

RECONNAÎTRE ET DONNER DES DROITS POLITIQUES AUX ANIMAUX

Pour en finir avec l'humanisme anthropocentrique.

Patrick Llored

Résumé : Cet article propose une libération politique des animaux.

Mots clés : Carnophalocentrisme, humanisme, Derrida

Face à la situation catastrophique dans laquelle se trouve l'immense majorité des animaux, sauvages autant que domestiques, la thèse très radicale mais nécessaire que nous aimerions défendre dans cet article est que le moment historique est arrivé de rompre définitivement et avec l'humanisme anthropocentrique qui n'a jamais vraiment pris au sérieux la vie animale (c'est l'histoire même de la philosophie occidentale qui a fait de nous ce que nous sommes) tout autant qu'avec les théories des droits des animaux connues sous le nom de théories de la libération animale (qui ne proposent qu'une libération morale et juridique) pour proposer une véritable et profonde politisation de la question animale, à savoir une transformation radicale des institutions politiques humanistes en vue d'y accueillir la vie animale. En d'autres termes, cela revient à inventer des droits politiques adaptés aux animaux mêmes, et non plus, comme le fait le droit contemporain, d'inspiration humaniste, demander aux animaux de s'adapter à ses normes morales et juridiques, bien plutôt faites pour soumettre et dominer les vivants non humains.

Il nous faut reconnaître que parler de droits politiques à donner aux animaux est incompréhensible pour l'immense majorité de l'humanité vivante. La probabilité que celle-ci identifie un sens dans l'expression de droits politiques animaux est des plus infimes. Mais c'est précisément cette improbabilité qui est le problème et qui doit éclairer la question animale. Cela est improbable pour de nombreuses raisons, tant historiques que philosophiques, qui feront l'objet de cet article destiné à défendre la nécessité éthique d'en finir avec l'humanisme juridique qui se trouve dans l'incapacité de défendre et de protéger les animaux.

Carnophallogocentrisme et humanisme

Les raisons historiques expliquant l'improbabilité de parler de « droits politiques » quant aux animaux relèvent principalement de ce qu'il nous faut appeler une idéologie politique d'Etat qui nous habitue à penser que seuls les humains ont droit aux droits politiques car seuls ceux-là sont considérés par l'Etat souverain comme doués de capacités (raison, liberté, responsabilité, morale, délibération, participation à la vie commune) leur permettant d'être reconnus comme membres d'une communauté. Les vivants non humains dans cette perspective profondément violente, donc spéciste, sont par définition exclus de cette appartenance communautaire. Il existe un concept philosophique un peu barbare mais très puissant intellectuellement pour analyser et déconstruire cette idéologie qui traverse toutes les institutions politiques sans exception aucune et tous les esprits d'Etat que nous sommes tous sans exception, y compris les penseurs dont je suis de la libération animale : c'est le concept, inventé par le philosophe Jacques Derrida, de « carnophallogocentrisme¹ ». Par « carnophallogocentrisme », ce concept bâti sur les notions de « logos », de « phallus » et de « viande », nomme et décrit un acte fondateur des sociétés humaines, à savoir le sacrifice carnivore de l'animal par l'homme qui ainsi se donne par la violence le droit de mettre fin à la vie des animaux à travers toute une multitude de pratiques culturelles et politiques visant à s'approprier par la force leur vie. Ce concept repose sur deux notions inséparables, le logocentrisme et la phallogocentrisme. Elles désignent toutes deux le fait que le pouvoir politique en Occident ne peut s'exercer sans le sacrifice politique de l'animal et fait donc de l'homme le seul possesseur de la raison, laquelle lui permet de participer à la communauté politique de forme sacrificielle. Le logocentrisme est cette croyance selon laquelle tous les êtres qui ne disposent pas de leur raison n'ont pas droit à une considération morale ni politique. Cette idéologie a pendant des siècles exclu femmes, malades et enfants et l'universalité supposée de ces droits politiques a laissé dans l'oubli des pans entiers d'individus sous le prétexte qu'ils étaient considérés comme incapables de faire partie de cette humanité. Le phallogocentrisme a également exclu la population féminine de toute responsabilité morale et politique à travers ce qu'on appelle la domination masculine qui s'est appropriée pendant longtemps ces mêmes droits politiques comme étant le propre des hommes blancs de sexe masculin. L'universalité des droits politiques au fondement de l'humanisme a sacrifié sur l'autel de la raison politique des millions d'individus sans que cela ne soulève la moindre inquiétude éthique.

