

Le paradoxe de la cruauté

Nicolas DELON

Résumé

Deux dimensions de la cruauté sont abordées dans cet article. Il s'agit tout d'abord de clarifier la structure du concept de cruauté, et son caractère épais, afin de pouvoir l'appliquer ensuite au cas de la cruauté envers les animaux. La cruauté apparaît comme paradoxale dans la mesure où elle est en même temps visée de la souffrance comme telle et négation, dans une certaine mesure, de cette souffrance. De l'exposé de ce paradoxe, il s'agit de remonter aux conditions collectives qui génèrent ce paradoxe, jusqu'à apercevoir une structure commune à différentes visions humaines de l'animal qui ne sont pourtant pas à proprement parler cruelles. Le caractère essentiellement social du paradoxe permet d'aborder la cruauté comme une conséquence sinon inévitable au moins explicable de ces différentes visions. Loin d'être le fait pathologique de méchants isolés, la cruauté, par son caractère paradoxal, sert de révélateur à la fois à ce qui, dans nos usages, permet de traiter l'animal comme une chose, et à ce qui rend moralement problématique ce traitement. Jusque dans la cruauté est reconnue l'existence de vies animales complexes, irréductibles à des choses, raison pour laquelle elles inspirent la cruauté.

Mots-clés: cruauté, paradoxe, souffrance, sensibilité, animal, humain, vivant, chose, éthique, raisons, voir, société.

Abstract

Two dimensions of cruelty are studied in this article. The structure of the concept of cruelty and its thickness are first clarified and then applied to the case of cruelty toward animals. Cruelty appears paradoxical insofar as it is both the goal of suffering and in a certain way its negation. This paradox is used as a point of departure for an examination of the collective conditions which generate it and allows us to perceive a structure shared by various visions that man has of animals which are not, strictly speaking, cruel. The mainly social nature of this paradox enables the author to study cruelty as a consequence of these different visions which, while not inevitable, is at least explainable. Far from being the pathological act of an isolated villain, cruelty, because of its paradoxical nature, reveals both what allows us to treat animals as things in our everyday practices, and what makes this treatment of animals morally debatable. The existence of complex animal lives, which cannot be reduced to things, is recognized even in cruelty and is a reason which inspires it.

Keywords: cruelty, paradox, suffering, sentience, animal, human, living, thing, ethics, reasons, seeing, society.

« Un rat de laboratoire n'est ni une machine ni une personne; s'il était réellement l'une ou l'autre, il n'y aurait aucun problème pour tracer les frontières de la moralité¹. »

Cora DIAMOND

1. DIAMOND (Cora), *L'Esprit réaliste: Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. E. Halais, J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 468. Sauf mention contraire, les traductions des citations suivantes sont miennes.

« — J'étais enfant, j'étais petit, j'étais cruel; —
 Tout homme sur la terre, où l'âme erre asservie,
 Peut commencer ainsi le récit de sa vie². »

Victor HUGO

Je me propose d'analyser le concept de cruauté en exhibant son caractère paradoxal. Un comportement, un acte, un agent sont dits cruels dans la mesure où le dommage qu'ils causent est à la fois gratuit (inutile ou évitable), intentionnel et conçu ou perçu comme intrinsèquement lié à une souffrance anormale et indésirable. Cette souffrance ne saurait ni contribuer à la préservation ou à l'amélioration de la vie de l'individu ni être, relativement à une vie dans son ensemble, considérée comme bonne. Elle peut être dite absolue.

Soit Jean, adulte. Jean n'a pas d'affection particulière pour les animaux, il n'éprouve guère de compassion pour eux. Son rapport aux animaux peut se réduire, banalement, à un rapport d'utilité ignorante. Les animaux avec lesquels il a un rapport sont pour lui, comme pour la majorité des consommateurs, des quanta d'utilité alimentaire. Ce rapport n'implique rien de plus que la désignation de l'aliment par un nom usuel (bœuf, porc, poulet) qui peut — ou non — être le même que celui de l'animal hors circuit de consommation. Hors ce rapport de désignation alimentaire, un animal inutile est un animal sauvage avec lequel, par définition, l'homme n'a pas de rapport. Ce rapport utilitaire suppose deux croyances corrélatives, essentielles à un accomplissement quotidien : nous avons le droit et il nous est même conseillé de consommer (au moins un peu) de viande; et l'animal ne souffre pas, ou pas au point de rendre sa consommation insupportable moralement. Le rapport le plus quotidien de Jean avec des animaux n'implique donc pas la croyance que la consommation est la cause d'une souffrance réelle et inadmissible d'animaux individuels. Avant même de savoir si cette souffrance pourrait être visée comme telle, il apparaît que la consommation n'est pas, ordinairement, considérée comme un acte cruel. Le rapport alimentaire est essentiellement organique (incorporer des substances vitales) et réel, au sens où l'animal est la chose (*res*) de l'éleveur, divisée en choses consommables. La viande est un bien parce que c'est une chose et parce qu'elle provient d'un corps considéré lui-même comme chose dont on a, sous certaines conditions, l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus*. Un foie de veau n'a pas le même statut juridique qu'un foie humain, notamment parce qu'il n'a pas la même origine. Mais ces deux corps diffèrent en outre par leur image collective. Les représentations sociales de l'animal appropriable sont fondamentalement différentes et en défaut d'un point essentiel, la reconnaissance d'une valeur spéciale. Jean, agent suffisamment informé et possédant des croyances partagées par la collectivité, peut ne pas se représenter tout cela.

2. HUGO (Victor), « Le Crapaud », *La Légende des siècles*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 655.

Il peut avoir accès à ces croyances sans pour autant les faire siennes, *a fortiori* sans pour autant les mobiliser lorsqu'il mange de la viande.

Mais Jean a aussi des activités inhabituelles, même condamnées par la communauté, et qui ne semblent pas induites par des croyances collectives. Jean, avec des collègues, a l'habitude de se rendre sur un parking certains soirs. L'un d'eux, employé de fourrière, leur fournit des chiens abandonnés. Armés de barres à mine et d'essence, ils torturent ces chiens attachés à un poteau. Une violence certaine est infligée à un animal qui y réagit par des hurlements et qui finit par mourir. Ils rigolent et ne manifestent jamais aucun signe d'affection pour l'animal — qu'ils ne connaissent pas, ne nomment pas et qu'ils semblent traiter comme on pourrait traiter un vieux meuble.

