer sur les concepts de jouissance et de réel, tels que les a définis Lacan.

D) Le réel, la barbarie : le vivant est objet

Le réel est un des trois registres (Réel, Symbolique, Imaginaire) formalisés par Lacan pour rendre compte de notre rapport à la réalité. Le réel est défini comme l'impossible, comme ce qui ne peut être complètement symbolisé dans la parole ou l'écriture. Par conséquent, il ne cesse pas de ne pas s'écrire⁵. Le réel, en tant que ce qui échappe, pour un sujet, à la prise du symbolique, est ce qui, selon Lacan, « revient toujours à la même place »⁶ et qui s'est présenté à l'origine « sous la forme de ce qu'il y a en lui d'*inassimilable* (...) celle du traumatisme »⁷.

¹ Voir *Infra* p.20.

² NEYRAUT-SUTTERMAN, M.-T. « Le meurtre du grand singe », in *L'animal et le psychanalyste, le meurtre du grand singe*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.28.

³ *Ibid.* p.41.

⁴ Voir *Infra* p.13.

⁵ Article « Réel » in CHEMAMA, R. Et VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998, p.360.

⁶ LACAN, J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Séminaire livre XI, op. cit.* p.59

⁷ *Ibid.* p.65.

Aussi, le constat de l'industrialisation du vivant mentionné en introduction, dans ce qu'elle a d'inédit, d'extrême et d'*inhumain*, nous amène à considérer qu'il y a bien du réel, de l'inassimilable, du non-symbolisable dans la réalité de l'abattoir. Les divers témoignages vont dans le même sens : l'empire de la pulsion de mort peut faire trauma pour le sujet, c'est-à-dire rencontre du réel (ce que Lacan appelle « *tuché* »).

C'est en cela que, de notre point de vue, et nous nous en sommes déjà expliqués, les exemples d'actes de cruauté à l'égard des animaux, même donnés à titre informatif, doivent être maniés avec précaution. Il s'agit en effet d'aborder les choses avec lucidité, sans toutefois céder à la fascination pour le pire. Cette levée du voile sur l'horreur du réel peut-elle se faire sans trauma ?

Les animaux sont dotés de sensibilité¹, capables de ressentir plaisir et douleur. Au regard de différents témoignages, force est de constater que ce qui peut faire trauma pour le sujet, dans sa confrontation à la réalité de l'abattoir, réside dans le fait que les animaux y sont traités *comme des objets*². Ceci nous amène à rappeler la théorie de l'animal-machine de Descartes, selon laquelle les animaux sont de nature « mécanique » et n'ont ni pensées ni conscience³. Plus de trois cent ans plus tard, cette conception de l'animal dénué de sensibilité, et pour ainsi dire d'âme, reste partagée par beaucoup. Nos représentations des animaux sont d'ailleurs paradoxales, et parfois incohérentes : si chacun admet aisément que leurs ailes leur servent à voler, leurs poumons à respirer et leurs yeux à voir, il est souvent dénié que leur cerveau puisse leur servir à penser ! Sur ce point, l'éthologue et psychanalyste Boris Cyrulnik se positionne clairement en faveur de l'existence d'une « pensée sans langage » chez les animaux : « (...) le jour où l'on comprendra qu'une pensée sans langage existe chez les animaux, nous mourrons de honte de les avoir enfermés dans des zoos et de les avoir humiliés par nos rires »⁴.

Par ailleurs, Jonathan Safran Foer évoque dans son ouvrage l'idée selon laquelle, dans l'élevage industriel, les animaux vivants sont traités « comme des animaux morts »⁵. Il semble également que ce qui peut venir faire trauma pour un sujet soit le spectacle de la mort « nue », dans sa dimension de réel, dont l'horreur n'est pas voilée par l'enveloppe symbolique du rituel. Ce rabaissement de l'animal au rang de « vivant déjà mort », d'objet prétendument *inanimé* (un animal peut-il être inanimé ?) et insensible, cette violence systématique infligée à l'animal, propre à notre

¹ Certains diront de « sentience* ».

² Sur ce point, il serait intéressant de savoir si c'est l'absence de langage (articulé, dans le sens de parole) chez les animaux qui prétexte leur chosification par l'homme. Un entretien avec E. De Fontenay paru dans le Monde des Religions en mai 2001 s'intitule : « Elisabeth de Fontenay : La voix des sans-voix ».

³ Certains parlent de « mentaphobie* » pour désigner l'attitude de dénégation de l'existence d'une pensée animale. Cf. CHAUVET, D. *La mentaphobie tue les animaux*, Gagny, Droits des animaux, 2008.

⁴ CYRULNIK, B. « Sans les animaux, le monde ne serait pas humain », Propos recueillis par K. L. Matignon, in *Nouvelles clés*, disponible en ligne : <http://www.cles.com/entretiens/article/sans-les-animaux-le-monde-ne>

⁵ SAFRAN FOER, J. *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Editions de l'Olivier, 2011, p.133.

époque, ne relèvent-ils pas d'une réification du vivant et de la mort elle-même, et, de fait, de quelque chose de l'ordre de la barbarie ? Cette « désymbolisation » de la mort par l'homme n'est-elle pas ce qui, justement le déshumanise ?

E) La cruauté et son refus (Derrida)

Si, dans le langage courant, la cruauté est souvent assimilée à l'animalité (ne parle-t-on pas de comportement « bestial » ?), nous pouvons penser au contraire avec Lacan¹ que la cruauté est particulièrement vivace chez l'être humain. Pour Derrida, elle est même, comme nous allons le voir, le propre de l'homme.

Dans *Foi et Savoir*, Jacques Derrida évoque la violence contemporaine dans sa spécificité : « La violence contemporaine est double. D'une part elle est technologique, hypersophistiquée ; d'autre part elle est réactive, archaïque, prémachinique, au plus près du corps propre et du fantasme. (...) Pour se venger de la machine expropriante, il faut recourir à la main nue, à l'arme blanche. Aux missiles téléguidés, on répond par les tortures, les mutilations, les viols. A la guerre propre, on répond par l'exhibition des cadavres. La réaction n'est pas extérieure mais interne, auto-immune »². Dans cette logique, les maltraitances infligées aux animaux par les ouvriers des abattoirs ne seraient-elle pas à penser comme « réponse » à la mécanisation de leur traitement et de leur mise à mort ?

En 2000, Derrida s'interroge sur la possibilité de « penser (...) un au-delà de la pulsion de mort ou de maîtrise souveraine, donc l'au-delà de la cruauté »³. Il questionne les notions de résistance, de souveraineté et de cruauté, et affirme que ce questionnement ne peut se passer de la psychanalyse, relisant notamment la correspondance entre Einstein et Freud « Pourquoi la guerre ? ».

Dans sa réponse à Albert Einstein en effet, Freud revient sur la question de la pulsion de mort : « Nous admettons que les instincts de l'homme se ramènent exclusivement à deux catégories : d'une part ceux qui veulent conserver et unir ; nous les appelons érotiques (...) ou sexuels, (...) ; d'autre part, ceux qui veulent détruire et tuer ; nous les englobons sous les termes de pulsion agressive ou pulsion destructrice. Ce n'est en somme, vous le voyez, que la transposition théorique de l'antagonisme universellement connu de l'amour et de la haine, qui est peut-être une forme de la polarité d'attraction et de répulsion qui joue un rôle dans votre domaine. — Mais ne nous faites pas trop rapidement passer aux notions de bien et de mal. — Ces pulsions sont tout aussi indispensables l'une que l'autre ; c'est de leur action conjuguée ou antagoniste que découlent les phénomènes de la

¹ Cf. citation en exergue.

² DERRIDA, J. *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, pp.80-81.

³ DERRIDA, J. *Etats d'âme de la psychanalyse, Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000, p.14.

vie »¹. Freud évoque les cruautés de l'histoire de la vie quotidienne, et souligne que « les mobiles idéalistes n'ont servi que de paravent aux appétits destructeurs »². Sur ce point, la justification de l'exploitation industrielle des animaux par la nécessité de nourrir une humanité toujours plus nombreuse s'inscrit bien dans le processus décrit par Freud³.

Dès 1989, Derrida s'attache par ailleurs à déconstruire le concept de sujet dans sa dimension « carno-phallogocentrique ». Il s'en explique ainsi : « Je voudrais un jour démontrer que ce schème implique la virilité –Carnivore. Je parlerais de carno-phallogocentrisme si ce n'était là une sorte de tautologie (...) La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère (...) appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair (...) »⁴. Le concept même de sujet, comme le rappelle Anne Bourgain, suppose ainsi « l'intériorisation idéalisante du phallus, autorité plutôt accordée à l'homme qu'à la femme, plutôt à la femme qu'à l'animal »⁵. Ainsi, le rapport de l'animal à l'homme carnivore serait transposable à celui de la femme à l'homme, de l'enfant à l'adulte, du dominé au dominant, en somme.

En 2001, Derrida évoque à nouveau Jeremy Bentham et la question de la souffrance animale. Il se positionne clairement sur les incidences de l'exercice de la cruauté sur les animaux : « (...) je crois que le spectacle que l'homme se donne à lui-même dans le traitement des animaux lui deviendra insupportable »⁶. Derrida fait par ailleurs de la cruauté le propre de l'homme : « (...) la cruauté, le « faire souffrir » ou le « laisser souffrir » *pour le plaisir*, voilà encore ce qui serait, comme rapport à la loi, le propre de l'homme »⁷. Il va jusqu'à utiliser le terme – qu'il sait risqué – de « génocide » à propos de l'exploitation animale et affirme : « Cette violence industrielle, scientifique, technique ne saurait être encore trop longtemps supportée, en fait ou en droit. Elle se trouvera de plus en plus souvent discréditée. Les rapports entre les hommes et les animaux *devront* changer. Ils le *devront*, au double sens de ce terme, au sens de la nécessité « ontologique » et du devoir « éthique » »⁸.

¹ FREUD, S. *Pourquoi la guerre ? Correspondance entre Albert Einstein et Sigmund Freud*, 1933, disponible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html, p.15.

² *Ibid.* p.16.

³ C'est le même argument que dénonce Alice Miller dans la violence éducative, Cf. MILLER, A. *C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Aubier, 1999.

⁴ DERRIDA, J. « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », Entretien avec Jean-Luc Nancy, in *Cahiers Confrontation* n°20, hiver 1989 « Après le sujet qui vient » disponible en ligne : <http://perseides.hautetfort.com/archive/2008/02/29/derrida-il-faut-bien-manger-ou-le-calcul-du-sujet.html>

⁵ BOURGAIN, A. *Chemins de traverse, Passages de Freud à Derrida*, Limoges, Editions Lambert-Lucas, 2009, p.60.

⁶ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p.119.

⁷ Nous soulignons. *Ibid.* p.109.

⁸ *Ibid.* p.117. Derrida souligne.

En effet, si la cruauté est propre à l'humain, n'est-il pas de fait de sa responsabilité de la refuser ? De la canaliser ? D'en limiter les effets ? Derrida conclut sa réflexion sur ces mots : « (...) de la cruauté il y en a, il y en aura entre les vivants, entre les hommes. (...) Je ne peux certes pas éradiquer, extirper les racines de la violence à l'égard des animaux, de l'injure, du racisme, de l'antisémitisme, etc., mais sous prétexte que je ne peux pas les éradiquer, je ne veux pas les laisser se développer sauvagement »¹. Il prédit enfin que cette limitation de la violence est une transformation qui « prendra sans doute des siècles »².

Cette « limitation » de la cruauté peut dès lors se penser, dans la lignée de ce que nous avons conclu quant au mythe freudien de la horde, comme dévalorisation de ce que Lacan appelle la jouissance, et renoncement à celle-ci.

Pour en revenir au cœur de notre question, à savoir le végétarisme comme possible résistance au discours capitaliste, il s'agit à présent de savoir si la violence à l'égard des animaux et la réification du vivant, portées à leur paroxysme dans la post-modernité, sont inhérentes à la domination du discours capitaliste.

F) Le discours capitaliste : l'objet est accessible, il n'est plus objet *a*

Là où l'on sacrifiait auparavant l'animal de façon symbolique et ritualisée à un dieu (le meurtre de l'animal a une valeur symbolique et fondatrice de la civilisation via le totem), aujourd'hui, nous générons des animaux – en masse – pour les tuer – en masse – au nom du marché et de la science. Le rituel semble avoir été complètement évacué. Les sociétés dites traditionnelles³ sont peut-être les seules à avoir conservé les règles symboliques liées au sacrifice animal (mise à mort de l'animal accompagnée d'une cérémonie rituelle, de remerciements à la terre, à la forêt, etc.). Aussi peut-on s'interroger sur ce qui est venu se substituer au rituel dans l'Occident contemporain...

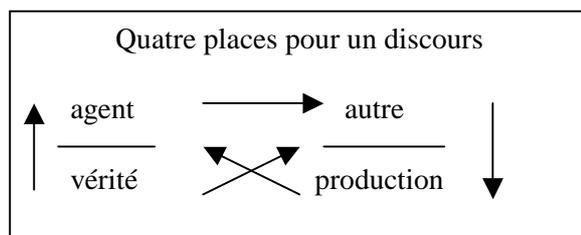
Pour comprendre ce que Lacan tente de représenter par « discours capitaliste », intéressons-nous d'abord à la notion de discours et à ses différentes expressions.

¹ *Ibid.* p.126.

² *Ibid.* p.123.

³ « Même les peuples dits « primitifs » qu'étudient les ethnologues ont un profond respect pour la vie animale et végétale ; ce respect s'exprime chez eux par ce que nous considérons comme autant de superstitions, mais qui, en fait, constituent des freins très efficaces pour maintenir un certain équilibre naturel entre l'homme et le milieu qu'il exploite. Nous aurions pu atteindre par là une sorte de consensus philosophique, plus facilement qu'en essayant, avec une illusion bien naïve, de nous arroger le privilège de prétendues vérités d'origine occidentale, comme s'il nous appartenait en propre d'octroyer aux autres les droits qui en découlent. » LEVI-STRAUSS, C. « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », Entretien avec Jean-Marie Benoist, *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

Lacan définit la catégorie de « discours » à la fin des années 1960. Le discours désigne « l'organisation de la communication langagière spécifique des rapports des sujets aux signifiants et à l'objet, qui sont déterminants pour l'individu et qui règlent les formes du lien social »¹. En 1969, dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*, il le définit ainsi : « (...) un discours, c'est (...) ce qui conditionne toute parole qui peut s'y produire »², et en représente la structure à l'aide d'un mathème :



Le discours se caractérise donc par l'existence de quatre places :

- Celle de l'agent, celui qui parle,
- Celle de l'autre, celui à qui il s'adresse,
- Celle de la vérité, méconnue de l'agent,
- Et celle de la production, effet du discours.

Notons qu'il n'y a pas de corrélation entre la vérité et la production. Il nous faut préciser également que les discours, par définition, font lien social, puisqu'ils voient un agent s'adresser à un autre. Aussi, les différents discours vont permettre de figurer les différentes formes du lien social. Par ailleurs, la vérité peut interférer de façon latente sous le propos officiellement tenu, et quelque chose est à chaque fois produit.

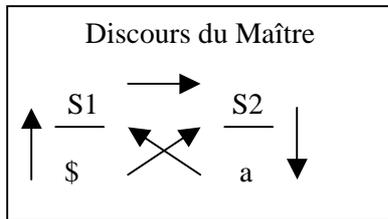
Le discours se caractérise également par les relations et les places occupées par quatre termes :

- S1 qui désigne le signifiant, le signifiant-maître, qui représente le sujet pour les autres signifiants,
- S2 pour désigner le trésor des signifiants, le savoir,
- \$ qui désigne le sujet : S barré pour signifier que le sujet est déterminé par le signifiant, qui a « barre » sur lui, et qui ne suffit pas à dire ce qu'il est,
- et *a* qui désigne l'objet du désir, ou plus-de-jouir, représentant l'objet partiel, fondamentalement perdu (sein, fèces, regard, voix).

¹ CHEMAMA, R. Et VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998, p.110.

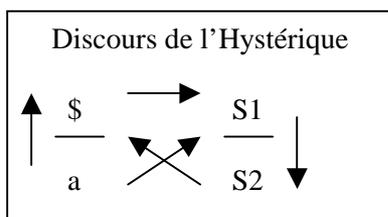
² LACAN, J. *L'envers de la psychanalyse, Livre XVII*, 1969-1970, Paris, Seuil, 1991, p.216.

Lacan établit ainsi ce qu'il nomme le discours du Maître, qui représente la structure du parlêtre, du sujet parlant, mais également (via la dialectique du maître et de l'esclave), les ressorts de l'assujettissement politique :



Ainsi, dans le **discours du maître (dM)**, le sujet n'a pas accès directement à l'objet de son désir. Celui-ci, l'objet *a*, est par définition toujours déjà perdu, inaccessible. Lacan représentera d'ailleurs le fantasme à l'aide du mathème « \$ ◇ a » pour dire que notre condition de parlêtre ne nous permet pas d'accéder à l'objet cause du désir, qui reste, du fait de sa structure, fondamentalement perdu.

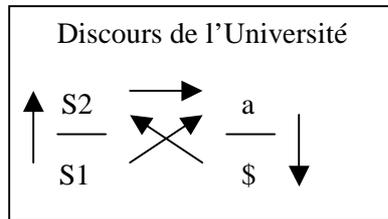
Puis, en procédant à une rotation par quarts de tour successifs des quatre termes aux différentes places, Lacan formalise trois autres discours. Les quatre discours représentent les différentes modalités de traitement de la jouissance par le signifiant pour un sujet. Sans entrer dans le détail de leur description¹, nous pouvons préciser que chacun de ces discours se caractérise par le terme qui occupe la place de l'agent : (S1, donc, pour le discours du Maître), \$ pour le discours de l'Hystérique, S2 pour celui de l'Université et enfin *a* pour celui de l'Analyste.