¹ A propos de l'éthique animale de Jacques Derrida, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage qui sera bientôt publié : *Après la zoopolitique. Derrida pour activistes*, dans lequel nous précisons en détail les enjeux politiques de la pensée animale de celui qui peut être considéré comme le plus important penseur contemporain de la question.

Or cette raison supposée universelle est très exactement ce qui a été critiquée. Tout ce qui a trait aux questions des droits politiques, de ceux liés à la citoyenneté et à celle aussi de la démocratie s'est déconstruit sous nos yeux puisque pour l'Etat moderne, telle que nous le connaissons encore, exercer des droits et des devoirs est inséparable des notions de responsabilité, de liberté et de raison qui n'étaient réservés qu'à quelques uns. Il nous faut insister sur le fait que pendant des siècles cette notion de droits politiques et donc celle de citoyenneté vers laquelle nous nous dirigeons a été réservée à une petite minorité d'individus, minorité constituée d'hommes blancs à l'exclusion de toutes les autres populations qui étaient animalisées, c'est-à-dire pensées en dehors de toute maîtrise de responsabilité et donc de citoyenneté comme espace politique où exercer des droits et des devoirs : les femmes, les malades, les enfants, les colonisés et les esclaves.

La question se pose donc de savoir si ce n'est pas à une autre déconstruction de cette universalité excluante que nous avons à faire en ce moment sous nos yeux désorientés par ce qui est en train de se produire : l'entrée en scène politique de la question animale. Par entrée en scène de la question animale, nous entendons le fait que certains penseurs importants en philosophie ont montré que la vie animale fait l'objet d'une appropriation politique de la part de l'Etat moderne, appropriation que Michel Foucault a décrite sous le concept de « biopolitique », tout comme Jacques Derrida a parlé, dans un autre cadre théorique proche, de « zoopolitique » pour décrire le fait massif que l'Etat moderne s'approprie la vie animale en vue de la sacrifier. Un tel sacrifice réelle et symbolique serait, selon cet auteur, à l'origine même du sujet, de la subjectivité et de l'autonomie, lesquels sont au fondement même de nos institutions politiques modernes résultant de ce processus sacrificiel instaurateur d'humanité.

Autrement dit, le sujet qui s'est inventé en Occident ne peut se comprendre, se penser et se vivre comme sujet que parce qu'il a fait et parce qu'il continue de faire de l'animal, et principalement des animaux domestiques, des vivants réduits à leur fonction carnivore. Le sujet souverain porteur de droits et de devoirs dont se gargarisent les humanistes ne peut se comprendre qu'à la seule condition de disposer par la mise à mort de l'animal d'un pouvoir de vie et de mort, lequel pouvoir est absolu car inconditionnel et sans limite d'aucune sorte et constitue ce que nous appelons la souveraineté humaine et celle du sujet politique que nous sommes tous. Plus exactement, c'est ce pouvoir de vie et de mort qui institue la souveraineté, et non l'inverse en réalité. La distinction entre le sujet souverain porteur de droits et de devoirs en tant qu' « animal politique » et l'animal que l'on a toujours pensé comme apolitique, comme vivant apolitique, a toujours conduit et conduit encore, même si nous n'en sommes pas conscients, à les penser à la fois sur le mode de l'opposition mais en même temps sur celui de l'inclusion dans le même

