



**Végétarismes pluriels  
et déprise carniste**  
Approche philosophique

Penser le développement durable

n° 3

épure

**Amandine Andruchiw**  
préface de Véronique Le Ru

Ouvrage publié avec le concours du Centre interdisciplinaire de recherche sur les langues et la pensée (CIRLEP) de l'université de Reims Champagne-Ardenne

Crédits de couverture : *Woman's Hip Wrapper (Sarung Bang Biru Hijau)*, textile indonésien, 105,09 cm, vers 1880. Los Angeles , Los Angeles County Museum of Art, Collection McCabe Elliott.

Conception graphique : Éditions et presses universitaires de Reims ; mise en page : Eugénie Clépoint. Cet ouvrage est composé avec le caractère Faune, créé par Alice Savoie dans le cadre d'une commande publique du Centre national des arts plastiques.

Les avis exprimés dans cet ouvrage n'engagent que l'auteur et ne reflètent pas nécessairement les opinions des tutelles ni des opérateurs techniques et financiers.

ISBN 978-2-37496-232-0 (broché)

ISBN 978-2-37496-238-2 (PDF)

ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, 2025

Bibliothèque Robert de Sorbon  
Avenue François-Mauriac, CS40019, 51 726 Reims Cedex  
[www.univ-reims.fr/epure](http://www.univ-reims.fr/epure)

Diffusion FMSH – CID  
18-20 rue Robert-Schuman, 94 220 Charenton-le-Pont  
[www.lcdpu.fr/editeurs/reims](http://www.lcdpu.fr/editeurs/reims)

**Penser  
le développement  
durable**

Volume 3

collection dirigée par

**Véronique Le Ru**



## Penser le développement durable

La collection « Penser le développement durable » accueille les travaux de philosophes, juristes, politistes, sociologues, historiens, géographes, aménageurs, économistes, éthologues et écologues, entre autres, engagés dans une nouvelle réflexion sur le développement durable et sur l'universel, décentrée de l'humain et refondée dans l'ensemble des milieux vivants, entendus au sens de manières diverses d'être vivant et d'habiter un milieu, qui inclut l'espèce humaine. Ces travaux contribuent à définir, dans une perspective universaliste, le rôle des sciences humaines et sociales pour le développement durable et, de manière plus précise, à étudier la notion de milieu vivant à partir des trois notions d'individu/espèce/milieu et de la notion de système socio-écologique qui comporte plusieurs espèces vivantes et donc plusieurs milieux relatifs aux différentes espèces qui y sont présentes, y compris les humains.

Collection dirigée  
par Véronique Le Ru

Comité de lecture  
Florence Burgat (INRA, Paris)  
Pierre Serna (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)  
Véronique Le Ru (URCA)  
Olivier Ragueneau (CNRS)



# Végétarismes pluriels et déprise carniste

Approche philosophique

sous la direction de

Véronique Le Ru

**l'épure**  
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE FIBS

*Aux êtres qui comptent*

# Sommaire

Note .....	11
Préface .....	13
Introduction .....	17
Fabuler le monde .....	37
Déviandiser nos usages du monde .....	119
Entrer en hybridation .....	181
Conclusion .....	267
Bibliographie .....	279



## Note

Cet ouvrage est issu d'une partie retravaillée de ma thèse, intitulée *Le végétarisme en questions. de la centralité des marges*, il est par conséquent le fruit de plusieurs années de recherches. Cependant, il ne peut avoir de prétention à l'exhaustivité, le sujet étant grandissant, actuel, sensible. En outre, parce qu'une réflexion est toujours dépendante d'un sujet, et qu'un point de vue est toujours situé, ce travail est issu du « point-que-je-suis », c'est-à-dire d'un point non-figé, qui ponctue une période sans la clore, laissant ainsi certaines questions en suspens.

Cet ouvrage est donc tributaire des curiosités, du parcours, des choix, des connaissances et des ignorances de son autrice



# Préface

L'ouvrage d'Amandine Andruchiw *Végétarismes pluriels et déprise carniste. Approche philosophique* part du constat que le questionnement relatif au végétarisme est multiple : ce terme soulève de nombreuses questions par rapport à d'autres termes qui foisonnent : végétalisme, véganisme, flexitarisme, pescotarisme, carnisme, etc. Il indique aussi que la pratique et la conception du végétarisme ne surgissent pas de nulle part, qu'elles ont une histoire qui se déplace des marges de la pensée philosophique au centre d'un questionnement contemporain sur l'assiette entendue aussi bien comme équilibre de vie (être ou ne pas être dans son assiette) que comme support et contenu de notre alimentation. Comme le dit si bien Blaise Pascal dans la Pensée 199 « Disproportion de l'homme » :

Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l')infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes<sup>1</sup>.

Aujourd'hui, et l'ouvrage d'Amandine Andruchiw a le mérite de nous en faire prendre conscience, cette pensée de Pascal prend une signification nouvelle : nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme face à nos assiettes, nous brûlons de faire cesser les injonctions contradictoires qui se manifestent dans le choix de nos courses, de notre cuisine, de notre alimentation. Nous sommes de

---

1. BLAISE Pascal, *Œuvres complètes. II*, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Paris,,Seuil, « L'intégrale » [1962], 1963, p. 527

plus en plus conscients de l'importance d'être responsable de ce que nous mettons dans notre assiette et de ce que nous mangeons.

Pour estimer et choisir ce qu'il est pertinent de manger et ce qui ne l'est pas, Amandine Andruchiw propose de nous plonger dans les forces de l'imaginaire : elle analyse des romans et des fictions où est dénoncée la manière totalement froide, mécanique, rationnelle et terriblement efficace de tuer les animaux. Mais elle constate que c'est moins le fait de tuer des animaux qui est absolument critiqué voire refusé, que la manière de le faire. Dans les romans et fictions qu'elle étudie, aucune autre perspective que le carnisme n'est véritablement proposée, le végétarisme quand il est abordé est présenté sous un aspect peu attrayant, ce qui conduit Amandine Andruchiw à voir dans ces récits l'émergence d'un néocarnisme conçu comme une réaction aux pratiques violentes à l'égard des animaux, mais également une réaction aux pratiques végétariennes, en ce sens qu'il les considère comme impossibles, ou loufoques, ou surhumaines. En bref, la visibilisation des procédés de mise à mort des animaux, et des animaux *abattus*, n'aboutit pas tant à l'ensemencement des pratiques végétariennes par des prises de conscience mais bien à la prolifération de récits néocarnistes raffermis et réaffirmés, permettant une persistance et une réassurance de l'idéologie carniste sous-jacente.

C'est pourquoi Amandine Andruchiw montre dans une deuxième partie de son ouvrage que la réflexion sur le végétarisme et sa pratique est corrélée à un projet politique, économique et sociétal du vivre ensemble. Mais une certaine déception naît des outils actuellement présentés, au sein de notre société, comme capables de la rendre plus soutenable matériellement et moralement en ce qu'ils se cantonnent tous au traitement des effets néfastes les plus flagrants de nos logiques délétères, sans modifier en quoi que ce soit ces logiques elles-mêmes. La volonté d'analyser ce qui les rend propres à gouverner les causes des catastrophes en cours ou à venir conduit Amandine Andruchiw à revenir un demi-siècle en arrière pour s'inspirer des philosophes qui, dès les années 1970, ont opéré une critique radicale des fondements de la société de consommation et sont aujourd'hui pour la plupart considérés, rétrospectivement, comme

des précurseurs du principe de décroissance. Selon sa lecture, leurs approches font apparaître, en creux et bien qu'aucun d'entre eux n'y ait fait explicitement référence, la nécessité d'arracher nos imaginaires à l'emprise quasi impérialiste du carnisme.

Fort de cet héritage, Amandine Andruchiw aborde la tâche de « déviandiser » nos imaginaires. Et pour ce faire, elle prend appui sur l'écoféminisme. Que recouvre ce terme ? Est-il un ou pluriel ? Est-ce seulement un mouvement de pensée et d'action marginal et marginalisé ? Au-delà des rapports de production/consommation de nos choix écologiques et alimentaires qu'interroge l'écoféminisme dans notre situation au monde, quels sont les rapports de domination qui les sous-tendent ? Ne peut-on pas corréliser les outils de l'écoféminisme à ceux transmis dans les années 1970 par la critique du consumérisme pour déviandiser efficacement nos imaginaires et en finir avec le monopole du carnisme sous tous ses oripeaux néocarnistes ou paléocarnistes ?

Pour cela, Amandine Andruchiw propose de cheminer dans les réflexions de Donna Haraway et de Val Plumwood. La première constate que face aux catastrophes écologiques, seuls deux types de solutions semblent se dessiner : foncer tête baissée dans un solutionnisme technologique béat, ou s'enliser dans un désespoir écoapocalyptique fataliste qui paralyse et réduit à néant toute possibilité d'action. Cette impasse décisionnelle à deux têtes exaspère la philosophe et biologiste étatsunienne Donna Haraway, qui y voit le reflet exact de la conception moderniste de la nature : soit on façonne la nature et on la maîtrise, soit, à défaut, on la subit fatalement. Elle entend bien en sortir pour trouver des pistes réellement efficaces, débarrassées au maximum de tout anthropocentrisme, vers une survie collaborative de toutes les espèces. Le principal obstacle à surmonter, selon elle, est précisément notre attachement aux grands récits synthétisants et déterministes de la civilisation occidentale : il faut non seulement les détricoter et en façonner d'autres sans tarder, compte tenu de l'urgence de la situation environnementale, mais tout l'enjeu, pour ces nouvelles narrations du monde, est qu'elles soient suffisamment puissantes pour ensemençer l'imaginaire aussi profondément que les anciens récits l'ont fait.

C'est aussi à un changement de récit qu'exhorte l'éthologue australienne, Val Plumwood. Réduire les animaux au silence pour démontrer qu'ils ne savent pas parler est certes bien commode, mais prétendre que nous n'entendons rien ne fait pas de nous des sourds. Nous ne sommes pas sourds du tout, nous devons seulement accepter de descendre de notre piédestal métaphysique et traverser l'abîme conceptuel qui fait de nous des prédateurs mangeurs et qui fait des autres humains des proies mangées. En réalité, nous faisons partie de la chaîne alimentaire et nous n'avons pas, par notre conscience humaine, le monopole de l'intentionnalité.

Enfin, Amandine Andruchiw, dans sa conclusion, apporte un nouvel éclairage sur ces nouveaux récits à construire, et offre une formulation précise et ferme de leur objet, à savoir que nos assiettes sont désormais le lieu de toutes les attentions politiques, économiques et sociétales. L'ouvrage montre avec brio que la philosophie sait s'emparer de ce nouvel objet et en faire une véritable question philosophique.

**Véronique Le Ru**

Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP, Reims, France

# Introduction

On lui ferait bien bouffer du steak intensif à ce gars-là, on lui donnerait le cœur de la viande pour que le rouge afflue sous la peau trop pâle, pour que le bœuf lui transmette sa force, on lui ferait avaler bien saignant, bleu même, le sang solide, compact et dense de la barbaque, pour que le flot artériel pulse plus fort<sup>1</sup>.

**A** **INSI** Pim, jeune apprenti boucher héros du roman *Comme une bête* de Joy Sorman, apparaît-il aux yeux de son professeur de préparation de carcasses. Comment expliquer que le jugement sur un jeune homme d'apparence frêle formulé ici par un homme accompli, éducateur et transmetteur de valeurs reconnu en sa qualité de professeur, apparaisse si vraisemblable et entre en résonance avec le vu et le vécu du lecteur d'aujourd'hui? Pour nous qui vivons dans une société caractérisée par l'omniprésence de la consommation carnée dans les assiettes, les spots publicitaires, les esprits, les conversations, les habitudes et les représentations, ce récit fictif de formation d'une future cheville ouvrière du système productif soutenant cette omniprésence carnée amène notamment à se demander pourquoi la consommation d'aliments dont la production génère tant de violences et de souffrances est toujours si massive, si banalisée. Cela soulève également la question de savoir pourquoi les personnes qui refusent de la pratiquer et la questionnent sont si peu prises au sérieux, alors même que les diverses crises actuelles d'une part, les progrès scientifiques d'autre part, démontrent que nos modes de vie et nos usages du monde – dont fait partie la nourriture

---

1. SORMAN Joy, *Comme une bête*, p. 21.

carnée – sont de plus en plus problématiques par bien des aspects. Nous sommes en effet véritablement immergés, au sens propre comme au sens figuré, dans nos mots et dans nos corps, dans un véritable « chaos de chair<sup>2</sup> ».

## Incorporer du nutritif et de l'imaginaire

Le sociologue de l'alimentation Claude Fischler a démontré que manger tel ou tel aliment revient non seulement à « incorporer de la substance nutritive<sup>3</sup> », mais également de la « substance imaginaire<sup>4</sup> », à faire sien « un tissu d'évocations, de connotations et de significations<sup>5</sup> ». Or, force est de constater que la viande est assurément l'un des aliments les plus investis socialement, émotionnellement, fantasmatiquement. De nos jours, nous croyons toujours que manger de la viande saignante rend fort, viril, performant, en bonne santé, comme le souhaite pour Pim son formateur en habillage de carcasses. Et cela à tel point que la consommation carnée est une réalité pluriquotidienne massivement partagée. Jugée indispensable, elle est le cœur de tout repas considéré comme bon, équilibré, elle a le monopole des protéines, voire des meilleures protéines, dans les discours majoritaires et donc dans les consciences, car elle est une évidence sans cesse renouvelée par la force de l'habitude, qui ne souffre aucune remise en question. Ce que révèlent les comportements et les actes de consommation individuels et collectifs, les récits et les discours, les écrans et les murs des villes, c'est que manger de la viande, c'est toujours faire davantage que simplement manger. Et d'ailleurs, refuser d'en manger implique également davantage que la seule modification de la composition des repas. Être végétarien, c'est, en enlevant la viande du centre de l'assiette, poser comme acte de s'extraire d'un monde de récits et de représentations, c'est dénoncer des pratiques sous-tendues par certaines croyances en renonçant à les mettre en œuvre. Si la viande est l'aliment objet de toutes les

---

2. *Ibid.*, p. 57.

3. FISCHLER Claude, *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, p. 15.

4. *Idem.*

5. *Idem.*

convoitises, elle est aussi celui qui, au fil des siècles, a pu provoquer dégoût, évitement, renoncement, ou bien être frappé de tabous et d'interdits sous-tendus par des raisons diverses.

## Végéta\*ismes pluriels

S'abstenir de viande, c'est être végétarien au sens large, même si cette catégorie qui semble uniforme comprend en réalité plusieurs sous-catégories complexes. Pour le végétarien, il s'agit de ne plus consommer de chair animale qui viendrait tant d'animaux terrestres que d'animaux marins. Pour le végétalien, outre le fait qu'il exclut de son alimentation viande, poisson, fruits de mer, il en exclut aussi tout produit d'origine animale (œufs, lait, miel, etc.). Enfin, pour ce qui est du végan, il convient de souligner qu'il ne se limite pas à la stricte alimentation, la sienne étant identique à celle du végétalien, et étend son refus de consommer tout produit issu de l'exploitation animale à d'autres domaines de sa vie, aussi divers que l'habillement ou la santé (la laine, le cuir, les produits d'entretien ou cosmétiques, les médicaments<sup>6</sup>, etc.)<sup>7</sup>. Dans le cadre de cet ouvrage, nous faisons le choix de regrouper, dans certaines situations, les différents régimes sous le nom de « pratiques végétariennes », pour bien noter la diversité et les nuances qui peuvent les composer, et parfois nous désignerons les végétariens et/ou végétaliens par les termes végéta\*iens, ou encore veg\*, quand nos propos peuvent s'appliquer aussi bien aux végétariens qu'aux végétaliens et aux végans. L'idée n'est pas ici de sombrer dans une nébuleuse de végétarismes indistincts qui ferait perdre l'essence même du terme et ajouterait de la confusion. En

- 
6. Pour ce qui est de nombreux produits (médicaments, maquillage, produits d'entretien, etc), la problématique est double pour les végans qui ne veulent ni consommer de produits constitués d'ingrédients issus des animaux (par exemple le colorant rouge issu de la cochenille), ni consommer des produits testés sur animaux. Bien que proposée dès 2009, la loi interdisant les tests de produits cosmétiques sur les animaux en Europe (et l'importation en Europe de tels produits) aura finalement été signée le 11 mars 2013. Cependant, une multitude de pays les pratiquent toujours et certains, comme la Chine, les exigent pour toute entrée sur leur territoire.
  7. Pour plus de détails : BURGAT Florence, « Le lait, les œufs, la laine », in *La cause des animaux. Pour un destin commun*, p. 48-52.

effet, cela n'inclut en aucune façon le pollo-végétarisme (un « végétarisme » mangeur de poulet), pesco-végétarisme (un « végétarisme » mangeur de poisson), ou encore le flexitarisme (entendu comme végétarisme à temps partiel, par exemple). Cependant, peut-on vraiment accoler le végétarisme avec la consommation de chair, de poulet ou de poisson, sans induire une contradiction dans les termes ? Quand nous décidons de parler de pratiques végétariennes, nous désignons un tronc commun qui est l'abstention de toute chair animale, et à ce dernier peuvent s'ajouter des particularités, des nuances en fonction des circonstances ou contextes locaux, géographiques, sociaux. Quand nos propos portent sur les spécificités précises des régimes végétariens, végétaliens, végans, ils sont nommés comme tels.

Si faire place au pluriel est si important, c'est bien parce qu'il semble, d'après les sources accessibles, qu'un végétarisme monolithique n'ait jamais existé, comme nous le rappelle le sociologue Arouna P. Ouedraogo, qui préfère caractériser de « maquis touffu » ces pratiques :

le végétarisme est très loin d'avoir cette homogénéité de fond ; ce n'est pas une philosophie unique, diversement appliquée. Bien sûr, les grandes familles sont plus visibles. Dès qu'on entreprend d'explorer les sources, les œuvres de référence, les conditions de leur élaboration et de leur diffusion, on entre dans un maquis touffu, où la première évidence est que le végétarisme, entendu comme théorie et pratique d'une alimentation végétale, est une appellation commode mais inexacte. En fait, c'est une appellation polémique, et un étendard de ralliement : dans une société carnivore, être végétarien, c'est refuser la viande, au moins autant qu'accepter le végétal. Ce qui existe, ce sont des végétarismes, aussi différents entre eux que le seraient sans doute, s'ils s'avisaient de théoriser leur pratique, les carnivorismes. De même qu'on peut être carnivore et chrétien ou athée, idéaliste ou matérialiste, riche ou pauvre, bon vivant ou de petite santé, de même, on peut être tout cela, et végétarien<sup>8</sup>.

---

8. OUEDRAOGO Arouna P., « Assainir la société », *Terrain*, paragr. 3-4.

Cette diversité vient mettre en évidence le caractère omnivore de l'être humain, qui peut manger une pluralité d'aliments à partir de choix qu'il va opérer. Néanmoins cela ne signifie pas une liberté absolue, car il a besoin d'une diversité de nutriments pour rester en bonne santé (protéines animales ou végétales, glucides, lipides, etc.). C'est ce que Fischler a nommé le paradoxe de l'omnivore :

Le fait d'être omnivore, en premier lieu est porteur d'autonomie, de liberté, d'adaptabilité : à la différence des mangeurs spécialisés, l'omnivore a la faculté inappréciable de pouvoir subsister à partir d'une multitude d'aliments et de régimes différents, c'est-à-dire de s'ajuster à des changements dans son environnement [...] Mais à cette liberté, en même temps, s'associent de la dépendance et une contrainte : celle de la variété. Biologiquement, l'omnivore ne « sait » pas tirer tous les nutriments dont il a besoin d'une seule nourriture, comme le fait le mangeur spécialisé<sup>9</sup>.

Ainsi, manger végétarien et être végétarien ne recouvrent pas la même réalité : on peut manger végétarien sous contrainte, et être végétarien par choix délibéré, libre et éclairé. Il y a donc un « facteur intentionnel<sup>10</sup> » qui va bien au-delà des seuls enjeux alimentaires, derrière le fait d'être végétarien, végétalien, ou végan.

## Les paradoxes de la viande

En tout état de cause, il est indéniable que les pratiques végétariennes gagnent en visibilité dans les discours au sein du monde occidental ces dernières années. Jamais nous n'avons autant entendu parler à une telle échelle, et dans tous les médias, des bienfaits des régimes alimentaires spécifiques que sont ceux dits végétarien, végétalien, ou végan, à la fois pour la santé, la considération des autres vivants et l'environnement. Mais si les mots pour le dire et l'intérêt croissant pour le sujet sont récents, il n'en convient pas moins de

---

9. FISCHLER C., *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, p. 62.

10. KOVACS Alexandra, *Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne*, p. 23.

remarquer que les idées au sujet de l'exploitation du vivant pour notre propre consommation ne sont pas nouvelles, et nombreux sont les auteurs qui tentèrent de faire entendre leur voix sur la question au fil des siècles. Ainsi, l'abstinence de chair animale n'est pas seulement une préoccupation contemporaine, en effet, tout au long de l'histoire de la philosophie, de l'Antiquité à nos jours, de l'orphisme du VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'aux chercheurs contemporains<sup>11</sup>, l'importance de ce avec quoi nous nous nourrissons s'est imposée comme sujet d'étude. Il semble alors que l'on ne puisse s'empêcher de penser que la philosophie se doit de continuer à réfléchir, dans la lignée de Plutarque, de Porphyre, de Voltaire, de Élisée Reclus ou de Louise Michel, qui sont autant d'exemples qui ont beaucoup contribué à l'émergence d'un végétarisme éthique, sur ce qui, en définitive, porte atteinte à notre humanité et l'entache. Il semble aujourd'hui nécessaire de faire avancer les débats sur la condition animale tout comme ceux autour de la question végétarienne, qui, si elles se croisent en de nombreux points, ne se réduisent pas l'une à l'autre, et il s'agira alors pour nous au sein de cet ouvrage de questionner les récits et imaginaires institués sous-tendant tant la consommation de viande que les pratiques végétariennes, y compris par-delà l'éthique animale.

Cela d'autant que malgré leur exposition médiatique et leur légitimation scientifique récentes – sans pour autant signifier qu'elles émergent à peine<sup>12</sup> –, les pratiques végétariennes peinent encore à s'imposer dans les assiettes<sup>13</sup>, malgré l'urgence des enjeux liés à la consommation de viande et au gaspillage des ressources primaires (terre, eau, etc.). Il semble alors nécessaire de mettre cette question au centre de nos préoccupations et de nos analyses, *a fortiori* lorsque

- 
11. Quelques ouvrages de trois auteurs principaux : BURGAT F., *La cause des animaux, ou L'humanité carnivore*, PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature, ou Éthique de la considération*, et LARUE Renan, *Le végétarisme et ses ennemis, ou Le végétarisme des Lumières. L'abstinence de viande dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, ou enfin *La pensée végane. 50 regards sur la condition animale*.
  12. Pour plus de détails quant à l'ancienneté des pratiques végétariennes en tant qu'objet philosophique dans le champ de la pensée, voir notamment voir ANDRUCHIW Amandine, *Le végétarisme en questions, de la centralité des marges*.
  13. Voir à ce sujet le rapport IFOP paru en 2021.

l'on constate que certains industriels de l'alimentation, initialement spécialisés dans la charcuterie-traiteur, n'hésitent pas à s'approprier ce qu'ils perçoivent comme une tendance récente qu'il serait lucratif d'exploiter avant qu'elle ne passe de mode. Pour ce faire, ils créent des plats qu'ils présentent comme ne contenant aucun produit d'origine animale, au packaging verdoyant reposant sur l'association de la responsabilité écologique et d'une certaine bienveillance<sup>14</sup>. La plupart du temps, ces plats sont appelés des similibarnés et le but premier de telles préparations est d'imiter soit le goût, l'apparence, la texture, parfois même les trois à la fois, des produits non végétariens (steak haché, jambon, poisson pané, nuggets, chorizo, saucisses, boudin, etc.). Ces aliments pour végétariens ou végétaliens sont en pleine expansion. Les choix se multiplient parmi les produits proposés, et cette alimentation séduit un nombre croissant de consommateurs, pas uniquement des végétariens. Un nouveau terme marketing, celui de flexitarien, vient même de voir le jour pour qualifier les personnes qui mangent encore de la viande ou du poisson, mais en quantité moindre car moins régulièrement. Le fameux slogan « Moins mais mieux » a fait son apparition, très rapidement dévoyé par le géant de la viande Interbev<sup>15</sup> en « Aimez la viande, mangez-en mieux ».

Or le flexitarisme ne gêne en rien l'industrie de la viande, puisque celle-ci s'accommode parfaitement d'un discours paradoxal, un peu confus, dans lequel elle s'engouffre pour servir ses propres intérêts, comme en témoigne un certain nombre de flottements lexicaux voire de néologismes. On peut ainsi, dans des aliments dits 100 % végétal, trouver des œufs ou du lait. Les produits qualifiés de *veggie*, terme *marketing* très en vogue pour sa proximité phonétique évidente avec *vegan*, ne sont pourtant que rarement des

14. Un grand nombre de similibarnés présents en grande surface sont contenus dans des emballages à dominante verte. Le cas le plus intéressant à cet égard est celui de la gamme « Le Bon Végétal » de Herta, devenue « Garden Gourmet » en 2022, où les barquettes sont entièrement vertes. Cette esthétique s'inscrit dans des pratiques qui promeuvent un positionnement écologique tout en occultant des activités industrielles à fort impact environnemental. Pour renouveler leur image, ces marques adoptent des codes visuels associés à la durabilité, ce qui pourrait être apparenté à une forme de *greenwashing*.

15. Association nationale interprofessionnelle du bétail et des viandes, fondée en 1979.

produits consommables par les végans, car ils contiennent souvent du fromage ou des œufs. Cette confusion est parfois explicitement assumée, comme si le végétarisme était une sorte de nouvelle mode superficielle (une lubie, un caprice) à laquelle il est inutile de s'intéresser en profondeur puisque, comme toute mode, elle ne tardera pas, à peine née, à s'étioler devant l'émergence de la suivante : il ne saurait en aucun cas former une lame de fond à prendre au sérieux. On ne peut donc prétendre changer le monde lorsque l'on maintient l'ordre établi en restant dans la banalisation des chaînes de *fast-food* végétarien et dans la consommation de similibarnés hypertransformés, produits par les mêmes grandes firmes industrielles que la viande, puisque celle-ci est en fait une neutralisation du potentiel subversif des pratiques végétariennes. De fait, actuellement, on peut être végan jusqu'au bout des ongles sans rien changer vraiment de nos habitudes. En outre, cela tend à faire croire que ces produits non carnés sont une invention industrielle récente, alors leurs procédés de fabrication remontent au x<sup>e</sup> siècle. Des cuisiniers chinois végétariens, cherchant des alternatives à la viande, utilisaient déjà des végétaux comme le soja, les champignons, les légumineuses<sup>16</sup>. Une preuve que leur invention est bien plus ancienne que veut nous le faire croire le *marketing* actuel – et qu'il n'est pas nécessaire d'en faire des produits ultra-transformés pour les consommer. On peut d'ailleurs finir par se demander pourquoi manger de « faux aliments » carnés ultra-transformés devient plus aisé que changer nos habitudes alimentaires et nous ouvrir simplement à des gastronomies végétariennes non occidentales. Ainsi, la société de consommation s'est adaptée à l'esprit flexitarien comme à l'esprit végan. Le capitalisme, enivré des sirènes de la compassion, fait peau neuve, s'adapte : un des problèmes d'un véganisme *mainstream*, c'est son impossibilité à se projeter hors du libéralisme économique, hors du *food porn*<sup>17</sup> malsain bien que verdoyant que ce dernier lui vend

16. BURGAT F., « Le lait, les œufs, la laine », *op. cit.*, p. 133-135.

17. Le *foodporn* s'inspire fortement de la pornographie, en ce qu'il emprunte nombre de ses codes : une profusion de visuels spectaculaires, jouant sur la surabondance voire sur l'excès et le « *sexy* », avec pour objectif de décupler les sens, excitant le désir et l'appétit. Il s'agit donc d'une mise en scène alléchante de la nourriture qui vire à l'érotisme, dans la publicité et sur les réseaux sociaux.

comme horizon heureux. Le capitalisme ne viendra jamais en aide aux animaux, mais se contentera selon toute probabilité de délocaliser leur souffrance, de faire croire qu'on ne les exploite plus ici pour mieux les exploiter là-bas, où l'on peut polluer, l'esprit libre, et produire à moindre coût. Puisqu'un des premiers coups de force des animalistes est d'avoir su mettre sous nos yeux ce qui nous éclate le cœur, alors il ne reste plus pour les exploiters qu'à parier sur la justesse de l'adage : loin des yeux, loin du cœur.

Face à cet autre paradoxe lancinant : le capitalisme, fût-il végan, ne réglera pas les problèmes, on peut alors se demander si un véganisme parfaitement intégré au capitalisme, qui ne dérange pas l'ordre du monde, est suffisamment disruptif. Si nous tournons notre regard vers le monde universitaire, nous remarquons que pour répondre à cette question, un nombre significatif de termes ont été créés récemment, donnant ainsi corps à des concepts très précis qui contribuent à légitimer scientifiquement l'interrogation comme un questionnement incontournable, notamment du modèle capitaliste et de ses accointances problématiques avec la production de viande.

## Carnisme et néocarnisme

C'est le cas du terme carnisme<sup>18</sup>, élaboré par la psychologue Mélanie Joy au début des années 1990 pour se démarquer du terme «carnivorisme» qui assimile les humains amateurs de viande à des prédateurs, et sous-entend que la manducation de chair est biologiquement nécessaire aux humains. Or l'humain est omnivore, comme le montre l'ouvrage *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps* de Fischler : il n'est pas dépendant de la nourriture carnée pour survivre, contrairement aux animaux carnivores. Aussi mange-t-il de la viande par choix et non par nécessité, tout du moins dans le contexte occidental, et le terme «carnisme» a justement été créé pour mettre en lumière le fait qu'il existe des idées qui sous-tendent

---

18. «Végétarisme», «Véganisme» sont des termes somme toute assez récents : le premier date de 1847 lors de la création de la *Vegetarian Society*, en Angleterre. Le second date de la création de la *Vegan Society*, en 1944, pour établir une distinction avec «lacto-ovo-végétarisme».

les choix alimentaires que nous faisons, que des convictions idéologiques se trouvent au cœur de la consommation carnée. Le terme « carnisme » met en question le mythe du carnivorisme, ce que la philosophe Florence Burgat a appelé une véritable institution du « fait carnivore<sup>19</sup> » qu'on a justement tant de mal à interroger. Ainsi, végétarisme et carnisme illustrent deux visions du monde antagonistes, et non pas seulement deux modes d'alimentation divergents. La description technique de régimes alimentaires particuliers ne suffit pas à en rendre compte puisqu'ils mettent chacun en tension tout un système de croyances, une idéologie spécifique, une manière de voir et de vivre le monde, de considérer les autres espèces. De fait, il semble qu'il ait toujours été clair pour les vég\* que la décision d'adopter ce type d'alimentation ne se résumait pas seulement à ne plus manger de chair animale, quelle qu'elle soit. Certes, effectuer ce type de choix c'est le faire au nom de raisons plurielles qui viendront le justifier et l'appuyer. Ces raisons peuvent être de d'ordre éthique (est-ce bien, est-ce mal de consommer de la chair animale, sachant qu'elle est produite de cette manière?), religieux (les interdits alimentaires liés aux croyances), écologique (le gaspillage indécent de ressources vitales), économique (se rebeller contre une société de consommation toujours plus absurde)<sup>20</sup>. Elles incluent aussi des motivations diététique (éviter les aliments gras, comme la charcuterie dans le cadre d'un régime spécifique, éviter les aliments cancérigènes)<sup>21</sup>, sensoriel et gustatif<sup>22</sup> (répugnance physique pour des types d'aliments carnés ou bien pour des parties précises, comme les abats). Enfin, elles relèvent parfois de préoccupations sanitaires au sens large : les épidémies, comme celle dite de la vache folle à la fin des années 1990 ou plus récemment la grippe aviaire, les zoonoses). On le voit bien ici, la liste est loin d'être exhaustive et

---

19. BURGAT F., *L'humanité carnivore*, p. 22.

20. Exemple du non-sens d'une société de consommation que rien n'arrête : il existe des peluches dites de luxe pour enfants faites en vraie fourrure, et qui sont valorisées comme dotées d'un supplément d'âme.

21. Une étude très documentée au retentissement mondial a été faite à ce sujet : CAMPBELL Thomas, *L'enquête Campbell*. Le film *La santé dans l'assiette*, sorti en 2011, s'inspira en partie de sa version originale *The China Study* parue en 2005.

22. FISCHLER C., *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, p. 117-148.

les raisons pour adopter un mode de vie végétarien sont multiples et complexes.

D'ailleurs, lorsqu'on en discute avec les végétariens, il apparaît assez vite que le devenir est un choix plus facilement accepté et beaucoup moins ridiculisé par les non-végétariens lorsqu'il est guidé par une nécessité de santé (maladie chronique), d'image (amin-cissement) ou de religion que lorsqu'il est motivé par des raisons écologiques, éthiques, de prise en considération d'autres que soi. Symétriquement, être carniste ne consiste pas seulement à manger des produits carnés, en quantité raisonnable ou en excès, mais désigne plus profondément le choix d'en manger et de perpétuer ce modèle dominant, la participation à une certaine vision du monde qui légitime ceci, que l'on en soit ou non : on a tendance à oublier que l'on ne naît pas mangeur de viande, mais qu'on le devient. Ces deux conceptions du monde ont traversé les siècles : la première très minoritaire mais qui ne s'est jamais éteinte et qui même, dans les débats contemporains, semble se faire une place de plus en plus importante au sein des consciences et la seconde majoritaire, jamais vraiment ébranlée.

La philosophie, prolongeant une de ses interrogations fondamentales depuis ses origines, s'ancre résolument dans les découvertes récentes, en éthologie notamment, pour questionner davantage le lien entre l'humain et l'animal. Elle s'y intéresse avec d'autant plus d'acuité que les médias numériques révèlent, aux yeux de tous, les grandes évolutions dans les domaines scientifiques, aussi bien que les images les plus sordides (scènes dans les abattoirs, maltraitance animale, etc.), nous forçant de fait à réfléchir à la notion de barbarie dans nos sociétés industrielles caractérisées par l'invisibilisation du mécanisme de production de la viande<sup>23</sup>. Depuis quelques années néanmoins, avec notamment les vidéos en caméra cachée de l'association L214 (massivement relayées par les médias), les gens

---

23. Il en va de même pour le port de la fourrure : qui sait de quels animaux elle provient ? Qui sait comment elle est obtenue et quels actes cruels les animaux en question doivent subir pour en fournir assez ? Là encore beaucoup de monde en consomme et s'en vêt, mais peu, parmi ceux qui en portent, connaissent comment elle est fabriquée et transformée en simple article, à la douceur, paraît-il, inégalable.

commencent à s'interroger et à se documenter davantage, au point de faire émerger un véritable sujet de société au cœur des discussions, bien que celui-ci reste encore en marge des pratiques. Les vidéos et les lanceurs d'alerte sont essentiels pour entamer une déprise carniste : ils révèlent et documentent la réalité de la condition animale et la mise à mort des animaux. Tout le monde en mange le produit, mais qui voit et connaît le processus de production ? Qui voit les ouvriers d'abattoir ? Qui voit la détresse et le surendettement des agriculteurs producteurs de lait ? Qui voit la mise à mort des bêtes ? Qui en parle avec des termes qui désignent la réalité de ce qui s'y passe ? Les diverses opérations de découpage et de préparation de la carcasse sont regroupées sous le terme d'« habillage<sup>24</sup> » de la carcasse. Cela ressemble plutôt à un masque que l'on disposerait sur la réalité pour en édulcorer la dureté, si ce n'est la cruauté. Nous avons affaire à une véritable « euphémisation de la mise à mort<sup>25</sup> », selon les propos de la chercheuse en écoanthropologie Marie-Claude Marsolier.

Il n'en reste pas moins que, depuis quelques années, il est devenu plus difficile de continuer à soutenir que l'on ne sait pas comment le processus du « devenir-viande » se met en place, tant une armada de revues, d'articles, de documentaires, d'émissions, de livres en parlent, témoignent de ce qui s'y passe et portent la parole de ces victimes qui n'ont pas de voix, et donc, peu de poids dans l'espace public. Considérant que l'invisibilité des processus sur lequel repose à l'origine le carnisme est mise en échec de plus en plus nettement, des chercheurs contemporains, dont Renan Larue, prennent acte de la mauvaise foi et de l'irresponsabilité aggravées qu'il y a désormais à dire que l'on ne sait pas, et proposent de nommer néocarnisme cette volonté de persévérer dans un déni délibéré, qui s'accompagne d'un empressement à croire à de nouveaux mythes qu'on nous raconte et qui ne sont que le maintien maquillé de ce qui existe déjà. Pour donner quelques exemples de ces mythes, les mangeurs convaincus

---

24. REMY Catherine, « Une denrée trouble : la viande dans l'abattoir. Jeux interactionnels autour d'un "objet" instable (observation) », *Terrains & travaux*, p. 192.

25. MARSOLIER Marie-Claude, *Le mépris des « bêtes »*. *Un lexique de la ségrégation animale*, p. 118.

par les récits néocarnistes se réjouissent d'acheter de la viande « heureuse », nourrie sans OGM, bio et « sans antibios », issue des petits producteurs locaux, voire dont la mise à mort de l'animal s'est faite avec de nouvelles méthodes révolutionnaires, plus respectueuses de son bien-être. On peut alors estimer que le carnisme, faisant preuve tout comme le capitalisme d'une certaine élasticité, s'adapte en devenant néocarnisme pour nous permettre de concilier « compassion pour les animaux et maintien des habitudes alimentaires<sup>26</sup> ».

## Zoophages et sarcophages

Derrière cette aptitude du néocarnisme à subjuguier autant, sinon davantage qu'avant, les mangeurs, on trouve un intéressant paradoxe : de nos jours, lorsque l'on mange de la viande, on fait difficilement le lien entre l'animal vivant et la matière dans l'assiette. Il y a plusieurs raisons à cela : avant, la mise à mort se faisait aux yeux de tous, désormais, elle se déroule à l'abri des regards. L'animal n'a plus d'individualité perceptible. Par ailleurs, dans le quotidien, les morceaux des animaux qui sont très identifiables (tête, abats, yeux, etc.) sont très rarement mis en avant tels quels, hors de certains étals très spécialisés. En effet, ce qui rappelle trop l'animal, et nous le fait par là même apparaître comme notre semblable, nous procure désormais davantage de dégoût que de désir, d'appétit. Cette ambivalence à l'égard de la consommation de viande a très bien été expliquée par les travaux de l'anthropologue Noélie Vialles, repris et prolongés par Fischler. Pour Vialles, il existe ainsi deux attitudes à l'égard de notre rapport à la nourriture carnée, qui s'appuient sur deux conceptions du monde différentes. D'une part, ceux qui ont conscience de manger l'animal mort derrière la viande, et d'autre part ceux qui ne l'ont pas : le premier est « zoophage » (il mange des animaux) et l'autre « sarcophage » (il mange de la chair). Pour Vialles, les zoophages sont ceux qui « aiment à reconnaître le vivant dans ce qu'ils consomment, et qui en conséquence prisent particulièrement les abats, notamment ceux où est censée se concentrer telle ou telle vertu

---

26. LARUE R., *La pensée végétale. 50 regards sur la condition animale*, p. 165.

du vivant (le foie au premier rang, mais aussi la cervelle, les ris, la moelle, les testicules)<sup>27</sup> », tandis que les sarcophages « ne consentent à consommer qu'une substance abstraite, où rien ne soit identifiable de l'animal et qui donc se détournent avec dégoût des abats, où se reconnaît trop bien l'origine de la nourriture<sup>28</sup> ». Autrement dit, le zoophage sait qu'il mange des animaux, il ne voit aucun problème à reconnaître l'animal dans sa nourriture, bien au contraire, il peut en tirer des vertus. Il peut manger tripes et abats sans répugnance, il peut « cuisiner et manger des parties entières et identifiables d'animaux<sup>29</sup> », tandis que le sarcophage mange de la viande entendue comme matière à manger, bien distincte de l'animal (barquette de jambon) et même précisément « désanimalisée, et dans laquelle rien ou le moins possible ne vient rappeler la bête vivante<sup>30</sup> ».

La première attitude, la zoophagie, ne semble possible que parce que la rupture avec l'animal est clairement établie, qu'elle a la force d'un fait : l'homme, étant supérieur à l'animal, est séparé de lui. De nos jours, la posture zoophagique n'est donc plus véritablement possible. Dans notre système industrialisé où, pour nourrir les huit milliards d'individus qui vivent sur la planète (encore que tous ne se nourrissent pas de viande, ou en tous cas pas autant que les Occidentaux), pour accepter une telle violence de masse, industrielle, il a fallu cacher les processus et rompre encore plus violemment avec les animaux. C'est pourquoi nous parlons davantage de sarcophagie. En effet, pour manger les animaux de la manière dont on le fait aujourd'hui, il faut les désanimaliser totalement, comme l'explique Fischler :

La désanimalisation « sarcophagique » de la viande résulte à la fois d'une logique techno-économique et de la crise de la division homme/animal. Nous pouvons de moins en moins appuyer sur une logique « zoophagique » parce que nous pouvons de moins

---

27. VIALLES Noélie, *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, paragr. II.

28. *Idem.*

29. FISCHLER C., *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, p. 131.

30. *Idem.*

en moins croire à la réalité d'une césure claire et irréductible entre humanité et animalité<sup>31</sup>.

Et si la différence n'existe pas ontologiquement, alors on va faire disparaître l'animal, le rendre invisible. Non seulement la sarcophage a alors pu s'installer naturellement, mais cette pratique est même sous-tendue, encouragée par un système tout entier, fait de différents processus de transformation, et nourrie de mythes qui empêchent de faire le lien entre la viande achetée et l'animal qui l'a fournie. On arrive ainsi, au bout d'un siècle et demi de reconditionnement du consommateur, à constater que très peu de personnes font véritablement le lien entre l'animal vivant et la matière inerte ultra transformée qu'elles s'approprient à manger.

Le zoophage est en paix avec lui-même : il mange un animal, et le fait justement pour cela. Le végétarien, au contraire, du fait même qu'il reconnaît l'animal derrière la viande, ne veut pas le manger. Mais ce paradoxe de la viande qui retranscrit cette ambivalence entre aimer manger de la viande et ne pas faire souffrir un être vivant s'exprime à pleine force chez le sarcophage qui ne veut pas voir l'animal derrière la viande. S'il l'identifie, il a mauvaise conscience, englué dans sa dissonance cognitive. Cependant Vialles précise que les logiques zoophagique et sarcophagique peuvent s'entrecroiser et glisser de l'une à l'autre<sup>32</sup>, et là-dessus que se jouent les récupérations capitalistes, instituant de nouveaux récits néocarnistes.

## Transformer l'alimentation à l'heure du carnoène

Il nous faut sans doute questionner ce qui nous est présenté comme normal, naturel et nécessaire<sup>33</sup> dans nos sociétés occidentales, et force est de constater que l'alimentation carnée est bel et bien présentée de cette façon plutôt que sur la tonalité du choix.

---

31. *Ibid.*, p. 133.

32. VIALLES N., *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, p. 137-147.

33. Notions expliquées par JOY Mélanie dans *L'introduction au carnisme : pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*.

Manger n'est pas un acte inoffensif. Si l'on y pense, si l'on s'y arrête, on remarque assez vite que s'il y a des questions pour lesquelles les réponses nous semblent simples et évidentes, telles que «pourquoi mange-t-on?», «quand mange-t-on?» d'autres, en revanche, nous semblent un simple point de départ à une série de questions supplémentaires toutes plus complexes les unes que les autres. Supposons par exemple que de la viande soit au menu. On demandera «que mange-t-on?» si l'on est convaincu que ce qu'il y a au fond de notre assiette est un simple objet mis là pour notre bon plaisir ou notre bonne santé. En revanche, «*qui* mange-t-on?», si l'on considère que ce qu'il y a au fond de notre assiette est un élément du corps, la chair d'un autre être vivant ayant vécu et été tué, dans de grandes souffrances dans la majorité des cas, pour des raisons discutables d'un point de vue éthique. C'est pourquoi il nous faut continuer d'interroger l'acte de manger, qui est à la fois profondément intime et social, et pas seulement individuel. Il est d'autant plus intime et social qu'il ne l'est pas seulement dans l'espace et le temps où je mange, et qu'il fait entrer en interaction tous les êtres qui ont contribué à ce que cet aliment que j'incorpore en cet instant soit devant moi, dans mon assiette. Ainsi, la manducation, acte final d'une série d'autres, doit être questionnée au regard de notre responsabilité humaine. Car, comme l'explique Fischler, ce que nous mangeons fonde ce que nous sommes sur le plan sur le plan de notre identité :

Manger : rien de plus vital, rien d'aussi intime. «Intime» est bien l'adjectif qui s'impose, en latin, *intimus* est le superlatif de *interior*. En incorporant les aliments, nous les faisons donc accéder au comble de l'intériorité. C'est bien ce qu'entend la sagesse des nations lorsqu'elle dit que « nous sommes ce que nous mangeons » ; à tout le moins, ce que nous mangeons devient nous-mêmes<sup>34</sup>.

Si nos choix alimentaires redéfinissent notre conception de l'humain, pourraient-ils devenir des outils politiques, et le végétarisme

---

34. FISCHLER C., *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, p. 9.

pourrait-il être un outil efficace pour faire face aux enjeux qui sont les nôtres pour nous renouveler en tant qu'individu et en tant que société face à des crises qui font vaciller nos certitudes quant à la légitimité de nos modes de vie? Certes, sans doute y a-t-il dans l'assiette d'aujourd'hui le monde de demain, auquel on doit une réflexion sur de nouveaux imaginaires, socles de nouveaux récits qui ne seront ni dominateurs ni instrumentalisants, pour donner naissance à de nouvelles formes de sociétés plus justes, plus diverses, plus multispécifiques. Mais comment s'assurer qu'on ne dissocie jamais les végéta\*ismes du questionnement nécessaire des normes établies pour en faire une mode *mainstream* éphémère qui s'enlise dans des régimes composés de produits importés à grands frais, n'inspirant que des mesurette politiques ou des moqueries autour du cri de la carotte? Comment faire comprendre que les végéta\*ismes, parce qu'éclairés, sont des actes nécessaires de radicalité et de mise en perspective pour lutter contre un capitalisme consumériste délétère? Qu'ils abandonnent certains mythes institués et limitatifs pour, peut-être, en créer d'autres plus émancipateurs, plus crédibles et plus respectueux des différents êtres avec lesquels nous coexistons, humains ou non? En un mot, quelle est la pertinence des végéta\*ismes dans des temps présents troublés? Voilà, en somme, ce que l'on se propose d'aborder dans le présent livre. Une piste d'autant plus urgente à suivre qu'il est indéniable qu'il y a eu un renouvellement des enjeux du végétarisme par l'entrée dans l'anthropocène, concept suscitant de nombreux débats et réflexions critiques mais correspondant néanmoins à une réalité incontestable<sup>35</sup>, quand bien même l'émergence du végétarisme est multicausale dès l'Antiquité<sup>36</sup>. Cet anthropocène peut être pensé comme un véritable « carnocène<sup>37</sup> », en tant qu'ère de l'appropriation des corps par la vue, la manducation, le sang, la fragmentation de l'identité, la confiscation des ressources, la dépossession des lieux de vie, et d'autres phénomènes encore, avec un

35. Pour une présentation détaillée de ces débats et des appellations alternatives qui en ressortent : ANDRUCHIW A., *Le végétarisme en questions*, II. 1 « De nouvelles ères entrent en "cène" ? », p. 219-289.

36. *Ibid.*, I « Les sources du végétarisme », p. 18-217.

37. *Ibid.*, II. 2 « "Carnocène" : une autre histoire de l'appropriation des corps », p. 290-359.

entrecroisement des oppressions que de nouveaux mythes et récits, dont au premier chef le carnisme, viennent justifier. C'est au sein de ce « carnocène » que nous devons désormais naviguer, en passant de l'imaginaire à l'action. Nous devons apprendre à naviguer entre les récits du réel et les récits fictionnels afin de nous demander à quelles conditions ils peuvent être soit des freins, soit des leviers porteurs de solutions, par exemple au sein de politiques publiques. L'objectif étant que les pratiques végétariennes passent du statut d'objet médiatique et polémique à celui d'outil concret d'une mise en œuvre salvatrice pour nos relations avec le vivant.

## De la fabulation à l'hybridation

Pour mener à bien notre réflexion, nous nous appuyerons sur une bibliographie qui, pour étendue qu'elle puisse paraître, est loin d'être exhaustive du fait de l'accroissement récent de l'intérêt autour de la question de l'animal et des multiples travaux ayant trait de près ou de loin à ce sujet. En outre, en raison d'une approche volontairement interdisciplinaire du sujet, les références bibliographiques puisent à d'autres disciplines que la seule philosophie. C'est donc au travers d'un dialogue entre les différentes sciences humaines et naturelles, et en opérant une nécessaire excursion par-delà les catégories dualistes et cloisonnées, que nous allons tenter de mieux comprendre les enjeux multiples de l'alimentation carnée et de l'alimentation végétarienne, d'opérer une sorte de généalogie des enjeux, au sein des récits dans lesquels nous baignons, et de ceux vers lesquels il faudrait tendre.

Nul besoin, du reste, d'avoir creusé très en profondeur la question pour savoir que la végétalisation de l'alimentation est un moyen efficace pour lutter contre le réchauffement climatique et l'effondrement de la biodiversité, puisqu'elle est recommandée comme telle par tous les scientifiques, notamment du GIEC<sup>38</sup>,

---

38. La transition vers une alimentation davantage végétale est identifiée par les experts du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) comme une piste efficace pour lutter contre le réchauffement climatique. Ces éléments apparaissent notamment dans le rapport du GIEC intitulé *Climate Change*

depuis déjà plusieurs années. Or, paradoxalement, ce fait désormais solidement établi semble échapper aux détenteurs du pouvoir politique en France. Alors, comment montrer qu'il est urgent de faire entendre d'autres voix, d'autres corps, d'autres discours, comment donner à voir les vies réelles, incarnées derrière les rapports du GIEC, les médias *mainstream*, comme autant d'interstices entre les statistiques, comme autant d'individus derrière les espèces, comme autant de possibles à inventer ? Comme le dit la philosophe Isabelle Stengers, « les statistiques créent des probabilités ; or moi, ce qui m'intéresse, c'est le possible malgré les probabilités<sup>39</sup> ». Alors quels sont ces récits qui nous permettraient de changer les imaginaires politiques et médiatiques, et finalement les pratiques, pour donner un nouveau visage et de nouveaux usages à nos sociétés ?

Plus concrètement, notre démonstration procèdera en trois étapes. Nous mènerons, dans une première partie, une exploration des pouvoirs de la mise en fiction du réel : qu'est-ce que fabriquer le monde peut signifier, et à quoi cela peut-il nous conduire ? L'analyse de fictions romanesques sera, entre autres, un instrument central pour répondre à cette question. La deuxième grande partie de ce travail consistera en une analyse critique des récits échafaudés à l'origine des pistes qui sont actuellement envisagées pour agir concrètement dans le sens d'une plus grande soutenabilité de nos modes de vie, en particulier dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'agriculture. Face au constat de l'incapacité des décideurs à gouverner les causes des catastrophes en cours ou à venir, nous pourrions nous redemander ce qui pourrait faire office de levier pour placer dans le champ de l'action la prise de conscience des apories et des injustices dans nos modes de relation au vivant, et conclure, à la lecture d'un certain nombre de philosophes ayant, dès les années 1970, mené une critique radicale des fondements de

---

*and Land. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems.* Il a été publié en 2019, et il fait partie du sixième cycle d'évaluation du GIEC. Le rapport complet est disponible en version originale en anglais sur le site officiel du GIEC.

39. STENGERS Isabelle, « Ralentir les sciences, c'est réveiller le chercheur somnambule », *Écologie & politique*, p. 39.

la société de consommation, qu'une déviandisation des esprits, des regards et des pratiques est nécessaire. Enfin, la troisième partie défendra la nécessité de briser les enclosures ontologiques pour nous enchevêtrer avec ce qu'elles excluent, y compris les formes de vie les plus humbles que notre espèce, se pensant dominante, déprécie. Sans minorer le caractère troublant de l'entre-deux permanent qu'induit cet enchevêtrement avec le vivant, elle mettra particulièrement en valeur les perspectives tissées par les récits écoféministes. Ces derniers proposent des pistes concrètes pour guider nos pas vers le rétablissement de liens entrelacés avec l'ensemble des êtres et des choses qui nous entourent, en dehors de toute logique de domination et d'exploitation.

Mesurer l'habitabilité future du monde doit passer par notre capacité à faire preuve d'imagination, laquelle doit nous permettre d'éprouver la peur de rendre le monde inhabitable par nos actions. C'est bien ce que ce livre espère démontrer, telle une petite pierre jalonnant une piste qui semble des plus intéressantes à explorer.

# Fabuler le monde

« Rien de ce que je fais n'a de sens, si la maison brûle. » Pourtant, alors que la maison brûle, il faut continuer comme toujours, à tout faire avec précision et soin, peut-être de façon plus studieuse encore – même si personne ne devait s'en rendre compte. Il peut arriver que la vie disparaisse sur terre, que plus aucune mémoire ne demeure de ce qui a été fait, ni du bien, ni du mal. Mais toi, continue comme avant ; il est trop tard pour changer, il n'y a plus de temps<sup>1</sup>.

**Q**U'EST-CE que fabuler le monde peut signifier, et à quoi cela peut-il nous conduire ? Cela nous amènera, premièrement, à aborder les récits qui exécutent le réel, c'est-à-dire qui à la fois le façonnent tel qu'il est en lui donnant des justifications, et l'annihilent, le mettent à mort car l'analyse erronée et illusoire du monde dont ils procèdent nie les limites du vivant. On enchaînera sur l'étude de certains récits littéraires qui, bien que fictifs, mettent en lumière des aspects méconnus de la réalité. Il restera enfin, pour compléter notre exploration, à mener une analyse plus globale de la capacité de l'imagination à nous aider à comprendre le monde.

## Exécuter le réel

Qui n'a jamais parlé de refaire le monde ? Il y a ceux qui en parlent, ceux qui le font, et ceux qui, en le faisant, l'exécutent. Exécuter, c'est à la fois réaliser quelque chose, une action, et faire

---

1. AGAMBEN Giorgio, *Quand la maison brûle*, p. 7.

mourir. Que fait-on actuellement du réel? On exécute une tâche, on met à mort quelqu'un. Sommes-nous, actuellement, dans un monde qui exécute? Si oui, au nom de quoi? Qui donne l'ordre de l'exécution? On entend y réfléchir dans les pages qui suivent en commençant par présenter le solutionnisme technologique, récit qui dans le monde d'aujourd'hui appelle le plus clairement à persévérer dans l'exécution des mêmes tâches quitte à nier totalement certaines limites élémentaires. On donnera ensuite l'un après l'autre deux exemples concrets de traduction en actes de ce récit aberrant voire dangereux : le transanimalisme et la désextinction des espèces.

### Une nouvelle religion : le solutionnisme technologique

Je suppose qu'il est tentant, si le seul outil dont vous disposez est un marteau, de tout traiter comme s'il s'agissait d'un clou<sup>2</sup>.

Le solutionnisme technologique consiste en l'affirmation que, pour chaque problématique, il existe une solution d'ordre technologique. En cela, il vient s'insérer dans le grand récit de l'anthropocène. Le suffixe « -cène » indique une nouvelle époque géologique qui succéderait à l'holocène. Plus précisément, l'anthropocène désigne une ère géologique caractérisée par un impact écologique des activités humaines, lequel est si énorme, si complexe qu'il en devient un facteur décisif de l'évolution du vivant, et de la planète elle-même<sup>3</sup>. En altérant rapidement et durablement les écosystèmes, les conditions de permanence de certaines vies sur terre s'en trouvent, si ce n'est irrémédiablement, du moins durablement remises en cause. Dans les nombreux discours publics sur l'anthropocène, on trouve justement le récit d'un monde où nous serions tous responsables à parts égales, mais où finalement seuls quelques-uns, volontiers présentés comme des génies disruptifs, détiendraient les clefs vers la sortie. Ces derniers les détiennent grâce à leur créativité technique, leur capital financier, leur maîtrise de la chimie et de

---

2. MASLOW Abraham, *The Psychology of Science : A Reconnaissance*, 1966, p. 15 et 16.

3. Pour en savoir davantage à ce sujet voir BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'évènement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*.

la physique, dont ils font la démonstration jusque dans l'espace en projetant de retourner sur la lune et de coloniser Mars. Ce solutionnisme technologique flatte certes leur orgueil, et même, plus largement et dans une moindre mesure, celui de l'humanité en général, mais il ne dit rien des coulisses et des responsabilités réelles derrière cette nouvelle ère. Ainsi, plutôt qu'anthropocène, la sociologue américaine Giovanna Di Chiro souhaite pour sa part aller plus loin en choisissant d'adopter la dénomination de *White (M) Anthropocene* pour souligner bien plus clairement les liens entre destruction environnementale, sauvetage éventuel, et masculinité blanche<sup>4</sup>. Il s'agit pour elle d'élaborer le « récit masculiniste d'une genèse qui culmine inévitablement avec l'homme en tant que maître de la création, maître de l'Univers, et maintenant son destructeur et, peut-être, son sauveur<sup>5</sup> ». La chercheuse suisse en humanités environnementales Miriam Tola, quant à elle, en vient à se demander si l'anthropocène ne serait finalement rien d'autre que le reflet de celui qui en fait le récit : un homme blanc, moderne et occidental qui évolue dans le monde avec des logiques d'accumulation, de croissance capitaliste et de progrès technologique incessant. Pour ce faire, elle s'appuie sur une figure paradigmatique de cette masculinité moderne, qui, prétendant se soucier des catastrophes environnementales, se propose d'y remédier à grands coups de technosciences : elle observe nul autre qu'Elon Musk au travers de la grille de lecture du (M) Anthropocène proposée par Di Chiro. Voici comment :

je l'utilise plutôt comme une loupe permettant de voir en quoi la figure de Musk est pertinente pour comprendre les liens entre les masculinités hégémoniques contemporaines et l'exploitation des environnements multiplanétaires. S'intéresser à cette figure publique permet d'explorer des aspects importants des imaginaires élitaires – principalement, mais non exclusivement, nord-américains – de la Terre et de l'espace, sans perdre de vue

---

4. DEBERGH Marlyse, HERTZ Ellen, RUAULT Lucile *et al.*, « Patriarcat, capitalisme et appropriation de la nature », *Nouvelles questions féministes*, p. 6-16.

5. GIOVANNA Di Chiro citée par TOLA Miriam, « Voyage dans l'espace du (M) Anthropocène blanc avec Elon Musk », *Nouvelles questions féministes*, p. 75.

les relations socioécologiques dans lesquelles ces imaginaires sont produits<sup>6</sup>.

Ainsi, bien au-delà d'un simple argument *marketing*, le solutionnisme est une idéologie au sens large, une forte croyance, voire une religion, dont les adeptes sont qualifiés par l'ingénieur Philippe Bihoux de « thuriféraires de la technique<sup>7</sup> ». Selon lui, les chefs de file du solutionnisme béat promettent la lune et saccagent la Terre, sans vision du système global dans lequel nous évoluons. Pour ces adeptes, n'importe quel problème de société (la sécurité, le transport, la santé, l'éducation, la politique, l'alimentation, etc.) aurait une solution technique simple. Tout comme la dureté d'une surface dans laquelle on souhaiterait enfoncer un clou peut être immanquablement surmontée en frappant avec un marteau adapté, tout doit alors être fait pour augmenter l'efficacité du marteau – et c'est bien là l'essence même du solutionnisme technologique. L'économiste Hélène Tordjman a étudié un exemple particulièrement poussé et concret de mise en application du solutionnisme technologique avec la mise en place, au tout début des années 2000, du projet intitulé « convergence NBIC », regroupant nanotechnologies, biotechnologies, sciences de l'information et de la cognition et qui permettrait de véritables interactions entre sciences et technologies. Grâce à cette convergence NBIC, les porteurs du projet étaient convaincus qu'on pourrait résoudre tous les problèmes de l'humanité par augmentation des performances humaines<sup>8</sup>. De son côté, le chercheur en science politique Evgeny Morozov insiste sur la grande difficulté que nous avons désormais à penser la technologie sans Internet, et souligne que par conséquent, le tout numérique et le tout technologique sont devenus les deux piliers inséparables du solutionnisme technologique<sup>9</sup>. Il se montre alors particulièrement critique à l'égard

---

6. *Ibid.*, p. 69.

7. BIHOUX Philippe, *Le bonheur était pour demain. Les rêveries d'un ingénieur solitaire*, p. 12.

8. TORDJMAN Hélène, *La croissance verte contre la nature. Critique de l'écologie marchande*, p. 8.

9. Voir notamment MOROZOV Evgeny, *Pour tout résoudre cliquez ici. L'aberration du solutionnisme technologique*.

des discours qui indexent le progrès général de l'humanité sur celui du numérique. Ces discours, au départ massivement véhiculés par les entreprises de la Silicon Valley, se diffusent de plus en plus dans nos sociétés et infusent dans nos représentations par le biais de prises de paroles ou de relais médiatiques qui veulent nous faire croire que grâce à Internet et aux nouvelles technologies, tous les aspects de notre vie seront améliorés et la plupart des problèmes du monde disparaîtront. En effet, ces entreprises présentent les technologies couplées à Internet comme une réponse à l'ensemble des problèmes sociétaux actuels : famine, santé, sécurité, lien social, etc. Mais, pour Morozov comme pour Bihouix, cela revient à nous bercer d'illusions, car les problématiques actuelles relèvent davantage de questions politiques et sociétales que technologiques. Si nous regardons le cas de la malnutrition, cette dernière dépend sans doute moins de la production globale de nourriture que de la capacité politique des États à répartir les ressources équitablement. Ainsi, si nous voulions éradiquer la faim dans le monde, une réévaluation d'ordre politique est sans doute le préalable nécessaire à tout développement et mise en œuvre de solution technologique.

Notre quotidien et notre langage sont truffés d'objets dits intelligents ou encore *smart* ou autonomes, qui reflètent cette croyance dans un solutionnisme technologique quasiment miraculeux (montre intelligente, fourchette intelligente, aspirateur-robot, etc.). Ces objets connectés auraient en effet des capacités de communication et d'action en fonction de leur pensée algorithmique dirigée vers le traitement des problèmes dont on les présente comme la solution. Or, l'identification de ces problèmes auxquels ils sont censés répondre est généralement si peu évidente qu'un enjeu majeur pour les concepteurs de tels objets est précisément de convaincre le consommateur que ces problèmes existent réellement. Ils ont en outre d'autres objectifs, comme celui de façonner les désirs, les accroître, contribuer à leur insatiabilité. Morozov, loin d'être lui-même technophobe, pointe ici une sorte de « smartification » de la vie quotidienne, traversée de part en part par une vision extrêmement technophile du progrès, mais aussi simpliste, béate, utopiste que sous-tend l'usage massif et exclusif de technologie numérique, et

qui revient à faire croire qu'il y aurait une application (au sens d'application de smartphone) pour chaque chose. Pour lui, en somme, un des dangers majeurs du solutionnisme technologique réside dans un examen à la fois superficiel et court-termiste des problèmes. En outre, laisser aux bons soins des algorithmes tous les aspects de l'existence revient à mettre de côté, quand ce n'est pas abandonner, d'autres considérations économiques, sociologiques et politiques influant sur la prise de décision au seul bénéfice de la technologie. Cela manque alors grandement d'une vision qui ne procéderait pas par empilement systématique, mais par analyse systémique.

Pour les adeptes de cette nouvelle religion, la définition d'un problème passe par sa résolution, de manière forcément technologique, sans s'attaquer aux causes réelles et en faisant le plus souvent table rase des réflexions ou pratiques antérieures, ce qui n'est pas sans faire écho à la réflexion du philosophe italien Giorgio Agamben sur le renversement de la traditionnelle relation hiérarchique entre les causes et les effets. À ce propos, il fait le constat suivant « puisqu'il est vain ou en tout cas coûteux de gouverner les causes, il est plus utile et plus sûr de gouverner les effets<sup>10</sup> ». On peut citer trois illustrations à ce problème. Agamben fournit lui-même la première, à savoir la gestion de l'eau potable. En effet, bien que tout le monde sache que celle-ci va bientôt manquer sur une grande partie de la planète, aucun pays ne mène une politique sérieuse pour en éviter le gaspillage. En revanche, on voit se développer et se multiplier, partout sur la planète, les techniques et les usines pour le traitement des eaux polluées – un grand marché en devenir. Avec cet exemple, on comprend bien que l'on va donner les moyens de gaspiller toujours plus d'eau, et non pas de limiter le gaspillage, car le problème n'est pas pensé à la racine, en amont de la chaîne causale. La deuxième illustration du fait qu'on ne s'occupe plus réellement des causes fait partie du domaine des sciences cognitives, il s'agit du recours grandissant à des techniques de *nudge*. Ces coups de coude ou coups de pouce sont des outils conçus pour modifier

---

10. AGAMBEN G., « Une citoyenneté réduite à des données biométriques. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde diplomatique*, p. 22-23.

nos comportements au quotidien sous la forme d'incitations plus ou moins subtiles<sup>11</sup>. Ainsi, modifier légèrement l'environnement de consommation permet d'orienter les choix des individus sans même qu'ils en aient conscience. Les *nudges* sont des manipulations douces qui s'implémentent dans l'architecture du choix de l'individu. Mais grâce à ces techniques, on s'exonère de réfléchir sur les causes. On peut laisser les causes d'un problème inchangées tout en se concentrant sur la tâche plus abordable consistant à ajuster le comportement individuel à l'inamovible réalité à laquelle on ne veut pas s'attaquer (sans doute pour d'autres raisons – financières, etc.). D'ailleurs, la surconsommation carnée en est une bonne illustration, car, quand elle n'est pas niée, elle est, elle aussi, traitée par des *nudges* tels que l'augmentation de l'offre de plats végétariens, leur mise en avant en restauration collective, la mise en place de rituels tels que les «lundis verts» pour pouvoir proposer au moins un menu sans viande une fois par semaine dans les collectivités locales. En revanche, l'initiative personnelle, en-dehors de tout *nudge*, en faveur d'un véritable régime végétarien permanent reste dévalorisée, puisqu'elle suppose de s'attaquer aux causes des problèmes, ce qui, *a fortiori* au sujet précis de la viande, ne peut aller sans remise en cause des fondements de notre société. La viande artificielle est ainsi un très bon troisième exemple de renoncement à traiter les causes d'un problème dissimulé derrière d'énormes investissements financiers dans l'innovation technologique. Ce qu'elle nous promet centralement, rappelons-le, est que l'on pourra toujours manger de la viande, soi-disant verte, soi-disant sans cruauté, et que de ce fait, il sera superflu et hors de question d'y renoncer, de changer quoi que ce soit dans nos modes de vie. La viande artificielle s'inscrit de ce fait pleinement dans les logiques d'une croissance verte qui n'est en vérité qu'un capitalisme vert, ce qu'explique Hélène Tordjman :

La « croissance verte » est un approfondissement du même modèle qui nous a menés là où nous sommes : paradoxalement, nous

---

11. Par exemple, réduire la taille des assiettes pour réduire les portions alimentaires, dessiner un passage piéton en 3D pour que les automobilistes ralentissent et s'arrêtent instinctivement, etc.

comptons répondre aux destructions provoquées par l'extension des marchés et le déferlement technique par encore plus de marché et de technique. Cela ne peut en aucun cas représenter une sortie de crise ; il s'agit plutôt d'une fuite en avant<sup>12</sup>.

Ce que le solutionnisme technologique a tendance à vouloir faire oublier, c'est que notre société est largement fondée sur l'exploitation de ressources non renouvelables, et que les technologies vertes, les énergies renouvelables sur lesquelles nous fondons tous nos espoirs, utilisent, elles aussi, des ressources non renouvelables, que nous n'arrivons pas, en grande partie, à recycler, et qu'elles fonctionnent elles aussi en partie sur des énergies fossiles. En outre, elles ne permettront pas de répondre à la débauche énergétique actuelle. Cela ne fonctionnera pas si l'on n'a pas d'abord un traitement des causes : consommer moins dans tous les domaines. Ainsi, plutôt que de vivre en agressant moins la nature pour qu'elle se régénère, nous allons créer, grâce à l'application de la convergence NBIC dans l'agriculture, des variétés végétales adaptées au réchauffement climatique, des vaches qui rejeteront moins de méthane, etc. Seulement, ces solutions émanant de la croissance verte constituent une débauche absurde de nouvelles technologies. Pour autant, « la convergence NBIC forme aujourd'hui l'horizon technique et idéologique du régime de la croissance verte<sup>13</sup> », difficile à remettre en question.

Enfin, inexorablement, ces nouvelles solutions créeront de nouveaux problèmes, pour lesquels il faudra trouver de nouvelles solutions technologiques, parce qu'il faut bien l'avouer, nous sommes bien souvent dépassés par nos propres créations. C'est ce que le philosophe Günther Anders a appelé le « décalage prométhéen » dans son souci de mettre en exergue l'écart grandissant entre les prouesses techniques de l'homme et ses capacités morales pour les questionner, pour les réfléchir, pour les assumer :

---

12. TORDJMAN H., *La croissance verte contre la nature. Critique de l'écologie marchande*, p. 6.

13. *Ibid.*, p. 8.

J'appelle « prométhéenne » la différence qui résulte du décalage entre notre « réussite prométhéenne » – les produits fabriqués par nous, « fils de Prométhée » – et toutes nos autres performances, la différence qui existe une fois que nous avons réalisé que nous ne sommes pas à la hauteur du « Prométhée » qui est en nous<sup>14</sup>.

Pour Anders, les liens entre ce que l'on produit et notre conscience morale sont rompus. Nous avons perdu le sens de la mesure, et la capacité à nous sentir responsables des conséquences désastreuses des objets que l'on crée, malgré les événements tragiques qui se répètent. Nous sommes en effet capables de construire des objets très complexes, très dangereux, dans un état de cécité absolue quant aux conséquences de leurs usages. En outre, la division du travail permet désormais de confier des tâches meurtrières à des gens qui ne se sentent pas plus concernés que cela par elles puisqu'ils n'ont pas la vue globale du projet, ce qui conduit à un effacement de la responsabilité, et au-delà, de la possibilité de se rebeller. Nous nous faisons dépasser par nos créations concrètes, elles nous échappent et ont des conséquences qui dépassent l'entendement, car on n'arrive plus à se représenter les limites et les conséquences dramatiques qu'elles pourraient entraîner. Pour Anders, nous les savons, mais n'en retirons aucun enseignement :

Le décalage qui existe, par exemple, entre « faire » et « sentir » n'est pas moins important que celui qui existe entre « savoir » et « comprendre » : il est indiscutable que nous « savons » quelles conséquences entraînerait une guerre atomique. Mais justement, nous le « savons » seulement. Ce « seulement » veut dire que ce « savoir » qui est le nôtre est en fait très proche de l'ignorance. Il en est bien plus proche que de la compréhension<sup>15</sup>.

---

14. ANDERS Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 301.

15. *Ibid.*, p. 300.

L'humain est dépassé par ces « hyperobjets<sup>16</sup> » débordant toute maîtrise qu'il a lui-même créés, transporté par la croyance au solutionnisme technologique et son aspiration à la toute-puissance. Certes, le philosophe Timothy Morton peut bien se demander « comment traiter l'existence des *hyperobjets*, de produits comme le polystyrène et le plutonium qui subsistent à des échelles de temps presque impensables<sup>17</sup>? », ou encore, à propos de l'enfouissement des déchets nucléaires (autre hyperobjet s'il en est!) « Que faire du manque d'étanchéité du monde<sup>18</sup>? ». Mais que se passe-t-il quand cette vision idéologique prend pour objet, non plus seulement des objets, mais le vivant dans toute sa diversité, comme avec la géo-ingénierie ou le transanimalisme?

### Changer l'ordre du monde plutôt que ses désirs

Le terme géo-ingénierie englobe l'ensemble des technologies visant à modifier intentionnellement un ou plusieurs paramètres environnementaux définis comme planétaires<sup>19</sup>. Actuellement, la géo-ingénierie suscite un regain d'intérêt comme moyen de lutte contre le réchauffement d'origine anthropique, causé en particulier par les émissions de gaz à effet de serre. Son développement s'appuie sur deux grands axes. Premièrement, la gestion du rayonnement solaire qui vise à atténuer le flux lumineux atteignant la surface terrestre, réduisant ainsi la température moyenne de la planète (cela inclut des techniques comme l'injection stratosphérique d'aérosols à base de soufre ou l'injection de sel marin dans les nuages). Deuxièmement l'extraction du CO<sub>2</sub> atmosphérique afin de diminuer sa concentration, soit par des techniques industrielles de capture et de stockage géologique, soit par la modification des cycles biogéochimiques. Cette dernière approche transfère le CO<sub>2</sub> vers d'autres réservoirs comme l'océan, le fond marin ou la biosphère

---

16. MORTON Timothy, « Hyperobjets », *Multitudes*, p. 109-116.

17. MORTON T., *La pensée écologique*, p. 41.

18. AMIR Fahim, *Révoltes animales*, p. 143.

19. Pour en savoir plus à ce sujet, voir HAMILTON Clive, *Les apprentis sorciers du climat. Raisons et déraison de la géo-ingénierie*.