Ce genre de faits divers nous indignent. Illégalité mise à part, nous les trouvons « moralement » choquants. Est-ce parce qu'ils sont le signe d'une dépréciation ou parce qu'une bête innocente souffre de façon injustifiée ? Pourquoi précisément le fait de traiter ce chien comme un meuble nous semble-t-il indigne, c'est-à-dire : pourquoi ne peut-on non seulement pas dire qu'un chien est un meuble mais qu'il ne saurait même être traité comme un meuble ? Il ne me semble pas exagéré d'affirmer que l'on juge ces actes cruels notamment parce que le chien souffre et qu'il ne mérite pas de souffrir (voire mérite de ne pas souffrir). Ce jugement est dissociable, dans les usages, du rapport utilitaire. L'existence même d'animaux de compagnie témoigne de la pluralité des rapports possibles à des animaux, indépendamment des capacités objectives différentes de certaines espèces. L'affection n'est pas fonction d'une hiérarchie de valeur ou de capacités. Ma thèse est que l'acte n'est pas seulement cruel parce que, objectivement, la victime est effectivement sensible, mais aussi et surtout parce que les agents eux-mêmes et, peut-être même plus profondément que la collectivité, ont la croyance que la victime souffre. L'intention est, de toute évidence, de faire souffrir et de le faire alors que (voire parce que) c'est inadmissible, de nuire pour nuire. La souffrance visée est une souffrance excessive et gratuite. J'appelle cette cruauté, véritable et banale, une cruauté forte, par opposition à la cruauté faible, qui n'implique pas de visée explicite de la souffrance. Celle-ci correspond principalement à toutes les pratiques qui n'impliquent pas d'intention délibérée d'infliger la souffrance et qui sont parfaitement admises quoiqu'elles induisent une souffrance comparable, sinon pire, l'élevage industriel par exemple. L'expérimentation suscite d'autres questions dans la mesure où une expérience peut précisément requérir d'infliger une souffrance réelle afin d'en tester la perception par l'animal. La souffrance peut y être visée comme telle sans pour autant être le fait d'un agent cruel, ni être un acte cruel³.

3. Néanmoins, le fait que l'agent consente, dans une expérience qui n'est pas inévitable, à infliger cette souffrance en fait un acte cruel. Pour une analyse très fine des rapports réciproques des défenseurs

Les raisons de la cruauté ne sont pas seulement individuelles, mais collectives, de sorte qu'un acte en apparence marginal a en fait une signification sociale profonde. Il n'est pas dans les marges prévues par la société, il est complètement intégré par celle-ci en tant qu'elle le génère et permet seule de l'interpréter. Le sens d'un acte de cruauté dépend d'usages et de règles collectifs dont les hypothèses précédentes dérivent :

1. Les animaux sont considérés comme des êtres inférieurs susceptibles de consommation.
2. Ils sont néanmoins considérés comme des êtres sensibles, parfois intelligents et sociaux.
3. Seules les souffrances nécessaires (ou négligeables) sont justifiées.
4. Il y a un décalage entre les normes juridiques⁴ et les normes morales, ces dernières étant en avance sur les précédentes, mais ne pouvant prendre force sans elles.
5. Tous les membres de la collectivité ne partagent pas les mêmes valeurs : l'élevage, l'expérimentation, la chasse, les cirques, les zoos, le commerce d'animaux de compagnie, la protection des espèces, font l'objet de positions morales variées.

Les idées collectives ne sont pas la somme d'idées individuelles mais celles-ci expriment des idées et usages collectifs qu'on ne peut décrire et évaluer de l'extérieur, cette évaluation supposant elle-même un critère dont il faudrait rendre compte, et ainsi de suite. C'est pourquoi des aspects individuels de l'acte cruel peuvent être rattachés aux points précédents, dont ils sont des combinaisons variables. Ma thèse est donc qu'un acte cruel n'est jamais marginal mais toujours inextricablement social. Je décrirai dans une première partie le concept de cruauté, en discutant son statut de « concept épais » et en présentant sa structure paradoxale. J'aborderai dans une seconde partie l'aspect cognitif du paradoxe à partir de l'idée wittgensteinienne du « voir comme » et le lien de la cruauté au concept d'être humain.

(extrêmes et modérés) de l'expérimentation d'une part et des animaux d'autre part, cf. DIAMOND (Cora), « L'expérimentation sur les animaux : un problème d'éthique », dans *L'Esprit réaliste*, op. cit.

4. Le terme juridique de cruauté (« actes de cruauté », « sévices graves », « mauvais traitements ») insiste sur l'absence de nécessité, ce que j'appelle la gratuité. Le terme de « nécessité » peut lui-même être interprété de façons diverses. L'abattage de millions de bêtes dans des conditions déplorables étant considéré comme utile, il ne compte pas. Florence Burgat, retraçant l'histoire de la répression de la cruauté envers les animaux, tire des décisions de justice qu'elle évoque la conclusion (qu'elle critique), que « c'est comme plaisir solitaire, c'est-à-dire lorsqu'elle est désolidarisée de toute référence à la collectivité, que la cruauté est réprouvée ». La présupposition de cette conception très restrictive de la cruauté est que nos usages communs des animaux sont en vertu même de leur caractère public légitimes. Voir BURGAT (Florence), « Les habits de la cruauté », dans CYRULNIK (Boris) (dir.), *Si les lions pouvaient parler : essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1998, p. 1239.

Le concept de cruauté, un concept « épais »

Parler d'actes cruels revient à caractériser ces actes comme des faits empiriques et en même temps comme des faits susceptibles de jugements de valeur. La proposition « X est cruel » est ainsi vraie ou fausse si X peut ou non être décrit et évalué comme étant cruel. X est l'objet d'un jugement moral. On ne parle de cruauté qu'en supposant que celui que nous appelons cruel contrevient à ce que nous concevons comme une (bonne) raison d'agir. La cruauté est un exemple classique de concept épais (*thick*⁵). Fait et valeur y sont inséparables. Décrire quelqu'un ou quelque chose comme cruel revient *ipso facto* à l'évaluer comme cruel. On n'est pas cruel comme on est blanc ou musicien (concepts descriptifs fins), mais pas non plus comme on est bon ou juste (concepts moraux fins).

On pourra soutenir que des jugements moraux ne sauraient tout simplement porter sur nos actes à l'égard des animaux, sinon dans la mesure où ils mettent en jeu les droits et intérêts des hommes. Selon cette conception, il n'est pas possible de causer du tort, au sens moral, à un animal. Nous pouvons leur faire mal (*harm*), mais non leur faire du tort (*wrong*). Mais s'il y a des actions moralement répréhensibles envers des animaux, la cruauté en est le premier exemple. Les actes de cruauté sont aujourd'hui juridiquement répréhensibles dans de très nombreux pays et la cruauté est très généralement reconnue comme scandaleuse par un nombre croissant de personnes, non plus, comme dans l'Angleterre victorienne, pour des raisons spécifiquement sociales (la cruauté pervertit les mœurs), mais par un souci croissant pour les animaux eux-mêmes. Je veux montrer que le concept de cruauté est d'emblée moral, quels que soient les contextes dans lesquels il a cours. Il ne peut avoir cours sans son épaisseur morale. Même quelqu'un qui userait du concept sans concevoir subjectivement la cruauté comme répréhensible ferait usage d'un concept qu'il ne peut défaire de son épaisseur. C'est que le concept n'est pas tant le fruit d'une définition que cette dernière la traduction d'un concept inhérent à notre rapport aux vies animales. La façon dont nous traitons les animaux les informe en même temps qu'elle informe nos concepts et c'est pourquoi il est impossible ici de séparer évaluations morales et propositions descriptives. On peut appeler ce complexe, en termes wittgensteiniens, une forme de vie.

