

L'animal est politique

Considérations sur la question animale et sur la Veggie Pride

Agnese Pignataro

Les animalistes : les « apolitiques », les « politiques » et la Veggie Pride

Une partie des militants pour l'abolition de l'exploitation des animaux non humains estiment n'avoir aucun but « politique » et ne pas pratiquer d'activité « politique »¹. D'autres militants revendiquent au contraire une empreinte « politique » à travers l'affirmation d'une *convergence* entre la libération des non-humains et celle des humains².

Ces courants, opposés en apparence, se rejoignent de fait, étant tous deux incapables de considérer la question animale comme une question proprement politique, c'est-à-dire de voir l'animal³ en lui-même comme un sujet politique. Tous deux estiment que la « politique » ne concerne que les animaux humains. Tant les « apolitiques » que les « politiques » pensent que leur activité n'est politique que dans la mesure où elle met en jeu les problématiques humaines : l'évocation opportuniste par les uns des fameux « arguments indirects » (comme la « faim-dans-le-monde » pour justifier le végétarisme, ou la « non-scientificité-de-la-vivisection ») correspond, en substance, à la théorisation par les autres d'une domination sur les animaux non humains qui ne serait qu'une conséquence parmi tant d'autres des conflits inter-humains (c'est-à-dire, des conflits de classe concrets, pour ceux qui se réclament du matérialisme historique, ou d'un conflit symbolique dans la conscience humaine, pour ceux qui se noient dans des considérations idéalistes et existentialistes).

Il était prévisible qu'une manifestation comme la Veggie Pride, dont la protestation vise exclusivement le massacre des animaux non humains pour l'alimentation humaine, allait se retrouver classée comme « non politique ». Il

n'est pas surprenant non plus que la Veggie Pride soit critiquée tant par les animalistes « apolitiques » que par les « politiques ».

Les animalistes « apolitiques » reprochent à la Veggie Pride de ne pas utiliser tous les arguments disponibles pour promouvoir l'alimentation végétarienne : dans leur optique pragmatique, les questions politiques humaines liées à la consommation des produits animaux ont un simple rôle d'instruments efficaces de persuasion, là où un discours parlant uniquement des (droits, intérêts, etc., des) animaux non humains est considéré comme peu incisif. Ils n'estiment pas devoir encourager la société à admettre la gravité de l'exploitation des animaux non humains, l'incitant au contraire à critiquer l'état des choses selon une échelle de priorité où les animaux occupent toujours et inexorablement la dernière place⁴.

Les « politiques », de leur côté, reprochent à la Veggie Pride de ne pas prendre position contre le capitalisme. Pour cette raison, pendant l'édition parisienne de 2008, un groupe isolé de participants a tenté d'occuper deux fast food. De même, en Italie, toujours en 2008, des militants éco-anarchistes ont refusé a priori de prendre part à la manifestation parce qu'elle ne prévoyait pas une étape de contestation des activités de McDonald's⁵. Cette attitude est à la fois semblable et contraire à la première. Elle est contraire parce que l'incapacité à considérer l'exploitation des non-humains comme une question autonome et politique en elle-même n'est pas simplement affirmée et encouragée auprès du public, mais est intériorisée par les militants eux-mêmes. Elle est semblable aussi, du fait qu'elle estime que seul un discours qui à l'oppression des animaux non humains accole d'autres formes d'oppression (en traçant entre ces oppressions des liens peu et mal expliqués) peut être considéré comme politique.

Face à la fausse alternative qui oppose les « politiques » et les « apolitiques », il me semble important d'aborder la question du caractère politique de la Veggie Pride ; pour faire cela, il faudra d'abord parler du concept de « politique » et de son lien avec cette partie de la réalité généralement appelée « nature ».

Qu'est-ce que la politique ?

Qu'entendons-nous par « politique » ? Dans le sens habituellement donné au mot, la sphère de la politique comprend tout ce qui concerne la vie humaine collective ; plus précisément, tout ce qui concerne la dimension économique et sociale des relations humaines. Ce que sous-entend cette définition est l'idée que cette dimension économique et sociale a au sein de la réalité un caractère unique et exceptionnel : même une pensée radicalement moniste⁶ matérialiste l'a interprétée comme une modalité *spécifique au genre humain* dans laquelle la nature se met en relation avec elle-même⁷.