(*via* la fertilisation océanique, l'altération forcée, l'alcalinisation de l'océan ou la capture directe de CO<sub>2</sub>). De multiples problèmes se posent avec la géo-ingénierie, en particulier concernant la responsabilité. Il s'agit en effet de déterminer la répartition des rôles et des actions, les motivations sous-jacentes, les méthodes employées, ainsi que les schémas de pensée qui guident ces initiatives. Un enjeu majeur réside dans l'établissement d'un cadre législatif approprié et la mise en place d'une gouvernance internationale efficace pour encadrer ces pratiques. Actuellement, les principaux acteurs intéressés par la géo-ingénierie, qu'il s'agisse d'États ou de grandes entreprises, opèrent dans un vide réglementaire préoccupant. Cette absence de régulation soulève des inquiétudes quant aux potentielles conséquences et à la supervision de telles activités à l'échelle mondiale, car on ne connaît pas les risques, et les effets secondaires non identifiés, sont donc imprévisibles. On peut à tout le moins se douter que l'utilisation de telles techniques à grande échelle ne sera pas anodine et ne s'arrêtera pas aux frontières des pays. En outre, la géo-ingénierie, fruit du solutionnisme technologique, peut occulter d'autres pistes, non fondées sur celle-ci, pour pallier le réchauffement climatique, par exemple : développer les sources d'énergie non fossile, sortir de la croissance comme dogme et religion, revoir nos modes de vie, fonder notre système économique non plus sur l'optimisation financière mais sur la préservation de l'environnement et des ressources naturelles, etc.

Qu'en est-il de l'application du solutionnisme technologique aux relations humains-animaux, envisageable dès que l'on a la conviction qu'on peut changer le vivant dans son ensemble ? Ces dernières années, un nouveau terme a été conçu pour désigner le courant qui tend à se servir des technosciences pour modifier profondément les animaux : le transanimalisme. Pour le définir de manière adéquate, il est intéressant de faire un détour par un autre terme bien plus connu, celui de transhumanisme. Le terme même est attribué au frère d'Aldous Huxley, le biologiste Julian Huxley (qui l'aurait inventé à la fin des années 1950 pour faire la promotion d'un eugénisme qu'il imaginait comme moyen d'amélioration de la population humaine). Les années passant, le concept a pris une acception

plus large et a reçu différents étayages philosophiques, avec toutefois comme constante de se servir des sciences et des technologies pour augmenter significativement les capacités physiques et cognitives de l'être humain. Il tend même à devenir, sous les impulsions des géants du Web et des adeptes du solutionnisme technologique, un projet de société. On peut dénombrer différents sous-objectifs liés au transhumanisme, comme diminuer la souffrance due aux maladies et au vieillissement, allonger significativement l'espérance de vie, augmenter les capacités physiques et cognitives de l'être humain, mais aussi, pourquoi pas, faire de l'être humain un *cyborg*, c'est-à-dire un être mi-organique, mi-biomécatronique. Certains transhumanistes envisagent même la possibilité d'accéder à l'immortalité grâce à la cryogénéisation ou au *mind-upload* (téléchargement de la conscience). Différentes techniques sont envisagées par les transhumanistes pour passer de l'humain au transhumain, telles les NBIC. On peut y voir là les prémisses d'un projet d'évolution post-humain. Alors, dans ce contexte, que peut bien vouloir dire le terme transanimalisme?

Même si le transanimalisme est bien moins investi, en tant que courant de pensée, que ne l'est le transhumanisme, il relève lui aussi de ce que l'on pourrait appeler une idéologie du tout technologique. Pour la juriste Aloïse Quesne,

Le «transanimalisme» désigne un courant qui a pour objet de manipuler les animaux afin d'augmenter leurs capacités physiques ou cognitives. L'animal augmenté peut donc se définir comme un animal auquel ont été ajoutés des éléments humains, mécaniques ou électroniques. La difficulté repose sur le fait que ces pratiques sont essentiellement mises en œuvre, non pas dans l'objectif d'améliorer la condition animale, mais dans celui de servir les desiderata de l'Homme. [...] L'Homme a-t-il le droit de modifier ainsi d'autres espèces qui ne peuvent y consentir<sup>20</sup>?

---

20. QUESNE Aloïse, «L'animal augmenté : entre droits de l'homme et droits de l'animal», in *Le transanimalisme. L'animal augmenté, entre exploitations et protections*, 2024, p. 183.

Cela n'a donc rien à voir avec ces escargots dont certaines personnes bienveillantes – afin d'augmenter leurs chances de ne pas finir malencontreusement sous une semelle de chaussure – ont eu l'idée originale de peindre la coquille<sup>21</sup>. Non, le transanimalisme est nettement plus invasif, et pas forcément dans l'intérêt de ceux qui vont être modifiés, augmentés, améliorés. Dans nos représentations, l'un équivaut strictement à l'autre, ce qui est augmenté est valorisé comme amélioré, il n'y a aucune distinction entre plus et mieux. Mais augmenter peut paradoxalement signifier réduire. Cette notion rappelle que le mieux peut être l'ennemi du bien. Et du bien de qui s'agit-il ici ? Dans le contexte animal, ces soi-disant améliorations sont souvent des amoindrissements, générateurs de handicaps. L'augmentation ne bénéficie pas nécessairement à l'animal lui-même, car les animaux sont encore une fois considérés selon une vision réifiée et anthropocentrée. En outre, si la finalité du transhumanisme est de transcender l'humain pour l'humain, celle du transanimalisme est plutôt de transcender l'animal pour l'humain, et donc cela coïncide rarement avec l'intérêt de l'animal à vivre sa vie sans entrave. Il est alors victime d'une instrumentalisation dont la justification éthique est bien souvent difficilement concevable. En effet, pourquoi imposer des modifications physiologiques et cognitives par l'intermédiaire des NBIC quand elles sont invasives, douloureuses physiquement et moralement, à des êtres vivants qui sont dans l'incapacité de les concevoir, et à plus forte raison de les refuser ?

On peut fournir un premier exemple avec les animaux-*cyborgs* (cafards, rats, etc.), qui représentent une sous-catégorie des animaux augmentés (physiquement ou cognitivement) de manière mécatronique. Ces procédés ne sont d'ailleurs plus cantonnés aux laboratoires : la *Start-up* Backyard Brains commercialise, prétendument pour éduquer les enfants aux neurosciences, un cafard *cyborg* dont les mouvements peuvent être contrôlés par un smartphone, grâce à un appareillage électronique alimenté par une mini-batterie fixée

---

21. Même si nous pourrions nous demander s'il ne s'agit pas, là aussi, d'une fausse-bonne idée : les escargots ne deviennent-ils pas alors plus visibles pour leurs prédateurs, oiseaux, etc. ?

sur son dos. Dans ce cas précis, la justification éthique de prendre le contrôle des neurones d'un animal grâce aux nouvelles technologies, dans le but de contrôler ses mouvements et de le transformer en un insecte *cyborg* instrumentalisé, est discutable. Non seulement cette expérience soulève des préoccupations quant à la possibilité de causer une souffrance inutile à des êtres vivants, mais l'utilité et les bénéficiaires de cette expérience restent à déterminer. Par ailleurs, les motivations possibles posent questions : est-ce vraiment pour apprendre les neurosciences aux enfants dans une perspective anthropocentrique ? Pour avoir une meilleure représentation et de meilleurs affects concernant les cafards ? Ou plutôt, pour espionner idéalement l'ennemi dans un conflit futur ?

Le transanimalisme ne projette donc pas l'animal dans une quête du bonheur pour lui-même en tant qu'individu ou pour son espèce, mais il l'installe dans un asservissement à l'humain toujours plus grand. Car *quid* de l'animal que l'on prive de liberté et auquel on impose des capacités cognitives, à qui l'on crée de la gêne ou des douleurs (pour le cafard, il est précisé que cet animal a été choisi car il ne ressent pas la douleur, mais l'une des étapes de l'expérience, c'est l'anesthésie du cafard dans la glace... le doute est donc permis.), que l'on instrumentalise pour nos propres besoins ? Ainsi, contrairement au transhumanisme, pour l'instant le transanimalisme n'est en rien un projet d'émancipation, de meilleure santé, de moindre souffrance ou de progrès éthique pour les animaux, au contraire.

Il est intéressant de constater que Locke, en 1693, dans ses *Quelques pensées sur l'éducation*, pointait déjà le fait que sous prétexte de connaissance, nous étions parfois malfaisants voire cruels, et ce dès notre plus jeune âge :

Un fait que j'ai souvent observé chez les enfants, c'est qu'ils sont enclins à maltraiter toutes les pauvres créatures qui sont en leur pouvoir. Ils tourmentent, ils traitent cruellement les oiseaux, les papillons et autres petites bêtes qui tombent entre leurs mains, et cela avec une sorte de plaisir. Il faut, je crois, les surveiller attentivement sur ce point, et, s'ils sont portés à ce genre de cruauté, leur

inspirer de tout autres dispositions. [...] Et je crois qu'en effet on devrait accoutumer les enfants, dès le berceau, à avoir de la tendresse pour toutes les créatures sensibles, et ne leur laisser gâter ou détruire quoi que ce soit. Ce plaisir qu'ils trouvent à faire du mal, c'est-à-dire à détruire les choses sans raison, et plus particulièrement le plaisir de faire souffrir un être sensible, ne saurait être selon moi autre chose qu'une inclination acquise et étrangère à la nature, une habitude qui résulte de l'exemple et de la société<sup>22</sup>.

Ainsi, pour Locke, c'est parce que tout enfant est en quelque sorte un petit représentant de la cruauté humaine qu'il martyrise les animaux, quelquefois sans se douter de l'ampleur du mal qu'il peut leur faire, comme quand il veut ouvrir les corps, disséquer pour voir à l'intérieur. À la recherche de nouvelles connaissances, il frappe, torture et parfois même tue. Sa cruauté est alors indissociable de son désir de connaître. Il torture un chat comme il éventre sa poupée, pour exercer son besoin d'activité et pour satisfaire sa curiosité. Locke condamne en tous cas sans ambiguïté cette impulsion, et enjoint aux adultes d'encourager l'enfant à être autrement avec les êtres qui l'entourent.

Que peut bien faire apprendre d'utile un animal qui souffre à quelqu'un qui sait déjà sa souffrance? À quel problème le cafard *cyborg* est-il censé être la solution? Toutes les velléités de découverte scientifique sont-elles légitimes? Si le transanimalisme est possible aujourd'hui, c'est sans doute parce qu'il prend place, logiquement, dans un courant de pensée découlant en ligne directe de la théorie de l'animal-machine formulée par Descartes. Ce lointain ancêtre ne relève du reste plus vraiment, de nos jours, de la science-fiction, comme ont eu l'occasion de le montrer et comme l'affirment ici sans ambages Catherine et Raphaël Larrère :

La nature n'existe plus, la terre, de plus en plus, est notre fabrication. Bref, nous aurions si bien réalisé l'ambition cartésienne que

---

22. LOCKE John, *Quelques pensées sur l'éducation*, p. 113-114.

nous voilà non pas « comme », mais tout de bon, « maîtres et possesseurs de la nature »<sup>23</sup>.

D'autres procédés participant du solutionnisme technologique sont utilisés par le transanimalisme, notamment l'édition du génome, courante en zootechnie. Cet art de modifier les animaux d'élevage et de compagnie (en Chine, de nombreux animaux de compagnie dont déjà modifiés ou clonés), non plus seulement par la sélection mais par les modifications génétiques participe lui aussi, d'une certaine manière, du transanimalisme. Il y a certes toujours eu des procédés de sélection dans les relations humains/non-humains, notamment par le biais de croisements. Les animaux transformés en vue d'une amélioration existent depuis le début de la domestication. La sélection des meilleurs animaux pour la reproduction a permis le développement d'individus adaptés à une utilisation par l'humain pour le travail ou la production de viande ou de lait. Mais cela s'est accéléré au cours du XX<sup>e</sup> et au début du XXI<sup>e</sup> siècle avec la sélection génétique et le développement des biotechnologies de la reproduction (insémination artificielle, maîtrise des cycles, transfert d'embryons, congélation des embryons, sexage, biopsie embryonnaire). De nos jours, les manipulations génétiques se démocratisent, notamment dans l'élevage intensif où elles viennent pallier la lenteur des procédés de sélection artisanaux connus depuis les débuts de la domestication au paléolithique. Éditer un animal implique une modification du matériel génétique, soit en ajoutant, soit en changeant, soit en supprimant des séquences d'ADN correspondant à des caractéristiques spécifiques. On peut par exemple introduire un nouveau trait qui induira une croissance accrue ou une meilleure résistance aux maladies, avec l'assurance que cette modification pourra être transmise à la génération suivante. Dans les faits, l'enjeu de telles manipulations est, d'une part, la maximisation de la production de chair dans les élevages intensifs. Cela inclut, par exemple, les poulets augmentés dont la morphologie est modifiée

---

23. LARRERE Catherine, Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 9.

afin d'obtenir plus de blancs et qui arrivent à maturité en trois semaines. D'autre part, ces manipulations visent également l'amélioration de la résistance des animaux aux pathologies, leur tolérance à la chaleur ou aux conditions d'élevage, souvent justifiées au nom du bien-être animal. Ainsi, citons l'exemple, parmi d'autres, de la société américaine *Recombinetics*, spécialisée dans l'édition de gènes, qui a donné naissance à une portée de porcelets « naturellement castrés ». Par ailleurs des xénogreffes censées pallier le manque d'organes ont vu le jour, le projet étant que des animaux, notamment des porcs, deviennent des réservoirs à organes pour les humains, en les modifiant génétiquement afin de rendre leurs propres organes compatibles et éviter les rejets<sup>24</sup>.

Enfin, l'édition génomique prétend parfois répondre à des enjeux environnementaux. De nombreux scientifiques se sont en effet attaqués au problème de la pollution des élevages, en modifiant par exemple le régime alimentaire des animaux ou leur microbiote afin de réduire les bactéries qui produisent la fermentation dans l'estomac. On peut mentionner l'exemple de l'entreprise publique néo-zélandaise *AGResearch* qui procède à des manipulations génétiques sur des moutons pour réduire leurs émissions de méthane, puissant gaz à effet de serre contribuant au réchauffement climatique (huit kilos par an en moyenne pour un mouton d'élevage) jusqu'à 40 %.

Ainsi, le transanimalisme pose de multiples questions éthiques, politiques, juridiques : comment discute-t-on de ces sujets en démocratie ? Comment considère-t-on les animaux ? Comment considérer moralement des animaux hybridés<sup>25</sup> ? De la même façon que le

---

24. À ce sujet, voir ANDRUCHIW Amandine, « De la frontière à la fusion. Questionnements éthiques autour des embryons chimériques hommes-animaux ».

25. Viennent ensuite les questions sur le statut ontologique des animaux augmentés : un animal non humain auquel on associerait des gènes humains, si tant est que ces gènes participent à modifier ses capacités cognitives, serait-il encore un animal appartenant à son espèce ou un animal hybride ? En complément du statut ontologique, il y a aussi le statut représentatif : augmenter physiquement un animal de rente dans l'unique but d'augmenter la productivité (viande, lait, œufs, etc.) ne revient-il pas à renforcer la représentation de l'animal-machine, en le réduisant à une sous-machine, devenant dans les représentations communes, vaguement organique, accidentellement autonome et surtout foncièrement exploitable ?

transhumanisme envisage une évolution post-humaine hybridée, le transanimalisme permettrait ainsi, grâce aux technosciences de parvenir à une post-animalité, hybridée elle aussi. Mais alors, comment qualifier juridiquement des animaux qui seraient mi-animaux, mi-humains ou encore mi-animaux, mi-machines (animaux *cyborgs*) ? Encore moins bien que des animaux non modifiés, ou encore mieux car ils coûtent plus cher ? Ne sont-ils que des mines de matière à extraire ou des machines à faire fonctionner, produire, et exploiter ? Et que dire des nouveaux projets de désextinction ? Car brouiller les frontières, y compris spatiales et temporelles, est aussi un des pouvoirs récents du solutionnisme technologique appliqué aux animaux.

### Rendre les frontières poreuses : par-delà l'espace-temps, la désextinction<sup>26</sup>

Pour compléter la réflexion, la désextinction<sup>27</sup> est un cas de figure intéressant. Elle caractérise un processus particulier permettant de « restaurer » de « nouvelles versions d'espèces éteintes<sup>28</sup> », autrement dit ramener à la vie un individu qui appartient à une espèce disparue. Plus exactement, créer de toutes pièces en laboratoire un individu qui sera le plus proche possible de l'original, mais qui n'aura pas l'exact patrimoine génétique de l'individu éteint, car cela est scientifiquement impossible en raison de fragments d'ADN incomplets. Actuellement, trois techniques sont utilisées dans cette perspective : le clonage, les croisements sélectifs d'espèces parentes afin de revenir à des caractéristiques ancestrales (élevage dit de retour) et l'édition génomique. Cette dernière, en plein essor depuis les années 2010, est la technique sur laquelle les scientifiques fondent le plus d'espoirs dans des projets de désextinction en raison de sa

---

26. Ce chapitre reprend en partie les éléments de cet article : ANDRUCHIW A., « Du T rex à la tourte voyageuse. Des désextinctions fictives et des extinctions réelles », *Échos éthiques*.

27. Aussi appelée « déextinction », « biologie de la résurrection » ou « revivalisme d'espèce ».

28. MAILLARD Ninon, « Jésus, Lazare, Noé et le mammouth. Résurrection de la chair humaine et désextinction de l'espèce animale », p. 2.

grande simplicité d'exécution grâce à la technologie CRISPR-Cas9, autrement appelée « les ciseaux moléculaires ». Ainsi, l'édition génomique consiste à prélever de l'ADN de l'espèce éteinte via des restes organiques (de poils, de sang, d'os, etc.). Néanmoins, comme l'ADN se dégrade après la mort, les génomes sont incomplets et il faut combler les manques, ce qui sera fait en comparant le génome à celui d'espèces contemporaines proches. Celui qui sera le plus ressemblant sera alors modifié sur la base de caractéristiques choisies du génome ancien. À partir des cellules éditées par les ciseaux moléculaires, un embryon sera créé puis implanté dans l'utérus d'une mère porteuse d'une espèce parente. Ainsi, les scientifiques qui travaillent depuis les années 2010 à la désextinction du mammouth laineux (citons les entreprises *Colossal Biosciences* et *Revire&Restore*) envisagent l'utilisation de l'ADN d'éléphant d'Asie, qu'ils éditeraient afin de réintroduire des caractéristiques du mammouth laineux (pelage, graisse, etc.). Les projets de désextinction sont défendus pour de nombreuses raisons. Premièrement, selon certains scientifiques, elle permettrait d'empêcher la destruction totale d'espèces gravement menacées, et elle serait également un outil extraordinaire pour recréer des individus d'espèces déjà éteintes, notamment à cause des impacts anthropiques sur les écosystèmes (grand pingouin, dodo, etc.). Deuxièmement, le recours à la désextinction est aussi promu pour des raisons écologiques. En bonne descendante du solutionnisme technologique, elle est présentée comme une solution efficace aux bouleversements climatiques en amenant, notamment, une réponse aux problèmes de fonte du pergélisol<sup>29</sup>. Mais quels sont les véritables enjeux de la désextinction ? Nous nous

---

29. Autrement appelé permafrost, désigne les sous-sols gelés en permanence situés notamment en Sibérie ; leur fonte est dramatique à la fois pour les populations locales (sols qui deviennent mous, bâtiments qui s'effondrent) que pour la population mondiale (le permafrost contient plusieurs éléments possiblement très néfastes pour l'humanité, la biodiversité, les écosystèmes [carbone, mercure, virus, etc.] et qui constituent une véritable bombe à retardement.) À ce sujet, citons les travaux du scientifique russe Sergey Zimov visant, au sein du parc du Pléistocène, à restaurer l'écosystème propre à l'ère glaciaire pour lutter contre le réchauffement climatique. D'autres travaux scientifiques portent, quant à eux, sur la désextinction du mammouth lui-même, pour qu'ils retardent la fonte du sol, en le piétinant et en le fertilisant pour faire renaître des prairies arctiques...

contenterons ici de soulever quelques questions, dont la première est certainement : est-ce parce que cela sera bientôt scientifiquement faisable que ce sera souhaitable de le faire? Certains partisans de la désextinction répondent en affirmant que nous avons tout bonnement l'obligation morale de pratiquer la désextinction pour des animaux disparus à cause de l'homme, car alors, notre responsabilité serait pleine et entière. S'il en est bien ainsi, alors pourquoi est-ce *Tyrannosaurus Rex*, dinosaure emblématique et symbole pour toute une génération, qui est utilisé comme appât pour obtenir l'adhésion aux projets de désextinction? Difficile, en effet, de prétendre qu'il a disparu de notre fait, contrairement à d'autres animaux, telle la tourte voyageuse, moins sensationnelle, et dont on parle beaucoup moins, qui s'est pour sa part éteinte en 1914, victime de la chasse excessive par les humains (cet oiseau migrateur est actuellement au centre d'un projet de désextinction en cours et bien avancé, notamment au Canada). En outre, quand bien même la technique serait au point, a-t-on le devoir de faire revivre des espèces disparues, d'en créer de nouveaux prototypes? Et d'ailleurs, a-t-on le droit de faire passer pour des mammoth laineux ou des tortues voyageuses de simples éléphants ou pigeons génétiquement modifiés? N'aurions-nous pas, avant tout cela, l'obligation morale de modifier rapidement nos modes de vie écocidaire afin d'éviter de faire disparaître des espèces entières, dès maintenant? Les budgets alloués à ce type de recherches ne devraient-ils pas servir à d'autres objectifs, comme la restauration des écosystèmes afin de maintenir en vie des espèces en voie de disparition?

Par ailleurs, en parlant d'espèces, on oublie les individus animaux les constituant, leur sentience singulière<sup>30</sup>. « Dé-éteindre » un seul individu représente-t-il un intérêt pour l'animal lui-même, particulièrement s'il appartenait à une espèce grégaire ? De plus, la conservation d'un patrimoine génétique ne définit pas à elle seule

---

30. Terme pour parler de la faculté de sentir, et d'être sujet d'une vie à soi. En français, contrairement à d'autres langues, il n'existe pas de mot pour désigner exactement cela. En effet, en anglais on parle de *sentience*, mais en France nous utilisons des mots qui sont soit réducteurs (ne désignant qu'un aspect, ex. : sentiment, sensibilité), soit polysémiques (ex. : conscience) et par conséquent inexacts.

un individu, puisque ce patrimoine n'est qu'un fragment de ce qui deviendra un être, un individu préalablement divisé. Ce qui constitue un individu, notamment un mammifère, c'est aussi un apprentissage, des rapports aux autres et des interactions avec son milieu : comment un mammifère peut-il grandir s'il n'a pas de pairs pour apprendre ? Qui plus est, certains projets s'apprêtent à faire revenir des animaux ou des végétaux dans un milieu qui sera tout sauf celui d'origine. Fondamentalement, cela remet en doute la possibilité de leur réintroduction dans la nature, qui est pourtant l'objectif final si l'on souhaite répondre à l'impératif de conservation : ces individus seront-ils capables d'y vivre en toute autonomie, d'y exprimer leurs comportements naturels et de s'y reproduire naturellement ? Pourront-ils vraiment y faire leur monde à soi, leur *Umwelt* ? *Quid* du psychisme de l'animal fraîchement créé ? Autant de questions essentielles, et pourtant l'on a comme l'impression, à voir fleurir les projets de désextinction, qu'il n'est pas question pour les expérimentateurs de se les poser, pas même les plus fondamentales comme savoir si l'individu animal peut souffrir. Allons-nous donc assister à des stéréotypies chez les futurs mammoth laineux de Pleistocene Park, comme c'est déjà le cas chez les ours blancs chétifs dans les enclos des zoos occidentaux ?

Un autre point important à aborder concerne les critères qui guideront le choix des espèces qui méritent d'être ramenées à la vie, ainsi que les raisons ou prétextes qui justifieront ces décisions. Il est essentiel de déterminer qui prendra ces décisions : les rois du divertissement, les magnats de la viande ou les citoyens ? Comment seront déterminées les espèces les moins nuisibles, et pour qui seront-elles les moins nuisibles, d'ailleurs ? Usinerons-nous certaines espèces pour les rendre plus utiles à l'homme afin qu'elles n'aient été créées que pour cela ? Va-t-on passer de la création à la production de masse ? L'idée d'industrialiser certaines espèces pour les rendre plus utiles à l'homme soulève des questions sur leur création et leur statut : que deviendront ces animaux hybridés, chimériques et synthétiques, fantasmés puis réalisés à partir d'une espèce éteinte ?

Auront-ils des droits, et si oui, de quelle nature ? Sont-ils toujours condamnés à être loin derrière l'innovation scientifique<sup>31</sup> ?

Sur des sujets aussi complexes, il serait souhaitable d'organiser des débats citoyens transnationaux et des conventions citoyennes, plutôt que de se limiter à quelques colloques d'experts sans réel contrôle, car cette problématique constitue un véritable enjeu de bioéthique : quel monde souhaitons-nous pour demain ? *Jurassic Park* nous fait-il vraiment rêver au point de vouloir en faire notre réalité ? Nous devons collectivement évaluer le risque de cohabiter avec des espèces potentiellement nuisibles non par leur cruauté supposée, mais à cause des bouleversements qu'elles pourraient engendrer dans les écosystèmes ou les chaînes trophiques, ainsi que de l'émergence possible de nouveaux agents pathogènes. Enfin, il est important de réfléchir à la place accordée aux autres vivants dans nos sociétés humaines futures et à la manière dont ils sont perçus. Pourrons-nous un jour cohabiter sans posséder, réifier, assujettir ?

À bien y penser, les procédés de désextinction n'opèrent pas une réelle rupture dans l'histoire relationnelle traditionnelle entre l'homme et l'animal dans le monde occidental, façonnée par l'esprit de Francis Bacon, inspirée par l'animal-machine cartésien, pénétrée de la toute-puissance de l'arraisonement scientifique et inféodée à notre très vieille propension à l'*hubris*, autant d'éléments dont on trouve la synthèse dans le solutionnisme technologique. Si bien qu'on peut se demander si la désextinction vise réellement autre chose que l'exploitation animale, la consommation effrénée et la violence sous toutes ses formes. D'où viennent les financements pour les projets de désextinction d'espèces animales ou végétales ? De qui, précisément ? Pourquoi ? Quels sont les intérêts économiques sous-jacents qui ne disent pas leurs motivations, pour le moment ? Nous sommes dans une société de l'argent et du spectacle : on nous appâte déjà avec des espèces totems faisant appel à nos imaginaires régressifs (dinosaures, mégafaune), on nous propose déjà de futurs zoos d'espèces disparues-ressuscitées par la toute-puissance de

---

31. Des réflexions intéressantes sur cet aspect dans l'ouvrage suivant : MAUREL Raphaël, *Le droit dans la saga Jurassic Park*.

la technoscience humaine... Mais s'il s'agit de créer de nouveaux monstres de foire sous couvert de *greenwashing*, est-ce éthiquement justifiable? Nous vivons dans une société où le spectacle et le carnisme prédominent. Et il est probable que les aurochs (programme Tauros, en partenariat avec *Rewilding Europe*) et autres dodos pourraient intéresser les industriels de la viande. De nouvelles viandes sur pattes, plus grosses, charnues, musculeuses, juteuses, quelle aubaine! Nous sommes dans une société du spectacle, carniste, et viriliste qui plus est, et l'on imagine sans effort particulier des grandes entreprises productrices de viande faire de la publicité pour de la viande d'auroch : « Mesdames, depuis quand n'avez-vous pas donné de viande d'auroch à votre mari? ». Sur la couverture du magazine *Beef*, apparaîtrait l'image fantasmée d'un chasseur préhistorique dont la force virile n'aurait d'égale que l'odeur du morceau de viande grillée sur un barbecue géant. La manchette proclamerait : « Vous voulez vivre une expérience hors des limites de l'espace-temps : mangez de la viande d'auroch! ». Après les insectes ou le bœuf Wagyu, le marketing inviterait à « tester le goût de la mégafaune de l'ère glaciaire dans votre assiette ». On concevrait des *escape games* d'un nouveau genre dans une grotte préhistorique au milieu d'une mégafaune bienveillante. Enfin, des safaris seraient organisés pour la chasser et en ramener des trophées.

Fictions, expériences de pensée certes, mais posons-nous déjà les questions : cela a-t-il bien un sens de ramener à la vie, de créer des nouvelles espèces à seule fin d'en détruire les individus de la sorte? Sans doute ne faut-il pas sous-estimer le poids des habitudes, la vélocité, la férocité et la voracité mercantile humaine qui feront du dodo un gros poulet potelé, où il y a beaucoup de viande blanche à manger, et... *bis repetita*. C'est incontestablement le point crucial : les arguments écologiques et de conservation sont-ils vraiment sincères? Ne sommes-nous pas dans l'illusion de la réparation rétrospective, voire projective si l'on prend en compte les espèces en voie de disparition afin de nous dédouaner voire d'atténuer la responsabilité des hommes dans leur destruction? On pourrait détruire en toute impunité, sans culpabilité, car on pourrait recréer, pourquoi pas même en mieux, en plus utile pour l'homme. Comme nous le

fait remarquer l'historienne du droit Ninon Maillard, « ce qui est fondamentalement en jeu ici, c'est donc l'espoir que la fin n'en est pas une, que la destruction n'est pas irrémédiable, et, en ce qui concerne les animaux, que la responsabilité des hommes s'équilibre entre destruction et (re) création<sup>32</sup> ». Donner l'illusion de réparer la nature mais sans en maîtriser les conséquences, cela présente un air de déjà-vu. L'homme joue à Dieu en créant l'inerte et le vivant. Va-t-on s'arrêter aux plantes et aux animaux? Où sont vraiment nos priorités? Serons-nous capables de faire preuve de cette si précieuse sagesse aristotélicienne qui consiste en une pesée prudente de la pensée? Car après tout, quand les médias, les scientifiques favorables à la désextinction jettent en pâture à nos imaginaires les images du T-Rex ou du bébé tricératops tirées des films *Jurassic Park*, ne devrions-nous pas regarder derrière le dinosaure qui cache les intentions douteuses, et nous focaliser sur le fiasco logistique, juridique, éthique, autrement plus crédible, présenté dans ces mêmes films<sup>33</sup>? ou bien sommes-nous toujours ces enfants cruels décrits par Locke?

Il existe une théorie, celle de Maslow, qui dit ceci : « Je suppose qu'il est tentant, si le seul outil dont vous disposez est un marteau, de tout traiter comme s'il s'agissait d'un clou<sup>34</sup> ». La croyance dans le solutionnisme technologique est tellement puissante qu'elle peut confiner à l'absurde parfois, à l'inadapté souvent. Cette croyance a tendance à travestir la réalité d'un problème en le transformant en fonction des réponses dont on dispose. C'est-à-dire que nous arrangeons la réalité en la transformant uniquement en fonction des réponses que nous avons sous la main, d'une part, ou qui d'autre part nous intéressent, et que nous considérons que de toute façon, il n'y a qu'une réponse unique à tous les problèmes, dans notre cas le recours au tout-technologique. Avec ce biais du marteau, nous restreignons nos réponses potentielles. Et comme nous tentons souvent de répondre de manière rapide voire impulsive à nos problèmes, nous allons opter pour l'unique solution que nous avons

---

32. MAILLARD N., « Jésus, Lazare, Noé et le mammoth », p. 4.

33. Les livres de Michael Crichton, dont sont issus les films, sont encore plus édifiants sur ces aspects précis.

34. MASLOW A., *The Psychology of Science, op. cit.*, p. 15-16.

envisagée, même si elle n'est pas la plus adaptée à la situation, ou la plus efficace. Pour Morozov, le solutionniste possède un marteau (le Web, Internet, de puissants ordinateurs, l'édition du génome, etc.), et tout ressemble pour lui à un clou. La réflexion sur les questions de société (l'utilisation d'autres instruments plus adaptés) disparaît alors au profit de l'unique marteau. Ici, l'outil numérique. Là, l'édition du génome. Là encore, la géo-ingénierie. Or ces outils ne sont pas des solutions miracles<sup>35</sup>, ce ne sont que des éléments, et il ne faut sans doute pas ériger en dogme religieux que l'innovation va nous sauver. Le solutionnisme technologique représente une grille de lecture du monde, mais il est important de lui apporter des contrepoids par l'analyse, *a fortiori* dans notre rapport au vivant. Enfin, si la technologie est la seule à pouvoir apporter des réponses aux problèmes de société, quel impact pour les gouvernements et leur pouvoir de faire société ? Si nous demeurons sous le fracas des marteaux, dans l'incapacité d'entendre la respiration de l'autre, et combien chaque respiration compte, la biodiversité risque fort de devenir une partie d'une nature morte qu'aucun humain ne pourra plus jamais peindre.

Nous avons vu que sous l'effet du solutionnisme technique, le réel tend à faire des chimères une réalité qui outrepassé les limites du vivant. Et si le récit du réel actuellement dominant est celui de la concrétisation des chimères, nous comptons interroger à présent les narrations fictives de notre monde : quels sont les possibles qu'ils rendent réels au point de nous servir, peut-être, à penser le présent autrement ? Plus précisément, au travers d'exemples de fictions tirés d'une littérature qui s'est étoffée sur ce sujet ces dernières décennies, nous souhaitons essayer de comprendre de quelle manière la violence faite aux animaux est passée du paysage, du second plan, de la marge de ces récits, à leur cœur même. Nous nous le demandons : la littérature peut-elle témoigner, par la création fictionnelle, des enjeux réels de la société dans laquelle et de laquelle elle part

---

35. Quelques exemples récents de cette croyance, lors de la gestion de la crise sanitaire mondiale au début des années 2020 : le déploiement des drones, les applications comme « Stop Covid », et la fascination pour la gouvernance algorithmique et toute technique faite en Chine, etc.

et elle parle? En rendant réelle l'horreur d'un système devenu fou, au travers des mots, est-ce que nos comportements problématiques peuvent être influencés, assainis? Il ne s'agit pas de définir des concepts, d'appliquer des théories, mais de partir des existences complexes des vivants. La littérature permet de se représenter le réel à travers d'autres regards, d'autres points de vue, dans la complexité des existences, qui bien que fictionnelles n'en sont pas moins incarnées. De réfléchir à ce que la démesure meurtrière nous impose. Comment écrire des histoires à partir de ça, comment faire lire pour faire voir, par la création littéraire, ce qui est relégué aux confins de notre inhumanité, dans les coins des élevages industriels et des abattoirs, ce que l'on ne veut pas voir? Il s'agit, pour la chercheuse en littérature Anne Simon, d'un véritable « défi ontologique » adossé à une vigilance éthique, car « la fiction a un rôle éthique à jouer, quoiqu'*a priori* presque impossible à tenir, pour enrayer un effacement programmé du réel qui est un des rouages clefs de la mécanique agroalimentaire, et qui passe par le secret industriel<sup>36</sup> ». Alain Romestaing souligne quant à lui que l'élevage et l'abattage de masse n'intéressent plus seulement les associations animalistes<sup>37</sup> et quelques médias, mais sont désormais également racontés, écrits au travers de nombreux textes littéraires : le meurtre animal, renouvelé par un contexte de crises écologiques, est support de remise en question, voire de rejet, au sein même de textes fictionnels. Certains récits, plaçant en leur centre nos relations malades avec les animaux, font partie intégrante de ce que Christian Chelebourg a appelé des « écofictions<sup>38</sup> », ces récits en lien avec l'écologie mais surtout avec le désastre écologique. C'est le cas des ouvrages sur lesquels nous avons choisi de nous arrêter en posant la question suivante : les romans, les fictions littéraires, ont-ils des fonctions pertinentes pour les individus sociaux que nous sommes? Pour y réfléchir, nous avons sélectionné un corpus de récits parus entre 2016 et 2021 : *Règne animal*

36. SIMON Anne « Animal : l'élevage industriel », in *Encyclopédie critique des mots du témoignage et de la mémoire*.

37. ROMESTAING Alain, « Représentations du carnisme dans la littérature française contemporaine », in *Animal et animalité. Stratégies de représentations dans les littératures d'expression française*, p. 297-313.

38. CHELEBOURG Christian, *Les écofictions. mythologies de la fin du monde*.

de Jean-Baptiste Del Amo et *Le chant du poulet sous vide* de Lucie Rico pour leur mise en lumière des paradoxes de la production de viande, *Défaite des maîtres et possesseurs* de Vincent Message pour sa relecture de la césure ontologique entre une espèce dominante et toutes les autres, et enfin *Cadavre exquis* d'Agustina Bazterrica pour la place très importante qu'elle accorde à la distorsion du langage dans un système alimentaire devenu totalement déviant.

## Aux détours de la littérature

### Mettre en roman les paradoxes de la viande

Une bête est une bête et un porc bien moins qu'une bête. C'est ce que son père lui a appris et ce que la porcherie leur confirme chaque jour. Ce cochon qu'ils veillent, gavent, torchent et branlent peut bien les regarder de tout son mépris d'empereur lubrique et oisif, il finira à l'abattage comme tous les porcs de réforme dès lors qu'un de ses rejetons aura pris sa place et que sa semence sera tarie<sup>39</sup>.

Au milieu du champ Théodore écrase l'herbe, frappe le sol en piétinements concentriques. Lorsqu'il a tracé un rond parfait, il se fige puis recommence : son dos se courbe, sa tête s'incline, il se redresse. Parfois, une pierre interrompt sa route, et il dévie sa trajectoire. La pluie ne le gêne pas, il l'accueille comme une variable neutre<sup>40</sup>.

Avec *La jungle* d'Upton Sinclair paru en 1906, il est apparu que des romans pouvaient tout à fait se préoccuper sérieusement d'un sujet comme la production industrielle de viande et ses conditions de travail indignes afin de les dénoncer, au point de faire frémir les politiques et amorcer des changements législatifs<sup>41</sup>. Dans ce livre résolument moderne par bien des aspects, Sinclair décrivait

39. DEL AMO Jean-Baptiste, *Règne animal*, p. 314.

40. RICO Lucie, *Le chant du poulet sous vide*, p. 9.

41. Pour rappel, création d'une commission d'enquête, création de lois sur la qualité et l'inspection des viandes. Ce livre conduisit le président Theodore Roosevelt à prendre des mesures destinées à l'amélioration du sort des ouvriers... mais pas de celui des bêtes.

le quotidien des ouvriers d'abattoir traités comme du bétail, et le traitement de ce dernier comme de la vulgaire matière, du moins que rien. Un autre roman, beaucoup plus récent, permet une illustration renouvelée des mécanismes déshumanisants à l'œuvre dans l'industrie de la viande. Il s'agit de *Règne animal*, roman naturaliste de Jean-Baptiste Del Amo paru en 2018. Cette fresque nous plonge dans le quotidien d'une famille d'agriculteurs sur plusieurs générations (de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux années 1980), avec un réalisme asphyxiant les sens, tant les corps humains et animaux, omniprésents, sont décrits dans toute leur organicité, dans tous leurs fluides, leurs odeurs, leurs souffrances. Le livre s'ouvre sur la vie misérable d'une famille rurale du Gers, qui lutte pour sa subsistance avec un bout de terre, quelques poulets et deux ou trois cochons. On traverse la première guerre mondiale, le rouleau compresseur des Trente Glorieuses charriant dans son sillage les bouleversements industriels, l'agrochimie, la mécanisation du monde, jusqu'à ce que le petit élevage devienne une grosse exploitation industrielle dans les années 1980. *Règne animal* montre que la violence est certes omniprésente depuis des siècles dans les relations entre les hommes, entre les hommes et les femmes, entre les humains et les animaux, mais que les lois du marché capitaliste, l'industrialisation massive viennent lui donner d'autres formes d'expression, l'amplifier, la démultiplier. Peu à peu la ferme familiale devient porcherie industrielle. Au fil des générations, on voit le sang et les cris des bêtes que l'on tue dans la cour de la ferme familiale être relégués aux abattoirs. Ils se répercutent désormais, dans l'indifférence générale, sur des murs eux-mêmes cachés dans les confins du monde et des esprits, recouverts d'un voile si magistralement soulevé par Del Amo.

L'homme a créé une barbarie mécanisée, rationnelle, efficace : le devenir viande des animaux de leur naissance à leur abattage est un processus implacable, une plaie sans fond. L'humanité mène une lutte sans fin contre le vivant à grands coups de zootechnie et de chimie. D'ailleurs, dans le livre, cette lutte est décrite très concrètement à de nombreuses reprises. Tel Sisyphe, les éleveurs sont contraints quotidiennement à une lutte continue afin d'évacuer de

la porcherie les masses inépuisables d'excréments et de déchets<sup>42</sup>, vectrices de maladies et par conséquent de baisse de rendement, et ce malgré la pléthore de médicaments fournie aux animaux, que Del Amo présente comme des armes de guerre :

Car tout, dans le monde clos et puant de la porcherie, n'est qu'une immense infection patiemment contenue et contrôlée par les hommes, jusqu'aux carcasses que l'abattoir régurgite dans les supermarchés, même lavées à l'eau de Javel et débitées en tranches roses puis emballées avec du cellophane sur des barquettes de polystyrène d'un blanc immaculé, et qui portent l'invisible souillure de la porcherie, d'infimes traces de merde, les germes et bactéries contre lesquels ils mènent un combat qu'ils savent pourtant perdu d'avance, avec leurs petites armes de guerre : jet à haute pression, Cresyl, désinfectant pour les truies, désinfectant pour les plaies, vermifuges, vaccin contre la grippe, vaccin contre la parvovirose, vaccin contre le syndrome dysgénésique et respiratoire porcin, vaccin contre le circovirus, injections de fer, injections d'antibiotiques, injections de vitamines, injections de minéraux, injections d'hormones de croissance, administration de compléments alimentaires, tout cela pour pallier leurs carences et leurs déficiences volontairement créées de la main de l'homme<sup>43</sup>.

Del Amo décrit ainsi une humanité devenue aliénée, en plein combat, s'acharnant à dominer la nature par tous les moyens possibles, et qui dans ce combat d'une cruauté sans nom, perd pied, se perd, illustre toute sa sauvagerie et toute sa misère. Quand un des verrats dont il est le plus fier, celui nommé la Bête, véritable

---

42. « Les hommes mènent contre la merde un combat chaque jour renouvelé. Chaque début de semaine, à la force des jets, des balais à brosse dure et des raclettes, il leur faut repousser la marée fécale déversée par les porcs, imbibant le béton qui se gorge, se cloque, puis explose sous la pression du Kärcher, se défait en croûte et en îlots dévalant les rigoles sur des flots noirs, puis disparaissant à l'extérieur des bâtiments, dans les fosses à purin. Le lisier ronge sûrement les bâtiments de la porcherie, et sans doute fondraient-ils, dissous, liquéfiés, si les hommes ne tentaient sans cesse de colmater l'édifice pareil à un vieux navire qui prend l'eau par la cale et que les marins tentent de sauver à l'écope. » DEL AMO J.-B., *Règne animal*, p. 296.

43. *Ibid.*, p. 344-345.

«aboutissement d'années de sélections et de croisements ingénieux<sup>44</sup>», arrive à s'enfuir, à déjouer leur maîtrise, et qu'il demeure introuvable, la folie s'empare du chef de famille et d'exploitation qui le traque sans relâche. Ce verrat représente paradoxalement le symbole le plus éminent de la réussite de l'élevage industriel, de la zootechnie, et la mise en doute de cette réelle réussite. Peuvent-ils réellement tout contrôler? Tout dominer? Le verrat, pourtant de taille très conséquente, s'est volatilisé. Cette fugue va enclencher la dislocation de la porcherie, comme si la liberté de ce cochon ne pouvait être tolérée, qu'elle était insupportable dans un monde où la cruauté des hommes faite aux bêtes est présentée comme banale, normale, naturelle, nécessaire, comme le symbole de leur place sur l'échelle des êtres, mais où finalement elle conduit à une misère partagée.

Au sein même de cette exploitation et de cette famille, certains humains, comme le fils cadet Joël, auraient pu ne pas se sentir à l'aise avec ce credo, et ont parfois des accès de conscience diffus du caractère artificiel, acquis de cette violence et de cette insensibilité forgée à l'égard des animaux :

Cette impassibilité, cette indifférence durement acquise à l'égard des bêtes, n'est cependant jamais parvenue à estomper chez Joël le sentiment d'une aversion confuse, l'impression d'une anomalie : celle de l'élevage au cœur même d'un dérèglement bien plus vaste et qui échappe à son entendement, quelque chose d'un mécanisme grippé, fou, par essence incontrôlable, et dont le roulement désaxé les broie, débordant sur leurs vies et au-delà de leurs frontières ; la porcherie comme berceau de la barbarie du monde<sup>45</sup>.

Mais la rigueur implacable de la transmission père-fils des valeurs par le patriarce, Henri, ne laisse aucune marge pour échapper à l'engrenage qui les aspire, lui, ses fils et tous leurs proches, jusqu'à ce qu'ils ne fassent plus qu'un avec la porcherie :

---

44. *Ibid.*, p. 309.

45. *Ibid.*, p. 349.

Henri [le père] a élevé les fils [...] jugeant leur caractère et leur virilité à leur capacité à endurer la souffrance des bêtes, de façon que Joël n'éprouve désormais rien à ces gestes, à ce contact sinon de l'indifférence, une insensibilité qui s'est peu à peu étendue à tout le reste, un acide rongant sûrement ses terminaisons nerveuses<sup>46</sup>.

*Règne animal* montre des hommes pataugeant dans les excréments, les saillies, les déchets des animaux, sous l'emprise pestilentielle d'une porcherie dans laquelle ils finissent eux-mêmes traités comme leurs bêtes coincées dans les stabulations du rendement. Ils ont la corde au cou, il faut toujours plus produire, augmenter la cadence, gagner de l'argent pour acheter « les armes de guerre » endiguant plus ou moins bien les maladies que génère cette exploitation folle, nourrir les animaux, etc. À terme, l'exploitation devient commune, la misère des animaux se confond avec celle des humains les plus précaires. Insidieusement, on voit la violence faite aux animaux, la cruauté de l'élevage industriel porcin se retourner contre les éleveurs (cancers, dépressions, addictions, etc.). Cette violence se retourne contre les hommes, les enlaidit, les rend malades. Car c'est de cela qu'il s'agit : narrer ce que l'élevage industriel fait aux animaux comme aux humains, pris au piège d'un engrenage commun, dans un cercle de violence infini pour toujours plus tenter de répondre à nos appétits carnivores insatiables et exponentiels.

Ce roman souligne tout particulièrement l'un des paradoxes fondamentaux du cercle de pensée magique<sup>47</sup> qui entretient ces appétits : ceux qui fabriquent de la viande le font pour nous nourrir tous, nous maintenir en bonne santé, nous rendre plus forts, plus

46. *Ibid.*, p. 346.

47. La pensée magique repose sur le fait que la viande consommée est certes vectrice d'énergie (calories, nutriments), mais surtout, par projection du moins, de qualités telle que la force et la robustesse. Manger de la viande revient à faire siennes ces propriétés dont on croit investi ce qu'on ingère. En d'autres termes, le mangeur pense qu'il devient ce qu'il mange, presque magiquement. Ce principe d'incorporation symbolique est au cœur de nos têtes lorsque l'on ouvre la bouche pour s'alimenter : consciemment parfois, plus souvent inconsciemment, nous associons les qualités premières attribuées à nos aliments à des pouvoirs qui pourraient rejaillir sur nous (force, virilité, pureté, naturalité, etc.). Ainsi, nous mangeons un aliment pour en absorber les propriétés symboliques, plus que nutritionnelles, dont nous le croyons doté : force, vitalité, virilité pour la viande rouge par exemple.

intelligents, mais, à l'exemple asphyxiant de ce qui nous est décrit ici, les conditions d'hygiène imposées ne peuvent être respectées, au vu des cadences et du confinement massif d'animaux en territoire exigü. Et la principale ligne de fracture, dans la deuxième partie du livre, au sein du trio d'exploitants (le père et ses deux fils) repose exactement sur la lucidité ou le déni, selon le cas, à propos de ce paradoxe. Tandis qu'Henri, patriarche et propriétaire, déclare fièrement et au premier degré : « Ici, on fabrique de la viande, pas de la merde<sup>48</sup> », pour Joël, en revanche, viande et excrément vont de pair jusqu'à l'indistinction, ce qui l'amène à ne manger qu'avec beaucoup de réticence le produit de son propre élevage. Ce n'est pas le cas de son frère Serge qui, à ses yeux, et moyennant un autre détour par la pensée magique, devient ce qu'il incorpore :

Dans cette obstination de l'un à engloûtir la viande des porcs, à assimiler littéralement leur condition et l'existence de la porcherie, et cette réticence de l'autre, cette répulsion viscérale, primitive, à l'idée de n'être qu'un rouage mâchant, digérant la chair que l'élevage déverse dans leurs bouches grandes ouvertes, fières, reconnaissantes, rassasiées, puis mâchant, digérant, chiant cette chair qui sera de nouveau épandue sur la terre grasse des Plaines pour servir d'engrais aux céréales qu'ils font pousser et donnent à manger aux porcs, créant ainsi un cercle vertueux ou infernal dans lequel la merde et la viande ne sont plus dissociables<sup>49</sup>.

La puanteur des porcheries industrielles, si amplement et richement décrite par Del Amo, peut-elle être rapprochée de la mauvaise conscience de certains éleveurs consommateurs? Chez Joël, elle est incontestablement présente, lui qui se demande de plus en plus amèrement au fil de l'histoire : « si la porcherie a enfanté leur monstruosité, ou si ce sont eux qui ont donné naissance à celle de la porcherie<sup>50</sup> ». En tout cas l'auteur, fort du travail de documentation qu'il a pu faire dans les archives départementales du Gers,

---

48. DEL AMO J.-B., *Règne animal*, p. 297.

49. *Ibid.*, p. 366.

50. *Ibid.*, p. 365.

n'épargne rien au lecteur de cette monstruosité, à commencer par les tortures infligées aux animaux qui y tiennent une place centrale. C'est une lecture éprouvante que de suivre sa plume depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à la boucherie de 1914-1918 et à l'ère de la viande industrielle, lorsqu'elle donne à voir, tout au long du chemin, à la fois les mécanismes de domination d'une humanité cruelle et féroce, agissant avec inhumanité sur les animaux, et une communauté de destin où humains et animaux partagent la fange de la misère, de la guerre, de l'exploitation.

Par ailleurs, *Règne animal*, grâce à l'amplitude chronologique de son récit, présente l'intérêt majeur de ne pas se limiter à une critique de l'industrialisation de l'élevage héritée des Trente Glorieuses : le livre porte aussi en germe la remise en cause des récits néocarnistes actuels, notamment celui de « la viande heureuse » dont l'élevage dans de petites fermes familiales et rurales serait la recette miracle. En effet, dans sa première partie située avant la première guerre mondiale, le récit tord le cou à l'idéalisation nostalgique qui préside à ces nouveaux récits sociétaux, souvent diffusés par des gens qui n'ont jamais mis un pied dans une ferme, par la description historique solidement documentée et sensoriellement immersive de ce type de petites fermes artisanales dont on a tendance à rêver en se disant : « c'était mieux avant ». L'avant, ici, apparaît sombre, sans perspective, hostile à toute sensibilité humaine, en somme infiniment désolant. Il est évident, à lire ce livre, que la violence, entre hommes, entre hommes et femmes, entre hommes et animaux est déjà présente dans ces élevages à taille humaine, dans ce « c'était mieux avant ». Les élevages à taille humaine ne sont pas gage d'humanité. Finalement, Del Amo présente les différentes typologies d'élevage comme un continuum de violences, et contribue à ramener tous les récits néocarnistes à ce qu'ils sont réellement : des justifications contemporaines, *a posteriori*, proposant un récit partiel et partial du passé pour persévérer dans la consommation carnée sans l'interroger radicalement.

Un autre roman, dont l'action se situe de plain-pied dans notre société contemporaine, creuse également certaines de ces questions, mais d'une tout autre manière. Il s'agit du roman *Le chant du poulet*

*sous vide* de Lucie Rico, où nous suivons le personnage de Paule, habitante d'une grande ville et végétarienne, qui après le décès de sa mère doit retourner à la ferme familiale exaucer ses dernières volontés. Elle va alors reprendre l'élevage : nourrir les poulets, les tuer, les vendre sur le marché, sans jamais perdre de vue son but qui consiste à changer la vision réductrice et erronée que le monde a des poulets, objectif qui sert de fil rouge d'un bout à l'autre du livre. C'est un fait, dans notre société, on a peu d'empathie pour les poulets, sans doute parce qu'ils ne nous ressemblent pas du tout. Dans cette hypothèse d'une corrélation entre ressemblance physique et empathie, une autre autrice, Joy Sorman, a d'ailleurs suggéré, par la voix de son personnage principal Pim, que ce serait à cause des cils que l'on a de la considération pour tel ou tel animal. Pour lui, ce sont les cils au bord des yeux qui en rapprochant de manière décisive certaines espèces des humains, sont à même d'introduire une hésitation, un bouleversement, une considération un peu moins froide dans la mise à mort :

Les yeux en tête d'épingle et sans vie des poules ne nous évoquent rien et ne nous regardent pas. Les poules n'ont pas de cils, leurs yeux sont ronds et fixes, elles sont idiotes, vous avez vu leur démarche? Et leur chair est blanche. Pas de sang, pas de cils, pas de sentiment<sup>51</sup>.

Ce glissement des cils à la bêtise et à l'absence de sentiment est emblématique des discours qui traversent l'opinion, qui semble y voir une logique imparable : pas de cils, donc pas de cerveau, donc pas de cœur, donc une mort dont on ne saurait s'émouvoir. Les cils font des animaux des proches humains, et donc des êtres un peu plus dignes d'égards : « La vache nous ressemble : ses yeux noirs profonds, ourlés de cils, qui nous regardent. Les cils nous rapprochent, longs et retroussés, ils nous troublent et nous bouleversent<sup>52</sup> ». Ils nous bouleversent... voire nous séduisent, quand on sait que les

---

51. SORMAN Joy, *Comme une bête*, p. 87.

52. *Idem*. Cette explication pourrait-elle valoir pour les poissons?

longs cils ourlés font partie de la panoplie de la séduction féminine. Pour en revenir aux poulets, Paule souhaite remédier à cette mauvaise considération largement reçue et démontrer à quel point ils sont intelligents, sujets de leur propre vie et dotés d'un caractère personnel, au sens psychologique large du terme. C'est donc une sorte d'hommage qu'elle compte leur rendre, à la fois alimenté par son dégoût pour la viande et contredit par l'obligation qui demeure de tuer ses poulets : un ressort très important du livre est la contrainte qui pèse sur l'héroïne de composer entre l'attachement qu'elle a pour eux et la nécessité de les tuer puis de les vendre à de parfaits inconnus, afin qu'ils les incorporent par manducation. Tout l'enjeu est dès lors de réduire au silence les dissonances cognitives qui explosent en plein paradoxe de la viande, ce pour quoi Paule va essayer de donner place aux « visages animaux<sup>53</sup> », considérant que d'ordinaire, « la viande ne laisse pas voir de visage<sup>54</sup> ». Si la viande est silencieuse car « les mots ont été troqués pour de la mastication<sup>55</sup> », Paule se propose justement d'employer ces mots sans les mâcher pour rendre compte d'à quel point, lorsqu'ils étaient vivants, ses poulets étaient heureux, pourquoi pas des archétypes de la viande heureuse, et combien, par conséquent, il faut désormais leur rendre hommage en tant qu'individus. Concrètement, elle décide donc d'écrire des biographies de poulets<sup>56</sup>. Ainsi soulage-t-elle la mauvaise conscience et les dissonances (les siennes, mais aussi celles des autres) en donnant vie à des « poulets prénommés, biographiés<sup>57</sup> » comme Théodore :

Théodore naquit au milieu de vastes champs. De caractère libre et indépendant, malicieux, Théodore souffrait pourtant d'un handicap, un œil borgne, qu'il surmontait par son allure désinvolte et néanmoins racée. Théodore aimait marcher en rond tout en piquant l'herbe, jamais dans le même sens que ses congénères,

---

53. RIGO L., *Le chant du poulet sous vide*, p. 31.

54. *Ibid.*, p. 105.

55. *Ibid.*, p. 106.

56. *Ibid.*, p. 39.

57. *Ibid.*, p. 60.

*courant* toujours à sa façon, comme s'il dansait. Il entretenait une relation particulière avec sa fermière, un lien intense d'amitié qui ne fut brisé que par la mort<sup>58</sup>.

Carla fut une poule isolée, calme, et pourtant vicieuse jusqu'au bout des griffes. Elle picorait les graines avec une lenteur incroyable, ses yeux en marbre ne fixaient jamais son adversaire quand elle se défendait avec des coups précis, des ailes battantes et un couinement perçant. Ses plumes étaient d'une blancheur rare, ce qui suscitait la jalousie des poulets ordinaires, moins nobles. Et si Carla occupait toujours les recoins du poulailler, ce n'était que pour cette seule raison : dos au mur, le couteau ne pouvait venir de derrière<sup>59</sup>.

Paule écrit la biographie de chaque poulet avant de le tuer artisanalement, puis colle la biographie comme étiquette sur le poulet entier vendu au marché du village. Il est intéressant d'observer comment, tout en ayant l'intention de raconter des poulets sujets de leur vie, afin de changer les représentations à leurs égards, la fermière continue à les traiter comme objets de sa serpette. Sans surprise, Paule va se confronter à l'hostilité du village qui, ne comprenant pas sa démarche, la traite de folle, l'agresse. Force est de constater que, en littérature, comme dans la société réelle, il n'est pas bon de donner des noms aux animaux que l'on mange, de reconnaître leur individualisation. En effet, si nous prenons la grille d'analyse zoophagie/sarcophagie, nous constatons que la démarche de Paule relève de la zoophagie à deux niveaux simultanément : non seulement aucun camouflage n'est présent dans la présentation du poulet entier sur l'égal, mais la mise en scène, à nu, de sa biographie sur la vie des poulets, empêche irrémédiablement de se persuader que l'on ne va pas manger une vie de poulet, dont ce corps incontestablement identifiable à un poulet a été le siège et l'instrument. De fait, subtilement, cette forme de commercialisation amène l'acheteur à choisir le poulet dont il va dévorer le corps en fonction de la

---

58. *Ibid.*, p. 18.

59. *Ibid.*, p. 65.

vie qu'il aura vécue, du caractère qu'il aura manifesté. La question qu'il est poussé à se poser pourrait littéralement être la suivante : feu l'élégant et pacifique Théodore mérite-t-il davantage d'être mangé que feu la perfide et solitaire Carla ?

Par la suite, un directeur d'hypermarché, Fernand, va découvrir la manière artisanale de faire de Paule, et y déceler un formidable argument de vente qui pourrait être diffusé à plus grande échelle. En effet, à l'ère du petit producteur, l'idée de Paule devient alors argument de vente, marque, puis logo : « Les poulets de Paule ». Paule est soulagée, voire contente : elle va diffuser les pratiques de bien-être animal, de considération de chacun, à l'échelle industrielle. Elle y croit : en biographiant davantage, elle rendra hommage à davantage de poulets, sensibilisera de plus en plus de consommateurs : « les poulets vont changer de statut dans l'imaginaire collectif<sup>60</sup> ». Paule devient la figure de la mère, de l'artisanat, ce qui, à l'ère des nouveaux mythes néocarnistes irriguant le carnocène (bien-être animal et viande heureuse), crée un lien rassurant entre elle, la viande, et le consommateur. Ce lien, même zoophagique, permet de faire taire la mauvaise conscience, d'amuser les clients citadins qui pourront se vanter d'être des omnivores consciencieux et responsables, à la pointe de la tendance. L'entreprise juteuse « Les poulets de Paule » prend de l'ampleur en surfant sur le côté novateur de ce type d'élevage de poulet, et en fait un argument *marketing*. Il faut donc recruter : Paule ne tuera plus, elle se consacrera uniquement à la rédaction, puis à la supervision d'une équipe de scénaristes de vies de poulets. En même temps que l'entreprise, l'illusion grossit : le travail de biographie à la chaîne finit par conduire à mettre des mots sur des morts, mais plus sur les bons corps. Des dizaines de poulets dans des dizaines de magasins se retrouvent avec les mêmes noms et les mêmes biographies, ils retombent dans l'oubli, l'anonymat, la dépersonnalisation, l'administration déresponsabilisante.

C'est ainsi que le concept qui pouvait, à la rigueur, faire sens dans une toute petite ferme dont la production est vendue au marché (même si là encore, et *Règne animal* de Del Amo l'a bien

---

60. *Ibid.*, p. 158.

démontré, ce schéma n'est pas exempt de violence) vole en éclat avec l'industrialisation de masse, les milliers de poulets, les centaines de points de vente. Cela n'empêche pas ce livre d'illustrer, malgré lui peut-être, qu'il n'y a aucune dissonance possible lorsque l'on considère que l'exécution n'a rien à voir avec les centres d'intérêt, avec les intérêts à vivre des poulets. Pas de doute là-dessus, pas d'ambiguïté. Mais on ne peut pas l'accepter, alors on brouille et on illusionne. D'ailleurs, les biographies de poulets censées compenser la mort des animaux aimés, constituer leur oraison funèbre, ressemblent souvent plutôt à des critiques acerbes des comportements et caractères humains, à la manière des *Caractères* de La Bruyère : la cour de la ferme devient la cour de Versailles, à grands coups de stylo métaphorique.

En résumé, si *Le chant du poulet sous vide* n'est pas un éloge du régime végétarien, en revanche, il interroge les liens que nous avons avec ceux qui nous servent de nourriture, de la création à l'assiette en passant par l'acte d'achat. En carnocène, la plupart d'entre nous fait des arrangements avec sa conscience dans certains aspects de sa vie. Que faire de notre éthique, de nos valeurs, de nos croyances dans cette ère-là? Dans une logique sarcophagique, emblématique du carnisme et de la société de consommation dans laquelle il se déploie, le but est de dissocier l'animal de la viande, tout faire pour ne pas voir l'animal mort derrière son steak ou sa barquette de jambon. Mais dans un carnocène résilient, qui se renouvelle sans cesse, *a fortiori* sous les attaques des associations animalistes, le néo-carnisme n'hésite plus à rebondir sur ses attaques en adoptant des procédés issus de la zoophagie : « chers consommateurs, vous savez que vous mangez des animaux, mais regardez comme ils sont bien traités! ». Si même une idée aussi manifestement imprégnée d'empathie et aussi originale que l'écriture de la biographie individuelle de chaque poulet vendu s'avère une impasse, nous en revenons une fois de plus à la même question : comment sortir d'un système auquel participent ceux qui en dépendent?

Plus largement encore que les paradoxes de la viande que l'on vient d'aborder à travers *Règne animal* et *Le chant du poulet sous vide*, la littérature s'est également emparée à plusieurs reprises de

la question de la hiérarchisation du vivant et des rapports de force qui en découlent. Examinons à présent un exemple tiré d'un roman dont le titre évoque explicitement le cartésianisme.

### Maître et possesseur : dévaler les échelons

Qui veut être le maître se perd; qui veut par-dessus tout compter au nombre des possesseurs ne se maintiendra qu'en dépossédant tous les jours, tous les autres<sup>61</sup>.

Dans son livre *Défaite des maîtres et possesseurs*, paru en 2016, Vincent Message écrit un roman qui oscille entre dystopie et uchronie, esquissant une fable morale, presque pédagogique, sur nos rapports aux autres vivants, et plus particulièrement aux animaux que nous exploitons quotidiennement, inlassablement. Dans le titre, la référence à la célèbre formule de Descartes est certes évidente, bien qu'à nuancer<sup>62</sup>. Mais si Descartes n'a jamais incité à un usage irresponsable des ressources de la nature par des dominants irréfléchis, et bien plutôt à une maîtrise approfondie, raisonnée, des secrets de la nature pour se prémunir des dangers qu'elle fait peser sur l'homme, c'est bien notre monde tel qu'il est, à quelques détails près, que décrit Message. La temporalité dans laquelle s'inscrit son récit est certes future, mais ce dernier semble très proche car nous

---

61. MESSAGE Vincent, *Défaite des maîtres et possesseurs*, p. 233.

62. « Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Malheureusement bien souvent nous devons faire face à une interprétation simpliste et outrancière par de nombreux commentateurs postérieurs, de ce célèbre passage du *Discours de la méthode*. DESCARTES René, p. 98-99.

y retrouvons l'entrecroisement des dynamiques de crise d'origine anthropique d'un anthropocène qui suit déjà manifestement son cours actuellement (pandémies, crise environnementale, guerres, raréfaction des ressources, etc.). Cette planète Terre très familière a été colonisée par une nouvelle espèce venue de l'espace, nomade interstellaire et mimétique, qui va rebattre les cartes des maîtres et possesseurs, et supplanter l'espèce humaine au point de la réduire en esclavage. Nous suivons les pensées et actions du narrateur Malo Claeys, qui fait partie de cette nouvelle espèce dont on comprend qu'elle viendrait d'une autre planète, et que les humains, après avoir appelé ses représentants « extraterrestres » de manière très anthropocentrique, ont fini par identifier comme celle des « démons<sup>63</sup> ». Les rôles sont désormais inversés, et les rapports de force avec : l'espèce dominante devient l'espèce dominée, celle qui exploite, l'exploitée, celle qui consomme devient la consommée, etc. Message plante le décor d'un monde où les animaux n'existent plus vraiment, et la nature semble silencieuse, atone, exsangue :

Les oiseaux peu à peu avaient déserté les villes et les campagnes. Dans les rues saturées des métropoles ne voletaient que les plus ternes, les plus pouilleux, ceux qui résistaient à tout le catalogue des maladies et des mutilations. Dans les campagnes, pour créer des exploitations où les machines ne se heurtent à rien, on avait rasé les bosquets, les haies qui leur servaient d'abris. Et quand bien même ils auraient pu se poser là, la terre alentour était morte, durcie en mottes compactes, vidée de son petit peuple de vers, d'araignées et d'insectes par la violence des pesticides qui ne font pas dans le détail<sup>64</sup>.

Constatant la gestion désastreuse des ressources et des écosystèmes par les humains, l'espèce nouvelle décide de les en exclure pour se substituer à eux dans leur position dominante, afin d'être de

---

63. MESSAGE V., *Défaite des maîtres et possesseurs*, p. 83-84.

64. *Ibid.*, p. 69.

meilleurs maîtres et possesseurs, plus moraux, plus civiques, préservant les richesses de la planète au lieu de la détruire :

Est-ce que les hommes s'en voulaient, eux, de saloper la planète au nom de leurs appétits prétendument inextinguibles? Certains, sûrement, un peu, mais combien à vrai dire? Combien se sentaient responsables? Combien acceptaient de limiter leurs désirs? Combien n'en dormaient plus la nuit<sup>65</sup>?

Dès lors, les humains dépossédés vont être poussés dans la place laissée vacante par la disparition des animaux qu'ils ont eux-mêmes provoquée, c'est-à-dire que cette nouvelle espèce va traiter les hommes comme les hommes auront traité les animaux de nos jours. L'humanité va ainsi être divisée en trois catégories étanches : des humains de compagnie, des humains force de travail et des humains destinés à l'élevage.

Il y a, pour résumer, trois catégories d'hommes : ceux qui travaillent pour nous ; ceux qui s'efforcent de nous tenir compagnie ; ceux que nous mangeons. Nous les traitons, tous, comme des êtres à notre service, que nous utilisons pour combler autant que faire se peut nos désirs, et avec lesquels nous pouvons en user comme bon nous semble, pour peu que cela contribue à améliorer notre sort, ou l'agrément que nous prenons à la vie. Nous sommes durs avec cette espèce, sans doute, mais c'est pour le plus grand bien de la nôtre. Nous savons tous, parce que c'est une affaire d'instinct, ou de bon sens, que les intérêts de notre espèce sont des intérêts supérieurs<sup>66</sup>.

Nous apprenons au fur et à mesure que Malo Claeys a travaillé de nombreuses années à l'inspection de l'élevage<sup>67</sup> avant d'atterrir dans un ministère, et qu'il a une humaine de compagnie, Iris, victime d'un accident grave qui nécessite des soins hospitaliers adéquats auxquels elle n'a pas le droit car elle n'a pas de papiers.

---

65. *Ibid.*, p. 68.

66. *Ibid.*, p. 101.

67. *Ibid.*, p. 99.

Si Iris ne remplit plus sa fonction, alors elle devient inutile et doit disparaître. Le lecteur va suivre Malo Claeys essayant de la sauver, en passant par ses doutes et ses prises de conscience quant aux rapports de domination mis en place par sa propre espèce à l'imitation des humains qu'ils ont observés longtemps<sup>68</sup>, avant de les réduire en esclavage, à néant. La condition humaine dans cette nouvelle configuration des vivants est fort peu enviable, et Malo, par le truchement d'Iris, a de plus en plus de scrupules à traiter les humains de cette manière. Cela fait en quelque sorte de lui un humaniste, au même sens qu'il y a de nos jours des animalistes. Il en suit le chemin car tout au long du roman il va remettre en cause cette hiérarchie sociale douteuse, il cherchera même à faire voter de nouvelles lois garantissant des améliorations dans les conditions de vie, et de fin de vie, des humains privés de liberté. En outre, lui qui a travaillé à l'inspection de l'élevage, sait très bien ce qui va arriver à Iris, son humaine de compagnie hospitalisée mais incurable car sans papiers, ainsi qu'on nous l'explique dans le chapitre six, consacré à la description détaillée de la vie des humains d'élevage, de la naissance à la mort, du gavage à l'assiette. Il est alors frappant de constater que les procédés utilisés pour élever, transporter, abattre, manger les humains, sont exactement ceux instaurés par ces derniers pour les animaux :

Pour nous former, à l'inspection, nous étions invités à visiter tour à tour pendant les premiers mois, des maternités, des couveuses, des parcs d'engraissement, des abattoirs, des usines de découpe. [...] Les nourrissons sont laissés à leur mère, selon leur poids et leur état de santé, de quatre à cinq semaines. Ensuite on les sépare. On attend la nuit, dans leur sommeil, et on prend les enfants. [...] Une fois en couveuse, les enfants s'habituent aux tétons artificiels [...] Dès qu'ils savent se tenir debout et marcher à peu près, on les transfère, en camion ou en train, vers les fermes d'engraissement. [...] On les nourrit de tourteaux de soja, de farines de poissons, de purées auxquelles on mêle les antibiotiques et les sédatifs nécessaires; l'idée

---

68. *Ibid.*, p. 104.

est de trouver des aliments qui ne coûtent pas grand-chose et qui les engraisent au plus vite. [...] Le moyen le plus simple, pour éviter qu'ils ne s'entretuent ou ne se révoltent, consiste évidemment à prendre les devants, à faire preuve d'une capacité d'anticipation minimale, autrement dit, à leur couper les mains<sup>69</sup>.

Il en va de même pour les modalités de transport du bétail humain<sup>70</sup>, et les situations d'abattage qui sont atrocement analogues<sup>71</sup>.

Lors de la lecture, le malaise est renforcé par au moins deux aspects : on ne découvre qu'assez tardivement que Malo Claeys est un extraterrestre anthropomorphe, et il faut pour cela qu'on nous l'annonce explicitement, car par son langage, les codes qu'il observe, les comportements qu'il adopte, tout porte à croire dès les premières pages qu'il s'agit d'un humain parfaitement ordinaire. Nous pensons être dans la tête d'un humain tant la ressemblance est confondante, un humain cannibale qui mange de la viande d'humains. Le lecteur est troublé : ce qui est raconté dans ce livre n'est ni plus ni moins que la réalité que les hommes font vivre aux animaux, appliquée à eux par des extraterrestres non pas cannibales mais anthropophages. L'anthropomorphisme et l'anthropophagie, si

---

69. *Ibid.*, p. 106-112.

70. « On les transporte la nuit, pour qu'ils aient moins de repères et pour que la chaleur ne les fasse pas étouffer. Ils ont peur. Ils ne savent pas où ils sont, ni pourquoi on les déplace. Est-ce qu'ils ont tout de même, à l'heure de sortir des camions, une petite idée de leur destin ? Difficile de le savoir : une fois encore, ils ne parlent pas. Peut-être sentent-ils juste que le moment est venu, quoi que cela veuille dire dans leur tête. » (*Ibid.*, p. 116)

71. « Inconscients, à terre, ils glissent sur le tapis roulant qui les descend vers la zone de tuerie. À l'arrivée, les entraveurs leur accrochent un anneau de métal à la cheville, et les suspendent par cet anneau à un crochet. La tête en bas, les bras ballants, ils ont déjà un air de choses, et sont entraînés en avant par le rail d'élévation vers le poste de saignée. Les tueurs les maintiennent d'une main ferme par la nuque, leur jettent un regard insistant, puis leur tranchent la gorge d'un seul geste, les carotides, les jugulaires. Alors, saigner commence. Ça saigne. Le sang sous pression éclabousse tout, sol vêtements et visages. On voudrait reculer d'un pas, reprendre sa respiration, sortir, mais déjà un autre homme, une autre femme, une autre gorge se présentent, et tout est à recommencer. On aimerait croire, bien sûr, que ce moment leur échappe, qu'ils sont partis, déjà, et ne sentent rien. Mais il ne faut pas se leurrer : l'étourdissement maîtrisé à tout coup, c'est de la théorie sur papier, de l'idéal aérien, une belle histoire qu'on nous raconte. » (*Ibid.*, p. 119)

on les envisage simultanément dans chaque individu d'une même espèce, brouillent certaines frontières et entretiennent au premier chef le malaise du lecteur de ce roman, invité à s'interroger sur le bien-fondé de ce qu'il tient pour établi, voire pour immuable dans son quotidien. En outre, le ton des descriptions, notamment dans le chapitre six, est neutre, détaché, chirurgical, ce qui dévoile particulièrement bien la dissonance cognitive, puis plonge dans l'horreur quand le lecteur comprend que l'on parle d'humains. En effet, des termes comme castration ou gavage, appliqués à des porcs ou des canards, ne nous étonnent plus, mais dès lors que les mêmes termes sont utilisés pour caractériser ce qui est fait à des nourrissons humains, cela fait naître un profond trouble, un sentiment d'anormalité, d'étrangeté inquiétante : ça disjoncte dans l'esprit du lecteur, son acceptation coutumière est suspendue.