5. Pour une discussion de ces concepts (courage, lâcheté, etc.), voir notamment WILLIAMS (Bernard), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990 et GOLDIE (Peter), « Thick concepts and emotion », dans CALLCUT (Daniel) (ed.), *Reading Bernard Williams*, Londres, Routledge, 2009. Alors que l'on dit habituellement qu'un concept épais ajoute un contenu éthique à un contenu descriptif, Goldie attire l'attention sur la distinction entre des concepts éthiques fins, sans contenu descriptif et des concepts éthiques épais, et renverse la perspective pour présenter certains concepts épais comme ayant aussi un contenu descriptif. La cruauté, en ce sens, dirait quelque chose du monde, en plus de dire comment le monde devrait être. Les concepts épais sont, selon les termes de Williams, à la fois guidés par le monde (« *world-guiding* ») et guides pour l'action (« *action-guiding* »).

Le caractère moral du concept de cruauté peut être compris à deux niveaux. Premièrement au sens où il s'agit d'une description évaluative. Deuxièmement au sens où il reflète les valeurs de l'individu ou de la société qui l'emploie. Un désaccord sur le sens et les valeurs de ce concept est donc tout à fait possible sans porter atteinte à son caractère moral. Comme l'a montré Wittgenstein, un individu isolé n'a pas de langage à lui, il ne saurait utiliser un concept de façon isolée (dans un langage privé). Le jeu de langage dans lequel s'inscrit le concept de cruauté est toujours hérité par l'individu qui l'utilise.

Voir un animal comme un être vivant et comme une chose permet de le traiter comme une chose (inerte) et comme un animal (vivant). Le plaisir⁶ constitutif de la cruauté réside précisément dans cette tension entre deux visions à première vue incompatibles. L'acte de cruauté implique une dimension émotionnelle liée à son exécution. Elle consiste en une satisfaction de second ordre : celle de ne pas souffrir de faire souffrir. Le plaisir, ici, n'est plaisir que dans la mesure où il est en même temps pensé comme tel. Ce plaisir n'arrive pas sans l'idée de ce plaisir, qui est celui d'un plaisir pris à faire souffrir. Ce plaisir de second ordre a pour objet la tension même entre le plaisir de premier ordre et la souffrance⁷. La cruauté n'est pas innocente, c'est-à-dire n'est pas l'état de choses neutre d'un être exerçant sa puissance sur un autre être sans l'intention de lui nuire. Dans la cruauté, il y a une part irréductible de transgression consistant à prendre pour objet de ses jeux un être dont on sait qu'il y perdra quelque chose.

Provisoirement, je définirai la cruauté envers les hommes comme le fait de les traiter comme des animaux, tout en sachant qu'il s'agit d'hommes, et la cruauté envers les animaux comme le fait de les traiter comme des choses tout en sachant qu'il s'agit d'animaux. Et je sous-entends dans cette définition qu'il y a des raisons de ne pas les traiter ainsi. Traiter un homme comme un animal sans raison ne signifie pas que l'on pourrait éventuellement donner des raisons de le traiter ainsi, mais qu'il ne peut tout simplement pas y en avoir. Cela reviendrait en effet à le traiter comme quelque chose qu'on sait qu'il n'est pas. La première transgression est cognitive et consiste à ne pas prendre ce que l'on sait comme une raison suffisante d'agir. Il y a une transgression de

6. J'entends par plaisir toute absence de déplaisir ou sa compensation par une satisfaction supérieure (définition utilitariste du plaisir). La cruauté délibérée qui procure un plaisir intense peut être appelée sadisme. La nécessité d'accomplir son travail peut, en un sens, constituer un motif suffisant de compensation de la douleur. Je peux ne prendre aucun plaisir dans l'acte comme tel de faire souffrir un animal, même en souffrir, mais pour autant considérer ce déplaisir comme négligeable au regard de ce qui est par ailleurs compté au nombre de ses conséquences (un salaire). Le cas de l'ouvrier d'abattoir, endurci par son métier et qui n'y trouve qu'un moyen de vivre, ne saurait en ce sens constituer un exemple de cruauté si l'on considère sa vie comme un tout.

7. La souffrance n'est pas nécessairement physique. Elle peut être psychique ou morale. L'humiliation ou une plaisanterie peuvent être particulièrement cruelles. Ce sont de malins plaisirs. Il est cruel, par exemple, de pouvoir imaginer que la victime se demande pourquoi on la traite de la sorte et ne peut comprendre pourquoi.

ce que l'on sait dans le traitement conscient d'un être comme un être qu'on sait qu'il n'est pas. Il en va de même pour les animaux. Il n'est pas question d'affirmer que la cruauté envers les animaux est aussi grave que celle envers les hommes, ou qu'elle est grave pour les mêmes raisons, mais seulement qu'elle est structurée d'une façon analogue. La cruauté interhumaine implique certes des êtres de la même espèce. Mais, d'une part, l'homme est aussi un animal; d'autre part, ce qui importe n'est pas tant la nature de l'agent que celle de la victime qui est comme dissociée d'elle-même par cette vision trouble : de l'objet comme ce qu'il est (raison pour laquelle on le prend comme objet) et comme ce qu'il n'est pas. La dissemblance n'est plus entre l'homme et l'animal mais entre l'animal et ce qu'il est.

La cruauté n'est pas innocente : elle n'est ni inoffensive ni moralement neutre. En affirmant que la cruauté est un concept à la fois descriptif et axiologique, j'affirme seulement que son usage met en jeu des valeurs — et non que ces valeurs sont absolument bonnes. Je pourrais tout à fait prendre la position d'un observateur extérieur à la forme de vie où s'emploie le concept en ce sens, décrire son usage comme approprié dans certains cas, inapproprié dans d'autres, et surtout affirmer que le concept est utilisé d'une façon qui dit à la fois quelque chose sur le monde et comment y agir. Je pourrais constater cela sans pour autant croire moi-même que la cruauté (au sens employé par ceux que j'observe) est mauvaise (en mon sens); que ce qu'ils appellent cruauté pourrait avoir pour moi une tout autre signification; je pourrais même ne pas avoir un tel concept à ma disposition. Mon observation requerrait d'obéir elle-même à certaines règles et ma traduction ne pourrait jamais être qu'imparfaite. Mais je peux tout de même parvenir à juger si une communauté employant certains concepts dans certaines situations dit quelque chose et affirmer que dans tel cas le concept de cruauté a été bien employé (d'après ce que j'ai pu observer), sans pour autant affirmer que j'aurais moi-même appliqué le concept de cette façon ou qu'il est bon de l'appliquer de cette façon. Quand je dis que l'usage du concept de cruauté implique un certain ensemble de valeurs, de raisons et d'émotions, deux champs doivent être distingués : celui de l'agent et celui de l'observateur. Je peux, en tant qu'observateur interne à la forme de vie dont dépend le concept de cruauté, considérer que celui qui donne des coups de pied à son chien agit cruellement. J'applique le concept, je le vis à partir du moment où je suis capable de l'appliquer intuitivement à des situations dans lesquelles j'aurais pu moi-même me trouver⁸. Reconnaître comme cruel, c'est juger, mais c'est aussi éprouver, un certain nombre d'émotions, plus ou moins appropriées selon les contextes et variables selon les personnes. Je peux éprouver du dégoût, de la compassion, de la haine, ou considérer froidement la situation et me contenter de la désapprouver.