processus zoopolitique qui est à l'origine de l'Etat moderne. Cet Etat qui nous reconnaît des droits et des devoirs ne peut être compris ni pensé en dehors de ce que nous appelons un principe de différenciation pharmacologique qui a fait et continue de faire des animaux non humains des vivants jamais reconnus comme pouvant venir inscrire leur vie dans une communauté politique partageable avec les vivants humains. Autre dit, c'est parce qu'il y a des vivants non humains apolitiques que s'institue par le sacrifice carnivore la souveraineté comme mythologie porteuse de droits et de devoirs.

En d'autres termes, mais c'est peut-être notre seule chance de les libérer, les animaux sont devenus des « sujets » politiques mais sans jamais être reconnus en tant que tels par les zoo-pouvoirs qui vivent de cette dénégation fondatrice : ils sont présents sur le mode de la non-présence ou de la passivité radicale qui justifient et légitiment leur exploitation jusqu'à la mort. Passivité fantasmée au nom de laquelle le sacrifice politique opère en vue de l'institution du sujet moderne. Cette mythologie politique nourrit en profondeur l'humanisme anthropocentrique au fondement de nos sociétés modernes.

Il nous faut donc poser des questions nouvelles et radicales à partir de cette conception sacrificielle du sujet moderne souverain et porteur de droits et de devoirs comme invention historique finie. Ces séries de questions iconoclastes sont les suivantes :

-Est-il possible d'ouvrir cette souveraineté porteuse de droits et de devoirs aux animaux et tout particulièrement, mais non exclusivement, aux animaux domestiques avec lesquels nous vivons ? Cette souveraineté peut-elle accueillir d'autres vivants que des vivants humains ?

-Faut-il condamner et refuser violemment ce modèle politique sous prétexte qu'il exclut injustement les animaux comme il avait exclu, et continue à exclure au fond, les femmes, les malades, les fous, les enfants, les colonisés, les esclaves et tant d'autres minorités culturelles et politiques ?

-Ce modèle politique perd-il sa validité si on l'ouvre aux animaux ? Que devient un tel modèle humaniste s'il s'ouvre à l'altérité des animaux vers une démocratie animale incluant *in fine* un partage de citoyenneté entre les hommes et les animaux une fois expurgé de son idéologie anthropocentrique et spéciste ?

-Quel sens et quelle réalité dès lors auront ce qu'il faut maintenant appeler une démocratie animale ? Voire une citoyenneté animale ? Plus rigoureusement parlant, une co-citoyenneté animale ? Que deviennent les notions de participation et de délibération des animaux à cette vie démocratique entièrement repensée ?

-La question la plus difficile ne revient-elle pas en conséquence à se demander si cette idée subversive de citoyenneté animale ne constitue pas la seule, oui la seule et unique, manière réaliste de libérer les animaux et donc de penser une libération animale à finalité politique entièrement nouvelle ?

Libération animale et libération politique

Si les raisons historiques sont nombreuses à rendre difficilement pensable l'idée de droits politiques à donner aux animaux, c'est aussi peut-être aussi parce que des blocages existent aussi du côté de la philosophie de la libération animale classique. En effet, il existe une question qui m'a toujours obsédé concernant les penseurs de la libération animale. C'est l'interrogation consistant à savoir pourquoi l'idée d'une citoyenneté animale ne leur a jamais vraiment traversé l'esprit. C'est cet immense problème que j'aimerais expliciter pour comprendre pourquoi il existe comme un impensé politique, démocratique et citoyen de la question animale chez tous les défenseurs des animaux appartenant à la tradition philosophique de type analytique. Nous devons beaucoup à ces théoriciens et ils ont fait faire de gigantesques progrès à la reconnaissance de l'animal comme être sensible comme aucun autre mouvement philosophique. Mais ils n'ont jamais envisagé la possibilité d'une telle citoyenneté animale alors même que leur pensée n'est pas en contradiction avec cette idée libératrice. Soyons plus explicite pour comprendre cet impensé.