Plus globalement, la logique carniste est mise à rude épreuve tout au long du récit, chacun de ses mythes étant replacé dans la situation anthropophagique. On trouve par exemple l'évocation des croyances en la « viande heureuse » d'humain :

Souvent, parce que nous avons besoin de rêver, de nous rassurer, nous aimons croire que les hommes qui finissent dans nos assiettes ont vécu en plein air, entre pâturages et bois, sous le soleil qui change, et passé leurs journées à manger, à dormir et à jouer avant qu'une nuit, sans qu'ils aient eu aucun moyen de pressentir la chose, le marché siffle entre les doigts de mains invisibles la fin de la récréation et les emmène à l'abattoir<sup>72</sup>.

Pour Malo Claeys, il s'agit désormais de voir l'humain mort derrière le morceau de viande au sein de l'assiette, et pour le lecteur, il s'agit de voir derrière cet humain mort l'animal exploité dans des conditions identiques dans nos sociétés industrielles et carnistes. C'est justement parce que le référent est flou voire absent dans le cadre de la consommation carnée qu'il est substituable et pourrait changer. Le lecteur, en tant qu'humain, ne s'identifie plus au

---

72. *Ibid.*, p. 108.

narrateur extraterrestre mais aux humains du livre, qu'il s'agisse d'Iris, l'humaine de compagnie, ou des humains à viande. Ce glissement est un déclassement, qui introduit du trouble dans la logique carniste, dans la croyance en la suprématie des humains. Car tout, dans ce livre, est logique, rationnel et conforme à notre réalité. Rien d'autre n'est modifié que l'objet du système concentrationnaire, le référent : il s'agit non plus d'un porc, mais d'un homme. Qu'est-ce que cela implique comme conséquences? Les prémisses sont les mêmes. Au nom d'une supériorité autoproclamée, une espèce use et abuse sans ménagement d'autres espèces. Tous les humains sont des animaux, or les animaux sont mangeables, donc les humains sont mangeables :

Manger, ça n'a jamais été, pour nous pas plus que pour les autres, seulement se rassasier. C'est affirmer fort qui l'on est, où on se situe dans l'ordre du vivant. Manger de tout, comme nous mettons souvent un point d'honneur à le faire, c'est se placer au sommet et regarder les autres d'en haut. Quand on nous demande qui nous sommes, partant, nous avons le droit de répondre que nous ne sommes pas juste des nomades; pas seulement des démons; nous sommes ceux qui dévorent les hommes; nous sommes, quoi qu'ils en aient, les nouveaux maîtres et possesseurs<sup>73</sup>.

Mais les implications morales le sont-elles? Le basculement des référents derrière la viande, l'inversion des rôles et la narration froide justifiant la domination carnassière d'une espèce sur toutes les autres permettent ainsi de dénoncer la domination anthropocentriste sur l'ensemble du vivant. Cela permet de questionner les évidences : les dynamiques de domination, d'exploitation des « petites mains » et des « petites pattes » du carnisme, les normes, les implicites, les non-dits au fondement de l'ère carnocène. De faire taire, l'espace d'un instant, le mantra du normal, naturel, nécessaire.

*Défaite des maîtres et possesseurs* est également un roman au cœur d'autres problématiques contemporaines : la crise environnementale,

---

73. *Ibid.*, p. 123-124.

*l'hubris*, l'orgueil des hommes, la place qu'ils s'arrogent. Il interroge sur la manière dont sont tracées les frontières entre les espèces, et dont chaque espèce est traitée, ou, en d'autres termes, dont on s'extrait du continuum des vivants, certains devant être traités comme des animaux de compagnie et d'autres voués à d'atroces souffrances avant d'être mangés, digérés puis déféqués. Le protagoniste, rendant compte de la longue phase d'observation discrète des humains qui précéda leur renversement, résume ainsi cette manière :

Penser, pour eux – donc – c'est découper. Trier. Faire entrer les choses et les êtres dans des catégories qui une fois refermées repoussent les nouveaux arrivants. C'est affirmer que la continuité du vivant, liquide comme l'eau qui entre toujours dans sa composition, invisible comme les atomes, n'est qu'une apparence illusoire, qu'il est possible et nécessaire d'y creuser des lignes de partage. Et la première de ces frontières, bien sûr, la plus importante, était celle qui les séparait du reste des vivants, qui les faisait trôner au sommet de la création comme des enfants qu'une poignée floue de dieux – qu'ils fantasmaient à leur image, et dont le discours étrangement tournait toujours en leur faveur – auraient élus pour les représenter et pour accomplir leurs desseins. Ces signes d'élection, il leur semblait les voir partout<sup>74</sup>.

En définitive, ce livre de *Message* a pour mérite de nous faire porter un regard critique sur notre monde. Au travers d'une écriture fictionnelle qui permet une immersion dérangement dans le processus du devenir viande, dont le référent habituel bien qu'invisibilisé n'est plus un animal, et une identification non plus aux héros, mais aux victimes, il essaie d'amorcer une évolution, un virage dans nos mentalités. Son procédé du détour par une espèce extraterrestre pour dénoncer la manière dont les humains traitent les animaux possède comme on l'a vu une certaine efficacité. Néanmoins, d'autres auteurs souhaitant eux aussi dénoncer la hiérarchisation violente des espèces en ont fait l'économie et ont préféré rester

---

74. *Ibid.*, p. 103.

au sein de l'espèce humaine, à l'image de la romancière argentine Agustina Bazterrica. Celle-ci propose comme hypothèse de départ une situation où les animaux sont devenus impropres à la consommation et ont été, pour cette raison, tous éliminés. Qu'advient-il alors de la norme imposant de manger de la viande : prévaut-elle au point d'appeler le remplacement de la chair animale par la chair humaine ?

### Recettes langagières pour cannibalisme institué

Demi-carcasse. Étourdisseur. Ligne d'abattage. Tunnel de désinfection. Ces mots surgissent et cognent dans sa tête. Le détruisent. Mais ce ne sont pas seulement des mots. C'est le sang, l'odeur tenace, l'automatisation, le fait de ne plus y penser. Ils s'introduisent pendant la nuit, quand il ne s'y attend pas. Il se réveille le corps couvert de sueur car il sait que demain encore il devra abattre des humains<sup>75</sup>.

Dans son roman dystopique *Cadavre exquis*, publié en 2019, Bazterrica nous plonge brutalement dans un univers où les animaux ne sont plus comestibles à la suite d'une pandémie qui a rendu leur chair toxique, déclenchant une Grande guerre bactériologique (GGB) menée contre eux par les humains affolés de leur survie. Dans ce contexte, nous suivons le parcours de Marcos Tejo qui a vécu la GGB et s'en souvient :

Les tas de chats et de chiens brûlés vifs. Une griffure signifiait la mort. L'odeur de chair brûlée était restée pendant des semaines. Il se souvient de brigades en combinaisons jaunes qui, la nuit, sillonnaient la ville pour éliminer et brûler tout animal qui croiserait leur route<sup>76</sup>.

---

75. BAZTERRICA Agustina, *Cadavre exquis*, p. 15.

76. *Ibid.*, p. 118.

Une violence aussi systématique reposait naturellement sur des discours trompeurs largement diffusés, au service d'intérêts économiques qui peuvent fleurir sur n'importe quel terreau, même celui d'un anéantissement du vivant : l'industrie du parapluie obtient que les personnes ne se déplacent plus jamais sans, pour éviter que les déjections d'oiseaux ne les contaminent<sup>77</sup>. La guerre fut en tous cas un franc succès, puisque toutes les espèces y passèrent, rendant le monde, comme dans le roman de Message, silencieux, quasi sans animaux, d'une tristesse accablante<sup>78</sup>. Ensuite, confrontés à la force des choses, les gouvernements et les individus, encouragés par les lobbies, les scientifiques et les médias, préférèrent, plutôt que de s'abstenir de viande ou d'y trouver d'autres alternatives, se convaincre, ou matraquer ceux qui en doutaient, que les protéines animales sont si nécessaires à la vie qu'il faut impérativement manger la seule viande encore disponible : la viande humaine<sup>79</sup>. Celle-ci s'impose peu à peu, pendant la période dite « la Transition », comme la nouvelle norme, car après tout : « la viande reste de la viande, qu'importe d'où elle vient<sup>80</sup> ». En effet, par synecdoque, viande et protéine ne se distinguent plus l'une de l'autre dans le discours : la viande n'est strictement que de la protéine et absolument rien d'autre, et la protéine, c'est absolument et limitativement la viande. Cela impliquait pour les humains d'établir au sein de leur propre espèce une classification des individus afin d'en exclure certains de l'humanité, de les rendre animaux donc comestibles : d'abord ce furent les immigrés, les pauvres, les plus marginaux de la société, qui furent chassés sans pitié. Pendant cette première phase, la position

---

77. *Ibid.*, p. 133-136.

78. « L'absence a fait place à un silence oppressant, mutique. » *Ibid.*, p. 46.

79. « Il y eut d'importantes manifestations, des grèves de la faim, des plaintes déposées par les organisations de défense des droits de l'homme, mais au même moment apparurent aussi des articles, des études et des informations qui influencèrent l'opinion publique. De prestigieuses universités affirmèrent que les protéines animales étaient nécessaires pour vivre, des médecins confirmèrent que les protéines végétales ne comportaient pas tous les acides aminés essentiels, des experts assurèrent que les émissions de gaz à effet de serre avaient certes diminué, mais que la malnutrition avait augmenté, et des revues allèrent même jusqu'à parler du côté obscur des végétaux. Les foyers de protestation s'affaiblirent peu à peu et la presse relayait de nouveaux cas de décès dus au virus animal. » *Ibid.*, p. 20.

80. *Ibid.*, p. 18.

sociale au sein de la communauté humaine déterminait purement et simplement qui allait se retrouver mangeur ou charogne, bétail ou boucher. Mais très vite cela n'a plus suffi et « la légalisation fut prononcée lorsque les gouvernements se mirent à subir des pressions des puissants industriels du secteur qui était à l'arrêt. Les abattoirs et les normes s'adaptèrent. Très vite, on éleva du bétail [humain] pour répondre à la demande massive de viande<sup>81</sup> ». Finalement pour pallier la pénurie de protéine, une sous-espèce, génétiquement modifiée et gavée aux hormones, une « bombe de protéines<sup>82</sup> » va être créée pour servir de viande aux humains. Cette sous-espèce est composée d'individus qui n'ont plus de nom ni de prénom, ni la capacité de parler ou de crier, car leurs cordes vocales leur ont été enlevées : « on leur enlève très tôt les cordes vocales pour mieux les gérer. Personne ne veut qu'elles [les têtes] parlent car la viande ne parle pas. Pour communiquer, ça elles communiquent, mais dans un langage rudimentaire. On sait si elles ont froid ou chaud, ce genre de choses basiques<sup>83</sup>. »

Des humains mangent donc des humains, et l'humanité se trouve réduite à de la « viande qui mange de la viande<sup>84</sup> » sans que cela semble poser de problèmes. Ce cannibalisme institutionnalisé, industrialisé, premier niveau de lecture, en cache un second : un cannibalisme social dans lequel une partie de l'humanité est exclue, exploitée, invisibilisée, dévorée. Les personnages puissants, hauts placés, sont propriétaires d'élevages, de « têtes », et mangent, au sens propre comme au figuré les humains de classes sociales inférieures, à l'image d'Urlet, qui le justifie ainsi :

Après tout, depuis que le monde est monde, nous nous mangeons les uns les autres. Quand ce n'est pas symboliquement, nous nous dévorons littéralement. La Transition nous a offert l'opportunité d'être moins hypocrites<sup>85</sup>.

---

81. *Ibid.* p. 19.

82. *Ibid.*, p. 41.

83. *Ibid.*, p. 36.

84. *Ibid.*, p. 33.

85. *Ibid.*, p. 197.

D'ailleurs, pour certains humains puissants particulièrement soucieux de se distinguer socialement, il est tellement hors de question de manger des hormones de croissance qu'ils exigent et obtiennent de la viande pure : les humains PGP (Première Génération Pure), c'est-à-dire issus de « têtes nées et élevées en captivité, qui n'ont subi aucune modification génétique et ne reçoivent pas d'hormones de croissance<sup>86</sup> », et qu'il a fallu élever pendant des années. Le mythe du petit producteur est ici réactualisé, au point que certaines personnes qui en ont les moyens vont jusqu'à adopter un simulacre d'autoproduction et conservent des têtes chez eux, les élèvent, les mangent petit à petit, parfois en prélevant des bouts alors qu'elles sont encore en vie, afin de conserver saveur et fraîcheur<sup>87</sup>. Il existe même des modes d'emploi pour cela, notamment un guide pour prélever des parties tout en laissant la tête en vie, le « Guide pour réaliser la mort des mille coupures sur tête domestique<sup>88</sup> ». En ville tout spécialement, où l'espace est rare, être propriétaire d'une tête est un signe de position sociale élevée, de prestige.

Par ailleurs, Bazterrica insiste sur la manière dont les discours officiels camouflent la vérité derrière des mots lénifiants, c'est-à-dire aussi apaisants que faux. Elle décrit l'hypocrisie humaine blottie dans les plis des euphémismes. Le titre même du livre illustre cette démarche : « cadavre exquis » mélange deux termes dont l'association est improbable, *a fortiori* lorsque l'on connaît le référent derrière le cadavre. Cet oxymore montre qu'on peut accepter des choses horribles si on les nomme correctement, atténuant la tension inhérente. Bazterrica décrit un système cannibale accepté grâce à une manipulation efficace du langage, à une propagande et une participation de certains acteurs zélés. Si la commercialisation et la consommation massive de viande de bétail humain deviennent possibles, c'est parce que le langage neutralise le référent. La nomenclature cannibale industrielle utilise des termes qui viennent annuler l'épouvante. On parle alors de « membre inférieur », « d'extrémités supérieures » plutôt que de jambe ou de mains, ou encore de

---

86. *Ibid.*, p. 34.

87. *Ibid.*, p. 64.

88. *Ibid.*, p. 264.

« brochettes mixtes » pour des brochettes d'oreilles et de doigts<sup>89</sup>. S'échiner à rendre absent le référent, parler de lot, de produits, de viandes, pour ne surtout pas faire le lien avec l'individu humain mort derrière sa brochette, est une technique éprouvée. On utilise des termes qui « abolissent l'effroi<sup>90</sup> ». Alors on transforme, pour dire qu'on assassine.

Pour le protagoniste Marcos, mais également pour nous, il devient évident que des mots trop convenables, « hygiéniques », « dissimulent le monde<sup>91</sup> », l'obscurissent. Pour Marcos, les mots « s'accumulent dans l'air<sup>92</sup> », leaturent, le rendent irrespirable : « Les mots sont là, mais sous cloche. Ils pourrissent sous la folie<sup>93</sup> ». C'est vrai tant pour les termes techniques de détail que pour les grands concepts justifiant l'ensemble du système cannibale. Si les médias, gouvernements, et la plupart des gens parlent de Transition pour sous-entendre que la consommation de chair humaine aura une fin dès qu'un vaccin sera trouvé contre la pandémie zoonotique, pour lui, en revanche, ce mot ne sert qu'à opacifier la réalité d'un processus non pas progressif, aménagé et réversible, mais au contraire bref, impitoyable et sans espoir de retour. Il faut dire que Marcos a vécu les dernières années avant le présent du récit dans le cœur nucléaire de la Transition, c'est-à-dire l'abattoir. Il y occupe en effet un poste haut placé, qui lui fait fréquenter des gens complètement déshumanisés, mais qu'il conserve pour financer les soins de son père placé en institution. Bien qu'il ne comprenne pas comment l'humanité en est arrivée là ni pourquoi elle s'obstine sur cette voie au lieu de faire marche arrière, son expérience le met au moins à l'abri de l'illusion véhiculée par la locution « viande spéciale » qui désigne en langage publicitaire la viande d'humain :

Le gouvernement, son gouvernement, a décidé de donner un nouveau nom au produit. La viande humaine s'appelle désormais

---

89. *Ibid.*, p. 56.

90. *Idem.*

91. *Ibid.*, p. 16.

92. *Ibid.*, p. 43.

93. *Ibid.*, p. 76.

«viande spéciale». Elle a cessé d'être seulement de la viande pour devenir «bavette spéciale», «côtelette spéciale», «rognon spécial». Lui [Marcos] ne dit pas viande spéciale. Pour faire référence à des humains qui ne seront jamais des personnes, mais toujours des produits, il utilise des termes techniques. Il parle de quantités, de têtes à transformer, de lot en attente dans la bouverie, de ligne d'abatage censée respecter un rythme constant et rigoureux, d'excréments à revendre pour fabriquer de l'engrais, d'ateliers de découpe. Personne ne doit plus les appeler «humains» car cela reviendrait à leur donner une entité; on les nomme donc «produit», ou «viande», ou «aliment». Sauf lui, qui voudrait n'avoir à les appeler par aucun nom<sup>94</sup>.

À première vue, Marcos symbolise par conséquent les vestiges d'un monde passé (le nôtre, en ce moment même), les vestiges d'une humanité encore lucide, morale, et résistante pendant une grande partie du roman, qui finit d'ailleurs par douter radicalement de l'argument central de la Transition : le virus qui a contaminé tous les animaux a-t-il vraiment existé, ou n'est-il qu'un mensonge pour limiter la surpopulation? Toutefois, on découvre assez brutalement que c'est aussi un personnage très ambigu, loin de tout manichéisme, capable de sauvagerie dans un monde qui n'est plus que cela et ne ménage aucun lieu où échapper à la violence. L'homme y est plus que jamais un loup pour l'homme, et l'on s'en rend particulièrement compte quand, au-delà des abattoirs, dont la représentation est très similaire à la nôtre<sup>95</sup>, le monde décrit dans le récit de Bazterrica transforme sous nos yeux les cimetières en lieux d'intranquillité et de manducation. En effet, les hommes qui y meurent ne sont plus des corps à inhumer sur lesquels on vient se recueillir, mais y deviennent très logiquement viande :

Les enterrements n'existent plus. Il est très difficile de s'assurer que le corps ne soit pas déterré puis mangé, raison pour laquelle

---

94. *Ibid.*, p. 21.

95. «Un abattoir doit savoir rester dans l'ombre, se fondre dans le paysage et ne jamais porter le nom de ce qu'il est réellement.» *Ibid.*, p. 78.

de nombreux cimetières ont été vendus, d'autres abandonnés, et d'autres encore sont devenus les vestiges d'un temps où les morts pouvaient reposer en paix<sup>96</sup>.

Désormais, pour reposer en paix, il faut se sacrifier, donner de sa personne. Se faire manger à sa mort devient honorable, en particulier lorsqu'il s'agit d'une décision tout à fait consentie de la part d'un humain non destiné à l'élevage alimentaire : « Il faut respecter la nourriture. [...] Toute assiette contient de la mort. Prenez-le comme un sacrifice que d'autres ont fait pour vous<sup>97</sup> ». Ça l'est même à tel point que certains, inspirés par la religion, en font une directive anticipée extatique, tel un certain Gastón Schafe, qui décide de se sacrifier à l'âge de soixante-dix ans, pour la planète, comme il l'énonce lors de son rituel d'adieux :

Gastón Schafe sourit en déclamant avec passion, et d'un ton convaincu, le discours de l'Église de l'Immolation : « L'être humain est la cause de tous les maux de ce monde. Nous sommes notre propre virus. Nous sommes la pire des plaies, nous détruisons notre planète, nous affamons nos semblables. Ma vie prendra véritablement un sens lorsque mon corps alimentera un autre être humain, quelqu'un qui en aura vraiment besoin. Pourquoi gâcher ma valeur protéinique dans une crémation insensée? J'ai vécu, maintenant ça suffit ». À l'unisson, ils crient : « Sauve la planète, immole-toi! »<sup>98</sup>

Il avait au préalable signé un acte notarié indiquant « Je sous-signé, Gastón Schafe, autorise que mon corps serve de nourriture à autrui. Signature. Numéro de passeport<sup>99</sup> ». Si l'on poursuit le raisonnement, la perspective d'être inévitablement mangé après sa mort peut aussi induire une responsabilité d'un nouveau genre à l'égard d'autrui : se préparer de son vivant, par exemple par une bonne hygiène de vie, à fournir à son futur mangeur une viande

---

96. *Ibid.*, p. 74.

97. *Ibid.*, p. 204.

98. *Ibid.*, p. 178.

99. *Idem.*

de qualité, voire délicieuse. Une bouchère nommée Spanel, particulièrement bien informée de tous ces enjeux, semble d'ailleurs trouver une forme de revanche contre l'horreur du système en refusant délibérément cette responsabilité par un comportement diamétralement opposé, comme elle l'explique ici à Marcos :

Quand je mourrai, je sais que quelqu'un vendra ma viande sur le marché noir ; sûrement l'un de mes horribles parents éloignés. C'est pour ça que je clope et que je picole, pour que ma chair ait un goût amer et que personne ne savoure ma mort. [...] Aujourd'hui c'est moi la bouchère, mais demain je peux être le bétail<sup>100</sup>.

Le personnage de Marcos, depuis son poste haut placé à l'abattoir, nous donne à observer les manières d'agir, les points de vue de ceux qui se sont accommodés ou même qui ont fait advenir ce nouveau monde, et à ce titre sont devenus les nouveaux puissants. L'un d'entre eux, un patron d'abattoir, lui fait un présent assez gênant, mi-cadeau, mi-pot-de-vin : une femelle humaine, muette car les cordes vocales lui ont été arrachées, totalement assujettie au bon vouloir de Marcos. Il va être troublé par cette femelle de première génération, non modifiée, représentant en principe une viande de premier choix, si bien qu'au lieu de la tuer ou de la vendre sur le champ, il va la traiter de plus en plus comme une humaine apprivoisée, domestiquée. Pour commencer, il lui donne un nom, Jasmin. Puis il multiplie les égards pour elle, se prend d'affection et finit par entrer en relation intime avec elle. Or, tout contact inapproprié avec ce qui est considéré comme un animal d'élevage est passible de la peine de mort : on ne fraye pas avec la viande, on ne s'acoquine pas avec elle. Il la cache donc. Entretenir une relation avec une femelle, avoir un enfant avec, constitue l'un des actes les plus graves que quelqu'un puisse commettre dans ce nouveau monde :

Avoir des relations sexuelles avec une tête, la « consommer », est un acte illégal passible de mort aux Abattoirs Municipaux. Une équipe

---

100. *Ibid.*, p. 58.

spéciale avait débarqué et confirmé que la femelle avait été consommée « de toutes les façons possibles<sup>101</sup> ».

Les nouvelles frontières au sein même de l'humanité sont valables y compris dans le champ de la sexualité, mais pour autant il y a des endroits où ce genre de consommation n'est pas interdit. Comme on peut s'en douter, les violences auxquelles sont soumises les têtes femelles dans le cadre de leur élevage pour la viande sont multiples et présentent parfois un caractère clairement sexuel, avec par exemple des viols et des lactations forcées. Outre leur vocation à être mangées, on s'assure en effet par tous les moyens qu'elles remplissent leur rôle de reproductrices de bétail :

En direction de la sortie, ils traversent le hangar des gestantes. Certaines sont dans des cages, d'autres sont allongées sur des éta-blis, sans bras ni jambes. Il détourne le regard. Il sait que dans beaucoup d'élevages, on mutile celles qui tuent leur fœtus en se cognant le ventre contre les barreaux ou en refusant de s'alimenter, bref en faisant ce qu'il faut pour que leur petit ne naisse pas et ne meure pas dans un abattoir<sup>102</sup>.

Mais le comble de l'horreur est probablement atteint quand, en toute conscience, certains riches clients profitent d'une tête femelle sur les deux plans, alimentaire et sexuel :

Tout le monde sait que c'est un bouge où l'on pratique la traite d'êtres humains, à ce petit détail près que, après avoir payé un service sexuel, on peut aussi payer pour manger la femme avec laquelle on vient de coucher. La somme s'élève à plusieurs millions, mais l'option existe, bien que ce soit illégal<sup>103</sup>.

On doit bien reconnaître, dans le choix des mots de ce passage précis, une volonté délibérée de la part de l'autrice de choquer par

---

101. *Ibid.*, p. 217.

102. *Ibid.*, p. 39.

103. *Ibid.*, p. 202.

un certain sensationnalisme. Mais il est clair qu'elle dénonce ici avec une grande acuité l'impossibilité, bien palpable dans notre monde réel où vendre de la viande avec des femmes nues est monnaie courante, et où un grand nombre de femmes dénoncent régulièrement leur sentiment d'être comme un bout de viande dans l'espace public, de séparer les femmes et la viande<sup>104</sup>.

Avec *Cadavre exquis*, nous avons donc affaire comme dans les trois autres romans étudiés à une fiction littéraire ni militante ni moralisatrice qui pousse le curseur très loin dans les descriptions pour ouvrir des perspectives nouvelles sur nos rapports malades aux animaux, sur le besoin de dévorer l'autre. Ce récit réaliste, rêche, sanglant, servi par une écriture imagée, sans complaisance, qui n'épargne rien au lecteur, dont les mots sentent « l'humidité, l'enfermement, le froid compact<sup>105</sup> », n'oblige certes en rien à l'action morale, mais il ouvre tout de même des brèches, des espaces dans lesquels peuvent venir se loger l'interpellation, la réflexion, la contestation, la remise en question de ce que jusqu'à présent on croyait normal, naturel, nécessaire. La pérennité et la réactualisation régulière de récits reposant sur des bases aussi glaçantes ne peuvent en tous cas que nous interpeler.

Pour conclure, on pourrait considérer que ces quatre exemples littéraires répondent chacun à sa manière à cette préoccupation centrale : comment dire l'innommable ? Bien que sur le plan formel et esthétique, les choix des différents auteurs divergent et puissent parfois desservir leur propos de fond en fonction de la sensibilité du lecteur (nous avons évoqué la fascination extrême voire une certaine complaisance pour le morbide perceptible chez Del Amo ou le sensationnalisme de Bazterrica), les récits fictionnels qu'ils proposent semblent permettre, ensemble et chacun de leur côté, plusieurs choses.

Tout d'abord, à l'évidence, ils rendent visible ce qui a été conçu pour être caché : la souffrance mécanisée et anonymisée des bêtes en régime industriel. Cette divulgation en elle-même constitue une

---

104. Pour une analyse complète de ces intersections multiscalaires, voir ANDRUCHIW A., *Le végétarisme en questions*, op. cit.

105. BAZTERRICA A., *Cadavre exquis*, op. cit., p. 139.

certaine forme de dénonciation. En outre, ces récits viennent questionner les systèmes qui permettent la production de viande dans nos sociétés, de l'éprouvette à la barquette en passant par l'abattoir, tous ces non-lieux de l'élevage et de l'abattage industriel. Par ailleurs, les systèmes hiérarchiques qui constituent nos sociétés sont également remis en question : en détruisant la limite, on la crée et on la montre, ou inversement, on expose les tabous pour mieux les exploser en montrant ce qui n'aurait pas dû être. Grâce à cela, le processus de viandisation de l'humain tel que décrit à la fois dans le roman de *Message* et dans celui de *Bazterrica* apparaît d'une crudité et d'un réalisme absolus. Les homologies qu'ils proposent sont des miroirs tendus à nos comportements carnassiers. Dans ces deux ouvrages, l'humain, réduit à sa matière, devient l'étendard de l'animal massifié, industrialisé, consommé dans des proportions vertigineuses. La confusion volontaire entre humains et animaux sème le trouble dans notre humanisme des Lumières. La création d'une infrahumanité, que nous élevons pour nous tenir compagnie, nous divertir, nous nourrir nous choque, nous pousse à nous interroger.

Pour autant, dans les exemples que nous avons vus, ces dénonciations des rouages cruels de l'industrie carniste ne sont pas suivies nécessairement d'encouragements explicites aux pratiques végétariennes. C'est d'ailleurs ce que souligne Romestaing : « la remise en cause du carnisme ne s'accompagne pas pour autant d'un triomphe du végétarisme ou du véganisme<sup>106</sup> ». Pour le chercheur, on parle désormais davantage de carnisme, voire de dénonciation de celui-ci, que de défense des végétarismes. Ce constat interpelle, comme si s'abstenir et/ou faire autrement ne faisait pas partie du programme d'une humanité qui a fatalement besoin de dévorer pour dominer. Certes, un texte littéraire ne peut pas rendre végétarien, mais il peut en tout cas lever le voile sur le carnisme, le fissurer, ouvrir des possibles, remettre en cause le système industriel.

La littérature actuelle ne fait pas la promotion vive des régimes veg\*, mais propose plutôt une mise en lumière des rouages carnistes.

---

106. ROMESTAING A., « Représentations du carnisme dans la littérature française contemporaine » *op. cit.*, p. 297.

Étudier le carnisme de l'intérieur de la littérature, des mots, permet d'écouter de nouvelles voix, de découvrir de nouveaux chemins. Mais est-elle seulement réduite à aligner les constats et à exposer l'innommable, à le décrire pour nous faire réagir? Ou peut-elle être autre chose? Que peut vraiment ce recours à l'imagination pour nous? Quelques éléments généraux de réponse pourront être d'abord esquissés, par la lecture de *L'imagination en morale* de Martin Gibert notamment. Le genre bien particulier de la science-fiction retiendra ensuite entièrement notre attention dans cette perspective. Dans un troisième temps, certaines réflexions de Anders nous amèneront à nous interroger sur les conséquences du manque d'imagination dans le monde contemporain.

## Le pouvoir de la fiction : esquisser les devenir possibles

Le futur n'est pas un espace vierge ; il est déjà balisé<sup>107</sup>.

### Pour une réhabilitation de l'imaginaire

Les fictions sur lesquelles nous nous sommes penchée ont montré à quel point les édifices moraux et normatifs qui constituent nos sociétés sont parfois fragiles, à quel point les hiérarchies instituées peuvent être vectrices de violences. La transgression est au cœur de ces œuvres : la violation d'une norme fondamentale ouvre la possibilité de mettre à mal les principes qui ordonnent et font société. Dans *Cadavre exquis*, la Transition est en fait une transgression d'un tabou ultime : le cannibalisme. Que peut apporter la fiction, et plus particulièrement la littérature, à la réflexion éthique et à la philosophie morale? Elles partagent souvent une matière commune, mais l'abordent selon des perspectives et des méthodes distinctes. Sans exprimer systématiquement, principalement et explicitement un jugement argumenté, les textes littéraires nous apprennent tout de même quelque chose. Ils éduquent, initient, parlent à nos sens

---

107. RUMPALA Yannick, *Hors des décombres du monde. Écologie, science-fiction et éthique du futur*, p. 243.

et nous forcent ainsi à porter notre attention sur d'autres aspects du quotidien, voire d'autres formes de vie. La littérature pluralise le monde, nous plonge dans l'expérience sensible de vies toujours subjectives, même à la troisième personne, fût-elle vécue par des poulets sans cils. Car la littérature permet aussi de se rapprocher des individus animaux, en nous ouvrant la porte de leur intériorité, de leur *Umwelt*<sup>108</sup>, quand bien même on ne peut en franchir le seuil. Si l'*Umwelt* nous reste dérobée « tant à la loi des clefs qu'à celle des seuils<sup>109</sup> », néanmoins nous pouvons donner une place à la violence faite aux animaux dans l'espace intrinsèquement humain de la littérature, essayer de comprendre quelles sont les conséquences protéiformes de nos actes. Et si, finalement, la littérature nous offrait une éducation par le prisme du sensible? Si elle nous ouvrait une porte d'entrée dans la réflexion éthique?

C'est ce que semble penser le philosophe Gibert, pour qui la fiction a un vrai rôle d'éducation dans le sens où elle éduque au sensible en développant la capacité à considérer les autres vivants, à changer de perspective, c'est-à-dire à regarder les situations et les acteurs autrement qu'au travers de nos nomenclatures individuelles préconçues. Ainsi, la rationalité que l'on met si souvent en avant ne serait peut-être pas la condition suffisante pour comprendre tous les aspects d'une problématique, d'une situation de crise, d'une histoire alambiquée. Une réhabilitation de l'imagination, de la créativité émotionnelle de la perception sensorielle pourrait sans doute être

---

108. Concept clef du biologiste et philosophe Jakob Johann von Uexküll pour comprendre l'inadéquation du système industriel aux animaux. *Umwelt*, que l'on pourrait traduire en français par « monde propre », traduirait l'idée que chaque espèce animale vit dans son propre monde. Les individus de chaque espèce ont des perceptions, des interactions spécifiques de et avec leur espace vécu qui peut quant à lui être partagé avec d'autres espèces. Ainsi, dans un même environnement, une fourmi ou une abeille ne vivront pas dans le même monde, car elles ne l'appréhenderont pas, sensoriellement, de la même manière. Chacune vivra l'environnement au travers du prisme de ses sens, de ses capacités. De plus, pour Uexküll, les animaux ont une intentionnalité, non au sens des intentions que les hommes leur prêtent par anthropomorphisme (surtout dans le cas des animaux de compagnie), mais au sens où ils sont capables d'interagir de façon variée avec leur environnement, de résoudre des problèmes que celui-ci leur pose éventuellement.

UEXKÜLL Jacob von, *Mondes animaux et monde humain*.

109. AGAMBEN G., *Quand la maison brûle*, p. 35.

utile pour prendre la mesure de la complexité morale des situations dans lesquels des existences vulnérables incarnées dans des personnages sont prises, avec leurs variations subtiles. Pour Gibert, c'est grâce à ce qu'il appelle « la perception morale imaginative<sup>110</sup> » – c'est-à-dire la perception morale d'une situation imaginée – que nous pouvons enrichir notre connaissance morale. Cette démarche s'articule autour de trois modalités principales et combinatoires.

Premièrement, la « prise de perspective » permet de voir une situation en apparence familière sous un angle imaginé radicalement différent (celui d'un autre être, pas nécessairement humain ni même vivant). Elle rend ainsi perceptibles les émotions que cet être ressentirait dans tel ou tel contexte. Deuxièmement, le « cadrage imaginaire » consiste à modifier par l'imagination un élément fondamental d'une situation connue. Par exemple, il invite à considérer un ami non plus comme un humain, mais comme un morceau de viande dans une assiette. Enfin, la « comparaison imaginative » établit un lien entre une situation imaginée et une situation réelle déjà connue, et non modifiée<sup>111</sup>. En nous confrontant au « paradoxe de la fiction<sup>112</sup> », qui désigne notre capacité à ressentir des émotions pour des personnages pourtant fictifs, nous étendons notre capacité d'attention, nous voyons les choses autrement : nous apprenons. En effet, ce pas de côté ne peut pas nous emmener n'importe où, selon Gibert : « non seulement nous n'imaginons pas n'importe quoi, mais nous n'éprouvons pas non plus n'importe quelles émotions lorsque nous envisageons des situations purement possibles<sup>113</sup> ». Par conséquent, si la morale est une affaire non seulement de raison mais aussi d'imagination, alors, élargir notre considération en passant par la fiction pourrait même contribuer à nous conduire à une véritable révolution morale, car « il ne s'agit pas de percevoir ce qui est le cas, mais ce qui pourrait être le cas<sup>114</sup> » et l'imagination, par l'exploration d'alternatives fictives nous permettrait d'agir autrement, par

---

110. GIBERT Martin, *L'imagination en morale*, p. 130.

111. *Ibid.*, p.15, et plus en détail p. 127-130.

112. *Ibid.*, p. 132.

113. *Ibid.*, p. 16.

114. *Idem.*

exemple en prenant conscience de notre volonté de puissance que Anders appelait le « décalage prométhéen », puis en la réduisant.

On l'a vu, le carnisme est de plus en plus mis en récit, mais la question des pratiques végétariennes n'est pas si présente dans la littérature. Si les récits que nous avons travaillés ne font pas l'apologie du végétarisme ni ne déploient un argumentaire explicite en ce sens, il n'en reste pas moins que les descriptions, la perte de repères due à l'inquiétante étrangeté puis à l'effroi devant le changement de référent derrière la viande provoquent un tel dégoût qu'ils déclenchent la nausée plutôt que l'appétit dans le corps du lecteur. Ces livres racontent comment on fabrique, domestique, mange, détruit des vivants avec un réalisme cru. Lorsque nous entrons dans l'abattoir décrit par Message ou par Bazterrica, dans la ferme ou la porcherie industrielle décrites par Del Amo, nous y sommes ; les situations deviennent présentes, nues sous nos yeux, malléables par l'imagination, ouvertes à la projection : on y est, on s'y voit, on s'y sent. En outre, certaines œuvres de littérature permettent également une distanciation temporelle (lorsque l'on découvre la ferme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans *Règne Animal*), géographique ou interespèces (lorsque l'on suit le point de vue d'une espèce extraterrestre dans *Défaites des maîtres et possesseurs*). Comment expliquer, malgré ce qui précède, que tout cela aboutisse, certes, à la dénonciation d'un état de fait, mais pas, ou en tous cas rarement, à la promotion concrète des végétarismes ? Éloignement trop grand de ces modes de vie par rapport au modèle dominant ? Coût individuel, social et politique des végétarismes excessif au regard des avantages écologiques et des justifications éthiques ? Comment opérer une révolution morale qui passerait d'abord par des évolutions à l'égard des autres vivants ? Et quand bien même ces obstacles éventuels dissuadent les auteurs de fiction littéraire de s'engager dans une promotion explicite des végétarismes, leurs œuvres décrivant les ressorts du système d'exploitation carniste peuvent-elles nous faire entrer en empathie au point de nous faire réformer nos comportements dans la réalité de sorte qu'ils soient plus respectueux et éthiques ?

On vient de voir avec Gibert que le roman, par sa puissance à fabuler, nous enrichit par l'imagination et par là même peut nous

conduire à nous poser des questions importantes. Mais le même auteur insiste sur le fait que se poser une question pertinente et lourde d'implications en termes de choix de vie ne garantit nullement que l'on est capable d'y répondre de façon satisfaisante d'un point de vue éthique. En effet, je pourrais très bien, après avoir appris en quoi certaines de mes actions habituelles sont mauvaises, décider de ne rien faire de cet apprentissage et persévérer dans ma trajectoire du mal agir. Pour Gibert, l'imagination n'est donc pas la ligne droite vers les comportements éthiques : elle est à double tranchant, car elle peut tout aussi bien révéler qu'occulter des faits moralement pertinents, notamment en raison des biais cognitifs propres aux humains, comme le biais de confirmation qui nous fait spontanément invalider les thèses qui nous déplaisent et valider celles qui nous sont chères, c'est-à-dire en ce qui concerne notre sujet, dévaluer les faits importants pour une prise en considération de la souffrance animale et humaine produite par nos actions de consommation carnée individuelle et surévaluer ceux qui permettent de relativiser notre responsabilité individuelle dans cette souffrance multiforme et généralisée. Ainsi, selon le cadrage cognitif, un steak peut être vu comme un mets appétissant ou comme un morceau de cadavre repoussant. C'est pourquoi Gibert parle bien d'«imagination en morale», et non d'«imagination morale», d'une «vertu épistémique» qui nous aide à connaître plus véritablement les choses en nous faisant accéder à certains aspects du réel difficiles à appréhender sans le détour par la fiction, et par là même à améliorer la délibération morale, à fonder mieux en vue d'une action plus juste, sans toutefois aucune garantie :

La disposition à imaginer n'est pas à proprement parler une vertu morale (contrairement à la générosité ou au sens de la justice). C'est plutôt, comme la curiosité, ou l'honnêteté intellectuelle, *une vertu épistémique*. Si l'imagination contribue à une meilleure délibération, c'est donc dans la mesure où elle enrichit la connaissance morale. Or, la connaissance morale n'est pas suffisante (et

probablement pas toujours nécessaire) pour conduire à une bonne délibération et partant, à une bonne action<sup>115</sup>.

Ainsi, par les possibilités de décentrement qu'elle permet, par le pouvoir de mener le lecteur hors des croyances et des normes dans lesquels il vit corps et âme, l'imagination offre un accès épistémique privilégié pour l'exploration des caractéristiques d'une situation donnée, dont il nous revient d'évaluer par ailleurs si les principes moraux qui les sous-tendent sont recevables ou douteux.

Si faire place à la littérature, aux émotions, à l'imaginaire nous semble nécessaire pour tenter de se « désenvoûter » du système capitaliste, selon l'expression de la philosophe Isabelle Stengers<sup>116</sup>, c'est en tant qu'invitation à la délibération morale, et non pas en tant qu'outil magique qui se substituerait au raisonnement délibératif de l'individu pour le guider infailliblement dans un chemin éthiquement soutenable. Mieux d'ailleurs qu'une invitation, l'imagination étaye notre délibération en portant à notre connaissance des enjeux qui échappent à l'analyse théorique des faits perceptibles depuis notre propre point de vue : elle nous donne en bref les moyens d'un arbitrage plus éclairé des valeurs. Pourquoi, dès lors, n'en fait-on pas davantage la promotion en philosophie morale ? On a certes vu, éclairés par Gibert, qu'elle ne se substitue en rien à une argumentation rationnelle consciente de ses propres biais et soucieuse de les contourner. Mais il reste peut-être des cloisonnements traditionnels à remettre en cause, qui dévalorisent certains genres littéraires tels que la science-fiction...

## Prendre la science-fiction au sérieux

Fabuler la fin du monde n'est synonyme ni de l'espérer ni de désespérer de l'éviter, mais peut signifier tenter de la conjurer et ainsi rouvrir le temps<sup>117</sup>.

---

115. *Ibid.*, p. 257.

116. STENGERS Isabelle, PIGNARRE Philippe, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement.*

117. ENGELIBERT Jean-Paul, *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions*

L'un des rares endroits où l'on peut voir vivre, agir, s'organiser les «générations futures» (et pour cause) est la science-fiction et ses constructions imaginaires. Elle est une manière d'essayer de décrire comment il serait possible d'habiter les mondes en préparation<sup>118</sup>.

Certains des ouvrages évoqués s'intègrent parfaitement dans le registre des écofictions dont parle Chelebourg et qu'il définit comme «l'ensemble des discours qui font appel à l'invention narrative pour diffuser le message écologique<sup>119</sup>». Cependant, il ne s'agit pas seulement d'histoires sur l'écologie, ce sont surtout des récits du désastre écologique tel que décrit et prédit par les scientifiques depuis des dizaines d'années. À présent que les signaux de l'anthropocène ne sont plus hypothétiques mais bien réels et qu'ils s'expriment tous les jours, l'inquiétude et l'angoisse de plus en plus palpables qui en découlent sont au cœur de ces écofictions, qui bâtissent des mondes à partir d'elles pour divertir et/ou faire réfléchir. Elles tendent des miroirs à nos sociétés. Le présent annonce-t-il le futur? La fiction, qui plus est la science-fiction, est-elle le réel qui adviendra par anticipation? Peut-elle-même faire figure de réalisme de notre époque? S'il n'est dans le pouvoir de personne ni d'aucune œuvre de fiction de prédire l'avenir, en revanche tout le monde l'imagine, et ce matériau imaginaire est précieux pour tenter de comprendre et de trouver des pistes pour améliorer ce qui peut encore l'être.

Pour Jean-Paul Engélibert, les nombreuses écofictions qui sont en réalité des projections de l'apocalypse narrent tout bonnement l'anthropocène. Il explique qu'un mariage solide s'est fait jour dans nos représentations courantes : celui de l'anthropocène et de l'apocalypse. Pour lui, «L'apocalypse n'est plus (seulement) l'objet d'une croyance religieuse, mais une réalité tangible dont l'"Anthropocène" est devenu le nom<sup>120</sup>». L'imaginaire de la catastrophe est en effet très présent dans les écofictions, elles-mêmes parfaitement inscrites

---

*d'apocalypse*, p. 11.

118. RUMPALA Y., « La "consommation durable" comme nouvelle phase d'une gouvernementalisation de la consommation », *op. cit.*, p. 11-12.

119. CHELEBOURG C., *Les Écofictions. Mythologies de la fin du monde*, p. 10-11.

120. ENGÉLIBERT J.-P., *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*, p. 10.

dans l'anthropocène (pandémies, catastrophes climatiques, etc.). Il contribue à diffuser les thèses environnementales et il présente souvent des individus victimes d'un monde pollué, détruit par une partie de l'humanité elle-même, devenant les esclaves d'environnements dont on se croyait maîtres et possesseurs, confrontés à une nature qui n'en a jamais été vraiment une : les catastrophes naturelles existent-elles encore vraiment ? Ne sont-elles pas désormais complètement induites par nos modes de vie ? Ne sont-elles pas plutôt des catastrophes anthropiques ? C'est pourquoi ces fictions présentent également des individus pris dans un monde où le solutionnisme technologique a souvent régné ou règne encore, où les individus sont aliénés, où les modifications génétiques deviennent la norme. Elles montrent également un monde où il serait bon de questionner en amont ce qu'il se passe dans les laboratoires, d'interroger ce que disent les catastrophes passées, rendues possibles par nos progrès technico-scientifiques, de garder à l'esprit, comme nous y enjoint Anders, le fait que nous sommes capables de nous exterminer nous-mêmes : « puisque nous possédons maintenant la puissance de nous entre-détruire, nous sommes les seigneurs de l'apocalypse<sup>121</sup> ». Il faut bien préciser que quand Engelibert évoque l'association entre anthropocène et apocalypse dans les écofictions, il n'y retrouve pas seulement la crise climatique. Par ailleurs, on ne peut que constater que les écofictions font aussi écho aux récits alternatifs de l'anthropocène tels que le capitalocène, l'urbanocène, le technocène et d'autres encore. La fiction peut donc nous aider à aller au-delà du mythe de l'*anthropos* coupable universellement<sup>122</sup>, ou encore de celui de l'absence d'alternative pour agir autrement<sup>123</sup>. De fait, il y a toujours eu des résistances, des voix opposées à l'industrialisation massive, à la fuite en avant technoscientifique. C'est pourquoi, pour Engelibert, il faut accepter de voir que

---

121. ANDERS G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 266.

122. ENGELIBERT J.-P., *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*, p. 31.

123. *Idem*.

Les fables de la fin du monde sont les récits critiques d'une industrialisation qui met les hommes au service du capital et détruit la planète. Ni nihilistes ni réactionnaires, diverses et ambiguës, souvent ironiques et toujours complexes, elles puisent dans la destruction imaginaire l'énergie d'une affirmation à opposer aux destructions réelles du monde réel<sup>124</sup>.

Il semble donc important de scruter les fictions de fins du monde pour y déceler autre chose que le pessimisme ou la fatalité. Il y a une puissance critique qui pourrait promouvoir de réels changements dans notre temps présent<sup>125</sup>. Si certains des récits analysés sont sans doute des écofictions par bien des aspects, ils ont néanmoins une spécificité supplémentaire, très contemporaine : ils se centrent sur la violence de nos rapports aux autres espèces, aux vivants non humains, animaux notamment. Ils font place à une remise en question de nos représentations, de nos habitudes, sans pour autant mettre vraiment en scène des végétariens pris au sérieux. Une autre œuvre est de ce point de vue très intéressante. Il s'agit de la trilogie *Oryx and Crake (Maddaddam* en français) publiée entre 2003 et 2013 au Canada<sup>126</sup>, de Margaret Atwood.

Le fil principal du récit se situe après l'extinction de l'humanité, mais des analepses d'avant la catastrophe (une pandémie) sont faits très régulièrement pour comprendre ce qui a mené à cette fin de l'humanité. Atwood dépeint en réalité à parts presque égales un monde post-apocalyptique et un monde pré-apocalyptique, dystopique mais à peine différent de la réalité que nous connaissons : dans ce dernier, les relations avec le vivant sont scrutées de près, interrogées au prisme d'un capitalisme toujours plus monstrueux et sécuritaire qui se nourrit des peurs alimentaires des gens liées à

---

124. *Ibid.*, p. 50.

125. « La littérature ne propose pas de thèses, elle ne donne pas de leçons ni ne propose à proprement parler de savoirs. Mais elle procure une expérience de l'altérité qui nous est nécessaire pour revenir à notre vie mieux armés pour affronter le monde. L'apocalypse, en particulier, nous aide à déconstruire notre présent et à imaginer d'autres mondes possibles. La table rase est le seuil de l'utopie. » *Ibid.*, p. 148.

126. *Oryx and Crake* est une trilogie traduite sous le titre de *Maddaddam* en français, elle a été publiée chez Robert Laffont dans la collection « 10/18 » en 2015, et elle comprend trois tomes : *Le dernier homme*, *Le temps du déluge*, et *Maddaddam*.

la consommation carnée pour grossir toujours plus. Ainsi, le premier roman, éponyme de la trilogie, met en scène Jimmy, dernier homme après l'apocalypse et raconte notamment ce qu'il a vu et vécu enfant, avant la catastrophe, en tant que fils d'un généticien qui modifiait des animaux. Par exemple, très jeune, Jimmy se souvient d'avoir assisté à un immense brasier d'animaux de boucherie allumé dans le but d'endiguer la propagation d'un virus. Devant l'inquiétude spontanée du petit Jimmy pour la souffrance des animaux, son père répond en jetant un voile typique des récits carnistes du monde : « Non [...] Ils étaient morts. Ils étaient comme des steaks et des saucisses, sauf qu'ils avaient encore leur peau<sup>127</sup>. » Cela ne résout rien pour Jimmy, qui a pu constater du haut de ses cinq ans que « Les steaks n'avaient pas de tête. » Il n'échappe donc pas à la culpabilité :

C'étaient les têtes qui faisaient toute la différence : il avait l'impression de lire de la réprobation dans leurs yeux qui se calcinaient. [...] D'une certaine façon, tout ça – le brasier, l'odeur de brûlé, mais surtout les animaux en flammes et leurs souffrances – était sa faute, parce qu'il n'avait rien fait pour les sauver<sup>128</sup>.

Il s'avère par la suite que les éleveurs ont eux-mêmes introduit la maladie, dans l'intention d'engendrer une hausse des prix...

En outre, dans *Maddaddam*, la majeure partie des espèces animales sont éteintes dès avant l'apocalypse. Comme pour le roman de *Message* ou *Bazterrica*, la question de ce que vaut l'humanité placée seule face à elle-même est posée. Ici, la solution trouvée par les hommes est ni plus ni moins que le transanimalisme rendu possible par la convergence NBIC, dont l'ensemble de la trilogie propose une analyse particulièrement poussée et ancrée dans notre réalité : des hybrides animaux tels que les « loupchiens » (loups de garde à l'apparence de chiens mignons), les « porcons » (créatures mi-porc, mi-hommes utilisées pour la transplantation d'organes),

---

127. ATWOOD Margaret, *Le dernier homme*, p. 26.

128. *Idem*.

les «rasconses» (mi-raton laveur, mi-sconse [autrement appelé moufette]) vont remplacer les espèces éteintes. Mais dès que le contrôle des humains commence à connaître des ratés, ces créatures ne se laissent plus faire et finissent par retourner la chaîne alimentaire, d'autant que certains d'entre eux ont développé des capacités particulières non anticipées par leurs créateurs, à l'exemple des porcons (*pigoons* dans le texte original) qui ont acquis une intelligence humaine. Ces porcons sont l'exemple le plus éloquent de la frénésie technoscientifique sans pareille qui a précédé et préparé l'apocalypse, puisqu'ils ont été délibérément dotés de gènes humains afin que tous leurs organes, y compris leur cerveau, soient utilisables pour les xénogreffes vers les patients humains<sup>129</sup>. Et surtout, une nouvelle espèce humaine est créée. Dans son laboratoire, Crake, archétype du jeune scientifique surdoué, prémédite la pandémie destinée à éliminer l'espèce humaine originelle pour lui substituer ses «Crakers», qu'il conçoit spécialement de sorte non seulement qu'ils survivent à la pandémie, mais qu'ils vivent en parfaite harmonie avec la nature une fois les humains disparus. Grâce à de nombreuses manipulations génétiques interespèces et à une éducation *ex nihilo* en isolement strict préalable à la pandémie, les Crakers sont en effet dépourvus de toute velléité de destruction et de domination. Ils ne connaissent ni la guerre ni la religion, et sont tous végétaliens et même caecotrophes dans la mesure où ils mangent leurs propres excréments, leur système digestif étant celui d'un lapin. Aux yeux de Jimmy dont ils sont la seule compagnie après l'apocalypse, comme probablement aux yeux de beaucoup de lecteurs, ces êtres

---

129. «Le projet porcon visait à produire une gamme d'organes humains irréprochables dans un modèle transgénique de porc knock-out. Ces organes étaient destinés à faciliter les transplantations et à limiter les rejets, mais aussi à résister à des agressions de microbes opportunistes et de virus dont les souches se multipliaient d'année en année. Un gène de croissance rapide était introduit dans leur génome afin que le cœur, le foie et les reins desdits porcons arrivent plus vite à maturité et on travaillait à présent sur un porcon susceptible de développer cinq ou six reins à la fois, ce qui permettrait d'effectuer des prélèvements chez l'animal hôte. Après quoi, au lieu d'être abattu, il pourrait continuer à vivre en reconstituant de nouveaux organes, tout à fait comme un homard reconstituait la pince qu'il avait perdue. Cela limiterait le gaspillage, car un porcon demandait énormément de nourriture et de soins.» *Ibid.*, p. 32-33.

moralement immaculés, entièrement naïfs et pacifiques apparaissent très rapidement ridicules, puis dépourvus d'intérêt.

L'association entre cette pureté parfaite au point d'être ennuyeuse et absurde, et le végétalisme permet implicitement à Atwood de ridiculiser certaines motivations des végétaliens tout au long de la trilogie : la pureté parfaite que certains d'entre eux recherchent ne peut être que surhumaine, elle ne peut constituer qu'une démarche risible et vouée à l'échec chez un véritable humain. On n'est plus humain si on n'est plus imparfait, dès lors, si par ailleurs le végétalisme est affaire de pureté, celui-ci n'est visiblement pas une solution sérieuse face aux enjeux de notre temps. Au-delà des Crakers qui sont présentés sans ambiguïté comme non humains, les végétariens et végétaliens humains tiennent eux aussi une grande place dans la trilogie, qui regorge d'exemples caricaturaux de leurs actions les plus absurdes<sup>130</sup>. De là à déduire de la lecture des trois tomes que les pratiques végétariennes, loin de fonder un projet crédible de société, sont réservées aux êtres surhumains ou aux humains psychologiquement malades, il n'y a qu'un pas.

L'humanité ne peut-elle être autre chose que vorace, destructive, carnivore ? Face à cette aporie, que faire ? Manger de la viande est cruel et inhumain, mais ne pas en manger est-il aussi inhumain, car hors de portée d'un être authentiquement humain ? Le fait que même une femme de lettres aussi vigilante qu'Atwood quant aux dynamiques présentes dans nos sociétés contemporaines qui pourraient dégénérer dans un avenir pas si lointain, semble répondre par l'affirmative est pour le moins préoccupant. Atwood a en effet revendiqué comme objectif central, dans cette trilogie dystopique et dans d'autres œuvres, de démontrer que de nombreux aspects de notre présent dessinent déjà un monde apocalyptique pour bon nombre d'espèces, dont la nôtre. Plutôt que de la science-fiction, qui parle selon elle de choses qui ne sont pas encore dans notre monde (*aliens*, par exemple), elle a déclaré faire de la fiction spéculative, qui ne se base sur rien d'autre « que l'humanité n'ait pas déjà

---

130. Ainsi, la colocataire de Jimmy à l'université, Bernice, brûle les sandales du jeune homme parce qu'elle pensait qu'elles étaient en cuir. *Ibid.*, p. 240.

fait ou pour lequel la technologie n'existerait pas déjà<sup>131</sup> », pour voir jusqu'où on peut tirer sur ces fils existants avant d'arriver à la fin du monde tel que connu.

Yannick Rumpala considère quant à lui que les œuvres de fiction permettent de passer de l'imaginaire individuel à l'imaginaire collectif, de créer du commun, pas de l'unique, d'ouvrir à la variété d'expériences vécues : il s'agit d'expérimenter le futur pour construire une éthique du monde commun<sup>132</sup>. Dans cette perspective, il lui semble important de s'extraire du diptyque utopie/dystopie, qui tend à présenter les deux termes comme parfaitement antinomiques. On retient de fait généralement des récits dystopiques qu'ils présentent une société qui, en persévérant jusqu'au bout dans ses pires vices, connaît ou a connu l'effondrement ou l'apocalypse. En revanche, la critique de ces récits semble souvent moins sensible aux imaginaires mâtinés de solidarité, de sobriété et de modestie, qu'ils donnent pourtant à voir de façon plus ou moins implicite. Or ce sont bien ces imaginaires esquissés qui peuvent inspirer la bifurcation vers un monde structuré différemment. Il faut donc aller plus loin, en interprétant les logiques de projection qui s'expriment dans ces fictions non plus seulement comme utopiques ou dystopiques mais comme « prototypiques », c'est-à-dire comme des prototypes fictionnels des mondes de demain, des catastrophes à vivre ou à venir<sup>133</sup>. Autrement dit, Rumpala voit la science-fiction comme bien chose qu'une porteuse d'avertissements catastrophiste. Sa thèse en fait plutôt une matrice d'hypothèses, capable de nourrir la pensée politique grâce à sa force heuristique qui dévoile certaines vérités. Les récits qui en relèvent sont comme un réservoir d'expériences

131. ATWOOD M., « Aliens have taken the place of angels », *The Guardian*.

132. RUMPALA Y., *Hors des décombres du monde. Écologie, science-fiction et éthique du futur*, p. 177.

133. « La science-fiction vient aussi comme une mauvaise conscience s'introduisant dans la psyché collective pour y déposer les récits de futurs potentiellement désagréables. C'est son orientation potentiellement "dystopique", ou "anti-utopique", propice à la dramatisation et encore davantage lorsqu'elle se fonde avec un registre apocalyptique. Mais rien n'oblige à rester dans cette répartition plutôt binaire et pas forcément productive. Comment ne pas y rester enfermé? En forgeant peut-être, à côté de la fonction utopique ou de l'orientation dystopique, un autre néologisme et en parlant d'une fonction proto-topique (dans le sens de l'ouverture d'un espace cognitif). » *Ibid.*, p. 157-158.

de pensée, par le truchement des personnages, des paysages, des situations imaginaires mais qui représentent bien les complexités des mondes potentiels. Il est même envisageable de s'y référer en vue d'une production de connaissance, car la science-fiction permet aussi de problématiser, reformuler, incarner de vrais enjeux dans un cadre de référence déterminé (ultratechnologie, gouvernances totalitaires, crises multiples, etc.). À terme, en sortant du « comme si » pour entrer dans le « et si », on peut y trouver une boussole pour composer une éthique du futur, donc de l'espérance dans la possibilité de nouvelles actions suivant de nouvelles trajectoires. Rumpala rejoint ici Gibert qui défend l'imagination comme vertu épistémique : pour tous les deux, l'imagination joue un rôle très important en éthique et plus largement en philosophie, y compris dans la pratique quotidienne pas forcément consciente lorsque l'on pèse le pour et le contre ou qu'on se projette dans certaines situations.

La littérature peut devenir un véritable laboratoire d'expériences de pensée, de réflexions, d'hypothèses sur l'avenir dans l'anthropocène. Il ne s'agit pas d'y trouver des programmes prêts à appliquer mais bien « de fabriquer et de simuler des mondes<sup>134</sup> ». En vérité, certains textes littéraires, pour peu qu'on les prenne au sérieux, nous proposent une véritable heuristique pour apprendre à vivre dans un monde abîmé, pour anticiper et se responsabiliser. L'imagination peut devenir aide méthodologique, outil réflexif pour aider à la prise de décision par l'anticipation des effets de nos choix. Grâce à elle, on peut « éprouver l'habitabilité des mondes<sup>135</sup> », c'est-à-dire accéder à une connaissance réelle des enjeux, et adapter nos actions à cette connaissance.

### Sortir du manque d'imagination : heuristiques pour analphabètes de l'angoisse

Les textes que nous avons étudiés ont-ils des vertus prophylactiques? Pour Anders, mesurer l'habitabilité du monde passe par

---

<sup>134</sup>. *Ibid.*, p. 12.

<sup>135</sup>. *Ibid.*, p. 27.

notre capacité à faire preuve d'imagination. Cette imagination doit nous permettre d'éprouver la peur de rendre le monde inhabitable par nos actions.

L'imagination est fondamentale pour prévoir les effets de nos actions et donc craindre de mener à bien celles qui sont les plus néfastes. Or, nous nous trouvons comme alités depuis quelques décennies dans un manque d'imagination qui nous met en péril. Sans elle, en effet, pas de conscience des conséquences de ce que nous faisons, donc pas de peur, donc ni freinage, ni régulation sur la pente où nous glissons. Nous sommes devenus « aveugles à l'apocalypse<sup>136</sup> ». « Nous sommes tout simplement des *analphabètes de l'angoisse*. S'il fallait résumer notre époque en une formule, la meilleure serait encore de la qualifier d'« *époque où l'angoisse est devenue impossible* »<sup>137</sup> ». Par conséquent, nous avons besoin de l'imagination non pas seulement pour créer de nouveaux objets, de nouveaux besoins, mais pour imaginer les effets concrets de nos actions, de nos technologies désastreuses, de notre prédation constante. C'est pourquoi Anders considère qu'une réhabilitation de la peur est nécessaire pour sortir de notre engourdissement et pour prendre le danger au sérieux. Il préconise d'opérer une « *pédagogie des catastrophes*<sup>138</sup> », en cherchant ce que l'on peut en apprendre sans pour autant tomber dans un catastrophisme fataliste et sans espoir. L'objectif est de comprendre ce qui provoque les catastrophes, afin de tenter d'empêcher leur retour. On observe d'un côté une gloutonnerie insatiable de nouvelles technologies scientifiques qui inhibe toute réflexion, et de l'autre, une indifférence devant la rapidité et l'aspect savonneux de ces inventions qui nous échappent. Mais pour Anders, si l'on a quasiment oublié la peur, c'est peut-être parce qu'on ne se sent pas vraiment concerné par des enjeux trop abstraits. Alors, comment faire l'effort d'imaginer les vies des vivants qui ne nous sont pas proches, comment donner un sens aux chiffres dans une société où on peut mettre fin à des centaines de vies d'un coup sans que

---

136. ANDERS G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 293.

137. *Ibid.*, p. 295.

138. BUSSY Florent, *Günther Anders & nos catastrophes*, p. 25.

cela nous gêne outre mesure? En se le demandant, Anders pensait à juste titre à la bombe nucléaire ou aux camps d'extermination qui ont marqué sa génération, à toutes ses vies humaines détruites en quelques minutes. Mais pour des personnes qui ne l'ont pas vécu, enracinées dans la société du bonheur et de la consommation, cela peut-il être concret? Pour Anders, «face à l'idée de l'apocalypse, notre âme déclare forfait. Dans ces conditions, l'idée de l'apocalypse n'est plus pour nous qu'un simple mot<sup>139</sup>».

Cette incapacité à saisir pleinement les conséquences d'une destruction massive ne se limite pas aux événements historiques passés. Elle trouve des échos dans d'autres formes de violence systémique qui se déroulent à grande échelle aujourd'hui, comme dans le cas des 3,2 millions d'animaux tués tous les jours en France – environ 37 par seconde, soit plus de 2 200 par minute et plus de 133 000 par heure<sup>140</sup>. Est-ce que de tels chiffres peuvent compter, et comment? Dans l'état actuel des choses, il semblerait que nous soyons incapables de saisir le sens de la destruction du vivant, de la biodiversité, de l'humanité présente et à venir<sup>141</sup>. Cet effet d'abstraction produit par les grands chiffres est sans doute un pilier solide de l'élevage industriel. Voir les vies vécues derrière chaque être, éprouver les corps et reconnaître leur singularité serait nécessaire pour changer de cap. Mais ce qui est relativement simple à appréhender

---

139. ANDERS G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 300.

140. L214, « Animaux Abattus en France ».

141. Il ne s'agit pas pour nous ici de faire une assimilation directe des abattoirs ou de l'élevage intensif aux camps d'extermination. Il s'agit de réfléchir à certains mécanismes similaires, dont l'effet d'abstraction. L'exploitation animale dans l'élevage industriel est d'une violence et d'une cruauté qui outrepassent notre raison, mais cela n'enlève rien au caractère singulier des camps d'extermination pendant la Seconde Guerre mondiale, qui visaient l'anéantissement systématique d'êtres humains. Il est nécessaire de maintenir une distinction nuancée, éthique et historique avec les camps d'extermination, tout en reconnaissant la gravité des deux situations sans établir d'équivalence absolue entre elles. Ce parallèle est en effet à faire avec une grande prudence car si certaines des modalités de mise en œuvre ont pu être indéniablement très similaires, la finalité des camps d'extermination était en tout état de cause très différente de celle des abattoirs industriels et des fermes usines. Pour en savoir plus à ce sujet, et notamment sur les mécanismes similaires, voir notamment ANDRUCHIW A., « La manufacture du tourment : carnisme et exploitation des travailleurs » in *Le végétarisme en questions*, p. 304-315.

à l'échelle d'un individu qui perd par exemple son animal de compagnie devient impossible au-delà d'un certain ordre de grandeur de la destruction ou de la maltraitance de vies. Alors, comment avoir peur pour ce qui ne nous touche pas, ne vit pas avec nous, est éloigné de nous physiquement, géographiquement, biologiquement ?

Le philosophe Hans Jonas, grand ami d'Anders, a essayé lui aussi de s'attaquer à ce problème. Il élabore le principe éthique suivant : « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir<sup>142</sup> », étant entendu que notre agir a été considérablement augmenté par des pouvoirs nouveaux conférés par la technique, pouvoirs qui peuvent détruire non seulement un individu, mais désormais une partie de l'humanité. Il en déduit des principes guidant l'action afin d'anticiper les conséquences potentielles de nos manières d'agir transformées. Cela passe notamment par la formulation d'un nouvel impératif catégorique : « agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre<sup>143</sup> ». Au fil de sa pensée, il insiste sur le fait que si une technique est potentiellement dangereuse, elle doit être suspendue. Si les conséquences, non maîtrisées, peuvent être irréversibles pour l'espèce humaine, on stoppe, c'est le fameux principe responsabilité (qui jettera les bases du « principe de précaution »). Des techniques comme la génétique ou la géo-ingénierie peuvent nous nuire à nous-mêmes, voire nous éliminer définitivement en tant qu'espèce :

C'est désormais à partir de nous que s'ouvrent les trouées et les brèches à travers lesquelles notre poison se répand sur le globe terrestre, transformant la nature tout entière en un cloaque pour l'homme. Ainsi les fronts se sont-ils inversés. Nous devons davantage protéger l'océan contre nos actions que nous protéger de l'océan. Nous sommes devenus un plus grand danger pour la nature que celle-ci ne l'était autrefois pour nous. Nous sommes devenus extrêmement dangereux pour nous-mêmes et ce, grâce aux

---

142. JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, p. 84.

143. *Idem*.

réalisations les plus dignes d'admiration que nous avons accomplies pour assurer la domination de l'homme sur les choses. C'est *nous* qui constituons le danger dont nous sommes actuellement cernés et contre lequel nous devons désormais lutter<sup>144</sup>.

Comme nos actions ne sont pas anodines, et qu'elles peuvent avoir des conséquences dramatiques, Jonas propose de mettre en place une méthode : élaborer par le biais de l'imagination une « futurologie comparative<sup>145</sup> », c'est-à-dire un savoir des prédictions hypothétiques qui permettrait de connaître ce qui pourrait arriver, et par conséquent choisir les actions que l'on devrait encourager et celles que l'on devrait éviter. En quelque sorte, cette discipline emploierait une véritable « heuristique de la peur », outil dissuasif pour susciter la modération si ce n'est la modestie, et conférer une capacité de limitation face à des avancées technoscientifiques qui pourraient s'avérer contre-productives. Pour Jonas, comme pour Anders, la peur aiguillonne la responsabilité, elle doit guider nos actions, car à une grande liberté on associe une grande responsabilité : plus une personne a du pouvoir, plus les conséquences de ses actes peuvent s'avérer gigantesques. Une éthique réfléchissant sur un impératif de vigilance, de prudence (au sens de la *phronesis* aristotélicienne, qui pèse la pensée, qui délibère) face à des risques majeurs semble donc s'imposer dans un temps où les catastrophes écologiques ne sont plus hypothèses lointaines mais réalité contemporaine. Or imaginer, c'est aussi accepter d'envisager les conséquences de nos actions pour en étudier les limites.

L'humanité maintenant entrée en anthropocène doit-elle se préparer à vivre sur une planète de moins en moins habitable et s'éteindre peu à peu ? Le temps doit-il s'arrêter pour qu'on ait l'occasion de fournir l'effort nécessaire afin de nous arracher à l'abstraction pour imaginer, sentir, éprouver la frayeur devant la vie qui s'achève aussi brutalement ? Pour Engélibert, cette question du rapport au temps est primordiale pour comprendre ce que ces

---

144. JONAS H., *Une éthique pour la nature*, p. 175.

145. JONAS H., *Le principe responsabilité*, p. 65.

fiCTIONS de la fin du monde illustrent à notre attention : la sortie d'un temps qui serait *chronos*, pour nous faire entrer dans celui du *kairos*<sup>146</sup>. C'est-à-dire que l'apocalypse, en tant que révélation, serait un instant charnière, suspendant le temps linéaire propre au *chronos*, un moment important, décisif, une occasion dont il faut se saisir, avec prudence et courage. De plus, Engélibert, s'appuyant sur ce qu'Anders a pu dire de la temporalité, reprend la distinction faite par le philosophe entre temps et délai. En effet, pour Anders, depuis la seconde guerre mondiale et tout particulièrement l'utilisation de la bombe atomique, nous vivons non plus dans le temps, mais dans un délai, nous sommes des morts en sursis<sup>147</sup> : « Le toit qui s'effondre est devenu notre toit à tous. C'est en tant que *morts en sursis* que nous existons désormais. Et c'est vraiment la première fois<sup>148</sup> ». Nous vivons dans le délai qu'il nous reste avant l'extinction de l'humanité<sup>149</sup>. Mais que faire, alors, de ces dernières heures ? Pourquoi imposons-nous aux autres vivant une vie-délai, destinée à prendre fin en même temps que la nôtre lorsque nous aurons déclenché la catastrophe finale ? Souhaitons-nous continuer à dominer et posséder le vivant comme à présent, jusqu'à notre propre fin, par amour de la consommation et du solutionnisme technologique ? Allons-nous faire perdurer notre modèle agroalimentaire fondé sur la souffrance animale, des technosciences déconnectées des lois du vivant, une indifférence générale car nous ne sommes plus capables d'imaginer les conséquences de nos actes ? L'anthropocène dessine une géopolitique de la vulnérabilité, construite par les activités de l'homme : comment vivre dans un monde pollué, abîmé ? Comment vivre dans un corps détruit, violenté, qui a trop chaud ? Quelle place pour les autochtones dans un monde postpolaire ? La fiction pourrait nous aider à opérer une réorientation systémique

---

146. ENGELIBERT J.-P., *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*, p. 12.

147. *Ibid.*, p. 27.

148. ANDERS G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 343.

149. ENGELIBERT J.-P., *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*, p. 107.

vers davantage de responsabilité écologique, de respect du vivant, d'élargissement de la considération aux êtres autres qu'humains.

Une autre question reste en suspens : « Si l'espèce humaine est capable de détruire la planète, est-elle aussi capable de la préserver<sup>150</sup> ? ». À supposer que oui, nous avons besoin urgemment de nouveaux récits. La fiction comme moyen de réimaginer des puissances d'agir et l'abstention de viande devraient sans aucun doute y avoir leur place, pour ne plus être seulement dénonciation du carnisme, ou consolidation des récits néocarnistes, mais bien promotion des pratiques végétariennes. Nous avons vu les récits d'un réel où l'on réalise les chimères sans réfléchir, et ceux, fictifs, qui nous alertent sur notre rapport au progrès infini, au solutionnisme technologique, et nous enjoignent à prendre en compte les limites et à sortir de l'*hubris* par l'imagination, car aucune prouesse industrielle et technologique ne peut réparer ce que l'on se fait les uns aux autres et à l'environnement. Sans doute la confiance dans une science apprivoisant la nature et la mettant au service de l'humanité s'est-elle ternie depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, et on comprend bien pourquoi. Le problème majeur c'est que, désormais, la réalité déborde le cadre de l'imaginaire, et transforme l'imaginé en réalité. On a déjà évoqué quelques exemples bien réels observables dans le monde actuel qu'on pourrait croire sortis de livres de science-fiction, tels les cafards-*cyborgs* implantés. De plus, l'humanité, par sa puissance anthropotechnique, peut aussi bien se modifier elle-même que s'autodétruire. Elle est vulnérable face à son propre pouvoir et à sa propre liberté. Si l'on suit Jonas, cela implique une obligation d'agir en fonction du bien commun, du bien-être et de la persistance des générations futures. C'est pourquoi il y a une réelle nécessité d'un recours à la réflexion éthique en tant que médiation intelligente pour reconstruire du lien et réfléchir aux différentes solutions car les enjeux sont complexes et foisonnants. Et la littérature, peut, indéniablement, nous y aider tant certains textes, et les écofictions plus particulièrement, sont d'utiles tâtonnements.