8. Voir WILLIAMS (Bernard), *L'éthique...*, *op. cit.* et GOLDIE (Peter), «Thick Concepts...», *op. cit.*

Le jugement de cruauté s'inscrit dans un réseau plus ou moins souple d'émotions et de valeurs. Le spectacle de la cruauté s'associe souvent soit avec la compassion, soit avec une cruauté de second ordre. D'un côté, certains éprouveront de la compassion pour l'animal torturé, de l'autre, des spectateurs eux-mêmes cruels prendront plaisir à ce spectacle (combat de chiens, corrida, ours danseur). Du côté de l'agent maintenant, l'émotion en jeu est la cruauté à proprement parler, qui s'oppose comme symétriquement à la compassion. Alors que celle-ci consiste à souffrir au spectacle de la souffrance d'un semblable, celle-là consiste en une incapacité de souffrir à ce spectacle, soit que celui-ci ne puisse être reconnu comme douloureux, soit que l'on ne puisse y reconnaître un semblable⁹. Quant aux valeurs et aux raisons de l'agent, celles-ci peuvent être égoïstes, celles-là être la négation de la signification morale de la souffrance animale ou la haine de l'animalité. L'objet et le sujet du jugement participeront donc chacun à un système différent et le concept de cruauté se trouve pris entre ces deux systèmes, composé de ce que les hommes font et de ce qu'ils en pensent. Ces deux systèmes appartiennent cependant à un même jeu de langage, qui permet de passer de l'un à l'autre, d'évaluer dans les termes de l'un ce que fait et dit l'autre. Le recoupement de ces deux systèmes au sein d'une forme de vie commune n'est pas strictement horizontal, puisque le système d'observation prend une position de surplomb sur le système observé. Le concept de cruauté est ainsi généré par le rapport du premier au second, le regard porté par une communauté sur les actes de cruauté. La genèse de ce concept est donc orientée et l'homme cruel ne saurait objecter à ses observateurs qu'il ne possède pas ce concept sans s'extraire par là même du jeu de langage qui fait de lui un membre de cette communauté.

Le paradoxe

- X agit cruellement en faisant du mal à Y de façon disproportionnée et gratuite
- X considère Y comme un A (raison : il sait que Y est un A)
- X traite Y comme un A (raison : il faut être un A pour souffrir)
- X traite Y comme un B (raison : source de la tension à l'œuvre dans la cruauté)
- X considère Y comme un B (raison : cette souffrance, infligée à un B, est anodine)

L'enfant considère à la fois l'animal comme une chose (une maquette qu'il monte et démonte) et comme un animal (c'est pour cela qu'il y prend éventuellement du plaisir). En somme, il n'y a, pour lui, à la fois pas de barrière entre ses jouets et les grenouilles, et il y en a une très sensible (les jouets ne se débattent pas, ne saignent pas, ne mangent pas, ne se mangent pas...), qui permet justement

9. L'acte cruel associe la croyance en la sensibilité et la *fiction* consciente d'un être insensible ; en outre, l'agent lui-même fait *comme* s'il était insensible. Ce n'est donc pas seulement le statut de l'animal qui est scindé, mais l'affectivité même de l'agent, qui a simultanément la croyance que l'animal souffre et la disposition émotionnelle à ne pas être attristé par cette croyance. L'homme cruel est littéralement *impitoyable*. Cruauté et compassion supposent toutes deux une empathie minimale.

à l'enfant de traiter la grenouille comme un jouet très spécial. Le regard cruel ajoute à l'inerte ce qui lui permet de trouver amusant de le démonter et il retire au vivant ce qui lui permet de le voir comme un jouet. L'enfant fait à la grenouille ce qu'elle fait tout pour fuir. Il est cependant essentiel à ce tableau que l'enfant ait au moins une idée de ce qui est bon pour la grenouille et de ce que certaines choses sont bonnes pour les animaux.

Ces hypothèses rendent aussi compte de formes plus raffinées de cruauté. Je prendrai deux exemples. Dans la corrida, l'affrontement de l'homme et de l'animal suppose que le taureau est un digne rival. Est donc postulé, ou imaginé, que le taureau a la conscience du combat. Le taureau est (cruellement selon moi) valorisé par le combat, comme plus qu'un banal animal. Mary Midgley analyse finement les sentiments qui se jouent dans le récit d'un « éléphanticide » (le cas est tiré des mémoires de R. Gordon Cummings). Elle souligne que les fantaisies arrogantes du chasseur, pour déplacées qu'elles soient, ont pour correcte implication celle-ci :

que l'éléphant est conscient, et en un sens un digne [*worthy*] adversaire. Cela leur est essentiel. Les gens sensés ne se félicitent habituellement pas de cette façon s'ils ont simplement écrasé une machine ou un jouet, ou même fait exploser un énorme rocher. Ils choisissent un gros animal parce qu'ils pensent à lui, non comme à un simple obstacle, mais comme à un adversaire — un être qui leur est semblable en tant qu'il a ses propres émotions et intérêts. D'autres sports similaires rendent ceci banal. Le *bull-baiting* n'a pas été remplacé par du *bulldozer-baiting*, parce qu'un conflit personnel et actif est essentiel à de telles occupations. La duperie de soi [*self-deception* »] de chasseurs comme Cummings semble donc de la même sorte que celle d'un meurtrier qui estime qu'en abattant un adversaire de derrière une haie il s'est prouvé à lui-même sa supériorité sur sa victime. [...] Cela dépend d'une croyance vraie en la conscience, la complexité et l'indépendance de la victime, accompagnée d'une fausse évaluation de ce qui est accompli en le tuant. Mais la faute principale, dans les deux cas, dépend de la croyance vraie, pas de la fausse. Le caractère vicieux de la pensée fausse est dérivé¹⁰.

Ce qui se joue dans la cruauté envers les animaux, c'est ni plus ni moins que le partage de la vie, ce fait spécial qu'il est possible de reconnaître hors de soi des formes de vie plus ou moins proches qui partagent avec nous un monde, des émotions et des besoins, et que nous reconnaissons comme pouvant souffrir d'une façon qui ne nous est pas totalement inaccessible. L'homme cruel reconnaît parfaitement la souffrance de l'animal, puisqu'il en fait la raison de son action. Le plaisir particulier de la cruauté tient à cette fragile possibilité de torturer un animal parce qu'il souffre tout en faisant comme si ce n'était rien.