La radicalité de la thèse de Peter Singer, dans son livre de 1975, *Animal Liberation*, consiste à penser la possibilité d'une déconstruction de l'anthropocentrisme et de l'humanisme :

S'il faut choisir entre la vie d'un être humain et celle d'un autre animal, nous devons sauver celle de l'humain ; mais il peut y avoir des cas particuliers où l'inverse sera vrai, quand l'être humain en question ne possède pas les capacités d'un humain normal².

Autrement dit, ce n'est pas la vie en tant que telle qui a de la valeur, ni celle d'aucune espèce animale en particulier, mais bien plutôt l'individu qui doit servir de norme à tout jugement en matière d'éthique animale. On peut donc ici parler d'un profond individualisme à l'œuvre qui dépasse toute opposition entre humains et non humains. Cette thèse nouvelle dans l'histoire de la pensée occidentale peut nous permettre de

² Peter Singer, *La libération animale*, p.56.

penser une égalité entre vivants humains et non humains mais cette égalité qui nourrit en profondeur l'éthique singerienne ne donne pas lieu à une égalité dans le domaine politique. Alors même que l'idée d'égalité politique, ciment de l'idée de citoyenneté, aurait pu devenir celle d'une citoyenneté animale dans la perspective singerienne. Autrement dit, chez Singer, l'égalité entre les hommes et les animaux s'arrête aux portes du politique, aux portes de la cité comme s'il y avait une profonde incompatibilité entre la reconnaissance éthique d'une égalité de traitement et la reconnaissance d'une égalité politique d'un genre nouveau entre vivants humains et non humains.

Il est intéressant de constater que chez un autre important penseur de la libération animale, Tom Regan, auteur du livre essentiel, *Les droits des animaux*³, un problème similaire se pose qui traduit l'impensée politique de ces philosophies. En effet, l'abolitionnisme de toutes les formes d'exploitation animale qu'il défend ne débouche jamais sur une pensée politique permettant de créer des relations nouvelles et égalitaires entre hommes et animaux alors même, tel est le paradoxe, que le contenu éthique et moral de sa philosophie, le permettrait s'il prenait une forme véritablement politique.

Comment expliquer ce déficit politique et démocratique des philosophies de la libération animale dans leur ensemble ? La raison en est donnée par un autre théoricien de cette même libération animale, Gary Francione, dont il convient de citer un extrait de l'un de ses ouvrages, lequel trahit l'impensé politique que nous sommes en train de mettre en lumière pour le déconstruire efficacement :

Si nous prenions les animaux au sérieux et si nous reconnaissions l'obligation qui est la nôtre de ne pas les traiter comme des choses, nous cesserions de produire des animaux domestiques, mais aussi d'en faciliter la production. Il nous reviendrait alors de prendre soin de ceux que nous avons aujourd'hui, mais nous cesserions d'en élever pour la consommation humaine, et nous laisserions en paix les animaux non domestiques⁴.

Nous n'avons rien à ajouter à ce constat réaliste en ce qui concerne la condition catastrophique dans laquelle vivent les animaux domestiques et sauvages, si ce n'est que ce constat incontestable et irréfutable, repose sur le fait que l'abolitionnisme qui s'y exprime s'accompagne de la fin désirée de la domestication des animaux. Plus exactement, l'extinction des animaux domestiques, extinction provoquée volontairement par l'homme, serait donc la seule solution pour mettre définitivement fin à l'injustice profonde avec laquelle nous les traitons. Or si l'on prend l'exemple de l'esclavage comme

³ Tom Regan, *Droits des animaux*, Paris, Editions Hermann, traduction d'Enrique Utria, 2016.