---

150. RUMPALA Y., *Hors des décombres du monde. Écologie, science-fiction et éthique du futur*, p. 40.

Que donnerait une société où l'exploitation des ressources de l'environnement serait allée jusqu'à leur épuisement complet? Que donnerait une société qui, sans ressources, connaîtrait en plus une explosion démographique incontrôlée? Comment produire de la nourriture pour tous, et laquelle? Que donnerait une société où les animaux ne seraient plus : sur quoi ou sur qui, dans ce cas, pré-lèverait-on désormais la nourriture? Autant de questions posées par la littérature pour mieux rendre visibles les contradictions, les tensions, les paradoxes, les référents absents, les logiques de domination présents dans notre rapport au vivant. Lorsque Carol J. Adams parle de référent absent, c'est pour expliquer comment les oppressions peuvent se croiser : chaque repas carné cache une absence, celle de la mort d'un animal. Cette dissimulation n'a rien d'accidentel ni d'automatique, elle résulte d'un art du maquillage dont le *marketing* de l'agro-industrie s'est emparé pour rendre *sexy* le produit en effaçant la souffrance et la misère du processus de production<sup>151</sup>. Ce mécanisme de grimage malhonnête est typiquement dévoilé dans *Le chant du poulet sous vide*, où nous avons rencontré une héroïne dont l'idée centrale est de commercialiser ses poulets en le prenant totalement à contrepied. L'enjeu dans ce livre, nous espérons l'avoir démontré, était de taille : c'est justement la disjonction entre l'escalope en barquette, ou la « brochette mixte » pour prendre un autre exemple tiré de *Cadavre exquis*, et le corps qui a fourni la chair qui autorise ce qui permet au château de cartes du carnisme de tenir, c'est-à-dire l'ignorance, le désintéret, l'indifférence pour le référent rendu délibérément absent. En fait, dans *Le chant du poulet sous vide* ou dans *Cadavre exquis*, on nous montre comment mettre en place un processus d'acceptabilité pour soi et pour les autres : le consentement à la consommation alimentaire de produits carnés falsifiés apparaît comme socialement construit. La violence, quant à elle, demeure quoi qu'il advienne, de la petite ferme artisanale sur laquelle on projette des fantasmes nostalgiques aux élevages industriels, comme on peut s'en rendre compte en lisant *Règne animal*.

151. ADAMS Carol J., « Misère animale et misogynie », *Cités*, p. 95-104. Voir également son ouvrage *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe de la viande*.

Que le sang goutte sur la paille d'une fermette ou sur le béton d'une ferme-usine, c'est toujours du sang qui coule. Mais grâce au référent absent, on camoufle, on emballe, on cellophane, et puis on vend, et puis on mange, sans se poser la question de qui était derrière. Certains récits fictionnels tentent d'y remédier, comme *Cadavre exquis* qui nous montre délibérément un monde où la provenance de la nourriture est si peu contestée et contestable que le remplacement des animaux importe peu aux consommateurs.

Comme d'autres œuvres antérieures telles que *Soleil vert*, cette réflexion vise à examiner les dynamiques du capitalisme consumériste à travers le prisme d'une hypothèse extrême : l'institution potentielle du cannibalisme. Elle pose la question du sens de l'acte de se nourrir : consiste-t-il exclusivement à s'assurer un apport protéinique ? Dans l'affirmative, qu'est-ce qui s'oppose alors au fait de partager l'humanité entre mangeurs et mangés, au sens littéral, si cela s'avère moins cher ou plus facile que de continuer à se repaître de cochons et autres animaux ? Dans l'optique où l'on ne cherche jamais à rendre présent le référent derrière la viande, une indifférence croissante envers l'origine des aliments pourrait théoriquement mener à l'acceptation de toute source de protéine, sans susciter de réaction. Les exemples concrets de substitution alimentaires passées inaperçus pendant un temps ne manquent pas, comme le remplacement de la viande bovine par de la viande équine dans certains produits transformés au début des années 2010<sup>152</sup>. Cela vaut donc la peine d'insister sur ce mérite potentiel fondamental de la littérature qui est de rendre visible l'animal individuel mort derrière la viande, le référent absent. Cependant, là où on aurait pu penser que la visibilisation des animaux morts cruellement derrière le procédé du « devenir viande » opérée par ces fictions littéraires qui montrent, sans l'euphémiser, toute la violence inhérente à la production de viande enjoindrait à des pratiques végétariennes ou du moins contribuerait activement à remettre en cause le carnisme,

---

152. L'affaire « Chevalgate », en 2013, a mis au jour le fait que des lasagnes étiquetées « pur bœuf », vendues dans les supermarchés contenaient en réalité de la viande de cheval. Cette affaire s'est rapidement répandue dans toute l'Europe, révélant une fraude alimentaire d'ampleur internationale.

consommation de viande instituée, on assiste bien davantage à une réassurance des croyances dans des récits venant offrir une relégitimation de pratiques d'élevage qui seraient plus éthiques, afin de redonner confiance dans les produits carnés et de faire taire l'éventuel inconfort moral et cognitif qui pourrait émerger à leur sujet. Les récits néocarnistes contribuent en effet à diffuser dans la société l'idée qu'après tout, la consommation de viande est naturelle, irréversible, nécessaire, qu'elle permet même, au regard des ouvrages étudiés, des liens spécifiques, personnalisés, investis entre les individus humains et les individus définis comme animaux. Au fond, dans le cas des fictions littéraires que nous avons étudiées, c'est moins le fait de tuer des animaux qui est absolument critiqué voire refusé, que la manière totalement froide, mécanique, rationnelle et terriblement efficace de le faire. Si donc le néocarnisme est une réaction aux pratiques violentes à l'égard des animaux, il est également une réaction aux pratiques végétariennes, en ce sens qu'il les considère comme impossibles, ou loufoques, ou surhumaines. En bref, la visibilisation des procédés de mise à mort des animaux, et des animaux abattus, n'aboutit pas tant à l'ensemencement des pratiques végétariennes par des prises de conscience enracinées mais bien à la prolifération de récits néocarnistes raffermis et réaffirmés, permettant une persistance et une réassurance de l'idéologie carniste sous-jacente.

Or, en rendant visibles les individus derrière la production de viande, la littérature, au-delà des enjeux de l'exploitation animale, nous rappelle l'immensité du monde, la synchronicité et la multitude des cas de figure qu'on peut y rencontrer; elle éduque au sensible; elle nous incite à porter un regard critique neuf et décentré sur le champ; elle soumet à notre attention des hypothèses de mondes qui dépassent la binarité utopie/dystopie : tous ingrédients déterminants pour faire émerger l'interpellation éthique. Après tout, puisque c'est avec des mots que l'on a étayé jusqu'à les calcifier des imaginaires collectifs nocifs et meurtriers, la littérature ne pourrait-elle avoir, à rebours, un rôle d'étayage des hypothèses envisageant un futur possiblement basé sur d'autres principes que la domination, l'exploitation et l'exclusion? En revanche, bien que

les mots façonnent et transforment le monde, parfois pour le pire comme on l'a amplement vu, en aucun cas la littérature, qui a pour-tant comme vocation première de les exploiter au mieux pour le plaisir, parfois aussi l'édification du lecteur, ne dit comment bien ou mal agir. Certains ont bien souligné l'heuristique de la peur à laquelle elle peut contribuer, mais la peur de mal agir ne suffit pas, de toute évidence, à trouver les moyens d'agir bien. La question reste donc ouverte : quels moyens concrets pourrions-nous utiliser pour placer dans le champ de l'action la prise de conscience des injustices dans nos modes de relation au vivant ?

Pour tenter d'y répondre, nous commencerons par explorer les outils actuels censés rendre notre société plus soutenable matériellement et moralement, tout en montrant qu'ils se limitent à traiter les effets visibles de nos logiques sans remettre en cause les logiques elles-mêmes. Nous analyserons ensuite, avec l'appui de philosophes des années 1970, critiques de la société de consommation et précurseurs de la décroissance, pourquoi ces outils échouent à agir sur les causes profondes des crises. Cette réflexion fera émerger la nécessité de libérer nos imaginaires de l'emprise du carnisme, ou de les « déviandiser », une notion à laquelle nous consacrerons un dernier chapitre.



# Déviandiser nos usages du monde

## Suivre les pistes actuelles : gouverner les effets et non les causes ?

Surtout ne rien faire, ne nous attaquons pas aux causes de l'antibiorésistance, autant dire aux élevages industriels. Mais enrobons tout ça dans un discours biosécuritaire, dont on ne sait même pas vraiment sur quoi il repose... À part le statu quo<sup>1</sup>!

**QUELLES** sont les pistes actuellement envisagées pour agir concrètement dans le sens d'une plus grande soutenabilité de nos modes de vie? Il s'agira ici de renouveler et d'élargir l'angle d'approche en démontrant leur superficialité par rapport aux enjeux qui sont réellement à saisir dans la crise multiforme et multicausale actuelle en se concentrant successivement sur trois domaines de l'activité humaine en particulier, qui débordent tous largement la question alimentaire bien que celle-ci en soit une composante incontournable : la santé, l'agriculture et l'éducation.

### Élargir la santé

Qu'est-ce que la santé? Elle n'est pas juste « la vie dans le silence des organes<sup>2</sup> », elle est plutôt, selon la définition qu'en donne le préambule de la constitution de l'OMS en 1946 :

1. MORAND Serge, *L'homme, la faune sauvage et la peste. La colère d'un écologue de combat*, p. 137.
2. Selon l'expression connue du chirurgien et physiologiste, spécialiste de la douleur, René Leriche, dans son discours au Collège de France, en 1936

un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité. La possession du meilleur état de santé qu'il est capable d'atteindre constitue l'un des droits fondamentaux de tout être humain, quelles que soient sa race, sa religion, ses opinions politiques, sa condition économique ou sociale<sup>3</sup>.

En cela, la santé est à la fois propre à un individu et liée à un collectif prenant part à sa préservation (puisque l'on peut parler d'évaluer l'état de santé d'une population). La Charte d'Ottawa pour la promotion de la santé ajoute en 1986 qu'il existe des préalables à la santé importants à prendre en compte tels que : « la paix, un abri, de la nourriture et un revenu. Toute amélioration du niveau de santé est nécessairement solidement ancrée dans ces éléments de base<sup>4</sup> ». De plus, est esquissé le fait que d'autres éléments, dont l'écologie, sont des impératifs : « L'intérêt pour autrui, l'approche holistique et l'écologie sont des éléments indispensables à la conceptualisation et à l'élaboration des stratégies de promotion de la santé<sup>5</sup> ». Mais cela ne va pas bien plus loin. Il manque alors une vision plus complète de la santé qui prendrait en compte un contexte plus global relatif à des milieux de vie et à d'autres vivants. Ces définitions font globalement abstraction d'un élément important conditionnant la santé humaine : les interactions entre les différentes santés et les écosystèmes. Ainsi, récemment, nous avons vu apparaître l'idée qu'il fallait élargir un peu le champ, et faire – ou refaire – place à une analyse croisée entre santé humaine et animale. Cette idée d'« Une seule santé » (en anglais *One Health*) remonte déjà à plusieurs décennies mais a été singulièrement réactualisée et mise sur le devant de la scène institutionnelle par la crise sanitaire liée au Covid-19. Subséquemment à celle-ci, en 2021, l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), l'Office international des épizooties (OIE), le Programme des Nations unies pour

---

3. La constitution de l'OMS p. 1.

4. Gouvernement du Canada, « Charte d'Ottawa pour la promotion de la santé : une conférence internationale pour la promotion de la santé ».

5. *Idem*.

l'environnement (PNUE) et l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) formulent, au sein de leur groupe consultatif d'experts de haut niveau pour l'approche *One Health* (OHHLEP), une définition opérationnelle de ce principe :

Une seule santé consiste en une approche intégrée et unificatrice qui vise à équilibrer et à optimiser durablement la santé des personnes, des animaux et des écosystèmes. Il reconnaît que la santé des humains, des animaux domestiques et sauvages, des plantes et de l'environnement en général (y compris des écosystèmes) est étroitement liée et interdépendante. L'approche mobilise de multiples secteurs, disciplines et communautés à différents niveaux de la société pour travailler ensemble à fomenter le bien-être et à lutter contre les menaces pour la santé et les écosystèmes. Il s'agit également de répondre au besoin collectif en eau potable, en énergie propre, en air pur, et en aliments sûrs et nutritifs, de prendre des mesures contre le changement climatique et de contribuer au développement durable<sup>6</sup>.

L'idée de décloisonner les savoirs pour obtenir une vision plus holistique de la santé, incluant celle des autres vivants et des environnements (si on entend bien par là des milieux de vie) et au-delà de la prévention/résolution des crises sanitaires, pour prendre en compte ce qui est commun et nous dépasse (air, eau, nourriture), s'avère intéressante. En outre, elle semble procéder d'une prise de conscience du fait que les altérations de l'environnement et de la santé dépassent largement un cadre national donné et touchent tout le monde.

Cependant, pour le moment, son retentissement reste faible, notamment en France, pays pourtant doté d'acteurs clefs de la réflexion éthique, de la bioéthique et de l'éthique médicale qui

---

6. OMS, «Le Groupe tripartite et le PNUE valident la définition du principe "Une seule santé" formulée par l'OHHLEP». Cependant, L'OMS, la FAO et l'OIE déclaraient déjà en 2010 qu'il conviendrait de parvenir à «un monde capable de prévenir, détecter, circonscrire, éliminer et répondre aux risques pour la santé animale et humaine attribuable aux zoonoses et aux maladies animales ayant un impact sur la sécurité sanitaire des aliments».

pourraient diffuser cette nouvelle approche. Nous nous bornerons à en citer deux. Le premier, le Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), a proposé en 2017 une réflexion éthique sur les relations de l'humanité avec la biodiversité dans son Avis cent-vingt-cinq « Biodiversité et santé : nouvelles relations entre l'humanité et le vivant », passé quasiment inaperçu, qui mentionnait la nécessité de politiques intégrant la santé humaine et la biodiversité. Les espaces de réflexion éthique régionaux (ERER) constituent un deuxième acteur majeur, chacun devant contribuer à développer, à l'échelle d'une région, une véritable culture éthique, chez les professionnels de santé mais également parmi le grand public, sur les grands enjeux qui traversent la santé et les sciences du vivant. Pour ce faire, ils assurent sur les territoires de nombreuses missions de formation, de documentation et d'information, d'observatoire des pratiques éthiques, de rencontres et d'échanges interdisciplinaires et organisent des débats publics pour favoriser l'information et la consultation des citoyens sur ces questions fondamentales. De plus, ils participent aux débats territoriaux lors des états généraux préalables à la révision des lois de bioéthique. Dès l'origine, l'objectif des lois de bioéthique est d'encadrer les progrès de la science du vivant et de la médecine pour en éviter les dérives. On sait désormais que de nombreuses interactions existent entre les différentes santés, et que cela dépasse les frontières nationales. Pourtant, la quasi-absence des liens entre la santé, l'environnement et les autres vivants parmi les questionnements que leurs actions mettent en valeur interpelle, compte tenu de la responsabilité qu'ils ont dans ces domaines. Cette frilosité pose question, car diffuser l'idée que l'humanité fait partie de la biodiversité permet d'interroger sa position en son sein et ses capacités à l'altérer. Cette prise de conscience ouvre la voie à une réflexion démocratique sur les changements nécessaires dans nos relations avec l'ensemble du vivant. Le CCNE et les ERER, à travers la réflexion éthique en sciences de la vie et de la santé, ont pour mission d'informer les citoyens et de mettre en lumière, dans le débat public, les questionnements relatifs à nos habitudes et pratiques. Ils doivent notamment mener un travail de réflexion sur la responsabilité particulière

de l'humanité, et plus spécifiquement sur celle des communautés scientifiques. En effet, ces dernières sont souvent prisonnières d'une logique de la maîtrise et de la modification systématique du vivant au service de l'homme. Pourquoi ne pas avoir le courage d'intégrer dans les questionnements au plus près des citoyens une réflexion sur les préalables et les modalités d'une coévolution raisonnée de l'humanité avec l'ensemble du vivant, afin de mieux préserver ses potentialités de bien-être et de santé? Il est vrai que les solutions à construire sont plus complexes que sur d'autres sujets de santé, car elles devront nécessairement dépasser les frontières des pays et requièrent en outre une solidarité interhumaine et même interespèces à laquelle nous ne sommes pas habitués. Mais cela suffit-il à expliquer cette frilosité voire ce manque d'intérêt?

Malheureusement, l'approche de la santé qui prédomine à l'heure actuelle chez la majorité des acteurs reste sans conteste l'évitement ou la guérison des maladies touchant l'humain, plutôt que la vigilance à l'égard de nos manières de faire relation avec les autres vivants. Par conséquent, la préservation environnementale, la santé animale et la santé des territoires ne sont que très peu prises en compte pour elles-mêmes. La devise sur le site de l'OIE dénote de ce point de vue d'un anthropocentrisme flagrant: «Protéger les animaux, préserver notre avenir». Or, avoir une vision plus globale de la santé nécessite de préserver la santé animale et aussi la santé végétale, oubliée et subsumée sous le terme fourre-tout d'environnemental<sup>7</sup>, pour elles-mêmes, et non pas seulement dans la mesure où elles servent la santé humaine, et d'articuler les trois ensemble en questionnant leurs relations. Si l'approche *One Health* est présentée comme une nécessaire unification de la considération de toutes les santés, effectivement interdépendantes, il apparaît que tous les programmes qui s'en réclament agissent pour faire prévaloir avant tout la santé humaine. Cela affaiblit considérablement l'idée, la force de frappe du concept, et la fait apparaître, au mieux, inadaptée et

---

7. On ne parle que très rarement de la santé des plantes et des végétaux, mais c'est ce qui permet, entre autres, une sécurité alimentaire pour bon nombre d'espèces, y compris et non exclusivement la nôtre. La bonne santé de notre propre espèce ne suffit pas à la bonne santé écologique des systèmes.

inefficace (une certification creuse *One Health* des entreprises, un énième nouveau label), et au pire, hypocrite, hors-sol et technocratique, qui refuse de questionner les bons sujets et d'actionner les bons leviers.

Un exemple de surcroît d'attention à la santé animale entièrement tourné vers la préservation de la santé humaine, et en aucun cas dans l'intérêt propre des sujets animaux, est fourni par l'industrie de la viande. On parle, en élevage porcin, de stratégies de sélection capables de contrer l'antibiorésistance pour faire face aux épidémies de peste porcine de plus en plus importantes dans des élevages où l'on doit produire toujours plus de viande. Cependant, il est rare d'entendre que le meilleur moyen de minimiser le recours aux antibiotiques reste encore de diminuer drastiquement la taille des élevages, et donc notre consommation carnée. Si l'on veut que le concept *One Health* soit réellement une approche pluridisciplinaire capable de mieux anticiper, prévenir et contrôler les zoonoses, alors il faut interroger nos alimentations et les souffrances qu'elles génèrent, non seulement les nôtres mais celles des autres vivants. Or, si l'on prenait en compte l'état de bien-être ou de souffrance de l'individu animal, qu'il soit gavé d'antibiotiques ou génétiquement optimisé pour pouvoir vivre cloîtré sur quelques mètres carrés de béton couverts de lisier sans avoir besoin d'un tel traitement, on arriverait à la conclusion qu'aucune de ces deux options ne lui garantit « un état de complet bien-être physique, mental et social<sup>8</sup> » et qu'à ce titre, il faut nécessairement interdire les élevages industriels. On le voit, ce qui garde le plus de valeur dans les faits, c'est ce qui affecte la santé humaine, et encore faut-il se demander laquelle, tant, à l'échelle de la planète ou même d'un pays donné, les santé humaines individuelles ne sont pas valorisées de la même manière.

En outre, si l'on continue son analyse à travers ses applications concrètes dans l'industrie de la viande, force est de constater que, sans doute autant par souci d'efficacité que par souci économique, *One Health* apparaît surtout comme une incitation à la surveillance sanitaire et au biocontrôle. Les actions de prévention sont en effet

---

8. La constitution de l'OMS, *op. cit.*, p. 1.

globalement moins coûteuses que les interventions en cas de crise, mais les intérêts économiques colossaux en jeu cantonnent cette prévention au maintien sous contrôle de tous les pathogènes transmissibles de l'animal à l'homme, maintien que même ses partisans savent illusoire puisque des procédures d'alerte et de gestion de crise (rappels de produits, abattages massifs) sont prévues parallèlement en cas d'échec. Sous prétexte de le rendre réellement effectif en toutes circonstances, une escalade de pluritechnologies peut alors se développer en soutien de la surenchère de demande en viande<sup>9</sup>. En revanche, il semble rarement question d'alerter la population sur la racine du développement des pathogènes que l'on prétend contrôler, ou de modifier les pratiques intensives délétères de l'élevage industriel pour prévenir, au sens véritable du terme, leur apparition. La prévention par l'amélioration de la santé des animaux d'élevage intensif semble donc n'être qu'un remède illusoire, qui nous confine dans un cadre de biosécurité sanitaire. Alerter quand une épizootie se déclare, montrant les failles de cette biosécurité, c'est bien, mais transformer en profondeur le modèle économique qui justifie cette biosécurité si faillible qu'on a besoin d'alerter vaudrait sans doute mieux. Mais peut-être *One Health* n'a-t-il pas vocation, plus largement, à être autre chose qu'un dispositif de gouvernement des effets plutôt que des causes, loin de toute réelle subversivité ou radicalité, et donc dépourvu de tout pouvoir de transformation à proprement parler. De fait, très peu de programmes s'en réclament encourageant explicitement à réduire drastiquement la consommation carnée occidentale. Certains d'entre eux sont pourtant capables de cibler la viande de brousse en tant que fait culturel problématique propre à certains pays d'Afrique ou d'Asie, arguant du fait que certains animaux mangés comme viande de brousse peuvent être des réservoirs à zoonoses<sup>10</sup>, mais pas, visiblement, nos élevages occidentaux non nécessaires, malgré toutes leurs externalités négatives, eux-mêmes

---

9. Voir notamment VALENTIN-SMITH Annick, « IA en santé animale: apports des dispositifs connectés, du recueil des données et de l'IA dans la surveillance des troupeaux », in *Covid-19, One Health, et intelligence artificielle*, p. 451-460.

10. Tel le projet Zoocov au Cambodge (2022) présenté comme une application concrète de *One Health*.

véhicules de zoonoses (animaux sauvages, oiseaux, chauves-souris). On trouve bien quelques légères traces allant dans ce sens, comme dans le livre blanc « 36 actions à mettre en place pour une politique française ambitieuse “une seule santé” », dont la proposition vingt-sept identifie comme piste d’action de :

Lancer une consultation sur la notion d’équilibre alimentaire et la place des produits carnés et des produits végétaux dans cette dernière et mettre en place une campagne de communication faisant la promotion d’un meilleur équilibre alimentaire, notamment en ce qui concerne la source des protéines<sup>11</sup>.

Mais il faut pour cela fouiller parmi les périphrases, euphémismes et autres procédés typiques du langage technocratique. Au demeurant, on peut rappeler les recommandations du GIEC sur le même sujet, et se demander si *One Health* peut rester crédible en semblant en faire l’impasse<sup>12</sup>. On est certes en droit de se demander si les régimes veg\* ne seraient pas autant de bonnes manières de traduire concrètement le concept *One Health* et ainsi d’éviter certaines pandémies à l’avenir. Sans baisse de la consommation de viande, *One Health* restera une vaine incantation, un projet utopique.

On vient de le voir, pour pouvoir mettre en œuvre *One Health*, il faut prendre en compte d’autres domaines que la seule santé. Cela passe par la transformation de nos manières de nous nourrir. Et là, il est indéniable que l’agriculture et l’élevage sont des sujets de poids, pour toutes les raisons vues depuis le début de ce travail. Quelles pistes majeures sont alors proposées dans ce domaine ?

---

11. Ce livre blanc a été rédigé en 2021, grâce à dix-huit contributeurs différents (FNSEA, CNRS, Association, etc.).

12. Pour rappel, les expertises scientifiques les plus récentes préconisent une réduction drastique – allant de 50 à 90 % – de notre consommation actuelle de produits d’origine animale.

## Refonder l'agriculture

« Une seule Santé » est également le nom d'une clinique juridique inaugurée en 2021, et rattachée à l'université Paris-Saclay, fondée et dirigée par la juriste Aloïse Quesne. L'ensemble de ses contributeurs considèrent l'agriculture cellulaire, dont fait partie la viande artificielle, comme l'une des alternatives les plus fécondes en faveur de la santé humaine, animale, et environnementale<sup>13</sup>. Selon eux, la viande artificielle pourrait constituer une réponse à un certain nombre de problèmes posés par l'élevage industriel, dans la mesure où elle permettrait de produire de la viande sans abattage des animaux, sans risque sanitaire ni dégradations environnementales majeures. Pour ces raisons, elle pourrait s'insérer dans une approche *One Health* de la santé, voire en être une application concrète<sup>14</sup>, si elle n'est pas seulement pensée comme un nouveau gadget technologique mais bien comme une réflexion globale sur les modifications nécessaires à faire dans notre alimentation, sous réserve qu'elle soit respectueuse du bien-être et de la santé animale, et de la santé environnementale. Néanmoins au stade actuel de son développement, il semble globalement très optimiste d'affirmer que « le recours à ce type d'agriculture est propice à la prise en compte du bien-être animal, dans la mesure où elle n'inflige aucun traumatisme aux animaux<sup>15</sup> ». En effet, si par traumatisme on entend abattage violent, *a priori* cette affirmation se vérifie, mais il reste à envisager le caractère traumatisant de la privation de liberté, de l'exploitation des vaches ou des cochons qui devront donner des bouts de leur propre corps pour servir à la culture artificielle de leurs cellules. En outre, plutôt qu'une baisse de la consommation carnée, nous ne sommes pas à l'abri d'une addition des viandes, voire d'un effet rebond qui se traduirait par un accroissement de la consommation carnée provoquée par le fait que les animaux ne seraient plus exploités, que les risques sanitaires auraient diminué, que les risques environnementaux

---

13. QUESNE Aloïse (dir.), *Agriculture cellulaire : les enjeux juridiques et éthiques de l'alimentation de demain*.

14. *Idem*.

15. *Ibid.*, p. 20.

seraient *a priori* moindres. Pour toutes ces raisons, la viande artificielle et ultra-technologique semble peu porteuse d'espoirs concrets. Présentée comme un modèle innovant devant révolutionner nos assiettes, elle ne révolutionnera en rien leur constitution qui deviendra sans doute encore plus carnée.

En outre, la viande artificielle, création du solutionnisme technologique, est dépendante des technologies numériques. Or de nombreux chercheurs, dont Philippe Bihouix, mettent en avant le fait que nos usages exponentiels du numérique ont des conséquences environnementales très importantes (les pénuries de ressources nécessaires à son fonctionnement et les risques accrus de rupture d'approvisionnement en électricité). Comme le fait remarquer Corinne Morel-Darleux, il ne nous reste que quelques dizaines d'années avant que nos usages du numérique ne soient complètement compromis<sup>16</sup>. Or, un des problèmes majeurs, signale-t-elle, c'est que « tous nos moyens de subsistance se sont mis à dépendre du numérique et de ses ressources rares et critiques<sup>17</sup> ». L'agriculture *high-tech* dépend totalement des énergies fossiles, et de plus en plus du numérique et des intelligences artificielles (IA). La viande artificielle, si elle venait à être produite en très grande quantité pour remplacer la viande classique, ne ferait pas exception et serait entièrement à la merci d'une pénurie d'électricité ou de ressources minérales spécifiques, notamment en terres rares. Si dans trente ans la viande artificielle n'est pour cette raison plus possible, et si nos habitudes alimentaires nous font toujours éprouver le besoin de viande partout et à tous les repas, que ferons-nous ? Dans ses divers écrits, Morel-Darleux insiste sur la nécessité de se poser d'ores et déjà la question de ce qui se passera lorsque les écrans s'éteindront, et de commencer à anticiper le monde qui suivra, post-numérique. Transposant son questionnement, nous nous demandons : que va-t-il alors advenir des animaux, dans un monde qui n'aura jamais entamé sa déprise carniste ?

---

16. MOREL-DARLEUX Corinne, *Être heureux avec moins ?*.

17. *Ibid.* p. 20.

La priorité consiste peut-être avant tout à revoir de fond en comble notre attachement à garder la viande au centre. Ce qui suppose, comme on l'a vu, un certain nombre d'efforts qu'il est toujours bon de rappeler : revoir la part des protéines animales et celles des protéines végétales, en réhabilitant en quelque sorte ces dernières. Il s'agit également de réfléchir à nouveau, plus globalement, à un système de production le plus local possible, qui éviterait de faire bouger sur l'ensemble de la planète d'immenses masses d'animaux et de végétaux vivants ou morts. Enfin, cela implique de remettre les pratiques agricoles marginales et positives au centre de l'agriculture instituée, en n'oubliant pas que pour qu'un modèle alimentaire soit soutenable ou au contraire inadapté, le système de distribution est tout aussi déterminant que la production en amont. Il convient aussi de mieux réguler, en particulier, l'action des industriels et des grandes enseignes de la distribution, en leur faisant assumer leurs responsabilités, et parallèlement, valoriser davantage les consommateurs réellement engagés que les néocarnistes. Il s'agit de penser, en somme, les différents domaines de manière reliée. Tout cela peut aboutir à la promotion des régimes veg\*, dont on a vu qu'ils montraient en quoi manger autrement revenait précisément à penser l'interconnexion entre les problématiques, puisque l'on peut les adopter, par exemple, en établissant le lien entre élevage et déforestation : la demande croissante en produits animaux déforeste, exige de nouvelles terres qui ne peuvent être obtenues qu'en déforestant.

Si manger autrement c'est adopter une vision plus interconnectée du monde, cela signifie également habiter autrement la terre. Pour Bertrand Valiorgue, nous devons opérer une bifurcation franche et refonder notre agriculture, passer à ce qu'il appelle une « agriculture régénératrice<sup>18</sup> », plus respectueuse et diversifiée, élaborée à partir de quatre piliers principaux : diminuer, limiter et gérer au mieux l'empreinte environnementale de l'agriculture ; réparer l'atmosphère (notamment en stockant du carbone) ; reconquérir la biodiversité ; développer un travail institutionnel continu permettant de développer des compétences nouvelles face aux incertitudes biologiques

---

18. VALIORGUE Bertrand, *Refonder l'agriculture à l'heure de l'anthropocène*.

et climatiques<sup>19</sup>. Cette agriculture permettrait, tout en nourrissant, habillant et soignant les populations, de régénérer et d'entretenir les biens communs de l'humanité (eau, atmosphère, biodiversité, terre, etc.)<sup>20</sup>. Pour ce faire, il faut transformer profondément les exploitations agricoles et les objectifs poursuivis, notamment, en Europe, par une refonte de la PAC<sup>21</sup>. Si certaines de ces propositions sont intéressantes, il n'empêche que cet auteur semble considérer que l'exploitation des animaux va de soi, et qu'il ne fait aucune mention de la nécessaire diminution importante des élevages animaux. Or, là encore, si l'on ne s'attaque pas à cette racine, il y a peu de chances que « l'agriculture régénératrice » à impact positif soit autre chose qu'une utopie séduisante.

Mais alors, que peut-on faire pour prendre au sérieux toutes les externalités négatives inhérentes à la production et à la consommation de viande? Que faire pour moins exploiter les animaux? Pour le juriste spécialiste en droit des animaux David Chauvet, si les efforts d'information et de sensibilisation ne fonctionnent pas, comme semble l'indiquer la demande constante de viande au plus bas prix possible malgré le jugement négatif de plus en plus général porté sur les élevages industriels, il faut peut-être passer à une autre méthode, celle de la taxation. Après tout, fait-il remarquer, si l'on taxe bien de façon indifférenciée le carburant alors qu'il est irremplaçable pour bon nombre de ménages qui n'ont pas d'autre choix que de l'utiliser, pourquoi ne taxerait-on pas la viande, quant à elle superflue dans bien des usages car largement substituable, sachant que les deux nuisent au climat et détruisent la planète<sup>22</sup>? Exemples existants à l'appui, il décrit ce qu'il envisage comme une « taxe comportementale », c'est-à-dire une « taxe qui vise à modifier les habitudes des consommateurs en les détournant de certains produits, comme le tabac et l'alcool<sup>23</sup> ». Mais, dans un contexte où l'on encourage largement plus la consommation de viande qu'on ne la

---

19. *Ibid.*, p. 67-75.

20. *Ibid.*, p. 114.

21. *Ibid.*, p. 196.

22. CHAUVET David, *Taxer la viande*, p. 7.

23. *Ibid.*, p. 11.

dissuade, parler de taxer la viande est tabou et mal vu, au point que même les candidats écologistes n'en parlent pas : « la viande est si intouchable que sa taxation est indicible<sup>24</sup> ». Mais peut-être est-ce justement davantage sur l'aspect tabou que sur l'aspect taxe qu'il faudrait travailler. En effet, selon Chauvet, « la viande n'est pas une "dépendance contrainte" : on peut s'en passer. Et il ne coûte rien d'y renoncer instantanément<sup>25</sup> ». Hélas, cette phrase ne semble tenir aucun compte, derrière son « rien », des imaginaires institués dès le plus jeune âge, qui font que dans l'esprit de la grande majorité des consommateurs, les plats végétariens ne sont que sobriété subie, et ne constituent en aucun cas un choix désirable. En outre, taxer la viande seule, bien que cela présente certains avantages, n'empêcherait pas le carniste suffisamment fortuné ou intoxiqué par la prétendue obligation vitale de manger de la viande de continuer à le faire moyennant une dépense accrue, tout comme les politiques du pollueur payeur s'avèrent déjà inefficaces pour empêcher de grandes entreprises aux ressources financières considérables de polluer. On pourrait, en revanche, inclure la taxe sur la viande dans une taxation plus globale des aliments néfastes, tout en détaxant au contraire certains aliments sains et soutenables, afin d'en faire un réel levier du changement, un encouragement plutôt qu'une punition ressentie par les plus pauvres, un châtement pour leur endoctrinement par l'industrie de la viande.

Ne vaudrait-il pas mieux promouvoir une forte revégétalisation de nos repas, et avant cela, une déshabitude des aliments carnés dès le plus jeune âge ? L'école ne pourrait-elle pas alors devenir le lieu de la conscientisation d'une responsabilité alimentaire collective, d'une fraternité inter-espèce nécessaire et d'une gouvernance globale à inventer pour que les enfants d'aujourd'hui vivent sur une terre habitable dans quelques décennies ?

---

24. *Ibid.*, p. 93.

25. *Ibid.*, p. 56.

## Imaginer une nouvelle école

Le retard français a des raisons philosophique (l'humanisme métaphysique), culturelle (gastronomie, corrida) et politique (le poids des lobbies)<sup>26</sup>.

La « défense de la nature » doit donc être comprise comme originellement la défense d'un monde vécu, lequel se définit notamment par le fait que le résultat des activités correspond aux intentions qui les portent, autrement dit que les individus sociaux y voient, comprennent et maîtrisent l'aboutissement de leurs actes<sup>27</sup>.

Dans son ouvrage *Vers une école éco-logique*, Daniel Curnier rappelle le fait que le discours dominant (technophile et féru de croissance) propose toujours de résoudre la plupart des défis environnementaux en stimulant davantage la croissance et en recourant à des solutions technologiques, malgré les critiques qui, depuis des décennies, émanent de plusieurs milieux (universitaire, société civile, etc.). Pour lui, cela est dû au fait que « le modèle de civilisation s'inscrit dans une vision du monde et de l'existence particulière : le paradigme de la modernité<sup>28</sup> » et que l'école, tout en étant elle-même le fruit « du paradigme moderne et du modèle économique hypercapitaliste<sup>29</sup> », est le lieu de sa reproduction. En effet, Curnier rappelle aussi que l'école n'enseigne pas seulement des compétences qui seraient idéologiquement neutres, étroitement utiles pour la vie d'adulte, mais plus amplement des systèmes de représentation qui induisent des rapports au monde et aux autres spécifiques, autrement dit elle leur apprend une certaine manière de faire une société bien particulière. Cela passe par l'inculcation de certains mythes sans lesquels cette société bien particulière ne trouve pas de sens, en l'occurrence et parmi beaucoup d'autres, celui de l'*homo*

---

26. VILMER Jean-Baptiste-Jeangène, *L'éthique animale*, p. 105-106.

27. GORZ André, *Ecologica*, p. 49.

28. CURNIER Daniel, *Vers une école éco-logique*, p. 14.

29. *Ibid.*, p. 15.

*oeconomicus*, et celui de la rupture nature/culture, enseigné en ville et à la campagne, comme il l'écrit :

Il n'est pas rare de rencontrer des enfants qui ne savent plus comment et où est produite leur nourriture ou qui n'ont jamais observé des mammifères sauvages dans leur écosystème d'origine. Pour certains chercheurs, le « manque de nature » dont souffrent les populations urbaines – et parfois même rurales lorsqu'il s'agit d'agriculteurs perchés sur leurs machines – a des impacts importants sur la santé physique et mentale<sup>30</sup>.

Pour Curnier, les élites économiques ont un grand pouvoir de décision quant à la teneur de ces mythes transmis par l'école, tant sa perméabilité à leurs volontés est incontestable. Nous en trouvons d'ailleurs le signe assez net dans l'invasion de l'école par le numérique ces dernières années. Les écoles 2.0, puis les lycées 4.0 sont complètement antithétiques avec l'éducation au développement durable instituée parallèlement. De fait, la fourniture automatique d'une tablette numérique à chaque élève, parallèle à la numérisation de toutes les ressources pédagogiques, encourage l'extension des *data centers* énergivores, une considérable surconsommation de ressources rares et une forte surproduction de déchets dangereux et polluants qui, faute de capacités de traitement, finiront probablement en décharge dans des pays moins favorisés. Tout cela sans même parler des autres contradictions avec les recommandations sanitaires pour la jeunesse qui appellent à intensifier et diversifier les mouvements au cours d'une journée, à réduire le temps d'exposition aux écrans, etc. Curnier note par ailleurs que cette promotion scolaire du numérique s'accompagne d'un déséquilibre entre les matières enseignées, au profit des disciplines instrumentales et au détriment des sciences humaines et sociales<sup>31</sup>, et que, quelle que soit la discipline considérée, elle conditionne les méthodes pédagogiques.

---

30. *Ibid.*, p. 65.

31. *Ibid.*, p. 78.

Dans l'ensemble, le constat de Curnier est sans appel : l'école reflète un système socio-économique voire le renforce en contribuant à le faire perdurer. Plus précisément même, « dans le contexte hypercapitaliste, le rôle politique de l'institution scolaire consiste avant tout à former la main-d'œuvre nécessaire à l'industrie et aux services. L'école privilégie donc les apprentissages qui seront utiles aux futurs professionnels plutôt que ceux dont pourraient avoir besoin les futurs citoyens<sup>32</sup> ». En produisant des individus réduits à leur dimension économique, l'école semble laisser en marge les savoirs relatifs à l'habitabilité de la terre et aux liens avec le vivant, malgré les apparences que peuvent donner, en France, certaines orientations des programmes de certaines matières qui prétendent prendre en compte la nécessaire durabilité des modes de vie. En effet, les différents mythes qui portent le paradigme de la modernité ne laissent pas de place aux réflexions d'ordre écologique, « car les mythes du développement, du progrès, de la production matérielle illimitée, de la dualité nature/culture ou de l'innovation technique comme solution miracle ne font pas seulement l'objet d'une absence de questionnement : ils sont progressivement intériorisés comme étant évidents<sup>33</sup> ». Les autres discours, ne reflétant pas la norme établie, enseignée, sont alors marginalisés, dévalorisés. Pour espérer changer le modèle de société, il faut désormais changer le paradigme. Autrement dit, selon les termes de Curnier, « il faut changer de rapport au monde plutôt que de changer le monde<sup>34</sup> ». Par exemple, pour que la « sobriété énergétique » remplace « l'ébriété énergétique<sup>35</sup> », il faut que cela soit institué politiquement en amont, puis que l'école soit transformée pour s'en faire la caisse de résonance. Car si l'école peut être le lieu de la reproduction du même, elle peut aussi être celui du changement. Curnier suggère des pistes précieuses telles que repenser l'organisation du temps scolaire, réaménager les lieux d'apprentissage, ouvrir l'école sur le monde et notamment les non humains en végétalisant les écoles. Rien n'est

---

32. *Ibid.*, p. 87.

33. *Ibid.*, p. 92.

34. *Ibid.*, p. 124.

35. *Ibid.*, p. 120.

dit, cependant, sur les repas, alors même que l'éducation alimentaire est une mission revendiquée par le système scolaire qui nourrit quotidiennement voire deux fois par jour, des millions de jeunes au sein des cantines, et qu'il nous semble que le contenu des assiettes des enfants dans ces lieux véhicule, tout autant que les contenus disciplinaires enseignés, un système de valeurs et de représentations qui y justifient la présence ou l'absence de tel ou tel aliment. Ce que les enfants mangent à l'école relève incontestablement de choix politiques et économiques. Les cantines collectives et plus particulièrement scolaires sont au service du modèle industriel et agroalimentaire dominant, au moins autant dans la forme (tout est souvent préparé en cuisine centrale puis réchauffé localement, il y a peu de travail de cuisine à proprement parler dans l'établissement scolaire) que dans le fond. On y trouve en effet beaucoup de produits carnés, il faut écouler les stocks d'une manière ou d'une autre, c'est le lieu idéal. Dans les cantines, la viande et les produits laitiers sont servis dans des proportions démesurées, en totale inadéquation avec les recommandations du GIEC. Le peu de repas sans viande est dévalorisé, considéré comme peu goûteux, incomplet, alors même que ce sont eux qui pourraient correspondre au plus grand nombre (différentes obédiences religieuses, exigences écologiques, choix personnels, etc.) et aux exigences écologiques.

Ce décalage est sans doute expliqué par le fait que l'idée de la viande quotidienne nécessaire ou des produits laitiers qui « sont nos amis pour la vie » est diffusée dès le plus jeune âge, dans et hors de la sphère familiale et, à l'école, aussi bien pendant les repas que pendant les cours. En effet, malgré des initiatives comme le mouvement à ramifications locales « cantine verte » lancé par Greenpeace pour que chaque personne puisse interpeller les autorités locales en charge de cette compétence sur les dangers d'une alimentation trop carnée et les inciter à introduire plus de menus végétariens et biologiques dans les cantines scolaires et universitaires, les filières viande et lait constituent de véritables *lobbies*. Ces derniers, sous couvert de pédagogie, entrent dans les écoles pour véhiculer une vision totalement enjolivée de l'élevage, et appuyer la nécessité de consommer toujours plus de viande et de lait pour être en bonne santé. L'enjeu est

d'autant plus important que les enfants, avant même d'être consommateurs de demain, sont des consommateurs d'aujourd'hui parfaitement capables d'influencer dans un sens ou dans un autre d'autres générations de consommateurs, en l'occurrence leurs parents. En plus d'un matraquage publicitaire approprié dès le plus jeune âge<sup>36</sup>, les *lobbies* développent à destination des écoles des outils pédagogiques, tels que la série animée en douze épisodes *Bienvenue chez les Jolipré* proposée par Interbev pour donner à voir aux écoliers une famille d'éleveurs qui véhicule des valeurs fortes, ou la *grande fresque du lait* élaborée et diffusée par le Centre national interprofessionnel de l'économie laitière (CNIEL)<sup>37</sup>. Si, comme on l'a vu, l'école est ouverte aux *lobbies* qui suivent des intérêts particuliers<sup>38</sup>, peut-elle être le lieu où l'on apprend à manger équilibré et dans le souci de l'intérêt général des humains et des non humains, c'est-à-dire de manière soutenable et sans gaspillage, avec une majorité de produits frais et sains, et le moins possible de produits carnés impliquant des souffrances multiples ?

Nous sommes en tout cas convaincue que l'Éducation nationale a un rôle stratégique à jouer pour transformer l'école, notamment en permettant de relier ce que nous mangeons à la nécessité de protéger le vivant, de le respecter, de ne plus lui accorder une valeur strictement instrumentale, mais aussi pour véhiculer la solidarité et la considération davantage que la concurrence, l'exploitation, la domination. Ainsi, des potagers pédagogiques et partagés, des cours de cuisine où l'on apprend à préparer des aliments locaux, de saison, nutritifs et sains mettraient en valeur le caractère éminemment remplaçable des produits carnés. Ces produits sont coûteux en

36. Comme en témoigne le rapport établi par Greenpeace en 2021, « L'habitude de manger de la viande se développe au fil des années. Transmise aux enfants par la socialisation (avec les parents, les amis et les camarades de classe), elle se trouve renforcée par la publicité. » DELLISTON Natasha (dir.), *Haché Menu. Ce que cache la publicité pour la viande*, p. 29.

37. Voir les outils pédagogiques à destination des élèves sur *la-Viande.fr* et ceux à destination des enseignants dans la rubrique « Enseignants et scolaires » du site promotionnel interprofessionnel de la filière. Attention cependant à ne pas confondre cette fresque avec celle, concurrente, du projet ALIMENTTERRE qui présente les enjeux de la mondialisation sur la production laitière dans le but d'encourager les AMAP.

38. FINGER Sarah, « À l'école, les lobbies défendent leur bifteck », *Libération*. Et MESGUICH Frédéric, « Il y a bien une propagande spéiciste dans les écoles », *L'Amorce*.

ressources et en main-d'œuvre par rapport aux produits végétaux qui sont bien plus faciles à produire au sein d'un établissement et relativement simples à rendre délicieux. L'objectif étant, qu'à terme, cette viande si lourde d'implications négatives n'ait plus le monopole du rêve et de la gourmandise. Prendre le temps de regarder pousser, de préparer ensemble et de manger collectivement le fruit de telles préparations donnerait aux jeunes, en les réconciliant avec une certaine forme de lenteur, un élément clef de la soutenabilité. En amont des aménagements concrets sur le terrain, il faudra reconnaître, dans les enseignements disciplinaires théoriques, que les recettes végétariennes et végétaliennes peuvent être équilibrées, bonnes pour la santé et pour l'environnement, et de surcroît émancipatrices, vectrices de libertés pour les êtres et d'attention aux souffrances inutiles générées par l'homme. Cela étant fermement posé dans les salles de classe, le passage au potager et aux ateliers pourrait donner lieu à un apprentissage de nouveaux goûts, dont les élèves concluraient que les recettes veg\* peuvent aussi être des sources de plaisir et de sensorialité, et que la notion de partage est centrale dans le processus qui nous permet de nous nourrir, de la production des aliments bruts à leur élaboration. Montrer du concret, faire expérimenter plutôt que rester figé dans les stéréotypes véhiculés serait la clef pour imprégner les jeunes générations d'une nouvelle culture alimentaire. Il ne s'agit pas seulement d'importer une « éducation au goût » qui serait un « dispositif des classes du goût<sup>39</sup> » en huit modules, ou une *slow food*<sup>40</sup> réduite à un *lifestyle* cosmétique qui euphémiserait et maquillerait le paradigme existant, mais bien de mener un changement en profondeur qui lutterait contre ses ravages sur le vivant dans son ensemble et sur les individus animaux en particulier. L'école peut être ce lieu de la métamorphose, de l'apprentissage de l'exister avec. Pour prendre un dernier exemple en-dehors du champ de l'alimentation, cela pourrait passer par une problématisation différente des sorties

---

39. Le « dispositif des classes du goût » est expliqué sur le site du ministère de l'Agriculture et de la souveraineté alimentaire.

40. Mouvement « écogastronomique » international présent dans plus d'une centaine de pays qui lutte contre la standardisation de la nourriture, et la diffusion large de nourriture de mauvaise qualité et néfaste pour l'environnement.

scolaires dans les territoires de proximité, qui amènerait les enfants à s'approprier leurs espaces vécus non plus au sens d'une prise de possession violente, mais au sens d'une observation attentive en quête des traces des autres êtres, notamment non humains, avec qui ils le partagent. Celles-ci les amèneraient à arpenter des chemins non plus seulement pour se maintenir en bonne santé par l'exercice au grand air, mais pour s'ouvrir aux autres règnes (animaux, insectes, champignons, végétaux, etc.). Ainsi apprendraient-ils qu'il faut prendre soin du territoire des autres, ne pas le piétiner, ne pas le voir seulement comme un stock de matière inerte dont on peut user sans limites, se sentir concerné par ce qu'il en advient.

Les pistes concrètes que l'on nous propose passeront à côté de l'essentiel tant que nous ne remonterons pas aux causes, à la racine, qui est de faire sortir la viande de nos esprits. Reconfigurer nos imaginaires carnistes afin que nos représentations et croyances autour de l'alimentation évoluent dans le sens d'une plus grande considération du vivant nécessite de mettre un terme à la disqualification systématique de toutes les pistes végétariennes. Or, tant que la plupart des citoyens ne pourront pas imaginer un monde dans lequel notre nourriture, nos habits, notre embellissement, notre hygiène, nos divertissements ne se fassent pas sur le dos des animaux, ils ne pourront pas le comprendre et y adhérer. Plutôt que d'insister sur l'aspect privatif, sacrificiel, mettons en avant le fait qu'il puisse y avoir du plaisir à agir en ce sens. C'est pourquoi l'on doit continuer de démontrer par l'exemple qu'il y a un plaisir authentique à se nourrir, se vêtir, accroître son savoir et s'amuser sans faire de mal aux animaux, pour le dire simplement, que cela fait du bien de faire du bien, ou du moins, de faire moins de mal. Sans ce changement culturel plus large, *One Health*, l'agriculture régénérative, l'agriculture cellulaire<sup>41</sup>, l'école éco-logique et l'éducation comestible resteront autant d'arbres, pourquoi pas magnifiques et majestueux, sans autre fonction que de cacher la persévérance dans l'attitude destructrice du vivant afin de maintenir l'ordre établi de l'«utilisation

---

41. L'agriculture cellulaire permet la production de produits animaux à partir de cellules plutôt que d'animaux. Concernant les légumes, il s'agit de les faire pousser sans terre ni graines, seulement avec des nutriments et à partir de cellules souches.

humaine – inhumaine» légitime des animaux, et d'empêcher la remise en question de ses fondements idéologiques. Elles resteront peut-être efficaces pour gouverner les effets, mais nullement pour traiter les causes. Différents penseurs avaient réfléchi à cette problématique dès les années 1970. Nous accorderons une attention particulière aux propositions d'Ivan Illich, avant d'analyser les liens entre liberté et limitation, qu'avait notamment soulignés André Gorz.

## Faire un détour par les années 1970 : prendre le temps d'aller à l'essentiel

Nous n'avons qu'une quantité limitée de forêts, d'eau, de terre. Si vous transformez tout en climatiseurs, en pommes frites, en vitures, à un moment vous n'aurez plus rien<sup>42</sup>.

### Constater la perte d'autonomie

Une figure intellectuelle majeure des années 1970 qui nous semble à même de nous éclairer sur le chemin d'un changement radical est sans conteste le philosophe Illich. Notamment connu pour sa critique radicale des principales institutions du monde contemporain<sup>43</sup>, si certains de ses propos méritent sans doute d'être nuancés, il n'en a pas moins créé, de notre point de vue, des outils

---

42. ROY Arundathy, « Défaire le développement, sauver le climat », *L'écologiste*, n° 6, 2001, p. 7, cité par LATOUCHE Serge, *Le pari de la décroissance*, 2010, p. 39.

43. Illich a par exemple beaucoup travaillé sur l'institution de la médecine, qui pour lui, « rend malade plus qu'elle ne guérit ». Si on ne peut nier décevement qu'au cours des dernières décennies, de nombreux apports médicaux ont sauvé ou facilité la vie de millions de personnes, cette réflexion d'Illich a le mérite de nous pousser à réfléchir à ce qui nous semble acquis car hégémonique dans nos sociétés. En l'espèce, loin des complots antivax, bien des aspects de sa critique gardent aujourd'hui leur pertinence : l'excès de médicaments (antibiorésistance chez les animaux), l'acharnement thérapeutique, le coût excessif d'une médecine qui fait la part trop belle aux techniques, et délaisse la relation de soin, etc. Pour en savoir plus, voir ILLICH Ivan, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, in *Idem, Œuvres complètes*, t. 1, p. 583-786. Le monde médical a évolué depuis cet ouvrage. Il est notable de remarquer que depuis quelques décennies, et notamment depuis la loi 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé, une réelle prise de conscience de la nécessité du *care*, qui invite à considérer tout patient comme sujet de soins et non comme simple objet.

conceptuels pertinents à mobiliser pour observer de façon originale le XXI<sup>e</sup> siècle et ainsi alimenter notre réflexion sur le végétarisme, bien qu'Illich n'ait jamais explicitement parlé de l'industrie de la viande. Pour commencer, les hommes ont, selon Illich, deux façons de produire ce qu'ils estiment nécessaire pour leur vie : ou bien ils s'y attellent eux-mêmes, ou bien ils ont recours à des marchandises produites par d'autres<sup>44</sup>. Ces deux modes de production ne s'opposent pas, et même peuvent être complémentaires, mais il fait néanmoins remarquer que les humains, au cours de leur histoire, ont tout d'abord et très majoritairement utilisé la première manière qu'il appelle le « mode de production autonome<sup>45</sup> ». Ils ont ensuite adopté récemment, à la quasi-unanimité et pour des raisons d'efficacité, le « mode de production hétéronome<sup>46</sup> ». C'est en effet particulièrement flagrant dans le domaine alimentaire, puisque l'industrie de la viande et notamment l'élevage ont connu des transformations radicales qui se sont traduites dans la mise en place généralisée de la division du travail, et la spécialisation, voire l'ultraspécialisation de la production. Cette décomposition technique qui conduit à une parcellisation croissante des tâches de production a permis de produire davantage de quantité de matière standardisée, et a de plus facilité la mise au point de technologies toujours plus efficaces et la création d'objets nouveaux. Cependant, elle a aussi contribué à la déqualification (perte de compétences liée à, l'obsolescence de certains processus de production ou de certaines activités) et, à terme, une certaine forme de perte d'autonomie car le pouvoir-faire de l'individu est, d'une certaine manière, écarté dans le processus industriel.

Quel que soit l'objet dont on a besoin, il est certes évident que l'élaborer ou le créer soi-même permet d'acquérir, d'entretenir, d'étendre des compétences dans des domaines très différents, dont celui qui achèterait à la place le produit n'aurait aucun besoin et qu'il ne développerait donc pas. Or, on ne peut que constater que les gens abandonnent très facilement leur capacité à faire ce qu'ils

---

44. ILLICH I., *La convivialité*.

45. ILLICH I., *Némésis médicale*, p. 659.

46. *Ibid*, p. 676.

peuvent par eux-mêmes, pour eux-mêmes et pour les autres, dès lors qu'on leur promet en échange une chose dont on leur assure qu'elle sera mieux ou plus facile que le résultat auquel ils seraient parvenus par leurs seules compétences, et que seules une ou plusieurs tierces personnes peuvent produire pour eux. S'instaure une consommation obligatoire d'une production de masse que seules les grosses industries peuvent assurer au sein d'un mode de production hétéronome. Mais, pour Illich, ce mode de production hétéronome est en vérité une impasse parce qu'il prive l'homme de sa capacité à être autonome, c'est-à-dire, en tant que personne, à agir par ses propres moyens pour satisfaire ses besoins, par exemple en fabriquant tel ou tel objet<sup>47</sup>. Et cela va selon lui très loin, car l'extrême spécialisation qui provoque cette perte d'autonomie en termes de compétences techniques s'exprime également en termes de compétences décisionnelles et réflexives, provoquant une perte de sens et – parfois – un découragement voire une résignation à ne jamais pouvoir consommer autrement, devant la difficulté que cela représenterait désormais :

Intoxiqués par la croyance en un meilleur avenir, les individus cessent de se fier à leur propre jugement et demandent qu'on leur dise la vérité sur ce qu'ils «savent». Intoxiqués par la croyance en une meilleure prise des décisions, ils ont du mal à décider tout seuls et bientôt perdent confiance dans leur propre pouvoir de le faire<sup>48</sup>.

Cette situation conduit alors à ce qu'Illich appelait un monopole radical, c'est-à-dire qu'un moyen technique, dès qu'il semble suffisamment efficace, dissuade absolument de lui chercher des alternatives. Ce monopole est bien plus absolu et difficile à contourner que celui d'une marque qui aurait triomphé de ces concurrentes proposant des produits similaires selon les lois du libre-échange, car ici, c'est de l'industrie de production derrière la marque (par exemple,

---

47. *Idem.*

48. ILLICH I., *La convivialité*, p. 126.

pour notre sujet, le mode de production industrielle qu'il y a derrière Herta ou Charal) dont il s'agit, comme l'explique Illich :

Par ce terme, j'entends la domination d'un type de produit plutôt que celle d'une marque. Dans un tel cas, un procès de production industriel exerce un contrôle exclusif sur la satisfaction d'un besoin pressant, en excluant tout recours, dans ce but, à des activités non industrielles<sup>49</sup>.

Ainsi, c'est quand une industrie s'impose comme étant la seule à pouvoir satisfaire des besoins nécessaires auxquels des réponses individuelles étaient parfaitement envisageables que se produit le monopole radical. Il se traduit concrètement par l'obligation de consommer cette industrie et l'inaptitude, acquise faute d'entretien et de transmission des compétences personnelles appropriées, à répondre soi-même à ces besoins. Illich donne des exemples très éclairants : face à la voiture individuelle, la marche, le vélo et les transports en commun sont non seulement abandonnés, car jugés moins efficaces au prisme de la société de consommation, mais l'espace public se trouve réaménagé de sorte à rendre difficiles les autres manières de se déplacer nécessitant un moindre équipement technologique individuel, car les villes sont façonnées par et pour les voitures au point de rendre des zones entières inaccessibles aux piétons valides, sans même parler des personnes en situation de handicap. Dans d'autres domaines, des monopoles radicaux imposent de nouvelles habitudes alimentaires (on rend complexe et coûteuse une alimentation qui ne soit pas à base de viande industrielle), vestimentaires (on rend la fabrication de ses propres vêtements plus complexe et coûteuse que le recours à la *fast fashion*, dont commence même à émerger, ces derniers temps, une *ultra-fast fashion*). De nouvelles habitudes de divertissements émergent (on donne l'illusion qu'il est plus difficile et cher de s'amuser sans l'interface des écrans), de voyage (le GPS rend progressivement incapable de s'orienter avec une carte), etc. Pour Illich, « il y a monopole radical lorsque l'outil programmé évince

---

49. *Ibid.*, p. 80.

le pouvoir-faire de l'individu<sup>50</sup>». La notion large d'outil<sup>51</sup> est assurément capitale chez Illich, qui estime qu'avant d'en utiliser un quel qu'il soit, il faut se demander s'il va augmenter notre pouvoir-faire en tant qu'humain ou s'il va le remplacer complètement<sup>52</sup>. Illich distingue pour cela deux types d'outils, qu'il associe à deux types d'énergie dont l'homme dispose selon lui. Le premier outil, qu'il nomme l'outil « maniable », adapte l'énergie que l'individu produit lui-même, ce qui le rend productible et utilisable par n'importe quel individu. Le second en revanche, qu'il appelle outil « manipulable », ne peut servir qu'à accompagner, multiplier une énergie extérieure à l'individu et potentiellement infiniment supérieure (charrue, avion, ordinateur, etc.)<sup>53</sup>. Nous pouvons par exemple nous déplacer en marchant, et nous trouver dans le premier cas, ou en prenant la voiture et nous trouver dans le second. En fonction de notre choix face à cette alternative, nous ne disposerons pas du même niveau de compétences et d'autonomie, tout comme, plus largement, face au choix entre manger ce que nous produisons dans notre potager, manger des plats tout préparés à réchauffer, ou aller au restaurant. En outre, Illich nous met en garde : un outil manipulable peut devenir un outil inhumain, destructeur, dès lors qu'il où il « accroît l'uniformisation, la dépendance, l'exploitation et l'impuissance<sup>54</sup> ».

Si on la transpose à l'échelle des processus institués dans leur globalité comme il l'a lui-même fait à plusieurs reprises, cette analyse d'Illich nous semble tout à fait éclairante quant à ce qu'il se passe dans les abattoirs. Du Moyen Âge jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les bouchers

---

50. *Ibid.*, p. 82.

51. Pour Illich, l'outil s'entend « au sens le plus large possible d'instrument ou de moyen, soit qu'il soit né de l'activité fabricatrice, organisatrice ou rationalisante de l'homme, soit que, tel le silex préhistorique, il soit simplement approprié par la main pour réaliser une tâche spécifique, c'est-à-dire mis au service d'une intentionnalité. [...] La catégorie de l'outil englobe tous les instruments raisonnés de l'action humaine, la machine et son mode d'emploi, le code et son opérateur, le pain et les jeux du cirque. On voit que le champ couvert par le concept d'outil varie de culture à culture. Il dépend de la prise qu'une société donnée exerce sur sa structure et son environnement. Tout objet pris comme moyen d'une fin devient outil. » *Ibid.*, p. 43-44.

52. *Ibid.*, p. 124.

53. *Ibid.*, p. 44.

54. *Ibid.*, p. 51.

abattaient eux-mêmes, en pleine ville, dans de petites tueries particulières (privées), à la vue de tous. Or le développement des villes et l'augmentation de la consommation carnée ont conduit à déplacer l'activité de mise à mort dans des abattoirs éloignés des centres urbains, et cet éloignement est allé de pair avec une industrialisation du processus global de production, par séparation, centralisation et intensification de chacun des trois segments constituant désormais le triptyque technique abattage-découpe-stockage. La viande, devenue substance anonyme, sans histoire(s), disponible en quantité virtuellement infinie, est produite par un travail très fragmenté qui s'avère plus efficace et facile à contrôler d'un point de vue sanitaire. Grâce à l'invisibilisation des lieux et du processus qui leur épargne désormais le spectacle du sang des bêtes et les plonge dans l'ignorance du contenu réel de leurs lasagnes, les individus se nourrissent d'autant plus placidement de viande. Il y a donc hétéronomie pour eux, puisqu'ils délèguent leur compétence à juger du bien-fondé et de la soutenabilité morale des processus de production dont ils dépendent pour se nourrir aux services de communication des entreprises de la filière viande. Et il y a aussi hétéronomie pour les éleveurs qui sont de plus en plus nombreux à déplorer la perte de sens dans de nombreux aspects de leur profession (économique, technique, etc.) par le déni de leur compétence pour mettre eux-mêmes à mort leurs bêtes par l'institutionnalisation de l'abattage hors des fermes sous couvert des réglementations sanitaires exigées par la production industrielle.

Pourtant, nombreux sont ceux qui ne se reconnaissent absolument pas dans la maltraitance infligée dans les abattoirs, et il y a tout lieu de supposer que, du point de vue de l'animal, ils pourraient développer de meilleures compétences de mise à mort que les ouvriers spécialisés assommant ou égorgeant à la chaîne. Bien qu'il existe des démarches en cours en faveur de l'abattage mobile, on peut malheureusement, au regard de l'analyse d'Illich, rester sceptique sur leur capacité à améliorer en profondeur le bien-être animal. Si l'agro-industrie est effectivement en situation de monopole radical, nous ayant massivement convaincus que nous ne pouvons manger autrement que par son entremise de sorte qu'au-delà

de la dépendance technique, notre faculté cognitive à l'interroger comme un choix parmi d'autres est abolie, le système ne pourra que persévérer dans son inhumanité. D'ailleurs, pour contrecarrer une telle dépossession de tout esprit critique, Illich ne semble pas croire au pouvoir du système éducatif, lui qui a pu affirmer que l'école déforme plus qu'elle n'éduque<sup>55</sup>. C'est certes sur ce point précis que sa remise en cause des fondements de notre société peut paraître à première vue outrancière, mais en réalité, ses critiques portent moins sur l'éducation en tant que telle que sur la forme institutionnelle qu'elle revêt. Pour Illich, l'éducation instituée est devenue l'outil d'un État et son agence de publicité qui nous fait croire que nous avons besoin de ce que la société nous impose, sous la forme précise où elle nous l'impose et surtout pas autrement. Cette critique n'est pas totalement désuète, comme nous avons pu le voir, car dans une société de consommation comme la nôtre, il faut sans cesse profiter davantage, valoriser la consommation de certaines choses plutôt que d'autres (consommer du lait, de la viande) pour être dans la normalité, produire à bas coût, et cela s'enseigne très tôt. Et nul doute qu'aujourd'hui, ce sont bien des institutions hétéronomes, devenues solidairement système hégémonique, qui règnent en maîtresses, au profit, entre autres, de l'industrie de la viande, consacrant l'avènement du carnocène et la perte d'autonomie alimentaire qui limite nos capacités à opérer des choix éclairés et à diversifier nos modes de consommation. L'élevage industriel est indéniablement devenu un outil inhumain, qu'il serait urgent de transformer radicalement.

### Des contre-productivités à la convivialité

Pour qualifier précisément les effets néfastes que les monopoles radicaux finissent par générer, directement ou indirectement et chacun dans leur domaine, Illich parle de contre-productivités. Celles-ci apparaissent lorsque l'usage déraisonné d'un outil pervertit sa vocation première, au point qu'il devient sa propre fin indépendamment de ses effets, lesquels, au-delà d'un certain seuil,

---

55. ILLICH I., *Une société sans école*, in *Œuvres complètes*, p. 205-377.

deviennent opposés aux attentes initiales. Ainsi, pour lui, l'automobile fait désormais perdre plus de temps qu'elle n'en fait gagner car nous ne nous servons plus de nos pieds pour autre chose qu'appuyer sur les pédales de frein ou d'accélérateur, ce qui nous transforme nous-mêmes en outils. L'outil ne nous sert plus, nous devenons l'outil asservi. Nous sommes enchaînés à des embouteillages, à des coûts d'entretien élevés, etc. Sans la voiture, il est extrêmement difficile pour bon nombre de gens de vivre dignement, d'avoir un travail, un loyer décent<sup>56</sup>. Mais souvent, on se rend compte qu'elle est prise pour quelques centaines de mètres en ville, alors que nous irions plus vite à pied. Or, à bien y réfléchir, la production de viande dans son état actuel peut fournir un autre très bon exemple de ces contre-productivités<sup>57</sup>. Bien que le modèle industriel ait permis à certains d'accéder à une certaine abondance dans un domaine précis, il est aujourd'hui admis que ses impacts environnementaux, sociaux et sanitaires nous conduisent dans une impasse : misères humaine (accidents du travail, précarité) et animale (négation de l'intérêt à vivre des individus), pollutions multiples, perte d'indépendance voire de souveraineté, risques pour la santé humaine à l'échelle individuelle (maladies dites de civilisation, intoxications) et collective (zoonoses). Et si nous élargissons au vivant et à l'environnement, les usines à viande détruisent tout, les êtres individuels et les milieux de vie partagés<sup>58</sup>.

Prenons deux exemples de contre-productivités repérables dans la viande industrialisée : premièrement, Knickers, un spécimen australien de bœuf qui, par sa taille et son poids record, pourrait être considéré comme un admirable chef-d'œuvre d'optimisation de la productivité de chair consommable par la zootechnie. Mais comme la course à la rentabilité a été menée de front par la zootechnie et

---

56. ILLICH I., *Énergie et équité*, in *Cœuvres complètes*, p. 383-447.

57. Ces contre-productivités ont été particulièrement bien mises en lumière et analysées par le biais de la fiction littéraire à différentes époques, comme nous l'avons vu précédemment.

58. L'exemple des algues vertes a été récemment et richement documenté. L'enquête de terrain d'Inès Léraud a en particulier donné naissance à une bande dessinée : LERAUD Inès et VAN HOVE Pierre, *Algues vertes, l'histoire interdite* et à un film : JOLIVERT Pierre, *Les algues vertes*.

par l'hyperspécialisation des tâches de transformation de l'animal en viande, cette dernière reposant entre autres sur un calibrage extrêmement rigide de chaque geste, les abattoirs ont été contraints d'épargner Knickers car il était hors format! L'objectif initial du processus justifiant l'existence même de Knickers, qui était de produire des morceaux de chair consommable, n'est donc plus atteint du fait même des efforts pour accroître sa propre performance: il y a incontestablement contre-productivité. Deuxièmement, l'usage massif des antibiotiques dans les élevages est illustratif de la façon dont les contre-productivités peuvent s'enchaîner. On a déjà vu que plus un antibiotique est efficace, plus il est utilisé préventivement et massivement, et plus l'apparition de résistance à son égard arrive rapidement. Mais l'écologue de la santé Serge Morand insiste plus particulièrement sur le renforcement de l'antibiorésistance, en évoquant une expérimentation récente qui démontre que le glyphosate a des effets significatifs sur la rapidité d'évolution et de résistance aux antibiotiques par les bactéries :

Des bactéries exposées aux antibiotiques développent plus rapidement des résistances quand elles sont également mises en présence de l'herbicide. [...] Le stress, et donc celui occasionné par les biocides, augmente les taux de mutations et d'échanges de gènes chez les bactéries, dont les gènes d'antibiorésistance<sup>59</sup>.

Finalement, ce ne sont pas tant l'industrie, la technique, l'innovation ou la division du travail en elles-mêmes qui sont à mettre en cause de manière absolue que le refus de leur fixer des limites, la volonté de dépasser certains seuils. La notion de seuil est essentielle pour comprendre les contre-productivités, ce moment où tout bascule, où, de moyen au service d'un projet, la marchandise devient un obstacle qui empêche l'homme d'être l'artisan de son devenir. Plus n'est pas toujours synonyme de mieux, et abondance, de liberté. Pour Illich,

---

59. MORAND S., *L'homme, la faune sauvage et la peste. La colère d'un écologue de combat*, p. 133.

L'équilibre de la vie se déploie dans plusieurs dimensions; fragile et complexe, il ne transgresse pas certaines bornes. Il y a certains seuils à ne pas franchir. Il nous faut reconnaître que l'esclavage humain n'a pas été aboli par la machine, mais en a reçu figure nouvelle. Car, passé un certain seuil, l'outil, de serviteur, devient despote. [...] Alors commence le grand enfermement<sup>60</sup>.

Il existe un point d'inflexion, un point de passage entre des éléments de nature différente. Vient un moment où la marchandise, d'objet de libération devient objet d'aliénation, de dépossession de l'individu. Ou l'outil, de maniable, devient manipulable, puis dominant, puis destructeur. Alors, le modèle de production devient contre-productif, et là où les gens croyaient trouver plus d'autonomie, davantage de choix, ils trouvent plus de dépendance et perdent leur capacité d'action. Les marchandises étouffent ceux qu'elles étaient censées libérer. Pour Illich, vient un moment où le recours croissant aux marchandises – ce qui est produit par d'autres – ne permet plus de satisfaire les besoins, mais simplement d'entretenir ou accroître cette demande. Les gens ne savent plus rien faire d'autre que consommer, et ceux qui tentent de sauvegarder leur autonomie doivent progressivement choisir entre exclusion et soumission aux règles communes: dans une ville où l'automobile est reine, se déplacer à pied ou en vélo devient dangereux. S'abstenir de consommer des produits carnés dans une société où le carnisme est roi, c'est risquer soit d'expérimenter la pénurie, alimentaire ou dans d'autres domaines, soit de boire contre son gré du jus de tomate salé à l'extrait de poisson ou de la bière filtrée à la vessie de poisson, ou de manger des courges bio pesticiées, ou de se laver avec du cartilage de bœuf dissimulé dans le savon, etc. et dans tous les cas, s'exposer à des moqueries permanentes. Ce que mettent en valeur les notions illichienues de seuil et de contre-productivité, c'est l'excès, l'*hubris*. Nous sommes dans la surconsommation de tout, et dans l'illusion de l'autonomie dans de nombreux domaines. De nos jours, la démesure semble être devenue la norme, le standard. En

---

60. ILLICH I., *La convivialité*, p. 12-13.

contrepoint à celle-ci, Illich propose à la place de l'outil maniable et de l'outil manipulable, un autre outil moins dominant, un outil qui serait convivial et qui, à condition de n'être ni perverti ni dévoyé, pourrait être libérateur. Cet outil convivial, en tant que moyen au service d'une intentionnalité, doit être partageable, simple d'utilisation, maîtrisé, au service de l'autonomie de son utilisateur, de l'imagination et de la créativité duquel il n'est qu'un simple vecteur, afin de retrouver du sens, du lien. Selon Illich,

l'outil est convivial dans la mesure où chacun peut l'utiliser, sans difficulté, aussi souvent ou aussi rarement qu'il le désire, à des fins qu'il détermine lui-même. L'usage que chacun en fait n'empiète pas sur la liberté d'autrui d'en faire autant. Personne n'a besoin d'un diplôme pour avoir le droit de s'en servir ; on peut le prendre ou non. Entre l'homme et le monde, il est conducteur de sens, traducteur d'intentionnalité<sup>61</sup>.

Cet outil peut être considéré comme bon, car l'on peut travailler avec lui pour répondre à nos besoins, mais pas lui déléguer entièrement le travail pour qu'il le fasse à notre place sans même que nous ayons à en contrôler le résultat à terme. À l'époque où Illich élaborait sa typologie des outils, le téléphone pouvait lui servir d'exemple d'outil convivial<sup>62</sup>, bien qu'il faille admettre que de nos jours, il ne semble plus en être un. Mais au-delà de sa définition même, Illich entendait surtout présenter l'outil convivial comme le pivot d'une refonte complète de notre manière de faire société, qui deviendrait une véritable « société conviviale<sup>63</sup> », non plus aliénante mais émancipatrice.

Illich emprunte le terme « convivialité » au gastronome Jean-Anthelme Brillat-Savarin, qui fut le premier à l'employer en 1825, dans sa *Physiologie du goût*, pour désigner le plaisir de la vie en

61. *Ibid.*, p. 45.

62. *Ibid.*, p. 46.

63. Il va notamment s'inspirer de plusieurs sources, tout d'abord du latin *convivialis*, relatif au repas pris en commun, dérivé de *convivere*, « vivre ensemble, manger ensemble »... mais également de l'espagnol *convivencialidad* dérivé du verbe *convivir* (vivre avec). *Ibid.*

commun, au sein d'équilibres nécessaires à trouver, comme autour d'une table. Le philosophe Thierry Paquot le présente ainsi :

la *convivialité* est d'abord un état d'esprit, une façon d'être avec autrui qui efface les différences socio-économiques et rassemble aimablement des individus au caractère tranché et singulier en une même communauté quasi égalitaire. La convivialité n'homogénéise pas mais pacifie et socialise, elle admet chacun autour de la table sans aucune distinction de statut ni hiérarchie sociale. À la différence de la commensalité qui, elle, marque les liens de subordination<sup>64</sup>.