10. MIDGLEY (Mary), *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, p. 16. Et p. 114 : « la cruauté est quelque chose qui n'aurait aucun sens pour une personne qui ne croirait pas vraiment que la victime a des sentiments déterminés (il y a très peu de réconfort à déchaîner sa mauvaise humeur sur un coussin) ».

Traiter comme : une analogie

Pourquoi dire que l'homme cruel traite l'animal comme une chose ? Peut-on dire que le tortionnaire traite sa victime humaine comme un animal et, si oui, par analogie, que tout tortionnaire échoue dans la reconnaissance véritable de sa victime en la traitant comme ce qu'elle n'est pas et qu'il considère comme inférieur ? C'est en effet en imaginant l'excuse que pourrait avancer le tortionnaire qu'on peut esquisser l'analogie. La cruauté envers un homme, dira-t-on à juste titre, n'a aucune excuse. L'auteur de l'acte de barbarie n'a ni justification ni excuse pour l'acte qu'il commet. Il se contentera de dire : « Ce ne sont que des animaux. » Lorsqu'un homme traite son semblable d'animal et s'autorise des traitements que l'on ne s'autorise que (et peut-être même pas) sur un animal, alors il peut être au moins qualifié de cruel. Dans cette fausse excuse transparaît un échec à voir un être humain comme tel. Mais cet échec est en réalité pratique, car l'homme voit bien qu'il torture un homme. Seulement, il n'agit pas en conséquence. Il est littéralement incohérent. L'homme sent bien qu'il se trompe en traitant un homme de la sorte, il sent bien qu'il lui faut une excuse. Ainsi le tortionnaire ne nie-t-il pas la souffrance de ses victimes, il nie seulement qu'elle soit moralement significative. À l'égard des animaux, une excuse analogue apparaît : « Ce n'est qu'une chose. » Mais le fait est qu'on ne va pas au cirque voir des chaises se lever sur leurs deux pattes et que le propriétaire d'un chien maltraité n'a jamais confondu son chien et son vélo. Une seconde analogie intéressante, mais toujours risquée, est celle que reprend aujourd'hui à son compte Elisabeth de Fontenay¹¹ et selon laquelle la genèse de la barbarie nazie remonte à la barbarie contre les animaux. Si les abattoirs modernes ressemblent aux camps de la mort, c'est parce que ceux-ci ressemblaient en fait déjà aux abattoirs modernes, de Chicago notamment. Je ne peux pas discuter cette thèse ici, mais elle a le mérite de remettre en cause une analogie un peu trop facile. On se souviendra à cet égard d'un passage du roman de J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, dont le texte est lui-même repris des conférences *The Lives of Animals*. Dans cet extrait, le poète Abraham Stern reproche, par lettre, à Elizabeth Costello son rapprochement hâtif :

Vous reprenez à votre compte la comparaison que l'on fait couramment entre l'assassinat des Juifs européens et l'abattage du bétail. Les Juifs mouraient comme du bétail, donc le bétail meurt comme les Juifs, dites-vous. C'est une manière de jouer sur les mots que je ne saurais accepter. Vous ignorez la nature des analogies ; je dirais même que vous l'ignorez sciemment, jusqu'au blasphème. L'homme a été créé à l'image de Dieu, mais Dieu n'est pas à l'image de l'homme. Ce n'est pas parce que les Juifs auraient été traités comme du bétail que le bétail subit le même traitement que les Juifs. Cette permutation est une insulte à

11. FONTENAY (Élisabeth de), *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998 et *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2008.

la mémoire des morts. C'est aussi une manière bien vile d'exploiter l'horreur des camps de concentration¹².

Le fait que les nazis aient traité les Juifs comme des animaux n'implique pas que les animaux soient aujourd'hui traités comme des Juifs. Mais ce que Costello voulait donner à voir par sa provocation (l'élevage moderne est une reproduction des camps de la mort), c'est que nous n'avons pas renoncé à un mode de traitement du vivant qui a inspiré la barbarie, ni à l'excuse « ce n'est que... » qui, par la dissociation qu'elle opère, permet à ses auteurs de croire qu'ils ont une raison d'agir comme ils le font. Adorno et Horkheimer, dans la *Dialectique de la raison*¹³, ou encore Adorno dans ses *Minima Moralia*¹⁴, faisaient déjà le lien entre les deux cruautés, d'une façon plus originale que Kant¹⁵.

Ce qui permet de torturer un être vivant, c'est la capacité toujours renouvelée de le traiter comme ce qu'il n'est pas, d'omettre de le voir en son entier ; et cette capacité s'éprouve tous les jours depuis les débuts de la domestication. À partir du moment où un animal, dont on sait qu'il est vivant et réagit à certaines souffrances, peut être traité comme pur instrument de transport, de divertissement ou de laboratoire, s'instaure cette possibilité de voir double. Mais ce qui rend la cruauté non plus intéressée, mais tout simplement réalisable, c'est la reconnaissance parallèle de la souffrance. Ce savoir précieux permet de faire danser les ours et se dresser les éléphants, de faire avancer la bête de somme — et de faire parler un prisonnier ou payer un bouc émissaire. L'animal est traité comme chose dans la mesure où il est traité, à l'échelle de la société des animaux, comme pur moyen. Traiter un animal comme une chose

-
12. COETZEE (John Maxwell), *The Lives of Animals*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 49 : « You took over for your own purposes the familiar comparison between the murdered Jews of Europe and slaughtered cattle. The Jews died like cattle, therefore cattle die like Jews, you say. That is a trick with words which I will not accept. You misunderstand the nature of likenesses; I would even say you misunderstand willfully, to the point of blasphemy. Man is made in the likeness of God but God does not have the likeness of man. If Jews were treated like cattle, it does not follow that cattle are treated like Jews. The inversion insults the memory of the dead. It also trades on the horrors of the camps in a cheap way. »
13. HORKHEIMER (Max), ADORNO (Theodor W.), *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. É. Kaufholtz, Paris, Gallimard, 1974, p. 268-270.
14. ADORNO (Theodor W.), *Minima Moralia*, Paris, Payot, p. 142, § 68 : « Les humains te regardent — 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. »
15. KANT (Emmanuel), *Doctrine de la vertu*, dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, trad. J. et O. Masson, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 732-734. Voir également SINGER (Isaac B.), « The Letter Writer », dans *Collected Stories*, t. 1, New York, Library of America, 2004 et PATTERSON (Charles), *Un éternel Treblinka*, trad. D. Letellier, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

ne signifie pas en nier l'animalité, mais plutôt le traiter d'une façon telle qu'elle soit en contradiction radicale avec son mode de vie propre. Traiter l'animal comme une chose revient *ipso facto* à en faire une chose, c'est-à-dire à le faire, le fabriquer. Et le produire ainsi comme objet d'une pratique violente et gratuite, c'est d'emblée cesser de bien le traiter comme animal. Quand ensuite l'homme cruel en vient à se saisir de cette chose déjà annexée pour en faire l'objet de son jeu, il traite, pour ainsi dire, une chose comme un animal (capable, donc, de souffrir). Et ceci implique qu'il le considère d'abord comme une chose — à laquelle il ajoute la vie animale. En effet, l'homme cruel s'inscrit dans une forme de vie où les animaux sont déjà transformés et utilisés, où leur statut (juridique et technique) de choses n'est plus à démontrer et où tout usage de leur corps est héritier de ces catégories. Nos concepts ne sont pas pensables hors de leurs relations à un système de valeurs et de pratiques qui leur donne sens. Aussi ancienne que soit la cruauté, elle ne saurait l'être plus que l'invention du traiter-comme.