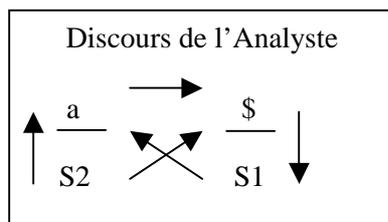
Nous pouvons rapidement indiquer que **dans le discours de l'Hystérique, (dH)**, l'objet perdu (*a*) est en place de vérité. Il est représenté par le sujet (\$) qui s'adresse au signifiant maître (S1), afin que celui-ci produise le savoir (S2) qui donnerait la clef de l'énigme de son désir, et lui dise ce qu'elle est comme femme. Ainsi on pourrait dire avec Lacan que l'hystérique veut un maître, « un maître sur

¹ Pour une description complète, voir BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010, pp.167-200 ; SAURET, M.-J. *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, PUM, 2009 ; et MATHY, D. « Les quatre discours (Hystérique-Maître-Université-Analyste) + 1 (Capitaliste) de Lacan ? », 28/03/2008, disponible en ligne : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf.

lequel elle règne »¹. Mais le signifiant maître renvoie toujours à d'autres signifiants, qui ne peuvent suffire à tout dire de l'être du sujet.



Dans le **discours de l'Université (dU)**, le « tout savoir » (S2) est en position d'agent, et s'adresse à l'objet (a), l'objet de connaissance, qui produit le sujet. Celui-ci ne peut pas accéder (du fait de la non corrélation entre vérité et production) au signifiant-maître.

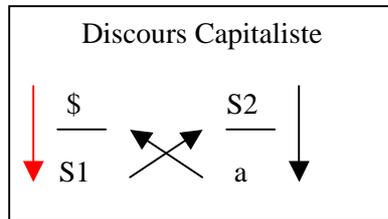


Enfin dans le **discours de l'Analyste (dA)**, c'est l'objet *a* (cause du désir, l'objet du manque) qui est institué en place d'agent. Le savoir est à la place de la vérité : il s'agit d'un savoir insu du sujet, inconscient (le sujet détient un savoir sur lui-même qu'il ne connaît pas et qu'il s'agit de déchiffrer). Dans le dispositif de la cure analytique, le sujet (l'analysant) suppose un savoir à l'agent (l'analyste), qui lui donnerait la réponse à l'énigme de son désir. A ce transfert (supposition d'un savoir dans l'autre), l'analyste répond par une absence (*a*), relative puisqu'elle témoigne d'une attention flottante aux diverses manifestations de l'inconscient du sujet (symptômes, rêves, acte manqués, lapsus, etc.). « Absence » signifie en fait qu'à la demande du sujet d'un savoir sur lui-même, l'analyste ne répond pas par du savoir, afin que l'analysant produise lui-même, dans le cadre analytique, les signifiants-maîtres (S1) qui structurent son désir. Notons ici, et c'est important, que le dA, en situant le sujet du désir à la place de l'autre, est le seul discours qui appréhende l'autre comme un sujet². Nous aurons l'occasion d'y revenir.

¹ LACAN, J. *L'envers de la psychanalyse*, Séminaire livre XVII, 1969-1970, Paris, Seuil, 1991, p.150.

² BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010, p.196.

Dans les années 1970, Lacan formalise enfin un cinquième discours, le **discours capitaliste (dC)**, pour rendre compte d'une forme nouvelle de « lien social », caractéristique de la post-modernité.



Ce discours est construit à partir du discours du Maître, dont les termes en place d'agent et de vérité ont été inversés ($S1/\$$ devient $\$/S1$). Cette distorsion induit une inversion du sens de la flèche allant de la vérité vers l'agent, ce qui annule par ailleurs la flèche allant de l'agent à l'autre. Ainsi, comme nous le verrons, le discours capitaliste ne fait pas lien social. Par ailleurs, c'est le seul des cinq discours où la place de la vérité est accessible (une flèche arrive vers cette place alors que dans les autres discours, elles en partent toujours).

Dans ce discours, on observe une circularité complète et infinie (trajet en forme de huit). Il n'y a donc plus de barrière, plus d'impossible : sujet et objet ne sont plus disjoints, et le sujet a accès à l'objet du désir. Le sujet n'est plus représenté ni assujéti (la flèche va de $\$$ à $S1$ et non l'inverse), il devient maître des signifiants qu'il produit. Le $S1$ est en position de vérité : ceci indique qu'il existe un trait signifiant qui résume l'être du sujet. Parce qu'accessible et cernable, la vérité du sujet est ici à comprendre comme sans faille, totalitaire. Dans cette perspective, le sujet n'est plus divisé, il n'y a plus cette part de lui-même qui lui échappe. Il est à la fois consommateur et producteur. Déshumanisé, il peut devenir à son tour objet de production et de consommation.

Ceci induit, au niveau de la structure sociale :

- Le premier rapport ($\$/S1$) témoigne d'un non-être : le capitaliste est anonyme, et il jouit de tout, sans entrave. Le sujet du capitalisme est autant le prolétaire que le capitaliste.
- Ce sujet ne s'adresse plus à un autre : c'est ce qui fait dire à Lacan que le dC ne fait pas lien social. Le terme même de « discours » est donc, pour cette raison, problématique. Il y a bien des relations sociales, qui se font sur la base d'échanges d'objets marqués par une plus-value. Le dC organise donc le social, mais c'est un social sans lien¹. C. Soler l'explique ainsi : « (...) le capitaliste lui-même tombe

¹ Le mouvement de la décroissance riposte à cet état de fait par des slogans du type : « Moins de biens, plus de liens ».

sous le coup de son discours et en dépit de toute accumulation de biens, il n'est pas moins un dépossédé : un dépossédé du lien social »¹.

- Le capitaliste produit l'objet *a*, et trouve un gain de jouissance par l'acte de consommation, dans l'objet *a* également : il produit des objets, récupère un bout de jouissance en consommant des objets à son tour, etc. Le rapport du sujet à sa cause n'est plus barré par l'impossibilité : le sujet est dans l'illusion qu'il peut jouir de tout. C'est ce que Lacan appelle la forclusion de la castration.

En mai 1972, à Milan, Lacan explique de façon visionnaire ce qu'il en est de ce discours sans impossible : « Il y aurait peut être eu... mais d'ailleurs, il n'y aura pas... parce que maintenant c'est trop tard... la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De follement astucieux, mais voué à la crevaison². Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaison. C'est que c'est intenable. C'est intenable... dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez... une toute petite inversion simplement entre le S_1 et le $S...$ qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume »³.

De fait, en faisant croire au sujet qu'il peut accéder à l'objet de son désir, le capitalisme produit et vend des objets (que Lacan appelle « lathouses ») censés le combler. Or, par définition, ces objets ne peuvent satisfaire totalement le sujet, celui-ci étant, de structure, manquant. Ils se révèlent donc toujours insuffisants et vite désuets. Ceci a pour effet de relancer la demande et de pousser le sujet à consommer toujours plus d'objets. Ce système s'apparente à la spirale infernale de la toxicomanie, ce qui fait dire à P. Bruno que le fonctionnement du discours capitaliste peut se résumer ainsi : « plus je bois, et plus j'ai soif »⁴.

Ainsi, pour en revenir à notre sujet, c'est bien dans sa dimension d'infini et « d'absence d'impossible » que le discours capitaliste est à rapprocher de la production industrielle de viande. En effet, de même que dans le dC, la réalité de l'abattoir consiste en la répétition infinie d'une boucle

¹ SOLER, C. « L'angoisse du prolétaire généralisée », Extraits de cours, janvier 2001, disponible en ligne : <http://www.champlacacienfrance.net/IMG/pdf/csolercours.pdf>

² Prédit-il ici la fin du capitalisme, dont on entrevoit les prémises en ces temps de « crise » mondialisée ?

³ LACAN, J. « Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 », in *Lacan en Italie*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

⁴ BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010, p.213.

production-jouissance-production, sans perte ni reste. Le système s'auto-entretient¹, ne travaille qu'à sa propre pérennité.

Il est intéressant de se pencher sur l'étymologie même du mot « capitalisme ». Du latin « *capitalis* », « *caput* » désigne la tête, au sens de possession d'animaux (nombre de têtes d'un cheptel) ! Le langage est explicite : il y a bien quelque chose de la possession du vivant – comme objet – dans l'essence même du capitalisme.

Par ailleurs, le S2, situé en place d'autre, renvoie au savoir de la science, omniprésent dans le traitement contemporain de l'animal (inséminations, rationalisation des techniques de génération, de production et d'élevage, etc.). L'objet *a*, en place de production, pourrait représenter l'objet viande, produit non seulement à l'infini, mais encore dans des quantités qui ne cessent d'augmenter. Bien que nommé « *a* », l'objet n'est plus « *a* » au sens de « fondamentalement perdu », dans la mesure où le sujet y a directement accès – par le biais des objets de consommation (lathouses). Cette illusion du sujet de pouvoir accéder à un objet qui le comblera ne fait que relancer la demande à l'infini et explique l'expansion sans limite du marché (Cf. explosion de la consommation de viande en Occident depuis 50 ans).

Rappelons-nous que le discours capitaliste est le seul des cinq discours à ne pas faire lien social. De même que le discours capitaliste ne fait pas lien social et se contente de mettre en relation des objets et des individus, l'abattoir incarne (!) l'empire de la pulsion de mort et de la jouissance illimitée qui, au mépris des humains (ouvriers) et des autres vivants (animaux), vise uniquement, outre sa propre pérennité, l'accumulation de profit (le capitaliste ne veut pas gagner de l'argent, il veut gagner *plus* d'argent).

L'exploitation animale industrielle, par la génération et le massacre des animaux dans une visée mercantile et scientiste pourrait ainsi s'envisager comme paradigmatique du discours capitaliste, en tant que système tournant sur lui-même, sans limite, perte ni reste. Ce processus semble aller au-delà du fait de « piller la nature ». En effet, l'homme est actuellement en capacité de créer de façon rationalisée des être vivants dans le seul but de les tuer pour les manger. Tout devient possible, au mépris des conditions (temps, espace, température, lumière, etc.) normalement nécessaires à l'existence des animaux, et l'humain continue d'exceller dans la domination technicisée du vivant. Toutefois, cette posture de l'humain en maître et possesseur de la nature, dans la jouissance toute – à l'instar du chef de la horde primitive – n'est pas sans incidences. En effet, que ce soit sur les plans

¹ Comme le souligne J.M. Coetzee dans le roman Elizabeth Costello : « (...) en ce que notre entreprise est sans fin, auto-génératrice, mettant sans relâche au monde des lapins, des rats, des volailles, du bétail dans le but de les tuer » in COETZEE, J.M. *Elizabeth Costello*, Point, Seuil, Paris, 2006, p.92.

écologique, économique, éthique ou humain, l'absence de barrière à la jouissance se paye de lourdes conséquences : désastre écologique, persistance de famines, inégalités criantes dans la répartition des denrées alimentaires et des richesses, sans compter l'explosion du nombre de suicides chez les agriculteurs, en France, en Inde¹, et un peu partout dans le monde.

Aussi, nous nous interrogeons dans la première partie de notre travail quant au caractère éminemment « pervers » de la relation de l'homme post-moderne à l'animal et au vivant, « pervers » dans le sens d'immoral mais aussi au sens psychanalytique². Voyons à présent ce qu'il en est en examinant de plus près la question de la perversion.

G) La dénégation, la perversion généralisée : le fétiche

Comme nous l'avons vu, la réalité de l'abattoir, dans ce qu'elle a d'insupportable et d'inassimilable par le symbolique, dans sa dimension de réel donc, reste taboue, déniée. L'utilisation du signifiant « abattoir », qui renvoie davantage au registre forestier (abattage) et qui a remplacé celui de « tuerie » à partir de 1820 en France³, participe de cette dénégation. (Abattoir se dit en anglais « *slaughter house* », le terme anglais « *slaughter* » signifiant d'ailleurs à la fois « abattage » et « massacre »). A l'issue de la chaîne d'abattage, l'objet-viande, tout aseptisé et calibré qu'il est, ne laisse rien entrevoir de ce qui a présidé à la possibilité de son existence. Il y a effectivement fort à parier que nous ne pourrions pas acheter de barquettes de viande si, dans les rayons, étaient diffusées en boucle les images de l'abattage et du dépeçage des animaux. L'horreur de l'élevage et de l'abattage industriels est ainsi tout à la fois connue du sujet et démentie par lui, dans un double mouvement d'acceptation et de refus, sur le mode : « Je sais bien, mais quand même ».

Aussi, cet objet viande comme produit fini, calibré, « propre », sans référence à l'animal dont il provient pourtant, ne vient-il pas fonctionner comme fétiche, destiné à voiler l'horreur de la réalité de l'abattoir ? La quasi impossibilité d'accéder à l'intérieur des abattoirs et aux images de ce qui s'y passe ne participe-t-elle pas d'une volonté d'entretenir un certain déni du réel ?

Freud utilise le terme de dénégation (*Verneinung*) pour désigner la coexistence chez l'enfant de deux attitudes contradictoires concernant la castration maternelle – son acceptation et son refus (ou déni, « *Verleugnung* »). En effet, lorsque l'enfant garçon découvre que sa mère n'a pas de pénis, succède à l'effroi et à la crainte de castration (premier temps), un temps de refus, de désaveu de la

¹ Pour une explication détaillée du fonctionnement de l'agriculture industrielle et de ce qui pousse les agriculteurs au suicide, voir le film documentaire SERREAU, C. *Solutions locales pour un désordre global*, op. cit., ainsi que les ouvrages de Vandana Shiva.

² Cf. *Infra* p.25.

³ BURGAT, F. *L'animal dans les pratiques de consommation*, Collection Que Sais-je ?, Paris, PUF, 1995, p.57.

représentation, permettant de lutter contre cette angoisse de castration (second temps). Enfin, dans un troisième temps, la solution de compromis permet de maintenir ensemble les deux propositions contraires dans l'inconscient : reconnaissance en même temps que désaveu de la castration maternelle¹. La dénégation est selon Freud le mécanisme central de la perversion.

Elle semble appropriée pour définir la posture paradoxale de tout un chacun vis-à-vis de l'horreur de l'exploitation industrielle des animaux (« Je sais bien mais quand même »). Est-ce à dire qu'il faut comprendre la consommation de viande en tant que « norme » comme révélatrice d'une « perversion généralisée » ?

Jean-Pierre Lebrun, dans *La perversion ordinaire*, pose le constat d'une crise de civilisation. Il interroge la question de l'émergence d'un « néo-sujet », qui, dominé par le discours de la science lui promettant une jouissance toute, n'est plus confronté à la perte et ne sait donc plus vivre avec les autres. C'est d'une véritable mutation du lien social qu'il s'agit. Notant que ce n'est plus le refoulement mais bien le démenti qui est à l'œuvre dans l'économie psychique du sujet, il postule la généralisation d'une « perversion ordinaire ». Il souligne que l'utilisation du mécanisme pervers du démenti par les « néo-sujets » n'implique pas que ceux-ci soient structurés sur le mode de la perversion² : « On peut en particulier entendre mieux comment, pour les néo-sujets auxquels nous avons affaire aujourd'hui, on ne se retrouve pas face à une perversion qui s'est construite comme un défi au régime paternel, mais face à une pseudo-perversion, qui résulte de l'absence de confrontation au régime paternel. Cette lecture de ce que nous avons appelé « la perversion ordinaire » autorise à repenser la normalité en y intégrant la perversion »³.

Pour Sidi Askofaré, concernant la « perversion généralisée », nous ne devons pas confondre la perversion polymorphe telle que l'a définie Freud, en tant que régime de jouissance, avec la structure clinique de la perversion⁴. Dès lors, si par « perversion », nous entendons la propension de tout sujet à vouloir jouir sans entrave, alors oui, nous pouvons parler de « perversion généralisée ». Ce qui est important ici, c'est que le capitalisme réussit le tour de force de se fonder sur la structure manquante du sujet et de réussir à en tirer profit.

Ainsi, « perversion généralisée » ne signifierait pas que tous les sujets soumis à la domination du discours capitaliste sont pervers de structure. Par contre, cela pourrait signifier que le capitalisme qui sait tirer bénéfice de la nature perverse du régime de la jouissance, pousse tout sujet, bien que

¹ CHEMAMA, R. Et VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998, p.311.

² LEBRUN, J.-P. *La perversion ordinaire, Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007, p.325.

³ *Ibid.* p.336.

⁴ ASKOFARE, S. « La perversion généralisée », disponible en ligne : http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf

sachant la jouissance limitée, à vouloir jouir de tout. En « obturant son manque, son désir, enfin sa dimension de sujet même dans la réduction de son désir à une simple demande qui se résorberait dans la compulsion de répétition »¹, le discours capitaliste instaure le règne de la « perversion » pour tous.

En outre, le mécanisme de la perversion semble pertinent pour rendre compte de la manière dont la réalité de l'abattoir est maintenue taboue et cachée, en somme « sous le voile », entretenant la possibilité de la dénégarion par les sujets. J. Derrida est très clair sur ce point : « Personne ne peut davantage dénier sérieusement la dénégarion. Personne ne peut plus dénier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides »².