Pour Illich, dans cette société conviviale, le travail devra porter sur une nécessaire réinstitution des limites, un rééquilibrage, une détermination des seuils de nocivité des outils. En outre, l'objectif d'Illich, c'est qu'au sein de cette société conviviale, on puisse retisser du lien entre les gens et refaire place à l'autonomie créatrice de chacun. Il faut réfléchir à remettre la technique au service de l'autonomie et du vivant, diversifier les modes de production, et faire en sorte que le mode industriel de production actuel n'impose plus son monopole radical : « J'appelle société conviviale une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil<sup>65</sup> ». Là où la productivité ne se compte qu'en avoir, la convivialité, quant à elle, met l'être au centre. La philosophe Corine Pelluchon parle quant à elle de la convivance comme d'un désir de passer du « vivre de » au « vivre avec », et dans l'idéal au « vivre pour<sup>66</sup> ». Il s'agit, dans cette perspective, d'éprouver le plaisir qu'il y a à vivre les uns avec les autres dans toute notre diversité, et non les uns à côté des autres : « La convivance s'applique à une communauté pensée comme un tout dynamique dont l'harmonie n'exclut pas la pluralité<sup>67</sup> ». La convivialité d'Illich, comme

---

64. PAQUOT Thierry, « La convivialité selon Ivan Illich », *Topophile*.

65. ILLICH I., *La convivialité*, op. cit., p. 13.

66. PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération*, p. 164.

67. *Ibid.*, p. 165.

la convivance de Pelluchon, permettent de développer l'attention à l'autre, et de réfléchir à ce que l'on doit à autrui, aux autres vivants, à ces ressources qui sont limitées, aux conséquences de leur pénurie dans notre quotidien partagé. Il nous semble en effet souhaitable d'élargir cette société conviviale aux êtres dans leur ensemble, et que dans ce cadre, les pratiques végétariennes puissent être de véritables outils conviviaux vecteurs de convivance, au sens où elles répondraient aux trois exigences principales qui caractérisent un bon outil tel que défini par Illich : « Il est générateur d'efficience sans dégrader l'autonomie personnelle, il ne suscite ni esclaves ni maîtres, il élargit le rayon d'action personnel<sup>68</sup> ».

Nous sommes aveuglés par des contre-productivités qui, tout en nous maintenant dans l'illusion de leur nécessité, renforcent sans cesse ce contre quoi elles doivent lutter. Illich met en cause les outils du système capitaliste, ceux qui aliènent, dominent et diminuent la réflexion, la liberté d'agir, le pouvoir de faire. Il encourage à imaginer et utiliser des outils conviviaux, qui ne génèrent que très peu de dépendances, peuvent être entretenus simplement, et dont les usages sont aisément transmissibles. Mais rendre les choses plus simples nécessite sans doute de réfléchir à ce qui est suffisant, à nos limites, à ce dont nous avons besoin et ce qui nous paraît superflu. Car finalement, la question cruciale que pose l'anthropocène est peut-être de se demander quels sont les moyens de lutter contre l'*hubris*. Comment l'humanité peut-elle apprendre à s'autolimiter ? Là encore, plusieurs auteurs, dans la seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle, à contre-courant de leur époque et de la nôtre, ont avancé des idées intéressantes sur ce sujet.

## Penser la liberté hors de l'abondance

Pour Illich, il faut bien avoir à l'esprit que la convivialité s'applique à l'outil et non à l'homme qui l'utilise. En effet, usant d'un mot qui peut sembler contre-intuitif, Illich qualifie d'austère<sup>69</sup>

---

68. ILLICH I., *La convivialité, op. cit.*, p. 27.

69. *Ibid.*, p. 13.

l'homme qui, utilisant avec compréhension et plaisir l'outil convivial, sait faire preuve de joie et se montre capable de vivre dans l'équilibre. Il souligne ainsi qu'un tel homme se montre par là même capable d'éviter les plaisirs superficiels qui dégradent les relations, et de privilégier ceux qui les enrichissent<sup>70</sup>. Illich propose, afin de rompre avec le productivisme et la société de consommation, de s'engager dans une société plus sobre, dans laquelle les individus pourront et sauront faire preuve d'ascèse volontaire et conviviale: «Il faut apprendre à renoncer, ce qui ne s'apprend pas à l'école, apprendre à vivre à l'intérieur de certaines limites<sup>71</sup>». Cette ascèse, cette pauvreté volontaire, à laquelle Illich appelle, c'est un renoncement choisi, réfléchi, joyeux même, qui prend en compte les véritables besoins de l'individu et rejette, par contraste, les besoins fabriqués, absurdes, inutiles, fabriqués par la société de consommation, qui font perdre en autonomie. C'est aussi un chemin de solidarité, d'amitié, d'entraide. Pour Illich, rien de simple là-dedans, car il s'agit ni plus ni moins de se désaccoutumer de l'idéologie de la croissance à tout prix, de renoncer aux rêves de l'illimitisme et de la puissance, de nous détourner des images de cornes d'abondance dont nous sommes abreuvés quotidiennement. Pour ce faire, un effort individuel prolongé doit obligatoirement être consenti par l'individu, car l'ascèse qu'il propose est une vertu à faire grandir à force d'apprentissage et d'entraînement, comme il l'expliquait lui-même à l'occasion d'un entretien avec le journaliste David Cayley:

Bon, *askêsis* est le vieux mot pour dire exercice, entraînement, répétition. Je dirais que ce dont nous avons besoin est un mot difficile à prononcer aujourd'hui: la vertu – la répétition d'actes de foi, d'espérance et d'amour qui lentement crée en vous, psycho-physiquement, une aise à réaliser<sup>72</sup>.

---

70. *Ibid.*, p. 14.

71. *Ibid.*, p. 98.

72. CAYLEY David et ILLICH I., *La corruption du meilleur engendre le pire*, p. 305, cité par PAQUOT Thierry, *Ivan Illich pour une ascèse volontaire*, p. 43.

Illich propose ainsi un chemin d'exercice, de façonnage de la vertu d'*askêsis*, laquelle pourrait fonder un projet de société dans la mesure où elle n'est pas privation sacrificielle, mais joie de retrouver le pouvoir-faire et le vivre ensemble. Il s'agit de mettre en œuvre un véritable projet de limitation choisie, en toute solidarité.

Gorz oppose quant à lui l'idéologie du rendement maximum et la nécessité d'établir une « norme du suffisant » qui lui serait totalement incompatible « en raison de l'autolimitation des besoins et de l'effort consenti qu'elle implique<sup>73</sup> ». Pour Gorz comme pour Illich, cette norme du suffisant n'est pas une entrave à la liberté individuelle mais bien une réflexion, un arbitrage pour mieux vivre ensemble en équilibre, retrouver la juste mesure. Il fait sienne la formule « gain suffisant pour l'artisan, bénéfice suffisant pour le marchand<sup>74</sup> » pour sortir de la surconsommation. En outre, Gorz nous enjoint à l'autolimitation, à « limiter les besoins et les désirs pour limiter l'effort à fournir<sup>75</sup> » avant que cette limitation ne devienne un véritable sacrifice qu'il nous faudra subir sans plus avoir le temps d'arbitrer, d'y réfléchir ensemble, d'y consentir, et que les efforts à fournir soient trop lourds. Elle doit être placée au cœur d'un nouveau pacte social<sup>76</sup>, et certainement pas imposée comme une dictature. Reconnaisant volontiers que les normes du suffisant n'existent pas (« Enfin, il n'existe aucune norme communément acceptée du suffisant qui pourrait servir de référence à l'autolimitation. Et pourtant, celle-ci demeure la seule voie non autoritaire, démocratique vers une civilisation industrielle éco-compatible<sup>77</sup> ») il appelle d'autant plus à les débattre collégialement à partir des milieux de vie vécus et partagés, avec équilibre et juste mesure, car les ressources de la planète étant limitées, leur surconsommation par quelques-uns, en plus d'être injuste et destructrice, entraîne la condamnation à la misère pour d'autres. Gorz considère l'autolimitation comme un outil nécessaire pour stopper la fuite en avant qui va engendrer

73. GORZ A., GILLAND Christophe (éd.), *Éloge du suffisant*, p. 38. Le texte originel de Gorz s'intitulait *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*.

74. *Ibid.*, p. 39.

75. *Ibid.*, p. 38.

76. *Ibid.*, p. 47.

77. GORZ A., *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*, p. 26.

toujours plus de misère et de souffrance. Et même s'il ne pensait sans doute pas aux animaux, de fait, ils sont toujours plus nombreux à faire l'objet de tous types d'utilisations humaines profondément injustes, et cette norme du suffisant pourrait être un levier pour penser les territoires de la nécessité et ceux du superflu. Ainsi, avec Gorz, nous nous demandons si cette norme du suffisant pourrait être la base d'un nouveau projet social avec le vivant, et dans l'affirmative, comment le construire. Selon les propres termes de Gorz, « nous sommes incapables de décider, voire de nous demander de *quoi* nous avons besoin en quantité et en qualité. Nos besoins sont amputés, formatés, appauvris par l'omniprésence des propagandes commerciales et la surabondance des marchandises<sup>78</sup> ». Alors, comment penser une société plus simple, plus vivante car libérée de ses outils aliénants ?

Pour le philosophe, psychanalyste et économiste Cornélius Castoriadis, « une société vraiment libre, une société autonome, doit savoir s'autolimiter, savoir qu'il y a des choses qu'on ne peut pas faire ou qu'il ne faut même pas essayer de faire ou qu'il ne faut pas désirer<sup>79</sup> ». Chez lui non plus, liberté et autolimitation ne sont pas antithétiques, car la liberté qui se réalise, c'est celle qui s'autolimite, bien consciente de ce qu'elle ne doit pas outrepasser alors même qu'elle en a la possibilité. Pour Castoriadis, il s'agit de développer une faculté à arbitrer entre tout ce qu'il serait possible de faire, c'est-à-dire à renoncer à une partie de ces potentialités. La liberté réelle est celle qui s'exerce dans le choix de ce à quoi on va renoncer, et non dans le fait de tout avoir sans contrainte. Comme chez Illich, certains domaines de nos vies, certains outils, doivent retrouver une place utile, et non aliénante. Cette éthique de la limitation, pour être véritablement rupture, transgression des normes du capitalisme, devrait alors également être non violente à l'égard des animaux non humains. Car, s'il s'agit désormais de rompre, de

---

78. GORZ A., « Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme », cité par GOLLAIN Françoise, *André Gorz pour une pensée de l'écossocialisme*, p. 15.

79. Propos tenus lors d'un entretien avec Daniel Mermet à l'occasion de la publication de *La montée de l'insignifiance* en novembre 1996, republié ultérieurement par le magazine *Là-bas*. CASTORIASDIS Cornelius et MERMET D., « Le triomphe de l'insignifiance », *Là-bas*.

passer du quantitatif au qualitatif, et de cesser de détruire le vivant, admettant enfin que « “Mieux”, ce peut être “moins” : créer le minimum de besoins, les satisfaire par la moindre dépense possible de matières, d'énergie et de travail, en proposant le moins possible de nuisances<sup>80</sup> ». Il ne s'agit pas seulement de désirer moins pour consommer moins, il s'agit aussi de désirer mieux, afin de remettre au centre, par une intensification de notre attention à nos relations avec notre milieu de vie, aux autres vivants, ce qui a été marginalisé par le paradigme de la modernité et ses pratiques addictives qui empoisonnent, isolent. Ces avec ces pratiques qu'il faut désormais rompre, et qui font que « le travailleur réduit à une marchandise ne rêve que de marchandises<sup>81</sup> », bercé qu'il est d'illusions cornuopiennes. Ainsi, sortir des croyances dérivées du mythe de la corne d'abondance, telles que l'illimitisme ou le solutionnisme technologique, était déjà une des pistes les plus urgentes à suivre pour établir un réel projet de liberté et de solidarité entre vivants.

Plus récemment, l'économiste Serge Latouche, en héritier direct de ces penseurs, s'est penché sur le sujet, et pour lui, la pauvreté véritable naît dans « la perte de l'autonomie et la toxicodépendance au consumérisme<sup>82</sup> ». Selon Latouche, nous vivons dans une société fondée sur une triple illimitation : « celle de la production, celle de la consommation et surtout celle de la génération de déchets et de pollution, qui réduit tout à néant<sup>83</sup> ». Cette triple illimitation, que l'on retrouve parfaitement dans le processus industriel de production de viande, nous donne l'illusion de l'abondance, or celle-ci ne peut exister que lorsqu'il y a des limites. De toute évidence, s'il n'y a que des désirs infinis, ils sont condamnés à ne jamais être comblés : « nous vivons dans des sociétés de gaspillage, pas d'abondance. L'abondance véritable ne peut au contraire exister que si les besoins

---

80. GORZ A., « Écologie et liberté », in *Écologie et politique*, p. 13.

81. GORZ A., « Richesse sans valeur, valeur sans richesse », *Cadernos IHV ideias*, p. 134, cité par GOLLAIN Françoise, *Ibid.*, p. 15.

82. LATOUCHE Serge, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, p. 26.

83. LATOUCHE S., *Renverser nos manières de penser. Metanoïa pour le temps présent*, p. 139.

à satisfaire connaissent des limites<sup>84</sup>», c'est pourquoi l'auteur souhaite développer ce qu'il appelle l'abondance frugale<sup>85</sup>, descendante directe de l'ascèse conviviale illichienne. L'ascèse conviviale, l'éloge du suffisant, l'autolimitation, l'abondance frugale, l'éthique de la non-puissance, sont autant de chemins qui nous délivrent de nos ignorances, de nos impuissances, et si nous prolongeons ces pensées pour les élargir à une communauté vivante pas seulement constituée d'humains, elles peuvent dessiner d'autres horizons. Elles nous enjoignent à lâcher prise, à lever le pied, à sortir de la domination et de la destruction, et parallèlement, à être acteurs à la barre du changement plutôt que spectateurs qui subissent. Le progrès à tout prix est devenu contre-productif et les outils qui sont les siens, destructeurs. Illich, Gorz, Castoriadis, ont certes réfléchi depuis un monde qui n'était qu'à l'aube de la Grande accélération, et où les grands concepts aujourd'hui incontournables pour appréhender les spécificités de l'anthropocène étaient encore en gestation, mais cela n'enlève rien à la capacité de leur analyse à remettre en perspectives les illusions que crée le carnoène. Cette idéologie de la viande à tout prix est un esclavage mental qui nous fait perdre notre autonomie alimentaire, détruire nos milieux de vie, et, manifestement, fuir comme la peste toute forme d'ascèse collective, toute satisfaction du nécessaire, toute frugalité, toute idée de non-puissance. Illich, Gorz, Castoriadis ont encore une pertinence de nos jours, puisqu'ils ouvrent des portes pour changer radicalement nos rapports au progrès, à la croissance, à l'aliénation, à la perte de sens et d'autonomie. Ils ont su porter sur la société occidentale et le monde moderne un regard critique et éclairé qui peut encore faire sens de nos jours. Grâce aux outils qu'ils ont élaborés, nous nous demandons dans quelle mesure les pratiques végétariennes peuvent aider à nous autolimiter, à nous contenter, à aller à l'essentiel, et en ce cas comment les promouvoir. Car la question « quel avenir pour demain ? » se dessine et se décide déjà maintenant, à coups de couteaux et de fourchettes dans notre assiette, et les pratiques végétariennes éclairées et

---

84. *Ibid.*, p. 51.

85. LATOUCHE S., *Vers une société d'abondance frugale*, op. cit. D'autres encore ont parlé de « sobriété heureuse », comme l'essayiste Pierre Rabhi.

conviviales sont sans doute l'un des plus gros leviers, l'un des outils conviviaux les plus performants de révolution, de remise en cause. Encore faut-il être libre d'actionner cet outil primordial pour faire face aux enjeux qui sont les nôtres...

Les connaissances rationnelles ne suffisent pas à changer les comportements, notamment alimentaires. La conscience de seuils menant aux contre-productivités devrait pourtant, d'un point de vue rationnel, l'emporter sur les bénéfices estimés. Et plus largement, tous les discours rationnels faits de chiffres, de rapports, de graphiques, comme ceux produits par les ONG ou le GIEC, sont convaincants. Pourtant, on continue à manger de la viande et à dénigrer les pratiques végétariennes, à ne pas vouloir les promouvoir, à les stigmatiser. Avant de pouvoir changer nos pratiques, il faut sans doute aller du côté des croyances, des représentations, des mythes constitutifs de notre société, car ce sont eux qui sous-tendent nos actes de consommation. Nos préférences alimentaires, qui sont en fait des habitudes validées socialement, sont instituées dans nos imaginaires. Ce sont sans doute ces imaginaires qu'il faut renverser en premier lieu si l'on veut que ces éléments d'analyse ne restent pas inaudibles. Il y a donc une réelle nécessité à libérer nos imaginaires en les déviandisant, pour refonder le politique et nos manières d'agir collectivement et individuellement. Il faut sortir de l'imaginaire dominant, socle de nos normes sociales insoutenables, prédatrices, consuméristes et contraires au vivant, pour pouvoir en créer de nouvelles plus vertueuses. Parmi celles-ci, les pratiques végétariennes s'imposent comme une mise en œuvre – certes insuffisante en elle-même – des principes d'autolimitation, de convivialité et d'éloge du suffisant. En réalité, l'imaginaire actuellement dominant apparaît d'une nature telle que s'en extraire semble relever d'une véritable décolonisation, terme dont on pèsera tout d'abord les implications avant de montrer qu'elle passe par une réflexion autour des rituels mythopoétiques nécessaires pour opérer une véritable métanoïa, concept proposé par Latouche pour désigner le renversement de nos manières d'être, redéfinissant la liberté au travers de la subsistance.

## De la nécessité de déviandiser nos esprits, nos regards et nos pratiques

### Décoloniser nos imaginaires

Il y a belle lurette que l'on n'achète plus des habits, mais de la mode ou de la respectabilité. Le public n'achète plus des produits mais des satisfactions, des significations... Dans ce nouveau contexte, l'essentiel est de créer la différence et non l'équivalence, d'inventer le service nouveau qui s'impose par son attrait, par les significations dont il est chargé: puissance, considération, sécurité, bon goût, bonheur<sup>86</sup>.

Castoriadis aimait rappeler la phrase de Platon: «Les murs même de la Cité éduquent les citoyens». Quand on est à l'Acropole, à Athènes, on comprend ce que cela veut dire, les murs élevant l'esprit, mais dans nos périphéries urbaines, à quoi nos murs éduquent-ils, sinon à consommer des lessives? On voit bien que l'on touche là le cœur de la colonisation de l'imaginaire<sup>87</sup>.

Castoriadis est un penseur pour qui l'imaginaire occupe une place primordiale dans la constitution de la société<sup>88</sup>. Il a notamment montré comment l'institution imaginaire de l'économie a précédé, voire préconditionné l'émergence de la société capitaliste: «“l'économie” et “l'économique” sont des significations imaginaires sociales centrales, qui ne “se réfèrent” pas à quelque chose, mais à partir desquelles sont socialement représentées, réfléchies, agies, faites une foule de choses *comme* économiques<sup>89</sup>». Nous avons des imaginaires qui signifient et structurent nos comportements sociaux. Selon l'analyse du philosophe Nicolas Poirier,

---

86. Propos tenus par Marcel Boiteux, directeur général d'EDF, devant l'Académie des sciences commerciales, le 20 mars 1972, cités par GORZ A., *Ecologica*.

87. LATOUCHE S., *Renverser nos manières de penser*, p. 156.

88. CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*.

89. *Ibid.*, p. 484.

Cet imaginaire doit être envisagé sous deux aspects: l'imaginaire instituant et l'imaginaire institué. Par imaginaire instituant, il faut entendre l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes; et par imaginaire institué non pas l'œuvre créatrice elle-même («l'instituant»), mais son produit («l'institué») – soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir...) ou immatérielles (langage, normes, lois...)°.

La notion d'institution, en tant que création sociale, est capitale. Elle peut être institution hétéronome, imposée par quelques-uns, ou alors elle peut être auto-institution de la société, en tant qu'elle émane d'une production réfléchie, choisie de normes et valeurs devant traverser la société par la société elle-même. Elle devient dans ce cas l'émanation d'une autonomie qui se donne à elle-même ses propres lois pour son propre agir<sup>91</sup>. Pour Castoriadis, sortir de l'hétéronomie pour se réapproprier une société qui reflète au mieux ce qui est souhaité est primordial, mais comment savoir ce que les individus aliénés souhaitent véritablement? Comprennent-ils tous que l'expansion illimitée dans tous les domaines est un projet à cesser de mettre en œuvre rapidement, tant l'hétéronomie sociale nous réduit, selon Castoriadis, à n'être que des individus privatisés enfermés dans nos imaginaires clos et dans nos entre-soi, d'où on ne questionne plus les règles qui régissent le monde, les normes sociales établies, et les politiques en place<sup>92</sup>? Tout lui semble figé, inébranlable, nous lui apparaissent

comme monades psychiques, qui se vivent dans la toute-puissance, qui ne connaissent pas de limites, ou ne reconnaissent pas de

---

90. POIRIER Nicolas, «Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical», *Revue du MAUSS*, p. 383-404.

91. CASTORIADIS C., «L'individu privatisé», *Le Monde diplomatique*.

92. *Idem*.

limites à la satisfaction de leurs désirs, devant lesquels tout obstacle doit disparaître<sup>93</sup>.

Notre société actuelle est hétéronome, certes pas dans le sens où la loi viendrait de Dieu ou de la nature, mais dans le sens où elle est dominée par les lois du marché, du carnisme et du solutionnisme technologique : on ne se demande plus s'il y a des besoins à satisfaire, mais si tel exploit scientifique ou technique est réalisable. S'il l'est, il sera réalisé et l'on fabriquera le besoin correspondant. Les conséquences éthiques connexes ou les retombées négatives sont rarement prises en compte. Or c'est l'imaginaire, chez Castoriadis, qui est le lieu originel de l'interprétation du monde, de notre réalité, et à ce titre, il est central. Il est socle de nos croyances et de nos pratiques car il est capacité de création de contenus symboliques qui viennent donner du sens. Il construit notre réalité, devient notre système de pensée. C'est pourquoi changer nos manières d'agir – façonnées par les interprétations du monde issues de cet imaginaire – n'est possible qu'en bousculant celui-ci et en le faisant évoluer. Cela exige une auto-institution de la société capable de faire émerger un nouvel imaginaire :

Il faut que des changements profonds aient lieu dans l'organisation psychosociale de l'homme occidental, dans son attitude à l'égard de la vie, bref, dans son imaginaire. Il faut que l'idée que la seule finalité de la vie est de produire et de consommer davantage – idée à la fois absurde et dégradante – soit abandonnée ; il faut que l'imaginaire capitaliste d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, d'une expansion illimitée, soit abandonné. Cela, seuls les hommes et les femmes peuvent le faire<sup>94</sup>.

Si les sociétés se construisent d'abord sur des mythes, de l'imaginaire, sur ce qu'elles ne sont pas encore ou ne peuvent pas être, elles se projettent parfois hors de ce qu'elles sont. On peut alors

---

93. *Idem.*

94. CASTORIADIS C., VERNAY Stéphane (éd.), *Une société à la dérive. Entretiens et débats (1974-1997)*, p. 244.

imaginer, et ce faisant, expérimenter la liberté et la sortie de l'oppression, comme nous l'avons vu avec les fictions littéraires. Cela suppose d'effectuer un travail critique sur ce que nous tenons pour acquis, pour normal, naturel et nécessaire, pour cesser de justifier l'ordre existant. Pour Castoriadis, pas d'écologie sans renversement de notre imaginaire collectif :

L'écologie est subversive car elle met en question l'imaginaire capitaliste qui domine la planète. Elle en récuse le motif central selon lequel notre destin est d'augmenter sans cesse la production et la consommation. Elle montre l'impact catastrophique de la logique capitaliste sur l'environnement naturel et sur la vie des êtres humains. Cette logique est absurde en elle-même et conduit à une impossibilité physique à l'échelle de la planète puisqu'elle aboutit à détruire ses propres présuppositions. Il n'y a pas seulement la dilapidation irréversible du milieu et des ressources non remplaçables. Il y a aussi la destruction anthropologique des êtres humains transformés en bêtes productrices et consommatrices, en zappeurs abrutis. Il y a la destruction de leurs milieux de vie. [...] Il ne s'agit donc pas d'une défense bucolique de la « nature » mais d'une lutte pour la sauvegarde de l'être humain et de son habitat. Il est clair, à mes yeux, que cette sauvegarde est incompatible avec le maintien du système existant et qu'elle dépend d'une reconstruction politique de la société, qui en ferait une démocratie en réalité et non pas en paroles<sup>95</sup>.

Cette riche réflexion de Castoriadis nous enjoint à comprendre que l'irréremédiable existe. C'est pourquoi on ne peut se contenter de questionner : il faut poser des actes de rupture avec l'ordre établi, ne pas attendre qu'ils le soient par des forces ou personnes extérieures. Il est essentiel d'agir avant qu'il ne soit trop tard pour compter sur nos éventuelles capacités d'adaptation, ou plutôt de résilience.

---

95. CASTORIADIS C., « L'écologie contre les marchands », *ibid.*, p. 237-239. Le texte d'origine fut publié une première fois sous le titre « L'écologie est-elle réactionnaire ? Sauvons les zappeurs abrutis », dans un dossier sur l'écologie publié par *Le Nouvel Observateur* en mai 1992.

Peut-être est-il temps de ne plus faire preuve de résilience mais de rupture à l'égard d'un système carnoçène qui n'est lui-même que bien trop résilient.

Au sens communément admis la résilience désigne à la fois l'élasticité et la résistance d'un matériau au choc (on parle alors de coefficient de résilience), et la faculté qu'a un individu à rebondir à la suite d'un événement difficile, traumatique, à ne pas se laisser abattre voire à réussir à vivre comme avant. Pour Thierry Ribault, elle est devenue une véritable « technologie du consentement », visant à conduire les populations en situation de désastre à consentir aux nuisances relatives à certains choix en les présentant comme incontournables, à vivre avec, et à expérimenter les nouvelles conditions de vie dans des environnements dégradés (Fukushima, mais pas seulement). La résilience semble alors être un outil politique dont l'État se sert pour justifier les désastres soi-disant inéluctables qui accompagnent le mythe du progrès, dont on ne peut se passer et auxquels il faut s'adapter en faisant preuve de résilience, comme une glorification du sacrifice qu'implique tôt ou tard l'adaptation à des conditions très difficiles. Elle semble surtout vouée à donner à la souffrance un sens, une intentionnalité, à la quantifier et à la convertir en positif. Plus un individu aura souffert, plus il aura abandonné de choses essentielles pour lui pour s'adapter, plus il sera méritant. Pour Ribault,

Il n'existe désormais plus aucune catastrophe, personnelle ou collective, dont les défenseurs de la résilience ne se saisissent en exhortant chacun à faire de sa destruction une source de reconstruction, et de son malheur celle de son bonheur<sup>96</sup>.

Or, cesser de considérer le malheur comme un mérite, une occasion de bonne volonté, cesser de croire sans cesse que ce qui ne nous tue pas doit nous rendre plus fort ôterait certainement une excuse des plus insidieuses aux responsables de la destruction des milieux

---

96. Voir l'interview de Thierry Ribault par Anthony Laurent : « Thierry Ribault : "La résilience est la nouvelle religion d'État" », *Sciences critiques*.

vivants, qui se servent d'une telle définition de la force morale pour continuer à traumatiser tous leurs composants, humains inclus. À force de « recycler des récits de souffrance en histoires de développement personnel<sup>97</sup> », pour citer la sociologue Eva Illouz, ne nie-t-on pas les causes des traumatismes? Cette logique n'est-elle pas comparable à celle qui consiste à gouverner les effets néfastes dans le but d'en cacher les responsables et leurs causes iniques? L'injonction à la résilience est désormais couramment adressée aux individus, mais quelles sont ses implications pour les États ou les entreprises transnationales? Illouz se demande même, quant à elle, si l'usage actuel de la résilience ne véhicule pas une nouvelle vision « panglossienne » du monde :

Pangloss, le personnage parodique du *Candide* de Voltaire, qui est le témoin d'atrocités mais qui persiste à affirmer que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles, nous invite à recycler notre misère dans une vision fonctionnaliste de l'Histoire où chaque événement nous rendrait plus fort. Subrepticement, cette notion déplace la responsabilité de la violence vers les victimes, qui sont appelées à surmonter les difficultés et à en tirer des leçons<sup>98</sup>.

Il semble par conséquent important de questionner le recours à tort et à travers à la résilience, qui la fait assez clairement ressembler à un bâillon plaqué sur nos émotions négatives (tristesse, colère, peur, doute, révolte) permettant de les niveler et de les atténuer jusqu'à ce que nous puissions les confondre avec des émotions vaguement positives. Perspective certes peu réjouissante que cette résilience qui, selon Ribault, « transforme le vivant en une machine à souffrir et à encaisser les coups pour mieux rebondir<sup>99</sup> », toute à son « imposture solutionniste<sup>100</sup> »... peut-être devrions-nous donc rompre également avec ce mythe doloriste.

---

97. ILLOUZ Éva, « Gare aux usages idéologiques de la résilience ». *Le Monde*.

98. *Idem*.

99. LAURENT Anthony, « Thierry Ribault: "La résilience est la nouvelle religion d'État" », *op. cit.*

100. RIBAULT T., *Contre la résilience*, p. 25.

Ainsi, si la croissance, le développement, la résilience, mais aussi le carnisme sont des significations imaginaires et sociales induisant des normes sociales peu vertueuses, il faut changer d'imaginaire et nous émanciper des représentations stéréotypées dont est porteur *homo oeconomicus*:

Il s'agit là d'une véritable décolonisation de *notre imaginaire*, et d'une *déséconomisation* des esprits nécessaire pour changer vraiment le monde avant que le changement du monde ne nous y condamne dans la douleur. Il faut commencer par voir les choses *autrement* pour qu'elles puissent devenir autres, pour que l'on puisse concevoir des solutions vraiment originales et novatrices<sup>101</sup>.

Tout comme Latouche, pleinement conscient de la charge historique écrasante que véhicule ce terme, nous n'en trouvons pas moins le terme «décolonisation» approprié pour rendre compte de la volonté impérialiste indéniable de l'idéologie dominante sous le joug de laquelle ploie notre imaginaire. Pour qu'il puisse y avoir décolonisation, il faut accepter la prise de conscience des conséquences de nos modes de vie, et les interdépendances dans lesquelles nous sommes insérés. Il ne s'agit pas seulement d'une réappropriation, mais bien d'une évolution qui permettrait de concevoir et diffuser, sur la base de nouvelles représentations symboliques valorisées, de nouvelles normes sociales plus vertueuses, mieux acceptées, nous permettant d'imaginer des renoncements consentis et enthousiastes à nos modes de vie mortifères, les intérioriser, les transmettre, puis les vivre concrètement. Décoloniser l'esprit impliquerait nécessairement de décoloniser, entre autres, notre assiette. Dès lors, la décolonisation qui nous semble à même d'instituer une société soutenable serait la déviandisation de l'imaginaire, afin d'établir des pratiques relationnelles et alimentaires reposant moins sur la réification et la prédation des corps des autres. Nous libérer du carnocène commence sans nul doute par la déviandisation des

---

101. LATOUCHE S., *Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, p. 115.

imaginaires individuels et collectifs. Et c'est bien là la force de la pensée de Castoriadis, Illich, Gorz, Latouche: inciter au dévoilement des mythologies sociales, collectives, qui sous-tendent nos sociétés.

Pour Castoriadis, l'homme a justement oublié qu'il était lui-même à l'origine des lois qui les fondent. Intégrer une vraie réflexion écologique, systémique à notre démocratie, réfléchir à ce que nous mangeons à l'heure où nous entendons toute sorte de mots qui viennent à leur tour façonner de nouveaux imaginaires (tel celui de la résilience), est indispensable. Cela doit se faire avant que ne s'installent des régimes autoritaires imposant des restrictions draconiennes à une « population affolée et apathique<sup>102</sup> ». Mais cela ne présuppose-t-il pas un changement d'imaginaire qu'une société autonome et conviviale est seule en mesure d'engendrer, et dans laquelle nous ne sommes pas encore? Il est alors essentiel de trouver des moyens pour que les imaginaires des citoyens basculent et cessent de croire que plus, c'est forcément mieux, et que plus j'ai, plus je suis. Il convient également de remettre en question l'idée que la viande est un vecteur de richesse et de bonheur, ainsi que la perception de la résilience comme une qualité morale. Enfin, il est important de s'interroger sur l'idée récurrente que l'abondance rend libre. Jusqu'à présent, notre société a souvent préféré l'abondance au suffisant. Cela nous a-t-il réellement rendus collectivement plus libres ?

### **Penser et agir différemment : mythopoïèse et *métanoïa***

L'architecte et urbaniste Silvia Grünig-Iribarren a notamment travaillé sur « les rituels mythopoétiques<sup>103</sup> » qui sous-tendirent l'industrialisation des campagnes et contribuèrent à la destruction de savoirs propres et des communs sous couvert de développement<sup>104</sup>.

102. CASTORIADIS C., *Une société à la dérive*, op. cit., p. 246.

103. Terme construit à partir du grec *muthos* et *poiein* et signifiant « qui fabrique des mythes » ou « qui fabrique du mythe », et qui admet différentes graphies. GELY Véronique, « Pour une mythopoétique: quelques propositions sur les rapports entre mythe et fiction », *Vox Poetica*.

104. Voir en particulier GRUNIG-IRIBARREN Silvia, *Ivan Illich pour une ville conviviale?*,

Elle s'est pour cela appuyée sur certaines analyses d'Illich qui parlait déjà de *mythopoesis* pour désigner la « génération de croyances et de mythes<sup>105</sup> ». Elle explique que l'industrialisation des campagnes, qui transforma ce cadre du secteur primaire traditionnel en cadre du secteur industriel, a été accompagnée de récits et de mythes qui fournissaient des justifications adéquates :

sous prétexte de « nourrir la planète » par une production de masse [...] – cette reconfiguration n'est en fait qu'une adéquation aux conditions requises par le système agroalimentaire et agroénergétique industrialisé, en fonction des intérêts des centres du pouvoir financier et entrepreneurial avec la complicité des différents organes du pouvoir politique<sup>106</sup>.

Les rituels mythopoétiques dont nous parle Silvia Grunig-Iribarren sont en l'espèce ceux de la révolution verte, de l'équité, du progrès, du développement durable, etc. Ils ont été créés pour donner l'illusion de nourrir la planète, d'accroître l'équité, de verdir les pratiques. De fait, des rituels de ce genre nous semblent être à l'œuvre également dans le carnisme. La publicité, et plus largement toute l'activité des *lobbies* en faveur de la consommation de produits carnés, qui s'exerce jusque dans les écoles, font partie intégrante de processus de mythopoïèse. Ils viennent légitimer une surconsommation toujours plus déraisonnée et déraisonnable, puisqu'ils maintiennent, par leur récurrence multiquotidienne, des croyances dont ils voilent la dissonance cognitive avec la réalité des faits. Ces rituels au fondement de nos habitudes de consommation sont donc des instruments de domination à remettre en cause. En tant que générateurs de croyances aliénantes intériorisées, ils maintiennent

---

p. 41-47.

105. « Illich parle de mythopoesis (du grec *poiésis*, la création) pour désigner la génération de croyances et de mythes [CM : 195 et 197]. Un "rituel mytho-poétique" est "un rituel créateur de mythe" [E : 102]. » GRUNIG-IRIBARREN Silvia, *Ivan Illich pour une ville conviviale?*, p. 41, citant CAYLEY David & ILLICH Ivan, *La corruption du meilleur engendre le pire*, p. 195-197 et CAYLEY D., *Entretiens avec Ivan Illich*, Montréal, p. 102.

106. *Ibid.*, p. 42.

dans l'illusion et entraînent une course à la consommation et à l'entre-dévoration.

Nombre de ces rituels sont des récits qui, à force d'être répété avec une régularité imperturbable aux oreilles des individus, parviennent à leur imposer comme recevable l'ajustement plus ou moins aberrant qu'ils proposent de la réalité objective à des attentes incompatibles avec cette réalité. Cet ajustement aberrant a pour signe particulièrement probant la grande place des oxymores au sein de ces récits: «développement durable», «croissance verte», «viande artificielle», «viande heureuse» sont autant de binômes certes antithétiques mais dont on peut oublier la tension sémantique intrinsèque si on les emploie, pendant un temps suffisant, systématiquement comme des locutions insécables dont il n'y a pas lieu d'interroger séparément chacun des deux termes. En effet, comme l'explique le sociologue Bertrand Meheust: «le propre de l'oxymore est de rapprocher, d'associer, d'hybrider et/ou de faire fusionner deux réalités contradictoires, d'où la diversité des formes qu'il peut revêtir et des fonctions qu'il peut assumer<sup>107</sup>». En associant deux réalités contradictoires, les oxymores nous suggèrent qu'il est possible de les concilier, et nous entraînent subtilement à consommer sans remettre en question les motifs de cette consommation. Finalement, les oxymores augmentent la tolérance à la dissonance cognitive, aident à la canaliser, en quelque sorte. En outre, la plupart des techniques de communication sont aujourd'hui des «productions d'oxymores à grande échelle<sup>108</sup>», accompagnées de justifications imaginaires et imagées qui accroissent ce phénomène. Pour cette raison, Latouche estime urgent de sortir de la publicité, mais aussi d'amorcer une réflexion sur la *paidéia* (l'éducation) actuelle dans les institutions scolaires<sup>109</sup>. En effet, la formation du citoyen étant essentielle, il convient de sortir de l'éducation instrumentalisée, et de proposer une éducation à l'autonomie, sur le sens des actions instituées. Cette contre-pédagogie, finalement, est nécessaire

---

107. MEHEUST Bertrand, *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, p. 117.

108. *Ibid.*, p. 135.

109. LATOUCHE S., *Le pari de la décroissance*, p. 160-163.

pour endiguer la pédagogie de la croissance et le positionnement anthropocentrique présents dans tous les programmes scolaires.

Ainsi, «la viande heureuse», «l'abattoir mobile», le «bien-être animal», «le petit paysan bio» sont des émanations des rituels mythopoétiques quotidiens, que l'on trouve sur tous nos murs. Ils sont utilisés tous azimuts pour nourrir l'illusion que plus nous mangerons de viande, plus nous serons en bonne santé, mieux l'environnement se portera et moins les bêtes paissant dans les prairies souffriront. La fonction mythopoétique des récits des géants de la viande est un instrument du renforcement du système, de sa non-remise en question, de son autoprotection. Les récits mythopoétiques sont là pour faire persister dans son être le carnisme. Avoir la force de renoncer aux illusions qu'ils engendrent, c'est-à-dire dévoiler les oxymores insérés dans l'imaginaire collectif (croissance et progrès, consommation et liberté, bien-être animal et consommation de viande, etc.) et favoriser des modes de production autonomes et moins carnés impose d'ailleurs vraisemblablement de construire, en contrepoint, de nouveaux rituels mythopoétiques sur des bases moins pernicieuses. Faute de quoi, aussi longtemps qu'on entretiendra la population dans ses fausses croyances, on continuera à construire toujours plus d'élevages industriels car nous serons convaincus que nous ne pourrons pas vivre sans, que c'est le seul moyen de nourrir la planète et de résoudre les inégalités nutritionnelles, et on ne pourra pas imaginer puis créer un autre système alimentaire moins destructeur du vivant.

Pour Latouche, seule une société de décroissance, qui selon lui, par définition, «se propose de faire le bonheur de l'humanité par l'autolimitation, pour aboutir à l'abondance frugale<sup>110</sup>», peut en être la source. La décroissance suppose une rupture avec notre civilisation actuelle. Il s'agit alors de sauver ce qui peut encore l'être, quitte à entrer en rupture et non plus en résilience. La comparaison avec un deuil est d'autant plus pertinente qu'il doit probablement passer par une dé-pression au sens étymologique, comme

---

110. LATOUCHE S., *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, p. 14.

semble le suggérer Méheust lorsqu'il parle de sortir de «la pression de confort<sup>III</sup>» qui s'exerce dans tous les domaines de la vie: il nous faudra cesser d'exercer, pour notre confort, des pressions de plus en plus insoutenables sur notre environnement. Le confort moderne, dont fait partie une consommation de viande en grande quantité sans grande qualité, étant donné pour un acquis irréversible, se l'assurer est une exigence absolue, que nous ressentons comme une pression et qui de ce fait même justifie que nous exerçons des pressions illimitées sur le vivant. Nous sommes dès lors amenés, par exemple, à brûler nos forêts vitales pour leur substituer celle des produits inutiles, polluants, arrosées par les multiples souffrances des êtres tués pour être mangés sans nécessité. Or, face à l'insoutenable poids du carnisme, force est de constater qu'il faut en sortir. Entrer en dé-pressions, en décroissance non pas globale et autoritaire mais d'une sélectivité démocratiquement déterminée. Tant qu'on peut le faire, il faut réfléchir plutôt à entrer dans un âge de la « maintenance » et du maintien. On doit faire des choix: dans quel secteur devons-nous opérer une décroissance forte (enlever les écrans plasma des rues? cesser de manger de la viande dix fois par semaine?), et dans quel autre devons-nous essayer de maintenir l'existant (certains domaines médicaux?)?

La sobriété n'est pas seulement énergétique. Pour sortir de «la triple impasse « productiviste », « extractiviste », « consumériste<sup>II2</sup> » », il faut envisager des solutions sociotechniques plutôt que technologiques. Cela veut dire changer les usages du monde, les choix politiques, réglementaires, fiscaux, etc., sortir du règne des gadgets, y compris labellisés végan, pour aller à l'essentiel. Car rien ne sert de consommer du cuir d'ananas ou des vêtements sans laine, si c'est pour continuer d'acheter sans réel besoin. Outre le fait que nous n'ayons pas actuellement le recul temporel nécessaire pour évaluer si ces fabrications nouvelles portées à grande échelle s'avéreront suffisamment sobres sur le plan environnemental ou énergétique, et

---

III. MEHEUST B., *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, p. 47.

II2. BIHOIX Philippe, *L'âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, p. 87.

plus globalement pour mesurer leur impact direct et indirect sur la planète et le vivant, il semble pertinent de souligner que les personnes vég qui adoptent de manière intensive ce type de produits de substitution risquent de passer à côté du problème fondamental de l'injonction universelle à la croissance et à la multiplication. En effet, lorsqu'on rivalise d'ingéniosité pour nous vendre des objets dits sans exploitation animale, on nous dit comment jeter nos vieilles affaires pour désormais tout racheter en mieux, on nous dit comment consommer mieux, comment acheter plus éthique, plus respectueux, plus écologique. Mais on ne nous indique surtout pas comment ne pas acheter, ne pas consommer, et en quoi ce non-achat traduit encore mieux les mêmes préoccupations éthiques. Or, avec la délirante profusion d'objets sur la planète, ne vaudrait-il pas mieux sortir totalement de ce système, changer complètement de paradigme pour recycler, réparer, troquer, donner, acheter d'occasion, en seconde main, des produits déjà existants, plutôt que de rechercher invariablement du nouveau et du neuf au risque d'épuiser de nouvelles ressources si la production devient massive? Dès lors, s'abstenir purement et simplement de consommer, par exemple par boycott de certaines marques, peut prendre tout son sens. En entrant en décroissance, on rompt avec les idéologies dominantes, on renverse les imaginaires pour donner des orientations nouvelles à nos savoir-faire et savoir-être, on change nos représentations pour fonder une nouvelle alimentation, et nos institutions (santé, école, agriculture) pour qu'elles gouvernent enfin les causes en amont des effets, selon des valeurs de soutenabilité et de respect du vivant. Et pour cela, il ne faut pas hésiter à regarder en face l'*homo confort* que nous sommes devenus, selon l'anthropologue Stefano Boni. C'est certes la centralité du confort dans nos modes de vie, notre assujettissement à un cocon qu'on nous enjoint de préserver quoi qu'il en coûte qui alimente en premier lieu nos logiques de consommation, comme il l'explique ici :

Le consumérisme s'appuie sur la satisfaction de nos pulsions hédonistes édulcorées et sur l'acquisition de produits qui nous procurent

du plaisir. Le confort s'achète et se vend facilement dans un marché sous-tendu par la séduction et le caprice sans limites<sup>113</sup>.

Si l'on ne peut totalement échapper à la société, alors il nous faut la transformer de l'intérieur. En continuité avec Latouche, nous pensons qu'il est alors urgent d'opérer une « *métanoïa* pour le temps présent<sup>114</sup> », qui serait renversement de nos pratiques, dont l'entrée en décroissance choisie pourrait bien faire partie. Le terme de *métanoïa* a quelque chose à voir avec la notion de regret, de repentance, voire de conversion, de transformation nécessaire à opérer dans un contexte précis<sup>115</sup>. Mais il a également trait à un changement de mentalité préalable à un changement de comportement<sup>116</sup>, hors de toute connotation religieuse. Débarrasser le terme de repentance de cette dernière nous semble intéressant, car on pourrait alors mieux se concentrer sur le décentrement de soi, l'obligation de tourner le regard vers les autres avec humilité qu'il implique. Et cette humilité, radicalement opposée à l'illimitisme des appétits et de la prétention à les rassasier, semble bien être la clef pour changer nos manières d'être au monde, nos manières de vivre et de nous nourrir. Opérer une *métanoïa* à la portée de tous, pour rénover notre *Umwelt* humain sans être maître et possesseur implique de renoncer aux idéologies du développement, du progrès et du carnisme. Cela nécessite d'abandonner les mythes de la croissance infinie, de l'*homo œconomicus*, de l'anthropocentrisme, de la suprématie humaine dans la chaîne alimentaire et de l'homme occidental sur le reste de l'humanité, ainsi que l'idée d'une nature à disposition, réduite à une ressource exploitable. Ce chemin exige aussi d'aller au-delà des justifications symboliques de la chasse, d'interroger les paradoxes de la viande éthique ou de la viande heureuse, les débats polarisés sur le cri de la carotte, l'inégale valeur des protéines en fonction de leur origine, et les stéréotypes liant la virilité à la consommation carnée

---

113. BONI Stefano, *Homo confort. Le prix à payer d'une vie sans efforts ni contraintes*, p. 51.

114. LATOUCHE S., *Renverser nos manières de penser*, p. 5.

115. ROMEROWSKI Sylvain, « Que signifient les mots métanoéô et métanoïa? », *Fac-reflexion*, p. 37-43.

116. *Idem*.

ou la faiblesse au végétarisme... Liste bien longue certes, et pourtant non exhaustive, de tout ce qui colonise nos imaginaires et nous empêche de penser et de faire le monde différemment.

L'imaginaire collectif, façonné par des décennies de capitalisme scopique qui entretient un sentiment de faim, de frustration, de manque au cœur même de l'abondance, fait de nous, si l'on n'y prend pas garde, des estomacs sur pattes au regard dévorant, perpétuellement affamés non par privation, mais par l'excitation anticipée de la jouissance perpétuellement offerte à portée de carte bleue. Ce n'est pas l'impossibilité de trouver un morceau de chair à ingérer pour calmer notre faim, ou un moyen de communiquer avec autrui à actionner pour apaiser notre solitude, qui nous rend ainsi esclaves. Non, c'est bien l'étalage obscène, offert juste sous notre nez, de morceaux de chair morte maquillés en produits miracles pour la santé physique et mentale, ou de bijoux de silicium et de terres rares nous promettant une décharge mentale absolue par l'assistance numérique universelle. Cet étalage nous plonge dans l'attente inquiète et infinie d'une jouissance imminente, qui adviendra dès que l'on passera à l'acte d'achat. Redéfinir rationnellement ce qu'est au juste la subsistance nous semble dès lors une piste salvatrice.

## Expérimenter la liberté au travers de la subsistance

L'universel, c'est le local, moins les murs<sup>117</sup>.

Sommes-nous encore pleinement libres de modifier ces habitudes? Malgré la multitude d'éléments que nous avons présentés inclinant à penser qu'il n'en est rien, nous voudrions cependant nous arrêter sur l'autolimitation, qui semble pour sa part relever bel et bien, même dans notre situation actuelle, de notre pouvoir. Cette capacité est toutefois à retrouver, car largement perdue par de nombreux individus à l'heure actuelle, et pour y parvenir, il nous semble

---

117. TORGA Miguel, *L'universel, c'est le local, moins les murs*, cité par BERLAN Aurélien, *Terre et Liberté. La quête de l'autonomie contre le fantasme de délivrance*, p. 195.

indispensable de revenir aux conditions fondamentales de notre subsistance.

Un exemple de renversement, de *métanoïa* à opérer serait donc d'associer en pensée liberté et subsistance. Dans notre vision occidentale, cela peut bien entendu sembler paradoxal, mais un regard en direction d'autres cultures dissipe aisément cette difficulté. La sociologue Geneviève Pruvost, partant du constat que « la norme occidentale contemporaine d'existence, c'est la méconnaissance des mains qui agencent, fabriquent et nettoient les objets de la vie quotidienne<sup>118</sup> », a ainsi pris la défense des notions de quotidien et de subsistance. Pour elle, la quotidienneté serait ancrée, ce qui ne signifie pas figée, mais « arrimée à un lieu et un temps donnés, à un milieu de vie peuplé d'êtres humains et non humains<sup>119</sup> ». En vertu de quoi, il convient de réhabiliter les économies de la subsistance en rendant de nouveau visibles ces actes qui répondent à des besoins vitaux, c'est-à-dire en s'en emparant personnellement en toute autonomie, sans recourir à des outils aliénants ni instrumentaliser d'autres êtres pour se dispenser d'effort. Pour Pruvost, « le problème c'est que l'interconnaissance, qui régissait traditionnellement la fabrique de la vie quotidienne, est devenue l'exception<sup>120</sup> ». En devenant prisonniers « matériellement et mentalement, individuellement et collectivement<sup>121</sup> » d'un système qui détruit les conditions de subsistance du vivant, nous avons perdu les connaissances nécessaires à la survie autonome, c'est-à-dire que nous ne savons plus ni définir ce qui est véritablement nécessaire pour subsister, ni distinguer le bénéfique du néfaste dans une situation de survie : quelle plante, quel champignon sont comestibles dans la forêt ? Nous semblons tout aussi incapables de définir nos véritables besoins que d'y répondre, car l'intégralité de notre quotidienneté est régentée, de la naissance à la mort, par une consommation dirigée uniformisante et totalisante, qui empêche d'écouter, de voir le monde tel qu'il est. Mais au prix de

---

118. PRUVOST Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, p. 5.

119. *Ibid.*, p. 7.

120. *Ibid.*, p. 9.

121. BERLAN A., *Terre et Liberté. La quête de l'autonomie contre le fantasme de délivrance*, p. 10.

quelle exploitation se fait notre confort? Et depuis quel confortable endroit juge-t-on inutiles certaines luttes, notamment alimentaires, et dans quelles conditions le fait, signalé par le philosophe Aurélien Berlan, que «la liberté puisse supposer d'abord de laisser vivre les peuples comme ils l'entendent, au lieu d'accaparer leurs ressources par le biais de programmes de "développement"<sup>122</sup>» nous échappent-il? La promotion publicitaire massive offrant la possibilité de mettre en danger la vie d'un coursier à vélo, pratiquement dépourvu de protection sociale et à la merci d'un algorithme souverain qui décidera de ses revenus, pour concilier une soudaine envie de *fast-food* et une intense paresse à l'idée de sortir de chez soi, ne facilite certes pas une juste appréciation de la notion de nécessité. Dans nos imaginaires, la liberté nous apparaît collectivement comme la délivrance de la nécessité, et dans la pratique, l'homme libre doit charger d'autres personnes que lui-même d'assurer sa subsistance. Nous devenons prisonniers de tiers qui sont eux-mêmes assujettis à des structures de domination pour répondre à nos nécessités alimentaires. Apprendre à se réalimenter soi-même, en harmonie avec son propre territoire, pourrait être une meilleure voie. Se réalimenter, s'occuper personnellement de répondre aux seules nécessités qui nous incombent réellement indépendamment de toute injonction consumériste, ne promettrait-il pas la redécouverte d'une liberté oubliée? La délivrance, la reconquête d'une part d'autonomie dans le domaine de la subsistance, serait-elle au bout du compte incompatible avec la délivrance vis-à-vis de certaines tâches, qu'il faudrait au contraire absolument se réapproprier, comme cuisiner un potager? Cela pourrait représenter une piste intéressante pour une société à la hauteur des enjeux qui sont les siens, car, comme le souligne Berlan, «quand on fait les choses nous-mêmes, il en résulte une autolimitation des besoins qui est une composante essentielle de l'autonomie. À l'inverse, rien ne vient borner les besoins de celles et ceux qui font tout faire aux autres<sup>123</sup>». Mangerions-nous autant de viande s'il fallait à chacun de nous élever l'animal, donc

---

122. *Ibid.*, p. 123.

123. *Ibid.*, p. 182.

l'entretenir et la nourrir pendant des années, l'abattre et la cuisiner ? En clair, ce que nous proposent Berlan et Pruvost, c'est de repenser la liberté à l'intérieur du domaine de la nécessité<sup>124</sup>, de réinventer la subsistance en dehors des rapports de domination<sup>125</sup>, plutôt que de s'en délivrer pour enchaîner d'autres à notre place. Notre liberté actuelle, c'est une nouvelle forme d'esclavage des autres, voire la création d'une sous-citoyenneté. Sans sous-citoyens semi-esclaves, pas de subsistance.

D'autre part, remplacer les marchandises par du commun revient à accepter qu'un territoire ne soit plus seulement une circonscription administrative, mais bien un lieu qui permet la subsistance. L'analyser, le connaître, le respecter comme tel permettrait sans doute de subvenir bien mieux à nos besoins, tout comme, pour ce qui dépasse son potentiel nourricier, la reconnaissance de son interdépendance avec d'autres territoires. Ainsi, pour Pruvost, à partir de ce qu'elle a pu observer notamment dans la ruralité, il faudrait tendre vers ce qu'elle appelle des sociétés de subsistance, et même d'entre-subsistance, fondées sur l'entraide et la solidarité car « l'autosubsistance n'existe pas, c'est toujours de l'entre subsistance<sup>126</sup> », ce qui consiste à refaire du collectif au niveau local, biorégional, chose impossible sans réhabiliter un travail domestique dont Berlan rappelle la profonde dévalorisation à l'heure actuelle :

les tâches domestiques ne sont pas *en soi* plus déplaisantes que d'autres. C'est la dévalorisation sociale des gens auxquels elles ont été dévolues qui les rend rebutantes dans l'esprit de ceux qui sont sous l'emprise de l'imaginaire dominant. Le désir de délivrance ne semble « naturel » qu'en raison de l'intériorisation de la hiérarchie sociale. Les subalternes tendent à s'identifier aux privilégiés, qui, de leur côté, cherchent à se démarquer des premiers<sup>127</sup>.

---

124. *Ibid.*, p. 161.

125. *Idem.*

126. PRUVOST G., *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, p. 245-288.

127. BERLAN A., *Terre et Liberté. La quête de l'autonomie contre le fantasme de délivrance*, p. 136.

Dans ce contexte de réappropriation des économies de la subsistance dans le quotidien, par la force des choses, le carnisme s'autolimitera fortement. Là où un végétarisme hégémonique qui ne prendrait pas en compte la diversité des cultures et des territoires serait voué à l'échec, penser les pratiques végétariennes par le prisme du travail de la subsistance permettrait une action directe sur le vivre-ensemble et sur le bien-vivre, pourrait devenir facteur d'émancipation des humains et des non humains, et se diffuserait largement. Ainsi, la réponse de comment penser une écologie qui ne soit pas une contrainte hétéronome relevant d'une dictature doit passer par un retour sur la question de la liberté au travers de la subsistance, du potentiel émancipateur dont elle est porteuse. Notre autonomie est capitale pour maintenir une réelle démocratie, surtout par les temps qui courent, où l'actualité nous démontre bien que tout peut basculer très vite. Castoriadis disait déjà que

l'écologie peut très bien être intégrée dans une idéologie néo-fasciste. Face à une catastrophe écologique mondiale, par exemple, on voit très bien des régimes autoritaires imposant des restrictions draconiennes à une population affolée et apathique. L'insertion de la composante écologique dans un projet politique démocratique radical est indispensable. Et elle est d'autant plus impérative que la remise en cause des valeurs et des orientations de la société actuelle, impliquée par un tel projet est indissociable de la critique de l'imaginaire du « développement » sur lequel nous vivons<sup>128</sup>.

Les choix que nous faisons pour nous nourrir, même si nous avons tendance à oublier qu'ils relèvent d'une décision renouvelée au quotidien, ne sont pas, ou ne sont plus sans poser de très grandes difficultés à l'ensemble du vivant (humains, animaux, environnement). La plupart d'entre nous sommes engourdis dans notre passivité, notre indifférence. Nous pratiquons le « qu'est-ce que l'on mange ce soir ? », mais qui fait l'effort de le penser ? C'est sans doute l'une des questions les plus cruciales, sur bien des points, que nous

---

128. CASTORIADIS C., *Une société à la dérive*, p. 246.

devons pourtant penser, poser, peser, pour changer des pratiques qui ne sont plus soutenables. Qu'est-ce qui nous est vital? De quoi avons-nous besoin pour vivre? Dans l'assiette que nous mangerons ce soir, il n'y aura pas que des aliments, il y aura aussi tous ceux qui auront contribué à produire notre repas (animaux et humains, ressources multiples) et à l'acheminer vers notre assiette. Elle comprendra aussi, cette assiette, avant même que nous ne la goûtions, bon nombre de déchets. Dans notre assiette, il y a des imaginaires, des significations, des habitudes non interrogées. Nos assiettes pointent bien souvent notre impuissance à ne pas être indifférents. Et sans doute que l'effort nécessaire pour entendre les cris de ceux qui auront souffert pour que nous mangions n'est pas chose aisée, puisqu'il s'agit de franchir cette ligne invisible qui forge le carcan dans lequel nos consciences stagnent. On en revient inlassablement à la même difficulté: sommes-nous pleinement libres de sortir de notre apathie, de nos dissonances cognitives toujours très fécondes et inventives pour lutter contre toutes ces injonctions contradictoires qui règnent dans la société à ce sujet? Sommes-nous libres de sortir de notre acrasie?

L'acrasie, ou faiblesse de la volonté, désigne un acte réalisé intentionnellement et délibérément à l'encontre de notre jugement. En cela, elle peut être caractérisée d'irrationalité pratique: «l'analyse de l'irrationalité pratique permet de mettre en évidence qu'être un sujet hétéronome, c'est être l'agent d'actes coupés de leurs raisons, aux prises avec des causes qui ne sont plus des motifs intégrés dans une économie normative collectivement partagée<sup>129</sup>», division interne du sujet qui conduit à une béance entre la théorie et la pratique, engendrant un conflit avec soi-même, un malaise, voire une culpabilité. En tant qu'humains, nous sommes pétris de contradictions, et nous ne pouvons jamais être totalement unifiés, notre vie psychique est par essence faite de tergiversations, de fluidité, de mouvements. C'est ce qui fonde notre perfectibilité. Cependant, dans certains cas, cette division interne est le fruit d'une forme d'agir hétéronome:

---

129. MAZALEIGUE Julie, «L'autonomie à la lumière de la faiblesse de la volonté», in *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*, p. 75-87.

il y a un dédoublement relatif à des savoirs, des normes internalisées, entre la pratique et la théorie. On ne comprend pas pourquoi on fait certaines choses, mais on les fait quand même : en quelque sorte, nous échappons à nous-mêmes et n'arrivons pas à reprendre la main dessus. Dans le domaine de l'alimentation, cela pourrait se traduire par la formule « Je sais ce qu'il faut faire et ne pas faire, mais mes goûts vont vers ce qu'il ne faut pas faire, vous voyez ce que je veux dire...<sup>130</sup> », ou plus franchement : Je sais que manger de la viande est problématique, mais c'est trop bon. Il est certes difficile de soutenir une attention permanente dans une société qui encourage plus que tout la quête de la facilité, donc la paresse. On peut alors avoir un sentiment d'aliénation. Mais la véritable aliénation n'est-elle pas de ne plus savoir faire autrement que de réchauffer des plats tout préparés sans qu'on sache de quoi ils sont véritablement constitués ? Retrouver une forme d'autonomisation dans ses désirs, dans ses intentions, dans ses actes afin de les mettre en cohérence peut alors aussi être une forme de liberté retrouvée.

Ce détour par des auteurs qu'on mobilise peu de nos jours nous a semblé pertinent, non pas pour revenir au passé, encore moins pour céder à une nostalgie du c'était mieux avant, mais pour concevoir des outils nouveaux qui nous permettront de sortir de ces apories délétères : sortir de l'esclavage de l'homme par l'homme, des animaux par des humains eux-mêmes esclaves d'imaginaires viciés. Ces auteurs sont tous des précurseurs de la décroissance, quand bien même ils n'ont pu s'en réclamer car l'usage politique de ce mot, qui fait autant peur que végétarisme parce qu'il s'attaque comme lui aux causes et non aux seuls effets, n'est apparu qu'après leur époque. Pour créer d'autres manières d'être au monde, il faut que l'on repense nos besoins et que l'on développe des outils authentiquement durables, *a fortiori* pour nous nourrir. L'un des plus simples consiste sans doute à nous autolimiter : cesser de consommer certains objets, d'entériner certains fonctionnements, sortir du système carniste, cesser de manger des produits carnés partout où

---

130. FISCHLER Claude, « Le bon et le Sain(t) », in *Le mangeur : menus, mots et maux*, p. 117.

c'est possible, sortir de la concurrence à outrance, avec au bout du chemin, la rénovation de notre quotidien autour de moments de convivialité partagée. Optimiste n'étant pas utopisme, il convient de rester conscient que dans le domaine alimentaire, il y aura toujours des mangeurs de viande, ce qui n'empêche nullement de prendre en compte les faits scientifiques objectifs ayant démontré que les pratiques végétariennes sont indéniablement plus respectueuses du vivant, et qu'à ce titre elles vont devoir être massivement déployées. Mais comment les penser autrement que comme une contrainte hétéronome, voire dictatoriale? Un bon préalable dans ce sens serait sans doute que les décideurs politiques, et plus généralement les personnalités publiques montrent l'exemple, ouvrent la voie, montrent que c'est possible. Au-delà, une piste extrêmement prometteuse serait le renversement total du discours publicitaire et médiatique qui chercherait enfin sincèrement à rendre les pratiques végétariennes plus désirables, mieux comprises. Il faut dire, chanter, écrire, peindre, enseigner que ne pas participer au carnage pluri-quotidien est source de joie, qu'il est possible de ressentir « l'ivresse joyeuse de la sobriété choisie<sup>131</sup> ». Dans l'assiette d'aujourd'hui, il y a très certainement le monde de demain, auquel on doit sans doute une réflexion sur de nouveaux imaginaires, socles de nouveaux récits qui ne seront ni dominateurs ni instrumentalisants, pour donner naissance à de nouvelles formes de sociétés plus justes, plus diverses, plus multispécifiques.

Dans cette perspective, la notion d'hybridation, comme nous allons le voir en détail, s'avère centrale. Ainsi, nous explorerons d'abord comment l'hybridation peut servir de contre-poison à l'arrogance humaine en brisant les barrières ontologiques, favorisant ainsi l'empathie envers toutes les formes de vie. Ensuite, il nous faudra nous arrêter sur le caractère troublant de vivre dans l'entre-deux permanent que représente l'existence une fois que l'on a aboli les enclosures ontologiques. Enfin, nous nous pencherons sur les propositions de l'écoféminisme, qui offrent des pistes pour rétablir

---

131. LATOUCHE S., *Vers une société d'abondance frugale*, p. 10.

*Amandine Andruchiw*

des liens enchevêtrés avec notre environnement, en dehors de toute logique de domination et d'exploitation.

# Entrer en hybridation

## Des enclosures ontologiques à l'enchevêtrement

**D**ÉFINIR des barrières ontologiques derrière lesquelles se protéger d'un univers menaçant qui lui rappelait en permanence sa fragilité semble avoir été une des priorités intellectuelles de l'homme occidental depuis des siècles, voire des millénaires. Affranchir sa conception du vivant de telles barrières n'a rien d'instinctif, et les développements philosophiques contemporains qui donnent des pistes pour y parvenir n'en méritent que plus d'attention.

### Le Cthulucène

Les bestioles humaines et non humaines n'auraient pas pu exister et elles ne pourraient pas subsister sans être continuellement liées les unes aux autres par des pratiques curieuses. Attachées à des passés en cours, elles avancent ensemble dans des présents épais et des futurs encore possibles. Elles vivent avec le trouble dans des fabulations spéculatives<sup>1</sup>.

Bien que nous ayons constaté que quantité de catastrophes sont déjà le quotidien de bon nombre d'êtres dans un monde qui se défait, seuls deux types de solutions semblent se dessiner parmi nos contemporains pour répondre aux alertes de l'anthropocène. Celles-ci peuvent se résumer à cette alternative : foncer tête baissée dans un solutionnisme technologique béat ou s'enliser dans un

---

1. HARAWAY Donna, *Vivre avec le trouble*, p. 285.

désespoir écoapocalyptique fataliste qui nous paralyse et réduit à néant toute possibilité d'action. Cette impasse décisionnelle à deux têtes exaspère la philosophe et biologiste Donna Haraway, qui y voit le reflet exact de la conception moderniste de la nature : soit on façonne la nature et on la maîtrise, soit, à défaut, on la subit fatalement<sup>2</sup>. Elle entend en sortir pour trouver des pistes réellement efficaces, débarrassées au maximum de tout anthropocentrisme, vers une survie collaborative de toutes les espèces. Le principal obstacle à surmonter, selon elle, est précisément notre attachement aux grands récits synthétisants et déterministes de la civilisation occidentale. Il s'agit alors non seulement de les détricoter, mais aussi d'en façonner d'autres sans tarder, compte tenu de l'urgence de la situation environnementale. L'enjeu majeur, pour ces nouvelles narrations du monde, réside dans leur capacité à s'avérer suffisamment puissantes et performatives pour ensemençer l'imaginaire aussi profondément que les anciens récits l'ont fait, et rendre de ce fait certains mondes possibles et d'autres impossibles (un monde dominé par la frénésie technologique, ou un monde où tout ce qui n'est pas humain est considéré comme ressource au profit des humains). Repeupler les imaginaires, les redensifier pour modifier les manières de vivre ensemble, voilà à ses yeux l'objectif de la philosophie : à terme, il s'agit de découvrir « comment bien vivre et bien mourir<sup>3</sup> » dans un monde abîmé, ou, en d'autres termes, comment vivre « hors des décombres du monde<sup>4</sup> ».

Comment faire ? Selon Haraway, nous pourrions commencer par réprimer le réflexe de refus général de la réalité elle-même comme de son interprétation, caractéristique de notre époque peuplée d'« analphabètes de l'angoisse<sup>5</sup> » pour reprendre l'expression de Günther Anders. Nous sommes en effet entrés dans une époque

---

2. *Ibid.*, p. 10.

3. « Nous devons apprendre ainsi, au cœur d'un présent épais, à bien vivre et à bien mourir, ensemble. Il nous faut semer le trouble, susciter une réponse puissante à des événements dévastateurs. Nous devons calmer la tempête et reconstruire des lieux paisibles. » *Ibid.*, p. 7.

4. RUMPALA Yannick, *Hors des décombres du monde. Écologie, science-fiction et éthique du futur*.

5. Anders G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, p. 295.

caractérisée par la mort et les extinctions de masse, par le déferlement des désastres et dont les aspects imprévisibles sont stupidement tenus pour inconnaissables. C'est aussi une époque de refus : refus de savoir [...], refus d'être présent dans et face à la catastrophe qui vient. Jamais on n'a autant détourné le regard<sup>6</sup>.

Pour avancer, nous devons réapprendre soutenir à le regard des vies ancrées dans des lieux et des pratiques, en écouter à nouveau le récit de la propre bouche des individus incarnés, quelle que soit leur culture, plutôt que des discours surplombants plaqués sur leur vécu par des voix extérieures insoucieuses de leurs intérêts. Ces histoires individuelles portent en elles des savoirs qui, quoiqu'incertains, ponctuels, éphémères, complexes, changeants voire contradictoires, permettent par leur entrelacement une réflexion critique partagée sur nos récits-camisoles, qui apparaissent dès lors comme un choix discutable parmi d'autres potentiels : « Les histoires que nous racontons doivent désormais être libérées des carcans de l'exception humaine<sup>7</sup> ». Or, tout bien considéré, admettre et accepter de nouveaux récits contradictoires revient à faire preuve d'une compétence fondamentale pour quiconque est appelé à vivre dans des temps rendus incertains par les catastrophes environnementales. C'est se disposer à *Vivre avec le trouble*, objectif central pour Haraway, pour qui le trouble est tout autant celui des mondes en devenir que celui des mondes en train de disparaître. Pour elle, il faut désormais, non seulement, prendre acte de la situation critique, urgente et instable dans laquelle nous sommes, mais surtout faire de cette reconnaissance d'un monde abîmé, ultratechnicisé et incertain le point de départ de toute notre réflexion et toutes nos actions. Pour Haraway, demeurer en tant qu'être humain dans le trouble et réfléchir à comment on peut bien y vivre et bien y mourir, individuellement et conjointement à tous les êtres vivants, revient nécessairement à reconnaître sa position d'interdépendance permanente. Survivre dans le trouble n'est possible que si l'on accepte de

---

6. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 67.

7. *Ibid.*, p. 73.

flouter les frontières prétendument étanches instituées entre nature et culture, entre humain et animal, et en y ouvrant des brèches de plus en plus larges.

Il apparaît donc qu'Haraway compte sortir des dualismes qui structure l'anthropocène anthropocentré, lequel, comme on l'a vu, est plus précisément un capitalocène. Elle invite dans ce but à une « fabulation spéculative » qui n'est pas une fuite dans l'imaginaire, mais bien en prise avec le réel : il s'agit de raconter le réel sans idéalisation ni fatalisme, d'une manière qui nous émancipe et nous confronte à notre avenir possible, en tant qu'êtres incarnés. Par cette méthode, elle arrive à la conclusion que l'anthropocène serait un intervalle plutôt qu'une époque<sup>8</sup>, et que si l'on souhaite assurer la survie multiespèces au-delà de cet intervalle assez bref, il faudrait concevoir une période plus longue qui dépasse celle où l'homme demeure la principale force déterminante de l'état de la planète. Pour nommer une telle période, elle conçoit le terme Chthulucène<sup>9</sup>, comme un millefeuille dont il faut mentionner au moins deux strates de sens saillantes : pour la première, à la fois l'araignée *Pimoides chthulu* et le terme grec *Chthonos*<sup>10</sup> qui se réfère aux créatures chthoniennes (de la terre, des profondeurs). Pour la deuxième, le suffixe *cène*, *kainos* en grec, qui nous est déjà familier puisqu'il définit une ère temporelle et a été utilisé pour forger l'anthropocène et tous les termes concurrents issus de la critique de ce concept (capitalocène, plantationocène, etc.)<sup>11</sup>. Toutefois, la démarche d'Haraway avec le Chthulucène se distingue nettement de celle des nombreux auteurs que nous avons évoqués précédemment pour leurs récits critiques de l'anthropocène. En effet, plutôt que sur le diagnostic (le monde est au bord de l'apocalypse) ou sur l'élucidation des causes des catastrophes de notre époque, elle souhaite mettre l'accent sur le caractère déjà achevé de la destruction du monde dans lequel nous continuons de vivre, et sur la stratégie

---

8. HARAWAY D., « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », *Multitudes*, p. 75-81.

9. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 8, 56 et 63.

10. *Ibid.*, p. 56-58.

11. *Ibid.*, p. 8.

de survie profondément différente que cette destruction parachevée implique. Les pistes qu'il faut chercher, selon elle, ne sont pas celles qui peuvent retarder ou empêcher notre monde de tomber en ruines, mais plutôt celles qui peuvent nous extraire des débris amoncelés par le capitalisme dans lequel nous vivons d'ores et déjà. Voir tout ce qui nous entoure comme ruines est donc le point de départ à partir duquel Haraway nous invite à tisser et réparer les fils, à la manière de *Pimoiā Chthulhu* dans sa toile. Cette référence zoologique lui permet de souligner l'importance des connexions enfouies, invisibles, emmêlées et grouillantes à créer, ou plus exactement à faire apparaître entre les êtres qu'elle nomme « bestioles<sup>12</sup> ». Haraway insiste sur le fait que le Chthulucène est « un présent épais », dense de strates qui nous révèlent l'envers du décor de notre monde, ce que l'on fait aux vivants visiblement malades des actions humaines :

Les coraux en mer et les lichens sur terre nous permettent également de prendre conscience du Capitalocène. [...] Mais les symbiotes, les coraux, et les lichens nous conduisent vers la toile, chargée d'histoires, du présent épais du Chthulucène. [...] Nous sommes tous des lichens ; et c'est dans cette mesure que les Furies, qui font irruption pour venger les crimes contre la Terre, peuvent nous arracher de nos rochers<sup>13</sup>.

C'est au sein de ce présent dense, en train de se tisser par des jeux de ficelles multiples entre lichens, champignons, etc., qu'un tissu entre les êtres se confectionne, par delà les catégories binaires :

Nous tissons des liens, nous connaissons, nous pensons, nous formons des mondes et nous racontons des histoires grâce à (et avec)

---

12. « Le Chthulucène n'est pas replié sur lui-même, il n'a pas de conclusion. Ces zones de contact sont partout, et de folles vrilles y percent en permanence. L'araignée illustre bien mieux la sympoïèse que n'importe quel vertébré, mal doté en matière de pattes, d'un panthéon quelconque. La tentacularité est symchthonienne. Elle est enroulement, prise abyssale et effrayante, effilochage et tissage, passage de relais (encore et encore) au sein de récursions génératives qui inventent des façons de vivre et de mourir. » *Ibid.*, p. 63.