L'exception est représentée par ceux que les soi-disant matérialistes « dialectiques » qualifient, de façon méprisante, de « matérialistes vulgaires » ou « réductionnistes » : selon ceux-ci, les interactions psycho-sociales humaines s'expliquent uniquement par les processus physiologiques sous-jacents, et ne présentent donc aucune différence qualitative avec les interactions des animaux non humains ; c'est pourquoi ils se voient accuser par les « dialectiques » d'omettre la particularité de la dimension productive humaine

(le *travail*) et d'ignorer le caractère spécifiquement historique de la vie sociale. Mais les uns et les autres abordent la question de l'histoire de façon erronée : les « réductionnistes » la conçoivent exclusivement comme chronologie globale du monde physique, alors que les « dialectiques » reconnaissent l'existence d'un élément historique ultérieur, lié à la conscience collective, mais ne se concentrent que sur celui-ci et surtout le limitent à l'espèce humaine, par conviction que l'activité transformatrice des non-humains est inconsciente. Qualifier cette limite de « spéciste » n'est pas moins réducteur. En effet, il est vrai d'une part que les « réductionnistes » ne sont pas spécistes, mais le prix payé est l'omission dans leur explication de la réalité d'un de ses aspects fondamentaux, à savoir l'évolution des sociétés sentientes. D'autre part, accuser les « dialectiques » d'être simplement spécistes revient à leur faire la faveur d'oublier les grandes difficultés qu'ils rencontrent dans l'explication de la « nature » — c'est-à-dire, de toute la réalité matérielle non humaine, et de la réalité humaine elle-même quand elle n'est pas immédiatement reconductible à l'économique et au social⁸.

C'est de l'incapacité d'englober dans l'histoire les aspects de la réalité traditionnellement classés comme expression de la « nature » que découle l'exclusion des problématiques qui les concernent de la sphère de la « politique ». Il en va ainsi en particulier de la problématique des animaux non humains ; et aussi, bien entendu, de celle des femmes humaines.

Évoquer en premier lieu la question des femmes permettra d'aborder plus aisément la question des animaux non humains, non parce qu'elles appartiennent à l'espèce humaine⁹, mais simplement parce que leur situation a été analysée davantage et que le caractère politique de leur oppression est donc plus facile à percevoir.

De l'oppression des femmes à l'oppression des animaux non humains

Dans ses grands traits, on peut dire que l'oppression des femmes consiste en l'*extorsion de diverses formes de travail gratuit au sein de l'unité productive familiale*¹⁰.

Cette exploitation se décline à travers bon nombre d'activités : de la gestion du foyer aux soins donnés aux membres de la famille (mari, enfants, proches âgés et malades...), à la participation non rémunérée à l'entreprise familiale, aux prestations sexuelles, et finalement à la reproduction. Ces activités ont deux points communs : le premier est d'être toutes mises en lien avec une merveilleuse, altruiste et héroïque « essence féminine », selon laquelle les femmes seraient « naturellement amenées » à se mettre au service d'autrui ; le deuxième, qui découle du premier, est que *ces activités ne sont pas considérées comme des formes de travail*, mais comme une sorte d'extension d'un automatisme « naturel » des femmes basé sur un fait biologique, la procréation. Cependant, l'analyse matérialiste montre que l'exploitation matérielle précède l'élaboration de la justification idéologique. En effet, les femmes n'ont pas été obligées d'accomplir ces tâches parce qu'elles étaient dès l'origine, du fait de leur prétendue « essence », plus disponibles ou plus douées que les hommes, mais tout simplement parce qu'on les a contraintes. Ce n'est

que par la suite que la susdite idéologie de l'« essence féminine » a été élaborée pour lier et « biologiser » des activités qui, en dehors de l'unité productive familiale, non seulement *ne sont pas perçues comme apparentées*, mais sont pleinement considérées comme des formes de travail et, par conséquence, *sont payées* (sauf dans le cas de la reproduction).