⁴ Gary Francione, *Droits des animaux*, Lausanne, Editions de l'âge d'homme, 2017, p.76.

phénomène historique le plus proche analogiquement de la condition actuelle des animaux domestiques, on peut évidemment dire que la capture et la déportation des esclaves africains vers les Amériques était une injustice des plus graves en tant que crime contre l'humanité, mais personne n'a jamais envisagé leur extinction comme sortie de l'esclavage. Alors pourquoi penser ici que la seule solution serait l'abolition des espèces domestiques pour mettre fin à la violence incontestable de la domestication ?

Le fond du problème est l'existence de deux dogmes majeurs chez les penseurs de la libération animale. La première croyance dogmatique est l'idée que les relations entre les hommes et les animaux sont contre-nature, au sens où il s'agit d'un accident de l'histoire de l'humanité auquel il faudrait mettre fin par l'extinction de toutes les espèces domestiques. Plus profondément encore, la deuxième croyance dogmatique est qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement indigne et artificiel concernant la dépendance des animaux envers les hommes, laquelle dépendance ne peut exister que sous la forme de la violence, de l'exploitation et de la vulnérabilité conduisant à la souffrance animale.

Or ces raisons ne sont pas une justification valable et rationnelle pour mettre un terme à la domestication car on peut et doit penser que précisément cela nous oblige à penser d'autres formes de relations entre eux et nous et cela dans le cadre d'une domestication déconstruite. Cela revient à dire que nous n'avons pas seulement des obligations morales envers eux mais peut-être et de manière plus radicale et ambitieuse des obligations politiques à leur égard. C'est une telle thèse radicalement nouvelle qui est au centre du livre *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*⁵, lequel ouvrage écrit par deux spécialistes reconnus de philosophie politique, a renouvelé en profondeur la réflexion sur la question animale en permettant de renvoyer dos à dos et l'humanisme anthropocentrique de la philosophie occidentale et les philosophies de la libération animale. L'une des plus pertinentes thèses qu'il défend revient à insister sur la nécessité de penser les relations politiques entre humains et animaux pour les inscrire dans une théorie politique nouvelle et non anthropocentrique, contrairement et en opposition absolue avec la pensée politique caractéristique de la philosophie occidentale qui aura été incapable de politiser sérieusement la question animale :

Les interactions continues entre les hommes et les animaux sont inévitables et cette réalité doit être au centre et non en périphérie d'une théorie des droits des animaux⁶.

⁵ *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, écrit par deux philosophes canadiens, Will Kymlicka et Sue Donaldson, Paris, Editions Alma, 2016.

⁶ Ibid, p.32.

La prise en compte d'une subjectivité animale doit être mise au centre de toute pensée politique ouverte à l'altérité des vivants non humains, sans quoi leur vie sera toujours considérée comme ne pouvant venir s'inscrire dans des concepts non anthropocentriques qui ont considérablement ralenti voire opposé aux processus de libération animale dont nous parlons ici.

Vers une libération politique des animaux

Six raisons nous conduisent à défendre une telle thèse, au-delà des dogmatismes humanistes (droits et devoirs sont le propre de l'homme) et libérationnistes (la libération animale doit mettre fin à la domestication et donc aux espèces animales qui en sont le produit final) :

-Première raison : elle sera la plus triste à formuler pour des raisons autobiographiques, entre autres. En effet, les éthiques de la libération animale, autrement appelées les théories des droits des animaux, et plus largement les mouvements de libération animale, auxquels j'ai toujours contribué et participé, sont entrés dans un état de crise profonde dans la mesure où ils n'ont pas au fond réussi à convaincre ni les élites ni les opinions publiques de leur désir de justice. Ces mouvements de libération animale traversent une crise politique (aucune voire très peu de représentation politique dans les institutions humanistes), une crise morale (leurs idées n'ont pas changé la condition animale marquée de plus en plus par l'exploitation) et une crise épistémologique (leurs concepts ont trouvé leurs limites en ne prenant pas en compte les lieux du pouvoir de décision légitimant l'exploitation : l'Etat souverain et le capitalisme comme système économique d'exploitation des animaux). Ce constat négatif est également celui qui est fait par les auteurs de *Zoopolis*, qui eux aussi soulignent la profonde crise actuelle de ces mouvements qui ont échoué gravement. Après avoir décrit « les tendances mondiales » de l'exploitation animale, ils dressent lucidement le constat d'échec suivant qu'il faut reconnaître pour pouvoir affronter notre échec :