13. *Ibid.*, p. 110

d'autres histoires, d'autres mondes, d'autres connaissances, d'autres pensées, d'autres aspirations. Toutes les bestioles de Terra en font ainsi – dans leur diversité effrontée et dans tout ce qui, dans leurs modes de spéciation et au moyen des nœuds qu'elles forment, brise les catégories<sup>14</sup>.

Ainsi, au sein du Chthulucène règne non plus l'anthropocentrisme, mais l'interdépendance entre nature et culture. Être dans le Chthulucène, c'est prendre conscience de tous les récits de vie, les alternatives, les récits enfouis dans le silence. C'est pourquoi le Chthulucène fait aussi référence aux chthoniens, ces petits êtres souterrains, ces bestioles qui peuplent les différentes dimensions de la terre, et dont nous faisons partie.

Prolongeant cette perspective, Haraway appelle les humains à se sentir davantage proches de la terre, voire à se concevoir comme de la terre issue de la décomposition du vivant, c'est-à-dire précisément comme de l'humus<sup>15</sup>, qui est selon elle le lieu par excellence du mélange, de l'interdépendance et du lien :

Les bestioles sont en jeu les unes dans les autres, dans chaque mélange, dans chaque brassage de ce tas de compost qu'est Terra. Nous habitons les humusités, pas les humanités. Nous sommes compost, pas posthumains. Philosophiquement et matériellement je suis compostiste, pas posthumaniste. Les bestioles – humaines et non humaines – deviennent-avec, les unes avec les autres<sup>16</sup>.

Bien entendu, cela n'est valable qu'à condition de considérer un seul et même compost universel, et non pas une sorte de compost distingué dont seul l'humain ressortirait : « Quant aux êtres humains, ils n'appartiennent pas à un autre tas de compost, nous sommes humus, pas *homo*, pas *anthropos*. Nous sommes compost, pas posthumains<sup>17</sup> ». C'est donc peu dire que Haraway nous éjecte

---

14. *Ibid.*, p. 188.

15. *Ibid.*, p. 108-109.

16. *Ibid.*, p. 189.

17. *Ibid.*, p. 108.

symboliquement hors du mythe du *self-made-man* et de nos ambitions délirantes :

Pourquoi ne pas préférer le « compost » au « posthumain » et au « post-humanisme », ou encore les « humusités » aux « humanités » ? [...] L'humain en tant qu'humus a peut-être de l'avenir si tant est que nous puissions hacher menu l'humain comme *Homo* – ce projet, en train de se dégonfler, d'un humain PDG-qui-s'est-fait-tout-seul, d'une entreprise de démolition de la planète<sup>18</sup>.

En un mot, le Chthulucène est compost, et nous, nous sommes « les enfants du compost<sup>19</sup> ». Dès lors, il nous faut admettre que nous ne pouvons éviter de composer avec ceux qui nous composent, peuplant notre corps, l'air, la terre, l'eau sur des temporalités dépassant infiniment notre vie au sens étroit du terme. Nous ne pouvons plus, enfants du compost, penser ni agir sans prendre en compte à chaque instant tous ces êtres qui nous font vivre ou mourir, qui nous accompagnent, qui vivent et meurent avec nous. Voilà, ce à quoi semble nous encourager Haraway. Son Chthulucène raconte les histoires de ceux qui sédimentent la terre, et nous font corps, et de là, celles de ce que nous faisons aux autres corps. Son compost ouvre la possibilité de nous penser comme communauté multispécifique, et non comme surhomme terraformateur de planètes.

Comme un écho à cette vision originale, l'anthropologue Anna Tsing, de son côté, a fourni un exemple concret de ce que les êtres de l'ombre inféodés au compost, tels que lichens, mousses ou champignons, peuvent nous apprendre à la fois sur ce que nous faisons au monde et sur les issues qui s'offrent à nous pour sortir de l'anthropocène. En effet, pour elle comme pour Haraway, l'anthropocène est le lieu des destructions environnementales dont il faut sortir au plus vite avant que notre croyance dans un développement infini ne détruise définitivement des pans entiers du vivant. La démarche heuristique générale de Tsing rappelle bel et bien le

---

18. *Ibid.*, p. 60.

19. *Ibid.*, p. 289-346.

présupposé du chthulucène puisqu'elle part de son propre désespoir en tant que chercheuse confrontée à la destruction effective, et qui se demande « que faire lorsque l'on débarque dans un lieu où les conditions de vie sont tellement dégradées par l'explosion de l'extraction des ressources qu'il devient difficile de raconter quoi que ce soit d'autre<sup>20</sup>? ». Elle part aussi simultanément, du désespoir de ceux qui se demandent comment « survivre aux conditions de production du monde qui vous ont faites telles que vous êtes<sup>21</sup> ». C'est cependant dans un autre ouvrage au titre éloquent, *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*, que Tsing plonge dans les marges de la mondialisation pour suivre le chemin des champignons Matsutake qui ne poussent que dans des lieux détruits par l'activité humaine. Elle va interroger les conditions de possibilité de cette vie issue des « zones frontières du capitalisme<sup>22</sup> », ces zones concrètes, localisées, qui contiennent des ressources utiles pour les grandes entreprises transnationales, et des populations fragilisées dont elles ne se soucient guère. Pour être précis, les champignons Matsutake sont nés des désastres de l'exploitation forestière en Oregon. Tsing s'en sert de point de départ pour interroger les nouvelles manières de survivre et d'espérer dans un monde en cours d'effondrement, pour « penser là où s'entre-répondent la ruine et le possible<sup>23</sup> », par delà l'idéologie de la croissance à tout crin dont elle a pu être témoin lorsqu'elle a travaillé pendant de nombreuses années en Indonésie. Tsing y a en effet étudié les conséquences du développement qui aurait dû être « une grande machine à fabriquer de la prospérité dans les pays pauvres<sup>24</sup> » en transformant « la tradition en modernité<sup>25</sup> » à grand renfort de ce que l'on appellerait aujourd'hui le solutionnisme technologique, appliqué tout particulièrement au secteur agricole. Elle explique

---

20. MARTIN Nastassja, « Préface. Devant l'abîme », in *Fricition. Délires et faux-semblants de la globalité*, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 12.

22. Termes empruntés à LOWENHAUPT-TSING Anna, *Fricition. Délires et faux-semblants de la globalité*.

23. MARTIN N., « Préface. Devant l'abîme », *op. cit.*, p. 10.

24. LOWENHAUPT-TSING A., *Fricition, op. cit.*, p. 59.

25. *Idem.*

comment le «développement» est devenu une «religion d'État<sup>26</sup>» conduisant le Kalimantan du Sud (une région forestière au sud de l'île de Bornéo) à la dévastation. En effet, à partir des années 1980, de nombreuses ressources y ont été extraites ou captées (bois, ressources minières) au nom du développement, presque personne, à cette époque, ne remettant en cause le mythe des ressources infinies. Plus de la moitié des forêts de l'île de Bornéo, pourtant protégées, ont disparu depuis les années 1990 au profit des industries du bois, et la production de palmiers à huile a explosé au début des années 2000. L'économie de marché s'est imposée et en quelques années, les écosystèmes ont été détruits par suite d'une pollution de l'eau et de la terre par endroits irrémédiable. Le Kalimantan du Sud fait partie de ce que Tsing appelle des «zones frontières du capitalisme», des zones hybrides de contacts divers, non choisis, générateurs d'espoirs ou de désespoir; elles sont des lieux aux marges géographiques où savoir-faire locaux, technologies modernes, actes illégaux et justice locale, pauvreté extrême et enrichissements indécents, espérances désespérées entrent en friction permanente<sup>27</sup>. En plus de nous rappeler que le capitalisme n'a pas le même visage partout sur Terre ni pour tout le monde, cette enquête de Tsing nous montre qu'entrer en hybridation ne signifie pas forcément fusionner en toute fluidité. Au contraire, dans le cas qu'elle porte à notre attention, le mélange créé par la mondialisation n'est que frictions entre éléments hétérogènes, et produit des relations inéquitables :

Une étude des connexions globales met plutôt en valeur la prise opérée par la rencontre : la friction. Une roue tourne parce qu'elle rencontre la surface de la route; en l'air, elle ne va nulle part. Frotter deux bâtons l'un contre l'autre produit de la chaleur et de la lumière; un bâton seul n'est qu'un bâton. En tant que métaphore, la friction nous rappelle que les rencontres hétérogènes et inégales peuvent être à l'origine de nouveaux agencements de culture et de pouvoir<sup>28</sup>.

---

26. *Idem.*

27. *Ibid.*, p. 323.

28. *Ibid.*, p. 32.

Derrière cette métaphore, Tsing pose la question des échelles : d'un point de vue global, le monde est tout entier fluidité que plus rien ne saurait entraver, mais à l'échelle locale, elle a perçu les innombrables frottements entre les savoirs des peuples locaux et les dogmes libéraux et extractivistes de la mondialisation, qui peuvent produire de la destruction, mais aussi, sur les terres abîmées, créer ensuite des collaborations fructueuses. Les vies intimes ne se subsument pas si simplement dans la grande abstraction, le grand récit du global.

Avec Haraway et Tsing, nous comprenons que nous avons besoin de partage, d'échanges, et non d'accaparement, de globalisation barbare. Nous avons besoin de récits ouverts qui reflètent notre monde, qui permettent de « repenser des objets qui débordent des cases qu'on leur a assignées<sup>29</sup> », et non de mythes qui nous leurrent en spéculant l'ordre du monde suivant les fins de quelques-uns. La question se pose de savoir comment renouer les fils dans un monde gâté, comment composer, créer, prendre en compte les manières métaboliques de faire monde. Faudrait-il suivre le chemin des champignons, lichens, et mousses ? Une chose est sûre : en faisant apparaître d'autres mondes polyphoniques, ces deux chercheuses nous encouragent à réfléchir d'urgence à nos modes de connaître, notamment à prendre au sérieux d'autres types de savoirs pour faire entendre des vies mises en sourdine dans les reliefs du réel. Dans le même ordre d'idée, pour la philosophe Véronique Le Ru, « vivre en rythme avec les autres êtres humains et les êtres vivants, c'est tout simplement maintenir en vie le désir et la conscience de vivre, c'est tout simplement prendre soin du fond souterrain d'où nous venons tous<sup>30</sup> ». Il s'agit alors de mettre en lumière ce qui est déjà là, tapi dans l'ombre de nos sociétés, de réfléchir à partir du présent qu'on ne veut pas voir, depuis les marges du capitalisme, à la manière d'un compost efficace : en transformant nos manières d'appréhender le monde, pour faire monde autrement.

---

29. MARTIN N., « Préface. Devant l'abîme », *op. cit.*, p. 12.

30. LE RU Véronique, *L'individu dans le monde du vivant*, p. 108.

## Apprentissages multispécifiques

Désituer c'est totaliser, déconnecter<sup>31</sup>.

Transformer les savoirs reste un enjeu d'actualité, surtout au moment où les femmes, ayant pu intégrer les différents domaines scientifiques, ont mis en évidence que les savoirs produits en leur absence étaient biaisés, incomplets, partiels et partiiaux, et ne pouvaient à ce titre déboucher en aucun cas sur une quelconque neutralité scientifique. « *Ce sont des histoires racontées par la même histoire* : toujours la guerre et les victoires<sup>32</sup> », toujours des savoirs énoncés par des hommes blancs qui assoient leurs pouvoirs (deux problèmes importants sont notamment l'invisibilité des femmes dans les sciences et la légitimité difficile à obtenir.). Le constat de la partialité de la vue, et de celle de la voix qui porte la vue, conduit à questionner la neutralité édifiée, « la vision du "neutre" majoritaire qui définit ses "autres" à partir de ses propres particularités établies en une norme qui ne se reconnaît pas comme particulière<sup>33</sup> ». Loin de prétendre à une telle neutralité, les féministes furent les premières à revendiquer la production de « savoirs situés<sup>34</sup> », dans une démarche consistant à « se réapproprier la vision, une vision réincorporée en tant qu'organe sensoriel, charnel, par opposition à celle du "mâle blanc" qui la convertit en "vue de nulle part"<sup>35</sup> ». L'idée était d'éviter les théories totalisantes qui sacrifient les corps vécus sur l'autel de l'objectivité abstraite, en faisant fi du fait que nos vies incarnées, nos conditions matérielles de vie affectent la vision que nous avons du monde. Le savoir situé admet donc comme point de départ épistémologique un positionnement expérientiel, une vie vécue à la première personne dans un corps singulier. Questionner cette position de la personne qui est en train de produire de la connaissance, les limites possibles de sa vision, les éventuelles relations de

31. PUIG DE LA BELLACASA Maria, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, p. 154.

32. *Ibid.*, p. 170.

33. *Ibid.*, p. 164.

34. *Idem.*

35. *Ibid.*, p. 172.

domination ou de pouvoir dans laquelle elle est enracinée est capital pour espérer des connaissances renouvelées et plus proches du réel. Reconnaître tous ces biais potentiels, savoir que « le projet de savoirs situés implique donc de tenter de nommer *où nous sommes* autant que là *où nous ne sommes pas*<sup>36</sup> » permet une nouvelle position, plus humble et propice au partage et au croisement des savoirs dans toute leur diversité, et donc d'accéder à une vision universelle plus complète, plus fine, moins conforme au canon de pensée occidental tel que la philosophe Maria Puig de la Bellacasa le définit ici :

dans la « connaissance "occidentale" », ce qui est différent devient généralement « autre » et a tendance à être pensé et placé « hors » de ce qui est considéré comme plus « réel », pensé comme subordonné par rapport aux « lignages légitimes »<sup>37</sup>.

Ce point de vue, essentiellement forgé par des hommes, qui serait universel et prétendument neutre n'a souvent servi qu'à imposer le point de vue des dominants à ceux qu'ils assignaient à être dominés. Les travaux scientifiques, tendent vers l'objectivité, mais ne sont pas neutres, et même ils sont parfois construits à partir de stéréotypes non seulement sexistes, mais aussi racistes, voire classistes, et surtout spécistes (notamment dans les expériences scientifiques médicales)<sup>38</sup>. C'est pourquoi cette première brèche ouverte par les féministes a été ensuite élargie, notamment par Haraway, qui fit valoir que le lieu d'où je parle a plus de chance de tendre vers une plus grande objectivité si je partage mes savoirs. C'est pourquoi elle invite à une « multiplicité radicale des savoirs locaux<sup>39</sup> » : il y a nécessité à démultiplier les points de vue (y compris imaginaires, y compris autres qu'humains) pour interroger les frontières cloisonnantes (homme/femme, animal/humain, naturel/artificiel,

---

36. *Ibid.*, p. 179.

37. *Ibid.*, p. 159-160.

38. Cette absence de neutralité, liée aux contextes sociaux, n'invalide pas la démarche scientifique. Elle invite au contraire à identifier ses angles morts – stéréotypes ou biais systémiques – pour renforcer sa rigueur et sa crédibilité face aux critiques externes.

39. *Ibid.*, p. 160.

etc.). Haraway ne dit jamais que seul le savoir féminin est vrai, ni qu'aucune connaissance scientifique certaine n'est possible, mais elle appelle à la vigilance quant aux biais qui nous constituent et qui impactent nos modes de connaître. L'enjeu est important : déconstruire le capitalisme patriarcal, mais également recréer du sens, des possibles et élargir la sphère de considérabilité. Pourquoi ne pourrions-nous pas alors prendre en compte des savoirs situés partagés entre humains, animaux, végétaux ? Quitter l'anthropocène, uniquement centré sur l'espèce humaine (et même une partie seulement de cette espèce), pour se diriger vers un temps multiespèces, comme le propose le Chthulucène ?

C'est en ce sens qu'Haraway nous encourage à apprendre à rencontrer les animaux, à nous intéresser à eux, pour désapprendre nos *a priori* faux et calcifiés sur eux et sur nous-mêmes. Cet encouragement vaut évidemment aussi en direction des parties de l'humanité habituellement négligées par la prétendue neutralité universelle occidentale. Faire place aux savoirs locaux, croiser les savoirs scientifiques et autochtones, c'est justement le travail de l'ethnologue Florence Brunois-Pasina depuis des années. Forte de ses recherches de terrain en Papouasie-Nouvelle Guinée auprès du peuple Kasua<sup>40</sup>, elle a pu mettre en lumière des formes de savoirs interspécifiques qui renouvellent la manière d'appréhender nos modes de connaissance. Brunois-Pasina a ainsi pu remarquer qu'il y avait des ressemblances et des pratiques mimétiques troublantes entre le monde animal et le monde humain des Kasua<sup>41</sup>. Lorsqu'elle interroge les Kasua au sujet de ces analogies, ils répondent simplement : « Nous avons copié<sup>42</sup> ». Voulant aller plus loin, elle a découvert que les Kasua

40. Le peuple Kasua est constitué de plusieurs centaines d'individus qui vivent de la chasse et de la cueillette au sein de la forêt. Les Kasua et leur mode de vie sont menacés par la déforestation massive (pour mettre des palmiers à huile...). Pour en savoir plus sur ce peuple, voir un très bel article comprenant des photos très illustratives des manières de vivre des Kasua : BRUNOIS-PASINA Florence, « Nous les avons copiés. ». L'apprentissage d'un savoir-vivre interspécifique dans la forêt kasua », *Techniques & Culture*, p. 58-77.

41. « Ils avaient emprunté certains de leurs comportements – expressifs, sexuels, techniques, cérémoniels, même rituels – à des animaux co-évoluant dans leur forêt » BRUNOIS-PASINA F., « L'animal dans une société sans miroir : les Kasua de Nouvelle-Guinée », *Anthropologie et Sociétés*, p. 85-101.

42. BRUNOIS-PASINA F., « Nous les avons copiés. », art. cit, p. 60.

étaient capables de s'imaginer la position d'un animal au sein de son milieu, en adoptant le point de vue de l'animal lui-même. Tout particulièrement, ils tentent d'appréhender les facultés sensorielles nécessaires pour y faire monde, démontrant ainsi qu'ils prennent au sérieux l'*Umwelt* de chaque être, au point de se l'imaginer et de le prendre en compte, de s'en inspirer si besoin. Ils ont ainsi pu développer, grâce à ces processus d'identification que Brunoï-Pasina a nommés « empathie interspécifique<sup>43</sup> » les savoirs interspécifiques, des imitations utiles, « sans confusion entre soi-même et les autres<sup>44</sup> », au sein de milieux partagés par certains aspects. Pour expliquer ce phénomène, Brunoï-Pasina propose une hypothèse dans le contexte actuel où l'image de soi occupe une place prépondérante, où je me regarde donc je suis. Pour elle, ces relations sont le fruit de l'absence de miroir dans l'environnement des Kasua. La grande difficulté, pour ces humains vivants en permanence sous la canopée, d'observer leur propre reflet aurait développé leur capacité à se mettre à la place d'autres formes de vie<sup>45</sup>. En effet, dès leur plus jeune âge, les bébés kasua

évoluaient et étaient destinés à évoluer dans une société sans miroir, autrement dit dans un monde où l'image extériorisée et réflexive du soi humain, telle que matérialisée et fixée distinctement dans le reflet d'un miroir, était absente<sup>46</sup>.

Par conséquent, la place d'un imaginaire fluide permettant de se mettre à la place d'individus d'autres espèces, de partir de leur point de vue, semble plus importante. L'ethnologue observe alors :

L'absence d'une image spéculaire et entière du soi « humain » que réfléchirait un miroir semble jouer un rôle déterminant dans cette schématisation singulière des expériences au monde. Elle autorise l'identification de l'individu kasua à une plus grande diversité

---

43. *Idem.*

44. *Idem.*

45. BRUNOÏ-PASINA F., « L'animal dans une société sans miroir », art. cit.

46. *Ibid.*, p. 86-87.

d'êtres – humain, animal, spirituel –, comme l'émergence d'attachements interspécifiques suffisamment exceptionnels pour confirmer leurs règles ontologiques<sup>47</sup>.

Là est bien l'essentiel : au-delà de la simple coexistence, des processus d'identification variés sont à l'œuvre dès l'enfance, dans lesquels l'alimentation joue un rôle significatif :

Chaque consommation de nourriture animale est accompagnée de discours et offre l'occasion d'enseigner les comportements de chaque espèce, en particulier dans le domaine de son « inter-animalisme », c'est-à-dire à l'échelle des relations singulières que l'enfant entretient avec les autres êtres de la forêt<sup>48</sup>

mais également à « décourager l'empathie<sup>49</sup> » pour certaines espèces :

Amené à imaginer ce que l'autre peut ressentir, l'enfant s'identifiera plus aisément aux animaux qui font preuve de ruse, de vitesse, de puissance, de sens de l'humour ou d'intelligence face aux prédateurs. En revanche, il sera dissuadé de se mettre dans la posture d'animaux faisant montre d'un manque de courage, de lenteur, de paresse ou de désinvolture, par peur, bien sûr, qu'il ne s'identifie à eux et n'adopte leurs manières<sup>50</sup>.

Ainsi, la manière d'être au monde des Kasua, leur système de valeurs part de l'immersion dans le point de vue sensoriel, situé, d'individus d'une autre espèce sur le milieu qu'ils partagent. La question de la chasse est liée à la survie stricte, mais elle ne résume pas à elle seule les relations avec les animaux, ce qui laisse de la place

---

47. *Ibid*, p. 98.

48. BRUNOIS-PASINA F., « Nous les avons copiés. », art. cit.

49. *Ibid*, p. 62.

50. *Ibid*, p. 63.

pour apprendre, partager, vivre pleinement d'autres relations complexes multispécifiques<sup>51</sup>.

Les travaux de Brunois-Pasina sur les pratiques du peuple Kasua montrent qu'un rapport au non humain différent du nôtre est possible, qu'il est en outre envisageable de ne pas considérer les autres êtres seulement comme des objets physiques, certes sensibles mais sans grand intérêt en dehors de leur utilité pour les humains. Les non humains font partie des narrations, des apprentissages, des structures, de l'ontologie, de la cohérence kasua. Ils ne sont pas accessoires ou cosmétiques, mais bien tissu tissé dans le grand maillage du vivant de la forêt, et sans doute plus encore. Le philosophe Timothy Morton, a réfléchi à la prégnance de cette idée de maillage qui n'a « ni centre ni bord<sup>52</sup> », qui n'est jamais statique<sup>53</sup>, qui connecte vivants et non vivants, et dont il donne une définition qui nous éclaire sur ce sujet :

Le « maillage » renvoie aux trous dans un réseau et aux fils qui les relie. Il évoque à la fois la solidité et la finesse. On l'emploie en biologie, en mathématiques et en ingénierie, dans le textile et en informatique – pensez aux collants et au graphisme, au métal et au tissu<sup>54</sup>.

En résumé, l'expérience des Kasua démontre qu'ils ne sont pas seulement Kasua-humains, mais que leur identité, plus complexe, est liée aux expériences interspécifiques dont ils sont partie prenante depuis la toute petite enfance. Brunois-Pasina propose ainsi de « re-contextualiser l'étude des savoirs locaux dans la

51. Un autre exemple est particulièrement éloquent, celui des savoirs thérapeutiques. Il arrive parfois que les ethnologues constatent des croisements dans les usages de la flore notamment, entre les humains et les animaux, que les humains auraient empruntés à d'autres espèces en les observant faire (plantes à usage médical notamment, à ce sujet voir l'exemple des chimpanzés de Kibale, en Ouganda, qui utilisent des plantes pour se soigner, ce qui bouscule les enclosures ontologiques au cœur de la médecine moderne, anthropocentrée). BRUNOIS-PASINA F. et KRIEF Sabrina, « L'interspécificité du pharmakôn dans le parc Kibale (Ouganda) : savoirs partagés entre humains et chimpanzés? », *Cahiers d'anthropologie sociale*, p. 112-134.

52. MORTON Timothy, *La pensée écologique*, p. 72.

53. *Ibid.*, p. 59.

54. *Ibid.*, p. 55-56.

complexité interactive, idéelle et matérielle, liant les hommes au monde vivant<sup>55</sup>», de partir du fait que les modes de connaissances «résultent d'un engagement inter-relationnel<sup>56</sup>». On constate en tous cas que leur mode de connaissance est l'exact contraire de l'anthropomorphisme anthropocentrique. Ils font une place majeure aux autres êtres vivants, il y a interaction dynamique des savoirs à partir du moment où on sait «appréhender le savoir des autres en reconnaissant qu'ils sont autres<sup>57</sup>». Les Kasua étudiés par Brunoï-Pasina nous démontrent que des pistes différentes sont possibles vers une connaissance autre que nos savoirs occidentaux, qui, bien que reconnus comme incomplets, conservent une position privilégiée dans le discours scientifique.

Cela vaudrait probablement la peine de partager d'autres savoirs et savoir-faire, non pas sur le mode de la fusion, de la captation ou de l'épistémicide<sup>58</sup> comme trop souvent au cours de l'histoire, mais sur celui d'une hybridation qui serait presque une union, un alliage précieux. Les modes de connaître kasua leur permettent de vivre et de coexister avec toutes les espèces vivantes. Ils illustrent qu'il est bien possible de devenir cette communauté du compost pensée par Haraway, à condition peut-être que l'on modifie une dernière chose, à savoir notre manière de nous représenter la parenté.

---

55. BRUNOÏ-PASINA F., «Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie», *Journal de la société des océanistes*, p. 5.

56. *Idem.*

57. *Idem.*

58. L'épistémicide est un concept qui désigne l'éradication méthodique des systèmes de connaissances, particulièrement dans le contexte de la colonisation. Ce phénomène entraîne la suppression des savoirs autochtones, la marginalisation des pratiques traditionnelles et la dévalorisation des systèmes de pensée non occidentaux. Il peut conduire à l'imposition d'une monoculture intellectuelle dominante, généralement occidentale, au détriment de la diversité des approches et des connaissances humaines. Ce processus a des impacts profonds sur les communautés touchées, allant de la rupture des liens socioculturels à l'intériorisation d'un sentiment d'infériorité vis-à-vis de leurs propres savoirs. Sur ce sujet, voir notamment : SOUSA SANTOS, Boaventura de, «Épistémologies du sud», *Études Rurales*, p. 21-49 ; GARCIA, Luis Felipe C., «De la monoculture de la Raison à l'écologie des Savoirs. Boaventura de Sousa Santos et la lutte contre l'épistémicide», in *Visages de la pensée ibérique*.

## Des espèces compagnes aux parentés dépareillées

La nature n'est donc pas extérieure aux humains qui vivent au sein d'interactions multiples. Dans cet enchevêtrement permanent, il devient désormais peu pertinent de parler de catégories distinctes et opposées : nature d'une part et culture d'autre part. Ce qui va conduire Haraway à forger un néologisme pour déplacer la focale sur la continuité entre ces deux concepts plutôt que sur leur séparation franche, elle décide de parler de « natureculture », où des espèces qu'elle nomme « compagnes » entre elles co-évoluent. Ces espèces s'accompagnent mutuellement depuis des temps lointains, et Haraway insiste particulièrement sur leur diversité dans la définition qu'elle en donne :

La catégorie « espèces compagnes » est plus vaste et plus hétéroclite que celle d'« animaux de compagnie », et pas seulement parce qu'il faut y inclure le riz, les abeilles, les tulipes, la flore intestinale et tout autre être organique auquel l'existence humaine doit d'être ce qu'elle est, et réciproquement<sup>59</sup>.

Les espèces compagnes sont un pont entre espèces, entre humain et non humain, du fait des relations qui les ont façonnées intersubjectivement au fil des millénaires. Il n'y a plus ni nature ni culture, seulement un enchevêtrement indémêlable de deux catégories considérées comme closes et étanches par une partie de l'humanité. Les espèces compagnes cohabitent activement dans les plis du quotidien :

Vivre avec les animaux, investir leurs histoires et les nôtres, essayer de dire la vérité au sujet de ces relations, cohabiter au sein d'une histoire active : voilà la tâche des espèces compagnes, pour qui « la relation » est la plus petite unité d'analyse possible<sup>60</sup>.

---

59. HARAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires*, p. 39-40.

60. *Ibid.*, p. 47.

Pour mieux traduire cette idée d'interpénétration des vivants, Haraway va parler de *sympoièse*, qui signifie « fabriquer avec », « réaliser avec », « faire avec<sup>61</sup> ». Ce concept est la clef du récit de notre époque qu'elle propose et que nous avons abordé un peu plus haut, puisqu'elle souligne que « la terre du Chthulucène en cours n'est pas autopoïétique, elle est sympoiétique<sup>62</sup> ». Elle entend par là que les êtres ne s'autocréent pas, clos sur eux-mêmes, mais vivent d'assemblages symbiotiques : « nous tous, habitants de la technoculture, sommes constitués à travers les tissus symbiogénétiques des naturecultures, dans ses fictions comme dans ses faits<sup>63</sup> ». Cela doit nous conduire à penser les êtres à partir de leurs interconnexions, de leurs pliures continues et réciproques les uns dans les autres, de leurs involutions autant que de leurs évolutions. « Vivre avec, c'est vivre dans l'intimité de l'altérité, au contact de ce qui est autre et qui, pourtant, ne nous est jamais tout à fait extérieur<sup>64</sup> », comme le soutient par ailleurs Morton. Celui-ci affirme à propos du maillage dans lequel nous sommes insérés : « il n'y a pas d'intérieur ni d'extérieur définis des êtres. Chaque chose est adaptée au reste des choses. Y compris les organes et les cellules qui les constituent. Le maillage s'étend à l'intérieur des êtres autant qu'entre eux<sup>65</sup> ». Mais comment se penser en lien, au sein du grand maillage, avec tous les vivants et les non-vivants, avec toutes ces altérités étranges qu'on ne comprend pas ? Comment appréhender et accepter ces chaînes qui nous lient ? Comment nous comporter ? Si le maillage est le mode de coexistence multispécifique au sein du compost, concrètement, comment l'expérimente-t-on dans nos gestes quotidiens, dans notre vie intime ? En effet, tout l'enjeu des continuums entre nature et culture que sont les naturecultures réside dans le fait que les relations d'interdépendance contingentes et éphémères<sup>66</sup> entre sujets qui les caractérisent impliquent pour ces derniers des obligations

---

61. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 115.

62. *Ibid.*, p. 61.

63. HARAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires*, p. 42.

64. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 189.

65. MORTON Timothy, *La pensée écologique*, p. 72.

66. HARAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes*, p. 158.

éthiques réciproques, dont les nouveaux récits devraient se faire l'écho :

Des récits qui ouvrent l'imagination, engagent d'autres modes d'attention, des histoires par lesquelles, peut-être, connaissons-nous ce sentiment, impérieusement nécessaire et urgent, d'être les obligés de ceux qui sont apparus avec nous sur terre, ou qui nous ont devancés, et avec qui nous sommes devenus ce que nous sommes<sup>67</sup>.

Il faut reconnaître à Haraway l'art de choisir des exemples concrets éclairants de la façon dont l'intimité profonde interespèces s'impose à nous, en particulier dans son livre *Vivre avec le trouble*. Elle raconte ainsi comment l'urine des juments entre intimement en relation avec des femmes qui n'en ont pas conscience. En effet, l'urine de jument est utilisée pour créer des œstrogènes de synthèse, présents dans les médicaments prescrits pour traiter les troubles liés à la ménopause chez la femme tels que le Prémairin<sup>68</sup>. Cette production est largement dénoncée du fait de la grande souffrance animale quelle engendre : au Canada et en Chine, des centaines de milliers de juments gestantes sont maintenues immobilisées dans des stalles, avec des sondes inconfortables et assoiffées afin que leur urine soit plus concentrée. Elles sont maltraitées, battues. Quant à leurs poulains, ils sont abattus peu après la naissance pour que la jument soit de nouveau mise en gestation. Au bout de ce cycle, en fonction de leur état, soit elles sont de nouveau inséminées artificiellement, soit elles sont menées à l'abattoir<sup>69</sup>. La force de cet exemple est incontestablement de montrer que les relations avec les espèces compagnes, loin de l'innocente mignonnerie qu'on pourrait leur associer un peu rapidement, peuvent parfaitement être fabriquées et imposées artificiellement par l'homme, quitte à produire de la souffrance et même

---

67. DESPRET Vincianne, « Préface », in *Manifeste des espèces compagnes*, p. 17.

68. Malgré sa résonance bucolique qui évoque une création lexicale purement *marketing*, « Prémairin » est la contraction des mots « Pregnant Mare Urine » soit en français « urine de juments enceintes » ! Les œstrogènes conjugués d'origine équine ne sont plus commercialisés en France, mais encore largement prescrits dans certains pays par souci de rentabilité.

69. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 233-254.

des infections réciproques. Il nous ramène à la problématique des zoonoses, laquelle présente un lien très fort avec le changement de paradigme en faveur de la continuité et de l'interdépendance universelle au sein du vivant, comme le souligne Haraway :

Les systèmes immunitaires jouent un rôle majeur dans les nature-cultures ; ils déterminent où et avec qui les organismes – y compris les êtres humains – sont capables de vivre. L'histoire de la grippe est inconcevable sans faire appel au concept de coévolution entre humains, porcs, volaille, et virus<sup>70</sup>.

De plus, l'enracinement de cet exemple dans l'expérience personnelle, intime, de la philosophe en fait un véritable savoir situé, à même de soulever chez elle la question de la responsabilité voire de la culpabilité quant aux liens douloureux qu'elle a tissés elle-même, en toute ignorance justement, avec les juments exploitées :

J'ai avalé des œstrogènes conjugués équins, j'ai littéralement bu de l'urine mêlée de plusieurs juments ; mais je ne me suis pas bien conjuguée avec ces animaux eux-mêmes. La honte est un coup de cravache. Tout au long de notre vie, elle nous incite à repenser et à réélaborer les comptes que nous avons à rendre<sup>71</sup>.

Elle revient un peu plus loin sur l'importance capitale qu'il y a à diffuser de tels récits incarnés, qui sont les meilleurs garants vers une prise de conscience des agissements cruels dont nous sommes responsables, que l'on en ait conscience ou non :

Ayant avalé du Premarin [c'est-à-dire l'urine synthétisée de jument], j'ai davantage de comptes à rendre sur la question du bien-être des éleveurs, des écologies des prairies du Nord, des chevaux, des activistes, des scientifiques et des femmes atteintes d'un cancer du sein – davantage que si je n'en avais pas pris<sup>72</sup>.

---

70. DESPRET V., « Préface », *op. cit.*, p. 62.

71. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 246.

72. *Ibid.*, p. 254.

Ingurgiter de la souffrance animale contre notre gré est une réalité, songeons à toutes les fois où, horrifié, nous avons découvert que notre yaourt, notre shampooing ou notre dentifrice contenait de la gélatine bovine ou porcine. Nous devons prendre conscience de tous les liens multispécifiques et multiscalaires, troubles, parfois douteux et pas toujours consentis, tissés avec les individus d'autres espèces, et de la souffrance qu'ils peuvent générer. Quand d'autres solutions sont possibles (ce qui est le cas, ici), il faut s'en saisir, et pour cela, commencer par s'inspirer d'une parenté repensée.

Parallèlement à ce qu'on vient de rapporter, Haraway s'est en effet saisie d'un autre enjeu important, celui de la surpopulation. On s'en souvient, l'enjeu central du Chthulucène est bien la survie multispécifique à long terme. Or, quelle place peut-il rester aux espèces compagnes dans un monde non extensible où les humains continuent de se multiplier? Dès les années 1970, la philosophe française Françoise d'Eaubonne avait analysé les difficultés liées à la surpopulation humaine comme la conséquence du «lapinisme phallocratique», lui-même clef de voûte d'un patriarcat («système mâle»), qui, associé au capitalisme, détruit l'environnement<sup>73</sup>. Pour D'Eaubonne, la fuite en avant, criminelle, consistant à développer une agriculture et une industrie toujours plus intensives repose en premier lieu sur la propension masculine à imposer la procréation aux femmes. Cela a pour conséquence dramatique selon elle une planète démesurément peuplée. Pour l'abolir, il faut donc que les femmes reprennent le contrôle de leur fertilité contre le lapinisme phallocratique, et ce faisant, en accédant à la contraception et à l'avortement, elles préserveront l'environnement tout en se libérant personnellement d'une très vieille tutelle. Plus récemment, Haraway fait sienne cette idée et appelle à son tour les femmes à sortir de leur fonction maternelle figée par le patriarcat :

Historiquement, les féministes ont aussi insisté d'une manière incomparable sur le fait que chaque femme, quel que soit son âge, avait le pouvoir et le droit de choisir de *ne pas* avoir d'enfant.

---

73. EAUBONNE Françoise d', *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation?*, p. 43.

Sachant qu'une telle position peut aisément reconduire les arrogances impérialistes, les féministes dans mon genre soutiennent que la maternité n'est pas le *telos* des femmes et que la liberté reproductive de ces dernières l'emporte sur les exigences du patriarcat comme de n'importe quel autre système<sup>74</sup>.

Elle invite même à ce que l'on se réjouisse et que l'on célèbre « les décisions personnelles de construire des vies riches et foisonnantes sans avoir d'enfants<sup>75</sup> ». Mais sa réflexion sur la question va encore plus loin : du fait de l'interdépendance relationnelle entre les êtres, elle invite à se saisir de ce sujet hautement sensible autrement que par des politiques antinatalistes racistes, colonialistes ou classistes (les classes les plus riches devraient décroître en premier) comme ont pu en proposer certains régimes autocratiques, mais bien en questionnant ce qui fonde la parentalité même. Si Haraway incite à encourager de faibles taux de natalité, ce n'est pas pour autant pour remettre en cause le « "droit" personnel et inaliénable [...] à donner, ou non, naissance à un nouvel enfant<sup>76</sup> ». Seulement, on ne peut se contenter d'une sidération ponctuelle et superficielle devant la perspective scientifiquement étayée de dix milliards d'humains sur Terre en 2050 : bien que fondamentalement libres de nous reproduire, nous sommes aussi dans une urgence écologique telle qu'elle devrait produire l'engagement à ne pas faire d'enfants au-delà de ce que permettent les limites d'un monde où les ressources ne sont pas infinies. Or, selon Haraway, cet engagement n'est tenable que si l'on a préalablement conçu une nouvelle forme de parentalité, fondée sur une définition des liens d'ascendance et de descendance élargie au-delà de la transmission biologique des gènes. Pour elle, l'essentiel dans la parentalité doit devenir la perpétuation d'une communauté multispécifique dont l'humain n'est qu'un minuscule fragment, quitte à bousculer le schéma normatif de la famille nucléaire hétéropatriarcale :

---

74. HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, p. 14.

75. *Ibid.*, p. 230.

76. *Ibid.*, p. 230-231.

Faire en sorte que des mots comme «parentèle», «parenté», «parent» ou «proche» fassent référence à quelque chose d'autre/de plus qu'à des entités réunies par les liens d'ascendance ou de descendance, par des liens généalogiques, tel est mon objectif<sup>77</sup>!

Haraway nous enjoint donc à imaginer des parentés nouvelles et surtout durables afin de transmettre des savoirs partagés au sein d'un commun multispécifique : «Nous devons créer de nouvelles parentés, des lignées de connexions inventives<sup>78</sup>» qui donneront lieu à des parentés dépareillées : «À la santé des parentés dépareillées, donc! Des parentés non natalistes et hors catégories<sup>79</sup>!». Et revenant au Chthulucène, elle synthétise ainsi son idée-force :

Le Chthulucène a besoin d'au moins un slogan [...] Je propose ici : «Faites des parents, pas des enfants!» Créer de la parenté – et la reconnaître –, voilà peut-être la chose la plus difficile et la plus urgente que nous ayons à faire<sup>80</sup>.

Un tel slogan présuppose, avec une certaine audace, qu'il est possible de devenir parent sans créer de nouveaux enfants, et nous pousse ainsi à repenser et transformer nos manières de faire famille. Non seulement les enfants devraient être pensés comme rares et précieux<sup>81</sup>, mais ils devraient en outre être élevés par des familles élargies ouvertes à une multiplicité de savoirs situés, que l'on partagerait tout au long de la prise en soin communautaire des enfants. Enfin, étant établi que les humains appartiennent à la communauté du vivant, la notion de parenté devrait non seulement dépasser le biologique, mais sa dimension temporelle gagnerait à être approfondie : qu'est-ce qu'une génération laisse à la suivante? Qu'hérite un individu des générations précédentes? De quelles histoires héritons-nous? Avec quelles histoires nous construisons-nous?

---

77. *Ibid.*, p. 227.

78. *Ibid.*, p. 7.

79. *Ibid.*, p. 230.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 311.

Lesquelles transmettons-nous ? Nous héritons d'histoires complexes, non manichéennes. L'idée ici n'est pas d'entrer en fusion, d'identifier parfaitement humains et animaux, ou de réduire l'un à l'autre. En effet, si les humains sont des animaux, ils possèdent néanmoins leurs spécificités, comme chaque espèce animale et chaque individu. Il s'agit plutôt de comprendre que les existences sont multiples, intimement, dès le départ et jusqu'à la fin, et que la pureté souhaitée par la conception moderne de l'humanité – que l'on pourrait qualifier d'exceptionnalisme humain – n'existe tout simplement pas.

Avec Haraway et Tsing, nous nous sommes demandé quelles pistes suivre pour naviguer dans des devenirs risqués, comment trouver notre chemin en des lieux troublés alors que nous sommes déjà dans un présent abîmé. Globalement, il semble qu'elles nous répondent : en explorant, en visitant, en s'ouvrant, en ensemençant le monde avec les récits locaux, concrets, en narrant ce qu'Haraway appelle les « embrouilles multispécifiques » pour fertiliser l'imaginaire. En reconnaissant que la terre n'est pas inerte, passive, mais qu'elle grouille, qu'elle est le lieu du Chthulucène, ce temps qui nous fait apparaître comme une humusité plutôt que comme une humanité exceptionnelle. Les humains et les espèces compagnes seraient en effet autant de bestioles coexistant dans une communauté du compost, c'est-à-dire une matière qui est en même temps décomposition d'organismes morts et terreau fertile de nouveaux organismes à naître. En réhabilitant les savoirs situés plutôt qu'un *logos*<sup>82</sup> désincarné prétendument objectif, nous pourrions enfin comprendre véritablement les frictions à l'interstice des mondes, nous questionner sur les principes éthiques qui sous-tendent ces relations frictionnelles entre les humains eux-mêmes et entre humains, animaux, végétaux et autres organismes (champignons, etc.), et à terme forger des alliances plus justes, solides et durablement efficaces entre êtres vivants. Mais comment y parvenir lorsque l'on n'est pas membre du peuple Kasua qui a inspiré cette réflexion à Brunois-Pasina, mais habitant d'un pays industrialisé, en quête d'un mode de vie plus

---

82. Concept clef de la philosophie désignant le discours rationnel, parfois critiqué pour sa tendance à privilégier une vision trop abstraite, masquant les spécificités des contextes sociaux.

responsable bien que voué à passer l'essentiel de son existence dans des milieux hautement artificialisés par la main d'une seule espèce qui a imposé sa domination? Le végétarisme peut-il relever d'une prise en compte des savoirs situés d'un poulet de batterie, d'une chèvre de réforme dans le couloir de l'abattoir, d'une jument dans une ferme à urine, d'un porc dans un dispositif de stabulation ou d'un poisson s'asphyxiant sur le pont d'un navire? Plus largement, trouver le courage de regarder les frictions du capitalisme dans les plis de nos campagnes, de nos villes et de nos étals d'hypermarchés peut-il nous rapprocher partiellement des Kasua qui apprennent si tôt des autres êtres vivants comment bien vivre dans leur environnement? Comme on l'a vu avec l'enquête de Tsing, la continuité du vivant nous rattrapera quand bien même nous persisterions à l'ignorer pour persévérer dans l'exploitation d'autres espèces à notre seul profit : quelles espèces de champignons vont sortir des monceaux de souffrances animales? Sachant par ailleurs que, comme le rappelle Emanuele Coccia<sup>83</sup>, nous devenons le lieu du mélange et de la métamorphose chaque fois que nous mangeons un être vivant, quelle parenté pourrait-on développer avec eux? Peut-être pourrait-on reconnaître que l'on peut se mélanger autrement, nous qui partageons les mêmes milieux, nous qui sommes, intrinsèquement, milieux vivants partagés. Nous reconnaître comme des corps-territoires qui abritent bon nombre d'espèces. Et si finalement les végétarismes, en adoptant une démarche de recontextualisation et de reconnaissance de la complexité interrelationnelle liant les animaux humains et non humains, rendaient visibles le mélange, et, en tant qu'eux-mêmes issus du mélange, venaient semer le trouble? De fait, l'on souhaite, dans les pages qui suivent, souligner trois aspects problématiques que celles et ceux qui auraient adopté un végétarisme éclairé seraient plus particulièrement à même de mettre en lumière. D'abord, la difficulté insoupçonnée à distinguer, dans le cadre du processus productif industriel, l'animal de la plante tant celui-ci s'ingénie à transformer l'un en l'autre à force de nier son

---

83. «Vivre est essentiellement vivre de la vie d'autrui : vivre dans et à travers la vie que d'autres ont su construire ou inventer.» COCCIA Emanuele, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, p. 19.

animalité. Puis, la difficulté à s'extraire d'un langage misothère insidieux et omniprésent qui méprise les animaux et, simultanément, les femmes, sans même que l'on y pense. Enfin, la difficulté à s'arracher de la place sociale que l'on occupait en tant que mangeur de viande et à retrouver, à terme, une place autre que marginale.

## Troublant trouble de l'entre-deux

### Engraisser et occire : le devenir- plante de l'animal

Mon corps, c'est le lieu sans recours auquel je suis condamné<sup>84</sup>.

Quels sont les lieux que la société institue dans ses marges ? Dans les fossés apparemment vides et qui nous entourent ? Nous en avons parlé : les élevages, anciennement au cœur des villes, ont été relégués hors de leurs limites. La consommation de masse, notamment en matière alimentaire avec un régime de plus en plus carné, a induit la transformation industrielle des paysages ruraux et la fin des pratiques paysannes (qui n'étaient toutefois pas exemptes de souffrances animales). L'élevage industriel est en fait un lieu hybride, à la fois inscrit dans la ruralité et vitrine de la modernité (toutes les techniques modernes y sont présentes : chimie, génétique, mécanique, etc.). La ferme traditionnelle est devenue entrepôt métallique, « complexe zoo-industriel<sup>85</sup> », usine à nuisances (bruit, odeurs, pollutions, etc.). Des paysages d'un nouveau genre sont apparus, agro-industriels, pollués. Éviscérés même, car il est arrivé aux lieux de l'élevage la même chose qu'aux corps élevés industriellement : à terme, l'essentiel de ce qui les rendait vivants leur est enlevé. Les animaux, invisibilisés, réduits au silence, sont devenus des « masses de viande et de graisse qui marchent sur quatre pieds<sup>86</sup> », des « laboratoires nutritifs<sup>87</sup> », la théorie de l'animal-machine

84. FOUCAULT Michel, « Le Corps utopique », in *Le Corps utopique* suivi de *Les Hétérotopies*, p. 10.

85. HARRAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes*, p. 89.

86. RECLUS Elisée, « À propos du végétarisme », *La réforme Alimentaire*, in *À propos du végétarisme* précédé de *La grande Famille*, p. 48-49.

87. LEVI-STRAUSS Claude, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*,

produit désormais des animaux-à-mâcher en habit de cellophane. Les œuvres de fiction que nous avons analysées précédemment, notamment celles de science-fiction, ont mis en lumière le déni du vivant au sein de notre réalité, marquée par un extractivisme toujours plus prononcé. En effet, dans notre société divisée en rayons de supermarché, on nous présente des innovations censées nous nourrir mieux et permettre d'assurer l'alimentation d'un plus grand nombre, alors qu'elles ne répondent qu'aux logiques productivistes. La seule question qui compte vraiment est : comment faire plus de viande à moindre coût ? Prenons l'exemple du poulet. Pour compléter notre précédente analyse des évocations fictionnelles de l'élevage industriel, il convient de mentionner l'existence d'une invention intéressante de ce point de vue dans la trilogie *Oryx and Crake* (*MaddAddam* en français) de Margaret Atwood : les CoqOtops. Ils figurent parmi les véritables best-sellers issus des nombreuses innovations alimentaires, plus ou moins douteuses, qui ont émergé grâce à la généralisation totalement dérégulée de l'utilisation de la génétique. C'est d'ailleurs ce phénomène, déjà présent dans notre monde réel, qu'Atwood a sensiblement amplifié pour esquisser le cadre de son récit. L'apparence de ces CoqOtops, créés par le département « néo-agriculture » d'une école scientifique d'élite, est certes particulièrement saisissante mais peu ragoûtante à première vue : « Un grand objet blanc jaunâtre en forme de bulbe et apparemment recouvert d'une peau hérissée. De là sortaient vingt tubes de chair au bout desquels un autre bulbe poussait<sup>88</sup> ». Il s'agit en réalité de corps de poulets sans tête, qui produisent chacun des dizaines de blancs ou des dizaines de pilons, avec une ouverture pour introduire des nutriments. Pas besoin d'yeux, de bec, de tête, tous organes jugés inutiles :

---

p. 9-14 : « Depuis des millénaires, l'homme les a si profondément transformés qu'on ne peut même plus les appeler des animaux. On doit voir en eux les "laboratoires nutritifs" où s'élaborent les composés organiques nécessaires à notre subsistance. »

88. ATWOOD Margaret, *Le dernier homme*, p. 258.

Ils avaient éliminé toutes les fonctions cérébrales sans rapport avec la digestion, l'assimilation et le développement. [...] Pas la peine de leur ajouter des hormones de croissance [...], on a intégré un gène de croissance rapide dans leur génome. On obtient des blancs de poulet en deux semaines, soit trois semaines de mieux que les plus performants des élevages intensifs à haute densité et lumière limitée. Et les fans de la protection des animaux n'auront rien à dire parce que ce truc n'éprouve aucune sensation de douleur. [...] Les investisseurs se bousculent au portillon. En termes de prix, ils écrasent tout le monde<sup>89</sup>.

Voilà sans doute la raison du succès de cette forme de vie : l'individu poulet y est désanimalisé, réduit à un amas de chair, à un « tubercule de protéines animales<sup>90</sup> ». Avec les CoqoTops, on n'élève plus le poulet : on le cultive, et ce faisant, on le détruit en tant que poulet, non pas seulement au moment de l'abattage ou de la récolte, mais à l'instant même où il est conçu. L'espèce ne deviendrait-elle pas alors, ainsi délestée du poids de l'individu, potentiellement immortelle, chair à profusion éternelle<sup>91</sup>?

Or, force est de constater que dans notre réalité, la vie-délai de l'individu animal correspond strictement au temps nécessaire à son devenir viande, et que ce devenir viande, sans s'y confondre totalement comme dans le cas fictif des CoqoTops, ressemble par bien des aspects à un devenir tubercule, bulbe, plante. Parmi les nombreux aspects du processus d'élevage intensif qui invitent à ce rapprochement, on peut s'arrêter sur l'architecture des bâtiments. Elle est en effet conçue pour contrôler et contraindre les corps (nourriture, espace, déplacements, etc.). C'est peu dire que les animaux sont parqués, immobilisés, et qu'ils ne peuvent pas ouvrir leur avenir en changeant de lieu. Ce n'est probablement pas sans raison que les métaphores animalières telles que clapiers à lapin, cages à poules sont utilisées pour dénoncer l'architecture destinée aux humains

---

89. *Ibid.*, p. 259.

90. *Ibid.*, p. 258.

91. ANDRUCHIW Amandine, répondante BURGAT Florence « La plante : entre milieu, espèce et individu », in *Penser les milieux vivants en commun*, p. 36.

qui, parce qu'exiguë et confinée au sein de grands ensembles collectifs, semble emprisonner et rétrécir les possibles. Plus profondément, le corps des animaux d'élevage industriel est ailleurs que dans le monde, puisque les choses ont été conçues, disposées par rapport à l'enfermement dont ils doivent faire l'objet. Leur vie est fixée dans un environnement réduit à quelques mètres voire décimètres carrés au sein duquel ils n'ont même pas à chercher leur nourriture puisqu'on les gave. L'animal de batterie, aujourd'hui, n'a par conséquent pas d'existence autonome : il est nourriture, et à ce titre, le seul mouvement que l'on accepte et même encourage chez lui est celui de l'épaississement de la chair. L'individu animal, qui continue malgré tout d'exister dans ces circonstances, vit en permanence sur le qui-vive, écartelé dans une double logique : l'enracinement dans le béton à la manière d'un bulbe d'une part, l'arrachement violent simultanément à ce béton et à la vie d'autre part. Michel Foucault, dans *Le corps utopique*, disait à propos de sa propre relation au corps :

Non pas que je sois par lui cloué sur place – puisque après tout je peux non seulement bouger et remuer, mais je peux *le « bouger »*, *le remuer*, le changer de place –, seulement voilà : je ne peux pas me déplacer sans lui ; je ne peux pas le laisser là où il est pour m'en aller, moi, ailleurs, je peux bien aller au bout du monde, je peux bien me tapir, le matin, sous mes couvertures, me faire aussi petit que je pourrais, je peux bien me laisser fondre au soleil sur la plage, il sera toujours là où je suis. Il est ici irrémédiablement, jamais ailleurs. Mon corps, c'est le contraire d'une utopie, ce qui n'est jamais sous un autre ciel, il est le lieu absolu, le petit fragment d'espace avec lequel, au sens strict, je fais corps<sup>92</sup>.

Toutes choses fondamentalement interdites à un cochon d'élevage qui, lui, va vivre la double peine : être prisonnier d'un corps qui est lui-même prisonnier d'une vie fixée entre des barreaux qui

---

92. FOUCAULT M., «Le Corps utopique», *op. cit.*, p. 9.

deviennent une seconde peau, bulbe bétonné, dans un lieu vide d'espace, vide d'espèces, vide d'espoir.

Quand la chair des cochons, des poulets ou des canards s'y est suffisamment épaissie, la suite du processus est usuellement décrite par ceux qui le mettent en œuvre d'une manière qui, tout autant que l'architecture des fermes industrielles, semble indiquer que l'animal a été délibérément transformé en une sorte de plante. En référence aux CoqoTops, gardons l'exemple du poulet : pour commencer, on procédera, selon les termes mêmes des éleveurs, à leur « cueillette », à la machine ou manuellement à raison de quatre ou cinq dans chaque main, pour les mettre dans le camion en partance pour l'abattoir. Et à destination, on en fera des « bouquets », on les « épluchera » comme des bananes, et les ouvriers chargés de ces tâches marcheront en pleine forêt d'animaux pendus par les pattes<sup>93</sup> sans se poser de questions. En bref, l'on fait dès à présent produire du soi à un rythme éreintant, puis on « abat », terme dont l'acception originelle strictement forestière (on n'abattait que des arbres) est riche d'implications fort bien expliquées par l'anthropologue Noélie Vialles : le tueur se fait bûcheron et le sang, sève<sup>94</sup>. Donc, pas de scène de meurtre. Sur ce même point, Marie-Claude Marsolier parle quant à elle d'euphémisation de la mise à mort, qui concerne aussi bien l'acte (abattre) que le lieu (« abattoir », et non plus « tuerie » ou « écorcherie »), l'acteur (« ouvrier » ou « agent » d'abattoir)<sup>95</sup>, et bien sûr l'objet du processus qui n'apparaît plus comme une victime dès lors que cette « activité [...] s'exerce sur un ensemble, une masse indéterminée (des arbres, des “bêtes”, de la besogne), sans aucune place pour la notion d'individu au sein de la masse mise à

93. SORMAN Joy, *Comme une bête*, p. 45.

94. « L'abattage effectué dans les abattoirs doit donc s'entendre comme une analogie et comme une litote. Référé au vocabulaire forestier, il propose une analogie entre la mort des bêtes et l'abattage des arbres, qui tous deux consistent à faire tomber, à coucher, ce qui est debout ; l'ancienne tuerie devient semblable à la coupe du bois, l'animal est comme végétalisé, le tueur devient bûcheron, et le sang est presqu'édulcoré en sève. Référé au vocabulaire vétérinaire, l'euphémisme se fait par litote, appuyé sur l'analogie avec la posture couchée, qui permet de passer sous silence la différence, décisive, entre les soins et la mise à mort ; peut-être n'est-ce pas un hasard si cet euphémisme apparaît d'abord dans des services où le cheval jouait un rôle important. » VIALLES Noélie, *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*.

95. MARSOLIER Marie-Claude, *Le mépris des « bêtes »*, p. 118-122.

mort<sup>96</sup>». Pour elle, cette euphémisation n'a de sens qu'en raison de «l'incohérence consistant à s'attendrir longuement sur le sort d'un individu tout en mentionnant avec désinvolture le destin de millions de ses congénères<sup>97</sup>», ce qui fait écho à l'analyse d'Anders sur les capacités d'empathie des humains pour leurs propres congénères, variables en fonction du nombre à prendre en considération. Cette incapacité, cette cécité de notre imagination à se saisir de ce que peut impliquer la mort individuelle au sein de groupes conséquents d'humains est un problème majeur dans notre société : un individu qui compte pour nous porte un nom et nous est proche. Ceux qui ne réunissent pas ces deux conditions ne sont que statistiques, et en aucun cas ils ne peuvent être considérés comme individus à part entière avec des besoins, des projets, des plaisirs<sup>98</sup>, des souffrances, et donc par exemple comme des victimes.

Dans un autre registre, mais illustrant également notre difficulté à appréhender certaines réalités, le traitement médiatique des incendies meurtriers qui peuplent l'actualité ces dernières années mérite réflexion. On constate une tendance à se focaliser, à grand renfort de grands chiffres abstraits, sur les victimes humaines et les hectares brûlés, ce qui est important, mais cela conduit souvent à laisser de côté la faune et la flore. En effet, les millions d'animaux morts brûlés par les incendies en Australie en 2019, les animaux de compagnie abandonnés et carbonisés lors des feux en Grèce en 2023, ou encore les animaux d'élevage tués dans des accidents de transport ou des incendies de ferme semblent rarement pris en compte dans les bilans officiels. Qui se soucie des animaux ? Les animaux n'étant pas considérés comme des personnes, peuvent-ils être des victimes<sup>99</sup> ? Cette omission fréquente pourrait refléter une certaine conception de la notion de victime, principalement centrée sur l'humain : les victimes sont humaines, ou ne sont pas. Dès lors, qu'est-ce qui empêcherait d'assimiler les autres animaux à des végétaux ? Visiblement,

---

96. *Ibid.*, p. 122.

97. *Ibid.*, p. 28.

98. MARSOLIER M.-C. donne comme exemple le fait que la restriction du clitoris aux seuls animaux humains rejette, chez tous les autres, la quête de plaisir comme finalité possible des activités sexuelles, au-delà de la seule reproduction. *Ibid.*, p. 42.

99. *Ibid.*, p. 37.

on constate souvent une tendance à minimiser, voire à égaliser la mort d'un animal avec celle d'un végétal, le métamorphosant, par là même, en une altérité radicale dont il n'y aurait plus grand-chose à savoir, sinon sa productivité et les moyens de l'optimiser. Entrer en empathie avec une entité aussi vague et désindividualisée apparaît comme dépourvu de sens : c'est ainsi qu'on arrive au fameux argument du cri de la carotte si souvent utilisé pour tourner en dérision le végétarien.

En somme, l'individu animal est absolument nié par la rationalisation de l'élevage, à la fois dans sa liberté (de mouvement, de projet), sa psychologie (ce qui lui provoque du bien-être), sa physiologie (transformations génétiques pour plus de rendement, pour s'adapter aux espaces dans lesquels ils sont confinés, etc.) et surtout, fondamentalement, dans son animalité. Hors de tout contact avec son environnement extérieur, il est fait végétal afin qu'on puisse affecter de croire qu'il ne sent pas, jusqu'à ce qu'il soit jugé assez gros, assez mûr pour être cueilli (abattu, donc). Le poulet de batterie serait-il une plante sans feuilles? Tout comme on animalise l'homme pour le déshumaniser, pour désanimaliser l'animal, on le végétalise. Cela nous réduit à l'aporie suivante : soit les plantes sont des animaux comme les autres, soit les animaux sont des plantes comme les autres, « comme si une côte de bœuf valait bien une côte de blette<sup>100</sup> ». Sommes-nous si loin des CoqOtops dans un monde où l'heuristique de la peur ne fonctionne plus tellement? La réforme du statut de l'animal dans le Code civil en 2015<sup>101</sup> est proclamée, mais le paysage agricole reste dominé par des « fermes aux mille vaches ». Comme le souligne Marsolier, souffrance animale et bien-être animal sont utilisés pour désigner une réalité identique. Ce procédé rhétorique douteux mais efficace, destiné à atténuer, invisibiliser, banaliser la souffrance animale<sup>102</sup>, nous laisse voguer dans un climat de confusion. Les exemples d'emploi de mots identiques employés

---

100. ANDRUCHIW A., répondante de BURGAT F. « La plante : entre milieu, espèce et individu », *op. cit.*, p. 35-36.

101. Nouvel article 515-14 (créé par la loi n° 2015-177 du 16 février 2015, art. 2) : « Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité. Sous réserve des lois qui les protègent, les animaux sont soumis au régime des biens ».

102. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 126-130.

délibérément pour des référents différents (lait, steak, etc.), ou de mots distincts créés volontairement pour désigner une même réalité (souffrance/bien-être animal) sont en effet légion. La problématique de la substitution ou de l'interchangeabilité se pose alors : un clou peut-il chasser l'autre sans conséquence? Dans l'affirmative, quels imaginaires véhicule une telle indistinction? Le carnocène, sous couvert de catégorisations ontologiques fixistes, sème donc la confusion partout, dans les mots, le langage, les imaginaires et dans les corps. On crée de l'hybride pour mieux exploiter les hybridés. Ni tout à fait autres, ni tout à fait nous, leur non-appartenance à une catégorie claire permet le doute, auquel on répond en tranchant littéralement dans le vif. Pourtant le mélange est notre essence. Il s'agit d'essayer de faire du commun qui ne soit pas dévalorisé, dévalorisant, de penser l'hybride positivement et de prendre acte du fait que notre existence dépend de notre capacité à vivre ensemble. Mais aussi, d'essayer de trouver les moyens de faire comprendre, à nous qui créons sans cesse des catégories, ce que nous avons en commun, ce que nous partageons. Peut-être en réfléchissant sur le rôle de notre langage? L'euphémisation des pratiques autour de la mise à mort des animaux n'est en effet pas le seul procédé stylistique qui permet, par des tours de passe-passe sémantiques, de minorer et donc légitimer la souffrance infligée aux animaux.

## Traverser l'abîme conceptuel vers un nouveau langage

La forme est le fond qui remonte à la surface<sup>103</sup>.

Les mots sont comme des cailloux qu'on jette dans un bassin : même le plus petit d'entre eux provoque un frémissement à la surface de l'eau<sup>104</sup>.

Lorsque l'on parle de violence symbolique, on parle d'une violence cachée, invisible, qui perpétue dans l'ombre des systèmes de

---

103. Célèbre citation, certainement apocryphe, attribuée à Victor Hugo.

104. LACROIX M., *Paroles toxiques, paroles bienfaitantes. Pour une éthique du langage*, p. 10.

domination. Ni neutre ni innocent, le langage, en légitimant certaines pratiques, prend parti et exerce des violences symboliques. Les mots disent ce qu'on veut leur faire dire en fonction de notre état d'esprit subjectif à l'égard de leur référent. Certains termes ou expressions sont dévalorisants au point d'être stigmatisants. Notre langage est ainsi truffé d'expressions toutes faites, que l'on n'interroge plus, de métaphores dépréciatives à l'encontre de certaines personnes jugées inférieures<sup>105</sup>, mais également à l'égard des animaux, qui ne sont jamais considérés comme des personnes mais toujours comme des êtres moindres, voire comme rien, auxquels les expressions idiomatiques attribuent tous les défauts de la terre, nous donnant toute légitimité pour les exploiter et les tuer. Nos représentations collectives sont en effet instituées par le langage qui façonne en grande partie notre représentation du monde, et détermine par la suite nos comportements. Bien souvent, la violence verbale fait le lit des autres violences, elle perpétue, légitime certaines oppressions, discriminations, actions mortifères. Cette violence ne relève pas tant d'une disposition psychologique individuelle ou d'un contexte précis qui la justifierait (danger de mort imminent par exemple) que d'un bain langagier dans toutes sortes de discours institués par le quotidien, présentés comme vrais, qui disent l'infériorité des animaux et le bien-fondé à les exploiter. Le spécisme est partout, et il dessine au feutre indélébile sur les murs de notre société notre considération à géométrie et à géographie variables.

À partir de là, Marsolier a recensé et analysé, dans un ouvrage intitulé *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, tous les mécanismes d'oppressions qui prennent place dans notre langage. Cette démarche fournit un éclairage clair et synthétique sur bon nombre d'outils de perpétuation du carnisme dont nous avons déjà eu l'occasion de parler au cours de ce travail. Après avoir rappelé que les humains sont des animaux, elle se penche sur ce que l'on se permet de faire aux animaux non humains à travers le langage. Elle montre que notre façon de parler nous conditionne

---

105. Voir à ce sujet YAGUELLO Marina, *Les mots et les femmes. Essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*.

à nous différencier d'eux, suffisamment du moins pour acquérir le degré d'indifférence à leur souffrance nécessaire pour les exploiter et les tuer. Pour ce faire, elle analyse la manière dont notre façon de parler elle-même instaure une fracture qui oppose les humains et les non-humains, selon une hiérarchie des plus simples : les humains sont tout, les animaux ne sont rien. Marsolier parle d'êtres « non-ayant droit<sup>106</sup> » pour souligner que les animaux non humains sont caractérisés par « la privation des droits fondamentaux – le droit à ne pas être torturé, à ne pas être tué ni asservi ou exploité<sup>107</sup> ». En effet, l'humanisme métaphysique postule la supériorité intrinsèque des humains sur tous les autres animaux de manière arbitraire, et par là même le fait qu'ils sont les seuls à bénéficier des droits fondamentaux. Dans le langage, Marsolier repère la trace de ce phénomène dans la représentation des animaux non humains comme dépourvus de visage<sup>108</sup>, donc de caractère et de personnalité individuelle. Le fait que l'on parle toujours au singulier, comme d'une entité indénombrable, de veau, de porc ou de mouton, revient à nier leur individualité et à les présenter comme matière inerte à puiser et stocker, à l'image du pétrole, du fer ou du sel. C'est bien cette brutale désindividualisation<sup>109</sup> que pointe l'autrice, lorsqu'elle signale que dans notre langage, le visage, précisément en tant qu'il reflète nos émotions et nos pensées, apparaît comme « monopole des humains<sup>110</sup> ».

De même, elle repère au sein du langage l'intersection (déjà soulignée *infra*) entre oppressions animales et humaines en démontrant que les mécanismes de domination ont des racines langagières communes, porteuses du même mépris voire de la même haine à l'égard des animaux non humains et des humains exploités par leurs congénères. C'est pourquoi elle forge le terme « misothère<sup>111</sup> », pour caractériser notre langage quant aux animaux, sur le modèle de misanthrope et de misogyne. Comme misanthrope (qui n'aime pas

106. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 21.

107. *Idem*.

108. *Ibid.*, p. 39-48.

109. *Ibid.*, p. 113.

110. *Ibid.*, p. 47.

111. *Ibid.*, p. 23.

les humains), l'adjectif *misothère* est composé à partir du verbe grec *misêô* (détester, haïr), auquel est ajouté le substantif *thêrion* (animal sauvage), pour signifier « qui exprime haine ou mépris envers les animaux non humains<sup>112</sup> ». On peut en dériver le nom commun *misothérie*, afin de disposer d'un terme assez satisfaisant pour résumer l'héritage persistant de l'anthropocentrisme chrétien et de l'humanisme métaphysique, de notre vision du vivant issue d'une rupture métaphysique, d'une distinction violente entre les animaux humains et tous les autres. De chaque côté, une ligne infranchissable, établie par la surévaluation des premiers et la dévalorisation, le rejet et l'exclusion des seconds. Or, cette dévalorisation systématique suinte de nos mots d'aujourd'hui, comme le démontre Marsolier en analysant nos expressions courantes qui, si on en fait la liste, permettent d'associer invariablement chaque défaut humain à un animal : saleté du cochon (ou obscénité si l'on préfère l'appeler « porc »), cruauté du loup, stupidité de l'oiseau ou du mouton, etc<sup>113</sup>. Réciproquement, on peut alors associer métaphoriquement les humains exploités aux animaux pour leur attribuer tous les vices que l'on souhaite afin de justifier leur exclusion hors de la sphère de considérabilité. De plus, Marsolier montre que les animaux sont réduits à leur statut utilitaire de « vache à lait » ou de « poule aux œufs d'or<sup>114</sup> ». Plus encore, quand ils ne servent pas les humains, ils symbolisent le néant. Ainsi les chiens sont soit les « meilleurs amis des humains » soit « le moins que rien », comme dans « crever comme un chien, mener une vie de chien<sup>115</sup> ».

Laure Behlissen, a elle aussi contribué à démontrer l'intersectionnalité des exclusions au sein de notre langage, en se concentrant sur la conjonction spécisme/sexisme établie par une cinquantaine de métaphores animales dépréciatives souvent employées pour désigner spécifiquement les femmes. Elle en dresse un inventaire qui soulève l'interrogation suivante : si l'on parle si largement et si

112. *Ibid.*, p. 23.

113. Chacun de ces qualificatifs fait l'objet d'un développement spécifique tout au long du chapitre deux « Dévalorisation : Les "bêtes" sont stupides, méchantes, sans individualité, sales et obscènes », p. 89-116.

114. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 97-99.

115. *Ibid.*, p. 110-111.

anciennement ainsi des femmes aux femmes, comment finissent-elles par parler d'elles-mêmes à elles-mêmes, puis entre elles, et enfin aux hommes? Dans le détail, les principaux reproches faits aux femmes (par des hommes) et traduits par des métaphores animales sont les suivants : stupidité ou bêtise (bécasse, dinde, oie blanche, poule, etc.), frivolité (papillon, etc.), méchanceté ou perfidie (veuve noire, mante religieuse, vipère, hyène, etc.), gloutonnerie (dinde, pintade, truie, etc.), laideur ou surpoids (baleine, thon, morue, etc.). Certains animaux cumulent toute la panoplie de défauts tels que la chienne, la dinde, la pintade, et surtout la truie/cochon qui concentre à elle seule perfidie, gloutonnerie, luxure, saleté, laideur et surpoids<sup>116</sup>. Même au masculin, le porc reste le roi de la métaphore animale dévalorisante, image du pire de l'humanité, « sale et obscène<sup>117</sup> », mais aussi sagouin, goinfre, lubrique, et peut-être principalement de nos jours, si l'on en juge par le succès fracassant du célèbre « #balance ton porc » à partir de 2017, agresseur sexuel. En outre, Belhassen constate que ces métaphores, déjà péjoratives, sont souvent associées à des adjectifs qui viennent accentuer leur négativité, tels que vieille ou grosse, ou encore sale, comme dans « vieille morue », « sale cochonne », « grosse vache<sup>118</sup> », les transformant clairement en insultes. Autre cas de figure : lorsqu'elles sont associées à un pronom possessif (ma poule ; mon lapin), et plus encore si l'on surajoute le suffixe diminutif -ette (ma poulette, ma bichette), la nuance d'affectivité<sup>119</sup> cache généralement la possessivité et le paternalisme, puisque ce que l'on diminue avec ce suffixe, c'est précisément la capacité à vivre en autonomie ; on souligne la dépendance et le besoin de protection du référent.

On l'aura remarqué, les animaux femelles sont largement majoritaires dans toutes ces images dépréciatives de la femme, ce que Marsolier a pour sa part observé à propos des aspects reproductifs, de la poule pondeuse à la lapine prolifique, et plus encore

116. Voir pour, plus d'exhaustivité à ce sujet, le tableau récapitulatif des principaux défauts associés aux femmes traduits par des métaphores animales : BELHASSEN Laure, *Femmes animales. Bestiaire métaphorique*, p. 114-115.

117. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 101-103.

118. BELHASSEN L., *Femmes animales. Bestiaire métaphorique*, p. 112.

119. *Ibid.*, p. 111.

concernant la vie sexuelle. S'appuyant sur les travaux de la linguiste Marina Yaguello, elle signale notamment que la prostitution des femmes peut être associée, à peu près, à n'importe quelle femelle d'espèce animale (poule, louve, chienne, morue, etc.)<sup>120</sup>. Un parallèle aussi flagrant ne laisse guère de doute : nous parlons des animaux comme nous parlons des femmes, c'est-à-dire avec mépris. Autrement dit, misogynie et misothérie sont solidement liées par un objectif commun : défendre coûte que coûte une démarcation étanche entre les humains de sexe masculin et tous les autres animaux, en faveur des premiers. Au sein de l'ensemble du bestiaire utilisé pour rabaisser métaphoriquement les femmes, ce sont sans doute les animaux dits de basse-cour qui incarnent les représentations sexistes les plus déterminantes à cet égard. Car si on y prête une oreille attentive, elles reviennent à affirmer que, tandis que les hommes raisonnent du haut du donjon du château et échangent entre eux des propos argumentés dans la haute cour du logis seigneurial, les femmes, de leur côté, cancanent, piaillent, jacassent et gloussent dans la basse-cour (cet espace est accessible à tous et notamment aux gueux situés tout en bas de l'échelle sociale) sans produire autre chose qu'un tapage insignifiant, un verbiage inaudible voire insupportable. Comme l'explique Belhassen,

Ces verbes montrent que c'est avant tout un bruit suraigu, confus, et non un contenu qui parvient aux oreilles masculines. La parole féminine est dès lors disqualifiée pour l'exercice du pouvoir [...] <sup>121</sup>.