Dans son dialogue avec Elisabeth Roudinesco, la notion de dénégarion est également abordée. A la question de savoir ce qu'elle ferait si on lui « mettait tous les jours devant les yeux le spectacle de l'abattage industriel », E. Roudinesco répond : « Je ne mangerais plus de viande ou je changerais de domicile. *Mais je préfère ne rien voir, même si je sais que cette chose insupportable existe* »³. Est-il exemple plus criant de pure dénégarion ?

De fait, les bêtes n'échappent pas à l'industrialisation du vivant, qui répond, à travers l'augmentation incessante de sa production, à la logique capitaliste. Si, comme nous avertit Lacan, « à dénoncer le discours capitaliste on le renforce toujours »⁴, est-ce à dire que nous sommes condamnés à y être soumis, sans possibilité de s'y opposer ni d'en sortir ?

H) Le végétarisme : « défétichisation » de « l'objet viande » et restauration de l'animal comme représentant de l'objet *a* ?

Il s'agit ici de questionner le végétarisme comme symptôme de la modernité. Qu'est-ce qui pousse en effet tel ou tel sujet à refuser spécifiquement de consommer de la viande ? Contre quel trait particulier de la modernité vient-il protester, en s'abstenant de consommer un objet pourtant de plus en plus prisé par la majorité ?

Avec l'exemple de Théodore Monod, nous avons vu que le choix végétarien peut s'inscrire dans la volonté assumée de se contenter de peu. Ceci irait avec la logique décroissante (signifiant

¹ TOUCHON-FINGERMANN, D. « A cause du pire, Perversion et capitalisme », in En-Je n°5, 2005, disponible en ligne : <http://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2005-2-page-103.htm>

² DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p.46.

³ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p.119-120.

⁴ LACAN, J. *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p.26.

inaudible pour le capitaliste, qui ne peut parler que de « croissance négative »), qui consiste à prendre acte du fait que nous vivons dans un environnement physique concrètement limité (espace, finitude des ressources, etc.). D'autre part, T. Monod justifie son choix par le refus de la violence et de la souffrance *inutiles*.

Dans cette optique, si l'on illustre le processus à l'œuvre dans le capitalisme grâce à l'image de la chaîne d'abattage où :

- les animaux, vivants à leur arrivée, sont tous identiques, interchangeables, considérés comme sans sensibilité ni conscience, traités comme des objets,
- les ouvriers sont affectés à des postes précis, chacun réalisant une tâche spécialisée, déconnectée du processus de production dans son ensemble¹ : l'hyperspécialisation de tous dilue la responsabilité de chacun,
- l'objet produit n'a de valeur que marchande,
- la jouissance est illimitée, le système tournant à l'infini et étant en constante expansion,
- l'important est le rendement, l'efficacité et le profit.

Alors, ne peut-on pas considérer le végétarisme éthique comme une démarche exactement inverse, où :

- l'animal est considéré comme « sujet », capable de plaisir et de souffrance, et à ce titre, digne de respect,
- le refus de viande s'inscrit dans une démarche globale et réfléchie, qui a du sens, où le sujet singulier engage sa responsabilité,
- la visée n'est pas la production d'objets mais de considérer l'animal pour lui-même,
- la jouissance est limitée par le souci éthique pour l'autre-animal,
- l'important est de considérer l'autre dans son être-autre, mais aussi le sens même que peut prendre cette démarche, pour chaque sujet de façon singulière.

Enfin, à la forclusion de la castration propre au capitalisme et à son effet déshumanisant (suture de la division du sujet), viendrait répondre, dans le végétarisme éthique, l'assomption de la castration. Celle-ci permettrait la naissance du désir ainsi que la restauration de la division subjective.

Par conséquent, le choix du végétarisme pourrait se lire comme un acte de résistance, véritable protestation contre l'inhumanité de l'industrialisation du vivant et du meurtre animal. Il s'agit également de tirer les conséquences de ce que la lucidité a permis de voir : le réel. Dans cette perspective, le végétarisme s'inscrit comme le refus de participer à un système de production qui fait son profit sur la souffrance et la mise à mort inutiles d'êtres vivants sensibles².

¹ Rappelons que Henry Ford s'est inspiré de la chaîne de production de l'abattoir pour créer la ligne d'assemblage de voitures qui fera la célébrité du fordisme.

² DEFOSSEZ, H. *Le végétarisme comme réponse à la violence du monde*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.107.

Nous avons vu que le discours capitaliste se fonde et se maintient sur le caractère par définition insatiable du désir du sujet. Le sujet végétarien, en disant qu'il a « faim d'autre chose » (d'autre chose que d'agonie, à l'instar du Zénon de l'Oeuvre au noir), n'est-il pas profondément subversif ?

Ceci n'est pas sans rappeler la posture subjective de l'anorexique, subversive également. De se dire « repue », comblée, même quand son corps crie famine, elle est sans doute le cauchemar du capitaliste. Toutefois, son mode singulier de protestation est profondément marqué par la pulsion de mort, puisqu'à s'exercer au péril de sa vie, il la pousse parfois jusqu'à l'inéluctable.

Par ailleurs, dans une société basée sur l'hyperconsommation, les actes politiques tels que les grèves de la faim et ce que Théodore Monod appelle les « jeûnes de protestation » (auxquels il se livrait chaque année, contre l'arme atomique notamment) peuvent être compris comme un refus assumé, en acte, de la logique capitaliste.

Enfin, dans l'économie capitaliste, l'objet-viande semble avoir une fonction de fétiche, venant voiler l'horreur de l'abattoir. Dans le végétarisme à l'inverse, la viande est considérée pour ce qu'elle est : le bout du corps morcelé d'un être vivant qui a souffert inutilement. Ce changement de représentation de la viande ne procède-t-elle pas d'une défétichisation de l'objet ? Telle est notre hypothèse, au terme de cette étude.

La démarche végétarienne éthique consisterait donc en un réapprentissage du manque et du renoncement à la jouissance, par souci pour l'autre. Ne trouve-t-il pas là une façon de restaurer l'impossible et le manque, pour faire naître le désir et assumer ainsi sa division ? Ceci institue non seulement un autre, fût-il animal, considéré comme « sujet », mais instaure également un lien entre le sujet et cet autre. Cette restauration du lien entre le sujet humain et l'animal en tant que sujet relève-t-elle d'un « lien social » ? La posture végétarienne relèverait bien en cela d'une tentative de résistance au discours capitaliste.

Par conséquent, l'action militante ne consisterait-elle pas en une « levée du voile » sur l'horreur, sur le réel, afin que chacun puisse faire son choix – consommer ou non de la viande – *en toute connaissance de cause* ? Dans cette perspective, n'y a-t-il pas de fait, dans toute action militante, un risque de faire trauma, pour tel ou tel sujet ?

Nous concluons cette seconde partie par le postulat suivant : en refusant de se nourrir de chair animale et en considérant la viande pour ce qu'elle est, le sujet végétarien en fait un objet – pour lui – hors d'atteinte, restaurant ainsi l'animal en position de représentant de l'objet *a* (par définition

inaccessible)¹. Dès lors, ce passage de l'objet-viande comme fétiche à l'animal dans son unité comme représentant de l'objet *a* ne pourrait-il pas constituer le négatif de la chaîne d'abattage ?

Enfin, le végétarisme dit éthique, par la mise au travail du « manque » (manque dans le sens de se passer de quelque chose qui est « la norme » dans le social), et par l'inscription de l'animal comme sujet en place d'autre, ne serait-il pas à relier, ou à relire, avec le discours de l'analyste ?

Pour répondre à cette question, nous proposons, dans la troisième et dernière partie, d'examiner les incidences et les enjeux de la posture du végétarisme éthique, à la transposer non seulement dans le champ du lien social, mais aussi dans la relation du sujet à lui-même.

¹ Cf. la remarque de Lacan à propos de sa chienne, *Infra* p. 29.

3^{ème} partie : Altérité et non-violence : Lien social, politique et subjectivité

Il s'agit de dégager les incidences du choix végétarien dit « éthique » en en transposant la logique dans le champ du lien social et du politique. Après une définition de l'antispécisme et de ses enjeux, nous tisserons quelques liens entre la libération animale et d'autres luttes, en apparence éloignées. Puis, revenant à Freud et à la « nature animale » de l'inconscient, nous verrons s'il est possible de penser que « l'altérité c'est l'animal, en l'autre comme en soi ». Nous reviendrons pour finir sur les similitudes de la posture végétarienne éthique et de la logique du discours de l'analyste, afin de tenter de comprendre ce qu'implique, pour un sujet singulier, le choix du végétarisme éthique dans sa relation avec la « part animale » de lui-même.

A) L'antispécisme : la non-violence fondamentale ?

De même que le sexisme et le racisme désignent une discrimination selon le sexe et selon la race, le « spécisme », terme inventé en 1970, désigne la discrimination selon l'espèce. L'antispécisme consiste donc en un refus de l'attitude spéciste, et s'attache à ne pas faire de l'appartenance à une espèce un critère discriminant de considération morale¹. Le spécisme est une discrimination entre les espèces, mais pas uniquement entre l'espèce humaine d'un côté et toutes les autres espèces de l'autre. Ceci relève plutôt de l'anthropocentrisme. Le spécisme sert autant à discriminer les animaux entre eux. Par exemple, le fait d'être scandalisé par la chasse aux baleines et indifférent à la chasse aux sangliers est une attitude spéciste². De même, les occidentaux peuvent parfois être choqués par des habitudes alimentaires courantes dans certains pays orientaux (manger du chien ou du chat par exemple), mais mangent du lapin ou du cochon sans se poser de question. Cela relève également du spécisme.

L'antispécisme consiste donc, non en une volonté d'abaisser les différences entre les espèces, mais au contraire en une reconnaissance de ces différences et un refus de s'appuyer sur elles pour justifier des inégalités. L'antispécisme, souvent mal compris, est principalement décrié quant à l'utilisation des « cas marginaux » pour expliquer le raisonnement philosophique qui y conduit : « L'argument est classique, il est utilisé depuis des siècles (...). Il consiste à dire que si les critères intellectuels habituels étaient véritablement pertinents pour fonder la considération morale, nous n'aurions pas de considération pour les êtres humains marginaux, comme les nourrissons, les séniles, certains handicapés mentaux (...) Si nous nous abstenons de les faire souffrir, ce n'est pour aucune des raisons subtiles que nous mobilisons quand il s'agit de justifier notre absence de considération envers

¹ JEANGENE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, Collection Que sais-je ?, Paris, PUF, 2011, p.21.

² *Ibid.* p.23.

les animaux, et qui sont ces critères intellectuels traditionnels. C'est pour une raison beaucoup plus simple : parce qu'ils sont doués de la capacité de souffrir »¹.

Il convient par ailleurs de différencier la défense animale, ou protection animale et la libération animale. La défense animale est une approche réformiste, ou welfariste (de « *welfare* » : bien-être), qui prône l'amélioration progressive des conditions de traitement des animaux. Les mauvais traitements sont à proscrire parce qu'ils avilissent l'être humain, mais la domination et l'exploitation elles-mêmes ne sont pas remises en cause (le fait de tuer l'animal ne pose pas problème si cette mise à mort est faite « humainement »).

La libération animale est un mouvement philosophique se réclamant de l'antispécisme, qui considère les animaux pour eux-mêmes et prône l'abolition de l'exploitation animale. L'antispécisme est ainsi ce qui peut motiver le végétarisme*, le végétalisme* et le véganisme*, ce dernier consistant en un refus d'utiliser dans la vie courante tout produit issu des animaux ou ayant nécessité l'exploitation de l'animal².

Deux courants principaux émanent du mouvement de la libération animale : l'utilitarisme et le déontologisme. L'utilitarisme, dont Peter Singer est un des plus fameux représentants, aborde la question sous l'angle de la prise en compte à égalité des intérêts de chacun-e, humain-e ou non humain-e. Les déontologues, parmi lesquels Tom Regan ou Gary Francione, ne centrent pas leur pensée sur la souffrance animale mais sur le droit des individus, toutes espèces confondues, à disposer librement de leur vie et à ne pas être exploités. L'utilitarisme propose un abolitionnisme inclusif (l'abolition de l'exploitation animale est visée mais le bien-être de l'animal est également considéré), alors que le déontologisme se tourne vers un abolitionnisme exclusif, plus radical, qui défend « l'abolition (...) de l'exploitation animale en tant que telle, c'est-à-dire de toutes les activités impliquant l'appropriation ou l'usage d'animaux comme simple moyen au service des fins humaines »³. Les abolitionnistes radicaux militent pour que l'on cesse de considérer les animaux comme des choses. L'antispécisme dénonce entre autres l'alimentation carnée, l'expérimentation animale, l'utilisation du cuir, de la fourrure, mais aussi la corrida, la chasse, les zoos, les cirques animaliers, etc.

Auteur du célèbre ouvrage *Animal liberation* en 1975, Peter Singer est la figure emblématique du mouvement de libération animale. Professeur de bioéthique à l'université de Princeton, il explique que sa réflexion sur les animaux a découlé de son interrogation initiale sur l'égalité entre les humains.

¹ *Ibid.* p.37.

² Un véganisme strict est toutefois impossible tant les domaines d'utilisation des animaux sont variés, et parfois méconnus.

³ *Ibid.* p.55.

Aussi, de même que dans la fameuse expérience de psychologie cognitive (consistant à relier neuf points disposés en trois rangées de trois, à l'aide de quatre droites, « sans lever le crayon »), il convient de sortir mentalement du carré formé par les points pour trouver la solution, P. Singer, a dû, dans son raisonnement, sortir mentalement du (pré) carré des êtres humains pour considérer les êtres vivants dans leur ensemble. Selon lui, le principe d'égalité ne peut se limiter aux seuls humains : « Si le fait pour un être humain de posséder un degré d'intelligence plus élevé qu'un autre ne justifie pas qu'il se serve de cet autre comme moyen pour ses fins, comment cela pourrait-il justifier qu'un humain exploite des êtres non humains ? »¹.

Il fonde sa théorie sur la thèse de l'égalité animale, qui défend « l'égalité de considération des intérêts, et non l'égalité des droits »². Notons que l'égalité de considération n'est pas égalité de traitement, et qu'il ne s'agit donc pas de donner aux animaux des droits dont ils n'auraient que faire (droit de vote par exemple !). Il n'est pas tant question de traiter les animaux comme des hommes (ce qui est souvent reproché à Singer) que de considérer également des intérêts différents – ce qui implique des traitements différents, donc. Par exemple, « considérer également les intérêts du cochon et ceux de l'homme n'implique pas d'apprendre à lire au cochon mais de le laisser libre de ses mouvements en compagnie d'autres cochons dans un endroit où la nourriture est suffisante. Ce qui condamne de fait l'élevage industriel »³.

Par ailleurs, pour la psychologue sociale Mélanie Joy, le carnisme, (terme créé en 2001) est un système de croyance, une idéologie selon laquelle il est considéré comme éthique de consommer les animaux. Selon elle, c'est parce qu'il est issu d'une idéologie violente et dominante que le carnisme reste invisible et anonyme. De fait, manger de la viande est considéré comme la norme et comme une évidence, non comme un choix : « A l'instar d'autres systèmes dominants, le carnisme est bien *établi* – il est soutenu par toutes les principales institutions, de la famille au gouvernement, et il est aussi *intériorisé*, construisant notre perception des animaux que nous avons appris à manger avant d'avoir l'âge de dire nos propres noms. Les mythes selon lesquels manger de la viande est normal, naturel et nécessaire sont tellement enracinés dans notre inconscient que la consommation de viande est considérée plus comme un fait acquis que comme un choix. Le carnisme est un système d'exploitation violent qui dépend de la participation de la population pour se maintenir. Et parce qu'en réalité la plupart des gens aiment les animaux et ne veulent pas qu'ils souffrent, le carnisme est organisé de façon à permettre aux humains de participer à des pratiques inhumaines sans réaliser pleinement ce qu'ils font ». Elle conclut : « Le système est maintenu par un ensemble de défenses spécifiques, à la fois externes (sociales) et internes (psychologiques) qui bloque la capacité de chacun à comprendre la

¹ SINGER, P. *L'égalité animale expliquée aux humain-es*, Lyon, Tahin party, 2007, p.15.

² *Ibid.* p.19.

³ JEANGENE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, *op. cit.* p.107.

réalité de la viande (...) Ces défenses sont aussi la raison pour laquelle beaucoup de carnistes réagissent de façon négative aux végétariens et au végétarisme »¹. Les mécanismes de défense décrits ici sont à rapprocher de ce que nous avons développé à propos de la dénégation. M. Joy précise que le terme "mangeur de viande" est inexact car il présente le comportement comme séparé du système de croyance — c'est pourquoi les végétariens ne sont pas appelés "mangeurs de plantes". Selon elle enfin, le carnisme est une "sous-idéologie" du spécisme, tout comme l'antisémitisme est une sous-idéologie du racisme : c'est une expression spécifique d'une idéologie plus large. Le spécisme est l'*ethos*, ou l'arrière-plan culturel, qui rend le carnisme possible. Dans la perspective développée par M. Joy, le végétarisme devient un acte de désobéissance à la norme et au système établi, fondé sur la domination et la banalisation de la violence.

D'autre part, notons que l'éthique animale, définie comme l'étude de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris individuellement, est un courant philosophique beaucoup plus développé dans les pays anglo-saxons qu'en France². L'éthique animale pose des questions telles que : « Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? L'exploitation animale est-elle justifiée ? » Distinguant par ailleurs agents moraux et patients moraux, elle s'attache à savoir si les animaux peuvent et doivent être considérés comme des patients moraux³.