L'exploitation des animaux non humains — ensemble avec sa signification politique — subit un camouflage semblable. Les activités diverses qu'elle comprend — l'engraissement (pour la viande), la reproduction (pour le lait et les œufs), la maladie induite (pour la recherche scientifique), etc. — sont considérées, tout comme les prestations que l'on extorque aux femmes, comme des extensions de simples automatismes biologiques, et expliquées comme l'effet de la réalisation d'une « loi naturelle » selon laquelle les animaux « doivent » se manger entre eux¹¹. Ainsi, comme dans le cas des femmes, ces activités ne sont pas considérées comme des formes de travail et sont soustraites de la sphère de la politique.

Il semblerait donc possible de conclure que l'oppression des animaux non humains consiste en l'extorsion de diverses formes de travail gratuit au sein de différents secteurs productifs, dont le plus important est le secteur zootechnique.

Objections et réponses

Si l'on met de côté le cas de l'expérimentation biomédicale (car aujourd'hui, les « cobayes humains » sont payés¹², alors que les animaux ne le sont pas), il est impossible de comparer les fonctions qu'exercent les animaux non humains à des occupations humaines salariées analogues. Ceci est le premier élément qui rend difficile de concevoir les activités des animaux comme des formes de participation à l'économie humaine (par ailleurs, la même difficulté existe dans le cas des femmes, qui pourtant sont humaines !). Mais l'absence de formes de travail humain équivalentes ne prouve rien, si ce n'est que les animaux non

humains occupent une place tellement basse dans la société humaine qu'ils revêtent des rôles dont on ne conçoit pas qu'ils puissent être assignés à des humains¹³.

Un deuxième élément de perplexité est l'incapacité des animaux à concevoir la valeur de l'argent : quel sens cela a-t-il de leur attribuer un « travail » alors que, même s'ils étaient payés, ils ne sauraient profiter de l'argent gagné ? Ceci est un faux problème, à mon sens. Tout d'abord, si cette objection prouve quelque chose, c'est justement que l'oppression des animaux *n'est pas* un effet du capitalisme : le capitalisme est intervenu en modifiant un rapport de production pré-existant, lié à des systèmes économiques dans lesquels la force de travail n'était pas une marchandise. Si nous revenons au cas des femmes humaines, nous retrouvons le même



ensemble de phénomènes : l'économie politique patriarcale n'est pas du tout dépendante du capitalisme (mais celui-ci en a modifié certains traits, en se positionnant parfois comme ennemi, parfois comme allié¹⁴ du patriarcat). De plus, réduire la lutte de classe à une question de salaire (qu'il s'agisse de l'attribution d'un salaire ou de son augmentation) implique en réalité de perpétuer le capitalisme lui-même, vu que ce mode de production se fonde sur la transformation du travail en marchandise : un monde sans exploitation et sans profit sera nécessairement un monde sans travail salarié, un monde où la propriété collective des moyens de production engendrera de nouvelles formes d'organisation du travail ; il n'y a donc aucune raison de penser que l'impossibilité d'accorder un salaire aux animaux constitue un problème, vu que le salaire ne représente rien de plus que le masque de l'imposture capitaliste¹⁵ et doit être aboli en tant que tel.

Un troisième argument possible pour critiquer ma thèse est l'absence de « conscience animale », qui peut être interprétée de deux façons : en tant qu'absence de capacité à négocier avec les autres, ou en tant qu'absence de conscience de classe. Dans le premier cas, on pourrait penser que l'animal ne participe pas aux processus de production de la société humaine parce qu'il ne possède pas la *volonté* de travailler, et qu'il est donc incapable de négocier la vente de sa force de travail (en acceptant un contrat). Il est évident que cette idée est un produit de la culture bourgeoise du contrat, dont elle hérite les apories. Selon cette vision, l'individu est conçu comme un atome rationnel, qui entre en relation avec d'autres atomes par des accords conclus « librement », dans lesquels sa « libre » volonté s'exprime ; le mécanisme de la lutte de classe, sur lequel se fonde en réalité la transaction, est entièrement refoulé ! De fait, l'individu humain ne « choisit » pas de travailler, mais se retrouve emprisonné dans une structure sociale qui lui *impose* de travailler, ou plus exactement de vendre son travail pour survivre. De même, les animaux non humains survivent tant qu'ils « travaillent » (c'est-à-dire, engraisent, ou produisent du lait et des œufs) ; dès qu'ils sont ou deviennent¹⁶ improductifs, ils sont éliminés. Dans le deuxième cas, on pense que l'absence de conscience de classe dénoterait l'absence de rapport politique concret entre exploités et exploités : mais cette idée implique de retomber dans la faute idéaliste qui consiste à chercher dans l'ensemble des idées la *source* de la réalité ! Le fait que les animaux n'ont pas¹⁷ de conscience de classe ne peut nullement contredire le rapport concret d'appropriation et d'oppression que les humains exercent sur eux. De la même manière, l'absence de conscience de classe des femmes jusqu'à il y a quelques décennies ne contredit pas l'existence millénaire de l'oppression patriarcale.