Dans la basse-cour, les femmes se dandinent, cancanent et caquettent, ce qui d'ailleurs n'est pas censé requérir davantage qu'un appétit de moineau ; dans la haute cour, les hommes discourent et rugissent, ce qui exige d'être bien nourri... au point de se retrouver coq en pâte ? On peut en effet multiplier sans effort les exemples de comparaisons animales relativement positives et valorisantes appliquées spécifiquement aux hommes : fort comme un bœuf, beau

---

120. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 104.

121. BELHASSEN L., *Femmes animales. Bestiaire métaphorique*, p. 109.

comme un étalon, rusé comme un renard, courageux comme un lion.

D'autre part, Marsolier mentionne la forte hyperbolisation de la chair animale dans les discours, et conjointement une forte dévalorisation voire une disqualification des aliments issus des végétaux. Prenant l'exemple des féculents, elle rappelle qu'ils constituent une catégorie, qui, au-delà de la présence commune d'amidon<sup>122</sup>, reste assez mal définie et contient des aliments très disparates (graines, légumineuses, certains fruits, etc.) ayant chacun des richesses nutritionnelles spécifiques. En particulier, bon nombre des aliments classés comme féculents contiennent des protéines, mais le reconnaître pose un problème dans un monde carniste, car cela destituerait la viande de son prétendu monopole protéinique. Bien au contraire, la langue dévalue les féculents, comme le précise la chercheuse :

l'étymologie de *féculent*, empruntée au latin impérial *faeculentus*, « plein de vase, de boue », lui-même dérivé de *faex*, *faecis*, « bourbe, ordures, fèces, impuretés », dont est également dérivé le terme *fèces*<sup>123</sup>.

Marsolier y voit un obstacle à la végétalisation de l'alimentation, sans doute à juste titre, car même à présent que l'on entend de plus en plus parler de protéine végétale, c'est généralement pour s'entendre dire qu'elle est de moins bonne qualité ou incomplète, insuffisante pour remplacer les protéines parfaites de source animale. De plus, la dévalorisation du végétal passe probablement par l'assignation, dans les représentations collectives, de la cuisine du végétal à la femme, dès la phase préparatoire de collecte des ingrédients : on a déjà vu que la femme était réputée préposée à la cueillette, ce qui semble en faire logiquement une spécialiste de la soupe de légumes ou de la salade de fruits<sup>124</sup>. Par opposition, la chasse, tâche masculine

122. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 134.

123. *Ibid.*, p. 135.

124. Les femmes ont acquis au cours des siècles une grande connaissance des effets liés aux applications botaniques (savoirs vernaculaires, notamment médicaux), avant d'en être peu à peu dépossédées. Voir à ce sujet EHRENREICH Barbara & ENGLISH Deirdre, *Sorcières, Sages-femmes & Infirmières. Une histoire des femmes soignantes*.

s'il en est, est réputée prédisposer l'homme à la gestion du barbecue, ou toute autre forme de cuisine de la viande. Pour la philosophe Carol J. Adams, il existe bien un «dédain patriarcal<sup>125</sup>» vis-à-vis des légumes et autres aliments végétaux, qu'elle explique ainsi :

La définition du mot «vegetable» a subi un revirement complet. Alors qu'à l'origine il voulait dire vivant, actif, il est maintenant perçu comme ennuyeux, monotone, passif. Végéter, c'est mener une existence passive tout comme la féminité implique une existence passive. Dès que les légumes sont vus comme des aliments réservés aux femmes, on les considère par association comme «féminins», passifs<sup>126</sup>.

Si la viande est le symbole de la virilité, de l'homme agissant et risquant le danger, les végétaux, *a fortiori* les légumes au nombre desquels on range encore communément le tofu et les lentilles, sont quant à eux emblématiques de la passivité des femmes et à ce titre, dans un système patriarcal, dépréciés : «Le mot "légume" fait office de synonyme pour la passivité des femmes, car celles-ci sont censées ressembler à des plantes<sup>127</sup>». Et même, pourrait-on préciser, à des belles plantes ... Aux hommes en revanche, ces animaux rugissants, la chair animale. Par ailleurs, plus généralement, la qualification de «légume» renvoie à un état de santé délabré. Un état végétatif désigne en effet, dans le langage courant ou l'inconscient collectif, une vie de légume, une vie qui serait en état de conscience minimale, voire une vie à mobilité réduite, fixée à un lit ou un fauteuil : perspective effrayante pour la grande majorité des êtres humains.

Le constat est sans appel : nous grandissons, nous sommes socialisés dans le mépris des animaux. Nous sommes liés à eux par des fils spécistes. Nous évoluons dans un bain langagier spéciste peuplé de procédés rhétoriques : on euphémise la mise à mort, on utilise des métaphores animales dévalorisantes, nous sommes pris

---

125. ADAMS Carol J., *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe végétarienne*, p. 85.

126. *Idem*.

127. *Ibid.*, p. 86.

d'aphasie et nous utilisons l'un pour l'autre des mots aussi antithétiques que bien-être et souffrance. Nous ne parlons que par oxymores qui masquent la réalité du monde et nous encouragent à l'indifférence. Il devient donc nécessaire de renouveler notre langage en faisant évoluer nos usages de la métaphore animale : il doit devenir plus philotère que misothère. Marsolier propose des pistes d'actions concrètes en invitant notamment à se renseigner sur les termes et expressions méprisants à l'encontre des animaux que l'on emploie facilement, à chercher à savoir d'où ils viennent et, faute de pouvoir toujours s'en passer, à en faire un usage plus vigilant, plus critique, plus précautionneux même si cela demande des efforts de tous les instants tellement notre langue en est envahie. Il est également nécessaire de faire œuvre de pédagogie en explicitant et en argumentant pour rompre la banalité des métaphores animales péjoratives. On peut aussi, bien sûr, essayer de recourir à des métaphores animales positives qui valorisent les animaux et les végétaux dans leur agentivité. C'est, par exemple, en préférant expliciter que les animaux ont un visage, plutôt que se contenter de l'usage courant qui ne leur reconnaît qu'une gueule, un groin ou une truffe, que l'on peut espérer sortir de la division animal humain/animal non humain par une réunification par le langage, et tendre très concrètement, pour bon nombre d'espèces animales, vers un statut juridique de personnes en tant « qu'individualité singulière, dotée de certaines caractéristiques psychiques<sup>128</sup> ». Il est indispensable de détricoter les mécanismes d'une « parole pathogène<sup>129</sup> » toxique, prenant à bras le corps notre responsabilité envers autrui dans laquelle le philosophe Michel Lacroix a souligné l'importance majeure du langage. Et pourquoi pas, prolongeant ses propos, n'en aurions-nous pas également envers « le plus autrui des autrui<sup>130</sup> » ? Nous qui sommes des êtres de langage, ne vaudrait-il pas mieux que notre parole caresse plus qu'elle n'agresse ?

---

128. MARSOLIER M.-C., *Le mépris des « bêtes »*, p. 163.

129. LACROIX M., *Paroles toxiques, paroles bienfaitantes. Pour une éthique du langage*.

130. LEVI-STRAUSS C., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale*, t. 2, p. 49-55.

La frontière entre eux-mêmes et les non-humains que les humains ont dressée tout au long de l'histoire est donc toujours activement entretenue de nos jours, dans et par notre langage qui maintient un véritable déni de nos violences et de nos responsabilités. Mais n'y a-t-il pas plus urgent pour aider les animaux que de s'occuper de la manière dont on parle d'eux? Les mots sont-ils des actes comme les autres? Facilitent-ils certains actes? On a déjà vu dans l'histoire, incontestablement, des métaphores animales comme cafards, ou vermine précéder des génocides. Si « la qualité de ma *présence-au-monde* se reflète dans ma façon de *parler-du-monde*<sup>131</sup> », alors être végétarien ne signifie plus seulement s'abstenir d'aliments carnés, mais aussi cesser les habitudes langagières délétères. C'est là peut être une des missions les plus importantes des végétariens : aller à l'encontre de l'idéologie dominante spéciste-humaniste qui reflète et vise à reproduire le système politico-économique actuel. En somme, il s'agit d'entrer dans une démarche de non-reproduction, qui ne se limite pas uniquement au champ alimentaire, quitte à se retrouver en permanence dans le troublant trouble de l'entre-deux. Après tout, qui suis-je lorsque je deviens végétarien?

## Le devenir-végétarien et la non-reproduction

Et si pourtant on ne se baignait jamais deux fois dans le même moi<sup>132</sup>?

D'une certaine façon, le végétarisme naît de la prise de conscience d'un mélange, avant tout celui des euphémismes, entretenu au service du déni de la violence. Le végétarien doit avant tout décider de parler de ce qu'il voit derrière le voile des faux-semblants, au moins autant que cesser de manger de la viande. Seulement, il est confronté à deux écueils de taille : d'une part un tel langage n'est pas compris ou du moins pas pris au sérieux, et d'autre part, manger tel aliment plutôt qu'un autre, d'une façon bien particulière, n'est

131. LACROIX M., *Paroles toxiques, paroles bienfaisantes. Pour une éthique du langage*, p. 63.

132. MARIN Claire, *Rupture(s)*, p. 83.

plus perçu comme un langage signifiant, qui permet de communiquer, de faire commun au sein d'un repas. C'est pourtant bien ce qu'il est : en mangeant et en parlant, on prononce les deux faces soit d'un discours de légitimation de la violence, soit d'un discours qui la remet en cause. Le repas devient alors le lieu du trouble, le point de mélange inextricable entre deux mondes (carniste/végétarien), et le végétarien devient cet être hybride qui vient semer le trouble par ses mots et ses actes. Le végétarien est entre deux mondes, celui de la prise de conscience du carnisme et celui du refus de comprendre ce qu'est le carnisme. En venant contester les règles implicites du carnocène, il incarne la transgression des frontières, la remise en question des agencements sociaux et politiques existants et en devenir, et même, plus radicalement, la violation d'une norme fondamentale (la nourriture carnée, normale, naturelle et nécessaire). Si chaque repas est une fête, alors le végétarien, c'est le trouble-fête. Il est celui qui focalise les perceptions négatives, considéré comme le renégat qui a tourné le dos à la normalité du groupe des convives. Il n'est plus des leurs, dès lors qu'il ne mange plus comme eux. Lors d'un repas qui se veut convivial, le végétarien, par sa seule présence, sans qu'il ait aucune velléité de militantisme ou de prosélytisme, remet en cause notre alimentation, dans ce qu'elle a de plus intime, de plus profond. Il force à s'interroger sur quelque chose qui allait de soi et qui justement n'a plus rien d'évident. Il opère un déplacement de ce qui est relégué dans l'intime (le foyer, le personnel) jusque dans le public, le collectif, voire le politique. Le végétarien attribue, parfois malgré lui comme vu précédemment, une valeur morale aux aliments qui sont dans l'assiette (un légume c'est bien, de la viande c'est mal), ce qui peut donner à ceux qui ne sont pas végétariens comme lui le sentiment qu'il les juge personnellement. Le refus de manger le plat principal contenant de la viande constitue un boycott, et il est dérangeant pour celui qui en mange, qui se voit obligé bien malgré lui de réfléchir à son geste, là où il n'anticipait que plaisir à se régaler. Au-delà du groupe des convives et de leur commensal désormais suspect, ce dernier, en embrassant la cause animale et en devenant l'ami des bêtes, tourne le dos à la cause des humains et devient l'ennemi des agriculteurs, des « pauvres gens » qui doivent

bien vivre, du système lui-même. C'est là qu'il faut remarquer une analogie, sur laquelle nous nous étendrons un peu plus loin, avec ce que dit la philosophe Chantal Jaquet à propos de la situation des transclasses confrontés au reste de la société :

Interprétée comme un reniement de la classe d'origine, elle donne lieu à des griefs et des procès d'intention qui tendent à culpabiliser le mouton noir. « Tu nous renies », « tu nous méprises », « tu as honte de nous » : le transfuge est accusé d'être un social traître et il est dépeint sous les traits du renégat hautain<sup>133</sup>.

Finalement, être végétarien, c'est un peu comme entrer par effraction dans un repas. C'est risquer d'y être démasqué et traité en conséquence : outre les railleries sur le sempiternel cri légumique dont le végétarien fait souvent l'objet, il peut aussi être confronté au rejet, à l'exclusion, au mépris. Il doit faire l'expérience troublante de ne plus pouvoir faire vraiment confiance à des personnes proches, de douter du réel : non seulement se faire enseigner, parfois avec agressivité, que le thon peut être un légume chez le boulanger ou au restaurant, mais aussi que nos proches n'hésiteront pas à travestir la composition de ce qui est servi aux repas familiaux. Le végétarien, c'est le diable dans la boîte à ressort qui jaillit au milieu de la table, la mauvaise surprise dont on se serait bien passé, l'étrange étranger, l'absolument autre, du seul fait qu'il ne mange pas de viande. Il se retrouve alors immobilisé dans « une case du jeu social, enfermé dans une identité comme dans une boîte, étiqueté au rabais<sup>134</sup> » entre deux mondes qui ne s'emboîtent pas. Plutôt qu'être humain siégeant au milieu de ses congénères, chacun sur son trône métaphysique, le voilà *piggy in the middle*, expression anglaise équivalente du cul entre deux chaises français, mais qui s'avère particulièrement éclairante si on la traduit plus littéralement en « cochon au centre ». Ce cochon coincé dont on se joue<sup>135</sup>, c'est le végétarien, être hybride

---

133. JAQUET Chantal, *Les transclasses ou la non-reproduction*, p. 75.

134. MARIN C., *Rupture(s)*, p. 61.

135. L'expression fait précisément référence à un jeu où deux personnes se lancent un ballon par-dessus la tête d'une troisième personne au milieu, qui doit réussir à

plongé dans le trouble qui expérimente l'errance ontologique : bien qu'irrévocablement humain, il semble jouer contre les normes humaines en prenant parti pour la cause animale. Personnellement en opposition par rapport à ce qu'il n'est plus, il ne trouve chez ses semblables qu'opposition par rapport à ce qu'il aspire à être, d'où une impression de passage avorté entre deux mondes, d'être resté bloqué dans le fossé qu'on espérait sauter. Impossible de retourner en arrière, et très difficile d'avancer plus loin tant que les gens refusent d'avancer eux aussi.

Rares semblent ceux qui entrevoient ce double traumatisme de quiconque est devenu végétarien. Au départ, il y a la révélation de ce que nous faisons aux animaux en application des mécanismes carnistes. À l'arrivée, il y a le rejet subi auprès des proches et des amis, souvent accompagné d'un travestissement forcé ou, selon les contextes, d'une expérience soudaine de la fin de l'abondance alimentaire lorsqu'il ne reste qu'à faire taire sa faim et à rester l'estomac vide, tant cette abondance si célébrée est essentiellement celle des produits carnés. Le végétarien est coincé dans un fossé inconfortable entre deux mondes, et en marge d'eux. Tels le félin ou le rapace, le carnocène vomit tout simplement ce qu'il ne peut incorporer. Se sentir, aux yeux des autres, comme la pelote de réjection d'un système dans lequel ils évoluent avec une parfaite aisance est sans surprise facteur d'intranquillité psychique. Le végétarien se fait lui-même oxymore en essayant de naviguer dans l'entre-deux, sachant que ce qui l'attend au bout du chemin n'est pas une place mais le vide que l'on crée autour de lui. Selon l'écrivaine Claire Marin, qui a analysé dans un essai, dans une approche globale, les places que chacun fait siennes au cours de sa vie, les reproches incessants d'avoir changé de place et de n'être plus le même viendront non seulement de nos proches, mais aussi d'inconnus :

Les témoins de ce passé me retiennent prisonnier dans cette place, la réaffirmant sans cesse comme ma véritable identité. Ils s'échinent

---

l'attraper pour mériter de sortir de ce milieu (*middle*), si peu enviable que s'y trouver assimilé à un *piggy* dont on se joue de manière « drôle » ou humiliante.

à me rappeler qui j'étais, comme si ce passé m'obligeait à rester le même<sup>136</sup>.

Il en résulte que «cette place dont je ne veux plus, je l'emporte avec et malgré moi, cette identité maudite reste la mienne, quels que soient mes efforts pour la dissimuler<sup>137</sup>». Pourtant, l'obligation de cohérence avec soi-même à l'épreuve du temps mérite à son sens d'être questionnée, car elle pourrait bien n'être qu'une excuse bien commode pour ceux qui sont terrorisés à l'idée du moindre changement dans leur environnement, pour justifier leur immobilisme :

Quels comptes avons-nous à rendre à la personne que nous ne voulons plus être? Quelles sont ces fausses loyautés évoquées par ceux qui ne supportent pas que nous soyons partis, que nous ayons changé? Si certains tiennent tant à nous reconduire définitivement à notre ancienne place, si notre départ leur apparaît comme une trahison, c'est sans doute parce qu'ils le vivent comme un désaveu, comme la remise en question de leur vie qui, elle, reste à la même place. Ils craignent de voir à travers nous ce qui est possible au-delà de leur petit horizon<sup>138</sup>.

Si ces propos, dans l'intention de Marin, ne portent en aucune façon sur la place des végétariens, ils nous semblent pourtant entrer en résonance avec leur vécu. En effet, le végétarien semble piétiner sur des chemins de traverse sans fin, en pensant à toutes ces pierres sous ses pas, à tous ces gens qui ne veulent pas entendre, à toute cette souffrance qui suinte. Être végétarien, c'est rompre avec le fil de la souffrance animale, et osciller dans l'entre-deux, où il éprouve les frictions cuisantes de l'hybridité, quand ceux qui l'entourent demeurent retranchés derrière la froideur coupante des implacables catégories de l'humanisme métaphysique. C'est précisément cette expérience psychique des frictions, qui commence probablement avec l'effraction mentale que représente sa prise de conscience des

---

136. MARIN C., *Être à sa place. Habiter sa vie, habiter son corps*, p. 52-53.

137. *Idem*.

138. *Idem*.

traitements infligés aux animaux et dont il portera l’empreinte à tout jamais, qui peut le rendre particulièrement apte à déconstruire la mythologie carniste et à combler le vide narratif ainsi créé par d’autres histoires, d’autres récits, d’autres vérités. Il doit pour ce faire prendre le point de vue et la position des souffrants, ne plus accepter celle des indifférents, des bourreaux ou des complices. De tels récits racontant l’interdépendance entre humains et animaux peuvent s’imposer à lui comme une urgence, car une fois qu’on a fait l’effort d’écouter les mots de ceux dont on dénie la voix, qui sont autant de silences hurlants, comment pourrait-on apprendre à les faire taire dans sa propre conscience ? On en revient à l’image de l’effraction irréversible qui transforme sans retour, qui fait écho à l’analyse philosophique du concept de rupture par Marin : « Notre modification est la trace de la violence en nous, stigmaté d’une effraction qui nous a transformé et dont on ne se remet pas<sup>139</sup> ». De ce fait, il n’y a pas de retour à l’état antérieur possible, et du reste, devenir végétarien revient à rompre son allégeance à un système si mauvais qu’il en allait finalement de notre survie. Le propos de l’écrivaine, dans son intention, ne concerne pas du tout les végétariens rompant avec le carnisme, mais son évocation des enjeux de la rupture (en général) semble entrer en résonance avec leur situation spécifique :

Il s’agit bien de sauver sa vie, de fuir, pour se relever ailleurs, se défaire des mythologies familiales et s’extraire de la sauvagerie de certains liens, pour échapper à la dévoration. Il n’y a plus que la coupure radicale, la déprise qui permettent de survivre ; qu’il s’agisse de se libérer d’une loyauté toxique, de liens venimeux ou, plus simplement, reconnaître la réalité d’une différence trop grande pour permettre un accord ou une réelle compréhension<sup>140</sup>.

Reste à se demander de quelles habitudes et surtout de qui on peut se défaire quand on devient végétarien, avec quoi on peut ou

---

139. MARIN C., *Rupture(s)*, p. 30.

140. *Ibid.*, p. 116.

doit s'arranger, et ce que l'on peut moduler de l'ancienne vie dans la nouvelle.

À cet égard, la socialisation autour de la consommation de viande est si précoce et si permanente dans la vie de l'individu, qu'il nous semble pouvoir considérer le carnisme comme un véritable milieu d'origine, dans lequel se transmettent des *habitus* déterminant en grande partie la trajectoire d'un individu, d'une génération à l'autre. Indéniablement, parfois, seule la rupture d'avec son milieu d'origine est salutaire, même si elle s'étire le plus souvent en déchirement interminable, comme le reconnaît Marin :

On ne rompt pas comme on découpe le long de pointillés, respectant soigneusement le patron qui reprend notre forme exacte. On déchire dans le tissu d'une vie commune où les identités des uns et des autres se sont si étroitement mêlées que plus personne ne sait vraiment où il commence et où l'autre s'arrête<sup>141</sup>.

De plus, même parachevée, la coupure n'abolit pas tout lien avec ce dont on s'est extirpé : « Même rompus, les liens peuvent rester sensibles, membres fantômes, témoins d'une ancienne vie<sup>142</sup> ». Et surtout,

Après la rupture, je ne peux plus me penser comme avant, et je ne peux plus non plus penser comme avant. La structure même de mes représentations, de mes conceptions morales et plus généralement de mes croyances ou de ma foi s'en trouve modifiée<sup>143</sup>.

En dépit de cela, rompre pour résister, par exemple avec un système qui suffoque dans le sang de ceux qu'il tue pour continuer à persévérer dans son être, reste l'occasion par excellence d'« exister en première personne et non plus comme une marionnette<sup>144</sup> ». En effet, le

---

141. *Ibid.*, p. 9.

142. *Ibid.*, p. 10.

143. *Ibid.*, p. 147-148.

144. *Ibid.*, p. 15.

départ rejoue le geste même d'exister, au sens étymologique : « sortir de ». S'extraire de ce qui nous englué dans une répétition morne. Le départ a à voir avec son contraire, l'habitude mécanique<sup>145</sup>.

Devenir végétarien, c'est sortir de l'habitude d'être qui nous fait marcher sans notre tête ni notre cœur, prisonniers que nous sommes des attentes des autres. Nous en libérer, quitte à faire éclater en lambeaux l'unité du moi, c'est donc accepter de connaître une crise identitaire. Cela implique un décalage permanent entre, d'un côté, l'isolement hors du monde carniste, et de l'autre, une certaine fonction de trait d'union entre le dit et le non-dit, entre le mensonge et la réalité. C'est aussi une certaine obligation morale à rendre à nouveau présents les référents absents dont on a redécouvert l'existence réelle et incarnée. Mais se défaire des habitudes anciennes n'est pas anodin. Cela éloigne du milieu d'origine au minimum par l'incompréhension grandissante entre nos proches et nous, dont on peut aisément se sentir coupable, mais parfois, l'éloignement sur le chemin d'un itinéraire personnel signifie plus concrètement une mobilité géographique, voire sociale.

Il faut dire la violence du devenir-autre pour le sujet lui-même, mais aussi la violence de cette métamorphose pour ses proches, pour tous ceux qui « tenaient » à lui. La rupture les détache malgré eux<sup>146</sup>.

Devenir végétarien c'est opérer une déconstruction de soi, pas à pas, afin de ne plus reproduire tous les *habitus* carnistes, jusqu'à inventer un nouveau soi en perpétuelle négociation avec ses désirs de paix sociale. Le plus difficile est peut-être, au terme du processus, de rester végétarien malgré tout. L'immobilisme carniste si reposant que le végétarien a laissé derrière lui ne pourra plus jamais être retrouvé en tant qu'être plastique échappant aux catégories. Rien n'est linéaire. Rien n'est acquis. Personne n'est à l'abri d'une rechute.

---

145. MARIN C., *Être à sa place. Habiter sa vie, habiter son corps*, p. 44.

146. *Ibid.*, p. 27.

La définition par Jaquet du phénomène de non-reproduction sociale, quand même elle ne porte pas sur la question du végétarisme, nous a elle aussi semblé transposable par certains aspects.

[La non-reproduction] va à l'encontre des conditionnements sociaux et des systèmes de dispositions durables qu'ils engendrent ; elle se caractérise par une aptitude à s'écarter des schémas dominants et à surmonter l'obstacle de la répétition ou l'enfermement dans le même. Elle ne les supprime pas pour autant ; elle les contraire plutôt qu'elle ne les contredit et sa rareté atteste de la force de la reproduction<sup>147</sup>.

Si devenir végétarien donne aussi nettement l'impression de quitter un milieu social d'origine, en l'occurrence un carnisme qui pourrait être « exclusivement endogène, rabougri et replié sur lui-même<sup>148</sup> », c'est sans doute parce qu'en sortant des mécaniques mimétiques qui reproduisent l'indifférence face à la souffrance animale, il opère une translation « transphage » du même ordre que celle du transclasse, ou transfuge de classe :

Le préfixe « trans », ici, ne marque pas le dépassement ou l'élévation, mais le mouvement de transition, de passage de l'autre côté. Il est à prendre comme synonyme du mot latin *trans*, qui signifie « de l'autre côté », et il décrit le transit entre deux classes. Toute la difficulté est alors de concevoir la nature et l'origine de cette *transitio* du transclasse, qui est au cœur de la non-reproduction<sup>149</sup>.

L'expérience du dédoublement de l'identité, caractéristique du transclasse : « Le trans authentique est, en vérité, bi : devenu autre, il est "resté soi"<sup>150</sup> », est aussi celle du végétarien. Certains moments du parcours semblent également communs au végétarien et au transclasse :

---

147. JAQUET C., *Les transclasses ou la non-reproduction*, p. 220.

148. BALUTET Nicolas, *Itinéraire d'un transclasse. Au centre de la marge*, p. 19.

149. JAQUET C., *Les transclasses ou la non-reproduction*, p. 13-14.

150. BRAS Gérard & JAQUET C., *La fabrique des transclasses*, p. 37.

Certes il est possible de distinguer des étapes comme la prise de distance vis-à-vis du milieu d'origine, l'adaptation à un nouveau mode de vie et l'assimilation au milieu d'arrivée, mais le passage d'un état à un autre n'a rien d'une progression linéaire, il s'accompagne de flux et de reflux où le passé revient dans le présent et le transforme en retour<sup>151</sup>.

La comparaison entre leurs deux manières d'être au monde nous semble donc particulièrement féconde pour mieux comprendre une complexité trop souvent réduite au dualisme carnisme/végétarisme. Il y a des passerelles, dans le brouillard de l'entre-deux, et des mains qui doivent être tendues de part et d'autre.

De nouveaux récits sont nécessaires afin de nous aider à renoncer aux imaginaires institués, à les déconstruire, à ouvrir des perspectives sur d'autres récits qui ne parleraient plus tant de catégories que de mélanges. Nous avons besoin de récits qui nous parlent du et depuis le mélange, depuis les marges floues, de récits qui cassent les dualismes, qui dessinent une géopolitique de la vulnérabilité comme point commun, comme dénominateur commun de ce qui nous rassemble. De tels récits, en interrogeant les frontières (entre humain et animal, animal et végétal), seraient à même de nous inviter à passer de l'anticipation à l'émancipation, à déconstruire pour renouer. Or, au-delà de leur mise en forme littéraire dont nous avons fourni un aperçu très bref et partiel, ces récits peuvent être appropriés philosophiquement dans une véritable démarche heuristique et relayés dans le champ de l'action politique par des personnes qui auront su y prêter l'oreille (pas forcément dans cet ordre). En philosophie, en littérature, dans les arts, dans la théorie comme dans l'action de terrain, certaines et certains ont en effet pris conscience que l'absence de catégories étanches dans le vivant et le réel impliquait une troublante convergence entre les oppressions dirigées contre telle ou telle fraction de ce vivant, et donc l'impasse que représentent des luttes séparées, et même concurrentes pour obtenir la priorité, contre chacune de ces oppressions. Cette prise de conscience est

---

151. JAQUET C., *Les transclasses ou la non-reproduction*, p. 139.

particulièrement nette concernant l'oppression des femmes et celle des animaux. En effet, sur des bases remontant aux années 1970, la nébuleuse écoféministe, dans toute sa diversité et ses contradictions internes, promeut une heuristique du mélange et dénonce la commune dévalorisation des femmes, des humains socialement dominés, des animaux et de la nature dans son ensemble. L'exploration de cette dernière peut assurément s'avérer riche d'enseignements suffisamment puissants pour faire dévier tout un chacun des trajectoires mortifères des dualismes. Nous analyserons d'abord la diversité de l'écoféminisme et son rejet des lectures dualistes du réel. Puis, à travers les travaux de Val Plumwood, nous montrerons comment cette approche invite à repenser l'humanité comme partie intégrante du vivant, notamment en se reconsidérant comme proie, avec toutes les implications radicales que cela comporte.

## « Renouer » grâce aux écoféminismes

### Une précieuse nébuleuse

Quel scandale quand il se trouve de mauvaises têtes dans le troupeau! Où en serait-on si les agneaux ne voulaient plus être égorgés? Il est probable qu'on les égorgerait tout de même, qu'ils tendent ou non le cou. Qu'importe! Il est préférable de ne pas le tendre. Quelquefois les agneaux se changent en lionnes, en tigresses, en pieuvres. C'est bien fait! Il ne fallait pas séparer la caste des femmes de l'humanité. Est-ce qu'il n'y a pas de marchés où l'on vend, dans la rue, aux étalages des trottoirs, les belles filles du peuple, tandis que les filles des riches sont vendues pour leur dot? L'une, la prend qui veut; l'autre, on la donne à qui on veut<sup>152</sup>.

À la différence des mouvements féministes qui restent centrés sur la question de l'égalité réelle des femmes et des hommes, l'écoféminisme<sup>153</sup> est un mouvement qui naît de la réunion au sein d'une

---

152. MICHEL Louise, RETAT Claude, *Mémoires 1886*, p. 115.

153. C'est la philosophe Françoise d'Eaubonne, dans *Le féminisme ou la mort*, qui créa le terme en 1974. Elle y pointait l'exploitation agressive de la terre et des femmes

même perspective de deux courants critiques : la lutte écologiste et la lutte féministe. En se concentrant simultanément sur la critique du patriarcat et sur celle de la surexploitation de la nature, il tente d'expliquer les systèmes communs de domination et de violence s'exerçant sur les corps, la nature et le vivant, et de trouver des pistes pour les transformer. Cependant, il serait faux de croire que l'écoféminisme ne se présenterait que comme un catalogue d'analogies juxtaposées entre écologie et féminisme, intégralement traduisible en slogans clinquants pour pancartes de manifestations, eux-mêmes aisément récupérables politiquement par des groupes ou des individus en vérité peu soucieux de la cause féminine ou environnementale, ou au contraire transformable en recettes bêtifiantes de développement personnel dépourvues de toute ambition politique. Au contraire, tout l'intérêt véritable de la lecture écoféministe des faits tient à l'interconnexion des deux problématiques : en les abordant de manière indissociable, il souligne les points d'intersection et de croisement entre différentes causes (femmes, écologie, animaux, etc.) pour esquisser des possibles autres. L'écoféminisme n'est pas non plus un mouvement homogène. Il est même à tel point pluriel qu'il semble plus pertinent de parler des écoféminismes, lesquels représentent en fait une nébuleuse de théories et de pratiques dont il est parfois difficile de dégager la cohérence, sinon une crédibilité aux yeux de certains qui voudraient l'évaluer comme un mouvement philosophique.

Ainsi, depuis quelques décennies, certaines femmes s'en revendiquent pleinement tandis que d'autres mènent des actions ou produisent des écrits témoignant d'une démarche écoféministe sans

---

comme composante essentielle du patriarcat. Pour elle, la surpopulation et l'épuisement des ressources illustrent l'«illimitisme» caractéristique de ce qu'elle nomme le «système mâle», et elle est l'une des premières à affirmer qu'il faut préserver ce qui reste encore de l'environnement, sous peine de mort. En effet, selon d'Eaubonne, les femmes, fortes de leur longue expérience d'exploitation, ont un rôle déterminant à jouer. Néanmoins, ce terme nouveau d'«écoféminisme» désigne alors un combat ancestral et des actions diverses qui ne s'en réclament pas nécessairement. En effet, des actes que nous pourrions caractériser d'écoféministes a posteriori émergent en fait de quantité d'endroits différents, chez quantité de femmes différentes, et cette émergence est le fruit du moment historique qui pose la nécessité d'articuler écologie et féminisme. Voir en détail cette édition : D'EAUBONNE F., *Le féminisme ou la mort*, p. 129.

pourtant y faire aucunement référence. L'écoféminisme est constitué de nombreuses femmes qui, sans se déclarer écoféministes, agissent comme telles. Un exemple de personnalité intellectuelle célèbre dans ce cas pourrait être la zoologiste marine américaine Rachel Carson, qui fut l'une des premières à dénoncer les impacts des produits chimiques et phytosanitaires sur l'environnement au sein de son ouvrage *Printemps silencieux*, en 1962. À la fois étude scientifique et manifeste politique, le livre identifie les symptômes d'une agriculture nouvelle obsédée par les rendements et en guerre contre le vivant, et considère au présent l'entrée de l'humanité dans « l'âge du Poison », qui va la conduire à sa propre fin :

Nous sommes à l'âge du poison ; le premier venu peut acheter sans explications à tous les coins de rue des substances beaucoup plus dangereuses que les produits pour lesquels le pharmacien exige une ordonnance médicale. Il suffit de cinq minutes de promenade dans un supermarché pour effrayer le client le plus intrépide, lorsqu'il connaît un peu la nature des produits chimiques offerts à son choix<sup>154</sup>.

Beaucoup d'autres écoféministes, déclarées ou non déclarées, sont activistes de la cause environnementale, par exemple militantes antinucléaires, mais aussi sorcières<sup>155</sup>, romancières ou encore poétesses. Il existe des écoféministes philosophiques, ou encore des écoféministes antispécistes. Bien entendu, toutes ces inspirations et ces modes d'action distincts ne s'excluent pas les uns les autres<sup>156</sup>.

---

154. CARSON Rachel, *Printemps silencieux*, p. 210.

155. La figure de la sorcière est emblématique de certains courants écoféministes, car elle symbolise une oppression sur des femmes qui étaient différentes de la norme (âgées, célibataires, sans enfant, etc.) et qui détenaient de grandes connaissances de et sur la nature, notamment dans le domaine du soin. De ce point de vue, la chasse aux sorcières peut être interprétée comme une confiscation de ces savoirs (et donc pouvoirs) par les hommes pour la constitution d'un savoir médical institué comme plus légitime. Pour creuser davantage ce sujet, voir CHOLLET Mona, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*; D'EAUBONNE F., *Le sexocide des sorcières. Fantasma et réalité* et FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps, et accumulation primitive*.

156. On peut explorer la diversité des propositions écoféministes dans ce très beau recueil : HACHE Émilie, in *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*.

Mais c'est bien une spécificité du mouvement écoféministe que la différence abyssale entre les différentes approches et méthodes utilisées en son sein. On peut y trouver des engagements purement philosophiques, d'autres à forte empreinte spirituelle<sup>157</sup>, d'autres encore artistiques. L'écoféminisme est un courant multiple, protéiforme, dont la définition semble échapper aux catégories philosophiques habituelles. Profondément antidualiste, il floute les frontières entre nature et culture et opère dès lors un changement méthodologique radical dans notre approche du monde. Son impopularité en France révèle notre incapacité à penser en termes d'intersectionnalité ainsi que notre obsession pour la fragmentation des savoirs (écologie d'un côté, féminisme de l'autre, etc.). À vrai dire, une classification sans désordre des écoféminismes semble impossible tant ils s'avèrent hétérogènes et contradictoires, ce qui conduit, on l'a dit, à son discrédit, notamment en France<sup>158</sup>. Avant d'atteindre le milieu universitaire et d'être théorisé<sup>159</sup>, l'écoféminisme a d'abord été un ensemble de mobilisations et de mouvements de protestations réparties sur l'ensemble de la planète, dans des cadres sociaux et géographiques par conséquent très variés, mais dans un contexte historique commun qui était la course à l'armement nucléaire liée à la guerre froide et au début de la crise écologique, dans les années 1970-1990. Et si l'on y prête attention, il le demeure aujourd'hui, bien que la guerre froide soit terminée<sup>160</sup>. Issus de l'action et non du discours, les écofé-

---

157. À ce sujet, voir notamment STARHAWK, « Une réponse néopaienne après le passage de l'ouragan Katrina », in *Reclaim*, p. 269-284 ; STARHAWK, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*.

158. Pour une synthèse des principales critiques portées aux écoféminismes (essentialisme présumé/prétendue faiblesse théorique des textes/dimension spirituelle importante), voir HACHE É., « Introduction. Reclaim Ecoféminism ! », in *Reclaim*, p. 9-57, et BURGART-GOUTAL Jeanne, *Être écoféministe. Théories et pratiques*, p. 46-53.

159. L'académisation de l'écoféminisme, très forte en ce moment, a tendance à occulter l'aspect pratique, quotidien, issu de l'expérience vécue des femmes et tout particulièrement celles des Suds globalisés, ainsi que l'hétérogénéité des courants écoféministes : « La philosophie écoféministe ne peut s'arroger le droit de s'autoproclamer écoféministe si elle se dissocie du mouvement écoféministe dans son ensemble ; pas plus qu'elle ne peut s'autoriser à façonner ce mouvement à sa propre image ». COOK J., « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie », in *Reclaim*, p. 318.

160. Voir par exemple les luttes écoféministes antinucléaires à Bure dans la Meuse, en France, ou encore après la catastrophe de Fukushima au Japon le 11 mars 2011, ce

minismes sont nés des frictions incarnées dans les « zones frontières du capitalisme<sup>161</sup> », pour reprendre les termes de Tsing, ces zones caractérisées par le voisinage de l'extrême pauvreté avec l'aisance ostentatoire sur fond de pollution massive incontrôlée. Certaines des premières militantes écoféministes étaient des mères de famille qui voyaient leurs enfants tomber malades à cause des pollutions industrielles à proximité de leur habitation, ou de la dévastation des zones de cultures vivrières dont leur famille dépendait. En effet, bien que la crise environnementale n'épargne personne, ses enjeux ne sont pas les mêmes selon qu'on habite un pays dit du Nord ou un dit du Sud. Or, l'on retrouve ce différentiel dans les mouvements de protestation écoféministes. Ceux-ci ont concerné prioritairement la conservation des milieux naturels dans les pays dits du Sud, car leur dégradation avait des conséquences directes sur les conditions de vie des femmes. Dans les pays dits du Nord, en revanche, ces mouvements se focalisaient plutôt sur la course aux armements nucléaires et la menace de guerre atomique qu'elle faisait planer, au sein de mouvements pacifistes et antinucléaires plus larges.

Pour aborder au mieux cette diversité dans un contexte commun, on peut retenir trois exemples de pratiques écoféministes qui apparurent en l'espace de quelques années sur trois continents différents. Pour commencer par les Sud, on peut se souvenir de la protestation d'un groupe principalement constitué de femmes pauvres et illettrées, dans l'état indien de l'Uttar Pradesh, au milieu des années 1970. Cette protestation était dirigée contre la décision du gouvernement d'exploiter la forêt dans un but commercial. En l'espace de cinq ans, elle donna naissance à un véritable mouvement consacré à la préservation de l'équilibre écologique traditionnel de la région préhimalayenne, par la sauvegarde des forêts en particulier. Leur première action eut lieu en 1973, lorsque les villageoises d'un village du nord de l'Inde ont pénétré dans la forêt voisine au son des tambours pour sauver trois cents frênes qu'une entreprise allait

---

dernier cas faisant l'objet d'une analyse dans cet article : CHIHARU Chujo, « Chanter l'écologisme dans le Japon de l'après-Fukushima : l'ambivalence de la musique écoféministe chez UA », *Itinéraires*.

161. LOWENHAUPT-TSING A., *Friction*, *op. cit.*, p. 323.

abattre. Leur méthode très concrète, une fois sur place, allait marquer les esprits et valoir son nom au mouvement : *Chipko*. Ce mot hindi qui signifie «étrointe», ou «collé» renvoie en effet à l'interposition physique des villageoises entre les bûcherons et les arbres, en étouffant littéralement ces derniers, en se collant à eux pour empêcher qu'on les abatte. Cette décision forte de leur part, impliquant un engagement physique bien que non violent, répondait à une analyse préalable de la situation. Celle-ci leur avait permis d'identifier les motivations derrière la déforestation de leurs territoires: les gains financiers escomptés de son remplacement par une plantation de pins, par des acteurs extérieurs à leur territoire. Elles avaient également anticipé les conséquences, prévisibles grâce à des précédents dans la région, pour leurs vies enracinées dans le territoire: inondations destructrices des terres cultivées par suite de l'érosion des sols. Elles avaient enfin constaté l'absence de telles destructions lorsqu'elles menaient leurs activités économiques, notamment agricoles, traditionnelles. En effet, les monocultures de pins toujours plus nombreuses, substituées aux arbres indigènes, ont grandement fragilisé l'équilibre écologique de la région, et cela a contribué à sa dégradation. Au nombre des *Chipko* figurait la jeune Vandana Shiva, future physicienne et créatrice de l'ONG Navdanya pour la conservation de la biodiversité<sup>162</sup> et aujourd'hui reconnue comme une figure internationale de l'écoféminisme, qui a relaté cette expérience fondatrice. Un épisode de son récit mérite notre attention pour l'illustration vive et touchante qu'il fournit de la non-violence dans l'interposition qui caractérisait le mode d'action *Chipko* :

Intrigué, un forestier leur demanda quelle était leur intention. Les femmes lui répondirent : «Nous sommes venues vous enseigner la foresterie». Il rétorqua : «Vous êtes folles, comment pouvez-vous connaître la valeur de la forêt, vous qui en empêchez l'abattage? Savez-vous ce que contiennent les forêts? Elles génèrent du profit, de la résine et du bois.» Et les femmes chantèrent immédiatement

---

162. Navdanya est un réseau de gardiens de semences et de producteurs biologiques répartis dans toute l'Inde : <http://www.navdanya.org/site/>

en chœur en retour : « Que contiennent les forêts ? Le sol, l'eau et l'air pur. Le sol, l'eau et l'air pur. Elles contiennent la terre et tout ce qu'elle porte »<sup>163</sup>

Le mouvement *Chipko* a ainsi mis en lumière l'existence de deux visions opposées qui restent tout à fait actuelles : d'un côté, l'éthique qu'elles défendaient, consistant surtout à s'inspirer des modes de vie ancestraux afin de continuer à partager et à produire en harmonie avec le territoire qui les fait vivre, de l'autre, la vision occidentale importée par la colonisation, qui sépare l'être humain de la nature pour justifier la domination de cette dernière et son exploitation. À terme, les adeptes de la seconde alternative, défenseurs acharnés du développement économique, créèrent effectivement la misère dans cette région, devenue une zone de friction au sens de Tsing. Reste que ce mouvement *Chipko* a permis d'établir un lien tout à fait nouveau entre féminisme, lutte pour la conservation des forêts, et plus largement écologie. De fait, et c'est là un point essentiel, les paysannes qui défendirent les arbres durent dans leur grande majorité faire face à leur propre mari, soit directement quand celui-ci faisait partie des forestiers chargés du déboisement, soit indirectement quand il comptait sur les retombées économiques indirectes de la nouvelle activité d'exploitation forestière. L'expérience du mouvement *Chipko* montre également que la libération des femmes ne consiste pas uniquement à se libérer de l'oppression dans les sociétés patriarcales qui dominent le monde, mais plus amplement à libérer tous les hommes et toutes les femmes colonisés par la logique économique de la domination et de l'exploitation illimitée et irrationnelle de la nature. Il a toute sa place parmi ce qu'on pourrait appeler les écoféminismes originels.

Le mouvement des Ceintures Vertes, quant à lui, est né en 1977 au Kenya. Contrairement au mouvement *Chipko*, il n'a pas émergé à la suite d'une contestation collective et populaire venue d'en bas, mais a été fondé par une biologiste du nom de Wangari Maathai première femme africaine à recevoir le prix Nobel de la Paix pour

---

163. SHIVA Vandana, « Étreindre les arbres », in *Reclaim*, p. 210.

sa contribution en faveur du développement durable, de la démocratie et de la paix. Dans les sociétés kenyanes, les femmes ont traditionnellement la charge de collecter le bois, le fourrage pour les animaux et de nourrir les membres du foyer. Or la déforestation a un impact direct sur ces activités : éloignement des sources de nourriture, de combustible et de fourrage. Les conditions de vie des femmes kenyanes s'en trouvent donc dégradées. Pour pallier cela, Maathai proposa en 1977 de planter des arbres afin de créer des ceintures vertes autour des villages et des villes. Loin d'imposer une méthodologie unique pour ce faire, elle mit les populations de femmes rurales au cœur de sa démarche, dans l'objectif d'apprendre d'elles. Aujourd'hui des dizaines de millions d'arbres ont été plantés, de nombreuses communautés ont été impliquées et ce sont toujours les femmes qui gèrent principalement les ceintures vertes. Le *Green Belt Movement* a donc réussi à faire naître un mouvement social, ce qui lui fait largement dépasser le statut de programme d'aide au développement.

Pour prendre enfin un exemple d'action écoféministe depuis un pays dit du Nord cette fois-ci, on peut citer l'apparition de mouvements de femmes mobilisées contre la promesse de campagne du candidat à la présidence des États-Unis, Ronald Reagan, de relancer dès son élection les programmes nucléaires militaires, un an seulement après l'accident de la centrale nucléaire de *Three Mile Island* en mars 1979. La mobilisation de ces femmes a pris la forme d'actions très diverses et inspirées des textes théoriques remettant en question la destruction croisée des femmes et de la nature. L'action qui apparut comme la plus spectaculaire fut sans doute la *Women's Pentagon Action*, dès 1980. Plusieurs milliers de femmes encerclèrent alors le Pentagone, quartier général du département de la défense des États-Unis, en protestation contre la course à l'armement nucléaire. Pour marquer les esprits, elles donnèrent à cette manifestation extraordinaire l'aspect d'une véritable performance artistique en quatre temps, avec des marionnettes géantes, des fils de laine, des chants faisant place à toutes les émotions ressenties par les femmes témoins d'un accident menaçant la survie du vivant dans des proportions

inédites<sup>164</sup>. Un temps particulièrement fort, assimilable à de la désobéissance civile, fut le blocage des entrées du Pentagone par certaines femmes, avec du fil tissé.

Ces trois exemples illustrent ce *Reclaim* si difficile à traduire en français, qui, presque davantage qu'un mot, serait un geste de réappropriation au croisement de deux préoccupations majeures : réappropriation d'une nature complètement disqualifiée par la culture occidentale pour la réhabiliter, et réappropriation des compétences généralement considérées comme spécifiquement féminines. Celles-ci sont toujours socialement construites bien que très souvent naturalisées dans les discours sur les femmes, pour les revaloriser en termes d'action politique (prédisposition au soin, intelligence émotionnelle, empathie générale pour la vie, etc.). *Reclaim*, c'est lutter contre une double exclusion, et reconnaître que nous avons besoin des émotions pour penser le politique différemment et ainsi espérer transformer ce qui ne va pas dans le monde. La présence régulière de ce concept, qui en tant que verbe de l'anglais usuel signifie approximativement « revendiquer », « se réapproprier », dans les textes écoféministes a conduit Émilie Hache à indiquer qu' :

il signifie tout à la fois réhabiliter et se réapproprier quelque chose de détruit, de dévalorisé, et le modifier comme être modifié par cette réappropriation. Il n'y a ici [...] aucune idée de retour en arrière, mais bien plutôt celle de réparation, de régénération et d'intervention, ici et maintenant<sup>165</sup>.

Ainsi, si les écoféminismes sont si inspirants, c'est parce qu'ils ne sont pas qu'un mouvement philosophique au sens académique,

---

164. Les émotions sont mises en scène en plusieurs étapes. Première étape, le deuil : les femmes ont construit un cimetière sur la pelouse devant le Pentagone pour rendre public leur chagrin et se souvenir des victimes de la guerre. Deuxième étape, la colère : alors que la marionnette rouge de la colère se déplaçait dans le cimetière, les femmes commencèrent à crier « Honte, honte, honte » en montrant le Pentagone. Troisième étape, l'empowerment (guérison puis émancipation) : menées par la marionnette jaune, les femmes se sont séparées et ont encerclé le Pentagone. KING Ynestra, « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas prendre part à votre révolution », in *Reclaim*, p. 105-126.

165. HACHE É., in *Reclaim*, p. 23.

comme le laisse pourtant entendre l'acception réductrice du terme qui domine de plus en plus nettement ces derniers temps, mais plutôt, originellement, une émanation des capacités d'agir des femmes empêchées. Ils travaillent en effet sur la manière dont on fait place à nos émotions, positives comme négatives, et dont on les transforme en capacité d'agir. Ils permettent des « actes de guérison et d'émancipation (*empowerment*), des tentatives pragmatiques de réparation culturelle face à des siècles de dénigrement des femmes et de reconnexion à la terre/nature<sup>166</sup> ». Les textes écoféministes ne le sont pas parce qu'ils définissent et/ou commentent l'écoféminisme, mais bien parce qu'ils sont des textes d'écoféministes manifestant une sensibilité caractéristique et une appréhension des oppressions croisées exercées sur la nature et sur les femmes. De la même manière, les militantes que l'on peut qualifier d'écoféministes, à la lumière des exemples que nous avons vus, ne se revendiquent pas comme telles; c'est bien la lecture de leurs actions qui peut être faite *a posteriori* qui autorise à les considérer comme telles. Les écoféminismes naissent des mobilisations contestataires et incarnées pour la survie et mettent en lumière l'*empowerment* des communautés locales qu'on ne voit guère et dont on admet difficilement l'existence depuis nos pénates occidentaux.

En conjuguant le féminisme et les questions environnementales, l'écoféminisme articule les droits des femmes à la préservation de la nature pour lutter contre un système patriarcal qui détruit l'environnement et opprime les femmes en même temps que tous les autres êtres vivants. Rarement pris au sérieux, il recèle pourtant en son sein des leviers féconds, soulignés ici par Corine Pelluchon :

Le caractère subversif de l'écoféminisme passe par la réhabilitation et *la* réappropriation (reclaim) du corps et même de la nature, c'est-à-dire ce à quoi les femmes ont été identifiées historiquement. Parce qu'elle n'est pas essentialiste, cette réhabilitation du corps et de la nature nous aide à dépasser les dualismes qui empêchent de

---

166. *Ibid.*, p. 31.

concevoir un rapport aux autres, humains et non humains qui soit autre chose que de la domination<sup>167</sup>.

Un tel point de vue confirme certes que la question animale et la question féministe participent l'une de l'autre, que les oppressions qu'elles remettent en cause sont interconnectées. Pour la philosophe écoféministe australienne Val Plumwood, il existe à la fois un «humano-centrisme [...] syndrome complexe qui inclut l'hyper-séparation des humains en tant qu'espèce spécifique et la réduction des non-humains à leur utilité pour les humains (instrumentalisme)<sup>168</sup>». Mais aussi un «masculino-centrisme (très comparable à l'humano-centrisme, par certains côtés) [qui] peut être néfaste pour les hommes comme pour les femmes. Il rend les hommes insensibles aux dépendances en tant qu'interconnexions, aussi bien qu'il dévalorise les femmes<sup>169</sup>», dont un point commun fondamental est de constituer tous deux des dualismes. Précisément, percer à jour les mécanismes hyperséparateurs des dualismes pourrait permettre de prendre soin de nos relations, de nous émanciper de ce qui les blesse.

### **Dépasser les dualismes pour accepter nos vulnérabilités partagées**

Dans la mesure où l'écoféminisme est une manière radicale, c'est-à-dire qui va chercher à la racine des choses, de reconsidérer nos rapports au vivant et à ce/ceux que l'on mange, il met en lumière des enjeux à l'œuvre dans nos pratiques alimentaires : démontrer que d'autres modes de relation à la nature, à nos nourritures sont possibles, autrement qu'en termes de domination, de violence. Nous l'avons vu précédemment, Adams considère le patriarcat comme l'oppression initiale qui a permis non seulement le carnisme, mais aussi d'autres oppressions. En cela, elle s'inscrit parfaitement dans une perspective écoféministe antispéciste. Son premier ouvrage,

---

167. PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération*, p. 194.

168. PLUMWOOD Val, éd. LINDER Diane, *Réanimer la nature*, p. 32.

169. *Ibid.*, p. 33-34.

*La politique sexuelle de la viande*, rendait compte de quinze ans de recherche mêlant références sociologiques, historiques et littéraires, effectuées dans le but de prouver la validité de ses intuitions et d'approfondir sa réflexion sur l'analogie entre la viande et l'identité masculine. Rappelons les conclusions de ce travail : le concept de masculinité s'est d'abord construit sur la consommation de viande et le contrôle du corps des femmes. Ces deux actes fondamentalement violents, pour être soutenables dans la durée, doivent tôt ou tard cibler ce qu'Adams nomme le référent absent : pour que la viande puisse exister, les animaux doivent en être absents, et de même, pour qu'on puisse exploiter le corps des femmes, celles-ci doivent disparaître en tant que personnes. En effet, alors que l'homme est toujours valorisé comme bien plus qu'un corps, la femme est au contraire réduite à un corps réifié, morcelé, parcellisé. On retrouve dans la publicité, mais aussi dans le langage – en particulier misothère – cette intersection entre l'exploitation des corps animaux et féminins, ce qui nous a déjà permis de déduire que la question est un angle pertinent pour étudier le lien spécisme/sexisme. L'une des composantes de l'idéologie patriarcale est la surélévation de l'homme, être par essence rationnel/culturel au-dessus de la femme qui serait condamnée à l'émotionnel/biologique, et dont nulle contestation sociale ou politique ne mériterait l'attention puisqu'elle ne saurait être en aucun cas le fruit d'une pensée morale, réfléchie, politique, mais bien plutôt l'expression d'une biologie particulière, d'un corps hystérique qui devrait être ignoré ou ficelé. Au sein du patriarcat, seule devrait compter sa dimension sexuelle ou reproductive aux yeux de chaque femme elle-même. À l'instar des animaux, la femme est rejetée dans une nature méprisable et hostile, loin du logos tout puissant.

Cela nous ramène à l'une des deux grandes ambitions des mouvements écoféministes. Bien qu'ils ne constituent pas un courant philosophique au sens habituel, l'un de leurs principaux objectifs est d'ordre épistémologique : explorer la logique de domination inhérente aux cadres conceptuels de la connaissance, et critiquer tout particulièrement les grands dualismes tels que nature/culture, femme/homme, corps/esprit, animaux/humains, sauvage/civilisé,

sensibilité/rationalité, etc. Il s'agit de montrer que de telles distinctions conduisent presque toujours à la dévalorisation implicite d'un des deux termes, et qu'il est donc fondamental de réfléchir à la généalogie de cette subordination hiérarchique. Dans la liste non exhaustive ci-dessus, le dualisme nature/culture est peut-être le véritable cœur des critiques écoféministes. Il s'agit d'un dénominateur commun à tous les courants : les écoféminismes, dans leur diversité, critiquent systématiquement une culture occidentale moderne impérialiste, guerrière, destructrice, colonisatrice, fondée sur un dualisme très fort entre d'un côté la nature, dont relèvent le vivant, la matière, le corps, la femme, et de l'autre la culture, dont ressortissent l'esprit, la pensée, l'universel, l'homme, etc., et sur la survalorisation du second terme qui permet à ceux qui en relèvent de s'approprier et d'exploiter tous les autres corps. Ce que critiquent avec ardeur les écoféminismes, c'est ce cadre conceptuel dualiste, dominé par des stéréotypes occidentaux et masculins. Ils appellent à s'en affranchir pour envisager d'autres organisations, où la nature n'est ni un stock dans lequel puiser sans fin, ni une entité homogène à muséifier, comme le voudrait le concept de *wilderness*. Les travaux de Val Plumwood illustrent le pouvoir délétère d'une conception de la nature enfermée dans la logique du dualisme, qui la polarise face à la culture ou aux humains. Non seulement elle rappelle que les dualismes dans leur ensemble sont une forme de pensée simplificatrice et réductrice principalement destinée à forger des catégories d'autres infériorisés et opprimés, rejetés hors de la sphère de considération, au profit des dominants, mais elle en propose une analyse approfondie qui aboutit à l'identification de cinq mécanismes de domination principaux distincts mais interconnectés, à l'œuvre dans les dualismes : la mise à l'arrière-plan/invisibilisation, l'instrumentalisation, l'exclusion radicale, l'incorporation et l'homogénéisation<sup>170</sup>. La pensée dualiste, d'une part, amplifie le nombre et l'im-

170. L'ouvrage où Val Plumwood effectue ce travail est en cours de réédition. Nous n'avons pu y accéder dans le temps imparti. Comme il a fait l'objet d'une recension par Lucie Wiart, rendant compte de cette typologie, nous nous appuyons sur celle-ci : « *Backgrounding* » : la mise au second plan d'un des deux termes tout en reniant la dépendance entre les deux. Le terme infériorisé est considéré comme non essentiel ; « Exclusion radicale » des termes : une « hyperséparation »

portance des différences (notamment par le recours aux arguments de type historique, naturel, etc.), et d'autre part, atténue les caractéristiques partagées ou cache les liens entre les êtres ou entités (entre animaux non humains et humains, entre corps et esprit ou entre raison et émotion). De sorte que l'on puisse segmenter des groupes par des frontières artificielles, les opposer, et pour finir assimiler la domination des uns et la subordination des autres à une nécessité naturelle. En résumé, pour Plumwood, cette logique des dualismes institue des maîtres et possesseurs et des esclaves et possédés<sup>171</sup>. Elle démontre également que la partie dominante ne peut tenir sa position que par le déni, l'invisibilisation violente de l'hyperdépendance qu'elle entretient avec la partie dominée. Il est important d'insister sur la déconstruction de ce monopole du dominant sur le dominé et de renouer avec une dimension pluraliste : l'enjeu est de faire entendre une diversité de voix (des dominés quels qu'ils soient, les voix du sud globalisé, les voix des femmes, la voix des animaux d'élevage, etc.), de prendre en compte les différences, mais aussi de ne pas s'en tenir à la seule oppression des femmes, car celle-ci est toujours reliée à d'autres formes d'oppression sociale.

L'ambition théorique de l'écoféminisme est inséparable d'une deuxième grande ambition, celle-là d'ordre pratique puisqu'il s'agit de développer une attitude à l'égard d'autrui et du vivant fondée sur une éthique relationnelle et contextuelle de la responsabilité, qui a conscience de l'interdépendance des parties. Celle-ci est souvent

---

ou la volonté première de séparer ontologiquement la signification des mots afin qu'ils finissent par s'exclure mutuellement. Les deux termes sont polarisés afin de maximiser la distance les séparant; «Incorporation» : la relation entre les deux termes devient inégale et le terme inférieur ne peut exister ni être défini sans le premier, par exclusion. Par exemple, la nature est perçue comme un pur produit du social, et ne peut exister sans la culture. La culture devient l'entité dominante au sein du dualisme, étant la seule qui puisse venir définir voire contrôler le naturel; «Instrumentalisation» : l'un des deux termes étant positionné au second plan, sa principale vocation devient ainsi de mettre en valeur le premier. La dépréciation de la nature et de tout ce qui s'y relie vient ici glorifier la notion de culture; «Homogénéisation» : le particularisme inhérent à ce que désignait alors chaque terme est effacé. Ici, la nature signifie alors tout ce qui est hors de la culture, sans distinction ni nuance.» WIART Lucie, «Val Plumwood, 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 250 pages», *Développement durable et territoires*.

171. *Idem*.

assimilée à l'éthique du *care*, « du prendre soin », qui rend visible et fait entendre la voix des femmes et des autres vivants en prêtant attention différemment. En effet, le *care* permet notamment de dépasser l'importance démesurée accordée au logos afin que l'attention puisse se focaliser sur d'autres éléments jusqu'alors invisibles, ce qui ouvrira ensuite la voie à une nouvelle manière de poser les questions de justice. Les diverses propositions écoféministes s'appuient en grande partie sur le *care* au sein des relations, y compris entre humains et non humains, pour rendre visibles les processus invisibilisés et tout ce qu'ils impliquent : non seulement invisibilisation de l'animal derrière la viande, mais aussi devenir-plante des animaux d'élevage, ou, dans un autre domaine, animalisation des femmes dans le langage. L'éthique du *care* est donc un atout, elle qui prend sa source dans le quotidien, dans l'ordinaire des vies, dans les liens entre individus plutôt que dans de grands principes abstraits. Elle a contribué à placer la vulnérabilité au cœur de la morale mais aussi à élargir et déplacer son champ, puisque le *care* peut s'appliquer à l'ensemble du vivant, humain ou non. En montrant en outre que la vulnérabilité n'a rien d'exceptionnel ni même d'inhabituel, que tout un chacun est plus ou moins concerné sans forcément de condition d'âge, elle a mis en lumière un trait partagé essentiel entre les humains et tout le reste des êtres vivants, de l'insecte et du lichen à l'imposant mammifère marin, et par là même incité à y faire plus attention, à se montrer plus respectueux et responsable vis-à-vis de cette vulnérabilité. En effet, il est de plus en plus difficile de séparer l'humain de la nature et de son environnement. Rien ne nous environne, nous sommes partie intégrante d'un tout. La nature, qui est une entité postulée philosophiquement, nécessite désormais une approche différente : une approche incarnée, qui souligne sa matérialité et, surtout, notre appartenance à elle. Il s'agit de reconnaître les liens d'interdépendance qui nous unissent à la nature, en tant que responsables et agents de sa transformation. Pour Plumwood, il est important de prendre en compte les valeurs du *care*, parmi lesquelles « la capacité à se soucier [*care*], à éprouver de la sympathie, de la compréhension et de la sensibilité à la situation et au destin de certains êtres particuliers, et à se porter responsables pour

d'autres<sup>172</sup> » pour ne plus considérer les individus comme des atomes isolés, mais dans leur capacité à nouer des relations : une telle éthique serait en accord avec la vision relationnelle caractéristique de l'écologie (nous faisons partie d'un tout dont les composantes sont interdépendantes). Cela nécessite de développer une éthique du *care* écoféministe qui renaîtrait des cendres du dualisme, qui sortirait de « l'opposition hyperbolisée entre les humains et l'ordre non humain<sup>173</sup> », referait place au corps et permettrait d'adopter de nouveaux rapports non hiérarchiques, de renouer des liens non dominateurs. Ce sur quoi les écoféministes nous mettent en garde, c'est qu'il faut cesser de vivre en articulant nos sociétés autour de la dichotomie nature/culture pour trouver des solutions aux enjeux du monde qui vient. Il faut une culture qui ne rejette pas hors d'elle la nature afin de reconfigurer le politique en refaisant une place à l'*oikos*<sup>174</sup>, ce « foyer des terriens<sup>175</sup> ».

Parallèlement, les écoféminismes nous disent d'arrêter de penser l'écologie pour la vivre. Pelluchon, en particulier, semble s'inscrire dans cette perspective typiquement écoféministe dans *L'espérance. Ou la traversée de l'impossible* où elle met en lumière le rapport spécifique au temps qui s'impose au corps féminin. La vie des femmes y apparaît comme une vie-décalé par comparaison avec celle des hommes, au sens où des échéances déterminantes la ponctuent (cycles menstruels, grossesses, ménopause, etc.), qui rendent l'après nécessairement différent de l'avant. C'est dans le corps des femmes que les limites temporelles concrétisant la finitude humaine s'inscrivent de la manière la plus aiguë, car bien que les hommes fassent également l'expérience de changements biologiques au cours

---

172. PLUMWOOD V., « Nature, Self and Gender. Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », in *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, cité et traduit par LARRERE Catherine, « La nature a-t-elle un genre? Variétés d'écoféminisme », *Cahiers du genre*, p. 103-125.

173. PLUMWOOD V., LINDER D. (éd.), *Réanimer la nature*, op. cit., p. 38.

174. Concept clef de la philosophie, venant de la Grèce antique, l'*oikos* désigne l'ensemble formé par la maison au sens large : la famille, les biens, les terres, les esclaves, les animaux et tous ceux qui vivent sous le même toit, constituant à la fois une unité sociale, économique et patrimoniale où s'organisent la satisfaction des besoins essentiels et la gestion des ressources nécessaire à la vie.

175. PELLUCHON C., *Éthique de la considération*, op. cit., p. 193.

de leur vie, les limites assignées à leur corps par le temps qui passe sont bien moins guillotinantes : fonder une famille n'implique pas les mêmes choses en matière de délai pour les hommes que pour les femmes. Et si le temps n'est pas ressenti avec la même urgence par les hommes et par les femmes, ce n'est pas tant les différences biologiques qui l'expliquent que le poids que la société leur confère en le répartissant inégalement entre les épaules des femmes et celles des hommes, comme le rappelle Pelluchon : « quant aux normes sociales qui construisent le genre, elles poussent les femmes à intérioriser cette idée que leur temporalité ne leur appartient pas, et que le temps, pour elles, est assassin<sup>176</sup> ». Ce constat la conduit à un parallèle original entre réchauffement climatique et climatère<sup>177</sup>. Elle explique en effet qu'il y a une similarité entre les changements physiques et hormonaux (bouffées de chaleur, chutes de tension, règles hémorragiques et anarchiques) que vivent les femmes au sein de leur corps et les bouleversements induits par le réchauffement climatique<sup>178</sup>. Ces changements annoncent non pas la fin des temps, mais celle d'une période, non pas la fin du monde, mais celle d'un monde : « Toutefois, ce rapprochement permet à la fois d'insister sur des transformations dérangeantes et difficiles à contrôler et sur le fait qu'elles exigent, parce qu'on ne va pas disparaître tout de suite, que l'on revoie sa manière de vivre<sup>179</sup> ». Ces changements inscrivent le temps dans la chair, et nous projettent à la croisée des chemins, face à la fermeture de certaines portes et à la possible ouverture d'autres : que fait-on maintenant ? Où va-t-on désormais ? Que conserve-t-on ? Où bifurquons-nous ? Qu'est-ce qui fait sens ? Dans quoi faisons-nous le tri ? Les femmes, par leur connaissance acérée des limites temporelles à leur échelle, sont donc peut-être les mieux à même de comprendre ce que signifie un bouleversement sans retour dont on peut pourtant sortir grandi si l'on parvient à s'y adapter : la ménopause signe certes la fin de la période de fécondité

---

176. PELLUCHON C, *L'espérance. Ou la traversée de l'impossible*, p. 131.

177. Le climatère (qui n'est pas une maladie) caractérise la période de changements hormonaux entourant la ménopause.

178. *Ibid.*, p. 133.

179. *Ibid.*, p. 134.

d'une femme, mais en aucun cas, dans l'absolu, la fin de sa vie. Pour Pelluchon, cette période permet d'appréhender le fait que le climatère n'est pas un état, mais un « passage continu à une autre manière d'être<sup>180</sup> » où expérimenter des réajustements dans nos modes de vie ; puis d'accepter que l'on ne puisse tout contrôler ni coller parfaitement aux injonctions limitantes, notamment celles du patriarcat, pour imaginer, créer d'autres pistes qui font sens. Tout cela offre de cultiver l'art de se renouveler, un art de la métamorphose qui s'applique autant au climatère qu'au réchauffement climatique, car dans l'un et l'autre cas,

nous parlons de métamorphose : plutôt que d'imaginer une rupture totale avec le passé et une fin du monde brutale et définitive, ce terme suggère qu'il n'y a pas de fatalité, et que c'est à nous de prendre en main notre destin en procédant aux changements nécessaires<sup>181</sup>.

Quand l'intime se fait climatique, il révèle au grand jour que ce qui lie le monde et ma subjectivité, c'est mon corps. C'est pourquoi il faut sortir du capitalisme patriarcal et de ses injonctions à la maternité tout autant qu'il faut sortir de l'économisme et de la croissance illimitée. Pelluchon propose de remplacer un « existentialisme phallocrate<sup>182</sup> », guerrier et prétendument universel, qui oublie des êtres sur le bord de la route (les animaux, les femmes), par un « existentialisme écologique<sup>183</sup> » qui a conscience de sa vulnérabilité, de ses liens et de ses fins : « Cet existentialisme écologique se nourrit de la prescience à l'égard de ce qui détruit ou protège, que les sujets de sexe féminin développent en le ressentant dans leur corps. Il est ce dont nous avons besoin aujourd'hui<sup>184</sup> ».

Cet « existentialisme écologique » implique de sortir de tous les systèmes de domination, et en particulier de la maltraitance animale

---

180. *Ibid.*, p. 132.

181. *Ibid.*, p. 135.

182. *Ibid.*, p. 139.

183. *Idem.*

184. *Ibid.*, p. 137.

intriquée dans la domination sur les femmes, ce qui permettrait d'ouvrir la voie pour habiter d'une manière plus saine et responsable la terre, faire société autrement. Cette proposition nous aide à comprendre notre situation écologique mais surtout, elle suppose de cesser de nous sentir, comme le dit si bien Plumwood, «écologiquement invulnérables», «au-delà de toute animalité» et «hors de la nature<sup>185</sup>». Cela implique peut-être que l'humanité se réexpérimente comme proie.

### L'humanité comme proie

Ce jour-là le 25 août 2015 l'événement n'est pas : un ours attaque une anthropologue française quelque part dans les montagnes du Kamtchatka. L'événement est : un ours et une femme se rencontrent et les frontières entre les mondes implosent<sup>186</sup>.

Nous sommes le festin<sup>187</sup>.

Il arrive à certains d'entre nous, au cours de notre vie, de faire l'expérience de notre vulnérabilité absolue, lorsque nous sommes confrontés à un événement qui nous expose à d'autres êtres vivants présentant pour nous un danger mortel imminent, sans que notre appartenance à l'espèce humaine nous soit d'aucun secours. Cela a été le cas de Plumwood<sup>188</sup>, qui, en 1985, à l'âge de quarante-six ans, faisait seule du kayak dans le parc national du Kakadu, au nord de l'Australie, lorsqu'elle fut attaquée par un crocodile marin. Elle raconte ce corps-à-corps d'une violence inouïe, comment elle s'en est

---

185. PLUMWOOD V., *Réanimer la nature*, p. 34.

186. MARTIN N., « Vivre plus loin. Une rencontre d'ours chez les Even du Kamchatka », *Terrain*, p. 142-155.

187. PLUMWOOD V., SHANNON Lorraine, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*, p. 138.

188. Elle prit le nom de Plumwood après son divorce, du nom du mont Plumwood où elle construisit sa maison et vécut, marquant par là qu'elle faisait partie d'un écosystème et que les lieux ont une puissance à la fois propre et partagée constituée de l'histoire de ses habitants humains, non humains, des éléments, des alliances et des continuités et discontinuités temporelles entre tout cela.

sortie, et en quoi cette « rencontre avec un prédateur<sup>189</sup> » l'a transformée, a altéré son rapport au monde. Cette expérience existentielle, parmi d'autres<sup>190</sup>, va marquer en profondeur sa manière de faire de la philosophie et de vivre. En effet, c'est lorsque Val Plumwood était dans les mâchoires du crocodile, qui tenta à plusieurs reprises de la noyer, qu'elle comprit comme une révélation que le monde dans lequel elle avait vécu jusqu'alors n'était que mensonge :

Ce que l'on appelle « le moment de vérité » me montra que le monde dans lequel je pensais vivre était illusoire, et que la conception que j'en avais était terriblement, scandaleusement erronée<sup>191</sup>.

En une fraction de seconde, l'ordre institué par la modernité occidentale, « la discontinuité radicale<sup>192</sup> » entre humains et nature furent pour elle renversés, à jamais : l'humain, en vérité, n'est pas hors de la chaîne alimentaire, il en est un maillon. En éprouvant dans sa chair son propre devenir-viande, Plumwood comprend que la culture dans laquelle elle a grandi, en mettant l'humain au centre, ou plutôt au sommet, la faisait passer à côté de l'essentiel : « J'avais négligé ma propre vulnérabilité en tant qu'animal comestible<sup>193</sup> ». Tout en sachant, en théorie, que nous pouvons être une cible pour certains prédateurs, nous n'y croyons pas vraiment, tant que cela n'a pas été expérimenté dans notre chair<sup>194</sup>. Cela s'explique sans doute par l'enracinement dès l'enfance du sentiment d'être privilégié et protégé par notre statut métaphysique, lequel nous place systématiquement « du bon côté des relations de prédation<sup>195</sup> ». Par consé-

---

189. PLUMWOOD V., *Dans l'œil du crocodile*, p. 28-49.

190. Val Plumwood a connu d'autres événements difficiles, elle a notamment perdu ses deux enfants jeunes, ce qui l'a amenée à beaucoup réfléchir sur les liens que nous entretenons avec les morts.

191. *Ibid.*, p. 31. Les crocodiles marins sont de très puissants prédateurs qui opèrent en noyant plusieurs fois leurs proies dans l'eau avant de les consommer.

192. *Ibid.*, p. 135.

193. *Ibid.*, p. 29.

194. « Bien sûr de façon très lointaine et abstraite, je savais que cela avait lieu, je savais que les humains étaient des animaux et qu'ils étaient parfois – très rarement – mangés comme les autres animaux. Je savais que j'étais de la nourriture pour les crocodiles ; que mon corps, comme le leur, était de la viande. » *Ibid.*, p. 29-30.

195. *Ibid.*, p. 32.

quent, nous ne pouvons nous résoudre à être réduit à du contenu nutritif, comme les autres animaux que nous mangeons : « en tant qu'être humain, *j'étais bien plus que de la nourriture*. En me réduisant à une denrée alimentaire, elle [la créature] niait ce que j'étais et m'outrageait<sup>196</sup> ». Choquée, elle se dit d'ailleurs dans les premiers instants de l'attaque que le crocodile est en train de se tromper de cible. Mais finalement, elle en vient à reconnaître que c'est bien elle qui était dans l'erreur depuis tout ce temps. Si être de la viande pour d'autres n'est pas compatible avec un quelconque exceptionnalisme humain rassurant, auquel nous sommes habitués et dans lequel nous sommes socialisés, qui nous répète que

Nous sommes des vainqueurs mais jamais des victimes. Nous faisons l'expérience du triomphe mais jamais celle de la tragédie, et nous sommes persuadés que notre véritable identité est spirituelle, non corporelle<sup>197</sup>,

cela n'est pourtant rien de moins que la réalité. Bien qu'il apparaisse à Plumwood, dans les premiers instants, comme relevant d'un monde parallèle dans laquelle elle se trouve saisie par l'intermédiaire des mâchoires du crocodile, il s'agit du monde réel. Passée la première panique, Plumwood prend alors conscience que nous négligeons notre corporéité :

Et au moment où je me mis à me considérer comme du gibier, je me suis rendu compte avec stupéfaction que j'habitais un monde sinistre, implacable et déplorable qui ne ferait pas d'exception en ma faveur, aussi intelligente puissé-je être, car comme tous les vivants j'étais faite de viande – j'étais pour un autre être une denrée nutritive<sup>198</sup>,

alors que c'est pourtant elle qui défend le *continuum* entre les êtres. La chute est violente, et s'en relever implique plusieurs choses.