Sans entrer plus avant dans les nombreux et passionnants débats ouverts par ces questionnements, il semble que l'existence même de ce mouvement de pensée suffise à montrer la tendance actuelle consistant non seulement à adopter une posture non-violente à l'égard des non-humains, mais encore à considérer l'autre-animal autrement que comme objet de jouissance. Ceci constitue peut-être la non-violence fondamentale : considérer l'autre comme sujet et non plus comme objet, n'est-ce pas le propre de l'éthique ?

Que laisse présager cette non-violence fondamentale quant aux relations de l'humain à l'autre-humain ? Que nous enseigne l'antispécisme sur les modalités possibles du lien social ?

B) Chemins de traverse et pistes de « réflexion »

Nous pensons avec Fabrice Nicolino (qui fait le lien entre le sort des animaux et celui des humains), Léon Tolstoï (« Tant qu'il y a aura des abattoirs, il y a aura des champs de bataille ») et

¹ JOY, M. « Comprendre l'idéologie carniste pour communiquer plus efficacement avec les mangeurs de viande », en ligne : <http://animalsujet2.blogspot.com/2010/04/comprendre-lideologie-carniste-pour.html>

² De même, le nombre des végétariens est estimé à 2% de la population en France, contre 6 à 10% en Italie et en Allemagne (et 40% en Inde). Source : Wikipédia.

³ *Ibid.* p.5.

d'autres, que la façon dont s'exprime la relation de l'humain à l'animal reflète et détermine les relations des êtres humains entre eux.

Pour comprendre en quoi l'antispécisme a des incidences puissantes sur notre façon d'envisager le lien social, nous proposons d'examiner les similitudes existant entre l'oppression des animaux et trois autres domaines où s'exercent la discrimination et la violence : le racisme et l'esclavage d'abord, puis le sexisme, et enfin le fascisme et l'antisémitisme. Nous ne développerons pas outre mesure le raisonnement dialectique pour chaque domaine de lutte. Nous nous contenterons de lancer quelques pistes de « réflexion » (pensée, mais aussi reflet).

1) Le racisme et l'esclavage

Dès 1776, le pasteur Humphrey Primatt fait cette analogie entre esclavage et exploitation animale : « l'homme blanc (...) ne peut avoir aucun droit de réduire en esclavage et tyranniser un homme noir, en vertu de sa couleur ; (...) pour la même raison, un homme ne peut avoir aucun droit de maltraiter et tourmenter une bête, simplement parce qu'une bête n'a pas les capacités mentales d'un homme »¹. De la nécessité économique à l'absence de sensibilité et de capacité à souffrir, nombreux sont les arguments retrouvés à l'identique dans l'idéologie justifiant l'esclavage et dans celle soutenant l'exploitation animale.

De même, pour le philosophe anglais Jeremy Bentham, au début du XIX^{ème} siècle : « Nous avons commencé par prêter attention à la condition des esclaves ; nous finirons par adoucir celle de tous les animaux qui assistent à notre labeur ou subviennent à nos besoins »². C'est ce même parallèle qui conduit Bentham à sa désormais fameuse réflexion sur la capacité à souffrir : « Autrefois, et j'ai peine à dire qu'en de nombreux endroits cela ne fait pas encore partie du passé, la majeure partie des espèces, rangée sous la dénomination d'esclaves, étaient traitées par la loi exactement sur le même pied que, aujourd'hui encore, en Angleterre par exemple, les races inférieures d'animaux. Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un tourmenteur. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os *sacrum*, sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être sensible au même destin. Quel autre [critère] devrait tracer la ligne infranchissable? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou

¹ Cité dans JEANGENE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, op. cit. p.26.

² BENTHAM, J. *Principes of Penal Law*, Part. III, ch. XVI, in *The works of Jeremy Bentham*, Part. II, Edinburg, 1838, J. Bowring (éd.), p.562. Traduit par Enrique Utria.

un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que la situation ait été différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « peuvent-ils raisonner? », ni « peuvent-ils parler ? », mais « peuvent-ils souffrir? »¹.

Nombreuses également sont les similitudes dans la façon de maltraiter l'autre (confinement, marquage au fer rouge, etc.). Pour Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « ce parallèle historique est irréfutable » et s'explique par le fait que les esclaves étaient maltraités parce que justement considérés comme des animaux².

L'animalisation, définie par Florence Burgat comme « processus de destitution du droit à avoir des droits »³, est un procédé d'infériorisation puissant : considérer l'autre comme un « sous-humain », comme un animal, rend possible et « légitime » la violence à son encontre. Toutefois, ceci se vérifie uniquement parce qu'est communément admise la possibilité de la violence à l'égard de l'animal. Déplorer que les esclaves aient été traités comme des animaux sans remettre en question le traitement de l'animal comme esclave relève en effet du spécisme*.

La difficulté, dans l'analogie esclavage/exploitation animale, réside dans le fait que l'esclavage a été aboli précisément au nom du spécisme, c'est-à-dire au nom de l'appartenance de tous à la même espèce : l'espèce humaine. Ainsi, l'esclavage a été aboli avec l'acceptation du fait que les esclaves n'étaient pas des animaux et ne devaient donc pas être traités comme tels. Indirectement, l'abolition de l'esclavage et du traitement inhumain de l'autre-humain n'a fait que confirmer la légitimité du traitement inhumain de l'autre-animal.

Comme le souligne justement Tristan Garcia, l'abolition de l'esclavage au nom de l'appartenance à la communauté humaine s'est finalement faite au détriment de la communauté des non-humains⁴, en entérinant notre droit à maltraiter celle-ci : « Si on croit parer au scandale de l'esclavage et de la colonisation par la fortification d'un *nous* humaniste qui accorde à tous les êtres humains des droits égaux, on ne fait que reconduire l'injustice en la déplaçant de la race vers l'espèce »⁵. Il va plus loin et renverse l'analogie entre esclavage et exploitation animale, en supposant

¹ BENTHAM, J. *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, ch.17, sect.1, édité par J. H. Burns et H. L. A. Hart, Athlone Press, 1970, p. 282-283, note 1. Traduit par Enrique Utria.

² JEANGÈNE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, *op. cit.* p.27.

³ BURGAT, F. « Logique de légitimation de la violence. Animalité vs humanité » in *De la violence II, Séminaire de F. Héritier*, Paris, O. Jacob, 2005.

⁴ Dans la même logique, on peut se demander dans quelle mesure le progrès moral acquis avec la déclaration universelle des droits de l'homme n'a pas pour revers la destitution de leurs droits pour les autres vivants (ne serait-ce que de leur droit à la vie).

⁵ GARCIA, T. *Nous, animaux et humains, Actualité de Jérémy Bentham*, Paris, François Bourin Editeur, 2011, p.96.

que notre culpabilité à l'endroit du sort des humains dans l'esclavage est à l'origine du fait que nous ne supportons plus de maltraiter les animaux : « C'est avec la culpabilité d'avoir indûment traité des humains comme des animaux que le fait de ne pas traiter les animaux comme des humains commence à devenir intolérable »¹. Dans cette optique, le souci pour l'animal ne serait que l'expression d'une culpabilité, dans un après-coup, vis-à-vis d'atrocités commises dans le passé par les humains sur d'autres humains : « Ce que nous ne supportons plus de faire aux autres animaux n'est que le reflet inversé de ce que nous ne souffrons plus de nous être infligé »².

La résistance du spécisme est forte, comme le rappelle J.-B. Jeangène Vilmer, et il reste intolérable pour beaucoup d'oser comparer humain et animal (nous verrons ce que l'exagération de telles réactions peut venir révéler). Il propose ainsi, avec Gary Francione, de considérer que dans l'exploitation animale, les bêtes sont considérées et traitées comme des biens : « On ne peut pas montrer que les animaux ne sont pas des animaux, mais on peut montrer, comme on l'a fait avec les esclaves, qu'ils ne doivent pas être traités comme des biens »³.

D'autre part, le parallèle entre libération animale et lutte contre l'esclavage est souvent invoqué dans le débat opposant welfarisme* et abolitionnisme*. En effet, les abolitionnistes rappellent aux défenseurs du « bien-être animal » qu'à l'époque du combat contre l'esclavage, il n'était pas tant question d'améliorer les conditions de traitement des esclaves que d'abolir purement et simplement cette pratique. De même, pour ce courant de l'antispécisme*, il n'est pas tant question de réformer l'exploitation animale (en améliorant les conditions de transport ou d'abattage notamment) que de l'abolir purement et simplement.

Pour Florence Burgat, l'« animalisation de l'humain » est une conséquence du regard négatif que la tradition porte sur l'animalité. S'exprimant notamment dans le racisme et le sexisme, elle consiste en une mise en question « de l'humanité de certains humains en les « animalisant », c'est-à-dire en les rejetant de l'autre côté de la frontière »⁴. Elle s'origine dans un processus d'*animalisation* (ou bestialisation) *des animaux eux-mêmes*, processus par lequel l'animal est considéré comme fondamentalement violent (alors que c'est souvent la violence de l'humain qui est projetée dans l'animal) et dépourvu de tout attribut positif⁵. Aussi, la dichotomie entre nature et culture fonde l'anthropologie en assimilant d'un côté humanité et culture et de l'autre animalité et nature : « la valorisation ontologique de l'humain ne se fait pas sans la dévalorisation de l'animal. Le concept d'animalité ainsi construit ne vise en rien à penser l'être-animal, mais à produire un modèle

¹ *Ibid.* p.99.

² *Ibid.* p.94.

³ *Ibid.* p.30.

⁴ BURGAT, F. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, p.38.

⁵ *Ibid.* p.39.

d'abjection. La bestialisation de l'animal procure ses assises théoriques (et fantasmatiques) à l'exploitation économique des animaux, en plus de celles qu'elle fournit aux procédés d'animalisation de l'humain. (...) C'est l'indigence ontologique et la charge négative que la tradition attache à l'animalité qui alimentent la « déshumanisation » de l'humain, tout comme la bestialisation du monde social et la réification des animaux eux-mêmes »¹.

2) Le sexisme, la domination masculine

Des liens peuvent également être tissés entre libération animale et combat féministe. L'analogie entre spécisme et sexisme a un fondement historique : « la justification idéologique de la soi-disant infériorité des femmes s'est faite en les assimilant à des animaux »². Jean-Baptiste Jeangène Vilmer rappelle notamment qu'au XVIIIème siècle par exemple, l'idée de donner des droits aux femmes semblait aussi saugrenue que celle d'en donner aux animaux.

Oppression des femmes et oppression des animaux relèvent des mêmes présupposés (supériorité d'un dominant sur un dominé). Les féministes ont perçu assez rapidement que l'alimentation était un lieu d'expression du rapport de pouvoir des hommes sur les femmes (les bouchers taillent des steaks « pour les hommes », les femmes et les filles ont un accès moins facile dans le monde aux protéines animales, les hommes végétariens sont plus sévèrement jugés que les femmes végétariennes, car ils s'éloignent trop fortement de l'exigence de virilité contenue dans la viande, existence de stéréotypes de genre du type : « Il est viril de manger de la viande », etc.).

Pour Carol J. Adams, spécisme et féminisme luttent également contre la volonté d'appropriation du mâle, qui s'exprime pareillement dans la chosification et l'instrumentalisation des femmes et des animaux : « La littérature et la théorie féministes ont établi de façon répétée des parallèles entre les expériences des femmes et celles des autres animaux. Les animaux sont de la viande, des cobayes pour des expériences, et des corps objectifiés ; les femmes sont traitées comme de la viande, comme des cobayes, et comme des corps objectifiés »³.

Ceci explique peut-être la massivité de l'investissement des femmes dans la défense des animaux. Au-delà, ce lien entre oppression des femmes et oppression des animaux n'est peut-être pas à dissocier du fait que 70% des végans sont des femmes⁴, mais aussi du fait, et cela n'est pas sans rappeler la dénonciation par J. Derrida du carno-phallogocentrisme, que le végétarisme et le véganisme sont socialement mieux acceptés chez une femme que chez un homme.

¹ *Ibid.* p.40.

² JEANGÈNE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, *op. cit.* p.78.

³ ADAMS, C. J. "Anima, animus, animal", in *Cahiers Antispécistes*, n°3, avril 1992, p.11.

⁴ JEANGÈNE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, *op. cit.* p.79.

Paradoxalement, la misogynie n'est pas absente des mouvements de défense animale. L'association américaine PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) par exemple, sous prétexte de parvenir par ce moyen à susciter l'intérêt de la population, n'hésite pas à utiliser des images sexistes dans ses campagnes d'affichage. Ceci montre bien que défense animale et libération animale ne sont pas équivalentes. La posture antiséciste reste indissociable de l'anti-sexisme et de l'anti-racisme.

Carol J. Adams dénonce dans son ouvrage, *The Sexual Politics of Meat*¹, l'exploitation des corps des femelles animales (les femelles étant plus exploitées que les mâles, pour leur œufs, leur lait et leur capacité de reproduction). Soulignant l'inégalité entre hommes et femmes dans l'accès à la nourriture (7 filles ou femmes pour 3 garçons ou hommes souffrent de famine), elle démontre par ailleurs que le carnisme est une composante à part entière de la culture dominante patriarcale. Carol J. Adams établit également un parallèle entre production industrielle de viande et industrie de la prostitution et de la pornographie (dans les deux cas, déréalisation du corps, morcellement du corps ou de son image). Si les animaux sont consommés réellement, les femmes le sont virtuellement. Les publicitaires savent jouer sur l'analogie entre femme et morceau de viande, de façon plus ou moins subtile². Ce parallèle n'est pas sans rappeler la chosification à l'œuvre dans le discours capitaliste, où les humains deviennent « objets » et peuvent être traités comme tels. Pour Colette Soler : « En effet, le discours capitaliste fait rentrer même le partenaire sexuel dans la série des valeurs d'usage et d'échange »³, dans un système où « le lien social entre les parlêtres est défait au profit de ce rapport aux objets (...) chacun avec tous ses objets, n'ayant rien pour faire lien social »⁴. Cette description ne correspond-elle pas à ce qui se passe dans la pornographie ? C. J. Adams suppose enfin une superposition et une hiérarchisation des oppressions (animaux, femmes, « primitifs » et noirs) et affirme : « Le féminisme est la théorie, le végétarisme la pratique ».

Enfin, l'écoféminisme désigne un parallèle entre la domination des hommes sur les femmes et celle des humains sur la nature et propose d'examiner les connections entre différentes dominations (patriarcale, classiste, âgiste, raciste, etc.). Cassant les dualismes humain/environnement, masculin/féminin, et toute dichotomie justifiant le rapport dominant/dominé, la pensée écoféministe permet notamment une critique efficace de la technoscience, qui confirme la limite culture/nature et

¹ ADAMS, C. J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*, 1980, 20th anniversary Edition, New-York, Continuum, 1990, 2010 (non traduit en français). Résumé de l'ouvrage en ligne : <http://hypathie.blogspot.com/2010/11/sexual-politics-of-meat-carole-adams.html>

² « Oppression des femmes et exploitation des animaux », in Dossier *Nature et animalité*, in *Offensive* n°24, décembre 2009, p.37.

³ SOLER, C. « L'angoisse du prolétaire généralisé », Extraits de cours, janvier 2001, disponible en ligne : <http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/csoler Cours.pdf>

⁴ *Ibid.*

transforme en matière inerte ce qui relève de la nature¹. Cette pensée propose la mise en balance, face à la science occidentale, des savoirs indigènes des femmes et paysan-ne-s du « Sud » : « Depuis plus de deux siècles, le discours scientifique patriarcal, eurocentrique et anthropocentrique traite les femmes, les cultures non-occidentales et les autres espèces vivantes comme des objets. Les spécialistes sont considérés comme les seules personnes détentrices d'un savoir légitime. Depuis plus de deux décennies, les mouvements féministes, les mouvements du tiers-monde et des peuples indigènes, ainsi que les mouvements écologistes et les ligues de défense des droits des animaux, contestent cette « chosification » et ce déni de la qualité de sujet »².

3) Le fascisme, l'antisémitisme, la Shoah

Comme le rappelle Jacques Derrida, de grands penseurs et écrivains juifs (Adorno, Kafka, Singer, Canetti) ont fait ce rapprochement entre abattoirs contemporains et camps d'extermination, et auront été obsédés par la question animale : « Des victimes de catastrophes historiques ont en effet pressenti dans les animaux d'autres victimes, comparables jusqu'à un certain point à eux-mêmes et aux leurs »³.

Cette analogie touche à l'inouï de la Shoah et peut être, pour cette raison, jugée choquante ou déplacée. Pourtant, il s'agit là d'un rapprochement formel, de la mise au jour d'une similitude de « processus » (chosification du vivant, négation des êtres dans leur singularité) qui ne signifie pas une identité des victimes. Elisabeth de Fontenay, dans la préface du *Silence des bêtes*, indique : « Oui, les pratiques d'élevage et de mise à mort industrielles des bêtes peuvent rappeler les camps de concentration et même d'extermination, mais à une condition : que l'on ait préalablement reconnu un caractère de singularité à la destruction des Juifs d'Europe »⁴.

Ce parallèle, fait notamment par Isaac Bashevis Singer⁵, est repris par Charles Patterson dans son ouvrage *Un éternel Treblinka*⁶. Cet ouvrage très documenté détaille les nombreuses similitudes entre la logique concentrationnaire nazie et l'exploitation industrielle des animaux⁷. Nous pouvons citer, entre autres :

¹ « Oppression des femmes et exploitation des animaux », *op. cit.* p.36.

² SHIVA V. *Le terrorisme alimentaire : comment les multinationales affament le Tiers-Monde*, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Fayard, 2001, p.115.

³ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... op. cit.* p.116.

⁴ FONTENAY, E. de, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p.13.

⁵ Écrivain yiddish (1904-1991), lauréat du prix Nobel de littérature en 1978, végétarien.

⁶ L'ouvrage et les thèses de Patterson mériteraient un travail de recherche à part entière. Nous nous contentons de quelques remarques. PATTERSON, C. *Un éternel Treblinka*, Calmann-Lévy, Paris, 2008.

⁷ Théodore Monod parle également d'« élevages concentrationnaires ». Voir *Infra* p. 22.

- La division du travail, en référence au fordisme. Ford a l'idée de la chaîne de production en visitant un abattoir à Chicago en 1922. Cette division isole chaque acte ou action et fait perdre le sens du processus dans son ensemble. Ceci entraîne « une banalisation du geste qui tue et un niveau jamais atteint d'insensibilité »¹, et génère dans un cas comme dans l'autre une déresponsabilisation de celui qui tue,
- L'analogie est évidente, à considérer les similitudes des moyens utilisés (modalités de transport, de mise à mort et d'expérimentation sur l'être vivant, qu'il soit humain ou animal),
- Collusion dans les deux cas du progrès scientifique et de la technique, au service d'une industrialisation du vivant,
- L'humiliation des humains en les traitant d'animaux comme prélude à leur persécution, à leur exploitation et leur assassinat²,
- L'oppression des animaux comme modèle et entraînement à toutes les autres formes d'oppression³,

D'autre part, l'animalisation pour stigmatiser l'autre comme inférieur est un procédé analysé par Léon Poliakov, dans le contexte de l'antisémitisme et du racisme⁴. Florence Burgat rappelle également : « Dans le champ de l'animalisation des humains, celle des victimes de l'extermination nazie, maintes fois soulignée, est allée jusqu'à s'inscrire dans les procédés de mise à mort et dans le traitement des cadavres. À la lancinante question « Pourquoi sont-ils allés à la mort comme des moutons à l'abattoir ? » soulignant la fatalité d'un processus de désindividualisation et de négation de l'humanité répond, ainsi que le rapporte Hannah Arendt lors du procès d'Eichmann, le fait qu'en Roumanie « on exposait les cadavres dans les boucheries juives⁵ ». Dans un système qui a usé de la séparation des tâches entre ceux qui donnent les ordres de tuer et ceux qui les exécutent, diluant ainsi les responsabilités et s'appliquant à « banaliser le mal », les fusillades furent abandonnées pour le gaz, qualifié de « procédé médical⁶ » : c'est en ce sens que les nazis remplacèrent le terme « meurtre » par l'expression « accorder une mort miséricordieuse » en évitant des « souffrances inutiles⁷ ». Selon des logiques qui semblent proches, on notera que c'est dans ces mêmes termes que la législation en matière d'abattage des animaux de boucherie s'exprime : éviter les « souffrances inutiles » en procédant à un abattage « humanitaire »⁸.

¹ *Ibid.* p.114.

² *Ibid.* p.52.

³ *Ibid.* p.31.

⁴ BURGAT, F. « Logique de légitimation de la violence. Animalité vs humanité » in *De la violence II, Séminaire de F. Héritier*, Paris, O. Jacob, 2005.

⁵ ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, (1963), trad. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1991, p. 311.

⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁷ *Ibid.*, pp. 180-181.

⁸ BURGAT, F. « Logique de légitimation de la violence. Animalité vs humanité » *op. cit.*

En outre, Derrida nous rappelle que T.W. Adorno va jusqu'à comparer « le rôle que jouent les animaux virtuellement dans un système idéaliste au rôle que les Juifs jouent pour un système fasciste »¹. Pour Théodor W. Adorno et Max Horkheimer en effet, l'exploitation animale est l'expression de la soif de pouvoir de l'homme, et l'argument du tortionnaire se convainquant que sa victime « n'est qu'un animal » permet les pires cruautés, à l'égard des animaux comme des hommes² : « L'indignation que suscitent les cruautés commises diminue à mesure que les victimes cessent de ressembler aux lecteurs normaux, qu'elles sont plus brunes, « plus sales », plus proches des « Dagos » . Voilà qui éclaire autant sur les atrocités que sur les spectateurs. Peut être la schématisation sociale de la perception est elle ainsi faite chez les antisémites qu'ils ne voient plus du tout les Juifs comme des hommes. L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes. Leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d'un animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui ci repousse ce regard - « ce n'est qu'un animal » - réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que « ce n'est qu'un animal », car même devant un animal ils ne pouvaient le croire entièrement »³. Ainsi, pour Adorno, le fascisme s'origine dans cette injure faite à l'animal, voire à l'animal dans l'homme⁴.

Dans *L'animal que donc je suis*, J. Derrida utilise, non sans hésitation, le terme de « génocide » à propos de l'exploitation industrialisée de l'animal. Il s'en explique ainsi : « (...) (il y aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. Car elle se complique ici : l'anéantissement des espèces, certes, serait à l'œuvre, mais il passerait par l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable, dans des conditions que les hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même »⁵.

Enfin, pour Marguerite Yourcenar, l'exercice de la cruauté sur les animaux ne peut que présager celle à l'égard des humains, et les différentes oppressions restent indissociables : « « Tu ne tueras pas. » Toute l'histoire, dont nous sommes si fiers, est une perpétuelle infraction à cette loi. « Tu ne feras pas souffrir les animaux, ou du moins tu ne les feras souffrir que le moins possible. Ils ont

¹ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... op. cit.* p.116.

² JEANGENE VILMER, J.-B. *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011, p.273.

³ ADORNO, T. W. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, 1951, §68, Payot, 2003, p.142.

⁴ BOURGAIN, A. *Chemins de traverse, Passages de Freud à Derrida*, Limoges, Editions Lambert-Lucas, 2009, p.62.

⁵ DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis, op. cit.* p.47.

leurs droits et leur dignité comme toi-même », est assurément une admonition bien modeste ; dans l'état actuel des esprits, elle est, hélas, quasi subversive. Soyons subversifs. Révoltons-nous contre l'ignorance, l'indifférence, la cruauté, qui d'ailleurs ne s'exercent si souvent contre l'homme que parce qu'elles se sont fait la main sur les bêtes. Rappelons-nous, puisqu'il faut toujours tout ramener à nous-mêmes, qu'il y aurait moins d'enfants martyrs s'il y avait moins d'animaux torturés, moins de wagons plombés amenant à la mort les victimes de quelconques dictatures, si nous n'avions pas pris l'habitude de fourgons où des bêtes agonisent sans nourriture et sans eau en route vers l'abattoir, moins de gibier humain descendu d'un coup de feu si le goût et l'habitude de tuer n'étaient l'apanage des chasseurs. Et dans l'humble mesure du possible, changeons (c'est à dire améliorons s'il se peut) la vie »¹.

4) Une violence à l'origine de toutes les autres

Nous avons rapidement tissé quelques liens entre l'oppression des animaux et d'autres formes de domination et de violence. Nous aurions pu évoquer d'autres domaines de discrimination, comme celui de la violence éducative² par exemple, notamment dénoncée par la philosophe, psychologue et sociologue Alice Miller. Née en 1923 et décédée en 2010, A. Miller a consacré sa vie à la recherche sur l'enfance. Elle a notamment étudié les ressorts de la violence éducative, plus particulièrement dans son ouvrage *C'est pour ton bien*, en 1985. Elle y dénonce non seulement la violence visible, mais aussi la « pédagogie noire », qui seraient à l'origine, selon elle, de la prise de pouvoir de Hitler et du soutien qu'il trouvât dans la population allemande de l'époque. A. Miller dénonce les méfaits de l'éducation traditionnelle – qui a pour but de briser la volonté de l'enfant pour en faire un être docile – et montre comment, à l'origine de la pure violence, celle que l'on inflige à soi-même ou celle que l'on fait subir à autrui, on trouve toujours le meurtre de l'âme enfantine³.

Nous aurions pu évoquer également l'analogie entre l'enfermement de l'animal tenu en captivité et le traitement asilaire de la folie, et citer les travaux d'Henri Ellenberger⁴ qui a comparé les réactions psychopathologiques des animaux tenus captifs dans les zoos à celles des patients soignés en hôpital psychiatrique.

¹ YOURCENAR, M. « Qui sait si l'âme des bêtes va en bas ? » (1981) in *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983, pp.151-157.

² La violence éducative repose sur les mêmes présupposés que les discriminations précédemment évoquées : un rapport de force opposant un dominant (l'adulte) et un dominé (l'enfant). Si les châtiments corporels sont interdits à l'école en France, ils restent autorisés au sein des familles, contrairement à d'autres pays, essentiellement européens, qui en ont aboli l'usage entre 1979 et aujourd'hui (Suède, (1979), Croatie (1999), Autriche (1989), Bulgarie (2000), Chypre (1994), Danemark (1997), Finlande (1983), Allemagne (2000), Islande (2003), Lettonie (1998), Norvège (1987), et Ukraine (2002)).

³ MILLER, A. *C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Aubier, 1999.

⁴ ELLENBERGER, H. « Jardin zoologique et hôpital psychiatrique », in EY, H. et BRION, A. (sous la dir. de), *Psychiatrie animale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

Nous aurions pu multiplier les exemples à l'infini, et évoquer également la discrimination et la violence à l'égard des personnes handicapées, des personnes âgées, des personnes homosexuelles et plus généralement LGBT, et de toute personne appartenant à une « minorité » (et même des végétariens¹ !). Il ressort de ce rapide tour d'horizon que la violence sur l'animal peut être considérée comme le prototype de toutes les autres formes de violence, la domination de l'humain par l'humain passant souvent par une animalisation de celui-ci.

Jusqu'à Foucault et sa conceptualisation du « biopolitique », l'idée d'une oppression de l'animal comme matrice de celle de l'humain semble se vérifier à nouveau. Le biopolitique désigne la stratégie politique qui s'intéresse à la maîtrise de l'être humain en tant que simple corps vivant – notion de vie nue – et non plus en tant que sujet de droits, cette maîtrise passant alors de la mise en ordre à la mise à la norme – avec tous les effets profondément déshumanisants que ce dernier terme suggère. Il en résulte, selon G. Agamben, une sorte d'animalisation de l'homme effectuée par les techniques politiques les plus sophistiquées² : « le développement et le triomphe du capitalisme n'auraient pas été possibles, (...) sans le contrôle disciplinaire réalisé par le nouveau bio pouvoir qui, par une série de technologies appropriées, s'est créé pour ainsi dire les « corps dociles » dont il avait besoin »³. Michel Foucault dénonce ce bio-pouvoir, qui réglemente les rapports des hommes entre eux et de l'homme avec les autres espèces, en utilisant pour les uns et les autres les mêmes techniques d'asservissement et de contrôle⁴.

Nous ne saurions par ailleurs trop souligner l'aspect « contagieux » de la violence⁵. C. Rémy explique bien ce phénomène de « contamination » de la violence, qu'elle a elle-même observé au sein d'un abattoir : exercée d'abord sur l'animal, la violence, banalisée, s'étend facilement et rapidement sur l'humain. Il est important sur ce point de rappeler qu'avant que ne soient créés les abattoirs, les animaux de boucherie étaient tués dans la rue, à la vue de tous. Au début du XIX^e siècle, s'amorce la dénonciation de ces tueries et de l'effet pervers du spectacle de la mise à mort, particulièrement sur les enfants, car « cette exhibition inciterait à la violence ». Parallèlement à des considérations d'hygiène, c'est aussi ce souci moral qui conduit à la création des abattoirs, qui permettront de « cacher la mise à mort »⁶.

¹ Qui n'échappent pas à la règle et peuvent être confrontés à la végéphobie*.

² TERRAL, F. « Sur le lien social capitaliste », in *L'en-je lacanien* 1/2003 (n° 1), p.139-150. en ligne : www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2003-1-page-139.htm.

³ AGAMBEN, G. *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p.11.

⁴ CHEBILI, S. *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.141.

⁵ REMY, C. « Tuer sans émotion ? Réflexions sur la mise à mort des animaux à l'abattoir », in *Libérer les animaux ? Critique* Tome LXV n°747-748, août-septembre 2009, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, 2009.

⁶ *Ibid.* p.693.

Tristan Garcia rappelle enfin que l'animal serait devenu en quelque sorte « l'hyperbole de l'opprimé, du dominé, de l'exploité »¹, la figure de la victime absolue. Aussi, les droits des animaux constitueraient la forme la plus pure de justice sociale, les animaux étant les plus vulnérables des opprimés. Dépourvues du pouvoir de « combattre pour elles-mêmes » et par-là immensément vulnérables en effet, les bêtes n'ont comme ultime moyen de défense que l'auto-destruction et l'anticipation de leur propre mort. L'angoisse générée par les terribles conditions d'élevage (promiscuité extrême, manque de lumière, bruit) les pousse effectivement à se mutiler entre elles, quand cet ultime faculté de défense ne leur est pas, elle aussi, confisquée².

En réponse à ce constat, selon lequel la violence et la domination des hommes par les hommes (sous-tendue par le présumé selon lequel « l'autre à soi » est prétendument inférieur à soi) s'origine dans la violence des humains sur les animaux (sous-tendue par l'idée selon laquelle « ce ne sont que des animaux » c'est-à-dire des objets), pouvons-nous penser qu'une autre considération de l'animal – comme sujet, digne de respect et ayant droit à la vie – conjuguée au refus de la violence à son égard pourraient permettre, par un effet de transmission, une pacification du lien social ?

C) L'altérité, c'est l' « animal », en l'autre comme en soi

Ainsi, que ce soit dans le racisme, le sexisme, ou l'antisémitisme, dans la violence éducative comme dans le traitement de la folie, l'analogie avec le traitement de l'animal peut être soutenue. Ceci s'explique sans doute, comme nous l'avons vu, par le fait que la violence à l'encontre de l'animal, qui incarne l'être vulnérable par excellence, est la matrice, le prototype de toute forme de violence vis-à-vis de l'autre. Aussi, la domination et l'oppression de cet autre, que l'on nomme « semblable », semblent s'originer justement dans « l'insupportable » de son altérité.

Dans un entretien pour le Monde en 1979, Claude Lévi-Strauss répond à ceux qui voient dans sa pensée une forme d'anti-humanisme³ : « On m'a souvent reproché d'être anti-humaniste. Je ne crois pas que ce soit vrai. Ce contre quoi je me suis insurgé, et dont je ressens profondément la nocivité, c'est cette espèce d'humanisme dévergondé issu, d'une part, de la tradition judéo-chrétienne, et, d'autre part, plus près de nous, de la Renaissance et du cartésianisme, qui fait de l'homme un maître, un

¹ GARCIA, T. *Nous, animaux et humains, Actualité de Jeremy Bentham*, op. cit. p.112.

² Entre autres, la castration du bec des volailles et de la queue des cochons est une pratique courante, destinée à éviter ces comportements auto-destructeurs.

³ Le souci pour l'animal est parfois compris comme une misanthropie déguisée, ou un anti-humanisme, voir notamment FERRY, L. *Le nouvel ordre écologique*, Le livre de poche, Paris, Grasset, 1992, ainsi que l'instructive réponse à Luc Ferry : HARDOUIN-FUGIER, E., REUS, E., OLIVIER, D. *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Lyon, Editions Tahin party, 2002.

seigneur absolu de la création »¹. Il fait de l'arrogance de l'humain vis-à-vis des autres êtres vivants la source de toute forme de discrimination : « J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis des siècles, mais dirais-je, presque dans son prolongement naturel, puisque c'est en quelque sorte d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, ses parents, certaines catégories reconnues seules véritablement humaines, d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces vivantes humaines et non humaines, *véritable pêché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction* »². Lévi-Strauss développe ainsi une conception du rôle de l'homme parmi les vivants, assez proche de celle de Théodore Monod d'ailleurs, où le respect de toutes les formes de vie est central : « Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte *d'humilité principielle* : l'homme commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne se mettrait ainsi à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même »³.

La leçon donnée par Lévi-Strauss est précieuse, et nous pouvons entendre ce vœu d'humilité comme la nécessité d'accepter l'altérité en l'autre, qu'il soit animal ou humain, homme ou femme, adulte ou enfant, etc. L'animal ne constitue-t-il pas effectivement l'autre absolu – ou, comme le suggère Lévi-Strauss, le « plus autrui de tous les autrui »⁴ ?

Nous proposons d'autre part, pour mieux comprendre cette notion d'altérité et ses enjeux, de nous rappeler des liens établis par Freud entre humanité et animalité⁵. Comme nous l'avons indiqué au début de notre étude, Freud évoque fréquemment l'appartenance de l'homme au règne animal, et au-delà, attribue un appareil psychique et l'existence d'un surmoi à certains animaux « supérieurs ». Dénonçant à plusieurs reprises la posture arrogante de l'homme vis-à-vis des autres espèces, il postule enfin une « nature animale de l'inconscient »⁶.

¹ LEVI-STRAUSS, C. « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », Entretien avec Jean-Marie Benoist, *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

² *Ibid.* Nous soulignons.

³ *Ibid.*

⁴ LEVI-STRAUSS, C. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 49-55.

⁵ Cf. *Infra* p.25-26.

⁶ Cf. *Infra* p.27 note 3.