Résoudre le paradoxe?

La réponse est dans l'énoncé du paradoxe lui-même. Pour le résoudre, il faudrait renoncer au concept même de cruauté. Car l'énoncer, c'est en même temps énoncer un paradoxe. La structure du paradoxe tient à la forme de vie même qui a produit un concept pour condamner et décrire une même chose. Tant la cruauté que son concept sont les produits de notre vision des animaux. Nous générons la cruauté en même temps que nous la condamnons. Nouveau paradoxe qui explique l'origine du paradoxe conceptuel. Celui-ci n'est que le reflet du paradoxe selon lequel nous avons, à l'échelle de notre forme de vie, deux visions de l'animalité. Le paradoxe de la cruauté a la forme d'une pyramide où se superposent et se soutiennent une série de paradoxes de plus en plus conscients et de plus en plus individualisés à mesure qu'on se rapproche du sommet. C'est du sommet de la cruauté que j'ai voulu faire apparaître cette pyramide. On le voit, résoudre le paradoxe implique bien plus que l'amendement de quelques âmes.

La cruauté et le concept d'être humain

Loin de s'atténuer, le paradoxe s'accroît au contraire à mesure que les sentiments pour les animaux se répandent et se renforcent, ceux-ci faisant office de révélateurs d'une tension persistante entre des usages réifiant et une compassion croissante. Il n'est pas rare que le sentimentalisme, ou une indignation à l'égard de la chasse, de la corrida ou du port de la fourrure, coïncident avec une indifférence totale à l'élevage industriel ou à l'expérimentation à des fins cosmétiques. Le bien de l'animal de compagnie n'importe qu'en tant qu'il est mon animal. Je suis indifférent à ce qui fait qu'il importe : sa vie propre.

Même malgré nous, nous naissons compagnons des animaux, au moins domestiques. Seul l'élevage moderne, industriel, a pu nous le faire oublier, en faisant oublier aux éleveurs les noms de leurs vaches et aux consommateurs l'origine de leur viande. C'est pourquoi, dans ce cadre, la cruauté n'a pas le même sens que pensée *in abstracto*. La fabrication industrielle de l'animalité, contemporaine du sentimentalisme exacerbé, a pour conséquences, d'une part une déformation de la vision de l'animal comme compagnon vivant, d'autre part une sensibilité renforcée à l'encontre de la cruauté. Chacun dispose en naissant de la vision de l'animal comme chose, tout en apprenant à aimer les animaux en parcourant les encyclopédies, zoos et cirques. Je fais moi-même partie de ces enfants. Nous vivons avec ce paradoxe, nous pouvons même réussir à le vivre, à l'éprouver sans contredire les raisons qui existent de ne pas traiter les animaux de ces façons. Nos incohérences sont le signe d'une résistance du monde, le résultat de ce que nos principes ne suffisent pas à changer nos vies. En l'occurrence, rien de ce qui pose problème dans la cruauté n'implique *a priori* de devenir végétarien.

Partant du mot de Wittgenstein selon lequel le « corps humain est la meilleure image de l'âme humaine¹⁶ », Stanley Cavell¹⁷ attire l'attention sur ce qui fait obstacle à mon accès à l'âme d'autrui, derrière ce corps qui est son image. Autrui nous est pour ainsi dire toujours caché. Les pages de Cavell traitent des êtres humains, mais elles me semblent *a fortiori* valoir pour notre rapport aux animaux. Selon lui, ce qui, pour Wittgenstein, « obstrue ma vision de l'autre » n'est pas son corps, mais mon « incapacité » ou ma « réticence » à l'interpréter, à le juger correctement, à « effectuer les bonnes connexions ». Je souffre d'une « sorte de cécité ». L'obscurité de ma vision transforme l'autre en quelque chose d'obscur, je projette sur lui mon incapacité ou ma réticence à voir correctement. Cette cécité est « comme une forme d'illettrisme ; un manque d'éducation ». L'âme m'est donc invisible, non d'être cachée, mais d'être trop visible. Seule ma cécité me la cache. De même, ma cécité à la forme vivante, dont je nie la souffrance, obscurcit cette chose que je ne parviens pas à voir comme un semblable, la laisse à l'état de corps brut. Par « âme », il me semble falloir entendre ce qui fait que nous n'avons pas qu'un corps brut et qui nous est caché par « manque d'éducation ». Éduquer le regard aux aspects qu'il y a à voir, telle serait la tâche du scepticisme. M'apprendre que lorsque je n'ai pas accès à la réalité¹⁸,

16. WITTGENSTEIN (Ludwig), *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, II^e partie, § IV, p. 254.

17. CAVELL (Stanley), *The Claim of Reason*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 368-369. N'ayant malheureusement pas eu accès à la version française, je me réfère à la version américaine. Que Sandra Laugier me pardonne si j'ignore ainsi sa très belle traduction : *Les Voix de la raison*, Paris, Le Seuil, 1996.

18. Sur la « difficulté de la réalité » (Cora Diamond) et la réflexion de Cavell sur la pertinence de son concept de cécité (vis-à-vis) de l'âme (*soul-blindness*) pour les animaux, voir CAVELL (Stanley), DIAMOND (Cora), MCDOWELL (John), HACKING (Ian), WOLFE (Cary), *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008.

ce n'est pas tant elle qui se cache que moi qui n'y accède pas. Le fameux motif gestaltiste du canard-lapin¹⁹ est ainsi précieux. Comme le montre Cavell, ce qui cache l'aspect lapin n'est pas l'image (qui le révèle), mais notre façon (antérieure) de le saisir, c'est-à-dire l'aspect canard. Un aspect en cache un autre et non une image sa réalité. La difficulté tient précisément à ce qu'il n'y ait qu'un niveau, que les deux aspects s'y trouvent et que l'on ne puisse les voir en même temps.

«Entre reconnaissance et évitement»

Ce qu'il y a de probablement plus intolérable dans la cruauté (et qui nous fait fermer les yeux), c'est qu'elle soit parfaitement consciente de ce à quoi elle s'attaque. Ma vision ultime dépend de mon traitement et en traitant l'animal comme corps brut, je le dégrade, le rabaisse de sa vie animale à sa possession malgré lui d'un corps destructible.