Pour finir, le facteur le plus important qui empêche l'intégration théorique des animaux non humains dans les relations sociales humaines est l'idée de « différence d'espèce ». Comme je l'ai déjà dit (voir note 8), il faudrait se débarrasser du concept d'« espèce » une fois pour toutes. La critique antispéciste de la discrimination sur la base de l'espèce implique nécessairement l'effondrement de l'idée même d'espèce. Les espèces (aussi bien que les « races » ou les « sexes ») sont des catégories *fluides*, et leurs conditions d'existence correspondent à des facteurs biologiques et environnementaux d'un côté, sociaux et politiques de l'autre, qui changent au cours de l'histoire. Du point de vue de la biologie évolutive, une espèce est un

groupe d'individus capables d'interfécondité ; dans le modèle neo-darwinien, la spéciation (c'est-à-dire, l'apparition de nouvelles espèces) se produit quand les paramètres de l'interfécondité changent, du fait d'un isolement géographique qui produit un isolement génétique. Par contre, du point de vue politique, la catégorie discriminatoire de l'« espèce » ne correspond pas du tout aux catégories biologiques : il s'agit d'un emprunt idéologique visant à identifier des groupes d'individus opprimés *sans faire allusion à l'oppression elle-même* ! En réalité, les « animaux non humains » dont parle la philosophie politique animaliste ne sont nullement définis par une appartenance biologique, mais par le fait d'être des individus que les humains oppriment dans des formes communes et qui sont impliqués dans un même système productif¹⁸. Le même discours vaut pour les « femmes », pour les « noirs », etc., qui ne sont pas des catégories biologiques, et encore moins ontologiques, mais des catégories entièrement politiques. Par conséquent, *les animaux non humains englobés et exploités dans les rapports de production humains peuvent apparaître à l'analyse politique beaucoup plus proches des femmes humaines, englobées et exploitées dans des contextes semblables et en des formes similaires, que d'autres animaux non humains, qui vivent à l'état sauvage et ne subissent l'action humaine que de manière accidentelle*¹⁹.

La Veggie Pride est une manifestation politique

Revenons à la Veggie Pride : je rappelle rapidement ce qu'est la Veggie Pride et vais ensuite considérer la relation entre cette manifestation et l'analyse que je viens de développer.

La Veggie Pride est l'expression de la fierté de ceux et celles qui refusent de manger les animaux (la chair des animaux et les produits d'origine animale). Les participants à la Veggie Pride revendiquent leur renoncement à la consommation des corps des animaux et répudient tout le système productif qui est à l'origine de cette consommation :

Nous voulons :

Affirmer notre fierté de refuser de faire tuer des animaux pour notre consommation.

Refuser de voler à des êtres sensibles le seul bien qu'ils possèdent, leur propre chair, leur propre vie ; refuser de participer à un système concentrationnaire qui fait de cette vie tant qu'elle dure un enfer permanent ; refuser de faire ces choses pour le seul plaisir d'un goût, par habitude, par tradition : ce refus devrait être la moindre des choses.

L'histoire montre cependant à quel point, lorsque la barbarie est la norme sociale, il est difficile de dire non.

Nous voulons affirmer notre fierté à dire ce « non »²⁰.

La Veggie Pride se présente donc comme la revendication d'un acte : le refus, le fait de « dire non » (à l'exploitation, au massacre, au système de production, etc.) La fierté exprimée par la Veggie Pride *ne concerne pas une identité mais un geste et sa signification politique, qui fondamentalement est celle d'une désobéissance*.