Dans cette perspective, à considérer avec Lévi-Strauss l'animal comme « le plus autrui des autrui » et avec Freud l'inconscient comme animal, ne pouvons-nous pas estimer en définitive que : « l'altérité, c'est l'animal, en l'autre comme en soi » ? De fait, l'acceptation de ce qu'il y a d'étrange, d'inédit, et d'« autre » en soi (d'inconscient donc) doit permettre d'accepter l'altérité de l'autre. Par conséquent, admettre notre propre altérité (animalité) ne serait pas sans incidences sur l'autre (humain et animal). Quant à notre question, cette assomption de l'appartenance de l'homme au règne animal ferait du carnisme* une forme de cannibalisme. Lévi-Strauss illustre cette idée en imaginant ce que pourrait être l'avenir : « Le lien entre l'alimentation carnée et un cannibalisme élargi jusqu'à lui donner une connotation universelle a donc, dans la pensée, des racines très profondes. Il ressort au premier plan avec l'épidémie des vaches folles puisque à la crainte de contracter une maladie mortelle s'ajoute l'horreur que nous inspire traditionnellement le cannibalisme étendu maintenant aux bovins. (...) Mais combien sommes-nous, bien avant ces événements, qui ne pouvions passer devant l'étal d'un boucher sans éprouver du malaise, le voyant par anticipation dans l'optique de futurs siècles ? Car un jour viendra où l'idée que, pour se nourrir, les hommes du passé élevaient et massacraient des êtres vivants et exposaient complaisamment leur chair en lambeaux dans des vitrines, inspirera sans doute la même répulsion qu'aux voyageurs du XVIème ou du XVIIème siècle, les repas cannibales des sauvages américains, océaniens ou africains »¹.

Sur cette question de l'autre, en 1968-1969, dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, il s'agit pour Lacan de savoir comment, par une psychanalyse, l'autre (le voisin, l'étranger, l'ami ou l'ennemi) peut être reconnu non pas comme semblable, mais bien dans « son altérité irréductible »². P. Bruno note d'ailleurs à ce propos : « Ce n'est pas un hasard si la philosophie contemporaine, par exemple Giorgio Agamben dans *L'ouvert* ou Jacques Derrida dans *Etats d'âme de la psychanalyse* réinterroge la frontière, qu'on croyait définitivement tracée, de l'humain et de l'animalité »³. La figure de l'animal semble donc indispensable à toute réflexion sur l'autre.

D'autre part, Jacques Derrida met effectivement au travail de façon inédite la notion d'altérité, en récusant la dichotomie traditionnelle humain-animal : « Mais il n'y a pas une seule frontière, une et indivisible, entre l'Homme et l'Animal. », et il évoque *des* hétérogénéités et *des* limites⁴. La coupure entre l'homme et l'animal n'est donc pas unique, et comme nous l'avons vu, le signifiant même d'« animal » constitue pour Derrida la première violence faite aux animaux. Ce qu'il y a de fondamentalement original dans sa pensée est bien la considération de l'animal pour lui-même et de son point de vue. Il souligne également que l'animal est traditionnellement considéré comme un « humain sans... » (sans langage, sans art, etc.) et comme privé de ce qui fait la prétendue supériorité

¹ LEVI-SRAUSS, C. « La leçon de sagesse des vaches folles », *op. cit.* p.46.

² BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010, p.171.

³ *Ibid.* p.172.

⁴ DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... Dialogue*, *op. cit.* p.111.

de l'humain sur le règne vivant. C'est sans doute à partir de ce point que peuvent se penser les incidences de la relation homme-animal sur la relation sujet-autre. En effet, ne touchons-nous pas là au cœur de ce qui permet l'émergence de la violence entre deux êtres, à savoir la conviction de l'un d'être supérieur ou plus légitime que l'autre ? N'est-ce pas là le plus puissant ressort du racisme, du sexisme, et de toute forme de discrimination et d'oppression ? Ceci pose la question de la domination comme réponse à l'altérité – sous-tendue par le présupposé selon lequel « l'autre à soi » est inférieur à soi et confirme que le rapport de force (se penser comme supérieur ou inférieur à l'autre) pose les conditions favorisant l'émergence de la violence. Quelle alternative, quelle autre réponse que la domination / chosification / néantisation, dans la rencontre du sujet avec l'altérité ?

Par conséquent, un changement du rapport de l'homme à l'animal, comme proposé par exemple par l'antispécisme, n'impliquerait-il pas l'accession à une forme profondément autre du politique ? Une telle alternative pourrait peut-être se penser du côté de la responsabilité et de la fraternité, de l'hospitalité (J. Derrida), de la dignité animale et de la tutelle sur la vie dépendante (P. Sloterdijk)¹ et de la révérence à la vie (T. Monod) ; avec pour condition que chacun en passe par une acceptation de sa propre vulnérabilité², chacun étant un autre pour l'autre, mais aussi toujours un peu autre à lui-même.

D) Le discours de l'analyste : à l'écoute de l'inconscient

Nous proposons, au moment de conclure, de tenter de savoir si le végétarisme éthique peut être pensé grâce à la logique de l'un des quatre discours définis par Lacan : le discours de l'analyste.

« Autrui des autres », « autre absolu », « altérité radicale » : autant de signifiants pour désigner l'autre animal, l'autre humain, et l'autre (l'inconscient) en soi... L'invitation de Derrida à considérer « l'animot » dans sa radicale altérité a quelque chose de la *révolution*, autant au sens de la subversion qu'à celui de la rotation cyclique. En effet, il affirme qu'il y a bien dans l'humain une dénégation de son animalité, celle-ci constituant pourtant le propre de son humanité : « Je dis bêtise pour nommer le seul propre de l'homme dont l'expression soit garantie dans la sémantique de la langue française. On peut toujours parler de la bêtise des hommes, parfois de leur bestialité : il n'y a aucun sens, aucun droit à parler de la bêtise ou de la bestialité d'une bête »³. Et à nouveau, à propos de l'animalité de l'homme : « Les hommes seraient d'abord ces vivants qui se sont donné le mot pour parler d'une seule voix de l'animal et *pour désigner en lui celui qui, seul, serait resté sans réponse, sans mot pour*

¹ SLOTERDIJK, P. « Une menace pour l'humanisme ? » (*Débat avec Luc Ferry*), trad. Olivier Mannoni, *Le monde des débats* n°26, juin 2001.

² Corine Pelluchon propose une réflexion originale dans ce sens : PELLUCHON, C. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité, Les hommes les animaux la nature*, Paris, Cerf, 2011.

³ DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, op. cit. p.93.

répondre »¹. (Derrida fait allusion ici à l’assertion de Lacan selon laquelle l’animal réagit mais ne répond pas ; il conteste cette idée en mettant en doute le fait que l’humain, lui, puisse répondre).

Ceci n’est pas sans rappeler l’hypothèse de Freud quant à la « nature animale de l’inconscient ». Comme nous l’avons précédemment suggéré, l’inconscient pourrait être cet animal en soi, cette altérité sans cesse renouvelée, qui fait parfois du sujet une énigme pour lui-même.

Ainsi, à tenter de confronter le végétarisme éthique à la logique du discours de l’analyste, nous proposerons seulement quelques pistes de réflexion, sous forme d’hypothèses. Nous pouvons dire tout d’abord que l’autre (c’est-à-dire l’animal), y est considéré pour lui-même, comme sujet (\$) – sensible, et pouvant prétendre au droit à l’existence². P Bruno nous rappelle en effet que le discours de l’analyste, en situant le sujet à la place de l’autre, est le seul discours qui appréhende l’autre comme un sujet³.

Par ailleurs, l’abstinence de consommation de viande peut se comprendre comme une mise au travail du manque (a), du trou, ce manque étant en quelque sorte « adressé » à l’autre, dans la mesure où cette abstinence est justifiée par le souci pour l’animal et le refus de cautionner toute violence à son encontre. De plus, s’abstenir de manger l’animal équivaldrait à « se taire pour écouter l’autre » (analogie avec la neutralité bienveillante) et *le laisser être* dans son altérité.

D’autre part, le S2 en place de vérité serait à entendre comme le savoir du sujet quant à sa propre animalité/altérité. C’est de se savoir lui-même « animal » (S2) qu’il institue le manque (a) comme central.

Cette opération produit des signifiants (S1), ceux de l’existence animale, si nous pensons avec Walter Benjamin que « toute manifestation de la vie peut être conçue comme pur langage »⁴.

Au final, par la mise au travail du manque et l’inscription de l’animal comme sujet en place d’autre, la démarche du végétarisme éthique semble bien relever d’une logique analogue à celle du discours de l’analyste.

Dans le discours capitaliste, le manque était produit, dans ce que Lacan appelle une « industrialisation du désir » : « Qu’on en soit arrivé à industrialiser le désir, enfin... on ne pouvait rien faire de mieux pour que les gens se tiennent un peu tranquilles, hein ?... et d’ailleurs on a obtenu

¹ *Ibid.* p.54. Nous soulignons.

² Florence Burgat a démontré pourquoi et dans quelles mesures on peut effectivement parler d’« existence animale », et non simplement de « vie » : BURGAT, F. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, *op.cit.*

³ BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L’invention du symptôme*, *op. cit.* p.196.

⁴ BENJAMIN, W. *Mythe et violence*, traduit de l’allemand par M. De Gandillac, Paris, Denoël, 1971.

le résultat »¹. Le manque est *a contrario* ici mis au travail (et non incarné par le sujet, comme dans l'anorexie et la sainteté²), et remis en place de cause par le renoncement à la jouissance toute. De même, là où le discours capitaliste met chacun en position de mâle jouisseur et tyrannique, seul et jamais rassasié, le végétarisme éthique peut se concevoir comme renoncement à la jouissance pour sauver l'alliance (de tous les vivants), grâce auquel est rétablie une forme de lien « social ».

Par ailleurs, Lacan nous alerte dans *Télévision* sur le fait qu'« à dénoncer le discours capitaliste on le renforce toujours »³, mais précise que ce qui « œuvre » dans la logique du discours analytique travaille contre le discours capitaliste. Par conséquent, si le végétarisme éthique procède bien de la logique du discours de l'analyste, alors il procède effectivement d'une objection, d'une résistance (voire d'une sortie ?) du discours capitaliste. Dans cette perspective, la légitimité d'une loi symbolique (celle établissant l'interdit du meurtre) viendrait se substituer à la violence de la loi du plus fort.

Pour finir, et au risque de faire de la conclusion de ce chapitre un plaidoyer pour l'analyse (nous prenons le risque !), ne pouvons-nous pas envisager la cure analytique comme l'occasion pour le sujet singulier d'oser partir à la rencontre, sans boussole ni carte, de l'infantile en lui, de son inconscient, de cette précieuse vulnérabilité, de cet éprouvé d'avant le langage et la parole, que peut venir faire résonner en chacun la rencontre d'un animal ?

¹ LACAN, J. *Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana à Milan, le 4 février 1973, in Lacan en Italie*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 78-97.

² Cf. BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, op. cit. p.259.

³ LACAN, J. *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p.26.

CONCLUSION

A partir du constat de l'exploitation animale industrielle, nous avons tenté de savoir, en nous appuyant sur l'exemple du végétarisme de Théodore Monod, si le choix végétarien pouvait constituer une résistance au capitalisme.

Le constat est sans appel : nous sommes dans une société de l'extermination. Parce que « la culture de l'extermination nie la fonction totémique d'inscription par la nomination dans une lignée sociale et familiale »¹ ; parce que la culture ne protège pas de la sauvagerie et est toujours insuffisante à protéger du retour de la cruauté et de la férocité refoulées², parce qu'enfin l'absence de tout contact avec les victimes donne son caractère « soft » et « désincarné » à la guerre post-moderne³ ; pouvons-nous penser avec J.-B. Paturet à un au-delà de Freud ? Un au-delà de la culture de l'extermination ?

Parce que l'élevage intensif est un système qui s'auto-génère, ce n'est pas seulement la mise à mort des animaux qui est industrialisée, mais jusqu'à leur venue à la vie... De leur naissance, de leur vie, de leur folie : ils sont dépossédés de tout. On a industrialisé le vivant... et comme le rappelle Lacan, le désir. Oui, nous pouvons dire avec Louise Michel que nous sommes des sauvages. C'est le hasard qu'on extermine, mais aussi le temps, la diversité, la contingence du vivant. Car en effet, que fera le capitalisme lorsqu'il aura liquidé totalement la nature, les poissons, les oiseaux ?⁴

Le questionnement sur le végétarisme et l'alimentation carnée a amené celui sur la relation humain-animal, et par-là la mise au travail des notions d'animal et d'animalité dans la psychanalyse.

Cette question nous a permis de revisiter plusieurs concepts psychanalytiques, parmi lesquels la pulsion, le mythe de la horde, l'objet a, le fétiche, la perversion.

Le carnisme est compris comme conséquence et reflet d'un puissant déni par l'homme de sa propre animalité (qui trouverait sa source dans une honte de ses origines ?) : manger l'autre-animal institue une frontière dominant-dominé, et permet à l'homme de se placer du « bon côté » – croit-il. Ce déni de l'animalité de l'homme a pour conséquence un retour de ce qui est dénié, sous la forme notamment d'un surinvestissement des animaux dits « de compagnie », ou encore de l'omniprésence de la figure de l'animal dans le monde de l'enfance. La répétition du meurtre, à l'infini et sans culpabilité, dans l'abattage industriel, est comprise comme la conséquence d'une non-assomption du meurtre primordial mais aussi du déni de la castration : de n'avoir pas tiré les conséquences du

¹ PATURET, J.B. « *Au-delà de Freud, une culture de l'extermination ?*, Paris, Cerf, 2009, p.95..

² *Ibid.* p.28.

³ *Ibid.* p.128.

⁴ DOSTALER, G. et MARIS, B. *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Pluriel, 2010, p.50.

meurtre princeps, nous n'en finissons plus de tuer l'animal, et d'en amener d'autres à la vie, sans fin, pour les tuer à leur tour.

Nous avons supposé d'autre part que ce qui fait trauma pour le sujet dans l'industrialisation du vivant est peut-être la réification du vivant, le spectacle de la mort nue (dépourvue de toute enveloppe rituelle), et la rencontre avec le réel de la castration. La levée du voile sur l'horreur ne se fait pas sans heurts, et c'est l'être même du sujet qui est convoqué tout entier dans sa prise de décision.

L'étude de la notion de perversion a permis d'envisager le végétarisme éthique comme la transformation de l'objet-viande ayant fonction de fétiche qui voile l'horreur de la castration, en une considération de l'animal dans son unité comme représentant de l'objet a, toujours déjà perdu, de fait inaccessible.

De plus, Jacques Derrida propose une façon révolutionnaire de penser l'animal, comme pure altérité, et considérer l'animal pour lui-même réajuste la relation de l'homme à ces « autres », tous singuliers. La compassion pour l'« animot » et l'humanisme ne sont donc plus exclusifs l'un de l'autre, comme le montre le végétarisme éthique de Théodore Monod, résolument indissociable de son combat permanent pour l'humain.

A été également posé que l'oppression des animaux a toujours servi de modèle à toute forme de domination et la bestialisation de l'opprimé servi d'alibi à son anéantissement »¹. Est au cœur de notre réflexion l'acceptation de l'altérité, en l'autre (animal, humain, homme, femme, etc.) comme en soi (l'inconscient, l'animal en nous). Le respect de l'altérité comme alternative à la domination, au mépris, ou à l'exploitation de l'autre trouve à s'appliquer dans toute lutte éthique ou politique où s'exerce un rapport de force.

Grâce à la formalisation des quatre discours et du discours capitaliste par Lacan, nous avons pu établir que le végétarisme éthique, relevant de la logique du discours de l'analyste, pouvait effectivement s'inscrire comme soustraction au discours capitaliste. Ce choix, conçu comme restauration de l'impossible par le renoncement à la jouissance toute, rétablit ainsi le manque qui fonde la division subjective. Il peut s'envisager dans un mouvement de « réhumanisation de l'humain ».

Au-delà, il ressort de notre étude que tout acte éthique peut être considéré de même, pour peu qu'il consiste en une adresse à un autre, qu'il instaure ou restaure un lien social, qu'il conçoive l'autre

¹ Dossier « L'esprit des bêtes, quand les animaux font la littérature », *Le magazine littéraire*, n°485, avril 2009.

comme sujet dans son altérité, et qu'il instaure un manque, une limitation de la jouissance, une restauration de l'impossible.

« *Ames sensibles, s'abstenir* », tel est l'avertissement donné quand pointe la possibilité d'une rencontre avec le réel. L'essentiel de ce travail pourrait sans doute contenir dans cette mise en garde, avec toutes les ponctuations que nous pouvons imaginer pour décliner tous les possibles (selon de l'âme de qui il est question, et qui s'abstient)...

Dans une société où la cruauté à l'égard des bêtes est institutionnalisée, et banalisée autant que déniée, le végétarisme apparaît comme un acte de désobéissance. Aussi, à la standardisation, à la technicisation, et au règne du « même », propres au discours capitaliste, répond dans le végétarisme éthique la volonté du respect du vivant, dans son altérité, sa diversité et sa contingence.

L'habitat du parlêtre est certes langagier, mais il n'est pas *seulement* langagier. Lacan dit bien que « l'inconscient est structuré *comme* un langage », il n'est pas un langage en soi, et ne justifie donc pas que nous nous affranchissions des lois de la gravité, de l'espace et du temps, de la finitude de notre environnement.

Réside peut-être là le défi qui se présente à l'homme post-moderne, de façon de plus en plus urgente : parvenir à habiter le langage sans omettre d'habiter notre corps, mais aussi le monde physique – que nous partageons avec d'autres êtres vivants – sans risquer de s'exterminer tous, jusqu'au dernier...¹ ni de les exterminer eux.