En traitant un homme comme (ou de) ce contre quoi il a voulu, en tant qu'humain, se constituer, je le dégrade. De même, l'animal se constitue contre sa seule matérialité. Son corps le gêne autant qu'il lui sert. Il est aperçu, senti, guetté, attrapé, tué ou aimé par le biais de ce corps et ce qu'il nourrit en se nourrissant, ce n'est pas tant ce corps que sa vie animale. Dégrader un animal, c'est le rabattre à ce corps qui n'est pas toute sa vie. En dégradant l'animalité, je dégrade ce qui pour moi est dégradant. Je me venge d'être moi aussi un animal et de ne réussir qu'imparfaitement à l'éviter, je dirige mon ressentiment contre mon animalité en la dirigeant contre des animaux, indistincts et distancés.

Pour Cavell, l'esclave n'est pas considéré par son propriétaire comme un animal²⁰. On ne peut pas vouloir dire (*mean*) que l'esclave n'est pas un homme. Le propriétaire ne se servirait précisément pas à sa place d'un animal, ne violerait pas un animal, ne se ferait pas servir à table par un animal. Sa vision et son traitement dépendent de sa croyance en plusieurs sortes d'hommes, à son exclusion de certains hommes de la sphère de la justice. Tout en étant traité comme un esclave, l'esclave est traité comme un homme, mais pas comme on devrait traiter un homme. Le traitement de l'animal est peut-être plus radical, pour une raison évidente, qui est que l'homme traite en lui une autre espèce, et non un autre homme qu'il classe différemment. Je le traite comme chose parce qu'il n'est en aucune manière un homme, mais aussi parce qu'en son animalité il y a déjà une part de mon humanité. Par la cruauté, je nie cette connexion de mon humanité aux vies animales.

19. WITTGENSTEIN (Ludwig), *Recherches philosophiques...*, op. cit., II^e partie, § XI, p. 275.

20. CAVELL (Stanley), *The Claim of Reason*, op. cit., p. 375 : « Ce qu'il croit vraiment, ce n'est pas que les esclaves ne sont pas des hommes, mais que certains hommes sont des esclaves. [...] C]et homme voit certains êtres humains comme esclaves, les prend pour des esclaves. » Et p. 376 : « Tout dans sa relation à ses esclaves montre qu'il les traite comme plus ou moins humains par les humiliations qu'il leur inflige, ses déceptions, ses jalousies, ses peurs, ses châtements, ses attachements. »

L'homme cruel traite l'animal comme un animal ; le maître traite l'esclave comme un homme. L'analogie n'est pas que l'animal est à l'esclave ce que la chose est à l'animal. Esclave n'est pas un autre type d'être qu'humain, c'est un type interne aux humains. L'analogie est plutôt : esclave/homme = chose/animal. Certains animaux sont considérés comme des animaux-choses. Le nuisible n'est tel qu'autant que nous le traitons dans certaines circonstances comme tel, le cheval n'est de la viande qu'autant que nous l'avons abattu dans ce but et cessé de le traiter comme, par exemple, un cheval de course. Alice Crary exprime parfaitement comment nos nécessités pratiques peuvent nous conduire à occulter un aspect de l'animal, aspect que nous prétendons ne pas voir tout en sachant qu'il est là parce que la conjonction des deux aspects nous est impensable. À la personne qui objecterait à l'idée que les animaux possèdent une dignité particulière, en vertu de laquelle ils méritent des traitements qui les distinguent des simples choses, que nous traitons bien certains animaux comme des choses, nous pourrions rappeler « que certaines de nos façons les plus familières de penser à ces animaux révèlent des méthodes (par exemple penser aux nuisibles [*pests*] en termes de "vermine" [*as*] et penser aux animaux dangereux en termes de "bêtes") de refoulement de la reconnaissance que c'est en fait à un animal que nous faisons ceci ou cela²¹ ».

Traiter de tous les noms

Deux rongeurs (le rat et l'écureuil), quoique biologiquement semblables sous un certain aspect, peuvent être dits l'un « répugnant » ou « nuisible », l'autre « mignon » ou « sauvage ». Plus troublant, un même animal peut être tantôt vu et traité comme animal de compagnie, animal d'élevage et nuisible. Le lapin par exemple peut être choyé, mangé ou empoisonné et aucun de ces traitements et de ces noms ne dépend d'une propriété biologique²². Notre rapport moral aux animaux dépend donc de leur place dans nos formes de vie, de leur position dans l'ordre particulier de nos connexions²³. Ce que sont les animaux dépend des concepts que nous leur appliquons. Cette capacité d'information est exploitée par la cruauté elle-même, qui adapte l'animal à ses fins. L'humiliation, dans l'exemple suivant, recourt au même procédé, littéralement, de travestissement :

21. CRARY (Alice), « Humans, Animals, Right and Wrong », dans CRARY (Alice) (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, The MIT Press, 2007, p. 399.

22. J'emprunte cet exemple à ELLIOTT (Carl), « Attitudes, Souls, and Persons », dans ELLIOTT (Carl) (ed.), *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*, Durham, Duke University Press, 2001, p. 97.

23. DIAMOND (Cora), « The Importance of Being Human », dans COCKBURN (David) (ed.), *Human Beings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 60 : L'auteur résume ainsi une idée centrale selon elle de Wittgenstein : « ce dont nous parlons se révèle dans notre manière d'en parler, et dans la manière dont ce discours pénètre nos vies, la forme – le "visage" – qu'a la vie contenant un tel discours ». Cf. WITTGENSTEIN (Ludwig), *Fiches*, trad. J.-P. Cometti, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2008, § 378-388.

Des cassettes vidéo, volées au Laboratoire des traumatismes crâniens de l'Université de Pennsylvanie, contenaient un passage que beaucoup ont trouvé particulièrement choquant, dans lequel on pouvait voir des membres de l'équipe ridiculiser un des babouins. Cette sorte de sujétion d'un animal à notre sens de l'humour, faisant de lui à ses dépens un accessoire de nos plaisanteries, est une façon particulière d'exercer sa puissance sur lui. Vous faites du corps de l'animal, qui est tout ce qu'il a, tout comme le corps du démuné peut être tout ce qu'il a, la pure et simple cible de vos plaisanteries. La cible de vos plaisanteries ne peut pas vous résister ; cela fait partie de ce qui les rend amusantes. Cela nous amuse de faire d'un animal vivant, qui n'a pas la puissance de s'échapper, ou de résister, une occasion de plaisanteries. Le dégoût moral pour les singeries [antics] du Laboratoire peut être comparé à la réaction des Dayaks de Bornéo envers le fait de ridiculiser ou d'humilier un animal, de le vêtir (par exemple) de vêtements humains, pour «parodier l'humanité». On ne doit pas, croient-ils, se moquer même d'un poisson ou d'une grenouille ; c'est un grand crime, à la hauteur de l'inceste²⁴.

Que l'animal en ait conscience ou non, l'humilier c'est agir cruellement contre ce qu'il est. Alice Crary insiste sur l'idée que le terme même d'animal, dans certains de ses usages, traduit déjà une forme de considération morale, indépendamment même des capacités ou intérêts de l'animal considéré.