Mais la désobéissance des végétariens et des végétaliens est discrète ; c'est pourquoi on peut aisément la réprimer de façon douce, en leur imposant l'adaptation à la norme courante (adaptation qui consiste par exemple à apporter son repas plutôt que manger à la cantine, à accepter de cuisiner des cadavres pour la famille, à répondre avec des grands sourires aux moqueries et aux insultes...) Ces impositions quotidiennes marient leur but pratique (simplifier la vie aux carnivores et protéger leur amour propre) à l'évacuation du sens du geste végétarien : l'acte de désobéissance est transformé par cette douce contrainte en geste personnel, intime, qui doit être accompli dans la vie privée, sans faire trop de bruit, sans déranger personne ; et le problème est que les végétariens eux-mêmes intériorisent cette évacuation.

En effet, les fêtes végétariennes traditionnelles se basent sur la présentation d'un « style de vie », c'est-à-dire, d'une *façon d'être*, chaque militant particulier présentant son style de vie à un public conçu comme un ensemble d'individus particuliers ; autrement dit, la propagande est celle d'un « choix personnel » et vise à encourager d'autres « choix personnels », dans une relation *one-to-one*.

La Veggie Pride a été imaginée pour proposer une vision différente des choses. Dans la Veggie Pride, les végétariens et végétaliens se présentent comme une totalité, rassemblée autour de ce principe de refus et de désobéissance ; leur but prioritaire n'est pas de « convaincre » des individus particuliers à devenir comme eux, mais de montrer leur geste de « dire non » comme *geste public*, comme *contestation* d'un des piliers — le plus secret, le plus caché — de la société : le système de l'oppression des animaux non humains. En cela, la Veggie Pride se place dans la lignée de toutes les autres manifestations politiques. Par exemple, les cortèges contre le G-8 ne visent pas à convaincre les gens de devenir alter-mondialistes, mais à *protester* contre l'ordre économique mondial actuel ; les cortèges des femmes ne visent pas à convaincre les autres femmes à assumer un « style de vie féministe »²¹, mais à *protester* contre l'ordre patriarcal de la société actuelle (tout d'abord contre la famille, ensuite contre l'organisation sexiste du marché du travail, et enfin contre l'État). Bien sûr, le but de ces manifestations est aussi de produire des informations et de susciter des débats pour encourager l'élargissement de la conscience politique de la collectivité sur ces thèmes : mais il s'agit toujours de relations *publiques* entre des composantes *collectives* (la composante protestataire, le public, et le système de pouvoir que l'on conteste), et non de contacts entre des individus particuliers.

Puisque j'ai mentionné d'autres mouvements, on peut se poser cette question : si les manifestations contre le G-8 ne dénoncent pas l'économie politique du patriarcat, et les manifestations des femmes à leur tour ne protestent pas contre la mondialisation de l'économie, est-ce une raison pour les accuser de ne pas être « politiques » ? Bien sûr que non ! Il est évident que les unes et les autres *pourront* développer différents thèmes, mais selon leur actualité et leur pertinence, et non pour chercher une sorte de légitimation, ou pour résoudre un complexe d'infériorité. Un complexe qui semble au contraire imprégner les critiques des animalistes « radicaux » qui jugent une Veggie Pride « apolitique » si elle ne dénonce pas le capitalisme, ne donnant pas d'explications plus approfondies que la simple idée que « tout est lié ».

Revenons au geste végétarien. Comme déjà expliqué, dans la Veggie Pride le geste de désobéissance est publiquement affiché, sous la forme d'une

protestation. Il se traduit aussi en demande de reconnaissance de l'existence sociale — et donc des droits — des végétariens et des végétaliens :

Aux animaux élevés et tués on n'accorde aucun droit ; mais à nous qui sommes solidaires d'eux on en reconnaît, en principe. Nous entendons exercer pleinement nos droits, parce que ce sont les nôtres, et parce que ce sont les leurs, les seuls qu'ils puissent aujourd'hui, indirectement, posséder. Nous avons le droit de manger correctement dans les cantines, au travail comme à l'école ou dans toute collectivité. Nous avons le droit d'élever nos enfants sans leur imposer les produits de l'abattoir. Nous demandons que l'on cesse d'utiliser nos impôts pour payer la viande ou le poisson des autres²².