Et tant de questions déployées et en attente de réponse. Quid d'une pensée sans langage chez les animaux ?

Les objecteurs de croissance se font objecteurs de jouissance. Comment habiter le lien social, à objecter à la jouissance toute ?

La psychanalyse est-elle, comme le demande Derrida, une anthropologie ?

Peut-on penser, avec la psychanalyse, un au-delà de la cruauté ?

¹ Freud est conscient de cette urgence à repenser la place de l'homme dans la nature : « (...) l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant, il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? », FREUD, *Le malaise dans la culture*, 1930, Paris, PUF, 1995.

Nouer l'animalité et l'inconscient, enfin, n'est-ce pas le génie de Freud ? Dans cette perspective, l'analyse permet-elle de renouer avec ce qu'il y a – qui il y a – d'animal en soi ?

Et sur le plan clinique : Quelle place de la question de l'animal et de sa chair dans la clinique de l'anorexie et de la boulimie ? Quid de la question de l'animal dans la clinique de l'autisme ? Nous avons sans doute des chemins à tracer, à partir de l'intérêt qui est parfois celui du sujet dit autiste pour le spectacle de ces existences silencieuses, présences sans énonciation et histoires sans paroles dans lesquelles il se « reconnaît » peut-être ?

A préférer en tous cas la loi symbolique à la loi du plus fort, quel lien social peut-on espérer créer ?

Freud a justement rappelé que la violence est inhérente à l'humain. Mais à considérer que « C'est en nous que la paix et la violence du monde commencent »¹ ne devons-nous pas viser, sinon la limitation de cette violence, au moins sa transformation, dans l'espace du sublime ?

En tous cas, pas sans l'autre.

¹ KAPLAN, H. *Fondements éthiques pour une alimentation végétarienne*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.135.

ANNEXES

**Fabrice Nicolino : « Tant qu'il y aura des abattoirs,
il y aura des champs de bataille »**

Par [Agnès Rousseaux](#)

(16 octobre 2009)

Inquiétante pour la santé humaine, menaçante pour la diversité des espèces, dangereuse pour le climat, l'industrie de la viande a échoué à résoudre le problème de la faim. C'est ce que démontre le journaliste Fabrice Nicolino dans un essai intitulé *Bidoche*. Il aurait très bien pu s'intituler « barbaque » ou « charogne »... Les Français mangent en moyenne, chaque année, 92 kg de chair fraîche, congelée ou stérilisée, une carne produite presque exclusivement par l'industrie. Autant dire que les questions soulevées par cette antithèse d'un livre de cuisine nous concernent tous, en tant que consommateurs et citoyens. Attention, l'interview qui suit peut pousser à devenir végétarien.



Photo : [Jean Miaille](#)

Quels sont réellement les risques sanitaires concernant la consommation de viande ?

Il faudrait être bien naïf pour croire qu'il n'y a pas d'impact pour l'homme à farcir les animaux d'antibiotiques, d'hormones, de tranquillisants, de stimulateurs d'appétit, de tout ce qui passe dans les mains des industriels. Nous sommes juste derrière dans la chaîne alimentaire. Nous ingérons forcément ce que mange le cheptel, on ramasse tout. Depuis une dizaine d'années, des études de plus en plus nombreuses montrent d'importantes concordances entre la consommation de viande et les maladies, comme l'obésité, le diabète, les maladies cardio-vasculaires, le cancer. L'Institut national du cancer (INCa) a lancé une alerte en février 2009 et a publié des chiffres inquiétants sur les risques liés à la consommation de viande rouge et de charcuterie [1]. Un ensemble de faits s'accroissent. On peut clairement dire aujourd'hui que manger de la viande attire des ennuis de santé.

La plus vaste des études jamais menée sur la nutrition, dirigée par l'éminent nutritionniste T. Colin Campbell, impliquant 500.000 personnes en Chine et aux États-Unis, a montré que le meilleur régime est très largement végétarien. Cela va à l'encontre de ce qui est raconté depuis des décennies, toute cette propagande en faveur de la consommation de la viande. C'est profondément enraciné dans l'esprit humain : la viande serait bonne pour la santé. C'est surtout un signe extérieur de richesse, le symbole d'un statut social.

Les contrôles sanitaires ne permettent-ils pas de diminuer les risques liés aux manipulations génétiques, à l'injection de substances, à la transformation des animaux en produits industriels ?

Que veut dire « contrôle sanitaire » quand il y a des milliers de points de vente ? Le business fait la loi. Il n'y a qu'à voir comment George Bush, et Reagan avant lui, ont choisi des industriels comme conseillers. Même si les contrôles avaient montré quelque chose, il y aurait eu blocage au niveau politique. Regardez comment Bush a fait peu de cas de l'Agence de protection environnementale (EPA), comment il l'a censuré. L'industrie de la viande est une industrie reine, enracinée dans l'histoire américaine. On ne peut pas espérer la contrôler efficacement aux États-Unis. En France, le nombre de contrôleurs est ridicule, ça n'a aucun sens.

Le problème n'est pas tant le contrôle que la production. Quand on voit qu'on est capable d'entasser jusque 150.000 poulets dans certaines fermes de l'Iowa ! On nie les besoins physiques, physiologiques des animaux. On crée des conditions artificielles : ils sont plongés dans le noir, dopés aux hormones... Cela ne peut que provoquer des catastrophes. Par exemple, ça arrangeait tout le monde de croire que la grippe aviaire était transmise par les oiseaux migrateurs, qui n'appartiennent à personne. On s'est finalement rendu compte que très peu étaient contaminés. La propagation du virus s'est faite selon les lignes commerciales de l'industrie. Quand on voit la pâtée immonde, avec des restes d'animaux, qu'on

sert aux volailles, quand on sait qu'un virus peut vivre dans les excréments de poulet pendant 35 jours...

Qu'en est-il des institutions internationales, l'Organisation pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) ou l'Organisation mondiale de la santé (OMS) ?

A chaque fois qu'il y a un problème, les spécialistes liés aux institutions mondiales, FAO ou OMS, cherchent à dédouaner les industriels. Cela ne veut pas dire que l'élevage artisanal est l'idéal, mais il existe depuis des milliers d'années, et il est évident que l'apparition du virus est concomitante de celle de l'élevage industriel. Pour la grippe A, la responsabilité de l'entreprise Smithfield est évidente. Les médecins ont constaté les impacts sanitaires des émanations industrielles porcines de ses usines, dans le village de La Gloria au Mexique. Toutes les conditions étaient réunies pour que l'apparition d'un virus tel que celui de la grippe A se produise. Smithfield est la plus grosse entreprise de transformation de bidoche au monde, en France elle est propriétaire du groupe Aoste et des marques Cochonou et Justin Bridou.

Comment s'est opérée la métamorphose entre des petites unités de production et de distribution, et les conglomérats industriels qu'on voit aujourd'hui ?

Il y a eu une logique de concentration à la sortie de la guerre. Certaines petites coopératives agricoles ont profité du boum de l'alimentation animale. On peut citer l'exemple d'André Studler en Bretagne. Il démarre dans la production avicole vers 1947 et 25 ans plus tard, il emploie un millier de salariés. Il signe un contrat avec l'Institut national de recherche agronomique (INRA), pour fabriquer une poule appelée « Vedette 2 ». Une poule merveilleuse dont les besoins alimentaires sont réduits de 25 %, après sélection génétique. En 1985, la Vedette 2 représente 58 % du marché avicole français...

En parallèle s'opère un processus de fusions et acquisitions dans l'industrie pharmaceutique. Des coopératives se transforment en multinationales, comme InVivo. Cette « coopérative » au chiffre d'affaires de 3,6 milliards d'euros, qui emploie 1.800 salariés (appelés « collaborateurs »), s'occupe à la fois du stockage de céréales dans des silos, de conseils à l'agriculture intensive, de distribution, de nutrition animale, et commercialise aussi plus de 50% des pesticides en France. Récemment, InVivo a en partie racheté l'entreprise brésilienne Cargill. Celle-ci, dans l'illégalité la plus complète, a construit des terminaux portuaires au Brésil pour pouvoir exporter plus facilement des tonnes de soja transgénique, qui sert à l'alimentation du bétail. Quand on sait qu'en 2004, 98 % du chiffre d'affaires de Cargill Foods France a été assuré par Mac Do, on imagine ce qu'on mange quand on va dans ces fast-foods.

Le point majeur, dans cette histoire, c'est que l'agriculture n'est plus l'agriculture. Avant, c'était une activité humaine, largement vivrière, qui répondait aux besoins humains et qui, surtout, était sous contrôle de la société. C'est devenu une agriculture industrielle : il n'y a plus de champ, d'agriculteurs, mais des patrons, des traders, des bourses, des stocks, des usines. Les paysans sont devenus des prolos : on leur refile des poussins d'un jour, avec l'alimentation pour les nourrir, ils les font pousser dans des usines, puis les refilent aux industriels qui les leur ont confiés.

Comment s'est mis en place ce système ? Qui a piloté cette évolution ?

Aujourd'hui, nous sommes face à une crise de surproduction. C'est complètement délirant : on est dans une logique qui ne peut conduire qu'à cela. Personne ne doit échapper à ses responsabilités, nous y compris. Car ce système ne peut naître que par l'adhésion des gens. Au début, il satisfait tout le monde. Bien sûr, les industriels ont un rôle central. Qui a donné cette force aux industriels ? Les consommateurs et les paysans, menés en bateau par la FNSEA. Les consommateurs ne veulent plus payer pour la nourriture. Ils sont hallucinés par la publicité et l'univers marchand. Ils plébiscitent ce qui est le plus dégueulasse, les gens se précipitent à Leader Price. En parallèle, ils acceptent d'acheter tel portable pour leurs rejets de 10 ans, ou tel écran plasma...

Les paysans se sont fait avoir, mais ils étaient très contents de voir leurs profits augmenter. Le système de cogestion est totalement dépravé : une coalition entre les agronomes, les industriels et le ministère de l'agriculture depuis 65 ans. Les questions sont toujours débattues entre les mêmes, c'est un micro milieu. C'est un système où la société civile n'est pas représentée. Cela se perpétue car il n'y a pas de révolte, pas de contestation. Alors que les industries sont par définition amORALES. Elles sont coupables aujourd'hui de crimes contre la vie sur Terre, contre l'homme, contre les écosystèmes.

Il y a eu un moment d'euphorie, d'unanimité, après la guerre. Les paysans avaient un désir de revanche sociale. Ils ont piloté la révolution agricole pour faire entrer ce secteur dans le progrès. Dans les années 1970, on voit dans un film de l'ORTF combien les paysans sont contents et fiers de leurs résultats. Les chercheurs dressent des cartes du cerveau des vaches pour améliorer la production... Mais à partir de 1980, on dispose d'assez de connaissances pour savoir que le système est devenu une machine folle. Aujourd'hui, on ne peut plus être de bonne foi quand on défend l'élevage industriel.

L'argument principal de ceux qui défendent la production industrielle de viande, c'est qu'il faut nourrir des milliards d'humains. Comment peut-on produire autrement, tout en satisfaisant les besoins en protéines de la population mondiale ?

L'agriculture industrielle a prétendu qu'elle allait nourrir le monde. Elle disait : « vous critiquez, mais c'est la seule manière de nourrir tous les êtres humains ». Elle a échoué lamentablement. Au bout de 60 ans, c'est l'heure du bilan : il y a plus d'un milliard d'affamés chroniques dans le monde. Il n'y en a jamais eu autant. Or, nourrir des bêtes, cela « coûte » en céréales. Il faut 7 à 10 protéines végétales pour produire une protéine animale. C'est un rendement énergétique désastreux. 60 % des terres agricoles du monde servent au pacage des animaux [2]. Il y aura 9 milliards d'humains à nourrir en 2050. Si on continue comme ça, il faudra accepter que 3 ou 4 milliards d'entre eux crèvent la dalle. En étant cynique, on peut imaginer qu'on l'acceptera, vu qu'on le fait déjà pour un milliard d'humains... La seule voie concevable, c'est de réduire massivement, c'est-à-dire de diviser par trois ou quatre au moins, la consommation de viande. Les terres agricoles ne sont pas extensibles à l'infini. À l'échelle planétaire, il n'y a aucun doute : le système doit exploser. En mai 2007, la FAO a organisé à Rome une première Conférence internationale sur l'agriculture biologique. On reproche souvent à celle-ci de ne pas produire suffisamment, et de ne pas être capable de subvenir aux besoins alimentaires des populations. Pourtant, alors que la FAO est perçue comme l'alliée de l'agriculture industrielle depuis 60 ans, les conclusions [3] de cette conférence sont sans appel : l'agriculture biologique pourrait nourrir totalement la population actuelle de la planète, et ce à un coût écologique bien moindre. C'est un coup de tonnerre inouï. Au point que Jacques Diouf, directeur général de la FAO, a déclaré dans un communiqué de presse en décembre 2007 que la FAO n'est pas engagée « en tant qu'institution » par ces conclusions.

Au-delà du fait qu'elle ne peut subvenir aux besoins alimentaires des humains, l'industrie de la viande pose-t-elle d'autres problèmes ?

L'industrie de la viande est aussi un vrai désastre pour la santé des écosystèmes. Un autre rapport de la FAO publié en 2006, intitulé *Livestock's Long Shadow* [4], met en évidence que l'élevage dans le monde contribue à 18 % des gaz à effet de serre anthropiques [5]. Cela veut dire que si on veut traiter efficacement la réduction des émissions de ces gaz, il faut s'attaquer à l'industrie de la bidoche. Il faut aussi se poser la question du "système concentrationnaire" dans lequel on élève ces animaux. Ils ont pourtant le droit au respect : sans eux, il n'y a pas la civilisation humaine, sans eux, on ne serait pas sorti du Néolithique. Ils sont une source inépuisable de puissance ajoutée. On l'a oublié. Nous sommes des barbares. L'homme n'est pas conscient des dégâts psychiques qu'il s'impose à lui-même et a perdu une partie de son humanité. J'aime cette citation de Tolstoï : « *tant qu'il y aura des abattoirs, il y aura des champs de bataille* ». Je pense vraiment qu'il y a un lien entre le sort des animaux et le sort des humains. Il faut des changements dans l'aventure humaine. Mais je ne pense pas que je serais contemporain de ça.



D'où pourrait venir le changement ? Quels sont les mouvements de contestation qui pourraient faire évoluer cette situation ? L'action politique peut-elle avoir un impact selon vous ?

Il y a des questionnements, sur l'écologie, sur la crise du capitalisme, mais pas de mouvement. Et les réponses ne sont pas évidentes. Ce dont je rêve, c'est de l'éclosion d'un mouvement qui s'attaquerait à l'industrie de la viande. On ne peut pas s'entendre avec une machine : on l'arrête, on la détruit, ou bien on se fait écraser. Ce n'est pas vrai qu'il y a un juste milieu. Il faut repartir sur des bases totalement nouvelles.

Quand à la politique, pour moi la percée d'Europe écologie est conjoncturelle. Mais ce parti est presque une antithèse des mouvements écologiques tels que je les conçois. Une rupture paradigmatique est nécessaire. Cette crise est inédite, il faut imaginer une pensée et une action inédite. Europe Ecologie fait de la vieille politique, issue de ce que 1968 a produit de pire : une fausse liberté, on fume des pétards...

Aujourd'hui, plusieurs rythmes se chevauchent : d'abord la crise écologique, avec le dérèglement des écosystèmes, comme par exemple l'écosystème marin avec la sur-pêche. Cette crise écologique impose un rythme. Ensuite, il y a le mouvement des idées, plus rapide, mais encore très lent. L'idéologie du progrès, l'alliance de la raison et de la technique, est née avec le siècle des Lumières, et met des dizaines d'années à se diffuser. Aujourd'hui, apparaissent de toutes nouvelles interrogations, comme la question des limites de l'activité humaine. Le troisième rythme, c'est le nôtre. Celui des humains, qui ont envie que les choses avancent pendant leur vie. Dans les années 1930 par exemple, des gens lucides voyaient ce que le stalinisme avait d'horrible. Des gens qui ont compris en temps réel. Mais que pouvaient-ils faire ? En ce qui me concerne, à la marge, aujourd'hui, j'espère influencer les changements nécessaires, cette maturation nouvelle, même si je suis conscient que c'est sans doute de façon microscopique.

Propos recueillis par Agnès Rousseaux

Planète sans visa : le blog de Fabrice Nicolino

Bidoche, l'industrie de la viande menace le monde - Fabrice Nicolino - éd. Les Liens qui Libèrent - 385p - 21 €.

Notes

[1] Selon leur estimation, le risque de cancer colorectal augmente de 29 % par portion de 100 g de viandes rouges consommée par jour et de 21 % par portion de 50 g de charcuteries consommée par jour. En France, un quart de la population consomme au moins 500 g de viandes rouges par semaine, et plus d'un quart de la population au moins 50 g de charcuteries par jour. 1 français sur 25 aura un jour ce type de cancer. (source : Institut national du cancer)

[2] Source FAO - 1998

[3] Le rapport cite des modèles récents sur l'approvisionnement mondial qui montrent que l'agriculture biologique peut produire assez par tête d'habitant pour nourrir la population actuelle de la planète. "Ces modèles suggèrent que l'agriculture biologique a le potentiel de satisfaire la demande alimentaire mondiale, tout comme l'agriculture conventionnelle d'aujourd'hui, mais avec un impact mineur sur l'environnement" (communiqué de la FAO, mai 2007)

[4] Ce rapport de 300 pages, traduit dans de nombreuses langues, n'existe pas en français...