Ces tendances mondiales sont véritablement catastrophiques. Elles éclipsent les modestes victoires qui ont été obtenues grâce à l'adoption de réformes welfaristes, et rien n'indique qu'elles vont s'inverser. Dans les années à venir, il est probable que le nombre d'animaux élevés, enfermés, torturés, exploités et tués pour satisfaire les désirs humains ne cesse de s'accroître. Il n'est pas de meilleure expression que celle « d'éternel

Treblinka », selon les termes provocateurs de Charles Patterson, pour décrire l'état actuel des relations entre les humains et les animaux. Malheureusement, rien ne laisse penser que la nature de cette relation soit en train de changer. En réalité, l'exploitation des animaux sous-tend nos habitudes alimentaires et vestimentaires, nos divertissements et nos loisirs, et elle est également au cœur des structures de la production industrielle et de la recherche scientifique. Même si le mouvement de défense des animaux a permis d'ébranler ce système d'exploitation de façon marginale, le système lui-même perdure, et il continue même à se développer et à s'étendre sans pour autant faire l'objet de véritables débats publics⁷.

-Deuxième raison : il n'est peut-être pas possible de sortir les animaux domestiques de l'esclavage où ils se trouvent en mettant entre parenthèses des siècles de domestication et en voulant par le simple fait de formuler des droits animaux leur faire quitter l'exploitation à laquelle l'humanité les soumet. Le problème philosophique auquel nous confronte cette question de la domestication est que s'il a été nécessaire, comme nous l'avons écrit, de formuler et de reconnaître des droits aux animaux, conquête intellectuelle des philosophies de la libération animale, il faut avoir le courage de reconnaître que ces droits déclarés comme tels, sur le modèle des droits humains, ne suffiront pas à changer quoi que ce soit pour une raison qui a été peu analysée : il s'agit essentiellement de droits négatifs comme le droit à l'intégrité physique, le droit à la liberté et le droit à la vie.

-Troisième raison : le moment est venu de dépasser ces droits négatifs universels sans effet sur les institutions politiques réelles et de les rendre effectifs par d'autres types de droits qui seraient des droits positifs également appelés droits politiques des animaux. Il faudrait donc reconnaître non plus seulement des droits négatifs aux animaux car ceux-ci ne sont que, si l'on peut dire, que des droits négatifs apolitiques alors même que la question animale est une question fondamentalement politique comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce texte. Insistons sur le fait que tant que les théories des droits des animaux s'arrêteront au seuil du politique, elles ne pourront pas être crédibles en raison de leur déficit en contenu politique.

-Quatrième raison : il y a dans les concepts de démocratie et de citoyenneté de quoi concilier ces droits négatifs universels avec les droits politiques qui doivent être pensés comme des obligations positives à l'égard des animaux, c'est-à-dire des obligations

⁷ Will Kymlicka et Sue Donaldson, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Editions Alma, 2016, p. 11.

relationnelles de type politique permettant d'instaurer des relations politiques entre eux et nous, lesquelles relations seraient fondées sur l'idée d'égalité de considération.