Ainsi, par exemple, si quelqu'un trouve en rentrant chez lui un colocataire en train de nouer des ordures à la queue du chat, il aurait raison d'être indigné [outraged], même si le chat ne remarque rien et ne souffre en aucune manière, et il pourrait bien donner libre cours à son indignation en disant «c'est un animal, pas une simple chose ! »²⁵.

Nous pouvons considérer les animaux comme des créatures douées d'une dignité propre et le concept que nous avons de leur vie dépend intrinsèquement des multiples façons que nous avons d'y penser et d'y réagir. Le fait qu'une forme de dignité proprement humaine²⁶ empêche qu'on traite les hommes comme de simples bêtes n'implique pas que les animaux n'aient aucune dignité. Mais l'utilisation des concepts de dignités humaine et animale n'est pas la simple expression de la façon dont nous traitons les animaux. Car si celle-ci inclut l'usage régulier d'animaux dans l'expérimentation à des fins cosmétiques et que cette utilisation ne suscite aucune indignation, le risque est à nouveau de justifier l'usage par l'usage, de nier qu'il soit indigne en montrant qu'il ne suscite pas d'indignation. L'utilisation de ces concepts est en réalité interne à l'exercice du jugement moral et lorsque nous nous demandons si le concept s'applique, nous exerçons déjà notre sens critique. En nous demandant si une indignation serait ici appropriée, nous la suggérons et, dans le bénéfice du doute, remarquons que

24. DIAMOND (Cora), «Injustice and Animals», dans ELLIOTT (Cary) (ed.), *Slow Cares...*, *op. cit.*, p. 137.

25. CRARY (Alice), «Humans, Animals...», *op. cit.*, p. 389.

26. Cette notion s'entend comme liée à une forme de vie spécifique comme telle, digne de certaines choses et au type de réponses que nous y apportons. L'indignation est une réponse appropriée à une atteinte à la dignité propre à une forme de vie.

nous n'avions pas vu ce qu'il pouvait y avoir d'indigne. L'usage même que l'on pourrait avancer comme moralement non problématique (l'expérimentation) révèle précisément un problème moral en ce que des animaux y sont traités comme des outils, qualifiés d'instruments en vue du bien humain. Or nous pouvons objectivement remarquer que cette distanciation de l'usage par rapport à ce qu'il fait (priver un animal de sa vie caractéristique) est la traduction même du fait qu'une certaine dignité s'y joue. On y cache à dessein la reconnaissance qu'il y a là des vies animales et qu'un animal, comme tel, n'est pas un pur objet de science et de technique. Le terme « animal de laboratoire » opère très précisément cette tentative d'arrachement de l'animal à ce dont il est digne. Un peu comme l'homme cruel donc, l'expérimentateur reconnaît que l'animal est un animal et cette reconnaissance devrait être une raison de le traiter de certaines façons.

Le problème est avant tout cognitif. Respecter une forme de vie se fait d'abord par une réponse cognitivement appropriée à cette forme de vie²⁷. J'ai dit que notre rapport froid aux animaux de consommation comme pure nourriture n'était pas comme tel cruel, mais la difficulté du regard qu'il traduit participe de la genèse de la cruauté. J.M. Coetzee exprime parfaitement cette difficulté :

Pour la plupart d'entre nous, ce que nous voyons quand nous regardons des émissions de cuisine à la télévision, semble parfaitement normal : des ustensiles de cuisine d'un côté, des éléments de nourriture crue de l'autre, sur la voie de leur transformation en nourriture cuite. Mais pour quelqu'un qui n'aurait pas l'habitude de manger de la viande, le spectacle doit paraître particulièrement contre nature. Car au milieu des fruits et légumes, des huiles, herbes et épices gisent de gros morceaux de chair taillés seulement quelques jours plus tôt du corps de quelque créature tuée à dessein et avec violence. La chair animale ressemble beaucoup à la chair humaine (pourquoi ne le devrait-elle pas ?). Ainsi, pour des yeux non habitués à la cuisine carnivore, l'inférence ne se fait pas automatiquement (« naturellement ») que la chair à l'écran a été découpée d'une carcasse (animal) plutôt que d'un cadavre (humain).

Il est important que tout le monde ne perde pas cette façon de voir la cuisine — de la voir avec ce que Viktor Shklovsky appellerait un œil étranger [*estranged*], comme un endroit où, après les meurtres, on apporte les corps des morts pour les maquiller (déguiser) avant qu'ils ne soient dévorés (nous mangeons rarement de la chair crue ; en réalité, la chair crue est dangereuse pour la santé)²⁸.

En mangeant, nous ne recherchons pas la souffrance, nous l'ignorons. C'est pourquoi il ne s'agit pas encore de cruauté. Mais ignorer la souffrance peut aussi être fatal. Pouvoir agir sur un animal suppose de calculer ses réactions,

27. Par « cognitivement approprié », je n'entends pas que la seule possession de telle ou telle propriété par un animal implique tel traitement, mais, comme Alice Crary, qu'il y a des façons plus ou moins justes de voir l'animal. En dernière instance, nos pratiques dépendent de nos visions — et non de ce que sont les choses.

28. COETZEE (John Maxwell), *Diary of a Bad Year*, New York, Viking Penguin, 2008, p. 63.

d'en interpréter, prévoir et maîtriser les comportements, propres à sa vie animale. C'est la condition pour le traiter comme chose. La cruauté est donc trop déterminée pour s'appliquer à tout rapport d'indifférence à la souffrance, mais assez générale pour s'appliquer à des traitements qui ne sont pas pour autant pathologiques, sadiques ni même juridiquement répréhensibles. La cruauté ordinaire existe bien mais elle nous est cachée. Notre cruauté (faible), c'est d'être indifférent à la cruauté proprement dite. Et dans cette insensibilité nous retrouvons la structure du paradoxe. Nous connaissons les deux aspects, mais ne savons pas comment les lire, alors que savoir lire l'animal était une condition de sa domestication. Lorsqu'elle prend la forme d'une fabrication artificielle indifférente à une vie par ailleurs reconnue, l'animal compagnon disparaît, aussi bien de notre environnement que de nos assiettes²⁹. Nous tendons ainsi tous à devenir cruels dans la mesure où nous avons connaissance de ce que nous faisons (ou faisons faire) des vies animales.

De même que le propriétaire d'esclave ne peut pas vouloir dire « ce n'est pas un homme », de même nul ne peut vouloir dire face à un animal « ce n'est pas un animal », mais seulement refuser de le traiter comme tout animal ou comme tout homme. Cette défaillance cognitive et morale est une des sources de la cruauté. Les clés manquent encore pour y remédier. Je n'ai pas fourni les lentilles nécessaires à une vision correcte et me suis contenté d'indiquer qu'elles étaient nécessaires. Si chemin faisant je suis parvenu à dissiper quelques fumées, cet article a atteint son but.

29. Cet oubli de la compagnie animale pourrait être qualifié de ce que Catherine et Raphaël LARRÈRE appellent une « rupture du contrat domestique » (« Le contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement de l'Inra*, n° 30, avril 1997, p. 5-17 et « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, n° 630-631, mars-juin 2005, p. 143-163).