Ces revendications ne représentent pas, comme on pourrait naïvement l'imaginer, un repli égoïste du sujet végétarien, soucieux de se protéger et de faire que sa niche soit reconnue et sauvegardée. Au contraire, il s'agit de la plus grande extension possible du principe de solidarité. Une solidarité qui consiste justement à projeter sur l'animal non humain, qui dans la société humaine est le non-être, le vide, le néant, l'être qui nous est doublement reconnu, en tant qu'humains et en tant que citoyens.

De fait, nous jouissons d'un droit fondamental, celui de ne pas être niés dans notre existence, ni physiquement ni symboliquement ; mais, en tant que végétariens, nous vivons l'imposition d'une négation de la part de la société, qui ne reconnaît pas notre existence : ainsi, nous subissons symboliquement l'anéantissement que les animaux non humains subissent physiquement. Avec la Veggie Pride, nous refusons tant notre négation symbolique — en assumant la fierté de notre geste de désobéissance — que la négation physique des animaux, en dénonçant leur massacre : les deux choses s'entrelacent, et l'une implique l'autre. En nous réappropriant donc pleinement notre être social, nous contribuons en même temps à combler le vide auquel la société condamne les non-humains exploités, et nous étendons à eux, dans la mesure du possible, la « personnalité » qu'on nous attribue. De sorte que dans la Veggie Pride, par cette projection, nous affirmons implicitement l'inclusion des animaux non humains dans notre société, dans notre *cercle politique*.

Pour cette raison, en outre, la Veggie Pride constitue une expérience qui dépasse la compassion. La compassion (la faculté d'éprouver les mêmes sentiments qu'une autre personne, c'est-à-dire l'identification émotionnelle avec l'autre) est un phénomène individuel, plongé dans l'expérience subjective, même si on l'interprète avec un filtre philosophique ou religieux. Au contraire, la Veggie Pride est un événement collectif, public. Par conséquent, dans la Veggie Pride, l'expérience d'identification des végétariens avec les animaux non humains exploités dans la production alimentaire ne représente pas une



simple projection émotionnelle, mais l'expression de la reconnaissance d'une communauté de destin au sein d'un *monde de relations communes*, celui des êtres sentients : bref, il s'agit une *solidarité politique*²³.

Conclusion

Pour toutes ces raisons, la Veggie Pride représente un événement pleinement politique. De plus, par son caractère horizontal²⁴, elle peut — et veut — constituer une étape dans la construction d'un sujet politique autonome et spécifique. On ne peut pas continuer à nier la spécificité de la question de l'exploitation des animaux non humains. Les analyses transversales (quand elles sont justifiées pas des convergences précises et démontrées) et la coopération avec les autres mouvements sont à poursuivre, mais seulement en gardant à l'esprit *le caractère unique de notre action politique* : celui de refuser et de contester toutes les formes d'aliénation des corps et des vies des animaux non humains pour la consommation et l'avantage des humains.

Un caractère unique qui n'a rien à voir avec le simple identitarisme : notre but n'est pas (et ne doit pas être) la défense d'une identité, mais l'anéantissement d'un des rapports de production qui fondent notre société (la zootechnie), le renversement du rapport social qui en découle (l'oppression des animaux non humains) et la construction d'un nouveau monde de relations. De ce monde, la Veggie Pride est l'icône provisoire, bien que sa véritable essence soit aujourd'hui encore impossible à définir²⁵.

Notes

1. Appartiennent à cette catégorie les cas où le terme « apolitique » constitue un masque bureaucratique pour justifier des collaborations transversales avec la politique « institutionnelle ». Pour simplifier, je mets de côté les cas où l'« apolitisme » est simplement le synonyme d'un indifférentialisme, voire d'une sympathie pour la droite.

2. Appartiennent à cette catégorie toutes les tentatives de déterminer une « cause commune » des différentes formes d'oppression, tant celles qui l'identifient au *capitalisme* (un système de rapports de production trop récent et trop spécifique pour qu'il puisse constituer la racine de phénomènes comme l'autorité religieuse, l'économie patriarcale, l'économie spéciste), que celles qui la cherchent dans une supposée idéologie originelle de la domination.