---

196. *Idem*.

197. *Ibid.*, p. 35.

198. *Idem*.

Tout d'abord, pour Plumwood, il faut cesser de considérer la nature comme le théâtre passif de nos activités et penser autrement notre manière d'être en relations, en commençant par reconnaître que les vivants ont une intentionnalité, que la nature a une voix, ce qui revient à sortir des dogmes qui ruinent nos territoires<sup>199</sup>. Il est urgent de « présenter la nature à la voix active, comme le domaine de l'agentivité<sup>200</sup> », non pas en l'assimilant à une ou plusieurs entités magiques sur lesquelles on transposerait un langage humain afin d'y vouer un culte religieux, mais bien en admettant rationnellement d'autres types de voix :

Je ne parle pas d'inventer des fées au bout du jardin. Il s'agit d'être ouvert à une expérience de la nature comme puissante, active [*agen-tic*] et créative, en accueillant dans notre culture la sensibilité et le lexique de l'animation<sup>201</sup>.

Partant de là, nous pourrions accepter que des sentiments comme l'amour ou l'amitié ne soient pas exclusivement humains, qu'ils existent dans d'autres espèces, en dehors de toute projection anthropomorphique. Ainsi, parler autrement de la nature, enrichir notre vocabulaire lorsque l'on parle d'elle pourrait permettre de ménager des espaces de dialogues interespèces et de saisir la réciprocité écologique qui nous lie et les vulnérabilités que nous partageons.

Par ailleurs, cette réflexion autour de la nécessité de réanimer la nature indique qu'il est temps de cesser de considérer les animaux comme des êtres incapables de communiquer, et qu'ils sont bien trop stupides pour comprendre ce que veut dire être mangé. Réduire les animaux au silence pour démontrer qu'ils ne savent pas parler est certes bien commode, mais prétendre que nous n'entendons rien ne fait pas de nous des sourds. Nous ne sommes pas sourds du tout, nous devons seulement accepter de descendre de notre piédestal métaphysique et traverser « l'abîme conceptuel qui nous sépare de nos congénères vivants » pour (ré) apprendre à

---

199. PLUMWOOD V., *Réanimer la nature*, p. 25.

200. *Ibid.*, p. 60.

201. *Ibid.*, p. 62.

entendre « l'intentionnalité du monde non humain<sup>202</sup> » afin d'ouvrir d'autres voies dans nos relations avec le vivant, cesser de considérer que la nature, et toutes celles et ceux qui y ont été incorporés traditionnellement, bien rangés en sous-catégories (animaux, femmes), sont inférieurs, bêtes, et donc exploitables à outrance. À cet égard, Plumwood remarque que le mal causé aux non humains n'a bien souvent de sens pour nous que si des humains en souffrent aussi, ce qui est pour elle l'illustration du fait que notre rationalité est instrumentaliste et réductionniste. Or c'est bien l'idéalisation d'une telle rationalité « logée dans deux dualismes successifs (esprit/matière, puis humain/nature) qui autorise la multiplication des oppressions<sup>203</sup> », et au-delà, la destruction généralisée.

De plus, il devient urgent de se concevoir comme des êtres limités, « contraints par des besoins écologiques<sup>204</sup> », au lieu de nous identifier à des êtres qui glorifient le statut de prédateur humain, tel, dans les années 2000, Mike Horn, un aventurier star de la télé-réalité célèbre pour ses combats à mains nues contre des caïmans, entre autres, non pas par nécessité liée à un contexte donné (afin de s'en nourrir, assurer sa survie), mais dans le but de donner narcissiquement en spectacle sa vanité et son *hubris*. Cette personnalité très valorisée par les médias fournissait l'image même du maître et possesseur jetant une nature silencieuse en pâture à un public captif du haut de sa rationalité moderne, réductrice et instrumentale, dont la redoutable force de séduction tient à ce qu'elle nie notre terrifiante appartenance à la chaîne alimentaire. Plumwood insiste donc avec raison sur le courage que requiert la remise en question de nos récits fondamentaux qui nous placent à son sommet, autrement dit l'ouverture à une autocritique si nécessaire en ces temps de crise<sup>205</sup>. C'est que devenir proie, pour l'homme, signifie accepter de se sentir parfois comme le sujet-viande d'une histoire tragique en train de se dérouler. C'est se découvrir le référent qu'on essaie de rendre absent. C'est devenir ce qui est impossible dans notre esprit,

---

202. *Ibid.*, p. 73 et p. 54-55.

203. *Ibid.*, p. 73.

204. *Ibid.*, p. 35.

205. *Ibid.*, p. 24.

c'est faire mentir les syllogismes métaphysiques avec lesquels on a tous grandi : aucun animal ne parle, or l'humain parle, donc l'humain n'est pas un animal, avec comme variante aucune viande ne parle, or l'humain parle, donc l'humain ne peut être de la viande. Une viande douée de parole qui ne serait pas une viande-objet est inconcevable, après tout « Il n'est pas possible d'être à la fois de la viande et le sujet d'une histoire et d'une parole<sup>206</sup> ». Déduire qu'il est impossible pour un humain d'être de la viande du seul fait qu'il parle et qu'il n'est pas stupide (ce dernier critère justifiant parfois à lui seul d'être déclaré comestible ou non, quand bien même les critères d'évaluation de la stupidité sont extrêmement rudimentaires et subjectifs, comme on l'a vu avec les poulets sans cils) résulte d'une profonde ignorance, d'une illusion fondamentale à notre sujet. En fait, entre les animaux-marchandises et les animaux-machines qui n'existent qu'en fonction de la césure ontologique créée par et pour les humains afin de se distinguer d'eux, il y aurait les animaux pour se nourrir, dont nous ferions partie intégrante.

Plumwood ne s'en tient pas à la seule proposition de remettre l'humain à sa place dans la chaîne des vivants pour dépasser l'anthropocentrisme occidental et sa rationalité instrumentale. Elle met en effet en valeur les implications d'une réflexion sur notre identité écologique de membres d'une communauté écosystémique dans le rapport à notre alimentation. Celui-ci change en effet profondément selon qu'on se considère comme dominant autoproclamé ou comme centre d'un écosystème, attaché par des liens réciproques avec les autres animaux. De ce point de vue, une vision particulière du véganisme lui semble très discutable : elle la nomme « véganisme ontologique<sup>207</sup> ». Pour Plumwood, le véganisme ontologique pose fondamentalement un problème par son refus d'admettre qu'un être soit comestible. Or, en considérant que les humains et les animaux ne sont pas consommables, que l'on doit s'abstenir universellement de tout usage animal, cette attitude extrait les animaux hors de la nature, ce qui, selon Plumwood, ne permet pas une vision

---

206. PLUMWOOD V., *Dans l'œil du crocodile*, p. 114.

207. *Ibid.*, p. 145-171.

écologique du monde mais entérine bien au contraire une non-participation à la communauté écologique, tout en reproduisant par ailleurs un dualisme nature/culture dont les lignes n'auraient été que légèrement redessinées. C'est pourquoi elle oppose au «véganisme ontologique» une autre piste qu'elle nomme «l'animalisme écologique<sup>208</sup>» et qui semble plus efficace eu égard aux enjeux qui sont les nôtres, c'est-à-dire «appréhender la vie humaine en termes écologiques tout en appréhendant la vie non humaine en termes éthiques. L'animalisme écologique assume ces deux tâches, tandis que le véganisme ontologique n'assume que la seconde<sup>209</sup>». Elle justifie cette affirmation en expliquant que l'animalisme écologique prend en compte davantage les contextes de vie des populations :

L'animalisme écologique utilise la méthode philosophique de la contextualisation pour nous permettre d'exprimer notre sollicitude envers les animaux et l'écologie. Il reconnaît ainsi qu'il existe différentes cultures dans des contextes écologiques différents, des besoins et des situations alimentaires différents, et de multiples formes d'oppressions<sup>210</sup>.

Symétriquement, Plumwood critique ici la prétention universaliste du véganisme ontologique qui ne permet pas de comprendre des problématiques locales distinctes et importantes :

En raison de son universalisme, cette théorie est fortement ethnocentrique; elle universalise la perspective d'un «consommateur» privilégié, et ne tient pas compte des contextes autres que ceux de

---

208. « Le véganisme ontologique est une théorie qui plaide en faveur d'une abstention universelle de toute forme d'usage des animaux et considère qu'il s'agit de la seule alternative réelle à la maîtrise, de la meilleure manière de défendre les animaux face aux souffrances qui leur sont infligées. Je soutiendrai de mon côté qu'il existe une autre théorie susceptible de défendre les animaux, que je nommerai l'animalisme écologique. Il me semble que celle-ci engage une rupture plus radicale avec l'idéologie de la maîtrise et qu'elle est, bien plus que le véganisme ontologique, propice à la conscience écologique, à la libération humaine et même à l'activisme en faveur des animaux. » *Ibid.*, p. 146-147.

209. *Ibid.* p. 150.

210. *Ibid.*, p. 147.

l'Occident urbain contemporain, ou tend à en minorer l'importance, voire à les traiter comme des « exceptions » déviantes par rapport aux principes qu'elle a érigés en norme et en idéal<sup>211</sup>.

Cet universalisme occulte le fait que parfois, dans d'autres cultures, voire dans d'autres contextes au sein d'une même culture, les rapports entre humains et animaux ne sont pas du tout soumis aux mêmes logiques consuméristes et capitalistes, mais qu'ils sont plutôt le fruit de relations avec des milieux vivants partagés, offrant parfois des conditions de vie très difficiles, notamment parce qu'ils sont pauvres en nourriture<sup>212</sup>. On ne peut faire l'économie d'une analyse prudente, plutôt que dogmatique ou impérialiste, des contextes sociaux divers et spécifiques de populations qui sont loin d'être marginales. Plumwood est d'ailleurs très critique à l'égard de la position universaliste de Adams :

En partant du principe que les alternatives à la nourriture d'origine animale sont toujours disponibles, ou qu'elles le sont « en général », Adams universalise un contexte où les consommateurs ont la possibilité de choisir et où il existe une grande variété d'alternatives à la nourriture carnée. Ce faisant, elle ne tient pas compte de la façon dont de nombreuses cultures indigènes ont construit des modes de vie bien adaptés aux contraintes écologiques de leurs territoires. Ces modes de vie, contrairement à ce qu'elle affirme, ne peuvent donc pas être présentés comme des caractéristiques marginales des cultures ethniques<sup>213</sup>.

Plumwood met ainsi l'accent sur le fait que se nourrir fait toujours partie d'un maillage complexe, territorial, en lien avec des nécessités biologiques au sein d'une communauté écologique, qu'on ne peut réduire à des dualismes simplificateurs ou à un universalisme aliénant.

---

211. *Ibid.*, p. 148.

212. Songeons aux Kasua, mais aussi aux Inuits, par exemple.

213. *Ibid.*, p. 164.

Ainsi, à la lumière du raisonnement de Plumwood, il nous apparaît que toutes celles et ceux qui ont le privilège de pouvoir bien vivre en éliminant tous les produits d'origine animale devraient adopter un véganisme éclairé et non consumériste, même si, comme elle le rappelle elle-même,

Les approches véganes de l'alimentation, qui reposent explicitement sur le marché global, sont donc difficilement conciliables avec les approches écologiques qui mettent l'accent sur la responsabilité écologique et l'adaptation locale<sup>214</sup>.

En conséquence, partout où c'est possible (notamment dans les grandes villes modernes inondées de viande industrielle) il convient d'adopter ce régime, tout en faisant attention à ne pas répondre aux sirènes consuméristes. Quant à tous les autres, qui, même dans un contexte occidental, n'auraient pas les moyens, financiers ou autres, de l'adopter à 100 %, il n'est pas question de les bannir du « club des végans moralement parfaits<sup>215</sup> », de les humilier comme les perdants, mais bien de les encourager autant que possible à réduire leur usage des produits d'origine animale. Les végétariens, notamment, ne seront sans doute jamais des végans parfaits, mais à leur échelle, et parce qu'ils sont nettement plus nombreux que les végans, ils ménagent des espaces de plus en plus vastes au sein desquels la réduction importante de l'usage des produits animaux est effective, et à ce titre, ils méritent d'être considérés. Sans doute faut-il reconnaître que le véganisme ontologique n'est possible que vu de l'Occident, grâce à un marché mondial dont la globalisation pose de

---

214. *Ibid.*, p. 165.

215. « Il ne tient qu'aux véganes de faire du véganisme une chose facile ou difficile. Ils peuvent choisir de faire payer un prix si exorbitant à ceux qui seraient tentés de rejoindre le club, que personne ne pourra jamais en devenir membre. Ils peuvent aussi accepter de se montrer, de temps à autre, un peu plus souples avec les règles. Il ne s'agit pas d'affirmer ce que le véganisme devrait être, mais plutôt de se réjouir que les uns et les autres puissent avoir des points de vue un peu différents. Il doit être possible de voir les adeptes d'un véganisme strict et les véganes moins intransigeants comme les membres d'une seule et même équipe. » LEENAERT Tobias, « Véganisme pragmatique », in *La pensée végane. 50 regards sur la condition animale*, p. 548.

nombreux problèmes que nous avons abordés, voire le suspecter à ce titre d'*hubris* et de non-respect des limites écologiques propres à un territoire, d'autant plus que, comme l'explique Plumwood,

En mettant l'accent sur des alternatives profondément antithétiques («soit on mange les animaux, soit on ne les mange pas») et en prônant une position avant-gardiste d'abstention totale, le véganisme ontologique éclipse des positions intermédiaires qui pourraient s'avérer utiles et qu'il serait sans doute plus facile de populariser, par exemple des positions semi-végétariennes favorables à une réduction massive de la consommation de nourritures d'origine animale ou à un boycott des formes de «viandes» qui ne respectent ni la vie des animaux ni l'existence des espèces<sup>216</sup>.

Enfin, dans des contextes écosystémiques où les choix alimentaires sont extrêmement limités, parfois, il faut admettre que des aliments d'origine animale sont nécessaires à la survie. Plumwood considère en effet comme très importante la distinction conceptuelle entre la «viande», qui est «l'aboutissement d'une perspective instrumentaliste-réductionniste» et la «nourriture d'origine animale», qui quant à elle «offre les moyens de résister au réductionnisme et au déni que la viande implique. [Elle] nous permet de faire honneur à la forme vivante comestible en admettant qu'elle soit bien plus que de la nourriture, et bien plus encore que de la viande<sup>217</sup>». On le voit, une distinction en suppose une autre : parler de «nourriture d'origine animale», c'est placer l'usage des autres êtres sous le «signe du respect et de la gratitude<sup>218</sup>», tandis que «viandiser» verbalement cette nourriture, c'est entériner l'instrumentalisme réducteur. Plumwood, végétarienne elle-même, voit une piste intéressante dans cette distinction qui permettrait de changer nos manières de concevoir l'alimentation en nous réintégrant dans la communauté écologique :

---

216. PLUMWOOD V., *Dans l'œil du crocodile*, p. 169-170.

217. *Idem*.

218. *Ibid.*, p. 153.

Dans une perspective écologique, il est indispensable que nous soyons tous, humains compris, considérés comme ontologiquement comestibles, car nous faisons tous partie d'une chaîne alimentaire dans la mesure où nous avons un corps. Cela ne signifie pas pour autant que nous devons être réduits au statut ontologique de viande. La catégorie de nourriture, à la différence de la catégorie réductrice de viande, qui n'admet pas que nous sommes tous davantage que de la nourriture, ne repose pas sur une séparation radicale et n'est pas intrinsèquement irrespectueuse<sup>219</sup>.

Les élevages industriels sont, bien évidemment, incompatibles avec cette perspective<sup>220</sup>.

Finalement, le travail de Plumwood nous invite à prendre conscience de notre appartenance à une communauté écologique, à ce compost dont parlait Haraway, sans pour autant aller aussi loin dans la notion de mélange qu'Haraway et son concept de nature-culture. Plutôt qu'en termes d'opposition, Plumwood envisage en termes de continuité la culture et la nature, les humains et les animaux, le sauvage et le domestique, la proie et le prédateur, la vie et la mort. Mais ces continuités qu'elle souligne ne sont pas des indistinctions : plutôt des relations réciproques, une parenté partagée, tissée, liée par le cordon de la chaîne alimentaire à un écosystème donné. L'expérience de la prédation du point de vue de la proie impose de remettre en cause le vieux récit anthropocentrique de l'exceptionnalisme humain. Les humains sont de fait des proies pendant leur vie, mais aussi pendant leur mort : nous sommes de la nourriture, et nous nourrissons d'autres êtres en tant que cadavres. Et si toutes les créatures sont nourriture à un moment de leur vie ou de leur mort, elles présentent chacune des spécificités qui les rendent irréductibles à cela :

---

219. *Ibid.*, p. 167-168.

220. « La théorie que je vais développer implique une position semi-végétarienne tenant compte du contexte de notre alimentation. Elle prône la réduction massive de la consommation de viande dans le monde développé tout en s'opposant aux conceptions et aux traitements réducteurs et irrespectueux envers les animaux, particulièrement dans l'élevage industriel. » *Ibid.*, p. 147.

Être de la nourriture, voilà qui nous confronte brutalement à la réalité de notre corporéité, voilà qui nous oblige à admettre que nous faisons partie du règne animal dans la mesure où nous sommes de la chair, que nous sommes en quelque sorte parents de ce que nous mangeons ; que nous faisons partie du festin et que nous n'en sommes pas seulement spectateurs, que nous ne sommes pas un pur regard désincarné observant un banquet lointain. Nous sommes le festin. C'est une expérience très perturbatrice qui force l'humilité<sup>221</sup>.

En définitive, Plumwood appelle à réenchanter l'humilité, compte tenu de notre propre animalité et de notre vulnérabilité écologique, et souligne l'indispensable courage de la prudence et de l'autolimitation. Lorsqu'il s'agit de déterminer s'il est loisible de manger chair, sa réponse est donc plus pragmatique et politique que celle, dogmatique, « moralisatrice et dévotionnelle<sup>222</sup> », du véganisme ontologique, l'essentiel étant pour elle de « défendre un végétarisme attentif à chaque contexte et un ensemble de stratégies d'action collective plus varié et plus subtil d'un point de vue politique<sup>223</sup> ». En cela, elle fait écho à celle que donnait le philosophe grec Plutarque qui après avoir posé cette question exactement en ces termes, avait été un des tout premiers à appeler à un végétarisme éthique en donnant la parole aux animaux :

Si tu es contraint par nécessité, je ne te supplie point de me sauver la vie, mais bien si c'est par désordonnée volonté ; si c'est pour manger, tue-moi, si c'est pour friandement manger, ne me tue point<sup>224</sup>.

Le fantasme de la maîtrise qui nous conduit à remodeler sans cesse la nature, *via* une certaine conception de la science qui nous fait croire qu'elle nous libère de la mort et des limites corporelles, n'est pas une vérité mais une illusion qui contribue à l'invisibilisation de notre vulnérabilité fondamentale, partagée. Sortir désormais

---

221. *Ibid.*, p. 138.

222. *Ibid.*, p. 170.

223. *Idem.*

224. PLUTARQUE, *Manger la chair? Traité sur les animaux*, p. 43-44.

de « la tyrannie d'une vision étroite et de la réflexion minimum<sup>225</sup> » relève de l'urgence, car elle nous conduit à l'incompréhension de notre situation écologique.

À cet égard, les écoféminismes, bien qu'ils ne proposent pas de solution miraculeuse clefs en main, ont le mérite d'esquisser des alternatives concrètes. Ils ne font pas que proposer, ils inventent des spiritualités non oppressives, sans hiérarchies (rituels néopaiens, réhabilitation de la figure de la sorcière), mobilisent pour s'exprimer une grande diversité de textes (essais philosophiques, textes littéraires, poésies, etc.) et un militantisme non violent et original (danse, chants, jets de sorts, etc.), toujours avec la volonté de critiquer les dualismes. Ils cherchent à déployer une éthique du *care* élargie, dont on n'étoufferait plus la voix chez les petits garçons comme on cesserait de museler celle de la connaissance chez les petites filles. Ainsi pourra-t-on inventer un nouvel ordre social qui serait non anthropocentrique, non patriarcal, non guerrier, non destructeur, non colonialiste, que les écoféministes traduisent déjà en actes, de façon certes plus ou moins viable<sup>226</sup>. Quant à leurs incohérences, par exemple celle entre les écoféminismes plutôt « spiritualistes » et d'autres plus « rationalistes », Elizabeth Carlassare invite à l'admettre au lieu de la considérer d'emblée comme disqualificative<sup>227</sup>, car selon elle, la diversité des formes de leur rejet commun des dualismes (raison/émotion, rationnel/irrationnel, nature/culture), dont la pensée occidentale a le plus grand mal à se passer et qui n'ont pas lieu d'être du point de vue des luttes écoféministes des Suds globalisés, permet d'ouvrir d'autant plus d'espaces de réflexion et d'envisager une « politique libératrice sans ligne de parti (*liberatory politics without party line*)<sup>228</sup> ». Et si notre statut de viande potentielle, qui

---

225. PLUMWOOD V., *Réanimer la nature*, p. 23.

226. Au sujet de certaines désillusions écoféministes, voir la deuxième partie de ce livre (en particulier l'expérience à Navdanya) : BURGART-GOUTAL J., *Être écoféministe. Théories et pratiques*.

227. « Plutôt que de se plaindre de l'incohérence de l'écoféminisme et employer des tactiques pour marginaliser certaines des voies à l'intérieur du mouvement, les écoféministes peuvent considérer la variété de positions à l'intérieur de l'écoféminisme comme un signe de la vitalité de ce mouvement. » CARLASSARE Elizabeth, « L'essentialisme dans le discours écoféminisme » in *Reclaim*, p. 340.

228. CHIHARU C., « Chanter l'écologisme dans le Japon de l'après-Fukushima :

conditionne notre existence, « le fait que nous soyons de la nourriture pour d'autres animaux remet en cause notre identité de maîtres<sup>229</sup> » ouvrirait du même coup la voie à une parenté avec eux ? Cette parenté ne s'y réduit sans doute pas, puisqu'elle nous engage à une forme de responsabilité à l'égard des autres formes de vie qui, bien que non humaines, ne sont ni moins ni plus qu'humaines, mais bien, très simplement, autres qu'humaines. Cette altérité est précieuse, et à ce titre, il faut avoir le courage de réanimer la nature, d'en faire les récits, et de sortir du « déni exceptionnaliste de notre caractère alimentaire<sup>230</sup> » pour que l'humain cesse de se considérer comme strictement différent et supérieur, jusqu'à exclure de la sphère de considérabilité bon nombre de ceux qui n'en sont pas. Dans cette perspective, nombre d'écoféministes appellent à l'hybridation, qu'il ne faut surtout pas confondre avec une indistinction entre tous les êtres, car comme le rappelle en effet Virginie Maris, l'honnêteté et la modestie imposent de nuancer toute volonté hybridiste et de reconnaître, considérant la longue histoire de l'évolution dont nous ne représentons qu'une minuscule partie, que s'il vaut assurément mieux préserver, protéger, se soucier des êtres vivants que les détruire ou les exploiter, ils se contentent très bien aussi de notre absence :

D'un point de vue écologique également, on se rend compte assez vite que les actions d'hospitalité et de soin, le souci vis-à-vis des entités naturelles plutôt que la destruction, l'extraction et l'annihilation, c'est mieux ! Néanmoins pas d'action du tout, pour les milieux naturels, c'est tout à fait supportable...<sup>231</sup>.

Il est ainsi important de penser l'hybridité non pas comme une fusion nécessaire mais comme une ouverture sur des récits pluriels qui déverrouillent l'imaginaire, et d'accepter, au sein de ces récits,

---

l'ambivalence de la musique écoféministe chez UA », art. cit.

229. PLUMWOOD V., *Dans l'œil du crocodile*, p. 152.

230. *Ibid.*, p. 176.

231. LE DONNE Margaux, « Politiser nos dépendances à la nature. Conversation avec Virginie Maris », *Raisons politiques*, p. 61-72.

des endroits où l'humain n'a aucune place, ce qui fait s'interroger Maris :

Comment maintenir un espace pour le tout-autre, celui qui ne veut rien avoir à faire avec nous ? Comment se donner les moyens d'être quand même capable de ne pas remplacer une hégémonie oppressive par une hégémonie bienveillante qui reste incapable de décentrer son regard et de mettre l'humain à ce qui pour moi devrait être sa juste place, c'est-à-dire un vivant parmi d'autres<sup>232</sup> ?

Entrer en hybridation, c'est cesser de nier les interdépendances et de penser en permanence l'hyperséparation de tout pour décider d'organiser nos actions autour des questions d'émancipation et des cohabitations interspécifiques. Les luttes écoféministes, en permettant cela, sont éminemment politiques, et la coalition à la tête de grands pays d'hommes politiques combinant misogynie et climatoscepticisme leur donne sans aucun doute raison. Leurs analyses sont indispensables pour saisir et tenter de faire tomber la cohérence climatosceptique patriarcale, en lui opposant des récits plus imaginatifs, qui ne sabrent pas l'épaisseur narrative du monde, en remplaçant les héros qui dominent la bête en eux par d'autres qui reconnaissent la place légitime qu'elle occupe en eux. Nous sommes prédateurs, mais aussi proies en fonction des contextes.

Cessons de regarder le monde avec le regard affamé du prédateur<sup>233</sup>, sentons-nous exister comme proie. Déviandisons nos imaginaires pour végétaliser notre alimentation : ce n'est plus seulement une question de croyance ni de morale, mais de survie, de subsistance et de liberté. Peut-être nous faut-il, certes, désormais, faire place à « plus de politique, moins de morale<sup>234</sup> » tant il est difficile de consommer des produits non industriels, et de se procurer quelque produit que ce soit en-dehors de la grande distribution. En outre, nous ne savons plus faire pousser des légumes pour nous nourrir, et certains de ceux qui en ont la volonté voire les compétences n'en

---

232. *Idem.*

233. AMHIR Fahim, *Révoltes animales*, p. 161.

234. *Idem.*

ont plus les moyens pratiques, confinés qu'ils sont dans l'espace exigü d'un appartement avec balcon voire sans extérieur aucun. Les jardins ouvriers collectifs sont loin d'être en nombre suffisant, et ont parfois des listes d'attente de plusieurs années. Tout est fait pour que nous ne soyons pas autonomes, pour réduire notre liberté de faire autrement. Au demeurant, les écoféminismes, mais aussi la convivialité, la réflexion sur le suffisant, les économies de la subsistance nous ouvrent des pistes vers un monde meilleur, plus juste. Innover autrement, faire plus de place à la conservation et à la restauration qu'à la croissance infinie, dans les villes mais aussi dans les campagnes, est impératif. Les travaux récents de la sociologue Geneviève Pruvost sur l'économie de la subsistance en zone rurale et les collectifs d'entraide viennent d'ailleurs atténuer l'image d'écoféminismes et de végétarismes essentiellement urbains, et nous faire comprendre qu'ils sont des outils essentiels partout où il est possible de les déployer<sup>235</sup>.

---

235. PRUVOST Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*.

# Conclusion

La bouche, l'oralité qui est à la fois ce que j'incorpore, ce que je laisse passer de l'extérieur mais aussi ce que je dis. Manger est un dire puisque dès que je mange, je dis la place que je confère aux autres vivants et aux autres humains dans mon existé<sup>1</sup>.

Tant que les lapins n'auront pas d'historiens, l'histoire sera racontée par les chasseurs<sup>2</sup>.

**À PRÉSENT** que nous arrivons au terme de ce travail, le constat est clair : majoritairement, nous voyons bien que nous employons notre énergie et nos discours à nous séparer du vivant inlassablement, à l'exploiter, à le consommer, et à repousser les limites naturelles qui s'imposent à nous. Coûte que coûte, nous accélérons dans notre soif cornucopienne de croissance infinie dans tous les domaines, que ce soit dans les innovations technoscientifiques récentes, comme le font le transhumanisme, le transanimalisme ou la conquête spatiale (qui repousse plus loin les limites de notre monde aux ressources finies), comme dans la manducation de chair. Nous fabulons le monde afin de mieux l'exécuter, là où nous aurions besoin de récits nouveaux pour dire et faire la déviandisation de nos usages du monde, la décroissance, les relations consenties, le partage des ressources.

1. PELLUCHON Corine, conférence à l'Hôtel-Dieu de Paris sur « Le corps vivant et le corps politique » présentant notamment son ouvrage *Les nourritures. Philosophie du corps politique*. L'extrait retranscrit se trouve à la 30<sup>e</sup> minute de la captation vidéo.
2. Propos de l'historien états-unien ZINN Howard cités par ATTARD Isabelle, *Comment je suis devenue anarchiste*, p. 83.

Dans son texte *La théorie de la fiction-panier*, l'écrivaine américaine de science-fiction Ursula Le Guin se demande comment notre civilisation constituée originellement de chasseurs-cueilleurs a pu devenir l'épicentre de récits qui ne parlent que de chasseurs. Elle rappelle alors que :

Dans les régions tempérées et tropicales où les hominidés sont devenus des êtres humains, l'alimentation de ces espèces était principalement d'origine végétale. Au Paléolithique, au Néolithique et à l'époque préhistorique, entre 65 et 80 % de ce que mangeaient les êtres humains dans ces régions était cueilli ; la viande ne constituait l'alimentation de base que dans l'extrême Arctique<sup>3</sup>.

Pourtant, elle remarque que ce sont bien les chasseurs de mam-mouths qui «occupent de façon spectaculaire les grottes et les esprits<sup>4</sup>». Elle en conclut alors que ce n'est pas parce que la consommation de viande était majoritaire et amplement nécessaire que les chasseurs se sont imposés dans les récits, mais parce que leur histoire était bien meilleure :

Il est difficile de faire un récit vraiment captivant en racontant la manière dont j'ai arraché une graine d'avoine sauvage de son enveloppe, et puis une autre, et puis une autre, et puis une autre, et puis une autre, et comment j'ai ensuite gratté mes piqûres d'insectes, et Ool a dit quelque chose de drôle, et nous sommes allés jusqu'au ruisseau pour boire, nous avons regardé les tritons pendant un moment, et puis j'ai trouvé un autre coin d'avoine... Non, vraiment ça ne tient pas la comparaison avec la manière dont j'ai plongé ma lance au plus profond du flanc titanesque et poilu, tandis que Oob, empalé sur l'une des gigantesques défenses, se tordait en hurlant, et le sang jaillissait partout en de pourpres torrents, et Boob a été transformé en gelée lorsque le mammoth lui est tombé

---

3. LE GUIN Ursula, *La théorie de la fiction-panier*, p. 2.

4. *Idem*.

## Conclusion

dessus alors que je tirai ma flèche infaillible à travers son œil pour pénétrer son cerveau<sup>5</sup>.

Et, c'est ainsi que la lance l'a emporté, dans les récits, sur le panier pourtant fort utile dans notre évolution, dans nos usages au quotidien. S'appuyant sur les analyses de Le Guin, l'autrice Alice Zeniter souligne quant à elle qu'«une bonne histoire, c'est souvent l'histoire d'un mec qui fait des trucs. Et si ça peut être un peu violent, si ça peut inclure de la viande, une carabine et des lances, c'est mieux<sup>6</sup>». Il devient alors nécessaire de changer nos critères d'évaluation de ce qu'est une bonne histoire, de ce qui passe à la postérité, de ce qui institue nos imaginaires.

Dans la suite de son texte, Le Guin nous encourage à redéfinir également nos récits autour de la technologie et de la science, à les sortir de cette logique de la domination permanente du vivant, à les sortir des mythes prométhéens ou apocalyptiques. Mais également à les décorrélés de la figure du héros, ou de l'élus, afin que nous les repensions comme «le panier culturel primordial<sup>7</sup>» dans lequel chacun a sa place, au sein du vivant et non au sommet, dépassant ainsi notre *hubris* destructrice :

Si on l'envisage correctement, la science-fiction, comme toutes les fictions sérieuses quoique drôles, est une tentative pour décrire ce qui est en train de se passer, ce que les gens font et ressentent réellement, comment ils se relient à toutes les autres choses que contient ce grand sac, ce ventre de l'univers, cet utérus des choses qui seront et cette sépulture des choses qui ont été, cette histoire interminable. En son sein, comme dans toute fiction, il y a suffisamment de place pour garder l'Homme à sa place, là où il doit être dans l'ordre des choses<sup>8</sup>.

---

5. *Ibid.* p. 3.

6. ZENITER Alice, *Je suis une fille sans histoire*, p. 31-32.

7. LE GUIN U., *La théorie de la fiction-panier*, p. 5.

8. *Idem.*

Si nous prolongeons les analyses de Le Guin, agir de manière éthique tient peut-être exactement à la capacité à s'autolimiter, à choisir, à déterminer le suffisant, ce qui permet de subsister, pour être ensuite capable de refuser certaines propositions davantage spectaculaires au nom du partage et du respect des autres avec qui je cohabite, et de l'endroit où je vis.

Ainsi, peut-être devrions-nous appliquer désormais notre énergie et nos discours à la sauvegarde de notre propre maison, et cela commence par changer l'équilibre de nos assiettes. Alors que nous sommes justement à l'ère de l'anthropocène et de ses récits critiques, où la convergence des causes et des crises (climatologique, écologique, sociale, sanitaire, etc.) est manifeste, où il est évident que notre système actuel n'entraîne que des injustices et des contre-productivités, la question de ce qu'implique de manger devrait être au cœur de toutes les discussions sérieuses. La crise écologique n'est pas seulement la dégradation de l'environnement et l'épuisement des ressources, elle est aussi l'apparition d'un doute quant à notre rapport au monde, à ce que notre style de vie engendre. Après plus de vingt ans de grands discours, cette maison brûle toujours, embrasée de mégafeux. La dernière avancée probante à l'échelle mondiale, à savoir l'accord de Paris adopté à l'issue de la COP21, remonte déjà à près de dix ans. Depuis, les COP, chacune plus vaine que la précédente, se sont enchaînées sans que rien ne change, étouffant les espoirs en une gouvernance transnationale qui serait à la hauteur des enjeux. C'est pourquoi, si la politique nationale et internationale semble inopérante, à notre échelle individuelle, nous nous devons de réfléchir en toute bonne foi aux choix que nous faisons par nos achats, à qui l'on met dans notre assiette, à comment et à pourquoi on le mange. Cela contribuerait grandement à l'observance d'un nouvel impératif écologique que Véronique Le Ru propose de définir ainsi : « Agis de façon que les effets de ton action ne compromettent pas les milieux vivants dont tu fais partie et dont les individus humains et autres qu'humains actuels et à venir font partie<sup>9</sup> ». De fait, nous évoluons

---

9. LE RU Véronique, *Pour des milieux vivants partagés. Nouvelles réflexions sur*

dans des mondes de mélange, et comme le rappelle si justement Geneviève Pruvost, « il n'y a pas d'un côté la monoculture de l'univers moderne, et de l'autre la biodiversité des plurivers<sup>10</sup> ». Or, en réhabilitant des pratiques culinaires minoritaires en Occident, les pratiques végétariennes partiraient justement de la situation vécue, territoriale, des individus qui sont eux-mêmes souvent sous-représentés, marginalisés, voire opprimés. L'objectif est de se sentir famille, de devenir parents des autres qu'humains, de déconstruire les discours et pratiques alimentaires dominants pour faire famille autrement, et permettre des devenirs porteurs d'espérance.

Quand je mange, je ne suis jamais seul. Nous sommes reliés aux autres par le biais de ce que l'on mange. La manducation n'est que très rarement une simple prise alimentaire, mécanique, physiologique; elle est avant tout, intrinsèquement, porteuse de sens, comme le rappelle Corine Pelluchon :

Notre dépendance à l'égard des conditions de notre existence est aussi une dépendance à l'égard de l'autre, ou, plutôt, un besoin que nous avons de lui, de son corps, de son travail, de son savoir et de son savoir-faire. On n'est jamais seul quand on utilise une autoroute, que l'on traverse un pont ou qu'on lit. D'autres avant soi, d'autres en même temps que soi font que de telles actions sont possibles. Cependant, cette interdépendance acquiert, dans l'acte de manger, une évidence qui confère à ce fait socionaturel un caractère paradigmatique. En effet, manger, c'est toujours manger avec et par les autres, parce que les aliments que je consomme ont été préparés par quelqu'un qui les a cuisinés, que je le connaisse ou non, ou qui a planté l'arbre dont je prélève les fruits<sup>11</sup>.

Plus largement, nous habitons un territoire, et en définitive, nous cohabitons avec les hommes, les animaux, les végétaux. Nous ne sommes pas seuls. Une cohabitation implique des règles, une limitation de notre liberté d'agir, un partage, un respect. C'était bien tout

---

*l'universel*, p. 17.

10. PRUVOST Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, p. 246.

11. PELLUCHON C., *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, 2015, p. 21.

le sens des propos d'Uexküll lorsqu'il expliquait que les êtres vivent dans le même monde mais avec des perceptions différentes, leurs mondes clos s'entrecroisant. Nous sommes, dès notre naissance, aussi longtemps que nous vivons, et même après la mort, liés irrémédiablement aux autres êtres, aux générations passées, présentes et futures, aux humains et aux non-humains, comme dans le compost du Chthulucène dépeint par Haraway. Pourquoi alors notre rapport au monde, qui se noue dans notre rapport à la nourriture, est-il si violent, si injuste, si malade? Pourquoi n'abolissons-nous pas certaines pratiques qui sont de l'ordre de l'aberration pure au regard des expériences éthologiques récentes, du bon sens et de l'empathie? Pensons notamment aux delphinariums, aux chasses à courre, à la corrida, aux cirques, au port de la fourrure, au foie gras, au jeu de l'oie-piñata, en somme tout ce qui garantit notre confort et notre divertissement au moyen de souffrances inutiles infligées à d'autres êtres vivants. Cela semble constituer un mépris de tout le potentiel de bienveillance que l'on reconnaît généralement à l'humanité. En bref, pourquoi n'agissons-nous pas et restons-nous englués dans cette inertie collective mortifère? Certes, une des réactions principales du système carniste à la remise en question de ses mythes fondateurs est justement la fabrication de nouveaux mythes qui viennent amoindrir son potentiel de révolution. En effet, le bien-être animal, les petits producteurs, la viande heureuse, le carnivore éthique et le marketing végan, dont nous retrouvons les traces au cœur même des fictions littéraires, ne sont en réalité que les symptômes de la détermination à poursuivre la course effrénée à la croissance. Ils constituent autant de nouvelles armes pour endormir notre intellect et nous donner bonne conscience, nous rendre incapables d'analyser ce que l'on porte à notre bouche, ce que l'on dit quand on mange.

Manger de la nourriture carnée dit dès lors quelque chose de notre liberté. À l'évidence, on ne nous met pas les aliments dans la bouche de force, mais une fois que l'on a pris conscience du système et de certains de ses processus, et que l'on a accepté de s'en détacher par des actes concrets, il reste encore à affronter la pression sociale, qui peut être un frein à notre liberté de choisir quoi consommer, mais aussi, plus profondément, à notre liberté de

choisir de consommer ou pas. Les personnes totalement imprégnées par le carnisme se sentent en effet légitimes pour dire quoi manger et pourquoi. Leur avis est un jugement, et toujours le végétarien doit se justifier de ses choix, ce qui arrive rarement au carniste. Il y a certainement un coût social à être veg\*. Pour autant, si les veg\* vivent souvent ce qui pourrait s'apparenter à du mépris de classe, transfuges alimentaires qu'ils sont devenus, il n'appartient qu'à eux de ne pas faire de même avec les non-végétariens. Rester dans l'ouverture est une condition préalable pour pouvoir avancer. On se rend bien compte, alors, qu'il n'est pas si simple d'exercer sa liberté de choisir dans un monde où beaucoup de forces concourent pour l'anéantir en nous disant comment mieux consommer, pour qu'il ne puisse certainement pas, au grand jamais, être question pour nous de moins ou de ne plus consommer, d'interrompre la course infernale à la croissance et à la multiplication. Il ne s'agit pas seulement de modifier certains comportements de consommation, alimentaires ou non, mais bien de changer entièrement de paradigme pour pouvoir prendre réellement en considération le monde du vivant, et cela commence par les récits qu'on nous raconte, par ceux qu'on se raconte. Un véganisme parfaitement implémenté dans le capitalisme actuel ne sauvera pas les animaux, ne déjouera pas les dynamiques de domination, il repoussera les souffrances encore plus loin des yeux, au-delà du cercle, là où l'on ne voit rien, dans les zones frontières du capitalisme.

Actuellement, en Occident, nous entendons de plus en plus qu'il faut, par exemple manger des insectes<sup>12</sup>, comme beaucoup d'autres cultures le font déjà, pour de multiples raisons : c'est riche en protéines, cela peut devenir une alternative à l'élevage intensif pour la viande sachant que nous serons neuf à dix milliards d'êtres humains

12. De plus en plus d'instances s'intéressent à la question, notamment l'Autorité européenne de sécurité des aliments (EFSA), ou l'Agence nationale de sécurité sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail (ANSES), pour ne citer qu'elles. Elles réfléchissent notamment aux insectes comme source durable de protéines pouvant répondre aux défis alimentaires et environnementaux futurs. Citons par exemple, ce rapport « Avis de l'Agence nationale de sécurité sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail relatif à la valorisation des insectes dans l'alimentation et l'état des lieux des connaissances scientifiques sur les risques sanitaires en lien avec la consommation des insectes » (2015).

sur Terre vers 2050, et ils ont une diversité de goût, de couleur et de forme qui laisse un champ infini de possibilités pour éviter la lassitude, pour nous divertir... mais en revanche, on ne nous dit jamais qu'il faut manger des lentilles, qui sont pourtant une mine d'or pour la santé. Pourquoi générer de la mise à mort ? Pourquoi promouvoir les insectes, ces êtres vivants qui nous répugnent et dont il faut interrompre la vie pour s'en nourrir, en les maquillant visuellement et gustativement avec des épices, de la cuisson et des colorants ? Même avec beaucoup d'optimisme, personne n'envisage encore de les consommer crus en Occident, alors qu'on ne se pose pas la même question pour les lentilles. Qu'est-ce qui nous fait persister dans la croyance qu'un être animé qui a été victime d'un meurtre puis esthétisé est forcément meilleur qu'une légumineuse qui a été cueillie ? Cela pourrait-il être le signe d'un déplacement de la rupture ontologique, non plus entre hommes et animaux, mais entre animaux et insectes ?

Ou bien est-ce la preuve manifeste de l'existence d'une humanité carnivore qui ne tue pas pour manger, mais mange bel et bien pour pouvoir tuer, et consolider sa place souveraine métaphysiquement établie dans l'ordre immuable des espèces, conformément à l'une des thèses principales de Florence Burgat dans son ouvrage datant de 2017, précisément intitulé *L'humanité carnivore* ? Suivrions-nous de nouveau le même schéma de hiérarchisation du vivant pour dévaluer les insectes et ainsi pouvoir les manger ? En poussant ce raisonnement, devons-nous nous attendre, sarcophages en quête de protéines animales que nous sommes, à l'apparition prochaine de publicités tape-à-l'œil exploitant des femmes « insectisées », ou des insectes féminisés, qui vendraient des insectes sources de plaisir, les rendraient plus *sexy* avec des femmes nues comme elles le font déjà avec la viande actuellement<sup>13</sup> ? Que vont nous dire les nouvelles fictions à ce sujet ? Que nous disent déjà les discours institués,

---

13. Pour en savoir davantage sur le fait que la chair animale se vend mieux lorsqu'elle est associée à de la publicité mettant en scène des femmes nues, voir ANDRUCHIW A., *Le végétarisme en questions*, p. 338-357. Et plus généralement ADAMS Carol J., *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe de la viande*.

## Conclusion

officiels? Alors, quelle va être l'histoire qui sera la meilleure à raconter, et qui donc l'emportera: celle des lentilles ou celle des insectes?

Notre anthropocentrisme serait-il sélectif? Ferions-nous preuve d'anthropofavoritisme? À l'évidence, il ne suffit pas de prendre en considération le sentir des animaux d'une part et celui des hommes d'autre part, mais bien le sentir dans sa globalité. De quel humanisme parle-t-on lorsque les vies des humains qui nous nourrissent ont moins de valeur que la nôtre pour nous? Comme le rappelle Joy Sorman, dans son livre *Comme une bête*:

Le métier [de boucher] est pénible et dangereux, mais il faut le faire parce qu'il faut bien manger chaque jour et faire manger tous les autres. Nourrir l'humanité carnivore et progressiste, l'humanité qui enfle et qu'il faut servir. Rendons grâce à ceux qui s'y collent, nous n'aurions pas le courage, nous sommes planqués et nous sommes incompetents<sup>14</sup>.

Penser tous les phénomènes comme liés plutôt qu'indépendants et isolés les uns des autres semble une piste féconde. Nous en avons fourni un exemple avec l'écoféminisme, qui essaie de sortir des dualismes traditionnels et qui, en se battant contre toutes les formes d'oppression, tente de tisser des relations plus saines entre les humains et le vivant. La généralisation d'une telle démarche concrétiserait bel et bien un changement de paradigme, une *métanoïa*, un retournement complet de notre rapport au monde, un renoncement définitif à l'égoïsme irréfléchi que le système carniste industriel cultive en nous au profit d'une vigilance éthique constante dont découleraient tous nos actes.

Au terme de notre réflexion, il nous apparaît alors qu'une des clefs principales, concrètes et effectives, de ce changement de paradigme, résiderait dans des pratiques végétariennes éclairées, c'est-à-dire qui impliquent le mangeur «en mots et en images, en actes et en affects<sup>15</sup>». De telles pratiques relèveraient bien moins d'un

---

14. SORMAN Joy, *Comme une bête*, p. 49.

15. AMIR Fahim, *Révoltes animales*, p. 168.

véganisme ontologique, hégémonique, monolithique, que d'une pluralité et d'une intersectionnalité incluant le végétarisme, le végétalisme et, partout où c'est possible, un véganisme indemne de toute récupération capitaliste. L'objectif commun à toutes ces pratiques serait de prendre en compte les spécificités des uns et des autres, qui pourraient reposer sur trois piliers : l'importance de concevoir de nouveaux récits inclusifs et multispécifiques, l'inclusion des réflexions et pratiques écoféministes, et le cap mis sur un horizon de convivialité et de décroissance mesurée, choisie. Ainsi, l'on combinera des réflexions séparées non pour les fondre ensemble, mais pour élaborer de nouvelles structures sociales, de nouvelles voies, des futurs possibles. Dans une société où l'on joue à se faire peur mais où l'on n'arrive plus véritablement à avoir peur, il est temps de se pencher sur ce que nous disent les récits fictionnels de ces lendemains qui n'en finissent pas de mourir, de ces possibles qui se ferment, et de tendre l'oreille à d'autres histoires de vie, à d'autres vécus d'êtres qui ne sont pas qu'humains. Faute de quoi, comme le suppose Günther Anders, peut-être que

plus personne n'aura la chance de lire l'inscription « Il était une fois ». Et plus aucun conteur ne se servira de cette formule pour rendre compte de l'existence féérique de l'humanité. Parce que le cimetière qui nous attend est tel que les défunts qui y reposeront ne laisseront personne derrière eux<sup>16</sup>.

En tout état de cause, prendre en compte la polyphonie des mondes polycentrés, multipolaires, saisir la centralité des marges, la complexité du vivant pour éviter la confusion, l'indistinct, l'indifférence, sont autant d'actions dont les pratiques végétariennes peuvent se faire l'écho. Nos assiettes, si l'on change les récits éculés qui les déterminent, peuvent être des outils de lutte à la fois intimes et politiques pour déconstruire la violence insoutenable faite aux animaux, mais aussi le patriarcat, le colonialisme, l'extractivisme. Il est peut-être temps désormais de vivre des végétarismes « à la voix

---

16. ANDERS Günther, « Le délai » (1960), in *La menace nucléaire*, p. 252.

## *Conclusion*

active», défendre des végétarismes contextualisés, territorialisés, animés, vivants, joyeux, comme autant de boussoles vis-à-vis d'une réalité riche et complexe, qui dépassent notre besoin de tout comprimer dans des catégories artificielles, qui nous confrontent aux limites de notre savoir et de notre pouvoir, et qui font «bégayer le présent<sup>17</sup>». Car, après tout, peut-être existe-t-il vraiment «des bouteilles à la mer qui arrivent à bon port<sup>18</sup>»... et nous avons grandement besoin des récits qu'elles peuvent contenir.

---

17. AMIR Fahim, *Révoltes animales*, p. 159.

18. CASTORIADIS Cornelius et MERMET Daniel, «Le triomphe de l'insignifiance», *Là-bas si j'y suis*.



# Bibliographie

- ADAMS Carol J., « Misère animale et misogynie », *Cités*, n° 79, 2019, p. 95-104.
- ADAMS Carol J., *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe végétarienne*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2016.
- AGAMBEN Giorgio, « Une citoyenneté réduite à des données biométriques. Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde diplomatique*, n° 718, 2014, p. 22-23.
- AGAMBEN Giorgio, *Quand la maison brûle*, Paris, Payot & Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2021.
- AMIR Fahim, *Révoltes animales*, Paris, Éditions Divergences, 2022.
- ANDERS Günther, DAVID Christophe (trad.), « Le délai », in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Monaco/Paris, Le Rocher/Le Serpent à plumes, 2006.
- ANDERS Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris, Ivrea/ L'Encyclopédie des Nuisances, 2002.
- ANDRUCHIW Amandine, « Du T-rex à la tourte voyageuse. Des désextinctions fictives et des extinctions réelles », *Échos éthiques*, n°5, 2022, Rubrique « Recherche ».
- ANDRUCHIW Amandine, réponse à BURGAT Florence « La plante : entre milieu, espèce et individu », in LE RU Véronique (dir.), *Penser les milieux vivants en commun*, Reims, Épure, « Penser le développement durable », 2021, p. 35-37.
- ATWOOD Margaret, *Le dernier homme*, Paris, Robert Laffont, « 10/18 », 2015.

- BACHMAN Laurence, DEBERGH Marlyse, HERTZ Ellen, MARTIN Hélène, RUAULT Lucile, « Patriarcat, capitalisme et appropriation de la nature », *Nouvelles questions féministes*, n°40, 2021, p. 6-16.
- BAHAFFOU Myriam, *Des paillettes sur le compost. Écoféminismes au quotidien*, Lorient, Le Passager Clandestin, 2022.
- BALUTET Nicolas, *Itinéraire d'un transclasse. Au centre de la marge*, Paris, L'Harmattan, « Homotexualités », 2019.
- BAZTERRICA Agustina, *Cadavre exquis*, Paris, J'ai lu, 2021.
- BELHASSEN Laure, *Femmes animales. Bestiaire métaphorique*, Paris, Éditions des Grands Champs, 2019.
- BERLAN Aurélien, *Terre et liberté. La quête de l'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2021.
- BERTHIER Sylvie, TREICH Nicolas. « [Culpabilité] Quand les omnivores minorent la souffrance animale », *Sesame*, n° 2, 2017, p. 16-17.
- BIHOUX Philippe, *L'âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Paris, Le Seuil, « Points Terre », 2021.
- BIHOUX Philippe, *Le bonheur était pour demain. Les rêveries d'un ingénieur solitaire* [2019], Paris, Le Seuil, « Points Terre », 2022.
- BONI Stefano, *Homo confort. Le prix à payer d'une vie sans efforts ni contraintes*, Paris, L'Échappée, « Pour en finir avec », 2022.
- BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* [2013], Paris, Le Seuil, « Points Histoire », 2016.
- BOUGRAIN-DUBOURG Allain, BURGAT Florence, CARON Aymeric, GIESBERT Franz-Olivier, RICARD Matthieu, VILMER Jean-Baptiste Jeangène, « Le repas végétarien, le plus laïc de tous », *Le Monde*, 2015.
- BRAS Gérard, JAQUET Chantal (dir.), *La fabrique des transclasses*, Paris, PUF, 2018.
- BRUNOIS-PASINA Florence, « “Nous les avons copiés.” L'apprentissage d'un savoir-vivre interspécifique dans la forêt kasua », *Techniques & Culture*, n° 73, 2020, p. 58-77.
- BRUNOIS-PASINA Florence, « L'animal dans une société sans miroir. Les Kasua de Nouvelle-Guinée », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, n° 1-2, 2015, p. 85-101.

## Bibliographie

- BRUNOIS-PASINA Florence, « Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie », *Journal de la société des océanistes*, n° 120-121, 2005, p. 31-40.
- BURGAT Florence, GOUTAL Jeanne, *Être écoféministe. Théories et pratiques*, Paris, L'Échappée, « Versus », 2020.
- BURGAT Florence, « “Le monde n'est pas un lieu sûr”. Une anthropologie du désastre », *L'homme*, n° 187-188, 2008, p. 463-467.
- BURGAT Florence, *L'animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1995.
- BURGAT Florence, *L'humanité carnivore*, Paris, Le Seuil, 2017.
- BURGAT Florence, *La cause des animaux. Pour un destin commun*, Paris, Buchet-Chastel, « Dans le vif », 2015.
- BUSSY Florent, *Günther Anders & nos catastrophes*, Paris, Le passager clandestin, « Précurseur.ses de la décroissance », 2020.
- CARSON Rachel, *Printemps silencieux* [1962], Paris, Wildproject, « Domaine sauvage », 2019.
- CASSELOT Marie-Anne, LEFEBVRE-FAUCHER Valérie (dir.), *Faire partie du monde. Réflexions écoféministes*, Montréal, Éditions du Remue-Ménage, 2017.
- CASTORIADIS Cornelius, « De l'autonomie en politique. L'individu privatisé », *Le Monde diplomatique*, n° 327, 1998, p. 23.
- CASTORIADIS Cornélius, *Une société à la dérive. Entretiens et débats (1974-1997)*, ESCOBAR Enrique, GONDICAS Myrto, VERNAY Stéphane (éd.), Paris, Le Seuil, « La couleur des idées », 2005.
- CASTORIADIS Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.
- CASTORIADIS Cornelius, MERMET Daniel « Le triomphe de l'insignifiance », *Là-bas*, n° 50, 2016.
- CHAUVET David, *Contre la mentaphobie* [2014], Lausanne, L'Âge d'Homme, 2016.
- CHAUVET David, *Taxer la viande*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2018.
- CHELEBOURG Christian, *Les écofictions. Mythologies de la fin du monde*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, « Réflexions faites », 2012.

- CHIHARU Chujo, « Chanter l'écologisme dans le Japon de l'après-Fukushima : l'ambivalence de la musique écoféministe chez UA », *Itinéraires*, 2021-2022.
- CHOLLET Mona, *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, La Découverte/Zones, 2018.
- COCCIA Emanuele, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2016.
- CURNIER Daniel, *Vers une école éco-logique*, Lormont, Le Bord de l'Eau, « Critiques éducatives », 2021.
- DEL AMO Jean-Baptiste, *Règne animal*, Paris, Gallimard, « Folio », 2018.
- DELÉAGE Estelle, STENGERS Isabelle, « Ralentir les sciences, c'est réveiller le chercheur somnambule », *Écologie & politique*, n° 48, 2014, p. 61-74.
- DELLISTON Natasha (dir.), *Haché Menu. Ce que cache la publicité pour la viande*, Copenhagen, Greenpeace Danemark, 2021.
- DESAULNIERS Elise, « La viande de culture, en attendant un monde végétane », in CHAUVET David, LEPELTIER Thomas (dir.), *Plaidoyer pour une viande sans animal*, Paris, PUF, 2021, p. 75-94.
- DESAULNIERS Elise, « Les vrais mâles préfèrent la viande. Convergences du féminisme et de l'antispécisme », *Françoise Stéréo*, n° 1, 2014.
- DESCARTES René, BEYSSADE Michelle (éd.), *Méditations métaphysiques*, Paris, Le Livre de Poche, « Les classiques de la philosophie », 1990.
- DESCARTES René, BRIDOUX André (éd.), *Œuvres. Lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.
- DESCARTES René, *Principes de la philosophie* [1644], Paris, Vrin, « Bibliothèques des textes philosophiques », 2002.
- DESCARTES René, RENAULT Laurence (éd.), *Discours de la méthode* [1637], Paris, Flammarion, « GF Philo », 2016.
- EAUBONNE Françoise d', *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation ?* [1978], Paris, Libre & Solidaire, 2018, p. 43.
- EAUBONNE Françoise d', *Le féminisme ou la mort*, Paris, Le Passager clandestin, « Boomerang » 2020.
- ENGELIBERT Jean-Paul, *Fabuler la fin du monde. La puissance critique des fictions d'apocalypse*, Paris, La Découverte, « L'horizon des possibles », 2019.
- FEDERICI Silvia, *Le capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019.

## Bibliographie

- FINGER Sarah, « Á l'école, les lobbys défendent leur bifteck », *Libération*, 2021.
- FISCHELER Claude, « Le bon et le Sain(t) », in PIAULT Fabrice (dir.), *Le mangeur : menus, mots et maux*, Paris, Autrement, « Mutations/ Mangeurs » n° 138, 1993, p. III-123.
- FISCHELER Claude, *L'omnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Le corps utopique* suivi de *Les hétérotopies*, Paris, Éditions Lignes, 2009.
- GÉLY Véronique, « Pour une mythopoétique : quelques propositions sur les rapports entre mythe et fiction », *Bibliothèque comparatiste*, n° 2, 2006.
- GIBERT Martin, *L'imagination en morale*, Paris, Hermann, « L'avocat du diable », 2014.
- GIBERT Martin, *Voir son steak comme un animal mort*, Montréal, Lux Éditeur, 2015.
- GOLLAIN Françoise, *André Gorz pour une pensée de l'écosocialisme*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager Clandestin, « Précurseur.ses de la décroissance », 2014.
- GORZ André, *Écologisa*, Paris, Galilée, « Débats », 2008.
- GORZ André, GILLAND Christophe (éd.), *Éloge du suffisant*, Paris, PUF, 2019.
- GRÜNIG-IRIBARREN Silvia, *Ivan Illich pour une ville conviviale ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, « Altérité critique », 2018.
- HACHE Emilie (dir.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, 2016.
- HARAWAY Donna, « Anthropocène, capitalocène, plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », *Multitudes*, n°65, 2016, p. 75-81.
- HARAWAY Donna, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Flammarion, « Climats », 2018.
- HARAWAY Donna, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020.
- HÉRITIER Françoise, « Le sang du guerrier et le sang des femmes », *Les cahiers du GRIF*, n° 29 « L'Africaine. sexes et signes », 1984, p. 7-21.

- HÉRITIER Françoise, « Une anthropologie symbolique du corps », in *Journal des africanistes*, n° 73, 2003, p. 9-29.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, « Poches essais », 2012.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, « Poches essais », 2012.
- ILICH Ivan, *La convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.
- ILICH Ivan, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Fayard, 2016-2020.
- ILLOUZ Eva, « Gare aux usages idéologiques de la résilience », *Le Monde*, 2016.
- JAQUET Chantal, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.
- JAQUET Chantal, ROUSSET Marion, « Peut-on passer d'une classe sociale à une autre sans casse ? », *Télérama*, 2019.
- JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2013.
- JONAS Hans, *Une éthique pour la nature*, Paris, Arthaud Poche, « Les fondamentaux de l'écologie », 2017.
- JOY Mélanie, *Introduction au carnisme. Pourquoi aimer les chiens, manger les cochons et se vêtir de vaches*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2016.
- KOVACS Alexandra, *Refuser la nourriture carnée. Végétarisme et pratiques civiques en Grèce ancienne*, Bordeaux, Ausonius, « Scripta Antiqua », 2022.
- LACROIX Michel, *Paroles toxiques. Paroles bienfaitantes. Pour une éthique du langage*, Paris, Le Livre de Poche, « Psycho », 2021.
- LARRÈRE Catherine & Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, « Champs Essais », 2022.
- LARRÈRE Catherine & Raphaël, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2018.
- LARRÈRE Catherine, « La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme », *Cahiers du Genre*, n° 59, 2015, p. 103-125.
- LARUE Renan (dir.), *La pensée végane. 50 regards sur la condition animale*, Paris, PUF, 2020.
- LARUE Renan, *Le végétarisme et ses ennemis. Vingt-cinq siècles de débats*, Paris, PUF, 2015.

## Bibliographie

- LATOUCHE Serge, « Nos enfants nous accuseront-ils ? », *Revue du MAUSS*, n° 42, 2013, p. 281-299.
- LATOUCHE Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, « Pluriel », 2010.
- LATOUCHE Serge, *Renverser nos manières de penser. Métanoïa pour le temps présent*, Paris, Fayard, « 1001 nuits », 2014.
- LATOUCHE Serge, *Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris, Fayard, « 1001 nuits », 2004.
- LATOUCHE Serge, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses de la décroissance*, Paris, Fayard, « 1001 nuits », 2011.
- LAURENT Anthony, « Thierry Ribault : "La résilience est la nouvelle religion d'État" », *Sciences Critiques*, 2021.
- LE DONNÉ Margaux, « Politiser nos dépendances à la nature. Conversation avec Virginie Maris », *Raisons politiques*, n°90, 2023, p. 61-72.
- LZ GUIN Ursula, COHEN Aurélien-Gabriel (trad.), *La théorie de la fiction-panier*, 2018.
- LE RU Véronique, *L'individu dans le monde du vivant*, Mimésis, « Philosophie », 2015.
- LE RU Véronique, *Pour des milieux vivants partagés. Nouvelles réflexions sur l'universel*, Paris, Editions Matériologiques, coll. « Essais », 2021.
- LE RU Véronique, SERNA Pierre, MELLAH Malik, PIAZZESI Benedetta (dir.), *Dictionnaire historique et critique des animaux*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2024.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, n° 157-158, 2001, p. 9-14.
- LOCKE John, PAQUET Gemma (éd.), COMPAYRÉ Gabriel (trad.), *Quelques pensées sur l'éducation*, Saguenay, UQAC, 2002, p. 113-114.
- LOCKE John, VIENNE Jean-Michel (éd.), *Essai sur l'entendement humain. Livre I-II*, Paris, Vrin, 2001.
- LOWENHAUPT TSING Anna, *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*, Paris, La Découverte, « Les empêcheurs de penser en rond », 2020.
- MAILLARD Ninon, « Jésus, Lazare, Noé et le mammouth : résurrection de la chair humaine et déextinction de l'espèce animale », *Revue semestrielle de droit animalier*, n° 20, 2018, p. 281-296.

- MAILLARD Ninon, PERROT Xavier, « La construction de l'animal techno-économique. Genèse et faillite programmée du système d'élevage industriel », *Revue semestrielle de droit animalier*, n° 2, 2014, p. 287-310.
- MARIN Claire, *Être à sa place. Habiter sa vie. Habiter son corps*, Paris, Hachette, « Le Livre de Poche », 2023.
- MARIN Claire, *Rupture(s)*, Paris, Hachette, « Le Livre de Poche », 2020.
- MARIS Virginie, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Le Seuil, coll. « Anthropocène », 2018.
- MARSOLIER Marie-Claude, *Le mépris des « bêtes ». Un lexique de la ségrégation animale*, Paris, PUF, 2020.
- MARTIN Nastassja, « Vivre plus loin. Une rencontre d'ours chez les Even du Kamchatka », *Terrain*, n° 66, 2016, p. 142-155.
- MAZALEIGUE Julie, « L'autonomie à la lumière de la faiblesse de la volonté », in JOUAN Marlène, LAUGUIER Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, « Éthique et philosophie morale », 2009, p. 75-87.
- MEHEUST Bertrand, *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, Paris, La Découverte, « Les empêcheurs de penser en rond », 2009.
- MESGUICH Frédéric, « Il y a bien une propagande spéciste dans les écoles », *L'Amorce*, 2022.
- MESSAGE Vincent, *Défaite des maîtres et possesseurs*, Paris, Le Seuil, « Points », 2022.
- MICHEL Louise, RÉTAT Claude (éd.), *Mémoires 1886*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2021.
- MIES Maria, SHIVA Vandana, *Ecoféminisme*, Paris, L'Harmattan, « Femmes & changements », 1998.
- MORAND Serge, *L'homme, la faune sauvage et la peste. La colère d'un écologue de combat*, Paris, Fayard, 2020.
- MOREL DARLEUX Corinne, *Être heureux avec moins ?*, Paris, Éditions de la Martinière, « ALT », 2023.
- MOROZOV Evgeny, *Pour tout résoudre cliquez ici. L'aberration du solutionnisme technologique*, Limoges, FYP, « Innovation », 2014.
- MORTON Timothy, « Hyperobjets », *Multitudes*, n° 72, 2018, p. 109-116.

## Bibliographie

- MORTON Timothy, *La pensée écologique*, Paris, Éditions Zulma, « Essais », 2019.
- OUEDRAOGO Arouna P., « Assainir la société », *Terrain*, p. 59-76.
- PAQUOT Thierry, « La convivialité selon Ivan Illich », *Topophile*, 2022.
- PAQUOT Thierry, *Ivan Illich pour une ascèse volontaire et conviviale*, Lyon, Le Passager Clandestin, « Les précurseur.ses de la décroissance », 2019.
- PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes les animaux la nature*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Humanités », 2011.
- PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération* [2018], Paris, Le Seuil, « Points Essais », 2021.
- PELLUCHON Corine, *L'espérance. Ou la traversée de l'impossible*, Paris, Payot & Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2023.
- PELLUCHON Corine, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Le Seuil, « L'ordre philosophique », 2015.
- PIGNARRE Philippe, STENGERS Isabelle, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, « La Découverte-poche », 2007.
- PLUMWOOD Val, LINDER Diane (éd.), *Réanimer la nature*, Paris, PUF, 2020.
- PLUMWOOD Val, SHANNON Lorraine (éd.), *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*, Paris, Wildproject, coll. « Domaine sauvage », 2021.
- PLUTARQUE, AMYOT Jacques (trad.), *Manger la chair? Traité sur les animaux*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivage Poche Petite Bibliothèque », 2018.
- POIRIER Nicolas, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, n° 21, 2003, p. 383-404.
- PRUVOST Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Paris, La Découverte, « L'horizon des possibles », 2021.
- PUIG DE LA BELLACASA Maria, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2014.
- QUESNE Aloïse (dir.), *Agriculture cellulaire : les enjeux juridiques et éthiques de l'alimentation de demain*, Evry, Université Paris-Saclay, 2022.
- QUESNE Aloïse, « L'animal augmenté : entre droits de l'homme et droits de l'animal », in BÉVIÈRE-BOYER Bénédicte, CAYOL Amandine, GAILLARD

- Emilie, (dir.), *Le transanimalisme. L'animal augmenté, entre exploitations et protections*, Le Kremlin-Bicêtre, Mare & Martin, 2024.
- RIBAULT Thierry, *Contre la résilience. À Fukushima et ailleurs*, Paris, L'Échappée, « Pour en finir avec », 2021.
- RICO Lucie, *Le chant du poulet sous vide*, Paris, Gallimard, « Folio », 2021.
- RODUIT Johan, « Les cafards cyborgs créent un débat éthique », *Huffington Post*, 2015.
- ROMEROWSKI Sylvain, « Que signifient les mots *métanoéô* et *métanoïa* ? », *Fac-réflexion*, n°49, 1994, p. 37-43.
- ROMESTAING Alain, « Représentations du carnisme dans la littérature française contemporaine », in BUEKENS Sara, DEFRAEYE Julien (dir.), *Animal et animalité. Stratégies de représentation dans les littératures d'expression française*, Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », 2022, p. 297-313.
- RUMPALA Yannick, « La “consommation durable” comme nouvelle phase d’une gouvernementalisation de la consommation », *Revue française de science politique*, n° 59, 2009, p. 967-996.
- RUMPALA Yannick, *Hors des décombres du monde. Ecologie, science-fiction et éthique du futur*, Ceyzérieu, Champ Vallon, « L’environnement a une histoire », 2018.
- SIMON Anne « Animal : l'élevage industriel », in MESNARD Philippe (dir.), *Mémoires en jeu. Revue critique interdisciplinaire et multiculturelle sur les enjeux de la mémoire*, 2015, [En ligne] <https://www.memoires-en-jeu.com/encyclopedie/animal-lelevage-industriel/>.
- SINCLAIR Upton, *La jungle*, Paris, Hachette « Le Livre de Poche », 2011.
- SORMAN Joy, *Comme une bête*, Paris, Gallimard, « Folio », 2012.
- TORDJMAN Hélène, *La croissance verte contre la nature. Critique de l'écologie marchande*, Paris, La Découverte, 2021.
- UEXKÜLL Jacob Von, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Gonthier, « Méditations », 1956.
- UTRIA, Enrique, « La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses », in DESBLACHE Lucile (dir.), *Souffrances animales et traditions humaine. Rompre le silence*, Éditions universitaires de Dijon, 2014, p. 37-52.
- VALIORGUES Bertrand, *Refonder l'agriculture à l'heure de l'anthropocène*, Lormont, Le Bord de l'Eau, « En anthropocène », 2020.

## Bibliographie

- VIALLES Noélie, « Chair ou poisson », *Journal des anthropologues*, n°74, 1998, p. 105-116
- VIALLES Noélie, « La mort invisible », *Terrain*, n° 20, 1993, p. 109-118.
- VIALLES Noélie, « La viande ou la bête », *Terrain*, n° 10, 1988, p. 86-96.
- VIALLES Noélie, *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.
- VILMER Jean-Baptiste Jeangène, *L'éthique animale*, Paris, PUF, « Que Sais-je ? », 2015.
- WIART Lucie, « Val Plumwood, 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 250 pages. », *Développement durable et territoires*, vol. 12, n°2, 2021.
- ZENTER Alice, *Je suis une fille sans histoire*, Paris, l'Arche, « Des écrits pour la parole », 2021.

## Autres références

- Gouvernement du Canada, « Charte d'Ottawa pour la promotion de la santé : Une conférence internationale pour la promotion de la santé », [en ligne] : <https://www.canada.ca/fr/sante-publique/services/promotion-sante/sante-population/charte-ottawa-promotion-sante-conference-internationale-promotion-sante.html>.
- L214, « Animaux abattus en France », [en ligne] : <https://www.l214.com/animaux/chiffres-cles/statistiques-nombre-animaux-abattus-france-viande/>.
- Ministère de l'Agriculture et de la souveraineté alimentaire, « Découvrir l'alimentation par les cinq sens : les classes du goût », [en ligne] : <https://agriculture.gouv.fr/decouvrir-lalimentation-par-les-cinq-sens-les-classes-du-gout#:~:text=Le%20programme%20osed%20d%C3%A9coupe%20en,l'ou%C3%AFe%20et%20la%20vue>
- OMS, Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé [en ligne] : <https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/FR/constitution-fr.pdf?ua=1>
- OMS, « Le Groupe tripartite et le PNUE valident la définition du principe "Une seule santé" formulée par l'OHHLEP », [en ligne] : <https://www.who.int/fr/news/item/01-12-2021-tripartite-and-uneep-support-ohhlep-s-definition-of-one-health>.
- One Health, « Livre blanc. 36 actions à mettre en place pour une politique française ambitieuse "une seule santé" 2021, [en ligne] : <https://www.>

[fnsea.fr/wp-content/uploads/2021/11/Livre-Blanc-Une-Seule-Sante-Version-compressée.pdf](https://fnsea.fr/wp-content/uploads/2021/11/Livre-Blanc-Une-Seule-Sante-Version-compressée.pdf).

Rapport « Le sexisme dans la publicité française », 2021, [en ligne] : <https://antipub.org/wp-content/uploads/2021/01/2020-01-08-Rapport-Le-sexisme-dans-la-publicit%C3%A9-fran%C3%A7aise-26Mo.pdf>.

Rapport « Meat Atlas. Facts and figures about animals we eat », 2021, [en ligne] : [https://friendsoftheearth.eu/wp-content/uploads/2021/09/MeatAtlas2021\\_final\\_web.pdf](https://friendsoftheearth.eu/wp-content/uploads/2021/09/MeatAtlas2021_final_web.pdf).

Rapport GIEC, « Climate Change and Land. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems » 2019 [en ligne] : <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/11/SRCCL-Full-Report-Compiled-191128.pdf>.

Rapport IFOP « Végétariens et flexitariens en France en 2020 », 2021, [en ligne] : <https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2021/05/Synthese-Vegetariens-et-Flexitariens-en-France-en-2020-IFOP.pdf>.

Rapport Terra Nova, « La viande au menu de la transition alimentaire. Enjeux et opportunités d'une alimentation moins carnée », 2017 [en ligne] : [https://tnova.fr/site/assets/files/10754/la\\_vieande\\_au\\_menu\\_de\\_la\\_transition\\_3.pdf?10xfa](https://tnova.fr/site/assets/files/10754/la_vieande_au_menu_de_la_transition_3.pdf?10xfa).

UMR ASTRE, « Surveillance des coronavirus. Une application concrète de l'approche One Health au Cambodge », [en ligne] : <https://umr-astre.cirad.fr/actualites/2022/surveillance-des-coronavirus-une-application-concrete-de-l-approche-one-health-au-cambodge>.

Viande.info, « Recommandations des experts de l'environnement sur la réduction de la consommation de viande », [en ligne] : <https://www.viande.info/recommandations-reduction-viande-environnement>.