-Cinquième raison : donner des droits politiques aux animaux reviendrait donc à accorder une forme de citoyenneté aux animaux. Mais reconnaissons que le fait d'accorder le statut politique de citoyen aux animaux soulève une objection majeure que nous devons affronter : être citoyen veut dire participer aux processus d'élaboration et de délibération portant sur les lois. Or cet aspect n'est qu'un aspect parmi de nombreux autres de la citoyenneté politique à laquelle les animaux devraient participer et pourraient participer par l'intermédiaire de la représentation politique, laquelle représentation reste à repenser en direction de cette citoyenneté animale. De plus, pour réfuter cette objection que nous feront les humanistes, objection facilement déconstructible, il faut avoir l'honnêteté de reconnaître que des humains sont considérés comme citoyens de la communauté politique sans contribuer directement à l'élaboration et à l'instauration de la loi (les enfants, les malades de tous types...) sans pour autant être considérés comme des personnes de seconde zone politique. Ces personnes sont considérées comme citoyennes au sens où les lois pensées, écrites, élaborées et votées prennent en compte leurs intérêts propres. Il devient dès lors envisageable et très rationnel d'étendre cette notion de bien commun politique aux vivants non humains sans pour autant, contrairement aux frayeurs humanistes totalement infondées, que l'acquisition de droits politiques animaux contribuent à la négation de ceux des vivants humains.

-Sixième raison : c'est peut-être la plus essentielle ! En effet, n'existe-t-il pas déjà sous une forme à approfondir certes ce qu'on pourrait appeler une « proto-citoyenneté animale » qu'il faudrait développer pour faire exister cette citoyenneté politique d'un genre nouveau ? A travers les relations que nous entretenons avec nos « espèces compagnes » (expression de la philosophe américaine Donna Haraway) avec lesquelles nous fabriquons en permanence des normes morales, lesquelles normes morales pourraient devenir, dans un espace démocratique élargi, des normes politiques. C'est cette immense question que la philosophie animale devrait prendre enfin au sérieux au lieu de patauger dans la question dépassée des droits et des devoirs animaux et ce afin de penser une « agentivité dépendante » que l'on trouve élaborée dans ce qui s'appelle les théories contemporaines du handicap. Mais aussi chez d'autres auteurs importants de la philosophie animale comme Derrida avec sa théorie de la réponse animale qui s'inscrit dans une conception non anthropocentrique de la démocratie, appelée « démocratie animale ». Autrement dit, les animaux sont capables de participer à la co-détermination des règles sociales et politiques si l'on apprend à les écouter et ce en vue d'exercer leur autonomie afin de communiquer leurs préférences.

La libération politique des animaux domestiques n'est donc rien d'autre que la reconnaissance et l'octroi de droits politiques accordés aux animaux. A partir du moment où l'on donne des droits politiques aux animaux, ils deviennent des sujets de la politique qui ne peuvent plus faire l'objet d'aucune transaction ni politique ni économique, en tant que membres d'une société ayant étendu l'égalité politique à d'autres vivants que les humains. Si l'on prend au sérieux cette idée d'égalité politique et que l'on en tire toutes les conséquences vers un dépassement définitif de tout anthropocentrisme, alors il faut accepter l'idée inacceptable pour tout humanisme, même le moins anthropocentrique, selon laquelle seule une égalité entre humains et non humains est à même de sortir de la violence et de l'exploitation des animaux par les intérêts des hommes. Cela revient aussi à défendre l'inscription de la reconnaissance de toute vie animale dans un ordre éthique qui ne peut plus être seulement celui de l'homme. Pour parler sérieusement de démocratie ouverte à la vie animale dans sa radicale singularité, c'est à la reconnaissance de cette égalité que nous en appelons et à laquelle il faudra dans les années à venir accéder pour que l'expression de communauté politique interspécifique ait un sens, sens d'autant plus grand que celle-ci serait centrée à la fois sur deux critères essentiels que partagent tous les vivants sans exception au-delà de la fausse opposition entre humanité et animalité : la sensibilité et la possession de droits politiques comme double source de toute subjectivité animale et humaine. « Sacrifier le sacrifice carnivore » pourrait bien résumer cet enjeu éthique et politique majeur des décennies à venir.

Recebido em maio de 2020

Aceito em maio de 2020