[5] Ce qui équivaut à davantage d'émissions que les transports planétaires. L'élevage produit 9 % des émissions anthropiques de CO₂, mais également 37 % du méthane, molécule 23 fois plus active que le CO₂ pour l'atmosphère.

<http://www.bastamag.net/spip.php?article701>

Glossaire

Abolitionnisme : philosophie que défendent ceux qui sont pour l'abolition totale de l'exploitation animale sous toutes ses formes. La plupart défendent l'idée de libération animale ou d'égalité animale. Le terme s'oppose et vient en réaction à celui de réformisme ou welfarisme.

Antispécisme : mouvement qui affirme que le critère de l'espèce à laquelle appartient un être n'est pas, en soi, moralement pertinent pour décider de la manière dont on doit le traiter, du respect qu'on lui doit et des droits qu'on doit lui accorder.

Carnisme : système de croyance, ou idéologie selon laquelle il est considéré comme éthique de consommer certains animaux. S'oppose essentiellement au végétarisme ou au véganisme.

Déontologisme : courant de la libération animale défendant le droit des individus (et non des espèces), toutes espèces confondues, à disposer librement de leur vie et à ne pas être exploités.

Egalité animale : mouvement prônant l'égalité de prise en compte des intérêts de tous les animaux, y compris des humains entre eux (et pas seulement contre la discrimination des humaines envers les non-humains). Ce qui inclut le refus de l'âgisme, du racisme, du sexisme, de la lesbophobie, de l'homophobie et autres formes de discrimination ou exploitation dont sont victimes des humains. Cela soulève également le refus des inégalités économiques - dues en particulier au capitalisme - qui génèrent la souffrance de l'ensemble des animaux (les plus riches exploitent les autres).

Libération animale : ou droits des animaux, est fondée sur l'idée que les intérêts des animaux - comme le fait d'éviter la souffrance - sont les mêmes que ceux des êtres humains. Les défenseurs des droits des animaux jugent que ces derniers ne devraient plus être considérés comme des objets que l'on peut posséder ou utiliser mais qu'ils devraient être considérés comme des personnes légales et des membres à part entière de la communauté humaine

Mentaphobie : attitude de dénégation de l'existence d'une pensée animale.

Réformisme (ou welfarisme) : Courant de la défense animale qui prône l'amélioration progressive des conditions de traitement des animaux.

Sentience : néologisme emprunté à l'anglais (« sentient ») désignant le fait que les animaux ont la capacité de percevoir et de ressentir des émotions. Par conséquent, ils ont des désirs, des buts, une volonté qui leur sont propres : ce sont des êtres « sentients ». Ils sont capables de sentir, de penser et d'avoir une vie subjective, qu'ils soient vertébrés ou pas.

Spécisme : Discrimination selon l'espèce ; volonté de ne pas prendre en compte (ou de moins prendre en compte) les intérêts de certains au bénéfice d'autres, en prétextant des différences, réelles ou imaginaires, mais toujours dépourvues de lien logique avec ce qu'elles sont censées justifier. En pratique, le spécisme est l'idéologie qui justifie et impose l'exploitation et l'utilisation des animaux par les humains de manières qui ne seraient pas acceptées si les victimes étaient humaines.

Utilitarisme : Courant de la libération animale prônant l'égalité de considération des intérêts des individus, toutes espèces confondues. L'égalité de considération des intérêts n'est ni l'égalité des droits ni l'égalité de traitement.

Véganisme (végane) : mode de vie fondé sur le refus de l'exploitation et de la cruauté envers les animaux. Au-delà de l'adoption d'un régime alimentaire végétalien, le véganisme condamne la consommation ou l'achat de tout produit issu d'animaux ou testé sur eux (cuir, fourrure, laine, soie,

cosmétiques, loisirs, etc.). Par rapport au végétarisme et au végétalisme, qui désignent *stricto sensu* des régimes alimentaires, le véganisme vise plus largement un mode de vie rattaché à des choix moraux et politiques, comme ceux du mouvement des droits des animaux. On nomme communément *végane* la personne qui opte pour le véganisme.

Végéphobie : désigne tout un ensemble de comportements traduisant une discrimination à l'encontre des personnes végétariennes, végétaliennes et véganes. La végéphobie est aussi définie comme la négation physique des animaux par la négation symbolique des végétariens.

Végésexualité (végésexuel) : désigne le désir, l'amour, l'attrance et/ou les relations sexuelles entre personnes végétariennes.

Végétalisme (végétalien), ou « végétarisme strict » : pratique alimentaire qui, comme tout régime végétarien, exclut la consommation de toute chair animale (viande, poisson, crustacés, etc.), et qui rejette de surcroît la consommation de ce qu'ils produisent (œufs, lait, miel, etc.)

Végétarisme (végétarien) : pratique alimentaire qui exclut la consommation de chair animale. Selon la définition qu'on en fait, il peut exclure ou inclure certains produits issus du règne animal (produits laitiers, œufs, miel). Lorsque ces produits sont exclus, on parle de végétalisme ; dans le cas contraire, on utilisera les termes de lacto-végétarisme, ovo-végétarisme, etc.

Végétarisme éthique : refus de consommer viandes et poissons par souci pour les animaux.

Veggie Pride : manifestation annuelle qui rassemble les végétariens, végétaliens et véganes qui veulent exprimer leur fierté de refuser de manger les animaux, et dénoncer les discriminations dont ils s'estiment victimes, tant personnellement qu'au niveau de l'expression de leurs idées. Elle vise à encourager les végétariens à affirmer leurs convictions, à assumer la fierté de leur geste de désobéissance et à amener la société à accepter le débat sur la légitimité de la consommation des animaux.

Bibliographie

Ouvrages

ADAMS, C. J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*, 20th anniversary Edition, New-York, Continuum, 1990, 2010 (non traduit en français).

ADORNO, T. W. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, 1951, Payot, 2003.

AGAMBEN, G. *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

ARENDT, H. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, (1963), trad. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1991.

ARENDT, H. *Les origines du totalitarisme*, Paris, Quarto-Gallimard, 2002, pp.795-808.

BENTHAM, J. *Principes of Penal Law*, Part. III, ch. XVI, in *The works of Jeremy Bentham*, Part. II, Edinburg, 1838, J. Bowring (éd.). Traduit par Enrique Utria. Extrait en ligne : <http://bibliodroitsanimaux.voila.net/benthamloiscontrecruaute.html>

BENTHAM, J. *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, ch.17, sect.1, édité par J. H. Burns et H. L. A. Hart, Athlone Press, 1970, p. 282-283, note 1. Traduit par Enrique Utria. Extrait en ligne : <http://bibliodroitsanimaux.voila.net/bentham.html>

BOURGAIN, A. *Chemins de traverse, Passages de Freud à Derrida*, Limoges, Editions Lambert-Lucas, 2009.

BRUNO, P. *Lacan, passeur de Marx, L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010.

BURGAT, F. *L'animal dans les pratiques de consommation*, Collection Que Sais-je ?, Paris, PUF, 1995.

BURGAT, F. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.

CAMPBELL, T. C. *Le rapport Campbell*, Ariane Editions, 2008.

CHAUVET, D. *La mentaphobie tue les animaux*, Gagny, Droits des animaux, 2008.

CHEBILI, S. *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 1999.

CHEBILI, S. *La tâche civilisatrice de la psychanalyse, Le malaise dans la culture à l'épreuve de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2002.

CHEMAMA, R. Et VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998

COETZEE, J.M. *Elizabeth Costello*, Point, Seuil, Paris, 2006.

CYRULNIK, B. (sous la dir. de) *Si les lions pouvaient parler : essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998.

DAUB, J.-L. *Ces bêtes qu'on abat. Journal d'un enquêteur dans les abattoirs français (1993-2008)*, Paris, L'Harmattan, 2009.

- DEFOSSEZ, H. *Le végétarisme comme réponse à la violence du monde*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- DELORME, S. *Le cri de la carotte, Aventures gauloises d'une végétarienne*, Paris, Les points sur les i, 2011.
- DERRIDA, J. *Etats d'âme de la psychanalyse, Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000.
- DERRIDA, J. *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996, p.82.
- DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Champs Flammarion, 2001.
- DOSTALER, G. et MARIS, B. *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Algin Michel, 2009.
- FERRY, L. *Le nouvel ordre écologique*, Le livre de poche, Paris, Grasset, 1992.
- De FONTENAY, E. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
- DOSTALER, G. et MARIS, B. *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Pluriel, 2010.
- FREUD, S. *Abrégé de psychanalyse*, 1938, G.W.XVII.
- FREUD, S. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1901, Gallimard, 1997.
- FREUD, S. *Inhibition, symptôme, angoisse*, 1951, Paris, PUF, 1986.
- FREUD, *Le malaise dans la culture*, 1930, Paris, PUF, 1995.
- FREUD, S. *Métapsychologie*, 1915, Paris, Gallimard, 1968.
- FREUD, S. *Pourquoi la guerre ? Correspondance entre Albert Einstein et Sigmund Freud*, 1933, disponible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html
- FREUD, S. *Totem et tabou*, 1923, Collection Quadrige, Paris, PUF, 2010.
- GARCIA, T. *Nous, animaux et humains, Actualité de Jérémy Bentham*, Paris, François Bourin Editeur, 2011.
- HARDOUIN-FUGIER, E., REUS, E., OLIVIER, D. *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Lyon, Editions Tahin party, 2002.
- JEANGENE VILMER, J.-B. *Anthologie d'éthique animale, Apologies des bêtes*, Paris, PUF, 2011.
- JEANGENE VILMER, J.-B. *L'éthique animale*, Collection Que sais-je ?, Paris, PUF, 2011.
- KAPLAN, H. *Fondements éthiques pour une alimentation végétarienne*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- LACAN, J. *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, J. *L'envers de la psychanalyse, Séminaire livre XVII, 1969-1970*, Paris, Seuil, 1991.

- LACAN, J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séminaire livre XI, 1964, Paris, Seuil, 1973.
- LACAN, J. *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p.26.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1998.
- LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- LEBRUN, J.-P. *La perversion ordinaire, Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.
- MARTIN, M. *Les Plus Beaux Déserts de la Terre*, Ed. du Chêne, 2004.
- MEINDERTSMA, C. *Pig 05049*, Flocks, 2007.
- MERY, A. *Les végétariens, raisons et sentiments*, Sète, Editions la Plage, 2006.
- MICHEL, L. *Mémoires*, Paris, La Découverte, 2002.
- MILLER, A. *C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Aubier, 1999.
- MONOD, T. *Et si l'aventure humaine devait échouer*, Le livre de poche, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.
- MONOD, T. *Révérence à la vie, Conversations avec Jean-Philippe de Tonnac*, Le livre de poche, Paris, Grasset, 1999.
- MONOD, T. *Terre et Ciel, Entretiens avec Sylvain Estibal*, Babel, Paris, Actes Sud, 1997.
- NEYRAUT-SUTTERMAN, M.-T. *L'animal et le psychanalyste, le meurtre du grand singe*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- NICOLINO, F. *Bidoche, l'industrie de la viande menace le monde*, Paris, Editions Les Liens qui libèrent, 2009.
- PATTERSON, C. *Un éternel Treblinka*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- PATURET, J.B. « *Au-delà* » *de Freud, une culture de l'extermination ?*, Paris, Cerf, 2009.
- PELT, J.-M. *La Cannelle et le panda*, Paris, Fayard, 1999.
- PLUTARQUE *Trois traités pour les animaux*, préfacé par Elizabeth de Fontenay, texte établi et adapté par M.-N. Baudoin-Matuszek, Paris, P.O.L., 1992.
- SAFRAN FOER, J. *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Editions de l'olivier, 2011.
- SAURET, M.-J. *De l'infantile à la structure*, Thèse d'Etat en lettres, Toulouse, PUM, 1991.
- SAURET, M.-J. *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, PUM, 2009.
- SHIVA V. *Le terrorisme alimentaire : comment les multinationales affament le Tiers-Monde*, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Fayard, 2001.
- SINGER, P. *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993.

SINGER, P. *L'égalité animale expliquée aux humain-es*, Lyon, Tahin party, 2007.

YOURCENAR, M. *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983, pp.151-157.

Revues

Dossier « L'esprit des bêtes » in *Le magazine littéraire*, n°485, avril 2009.

Dossier « Nature et animalité », in *Offensive* n°24, décembre 2009.

Articles

AAD, *Position officielle de l'association américaine de diététique et des diététiciens canadiens au sujet de l'alimentation végétarienne*, disponible en ligne : <http://vegenutrition.free.fr/position-AAD.pdf>.

ADAMS, C. J. "Anima, animus, animal", in *Cahiers Antispécistes*, n°3, avril 1992.

ASKOFARE, S. « La perversion généralisée », disponible en ligne : http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf

ASSOUN, P.-L. « Le surmoi corporel, Figures de l'animalité chez Freud », in *Champ Psychosomatique* n°4, 1995. pp.35-51.

BURGAT, F. « Logique de légitimation de la violence. Animalité vs humanité » in *De la violence II, Séminaire de F. Héritier*, Paris, O. Jacob, 2005.

CYRULNIK, B. « Sans les animaux, le monde ne serait pas humain », in *Nouvelles clés, Propos recueillis par Karine Lou Matignon*, disponible en ligne : <http://www.cles.com/entretiens/article/sans-les-animaux-le-monde-ne>

DERRIDA, J. « Il faut bien manger ou le calcul du sujet, Entretien avec Jean-Luc Nancy », in *Cahiers Confrontation* n°20, hiver 1989 «Après le sujet qui vient» disponible en ligne : <http://perseides.hautetfort.com/archive/2008/02/29/derrida-il-faut-bien-manger-ou-le-calcul-du-sujet.html>

DORST, J. « Théodore Monod 1902-2000 », *Universalialia 2001, Encyclopaedia Universalis*, 2001.

ELLENBERGER, H. « Jardin zoologique et hôpital psychiatrique », in EY, H. et BRION, A. (sous la dir. de), *Psychiatrie animale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

FLECHER, G. « Chien qui parle n'a pas de langage », 2010, disponible en ligne : <http://www.lacanchine.com/FG16fr.html>.

JEANNOT-PAGES, G. « De la violence à la responsabilité du sujet : regard psychanalytique sur le végétarisme », in *Revue Semestrielle de Droit Animalier*, Sous la direction de J.-P. Marguénaud, F. Burgat et J. Leroy, n° 1/2011, pp.235-242.

JOY, M. « Comprendre l'idéologie carniste pour communiquer plus efficacement avec les mangeurs de viande », en ligne : <http://animalsujet2.blogspot.com/2010/04/comprendre-lideologie-carniste-pour.html>

LACAN, J. « Du discours psychanalytique », in *Lacan en Italie*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55.

LACAN, J. « Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana à Milan, le 4 février 1973 », in *Lacan en Italie*, Milan, La Salamandra, 1978, pp. 78-97.

LEVI-SRAUSS, C. « La leçon de sagesse des vaches folles », La Lettre du Collège de France, hors-série n°2 : Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, Collège de France, Paris, novembre 2008, p.46-48, disponible en ligne : <http://lettre-cdf.revues.org/226>.

LEVI-STRAUSS, C. « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », Entretien avec Jean-Marie Benoist, *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

MAJOR, R. « Donner sa langue au chat », le Magazine littéraire n°430, 01/04/2004.

MATHY, D. « Les quatre discours (Hystérique-Maître-Université-Analyste)+ 1 (Capitaliste) de Lacan ? », 28/03/2008, disponible en ligne : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/Comments/pdfgwWxH31u3j.pdf

MERY, A. « Quand la vache du riche affame le monde », in *L'Ecologiste* n°7, juin 2002.

NAKOS, J. « Théodore Monod et les protestants français défenseurs des animaux », in *Les Cahiers Antispécistes* n°30-31, décembre 2008

NICOLINO F. « Tant qu'il y aura des abattoirs, il y aura des champs de bataille », interview par Agnès ROUSSEAU, Basta ! Agence d'informations sur les luttes environnementales et sociales, 16 octobre 2009, disponible en ligne : <http://www.bastamag.net/auteur18.html>.

PIGNATARO, A. « Exclusion sociale et pratiques de résistance des végétariens », en ligne : <http://www.ethiqueanimale.com/a-pignataro-%c2%ab-exclusion-sociale-et-pratiques-de-resistance-des-vegetariens-%c2%bb.html>

REGAN, T. interviewé par K. Karché, D. Olivier, L. Vidal, *Cahiers antispécistes*, n°2, janvier 1992, pp. 15-26.

REMY, C. « Tuer sans émotion ? Réflexions sur la mise à mort des animaux à l'abattoir », in *Libérer les animaux ? Critique* Tome LXV n°747-748, août-septembre 2009, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, 2009 pp.691-701.

SLOTEDIJK, P. « Une menace pour l'humanisme ? » (*Débat avec Luc Ferry*), trad. Olivier Mannoni, *Le monde des débats* n°26, juin 2001.

SOLER, C. « L'angoisse du prolétaire généralisé », Extraits de cours, janvier 2001, disponible en ligne : <http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/csolercours.pdf>

TERRAL, F. « Sur le lien social capitaliste », in *L'en-je lacanien* 1/2003 (n° 1), p.139-150.

TOUCHON-FINGERMANN, D. « A cause du pire, Perversion et capitalisme », in *En-Je* n°5, 2005, disponible en ligne : <http://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2005-2-page-103.htm>

Films documentaires

Shaun MONSON, *Earthlings*, 2005, en ligne :

<http://video.google.fr/videoplay?docid=4093730216074063220>.

Coline SERREAU, *Solutions locales pour un désordre global*, 2010.