Ces dernières répètent la vieille erreur idéaliste, celle qui attribue à des causes idéales le rôle moteur de l'histoire humaine ; une erreur largement contredite par le matérialisme historique. Un exemple typique est l'article « antisépécisme » dans la section italienne d'*Anarchopedia*, qui présente le renversement de la société comme l'effet d'une révolution idéologique : « L'antisépécisme [...] n'est pas un mouvement qui vise à réformer la société humaine moderne, mais à la changer radicalement en éliminant la pression discriminatoire, liberticide, violente envers les plus faibles, hiérarchique, autoritaire et anthropocentrique. Bref, à *la révolutionner, en abattant l'idéologie de la domination qui la caractérise* » (souligné par moi). Et encore, en présentant cette « idéologie » comme l'origine de tous les conflits politiques de l'histoire de l'humanité, ils affadissent toute spécificité — synchronique pour les phénomènes différents, diachronique pour les phénomènes analogues —, comme dans l'article « Non malvagio ma sbagliato » de M. Filippi (*Veganzetta*, juillet 2007) : « Dans ce livre [Jim Mason] soutient que toutes les

diverses questions qui affligent notre vie (la guerre, la violence intra-humaine, le désastre écologique, la condition des Animaux, etc.) sont la manifestation d'une même idéologie, l'idéologie de la domination, dont descend "l'être meurtrier de l'histoire" (Ortese) avec sa charge d'oppression "de l'homme sur l'homme" et "de l'homme sur la nature" » (souligné par moi). Voir aussi plus loin, notes 18 et 19.

3. Par « question animale », j'entends toutes les problématiques qui concernent la vie sociale des communautés animales, et par « animal » j'entends « être sentient », quelle que soit son espèce.

4. Si tant est qu'on en parle : souvent, ce sont les animalistes eux-mêmes qui s'auto-censurent.

5. En réalité, les organisateurs italiens avaient proposé de faire une étape de contestation devant une « normale » boucherie, étant d'avis qu'une cible de ce type allait être plus prégnante par rapport au but de la manifestation, mais aussi significative relativement à la problématique du travail humain.

6. C'est-à-dire, qui n'admet qu'une seule modalité d'être, ou autrement dit une seule substance, à la base de la réalité.

7. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, XXIV.

8. Une exposition très lucide de ces difficultés se trouve en Sebastiano Timpanaro, « Considerazioni sul materialismo » (dans *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1970-1975).

9. Il faudrait se débarrasser une bonne fois pour toutes du concept d'espèce, alourdi par l'utilisation exaspérée de l'opposition « spécisme » / « antisécisme ». Contrairement à ce qu'affirmaient Platon, Aristote et les systèmes scientifiques pré-modernes, le concept d'espèce ne représente pas une structure objective du monde. Il ne peut qu'avoir un rôle purement fonctionnel, tant dans le champ des sciences « de la nature » que dans celui des sciences politiques (voir plus loin).

10. Voir Christine Delphy, *L'ennemi principal*, vol. 1, Éditions Syllepse, Paris 1998. Delphy appelle ce système de production « économie politique du patriarcat ».

11. En ce qui concerne l'expérimentation animale, on invoque un évolutionnisme vulgaire selon lequel l'utilisation des animaux non humains dans la médecine humaine constituerait une manifestation du triomphe adaptatif de l'espèce humaine (un exemple particulièrement affligeant en est le pamphlet de Mario Campli « Sperimentazione sugli animali: le ragioni etiche », http://www.sci-med.it/articoli/Vivisezione_Etica.html).

12. Évidemment, le fait qu'un salaire soit accordé ne constitue nullement une justification de cette pratique (voir plus loin).

13. Un phénomène pas trop différent de la division du travail chez les humains eux-mêmes.

14. « ... on peut faire l'hypothèse que pour encourager les femmes à supporter des situations matrimoniales exploitatives, l'amour ne suffit pas. Leurs chances objectives sur le marché du travail, c'est-à-dire leur relégation au bas de l'échelle des postes et des rémunérations, ont un rôle à jouer. Elles constituent une incitation objective au mariage. Ici, c'est le mode de production capitaliste, ou tout au moins le marché du travail, qui est la variable en amont et la condition structurelle sur le fond de laquelle peut se réaliser l'exploitation du travail domestique dans la famille. » Christine Delphy, *L'ennemi principal*, cit., p. 14.

15. « Quoiqu'une partie seulement du travail journalier de l'ouvrier soit payée, tandis que l'autre partie reste impayée, et bien que ce soit précisément cette partie non payée ou surtravail qui constitue le fonds d'où se forme la plus-value ou profit, il semble que le travail tout entier soit du travail payé. [...] À la base du système du salariat, même le travail non payé semble être du travail payé ». Karl Marx, *Salaire, prix et profit*, ch. 9.

16. Dans le cas de l'animal d'élevage, lorsque l'engraissement se termine, c'est-à-dire lorsqu'il arrive au seuil de l'âge adulte.

17. Au moins pour l'instant : rien n'empêche d'imaginer qu'un virage évolutif en cette direction puisse se produire.

18. Puisque les formes d'exploitation et les systèmes de production changent du point de vue géographique et historique, il est important de préciser que la catégorie politique des « animaux non humains » doit être entendue de façon *dynamique* (aussi bien que les espèces biologiques, évidemment). Voir la critique par Christine Delphy du caractère « a-historique » de nombreuses conceptions du patriarcat (*L'ennemi principal*, cit., Avant-propos, pp. 17-18), et en particulier : « Beaucoup de gens croient que quand on a retrouvé dans le passé la naissance d'une institution, on possède la clé de son existence actuelle. En réalité on n'a expliqué ni son existence actuelle, ni même son apparition passée. En effet il faut expliquer son existence à chaque moment par le contexte de ce moment ; et sa persistance — s'il s'agit bien d'une persistance — par le contexte présent. Certaines explications qui se veulent « historiques » ne sont pas vraiment historiques : elles ne tiennent pas compte des conditions de fonctionnement de chaque période, et elles sont donc, paradoxalement, a-historiques ».

19. Pour cette raison, le mouvement féministe peut représenter un interlocuteur beaucoup plus fécond que le mouvement écologiste, bien que ce dernier soit traditionnellement considéré comme l'allié le plus proche du mouvement de libération animale. On pourrait observer, sur la base de l'opinion superficielle selon laquelle toutes les formes d'oppression sont « liées » et ont une seule et même origine (voir note 2), que c'est aussi le cas des autres mouvements de libération humaine et que les femmes ne sont pas plus proches des animaux non humains que les autres sujets humains opprimés. Mais cette affirmation a besoin d'être démontrée au-delà des analogies de surface. L'oppression des femmes (à l'époque contemporaine) se rapproche de celle des animaux en ce qu'elle est entièrement enracinée dans des catégorisations biologiques qui sont vues encore aujourd'hui comme objectives (tout le monde admet que les « races » n'existent pas, mais qui est disposé à accepter que les genres sexués et les espèces n'existent pas ?), ensuite dans l'exclusion de leur activité du domaine de la politique (qui découle du présupposé précédent) et finalement dans la correspondance (partielle dans le cas de femmes) entre travail et fonctions corporelles. Dans le cas des autres sujets humains, quels seraient exactement les caractères coïncidents ?

20. Manifeste de la Veggie Pride (voir plus loin, *Documents*, page 39).

21. Le concept même paraît ridicule ! Et ce ridicule devrait amener le mouvement pour les animaux à reconsidérer ses mots d'ordre avec un peu de sens critique...

22. Manifeste de la Veggie Pride (voir plus loin, *Documents*, page 40).

23. L'opposition entre compassion et solidarité politique ne doit absolument pas être interprétée selon le schéma obsolète de l'opposition entre corps et esprit, ou de celle entre instinct et raison ! Il s'agit plutôt, encore une fois, du dépassement de la sphère personnelle, privée, pour aboutir à une conception sociale de soi-même.

24. « Nous voulons que pendant le défilé (la première partie de la manifestation) ne soient vues que des personnes qui, en leur nom propre, viennent exprimer leur fierté d'être végéta*iennes pour les animaux. [...] Aucune sigle ou nom d'organisation ne doit figurer sur les banderoles et pancartes utilisées pendant le défilé. » (voir plus loin, *Documents*, pages 43-44).

25. Pour ceux qui, comme moi, pensent que la philosophie ne peut être que la description rationnelle de l'existant, et non la représentation prophétique d'un devoir-être abstrait.